

LA OBRA DE CALDERÓN COMO TEODRAMÁTICA. BASES TEOLÓGICAS DE SUS ESCRITOS

Fernando Chica Arellano

Profesor del Seminario Diocesano de Jaén

ABSTRACT: On the occasion of the 4th Centenary of the birth of the distinguished Spanish playwright Pedro Calderón de la Barca, the author of this paper outlines certain theological bases underlying his literary production. He pays special attention to the theological controversies that took place in Spain during the 17th Century, since they are a main reference to understand Calderón's work. Calderón's plays were in the service of evangelisation, and he succeeded in giving his theological thought beauty and poetry.

KEYWORDS: Dialogue faith-culture; theological controversies; poetry; theatre.

0. TEATRO TEOLÓGICO ESPAÑOL

La Editorial Católica, en su prestigiosa colección de la Biblioteca de Autores Cristianos, publicaba en 1946 en Madrid dos tomos introducidos por Nicolás González Ruiz titulados *Piezas maestras del Teatro teológico español*. El primero de los volúmenes está dedicado a los autos sacramentales, género que adquiere con Calderón su perfección definitiva.¹ Con este título ya se está manifestando la profunda vinculación existente entre esas obras teatrales y la teología.

¹ Cfr. J.L. ALBORG, *Historia de la literatura española* (Madrid 1970), vol. II, 661.

El mismo Calderón en persona señaló el alcance del filón teológico en sus piezas sacramentales. En efecto, en la loa de *La segunda esposa*, un labrador que llega a Madrid en la solemnidad del Corpus, admirado por todo lo que sus ojos contemplan, se acerca a una labradora y le pregunta qué son aquellos carros donde los autos han de escenificarse, y la mujer, aludiendo a éstos, le contesta: “*Sermones puestos en verso, en idea/ representable cuestiones/ de la Sacra Teología, que no alcanzan mis razones/ a explicar ni comprender,/ y al regocijo dispone/ en aplauso de este día*”. En esta línea, M. Menéndez y Pelayo, podía afirmar que, “los autos son traducción simbólica, en forma de drama, de un misterio de la teología dogmática, y deben calificarse de poesía teológica”.²

No es pues inútil para la comprensión de la producción literaria del mayor cultor de estas composiciones llamadas autos sacramentales, Calderón de la Barca, sumergirnos en el apasionante panorama de la teología del siglo XVII, centuria de este autor que supo revestir su pensamiento teológico de belleza, de poesía, de hondura, pero sobre todo, de invitación constante a adentrarnos en el Misterio.³

Nicolás González Ruiz define el auto sacramental como “una pieza dramática alegórica en una jornada, escrita en loor del Sacramento del Altar o de la Santísima Virgen María y representada en

² Citado por R.M. HORNEDO, *Teatro e Iglesia en los siglos XVII y XVIII*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España* (Madrid 1979), vol. IV, 321.

³ Pedro Calderón de la Barca nació en Madrid el 17 enero de 1600. Es alumno del Colegio Imperial de los Jesuitas, donde estudia cinco cursos de humanidades y se familiariza con los poetas clásicos latinos. En Salamanca estudió Derecho Canónico hasta 1620. Después de un viaje por Flandes e Italia entró como escudero al servicio del Duque de Frías. Calderón se convierte en el dramaturgo oficial de las fiestas de la corte. El rey concedió a Calderón el hábito de Santiago. En 1637 pasó al servicio del Duque del Infantado y comenzó su actividad militar. Tras una serie de episodios militares entró al servicio del Duque de Alba. En 1647 tuvo un hijo natural y después sufrió una profunda crisis religiosa. Abrazó el sacerdocio en 1651 y fue nombrado Capellán de los Reyes Nuevos de Toledo. En 1663 fue nombrado capellán de honor de Su Majestad y se estableció de nuevo en la corte. La última etapa de su vida se dedicó a componer autos sacramentales. Ingresó en la congregación de Sacerdotes Naturales de Madrid, de la que fue capellán mayor. Muere en 1681 en Madrid. Fue un hombre de ánimo reconcentrado y de retiro aristocrático, nada propicio a las confidencias y amante de la soledad. Hombre, según Valbuena Prat, de ferviente religiosidad y arraigada fe cristiana, de trabajo y mucha popularidad. Calderón en su época fue un autor de éxito indiscutido. Sus títulos rebasan el centenar.

ocasión de la festividad del Corpus Christi".⁴ Ahora bien, Calderón a propósito de esto afirma que hay que distinguir entre el *asunto* y el *argumento* de los autos. El asunto, o temática, ha de ser siempre el banquete eucarístico, pero el argumento puede variar de una pieza a otra. El dramaturgo puede servirse de cualquier historia divina, siempre que sirva para arrojar algo de luz sobre alguna faceta del asunto. Como en la Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia (PO n. 5) y ella es el manantial y cumbre de la vida cristiana (LG n. 11), síntesis de la fe, el escritor puede elegir cualquier sendero de la dogmática que, cualquiera, desemboca sin escollos en la Eucaristía. En efecto, este sacramento está relacionado con diversos aspectos de la moral, de la hagiografía, o de otra cualquier rama del saber y hacer teológicos. Si las representaciones medievales arrancan de la celebración eucarística para dilatarse a partir de ella, los autos sacramentales reconducen la amplitud de la historia salvífica y mundana a este centro. Hay en ello una auténtica concentración eucarística. Algo de asombroso tiene la capacidad de Calderón y otros dramaturgos españoles para hacer transparente, a la luz del misterio eucarístico, casi cualquier materia, hasta las más mundanas, como el drama de pasión, locura y venganza *La locura por la honra* de Lope de Vega. Esa capacidad se encuentra en la frontera entre la clarividencia teológica y la maestría poética. Todo descansa sobre la fe inquebrantable en la presencia eucarística del Señor, que es el imán, el núcleo de la presencia invisible de todos los misterios de la fe cristiana. Y la Eucaristía es el foco de la obra calderoniana, su remate y resumen, la enjundia a la que mira el universo y en la que el hombre encuentra su solaz. Por éste y otros motivos, yo diría que Calderón es un teólogo que hace poesía, no un poeta experto en teología. En él prima de un modo antecedente la fe que se hace belleza y estética.

También este afamado crítico literario, hermano de un conocido exégeta español, se suma a la opinión de Calderón y otros estudiosos de la materia, y considera estas composiciones como teología versificada. Teología de avanzadilla, podríamos nosotros decir, y para

⁴ *Piezas maestras del Teatro Teológico español* (Pedraza, anónimos, Timoneda, Lope de Vega, Valdivielso, Tirso de Molina, Calderón, Mira de Amescua, Montalbán, Rojas, Moreto, Bances). Selección, notas e introducción general de N. González Ruíz (Madrid 1946), vol. I, XV.

ello no hay más que leer a Calderón, en su auto *La hidalga del valle*, donde defiende el dogma de la Purísima concepción dos siglos antes de que Pío IX lo definiera.⁵ Calderón no sólo rinde honor a la belleza en sus obras, antes bien, éstas son manifestación rimada de su honda piedad, de su profunda fe. Sacerdote como era, Calderón es ministro de la Palabra y a través de estas composiciones suyas ejerce su labor de heraldo de la Buena Nueva de la Salvación. Por medio del lenguaje simbólico y alegórico, tan expresivo para hablar de lo inefable, tan imaginativo para evocar lo que la fría especulación no alcanza, Calderón encauza la plasmación de su fe, su ardor por clarificar la doctrina católica en tiempos de ebullición protestante.

A través de la difusión que alcanzaron los autos sacramentales, toda la doctrina de Trento fue llegando, entre otros conductos, a un número muy amplio de creyentes que, mientras se admiraban y alegraban con los personajes calderonianos, iban impregnándose de las aportaciones tridentinas a la teología y a la praxis de la vida cristiana.⁶ Se equivoca, pues, quien sólo juzgue la producción artística de Calderón desde meros moldes estéticos y no profundice en su contenido eidético porque, el auto sacramental, entre otras muchas cosas, no es más que un instrumento para evangelizar deleitando. El auto sacramental calderoniano es tanto un arma de combate contra la doctrina protestante como un instrumento para subrayar la identidad católica y diseminarla. Ahora bien, creemos que esta última dimensión está más desarrollada en nuestro autor porque, en España, a diferencia de centroeuropa, el protestantismo se vivió en clave de lejanía y ausencia, aunque no de desconocimiento.⁷ Por tanto, Calderón, con sus piezas dramáticas, es más un predicador que un polemista. De esta manera, lo que movió a Calderón, no fue sólo una pasión por lo escenográfico, sino una profunda experiencia de fe católica y el deseo de irradiarla a través de esa

⁵ En igual sentido se mueve Lope con su obra "La pureza no manchada", estrenada en Salamanca en 1618. Cfr. E. LLAMAS, *Historia de la mariología española*, en S. DE FIORES-S. MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología* (Madrid 1988) 857-878.

⁶ Sobre Trento, el movimiento protestante y la reforma católica, puede consultarse, E. ISERLOH-J. GLAZIK-H. JEDIN, *Reforma, Reforma católica y Contrarreforma*, en H. JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* (Barcelona 1972), vol. V, 626-679; H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento* (Pamplona 1972-1981), 5 vols.

⁷ Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *La imagen de Lutero en España: su evolución histórica*, en *Scripta Theologica* 15 (1983) 469-528.

Biblia del pueblo, tal y como se puede considerar la vía escénica calderoniana. Sus realizaciones teatrales se elevan en los escenarios al modo de catedrales dramáticas. Así, cuando el autor afirma en sus obras la presencia real de Cristo en la Eucaristía, no está sólo buscando un argumento literario sino proclamando lo más genuino de su fe. Si se pondera con acierto la calidad poética de Calderón y la belleza de los conceptos que expresa, estos méritos no son más que el envoltorio y la consecuencia del fondo que quiere configurar: la defensa de la verdad evangélica. Con esta aseveración, no estamos menospreciando lo dramático en aras de lo teológico. Estamos afirmando, justamente, que lo de Calderón es una teodramática de cúspides sublimes. En el auto sacramental los valores estéticos y los contenidos teológicos no son más que dos realidades de una única pieza. En efecto, Calderón revela cómo entre la dramática de la existencia y su presentación escénica actúan relaciones diversas, que esencialmente se iluminan y recíprocamente se enriquecen.⁸

En ninguna parte se nos ofrece el carácter de la existencia de modo más claro que en la representación de un drama. En concreto, Calderón logra acercar al espectador a los temas más interpellantes de la vida y la muerte, del ser y el quehacer, de la salvación o condenación. El que contempla y participa en la representación calderoniana se sumerge en el torrente de la verdad de la vida, permite que los secretos de su corazón se pongan al descubierto y que se conciencia, iluminada por la Palabra de Dios, no quede adormecida sino impregnada por un deseo de bondad. En el juego de referencias calderonianas se hace evidente, quizás como en ninguna otra esfera, la belleza de la representación escénica y la ambigüedad de la vida. En los autos de Calderón, una luz divina clarifica la problematicidad de la existencia humana y la plenitud de conexiones en ella existente. El hombre calderoniano no es un mero mimo, no es un simple espectador del itinerario vital, sino un interlocutor de Dios, o en todo caso un espectador en cuanto que es coactor, junto con Dios, de la pasión por vivir. La obra calderoniana es teodramática porque en sus elaboraciones poéticas se imbrican a una Dios y el hombre, la vida y la muerte, la Palabra que salva y el

⁸ Para comprender mejor el concepto de "teodramática", cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. I (= Prolegómenos) (Madrid 1990).

alma salvada, todo un Dios que habla y un hombre que responde, en gracia o perdición, a una invitación sanante y dadora de sentido. La obra de Dios, su actuación a favor del hombre, se convierte en el hilo conductor del pensamiento calderoniano. Lo que Él hace se transforma en el contenido decisivo de la acción. Nunca están Dios y el hombre puestos uno junto al otro, sin más. Calderón muestra cómo Dios actúa en el hombre, para el hombre, y después también con el hombre. Y cómo el hombre se implica en la acción divina. Calderón es un experto que manifiesta cómo el Todo se puede revelar en el fragmento, cómo lo Eterno ha entrado en el tiempo, cómo Dios se hace hombre para que el hombre llegue a las alturas divinas. Calderón, en sus autos, no hace más que afirmar que, para actuar en pro del hombre de modo fecundo y comprensible, Dios ha entrado en el escenario del mundo y se ha radicado en la problematización del teatro del mundo.

Más aún, los autos sacramentales son elaboraciones homiléticas, es decir, vías de formación cristiana en donde se conjunta moral y dogma. No sólo utilizan la palabra sino la escenificación, son ideas representables, con el propósito de lograr no sólo un efecto auditivo, sino también visual o imaginativo. Calderón dramatiza proposiciones dogmáticas. Como dice Parker, "los dogmas están basados en sucesos históricos –la caída del hombre, el nacimiento y la pasión de Cristo, etc.–; pero son ideas abstraídas de los sucesos para explicar lo que éstos significan realmente. Los sucesos, por sí solos, no expresan los dogmas, y por lo tanto no enseñan Teología. Si el dramaturgo tuviese que reproducir en el escenario, como lo hicieron sus predecesores medievales, los acontecimientos de la Vida de Cristo, no instruiría en el dogma de la Redención, lo que sólo podría hacerse por medio de uno de los personajes que comentase el significado de los sucesos representados en la escena. Esto es lo que Calderón quiere evitar a toda costa, ya que entonces su sermón se divorciaría de la acción dramática... Un sermón representado posee un mayor valor didáctico que un sermón predicado. Es mejor demostrar a un auditorio el significado de la Redención que hablarle de ese significado; y esto es lo que los autos de Calderón se proponen hacer. El dogma de la Redención comprende varias ideas: la pérdida de la gracia por el hombre, su sujeción al pecado, su imposibilidad de reconquistar el favor de Dios por sus pro-

pios medios, lo inadecuado, por tanto, del judaísmo y de toda otra religión precristiana como medio de salvación, la encarnación, el sacrificio propiciatorio de Cristo. Por lo tanto, para que el dogma pueda ser dramatizado, la humanidad, la gracia, Satán, el pecado, el judaísmo, el paganismo y Dios mismo, habrán de convertirse en personajes dramáticos”.⁹

Sus autos respiran lo que un autor ha llamado “emoción teológica”. “El eco de la verdad eterna, devuelto en poesía y acción desde el escenario al alma es lo emocionante y lo interesante del auto sacramental. Creo que mientras no se examinen estas piezas dramáticas a esta luz no se dará con la verdadera clave de la emoción que producían y que producen... Si el hombre ve en el auto sacramental a sí mismo, su drama total, el de su caída y el de su redención, luchando con el bulto corpóreo de las ideas, ¿qué más fuente de interés dramático podemos pedir? La emoción teológica es la que fluye soberbiamente del auto sacramental y es la que nos subyuga y nos encadena”.¹⁰

Para que este lenguaje de fe fuera fluido y los autos tuvieran éxito, dos realidades convergieron: la profunda fe del que los escribía y la formación en esa misma fe de aquellos que los contemplaban en los escenarios.¹¹ Unas obras dramáticas tan escasas de interés argumental como colmadas de conceptos, de alegorías y de lenguaje teológico, sólo pudieron alcanzar la popularidad que lograron porque dichas piezas calaban en lo más profundo de la fe de un pueblo de recia raigambre católica que, en aquellos escenarios, veía representado el sentido de su vida y su muerte, el anticipo de su gloria, el motivo de sus gozos, el motor de sus proyectos y el alimento que lo nutría. Esto es tan así que, cuando la fe no se utiliza como clave hermenéutica para interpretar los autos o para asistir a los

⁹ A.A. PARKER, *Los dramas alegóricos de Calderón*, en *Escorial* 42 (1944) 172-173.

¹⁰ *Piezas maestras del Teatro Teológico español*, vol. I, XXV.

¹¹ “Pudiera pensarse que el florecimiento del teatro religioso en España fuera debido al elevado número de poetas dramáticos procedentes del clero. Sin negar la importancia de este factor, creo que la causa principal hay que ponerla en la fe arraigada del pueblo. Al pueblo, sincera y hondamente creyente, le agradaban los temas religiosos. Y como quiera que los escritores de comedias salían de ese pueblo, de aquí que las creencias católicas y la ideología que ellas comportan aparezcan de modo manifiesto en el teatro del siglo de oro”: R.M. DE HORNEDO, *Teatro e Iglesia en los siglos XVII y XVIII*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, 313-314.

mismos, éstos pierden gran parte del brillo de su policromía y quedan sumidos en el mero ámbito de la producción estética.

Algunos captaron pronto lo valioso que era el teatro religioso para la evangelización. Nicolás Fernández de Moratín pensaba que, después del púlpito, en España era el teatro la fuente de mayor influjo para el pueblo. Persuadida de ello, la razón volteriana que impulsaba a los neoclásicos trataba de orientar el teatro hacia su ideología, polemizando sin tregua contra el drama religioso de su tiempo hasta conseguir la prohibición de los autos sacramentales en 1765, episodio éste que vino a coronar otra medida tomada años antes: la prohibición de las comedias de santos en tiempos de Fernando VI (+ 10-8-1759). Con esta decisión, se privó al público, tan numeroso en estas representaciones, de un soporte para su fe y, los autos, pronto comenzaron a ser tildados por unos como irreverentes y por otros como caducos.

En efecto, en el dinamismo evangelizador del momento, los autos formaban parte de la solemnidad del Corpus, teniendo en su asunto una íntima relación con la fiesta, de forma que más que drama eran liturgia. Con estas piezas se glorificaba el Sacramento que en el templo se adoraba. De este modo, los autos no sólo son teodramática sino auténticos actos de devoción. Si esto no se capta, la parte más sustancial del filón comunicativo y didáctico de los autos se desvanece.

Así es, por las líneas de los autos corren a caudales afirmaciones que proclaman el misterio de la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo. En otros, la alegría eucarística lleva a su autor a la consideración de la Cruz y de la Redención del hombre, avizorando su destino futuro y las cuestiones más candentes de este mundo. En otros, son los privilegios de María los que se narran, o la fe de algún personaje bíblico la que toma la palabra para enardecer a aquellos que están sentados en las gradas o para cantar la felicidad existente en los amores de Cristo y el alma, desposados en perenne relación.

Calderón tiene un auto singularísimo que aborda profundamente los desposorios del alma y Cristo, con el atrevimiento fabuloso de fundirlos en el mito de *Psiquis y Cupido*. El auto desarrolla las relaciones del Alma, la Esposa, que confía en el Esposo de tal manera que a Él se entrega con ciego amor. Sin verlo lo ama. Sólo la duda puede llevarla al camino de la perdición. Psiquis es la Fe y Cupido es Cristo. Jesucristo declara su amor al alma y para ello Cupido le

dice a Psiquis: “Soy amante tuyo,/ tan constante y tan fiel,/ que antes de ser te quise;/ mira qué haré después”. Con estos sentimientos llega de una manera natural y grandiosa al mismo tiempo, al supremo don del Pan que hace Cristo a su Amada, y por el que le dice: “De todo este agasajo/ no quiero que me des/ más gracias, Psiquis mía,/ que el no quererme ver/ cara a cara, creyendo/ que en Cuerpo y Alma esté/ detrás de un velo blanco”. De este modo, Calderón no sólo supo mostrar los reflejos del acontecimiento de Cristo en los dramas y mitos antiguos considerándolos como los peldaños que conducen a su venida, sino que, además, supo hacerlos hablar en la atmósfera de una estética cristiana. “Calderón lleva a cabo sobre la escena una auténtica *reductio mythologiae in theologiam*, que se puede situar por su condición entre la empresa de Buenaventura y de Schelling. Algunas representaciones del *Corpus* no tienen referencia inmediata a la eucaristía y sólo en la conclusión se vuelven hacia ella en un ademán explícito, pero con qué magnificencia se logra esto, por ejemplo, en el *Gran Teatro del Mundo*, en el cual, después de la representación de su vida las personas de categoría son invitadas a la mesa del banquete de bodas celestial, sobre la cual están el cáliz y la hostia, y el dueño de la representación del mundo dice: *Pues el ángel en el cielo,/ en el mundo las personas/ y en el infierno el demonio/ todos a este Pan se postran;/ en el infierno, en el cielo/ y mundo a un tiempo se oigan/ dulces voces que le alaben/ acordadas y sonoras*”.¹²

Todos estos ingredientes han propiciado que a Calderón se le llame el *dramaturgo de la Escolástica* y que, sus obras, respiren la atmósfera controversística que atravesaba el quehacer teológico del momento.¹³

Los personajes de Calderón respiran un ambiente sobrenatural regido por la Providencia: *No hay más fortuna que Dios*; la meta

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 110-111.

¹³ Cfr. A. VALBUENA PRAT, *Los autos sacramentales en el ambiente teológico español*, en *Clavileño* 15 (1952) 33-35; A.A. PARKER, *Calderón, el dramaturgo de la escolástica*, en *Revista de Estudios Hispánicos* 3-4 (1935) 24-49; E. GONZÁLEZ, *Los autos marianos de Calderón*, en *Religión y Cultura* 32 (1936) 319-332; W.J. ENTWISTLE, *La controversia en los autos de Calderón*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2 (1948) 223-238; E. FRUTOS CORTÉS, *La voluntad y el libre albedrío en los autos sacramentales de Calderón*, en *Revista de la Universidad de Zaragoza* 25 (1948) 3-26; ID., *¿Bañecismo y molinismo en Calderón?*, en *Revista de la Universidad de Zaragoza* 29 (1952) 210-222.

de su existencia es la salvación propia y ayudar también a la del prójimo. Lo que conlleva el respeto sin límites al alma: “*Porque el honor/ es patrimonio del alma,/ y el alma sólo es de Dios*”. Pero la salvación depende de nosotros, de nuestro libre albedrío, hecho éste oscurecido en la doctrina luterana. Esta respuesta a la gracia de Dios es un tema principal en Calderón. Nuestro autor es el cantor de la responsabilidad moral. Calderón contempla la conducta humana no desde un prisma aséptico sino desde la voluntad de Dios de forma que, desde esta atalaya, emite un juicio moral sobre la actuación humana y sus consecuencias. De este modo, Calderón es un exponente más de la clamorosa contienda que, en torno al papel de la libertad y la gracia en el orden salvífico del género humano, se entabló en el transcurso del siglo XVII.

Conscientes de que Calderón refleja y se nutre de las corrientes de pensamiento teológico que poblaban los núcleos académicos y editoriales del período, veamos, pues, cuál es la panorámica teológica de la España del XVII. Son postulados que subyacen, como hemos visto, en el fondo de la producción religiosa calderoniana. Es decir, de una u otra forma, todo este arsenal de ideas influye en Calderón que, a su modo, se convierte en caja de resonancia de las mismas.

1. PANORÁMICA TEOLÓGICA DEL XVII

Con el adjetivo “barroco”, tomado de la historia del arte, aplicado a la teología, se denomina la Teología escolástica postridentina. Si la cultura dominante en el siglo XVII era la barroca, la teología, como parte de esa cultura, participaba también de sus características. El barroquismo conceptual de esta escolástica se define como un repetirse cuestiones ya tratadas, donde prisa la *preocupación por la fidelidad al depósito revelado y a la institución eclesial* y otras cuestiones que poco tienen que ver ya, en plena Edad Moderna, con las cuestiones palpitantes que se vivían en la sociedad de entonces. La teología, enclaustrada en sí misma con revestimiento de fortaleza, se divide por *escuelas* que ponen sus diferencias en términos conceptuales y vocablos técnicos. Dos son las inquietudes principales de este modo de hacer teología: **defender apologeticamente el sistema de conceptos tradicionalmente recibidos y apoyar intelectualmente las tesis oficialmente profesadas.**

Sin embargo, no todo fue continuismo. También hubo *renovación*: se volvió a santo Tomás y su *Summa Theologica* se convirtió en libro de texto, desbancando a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. También se dio un impulso a la *teología positiva*, aunque lo que contaba al final en una obra era la especulación metafísica. Dentro de esa revitalización de la teología positiva, no tuvo cabida una recuperación de la historia como lugar teológico, sino únicamente como arsenal de pruebas para la apologética.¹⁴

Un dato evidente de esa clausura interna que sufrió la teología y su consiguiente aislamiento del mundo, lo tenemos en los debates intracatólicos que llenan los siglos XVII y XVIII. Son las llamadas controversias tanto en el campo de la dogmática (disputa de *auxiliis divinae gratiae*) como en el campo de la moral o la mariología.

El siglo XVII está transido por la producción de la llamada *segunda escuela salmantina*. Hacia 1570, se produjo un endurecimiento del tomismo que se enseñaba en Salamanca, adquiriendo tintes más polémicos y menos atentos a la Biblia y al humanismo, con una clara acentuación del aspecto metafísico y especulativo. Esta producción está marcada por el cuño que cada una de las órdenes religiosas daba a sus interpretaciones teológicas.

Ante la extensión de la Reforma protestante, entre los católicos, se afianza la llamada **teología controversística o teología de controversia, que como género teológico aparece en el siglo XVI pero que, en el siguiente, adquiere un mayor vigor.**

La figura más destacada en la Teología controversística fue el cardenal San Roberto Bellarmino. Su obra fundamental en este campo fueron las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1608). Tanto en esta obra como en otras que tratan de flancos eclesiológicos, Bellarmino esbozó y plasmó una eclesiología que partiendo de Trento, hacía hincapié en los aspectos societarios y unitarios del nuevo pueblo de Dios. Estos rasgos perduraron en los tratados «De Ecclesia» hasta el Vaticano II. Con este cardenal jesuita la eclesiología controversística alcanzó su

¹⁴ Sobre todo este período y sus grandes líneas de pensamiento, cfr. C. POZO, *Teología española postridentina del siglo XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio*, en *Archivo Teológico Granadino* 29 (1966) 87-124; R. HERNÁNDEZ, *Teólogos dominicos postridentinos*, en *Repertorio de la Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 3 (1971) 179-223; J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología* (Madrid 1996) 133-152.

cima más sobresaliente. Sus reflexiones sobre la Iglesia, más que punto de partida, se establecen como meta de llegada.¹⁵

2. LA ESCOLÁSTICA BARROCA

La escolástica barroca, que según E. Vilanova es una expresión acuñada por el P. Chenu, es una expresión que se ha formado en analogía con el arte y la literatura del estilo barroco, para designar tanto a la filosofía como a la teología escolares que se cultivaron durante los siglos XVI-XVIII. Cronológicamente, como límite inicial podemos colocar a Francisco de Vitoria, fundador de la llamada Primera Escuela de Salamanca.¹⁶ La conclusión de esta etapa es difícil de determinar, dada la diversidad de escuelas.¹⁷

La escolástica del Barroco se distingue de las formas y épocas anteriores de la escolástica: en **el aspecto lingüístico**, por un latín cultivado; y en **aspecto metódico**, por un uso sistemático de los procedimientos históricos. Ninguna de estas dos características se debe a una simple casualidad: la primera de ellas depende de la apertura de la formación cultural que se había producido con la teología humanística; y la segunda nota depende del concepto de *tradición* que se retoma con fuerza a partir de la reforma luterana y su principio de la *sola Scriptura*, que obligó a una nueva reflexión sobre la tradición en el campo católico. La Iglesia católica se comprendió a sí misma como representante de la continuidad, frente a la pretensión reformada de ser la verdadera continuadora de la obra de Cristo. En ambas partes se hizo necesaria una reflexión permanente sobre las fuentes canónicas y su autenticidad, sobre la tradición y su interpretación. Bajo este aspecto, la escolástica barroca es la heredera directa del humanismo. La legitimidad se debe en am-

¹⁵ Sobre la eclesiología de los controversistas puede consultarse el colosal estudio de A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* (Madrid-Toledo 1986), vol. I, 855-893.

¹⁶ Cfr. R. HERNÁNDEZ, *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria* (Madrid 1977). Excelente resumen de su vida y pensamiento. Sobre este período, cfr. F. PIÑEROS, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período). Orientaciones para su estudio*. Tesis Doctoral. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1983). Pro manuscrito.

¹⁷ Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana* (Barcelona 1989) vol. II, 596. Seguimos muy de cerca de Vilanova, conocedor como pocos de la teología española.

bas partes a la tradición: una tesis es legítima si se puede demostrar que es coincidente con la Escritura y con las autoridades respectivas.

Por eso, la teología escolástica barroca presenta un aspecto tradicionalista, en cuanto ella es producto de grupos con legitimidad tradicional; pero de ningún modo es tradicionalista desde el punto de vista de su contenido, pues ama abiertamente el progreso, y está siempre dispuesta a recibir las tesis más modernas, siempre que éstas puedan basarse en autoridades.

El progreso puede ir tan lejos como el arte de la interpretación, la hermenéutica, que hace posible demostrar la legitimidad de nuevas doctrinas y, con ello, se convierte en un factor decisivo. Así surgen los más diversos sistemas teológicos como interpretación de las mismas autoridades, y ellos tienen conciencia de esta situación relativa al método.

Se implantan imponentes manuales sistemáticos, que con un giro de modernidad se desligan de la forma tradicional de los comentarios, y éstos no son sólo paradigmas de una fructífera discusión y coexistencia de sistemas opuestos, sino, a la vez, una mina inagotable para la historia de los problemas y de los conceptos.

En este tiempo se hicieron innumerables ediciones de comentarios a la Escritura, obras de los Padres, historias de la Iglesia y de la literatura cristiana, que aún hoy merecen admiración. La laguna más importante de esta modalidad teológica fue doble: por una parte, considerar progresivamente la tradición desde una perspectiva fixista; y mantener a Aristóteles como la referencia última del pensamiento humano, cuando tras el nominalismo se había abierto una brecha en el corpus aristotélico, del que nacería la filosofía moderna.

3. LA SEGUNDA ESCUELA DE SALAMANCA.

La teología escolástica es una *teología de escuela*, en la que el saber era transmitido de maestros a discípulos como un todo orgánico, sintético y completo, con el que se ofrecía una visión íntegra de la realidad.

Esta Segunda Escuela Salmantina está muy influida por Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, para quien la teología no es directamente positiva, pues el conocimiento de las fuentes se presupone.

Con Cayetano, en Salamanca, a partir de 1570, se deja sentir el cultivo de la metafísica y de la psicología. La llamada cayetanización de la teología consistía en considerar a ésta como *ciencia de las conclusiones*, fruto de la aplicación rígida del concepto aristotélico de ciencia al *intellectus fidei*.

Por tanto, 1570 sería la fecha clave del paso de la Primera a la Segunda Escuela de Salamanca. El autor más representativo de esta evolución es **Mancio de Corpus Christi, OP (1500-1576)**.¹⁸ En esta Segunda Escuela hay varias líneas de pensamiento: la escuela bañeciana, que, como su nombre indica, se forma en torno al dominico Domingo Báñez, enfrascada en la disputa de la gracia; la escuela jesuítica y la escuela agustiniana. Las tres recurren a santo Tomás, pero las dos últimas, con su apertura a san Agustín y a otros maestros medievales, se mantuvieron más libres en la interpretación del tomismo que la escuela de san Esteban, muy ligada a la visión de Cayetano. Se pasa de un tomismo abierto, querido por Vitoria, a un tomismo intolerante, con espíritu de gueto, próximo a la secta doctrinal y a los debates de escuela; un tomismo mucho menos atento a la Biblia y al humanismo y más preocupado de cuestiones de tipo metafísico que de problemas reales, como los que habían ocupado el interés de los teólogos de la primera Escuela. El límite cronológico de esta segunda escuela estaría marcado por Juan de Santo Tomás (+ 1644), autor de un *Cursus Philosophicus* en tres volúmenes (Madrid 1637-1638) y un *Cursus Theologicus* en 8 volúmenes (Alcalá 1637), que según M. Grabmann deben contarse entre las más profundas y claras interpretaciones de la filosofía y teología del Aquinate.¹⁹

Mención aparte merecen, aunque cronológicamente sean posteriores, los llamados *Salmanticenses*, colectivo anónimo de Carmelitas Descalzos, profesores en el Colegio de San Elías de Salamanca y autores del *Cursus Salmanticensis in Summam S. Thomae*, que sirvió de manual de teología en muchos centros y que ha pasado a

¹⁸ Cfr. R. HERNÁNDEZ, *Mancio de Corpus Christi, OP*, en Q. ALDEA VAQUERO – T. MARÍN MARTÍNEZ – J. VIVES GATELL (dirs.), *Diccionario de Historia eclesiástica de España* (Madrid 1972) vol. I, 633; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Maestro Mancio de Corpus Christi*, en *Ciencia Tomista* 51 (1935) 7-103; A. SARMIENTO, *La eclesiología de Mancio* (Pamplona 1976) 2 vols.

¹⁹ Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y sus ediciones*, en *Ciencia Tomista* 59 (1945) 236-240.

la posteridad sobre todo por su comentario a la *Secunda Secundae* del Angélico.²⁰

En definitiva, la teología del siglo XVII, da claras señales de una cierta parálisis. Los autores de este siglo manifiestan conocer bien la tradición escolar que les antecede y estar en posesión de un caudal de recursos dialécticos, pero, en su gran mayoría, carecen no sólo de originalidad, sino de fuerza expositiva. La Escolástica de este tiempo merece sin duda la calificación de *tiempo de epígonos*, es decir, de repetidores de los maestros, con que la calificó Grabmann en su *Historia de la Teología católica*.²¹

4. LA TEOLOGÍA DE CONTROVERSIA

En la Contrarreforma, la fe es considerada no como un regalo que hay que compartir y merecer, sino como un tesoro que se debe guardar y defender. La defensa no sólo será de las insidias de los herejes. Con la misma audacia se lucha por defender la propia opinión contra aquellos que no son de la misma escuela. Se fomenta así el género controversístico.

Las *controversias* han sido un modo de hacer teología que ha estado presente en la historia de la Iglesia desde sus comienzos. Algunos párrafos de las cartas de san Juan,²² por ejemplo, ya ponen en guardia a los primeros cristianos contra el docetismo, esa línea es seguida posteriormente por figuras tan importantes como san Ireneo de Lyon o los Padres Apologetas, y continúa durante toda la Edad Media. Pero cuando en el siglo XVI estalla la crisis protestante, el concepto de controversia adquiere un significado nuevo: designa un género literario o una actividad verbal muy determinantes y particulares. En 1561 se fundó una cátedra de controversias en el Colegio Romano, regentado por la Compañía de Jesús, y en 1583 en la Universidad Gregoriana de Roma. Posteriormente, ya en el XVII, se hablaba en Francia de predicar las controversias o de predicado-

²⁰ Sobre la importancia de este *Cursus* y sobre la temática eclesiológica desarrollada durante el período de renovación teológica de la España del XVI, puede consultarse la obra de A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. I, 805-854. Contiene abundante bibliografía.

²¹ Cfr. ILLANES-SARANYANA, *Historia de la Teología*, 191.

²² Cfr. 1 Jn 2,18-28; 2 Jn 7-11; 3 Jn 9-10.

res de controversias. Desde los comienzos de la reforma luterana, los teólogos católicos, preocupados por la referencia unilateral a la autoridad exclusiva de la Escritura proclamada por los protestantes, polemizaron con ellos con un celo incansable y se estimularon hacia un debate que afectaba a la misma metodología teológica, como lo demuestra la misma composición del *De locis Theologicis* de M. Cano, donde aparece uno de los postulados fundamentales de este modelo teológico: **la insuficiencia de la Sagrada Escritura para hacer teología, y la necesidad de recurrir a la tradición, los Padres y los concilios.**²³

La teología controversística tiene el doble fin de establecer la verdadera regla de la fe y de discernir cuál es la verdadera Iglesia. En cuanto al primer tema se asiste a una precisión de las tesis sobre la autoridad con un recurso a los datos históricos y textuales, desconocido por la escolástica medieval. Sin embargo, atacar punto por punto las posiciones del adversario no contribuyó a considerar la problemática de conjunto, con una visión histórica que permitiera una lucha positiva, al menos en términos generales. Para el discernimiento de la verdadera Iglesia, los controversistas católicos constituyeron un tratado apologético, *De vera Ecclesia*, que persistió hasta el Vaticano II.

Además de los tratados escritos, se celebraban conferencias y coloquios, como los que conocemos por la historia de la reforma protestante. En 1541, en Ratisbona, tuvo lugar la disputa más incisiva entre católicos y protestantes.²⁴

En cuanto a los principales representantes de esta corriente podemos citar a Johannes Eck (+1543), profesor de Ingolstadt, conocido por su disputa con Lutero a propósito de las tesis sobre las indulgencias.²⁵ También merece la pena citar a J. Cochlaeus (+ 1552), que transmitió la imagen que se tuvo de Lutero hasta prácticamente el siglo XX. S. Pedro Canisio (+1597) es un gran controversista

²³ Cfr. Sobre este autor, la mejor biografía y una buena síntesis de su pensamiento y aportación al quehacer teológico, puede consultarse en J. TAPIA, *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI* (Roma 1989).

²⁴ Sobre los controversistas católicos, cfr. ILLANES-SARANYANA, *Historia de la Teología*, 126-130.

²⁵ Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo* (Madrid 1976); ID., *Martín Lutero* (Madrid 1973) 2 vols.

germánico, sobre todo conocido por su Catecismo Mayor (1554), que logró una difusión extraordinaria.

Entre los de habla inglesa cabe citar a S. Juan Fisher (+ 1535), amigo de Tomás Moro y Erasmo, autor de una obra contra Lutero; al cardenal Reginaldo Pole (+1558) y a Thomas Stapleton (+ 1598).

Entre los de habla española, cabe destacar al controversista Alfonso de Castro (+ 1558), autor de un libro contra las herejías dedicado al obispo de Jaén, cardenal Pedro Pacheco²⁶ y al giennense Martín Pérez de Ayala (+ 1566), arzobispo de Valencia, autor de un magnífico libro sobre la tradición.

Italia también contó con ilustres controversistas. Merece la pena destacar a Ambrosio Catarino (+1553), que polemizó contra Lutero y los teólogos dominicos y a Girolamo Seripando, conocido por su actuación en Trento y al cardenal Gasparo Contarini, autor de un libro sobre el Sumo Pontífice.

Pero **el controversista más famoso fue S. Roberto Bellarmino (+1621)**. Jesuita, ocupó por nombramiento de Gregorio XIII la cátedra de Teología de Controversia, recién creada en la universidad Gregoriana de Roma. Durante doce años, con una experiencia adquirida como predicador y profesor en Florencia, Padua y Lovaina, fue publicando sus respuestas a los problemas planteados por los protestantes. Estas respuestas constituyeron la sustancia de su obra *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, conocida como "Controversias". También escribió sobre el sumo pontífice defendiendo su potestad indirecta en asuntos temporales.²⁷

La intención de Bellarmino era mostrar, en aquel momento de divisiones confesionales, cuál era la verdadera iglesia. La verdadera doctrina puede ser proclamada y recibida donde esté la verdadera Iglesia. Para identificar ésta, Bellarmino propone tres criterios: la confesión de la única fe en Cristo, la comunidad sacramental y la obediencia a los legítimos pastores, especialmente al Papa. Estos tres criterios expresan el carácter visible de la iglesia, que la equiparan a una realidad política como puede ser la República veneciana. Así se opone a la doctrina refor-

²⁶ Cfr. F ASENSIO, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre la Sagrada Escritura*, en *Estudios Eclesiásticos* 20 (1946) 63-103.

²⁷ Sobre los orígenes de la Compañía de Jesús y las intuiciones más conspicuas de san Ignacio de Loyola, con una amplísima bibliografía, puede consultarse, R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (Madrid 1986).

mada de una Iglesia espiritual e invisible, a base de subrayar la estructura jerárquica, institucional y jurídica que le es propia, pero sin olvidar nunca que esta Iglesia es cuerpo místico de Cristo.²⁸

5. DISTINTOS TIPOS DE CONTROVERSIAS

Vamos a detenernos en las principales esferas que fueron afectadas por el género controversístico. De cada una de ellas diremos unas palabras.²⁹

5.1. Controversias sobre la Sagrada Escritura

El Papa Pío IV prohibió a los seglares que leyeran la Biblia en lengua vernácula sin permiso. Basado en Trento, el Pontífice implantó la lengua ciceroniana para la lectura de la Escritura.³⁰ Al no entender el latín bíblico, el pueblo de Dios quedó alejado de la Sagrada Escritura. Aunque Trento impuso en las Catedrales la explicación de la Palabra de Dios a los fieles, lo cierto es que esta medida no consiguió los efectos deseados.³¹ Los predicadores, faltos de preparación, derivaban en sus homilías hacia la hagiografía o la moralidad. Sabido esto, no es extraño que el P. Isla escribiera su *Fray Gerundio de Campazas*.

²⁸ Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana* (Barcelona 1989) vol. II, 535-541.

²⁹ Seguimos de cerca a I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España* (Madrid 1979) vol. IV, 419-474; M. ANDRÉS MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la Teología Española* (Madrid 1987), vol. II, 9-152.

³⁰ "Puesto que es manifiesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder, con el consejo del párroco o del confesor, la lectura de la biblia traducida en lengua vulgar por autores católicos a aquéllos de los cuales han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio sino un crecimiento de la fe y de la piedad": "Reglas tridentinas" para la prohibición de libros, confirmadas por Pío IV en la Constitución "Dominici gregis custodiae" (24.3.1564), en H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1999), Regla IV, n. 1854.

³¹ CONCILIO DE TRENTO. Sesión V. Decretum secundum: *Super lectione et praedicatione* (17.6.1546), en *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingüe* (Bologna 1993), n. 65-72.

Sin embargo, aunque la Escritura pierde su influjo como manantial que irriga la piedad del pueblo, en compensación, adquiere una importancia grande en el desarrollo del quehacer teológico. Bajo la égida del humanismo, nuestros teólogos consideran a la sagrada Biblia como el primer lugar teológico, de ahí que crezca el interés por todos los problemas exegéticos y hermenéuticos, de cuya solución depende en gran medida la elocuencia y brillantez de la teología.

El concilio de Trento, para evitar la confusión de las citas de textos diversos según diferentes versiones, vio la necesidad de tomar una decisión y, por el decreto *Insuper* (8.4.1546), impuso como oficial la antigua versión latina de la Biblia, conocida como la edición vulgar o simplemente "la Vulgata".³²

Esta declaración de autenticidad, ¿qué valor confería a la Vulgata en sí misma? ¿En qué posición la colocaba respecto de las demás versiones latinas y, sobre todo, respecto de los textos originales? ¿Era lícito el recurso a otros textos, sobre todo a los originales de la Biblia, sin que por ello se corriese el peligro de rechazar la Vulgata?

Las diversas respuestas a estas preguntas fueron objeto de disputa y debate entre teólogos y exegetas. Dos bandos se formaron: los hebraístas y los teólogos escolásticos. Los primeros pensaban que el decreto tridentino concedía a la Vulgata un lugar de preferencia pero no de exclusividad, respecto de las demás versiones latinas. Trento no vetaba el recurso a los textos originales y éste era necesario para clarificar el verdadero sentido de un texto. Corregir la Vulgata no es rechazarla.

Los escolásticos, por el contrario, pensaban que el decreto de Trento no era disciplinar sino dogmático. La Vulgata al ser definida como auténtica era inspirada toda ella y cada una de sus partes era conforme a la Palabra de Dios. No era permitido el recurso a ningún otro texto ni latino ni hebreo ni griego. Heraldo de esta opinión era el salmantino León de Castro.

Los vulgatistas defendían acérrimamente esta opinión porque estuvieron formados en una teología exclusivamente escolástica y cerrada a los valores del humanismo que el Renacimiento del mundo clásico había puesto a su disposición. Por lo general, ignoraban las lenguas antiguas, sobre todo el hebreo. Creían, además, que los

³² Cfr. H. DENZINGER-P. HÜNNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1999) n. 1506-1509.

códices hebreos de la Escritura habían sido intencionadamente falsificados por los Rabinos. Igual pensaban en relación al texto griego de la Septuaginta. Más aún, ceder en la defensa de la Vulgata les parecía inclinarse hacia el lado luterano que, naturalmente, rechazaba en bloque la Vulgata. A los hebraístas se les comenzó a considerar judaizantes o protestantes, palabras éstas que no alcanzaban aceptación en la España del momento.

5.2. Controversias teológicas.

5.2.1. Universidades y cátedras de Teología.

Los teólogos que participaban en las controversias eran casi todos profesores de Universidad. Había en el siglo XVII treinta y dos universidades en donde se enseñaba la Teología en sus grados superiores. Las más conspicuas Salamanca y Alcalá de Henares.

Salamanca tenía las Cátedras de Teología de Prima y de Vísperas en donde se comentaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo. A ellas, en 1505, se incorporan la Cátedra de Santo Tomás y la de Escoto. En 1508 se introduce la Cátedra de Nominales, en donde se enseñaba el comentario al Maestro de las Sentencias de Gabriel Biel. Además, se instituyen Cátedras de Prima y de Vísperas *pro Religione*, y se asignan una a jesuitas, otra a benedictinos y otra a dominicos.

En Alcalá, la Universidad de Cisneros, hay tres Cátedras de Teología, una de Santo Tomás, otra de Escoto y otra de Nominales. La teología que aquí se imparte se caracteriza por un contacto directo con los textos sagrados, por la santidad de vida de los profesores, por fomentar una especulación racional abierta y por el estilo culto y elegante en que está escrita la materia.³³

Esta proliferación de cátedras y centros de enseñanza fomenta el *escuelismo*. También favorece el incremento de la producción teológica que, en el siglo XVII, es vastísima. Mientras los profesores publican sus comentarios, compendios y tratados, los alumnos nos dejaron editados los apuntes de la lección que les venían dictadas y que forman el género literario llamado *reportata*. Melquiades An-

³³ Cfr. J. GARCÍA ORO, *El cardenal Cisneros: vida y empresas* (Madrid 1992-1993) 2 vols.

drés hace un elenco de profesores de Teología en la España del XVII y cuenta 623. ¡Naturalmente la calidad y la cantidad no siempre se corresponden!

En el siglo XVII debido al influjo de las corrientes protestantes, la Teología española se repliega. Los temas sobre la fe, la certeza de la gracia, el valor de la oración, la confianza en los méritos de Cristo, la gratuidad de la gracia, la plenitud de la redención, etc., resultaban peligrosos en sí mismos, sobre todo si eran expuestos sólo a base de textos de la Escritura o de los Padres. Para dar un aire de seguridad, todo se tamiza con terminología escolástica. La Escritura y la Patrística ceden el puesto a la reflexión de la teología escolástica. La Palabra de Dios y la tradición pierden su fuerza fontal, para convertirse en sendos argumentos o *lugares* del discurso teológico. La teología deja de ser “inteligencia de la fe” para ser ciencia de las conclusiones. Rehuyendo de las fuentes bíblicas y patrísticas y buscando posiciones seguras, la teología postridentina se da cita con el tomismo y, de esta forma, la Contrarreforma es llamada la Segunda Escolástica. Santo Tomás llega a ser el *Doctor Communis*.³⁴

El tomismo se hizo tan rígido que, por conservadurismo, nacieron desviaciones y una gama variopinta de interpretaciones del mismo según la orden del profesor que lo enseñaba y, por contraste, hizo que el escotismo reviviera. A medida que el tomismo de la Contrarreforma se iba atomizando en corrientes y escuelas, iban aumentando las divergencias entre los mismos seguidores de santo Tomás de Aquino.

5.2.2. Controversias De *auxiliis*.

En pleno siglo XVII se planteó este problema de carácter antropológico: qué parte tiene la gracia y qué parte tiene la libertad humana en la obra de la justificación y de la salvación. El Concilio de Trento, en su sesión VI, no resolvió el problema, contentándose con afirmar de una forma general, por una parte, la existencia y la realidad del libre albedrío y, por otra, la necesidad de la gracia para

³⁴ Un magnífico resumen de la aportación tomista a la teología, con abundante bibliografía sobre la vida y obra de santo Tomás de Aquino, puede consultarse en E. VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana* (Barcelona 1987) vol. I, 761-801.

toda obra buena.³⁵ En la resolución de esta cuestión debatieron arduamente dominicos y jesuitas.

Los Teólogos Dominicos, apelando a san Agustín y haciéndose intérpretes del pensamiento tomista, exaltaban el influjo de la gracia reduciendo el margen de acción del hombre. Lutero y Calvino, también en la línea agustiniana, recalcaron tanto la omnipotencia de la gracia divina que anularon la libertad humana.

Como heraldo de la posición dominicana destaca **Domingo Báñez** (Valladolid 1528-Medina del Campo 1604), director espiritual de santa Teresa y profesor de la Universidad de Salamanca desde 1577. Fue catedrático de Prima.

En la base de su posición está la doctrina llamada *motio Physica* (predeterminación física, es decir, ontológica): ésta comporta una predestinación *ante praevista merita* a la salvación. Sólo de este modo, según Báñez, se salvaguarda la absoluta gratuidad tanto de la gracia como de la justificación. Según Báñez, el hombre al hacer el bien, es prevenido por Dios mediante la gracia que lo deja libre, pero en el orden sobrenatural lo prepara, dispone y determina al bien. Por tanto, la predeterminación a la salvación es decidida por Dios independientemente de los méritos de la persona. Dios mueve la voluntad, pero de modo conforme a la naturaleza del hombre que, por tanto, la experimenta como libre tanto de la necesidad interna como de la coacción externa. Así, la gracia eficaz provoca por sí misma e internamente la libre adhesión del hombre. Por tanto, la gracia suficiente que se encuentra más bien en el ámbito histórico-salvífico, puede llegar a ser eficaz en la historia concreta del hombre sólo mediante una verdadera gracia eficaz. Fundamento para la asignación de la gracia eficaz son los eternos decretos de la voluntad de Dios, por los cuales se garantiza la infalibilidad de la eficiencia de la gracia.

Por tanto, para entender estos planteamientos, hay que tener estas ideas claras:

- La predestinación gratuita, por la que Dios predestina a los hombres a la salvación por un decreto absoluto de su omnipotencia.

³⁵ CONCILIO DE TRENTO, *Sesión sexta* (13.1.1547). *Decreto sobre la justificación*, en H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1999) n. 1520-1583. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 1991) 294-304.

- La gracia eficaz, que por sí misma produce infaliblemente el efecto.
- La premoción física, que expresa el modo como Dios concurre con el hombre, a fin de que éste, libre pero necesariamente, realice el acto bueno.³⁶

La Compañía de Jesús, humanista de nacimiento y antiprotestante por vocación, se decanta en esta disputa por los fueros de la libertad desde el primer momento.

Luis de Molina, S.J. (Cuenca 1536-Madrid 1600) es el máximo representante de la postura jesuítica en esta polémica. Enseñó filosofía en Coimbra y teología en Évora. Escribió una célebre obra sobre la justificación titulada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588).³⁷ Esta obra, pese a su nombre, no sembró ciertamente la concordia, antes bien, su publicación consiguió que se desatara una enorme tempestad.

Según Molina, todas las cosas fueron creadas por Dios, el cual confiere a cada grado de realidad, además de una estructura propia (esencia), también una causalidad propia. Al hombre le dio una causalidad libre, a la que no violenta ni produce prejuicio cuando interviene con su gracia para salvarlo. Así la gracia viene entendida por Molina no como moción previa sino simultánea. Punto clave de este sistema es la ciencia media.

Molina distingue en Dios tres ciencias: la ciencia de visión, con la cual Él conoce todo lo real; ciencia de pura inteligencia, con la cual Dios conoce todo lo que es posible; ciencia media, es la que compete a los futuribles y se encuentra a medio camino entre la visión y la pura inteligencia. Con esta ciencia media, Dios conoce en el hombre sus decisiones futuras verdaderamente libres y de acuerdo con ellas regala la gracia suficiente con la cual este hombre históricamente determinado colaborará seguramente. En otros términos, con la ciencia media Dios explora y supercomprende la libertad humana en sus actitudes históricas efectivas y su eventual correspondencia a la gracia. El fundamento de esta supercomprensión

³⁶ Cfr. B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi* (Bologna 1992) 90-91.

³⁷ Cfr. A. QUERALT, *El fin natural en Luis de Molina*, en *Estudios Eclesiásticos* 34 (1960) 177-216; F. GÓMEZ CAMACHO, *Luis de Molina y la metodología de la ley natural*, en *Miscelánea Comillas* 43 (1985) 155-194.

radica en la infinita distancia de perfección que separa al conocedor y al conocido. Molina, con la ciencia media de Dios, puede presentar la predestinación como un decreto en el que Dios tiene en cuenta también los méritos del hombre (*post praevisa merita*).

Por tanto, las ideas claves del libro de Molina son las siguientes: la predestinación *post praevisa merita*; a través de la ciencia media, Dios conoce lo que haría cualquier voluntad libre en todas las circunstancias posibles; el concurso simultáneo de Dios con la creatura al acto saludable; **Dios da a todos la gracia suficiente para obrar el bien, pero es eficaz, es decir, consigue su efecto, sólo desde el momento en que la voluntad presta su libre consentimiento.** De este modo, la omnipotencia de la causalidad divina dejaba perfectamente a salvo la libertad y la plena responsabilidad del hombre en el quehacer de la salvación.

Toda la Iglesia estuvo pendiente de estas discusiones sobre la gracia entre jesuitas y dominicos. Durante innumerables sesiones se reunieron comisiones de teólogos para estudiar ambas posturas. La Santa Sede se reservó la palabra última. Después de más de 10 años de ardua polémica, **Pablo V, en 1607**, prefirió el silencio y no dio la razón a ninguno. Decidió absolver de la recíproca acusación de herejes que cada uno de los bandos había vertido sobre el otro a ambos litigantes. Se afirmó que la posición de los dominicos era distinta de la de Calvino y que la posición de los molinistas era diferente de la pelagiana. Más todavía, quedaba prohibido severamente que, al tratar de las cuestiones de gracia, alguien se atreviera a censurar la parte contraria.

5.3. Controversias mariológicas.

El privilegio de la Concepción Inmaculada de María, desde que en el siglo XIV Juan Duns Escoto lo propuso en forma de *piadosa opinión*, venía debatiéndose entre maculistas e inmaculistas en términos bastante claros: inclusión en la universalidad del pecado y necesidad de la redención, por una parte; preservación del pecado por su predestinación absoluta a ser Madre del Verbo encarnado, por otra.

Scoto se apoya en el hecho de que la Inmaculada concepción no es una excepción a la redención de Cristo, sino un caso de acción salvífica perfecta y más eficaz del único mediador. En cuanto mediador perfectísimo, razona Scoto, "Cristo ejercitó el grado más perfecto posible de mediación relativamente a una persona para la cual

era mediador. Ahora bien, para ninguna persona ejerció un grado más excelente que para María. Pero esto no hubiera ocurrido si no hubiese merecido preservarla del pecado original».³⁸

Un movimiento de fervor se desata en el siglo XVII a favor de la Inmaculada Concepción de María Santísima. En 1617, la Universidad de Granada emite el voto de defender este privilegio mariano hasta la efusión de la sangre. El gesto se difundió pronto entre otras universidades españolas. La piedad mariana prendió bastante entre numerosas órdenes religiosas, y en cuantiosos ámbitos se dilata el amor a la Virgen en el misterio de su purísima concepción. De este modo, se fundan archicofradías en honor de la Inmaculada, se erigen santuarios con la advocación de María Inmaculada y se impone el saludo de invocar a la “sin pecado concebida”. A fomentar el sentido inmaculista se suma la predicación popular, especialmente entre los franciscanos, que en 1621 juraron defender la Inmaculada Concepción. Felipe III, Felipe IV y Carlos II mandan embajadas oficiales a Roma pidiendo la definición dogmática de dicho privilegio.

De Gregorio XV, los españoles arrancan el Decreto *Sanctissimus* (4.6.1622) por el que en adelante quedaba prohibido defender en público y en privado la sentencia maculista. De Alejandro VII, obtienen la Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8.12.1661) por el que se declara que la Virgen fue preservada de la mancha de pecado original en el primer instante de su concepción, que esta preservación constituye el objeto de la creencia, del culto y de la fiesta de este singular privilegio y que en este sentido deben interpretarse los decretos pontificios anteriores. Las gestiones de Carlos II logran la publicación del Breve *In excelsa* (1696) por el cual se establece la solemnidad de la Inmaculada, con octava, en toda la Iglesia universal.

5.4. Controversias morales.

Después de Trento, la moral se desgaja de la dogmática y comienza a impartirse como materia autónoma. A esto contribuye Trento, que había tratado en su sesión XIV el sacramento de la penitencia.³⁹ El concilio insiste en la necesidad de la integridad de la

³⁸ J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, 3.d.3.q. I. Cfr. S. DE FIORES, *Inmaculada*, en S. DE FIORES-S. MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de Mariología* (Madrid 1988) 916-917.

³⁹ Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Sesión XIV. Doctrina sobre el sacramento de la penitencia* (25.11.1551), en H. DENZINGER-P. HÜNNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1999) n. 1667-1693.

confesión de los pecados, especificando número, materia, circunstancia, etc. Para que esto se desarrollara con soltura, el sacerdote, juez y médico, tenía que entender de los distintos casos y así administrar dignamente este sacramento. Para facilitar esta labor, Trento, en su decreto sobre los seminarios,⁴⁰ exhortaba a que los candidatos al ministerio pastoral se prepararan adecuadamente para oír confesiones. Naturalmente, no todos reunían las condiciones intelectuales para seguir los cursos completos que el plan de estudios prescribía. Entonces, para los menos capacitados, se exigía que estudiaran dos años de “casos de conciencia”. Surge, en este sentido, toda una literatura encargada de explicar las instituciones de teología moral.⁴¹

Igualmente, desde las universidades, en la cátedra de nominalismo o Gabriel Biel, se fomentó mucho el estudio de la moral. El nominalismo hace consistir la vida moral en una serie de actos singulares, sin que éstos lleguen a constituir una categoría estable, un hábito. El mismo bien, objeto del acto libre y moral, no está en las cosas como forma intrínseca, sino que depende de un acto libre y arbitrario: **un acto es bueno porque está mandado; malo porque está prohibido. La moral de las virtudes –hábitos– se convierte en moral de los preceptos, que se observan o quebrantan mediante actos concretos.**

Estos planteamientos hacen que proliferen los manuales de moral o sumas de casos. Contenían estos volúmenes soluciones a cuestiones pecaminosas concretas, sin abordar los problemas de fondo o los planteamientos generales de la moral. El *Enchiridion seu Manuale confessoriorum et poenitentium* (1575) de Martín de Azpilicueta, el Doctor Navarro, conoció más de 29 ediciones latinas y muchas en castellano. Las sumas eran recetarios morales.

Con la casuística se desarrollan en el siglo XVII los llamados sistemas o principios generales que los moralistas aplicaban para la solución del caso. El sistema que más éxito tuvo fue el del

⁴⁰ Texto completo en: SOCIETAS GOERRESIANA (ed.), *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio* (Freiburg im Br. 1924) IX, 628-630; AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973) 750-753.

⁴¹ Cfr. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. II, 581-584; H. JEDIN, *Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa*, en *Gregorianum* 26 (1945) 135; C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestros días (Desarrollo y sistematización)* (Granada 1942).

probabilismo, el cual sostiene que, en caso de duda de la licitud de una acción, se puede seguir toda opinión favorable a la libertad, siempre que sea seriamente probable, aunque la opinión contraria sea más probable. Esa doctrina penetró en todos los ámbitos hasta 1655 fecha en que el Santo Oficio tomó cartas en el asunto.

En la valoración de las opiniones probables cabía una gama casi infinita de posiciones; nunca faltarían argumentos para dar cierta apariencia de sólida probabilidad al menos, a cualquier opinión, por muy débil que fuera. Y, efectivamente, se llegó bien pronto al laxismo moral.

El laxismo no es un sistema sino una mentalidad, un estilo que llevando las opiniones verdaderamente probables más allá de lo debido o elevando a rango de probables teorías inconsistentes, encontraba en el probabilismo la justificación doctrinal de las soluciones más extrañas. Fue la Compañía de Jesús la más defensora del probabilismo.

El que más atacaría a los probabilistas sería, por avatares de la vida, uno de la Compañía y, además, uno que llegaría a Prepósito General de la misma. Me refiero al P. Tirso González de Santalla, rigorista a ultranza. Implantó el probabiorismo por el que se defiende y prescribe que los confesores enseñen y abracen siempre las doctrinas más seguras y probables (*tutores et probabiores*). Esta doctrina la siguen mucho también los franciscanos.

Los moralistas se centran no sólo en el estudio de casos, sino también en la cuestión sacramental. Su máxima preocupación era mantener a los cristianos en estado de gracia, y cuando ésta se perdiera a causa del pecado mortal, había que confesarse. La comunión era remedio y amparo para evitar nuevos pecados y perseverar en la gracia y el amor divino.

Junto a una sana moral pastoral que en el sacramento de la penitencia veía un resorte eficacísimo para elevar la vida espiritual y las costumbres del pueblo cristiano, encontramos aquí las dos posturas del rigorismo y el laxismo en torno a este sacramento. Una que hace difícil, casi imposible, su práctica; otra que minimiza de tal manera su esencia, que lo hace casi del todo inútil. Indudablemente, la opinión más generalizada en España durante este tiempo es la que lleva hacia un probabilismo laxista.

En cuanto a la comunión, las controversias versan sobre su frecuencia. Trento había impuesto confesión y comunión anual y

había recomendado recibir por devoción estos sacramentos en períodos más breves. En España se dieron dos tendencias respecto a la Eucaristía: una propugna su uso frecuente y hasta diario por parte de cualquier fiel; otra, en cambio, está por una frecuencia no inferior a ocho días tratándose de religiosos. La segunda tendencia se fijaba en la excelencia de la Misa. Para recibir dignamente al Señor, había que tener un desapego del mundo que los seglares no podían alcanzar, y menos, los casados; y en cuanto a los religiosos, había que evitar que la frecuencia excesiva los llevase, por rutina, a un menoscabo de la estima debida al Sacramento. El período de frecuencia podía, pues, variar entre los treinta, quince o, al máximo, ocho días. Se trata de un rigorismo mitigado.

En cambio, los que favorecían recibir diariamente al Señor, se cuestionaban la reforma de la vida y veían en la Eucaristía el mejor estímulo para lograrla. A diferencia de los laxistas, los partidarios de esta tendencia no consideraban la comunión algo así como un rito mágico que por sí mismo asegura la salvación, sino que la consideran como un sacramento que exige una seria preparación y, que, una vez recibido, corrobora nuestras fuerzas espirituales para que, según el franciscano Pedro Cañedo, “podamos resistir varonilmente a las tentaciones de nuestro adversario”.⁴²

En definitiva, hay que decir que si, la confesión constituye el resorte más eficaz de la reforma de las costumbres en España durante el siglo XVII, la Eucaristía ocupa el centro de la piedad de los fieles. A ello contribuyeron múltiples factores, como la predicación y las procesiones del Corpus Christi y, no en menor grado, nuestro magnífico teatro religioso, del que Calderón es un exponente eximio. Autores como él, se encargaron de profundizar en la riqueza que encierra este sacramento y en los bienes que reporta al que con sincera devoción a él se acerca.

⁴² Citado por I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, 472.