

ÍNDOLE CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA EN FRANCISCO DE VITORIA

ANTONIO OSUNA
Facultad de Teología de San Esteban

En el día de San Lucas (18 octubre) de 1526 iniciaba Francisco de Vitoria su magisterio en la Universidad de Salamanca como catedrático de Prima en teología. No era un primerizo en la materia, pues ya antes se había preparado en París llegando a ser doctor y sobre todo, después, en tres cursos transcurridos en San Gregorio de Valladolid. Llevaba, pues, diez años explicando la Suma, pero sólo su magisterio en Salamanca es lo que ha hecho llegar hasta nosotros testimonios de su brillante magisterio.

El magisterio en Salamanca entrañaba la docencia continuada de un programa establecido en la universidad con lecciones ordinarias. Vitoria practicó el dictado en clase de sus lecciones, aunque en su tiempo estaba prohibido por los estatutos, por lo que los apuntes de los alumnos tienen un valor testimonial grande. Como consecuencia de ese trabajo de copia de los alumnos, empezaron a difundirse unas *repeticiones* o apuntes de clase que se copiaban unas a otras, aun por quienes no eran discípulos ni habían asistido a la docencia, pero les movía su deseo de conocer lo mejor de la teología de un maestro al que todos citaban con admiración. En tiempos de gran escasez de cartapacios y solicitud de ellos por quienes oían hablar de tan eminente magisterio, se iban difundiendo copias manuscritas de la enseñanza que llevaban el nombre de *Reportata*, más o

menos abundante dependiendo de la fama del maestro y del lugar donde resonaba su voz. Algunos maestros alcanzaron a publicar ellos mismos sus clases, sobre todo en tiempos posteriores tras la introducción de la imprenta en Salamanca. Pero Vitoria no alcanzó ese esplendor y nunca publicó nada de su magisterio a pesar de la resonancia que tuvo.

1. LECTURAS Y RELECCIONES. LAS TRES FASES DE SU INVESTIGACIÓN

Si hoy queremos tener conocimiento de aquel magisterio, debemos acudir a las Lecturas o Reportata que nos ha llegado. Y la primera tarea que se imponía realizar, era hacer una catalogación de los manuscritos que han llegado hasta nosotros.

Ya desde el principio se vio la diferencia que había en estos manuscritos entre los que mostraban un contenido de las relecciones y los de la docencia continuada. Ambos derivan de su magisterio universitario, pero el maestro entonces cargaba con un doble tipo de obligaciones: uno, el principal, que era la clase ordinaria y continuada explicando un texto que se le imponía y, otro, eran unos actos solemnes de toda la academia universitaria que estaba obligado a impartir al menos una vez cada curso y eran de libre elección y desarrollo por parte del maestro. Es importante distinguir esta doble actividad académica, pues los testimonios escritos que nos han llegado son de distinto valor en ambos casos. Podemos decir que hay tres pasos obligados en la investigación para editar los manuscritos que poseemos de sus discípulos.

Aunque no publicó nada Vitoria, las relecciones o testimonio de los actos extraordinarios de docencia fueron publicadas once años después de su muerte en una edición en Lyon en 1557 y en otra posterior en Salamanca en 1566. Usaron por consiguiente textos muy cercanos a los que escribiera el maestro, mientras que sus lecturas de la clase ordinaria han quedado inéditas hasta el renacimiento vitoriano en el siglo pasado. Es decir, que la docencia de Vitoria en todos los temas no tratados en las relecciones ha sido desconocida para toda la tradición teológica universal. Sólo cabe una excepción, que era el poderoso influjo que la doctrina de Vitoria tuvo en sus continuadores de la cátedra de Prima, dominicos todos ellos, durante casi un siglo, y los maestros de las otras cátedras menores de la Facultad de Teología que tenían acceso a los textos redactados o copiados de sus lecciones. Por eso, lo primero que hay que notar es que el pensamiento teológico de Vitoria, exceptuados los temas de las relecciones que tuvieron abundantes ediciones y estaban difundidos en todos los principales

centros de investigación teológica en la Iglesia, el resto de su pensamiento ha quedado desconocido hasta nuestros días.

Si queríamos acceder a la enseñanza de Vitoria había que empezar por rastrear los manuscritos que se habían salvado de la incuria y la ignorancia de muchas generaciones. Es una tarea emprendida por beneméritos investigadores a los que debemos un reconocimiento público: F. Ehrle, F. Stegmüller, V. Beltrán de Heredia, M. Andrés, L. Martínez Fernández, quienes, a partir de los años 30 del siglo pasado, nos ofrecieron un elenco de los principales manuscritos existentes en las bibliotecas europeas de la Escuela de Salamanca en los siglos XVI y XVII. Ese repertorio, aunque todavía puede aumentarse con nuevos hallazgos, no obstante el elenco que poseemos ya es bastante completo.

Después de la fase de rastrear y catalogar los manuscritos existentes, venía una fase de valorización de los manuscritos. Se pudo llegar a un acuerdo tácito sobre la propuesta de Vicente Beltrán de Heredia de distinguir entre manuscritos de las relecciones y los de las lecturas, pues los de éstas derivaban todos ellos de apuntes cogidos inmediatamente en el aula universitaria o copiados por otros discípulos o estudiantes influyentes y admiradores de una doctrina tan novedosa y sugestiva. En cambio, los manuscritos de las relecciones no tenían origen en el aula sino en la transcripción hecha por discípulos o hermanos en religión de esos actos públicos de los apuntes o notas redactadas por el mismo Vitoria y transcritas por su autor o algún ayudante de sus trabajos. Hay por consiguiente en estos últimos un texto básico del autor, mejor o peor copiado y con más o menos adiciones, que se puede buscar por la comparación de los manuscritos y por reglas hoy admitidas por los editores de ediciones críticas, mientras que en las lecturas no hay un texto original indagado, sino que hay multitud de notas tomadas en el aula con mayor o menor acierto, pero siendo imposible acudir a un texto original del autor que pudiera buscarse y por ello el trabajo editorial consiste no en buscar un texto no contaminado y puro sino en comparar la destreza de los alumnos en tomar mejor o peor los apuntes de clase y ser capaz de transcribirlos.

Ciertamente que el primer historiador y el más benemérito en dar a luz las lecciones de Vitoria ha sido el P. Beltrán de Heredia. Y lo hizo tras una concienzuda investigación de los manuscritos que han llegado hasta nosotros, de su catalogación y de su valorización en una investigación que no ha sido desautorizada hasta nuestros días, aunque se haya encontrado algún manuscrito en las bibliotecas de fondos antiguos. Y los apuntes que

publicó fueron los que se presuponía que eran la materia más acertada de las lecciones de Vitoria que eran los Comentarios a la parte moral especial de la Segunda Parte de la *Suma* de Teología de Santo Tomás en una totalidad de seis volúmenes¹.

Venía ahora la fase de editar tales manuscritos. Al tratar de dar a luz por primera vez los manuscritos de lecturas, se presentó la duda sobre el modo de editar lo que nos ha quedado de las lecturas. Había una triple opción: editar todos los manuscritos en edición paralela para que el estudioso tenga a mano la posibilidad de elección y comprensión total del legado del maestro. Nadie duda que sería un método ideal y objetivo para conocer todo el legado que ha llegado hasta nosotros, pero al mismo tiempo es el método que tiene mayores inconvenientes en razón del dispendio económico y el trabajo que conlleva y hasta la poca utilidad práctica de tal edición. El segundo método sería reproducir el mejor código a juicio del especialista. Y la tercera, sería publicar como texto base ese mejor código y añadir las divergencias o adiciones que se hallen en los demás pretendiendo una edición crítica. La segunda puede ser válida, sobre todo demostrando la mayor fiabilidad de uno de los manuscritos y, además, completándolo con las oportunas adiciones de aparato crítico. Pero esta solución podría ser válida para la edición de las selecciones, pero no lo era para las lecturas, pues los manuscritos difieren mucho en la redacción material de lo pronunciado, como es presumible en apuntes tomados en clase o redactados después de unas referencias tomadas en el aula. Lo demás ya es cuestión de oportunidad². El P. Beltrán tuvo que elegir la segunda, pero en razón de una circunstancia temporal que era el miedo de que una vez más la obra quedara inédita por falta de medios económicos y se dilatara una edición que tan preciosa podía resultar para la teología. Él, para editar los comentarios a la *Secunda Secundae* de la *Suma*, escogió el manuscrito de la Universidad de Salamanca.

¹ Cf. *Francisco de Vitoria, Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, OP a la Secunda secundae de Santo Tomas*, V. Beltrán de Heredia (ed.), t. I: *De fide et spe* (q. 1-22), Salamanca 1932; t. II: *De caritate et prudentia* (q. 23-56), Salamanca, 1932; t. III: *De iustitia* (q. 57-66), Salamanca 1934; t. IV: *De iustitia* (q. 67-88), Salamanca, 1934; t. V: *De iustitia* (q. 89-102), *De fortitudine* (q. 123-140), Madrid, 1935; t. VI: *De temperantia* (q. 141-170), *de prophetia* (q. 171-1178), *De vita activa et contemplativa* (q. 179-189), Appendix I: *De lege* (I-II, q. 90-108), Appendix II: *Fragmenta relectionum*, Appendix III: *Dictamina de cambiis*, Salamanca, 1952.

² Cf. P. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, OP*, vol. IV, Madrid-Valencia: Biblioteca de Tomistas Españoles, 1928, 122.

Todos los pasos dados hasta ahora son solo algo preliminar a la investigación teológica propiamente dicha. Toda la labor para editar el legado de manuscritos es algo previo a la investigación teológica. La ecdótica y la publicación de textos clásicos no es más que una ciencia auxiliar de la ciencia teológica. Después de saber lo que dice la autoridad hay que sopesar bien el valor de su contenido. Lo que importa al filósofo no es el *quid nominis* sino el *quid rei*. Y lo mismo sucede en teología.

2. LA CIENCIA TEOLÓGICA EN FRANCISCO DE VITORIA

Cuando recientemente se ha querido conocer el pensamiento de Vitoria sobre temas específicamente dogmáticos, se ha acudido a los manuscritos que nos han llegado. Un tema de interés para el discurso teológico es cuestionar la naturaleza científica de la teología. Es un tema del que había disertado Santo Tomás en la cuestión primera de la I Parte de la *Suma de Teología* y Vitoria tuvo que abordar también en el aula cuando explicaba esa cuestión.

Se dispone de varios manuscritos de la enseñanza de Vitoria sobre esta materia. De ellos destacaban por su fiabilidad y buena redacción los manuscritos del Seminario de Salamanca y de la biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, posiblemente éste mejor que el primero. Ambos recogen las enseñanzas de Vitoria en la explicación a la I Parte de la *Suma* en el curso 1539-1540, que fue el último año en que el maestro enseñó durante todo el curso regularmente, ya que en los siguientes tuvo sustitutos³.

Los otros dos que se conservan de las explicaciones de ese curso son el 16-2-22 de la Universidad de Barcelona⁴ y el P. III, 27 del Escorial. Pero al juicio razonado del P. Beltrán ambos son inferiores, ya que el manuscrito de Barcelona por deberse a copista asalariado desconecedor del latín e igualmente el de la Biblioteca de El Escorial⁵. También son de inferior categoría los del curso 1531-32, que se conservan en dos de los manuscritos: el de la Biblioteca Nacional de Lisboa (ms. 3023) y el 44-XII-20 de Ajuda⁶.

³ Al comienzo de aquel curso había anunciado a sus discípulos que tal vez fuera «ultimus cursus quem ego legam in theologia». *Ibid.*, 118.

⁴ *Ibid.*, 46, n. 5.

⁵ *Ibid.*, 44, n. 4.

⁶ *Ibid.*, 54, n. 6 y 56, n. 7.

Contando con ese juicio ponderado de los estudiosos, el P. Pozo se adelantó publicando una edición muy comprensible y didáctica de los dos manuscritos preferibles y confrontados en texto paralelo y, además numerando los párrafos distintos para facilitar una comparación entre los textos y que el lector pudiera hacer una síntesis aproximativa lo más fiable posible de la mente del maestro⁷. Solo tiene un pequeño fallo que es haber omitido el texto del convento de San Esteban que por lo que hemos podido contrastar aporta también adiciones de interés aunque sea de inferior calidad a los dos anteriores⁸.

3. COMENTANDO LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE TEOLOGÍA

Queremos adelantar una sucinta advertencia que, aunque evidente, tiene consecuencias prácticas. El pensamiento teológico de Vitoria es fundamentalmente y en gran medida el pensamiento de Santo Tomás. Sus famosas lecturas son, ante todo, una introducción a las doctrinas y al pensamiento de Santo Tomás en las aulas, no sólo para conocer tales doctrinas sino para estudiarlas y proponerlas como la mejor solución a todos los problemas de la cristiandad, trescientos años después de haber sido formuladas. Hay que tener esto en cuenta a la hora de tomar conciencia y valorar la doctrina de aquellos maestros. Hoy también hay que leer a Vitoria teniendo delante el texto tomasiano en su literalidad, si es que queremos aprovechar y valorar la doctrina de Vitoria. Efectivamente, se hacen exposiciones de Vitoria que dan la impresión de que todo lo por él dicho, afirmado o defendido es de propia cosecha y tiene en él al ingenioso descubridor de una verdad, cuando no es más que repetir una doctrina de tres siglos anteriores. Lo que a veces se divulga como doctrina de Vitoria

⁷ El P. Cándido Pozo Sánchez empezó a publicar comentarios a la cuestión primera de la I Pars en *Archivo Teológico Granadino* 20 (1957) 307-426, que luego reunió en la obra *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. I: *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio Salazar*, Granada: Facultad de Teología, 1962. Edita los manuscritos 182 de la Biblioteca Pontificia Universidad de Salamanca (V. Beltrán la sitúa en el Seminario: *Los manuscritos* o.c., 41, n. 3) y el 18 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander (en *ibid.*, 36, n. 2). Posteriormente, Luis Martínez extendió su indagación histórica a cinco autores más de la Escuela de Salamanca. Cf. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada: Facultad de Teología, 1973.

⁸ De este manuscrito conventual de la Primera Parte hay edición muy corta. El P. Getino publicó en un artículo el artículo primero de esa parte. Cf. «El maestro Fr. Francisco de Vitoria», en *Ciencia Tomista* 3 (1911) 372-376. El manuscrito está descrito en V. Beltrán, *Los manuscritos* o.c., 35, n. 1.

no es más que una repetición literal de la doctrina de Santo Tomás. Por ello lo que hay que hacer es leer a Vitoria teniendo siempre a la vista el texto de la *Suma* de Santo Tomás. Por supuesto, no es necesario hacer la impresión simultánea de los dos textos como hacían los antiguos, pues hoy la difusión de la imprenta y los medios electrónicos de impresión lo suplen abundantemente, pero sí es necesario tenerlo en cuenta en todo intento de actualizar este tipo de obras de comentario escolar y no atribuir a Vitoria lo que era ya adquirido desde tiempos anteriores. El estudioso de las lecturas de Vitoria debe tener siempre ante los ojos el texto de la *Suma*, del que sus lecturas son mera apostilla, aunque a veces resulten muy clarificadoras. Es una cuestión de método pero es importante advertirlo, pues no hacerlo así sería traicionar la misma voluntad del maestro Vitoria.

Debemos empezar refiriéndonos a la concepción de la teología de Santo Tomás. Él puso al frente de la *Suma* de Teología una cuestión previa sobre el carácter científico de la teología que ha sido determinante en toda ulterior investigación, incluida la de Vitoria.

En la Universidad de París para la que el trabajaba y a cuyos estudiantes dedica su obra escrita para «aprendizaje de principiantes», quiso redactarles una *Suma* de toda la teología. No era la teología precisamente la facultad que más prestigio y atracción ejercía sobre los espíritus. Eran más bien los maestros de la Facultad de Artes quienes estaban en el candelero de aquella sociedad y en el punto de mira de lo más granado de la sociedad. Y lo eran por el gran renacimiento que entonces se cumplía con la introducción de Aristóteles y su pensamiento divulgado mediante los traductores árabes y no directamente como renacimiento de la obra original aristotélica. Ese era el gran objeto de controversias en la universidad y el caldo de cultivo de la élite intelectual de la cristiandad. En aquel ambiente, hacer y enseñar teología entrañaba siempre la sospecha de introducir algo espurio en el ámbito universitario, por no revestir el carácter científico exigido en las demás facultades, pues se practicaba esta ciencia como mera cuestión de autoridad y conservación de unos textos siempre iguales y ajenos a la actualidad del saber de la cultura griega.

En estas circunstancias, lo primero que había que introducir en la enseñanza era definir el carácter científico de esa teología. Y para este objetivo Santo Tomás empieza defendiendo el carácter racional de esta ciencia. Y es lo que hace en el inicio de la *Suma* en el artículo primero de la cuestión primera. Había que salvar primariamente el carácter racional de la teología, su validez ante la razón humana y la concepción de la fe como un don de la gracia perfeccionadora del hombre y no arrasadora de su

inteligencia racional. Dice: «La razón guiada por la fe se enriquece en que comprende más profundamente las realidades creídas y, por lo mismo, llega en cierto modo como a entenderlas»⁹.

Este propósito está claro en el artículo 1 de la cuestión 1 de la *Suma* que determina si, además de la filosofía, hay teología o sacra doctrina (que así la denomina para no confundirla con la Teodicea de los aristotélicos). Esto es importante, pues por Filosofía entiende todo el saber humano, es decir, todo saber de la razón en cuanto distinto de la revelación. En la filosofía encierra todo el saber humano, por consiguiente, lo que hoy llamamos la ciencia¹⁰. La distinción entre filosofía y ciencia es moderna; no es conocida por Santo Tomás. Y eso es lo que constituye el núcleo de la enseñanza de lo que es la naturaleza de la teología para Santo Tomás y que ciertamente es lo más original de su propuesta doctrinal.

Pero esta doctrina debía proponerse en una situación histórica y ambiental especial, cual era la ideología prevalente en la Facultad de Artes de París. Aquel saber predominante era una exaltación total de la razón humana para acercarse a la verdad. La razón tenía un documento propio: era el corpus aristotélico, que ya era accesible por completo en las obras de Averroes, comentarista árabe, y con él la de otros muchos autores como Avicena o Maimónides. El peligro para la fe en tal situación era evidente y Santo Tomás emprendió la tarea de entenderlos y explicarlos de una manera armoniosa con la fe.

Esto es lo que hace en el artículo segundo de esa cuestión y que a muchos comentaristas, entre ellos Vitoria, inducirá a error, pues creían que se trataba de definir la naturaleza de la teología, cuando era solo aplicar a la teología lo que en aquella universidad se respetaba como verdadera ciencia, es decir, la dialéctica aristotélica. En aquel ambiente dominaba la tesis de que solo la dialéctica era la verdadera ciencia. Ciencia designaba prevalentemente la dialéctica aristotélica cuya restauración estaba entonces en su cénit y era dominante en el corazón y en la mente de los profesores. Por eso hacer valer el carácter racional y humano de la ciencia teológica tenía que pasar por describir la teología como una ciencia dialéctica con capacidad para hacer ver sus doctrinas como fruto

⁹ S. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, prol. a. 3, sol. 3.

¹⁰ La filosofía no es un conocimiento distinto de la ciencia, como decimos hoy. Para Santo Tomás la filosofía designa todo conocimiento racional, incluida la ciencia en nuestro modo de hablar.

de una argumentación que fuera escrupulosamente respetuosa con todas las leyes del silogismo y de la deducción de la verdad con lógica formal.

Es esta situación en la que Tomás hace valer la igual condición dialéctica de la teología y por consiguiente su pleno merecimiento de sentarse al lado de los intelectuales académicos de aquel tiempo. La teología es una ciencia que usa todo el aparato dialéctico en sus doctrinas y es por consiguiente merecedora del rango de las ciencias de ese momento.

Para ello en el artículo segundo de la misma cuestión Santo Tomás ideó una explicación audaz. Si ciencia verdadera era la que deducía conclusiones dialécticamente de unos principios con argumentación apodíctica como en las formas silogísticas, en la teología esto acaecería de modo semejante al de las demás ciencias. En efecto, el rasgo principal de la ciencia para Aristóteles reside en ser un discurso de la razón que pasa de los principios a las conclusiones por un procedimiento que es el del silogismo que hace conocer las cosas con certeza¹¹. Para ello había que suponer que en la teología los principios lo constituirían las verdades de la fe y las conclusiones serían las deducciones bien establecidas de esos principios, que formarían las verdaderas conclusiones teológicas. Este esquema respetaba lo que era una verdadera ciencia teológica que no es otra cosa que el estudio racionalmente contrastado de la verdad revelada.

La dificultad de esta propuesta podía venir de que en la ciencia los principios tenían que ser evidentes en sí mismos, so pena de invalidar toda operación posterior y resultaba que para la razón humana la fe no era evidente en sí misma. Tal dificultad la salva ingeniosamente Santo Tomás afirmando que esos principios son principios de una ciencia subalternante que es la ciencia de los bienaventurados, lo cual está muy traído por los pelos porque los bienaventurados lo que tienen es certeza de las verdades de fe pero no ciencia. Y esto era conforme a la doctrina de la ciencia de entonces, a saber, que los principios podían no ser evidentes en la misma ciencia sino en otra superior que sería la subalternante. Tal cosa ocurriría en la teología en cuanto ciencia subalternada de la ciencia de los bienaventurados. Los principios en la teología, como en toda ciencia, deben ser *per se nota* para que la verdad de la conclusión sea también aceptable. En el caso de la teología esos principios no pueden ser más que la fe, pero la fe es esencialmente de *non visis* y, por tanto, carece por sí misma de

¹¹ Santo Tomás refleja esa manera de pensar cuando afirma: «Cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur ... scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones». Id., *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2 c.

evidencia humana. Y, recurriendo al concepto de ciencia subordinada, el paralelismo ya sería más aceptable: en el orden natural esa evidencia de los principios no existe en la misma ciencia, sino en una ciencia superior que se porta como ciencia subalternante. Habrá, pues, que aceptar la evidencia de los principios de la fe en una ciencia subalternante, que para Santo Tomás es la ciencia divina: «Los artículos de fe se comportan como si fueran los principios de esta ciencia»¹². La evidencia de esos principios está no en la misma teología, sino en una preestablecida ciencia de Dios y de los bienaventurados que se comportaría como una ciencia subalternante¹³. Esto es tanto como decir que la ciencia es sólo de conclusiones, no de los artículos de fe; de las deducciones del Credo, no del mismo Credo. Esto acentúa notoriamente el valor de las conclusiones en teología y por ellas se califica de ciencia a la teología, no por otras razones.

Con esta sagaz explicación de Santo Tomás se salvaban los escrúpulos para aceptar la teología en el recinto noble de la ciencia. Pero sobre todo se construía una explicación aceptable para quien tenía el objetivo de proponer una ciencia teológica como la indagación intelectual de la fe revelada. La teología era admitida con todos los honores en la corte de las disciplinas humanas¹⁴.

4. INTERPRETACIÓN DE VITORIA Y DE LA LLAMADA «ESCUELA DE SALAMANCA»

Si la doctrina de Santo Tomás es susceptible de progreso y revisión, con más razón la doctrina de Vitoria es también susceptible de una revisión doctrinal, que se hizo incluso entre sus seguidores y en nuestros tiempos.

Permítaseme poner dos ejemplos en que la doctrina de Vitoria ha sido revisada y superada. Uno, es su explicación del aumento de la caridad. Santo Tomás, aceptando el pensamiento aristotélico del aumento

¹² *Ibid.*, q. 2, a. 2 ad 5. Cf. *Id.*, *De duobus praeceptis caritatis*, prol.; *Id.*, *In I Sent.*, prol. a. 3, q. 2, sol. 2; *De verit.* q. 14, a. 9 ad 3.

¹³ Esta doctrina de la teología como ciencia subalternada de los bienaventurados había sido enunciada ya en *In Boetium De Trinitate*: «ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia et alia sunt quasi conclusiones». *Id.*, *Proem.* q. 2, a. 2c. ¡Importante este *quasi* de Santo Tomás de significado proteico! En cambio, en la *Suma de Teología* esta teoría pasará a ser teoría formal, pues la subalternante será sin más «scientia Dei et beatorum» y se añade llanamente que esta ciencia procede «ex principiis notis lumine superioris scientiae». *Id.*, *STh I*, q. 1, a. 2.

¹⁴ Lo dice abiertamente: «Sacra doctrina est scientia quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum». *Ibid.*, q. 1, a. 2.

esencial del hábito adquirido, propone que el crecimiento de la caridad sólo se da intensivamente allí donde se da un acto más intenso que el anterior en el orden virtuoso y la mera repetición de actos no aumenta la caridad mientras no haya un mayor amor impulsor. Pero Vitoria juzga esta doctrina como un planteamiento filosófico insuficiente, pues no da razón suficiente de las palabras de Cristo: «*Cuántas veces lo hicisteis ... conmigo lo hicisteis*» (Mt 25,40). Pues bien, esta distinta manera de explicar el aumento de la caridad motivó un profundo rechazo e impugnación por otro gran admirador suyo, Domingo Báñez, quien dedicó una relección especial (*De augmento caritatis*) a rebatir las enseñanzas de su admirado predecesor en la cátedra¹⁵. Otro ejemplo sería la doctrina de Vitoria acerca del derecho de gentes que constituye un punto neurálgico suyo para tratar las cuestiones de moral, sobre todo la conquista de las Indias por la guerra. Explica el derecho de gentes como un derecho positivo de la razón, es decir, aquel derecho constituido por los pueblos de manera acordada por diversos procesos históricos, pero que podría haber sido distinto de mediar otras experiencias históricas o humanas de los pueblos. También esto ha sido objeto de rechazo por muchos autores tomistas que piensan que en el trasfondo de esta doctrina está una falsa interpretación de la doctrina tomista que no tiene consistencia alguna¹⁶.

Estos ejemplos nos hacen parar mientes en que también las opiniones de Vitoria deben ser contrastadas y verificadas, no obstante su genialidad, con un pensamiento teológico que está en continuo crecimiento y superación de ideas antiguas no suficientemente contrastadas y que tiene que falsear la doctrinas de autores anteriores por no bien fundadas.

Vitoria y otros discípulos de Santo Tomás recogieron con cuidado la doctrina de la ciencia teológica entendida como ciencia de las conclusiones y la repitieron literalmente, pero sin parar mientes en que en ella había algo permanente y algo circunstancial de pleitesía rendida al concepto de ciencia vigente en aquel tiempo. Lo permanente y objetivo para Santo Tomás era defender la condición racional y humana de un saber acerca de la fe llamado teología y lo transitorio y circunstancial era la explicación concreta de ese saber como una ciencia dialéctica, tal como se entendía en el siglo XIII, en que todo se reducía a sacar conclusiones dialécticamente probadas y con argumentos válidos en su forma silogística.

¹⁵ Cf. D. Báñez, *De fide, spe et caritate*, c. 24, Salmanticae, 1586, col. 945ss.

¹⁶ Cf. la obra de S. Ramírez, *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires: Studium, 1955.

Esa confusión ha perdurado mucho tiempo, quizá excesivo, entre los comentadores de Santo Tomás y en la teología en general. Y se detecta esa defectuosa interpretación en Vitoria. Vitoria abordó este tema en el comentario a la cuestión donde Santo Tomás trata el susodicho argumento, es decir, en el comentario a la cuestión primera de la I Parte. Es allí donde declara que la teología no puede ser ciencia si se reduce a la aceptación de lo que dicen las Sagradas Escrituras, pues eso no es la teología sino la virtud de la fe. Podría significar la teología una ciencia la propuesta y defensa y explicitación de lo contenido en la Escritura, lo cual requiere un conocimiento superior al de la simple fe y es un conocimiento que no poseen los cristianos como tales sino que postula un adiestramiento de las facultades intelectivas humanas. Pero formalmente sólo hay ciencia teológica cuando designa la posesión del hábito de la inteligencia por el que se está capacitado para entender «*quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae tanquam conclusiones ex principiis sive ex se sive cum aliquibus aliis propositionibus*»¹⁷. Es a ésta a la que refiere Santo Tomas en el texto¹⁸.

Así, pues, la teología se concibe entonces como una lógica o, en el mejor de los casos, como una metafísica de lo sobrenatural y ya no se ve cómo pueda integrar en tales razonamientos el conocimiento científico de los Padres de la Iglesia, la Sagrada Escritura en su propia evolución doctrinal y, con mayor motivo, los datos de la historia sobre la fe explícita de la Iglesia. Esto será todavía más lamentable por el hecho de que pronto se querrá hacer de la teología la ciencia de lo definible por el magisterio. Tal desacierto se hará tanto más de notar con el desarrollo en los siglos XVI-XVII de las ciencias históricas y bíblicas con la llegada de la crítica bíblica, de la historia de los dogmas y de la historia de las religiones¹⁹.

Y es que la finalidad de la teología no es sacar nuevas conclusiones para la fe, sino comprender sus principios y hacer inteligible o por lo menos no contradictorias fe y razón. Los principios de esta ciencia no constituyen solo un punto de partida, sino un dato a entender mediante la razón humana, haciendo ver su congruencia con lo que se demuestra con la razón o por lo menos su no contradicción con todo lo que es asequible a la razón humana. Esto es lo que hoy procuran mostrar los teólogos en

¹⁷ Manuscrito de Santander sobre la I pars: edición de C. Pozo, *o.c.*, 357, n. 33.

¹⁸ Trata de explicar, en efecto: «*utrum theologia tertio modo acquista, id est, de hac quam nobis tradit S. Thomas...*». *Ibid.*

¹⁹ Cf. J.-P. Torrell, *La teología católica*, Salamanca: San Esteban, 2010, 46ss.

campos tan distintos como el movimiento bíblico, con la teología de la misión de la Iglesia en el mundo, con el estudio de las fuentes patrísticas y literatura de los orígenes del cristianismo o con la propuesta de valores que respondan a los retos del mundo moderno y los nuevos problemas sociales.

La enseñanza que Vitoria nos trasmite sobre la ciencia teológica se detiene sólo en mostrar que la teología es ciencia en virtud de que ofrece conclusiones ciertas o evidentes y éstas lo son como deducidas de la fe con un recto uso de la dialéctica demostrativa y deductiva. De este hábito afirma Vitoria que no es la fe ni le conviene la definición de fe pues su luz es la razón natural²⁰. Y si no es fe, no participa de la certeza de la fe y se puede dar error en ella, como en cualquier ciencia humana. La conclusión teológica no es el campo propio de la fe.

Pero ¿y si viene la definición de la Iglesia a pronunciarse sobre una conclusión teológica? Este ya es un problema posterior que dividirá las sentencias de los teólogos continuadores y discípulos de Vitoria e incluso será un problema de la teología católica, pero Vitoria no ha expresado su pensamiento al respecto ni parece probable que lo abordara alguna vez. Será uno de los dilemas con los que se encontró la Escuela de Salamanca posterior²¹. Vitoria conoce que puede haber definición del magisterio de la Iglesia sobre cosas sólo virtualmente contenidas en la Escritura. Y el ejemplo más claro es la existencia de dos voluntades en Cristo²². Pero, aunque sean determinaciones de fe, es algo que ya de algún modo pertenecía a la fe. Esta es la noción de virtual revelado, que conceptualmente es conocida por Vitoria²³, pero no desarrollado en sus explicaciones como lo estará en el tiempo posterior. Ciertamente que la sustitución de los artículos de fe y sus conclusiones por la distinción entre formal y virtual revelado

²⁰ «Differentia est inter habitum fidei et theologiam, quod fides est de principiis fidei, et theologia ex his quae sequuntur ex fide». F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II...*, t. I q. 11, a. 2, n. 9, 219.

²¹ Cf. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid: CSIC, 1959, 61.

²² «Multae propositiones sunt determinatae ab ecclesia, puta quod in Christo sunt duae voluntates scilicet humana et divina et similes propositiones, et tamen illae non pertinent ad Symbolum nec sunt articuli fidei». F. de Vitoria, *Comentarios a la II-II*, t. I, q. 1, a. 10, n. 2, 51.

²³ «Dupliciter aliqua propositio potest esse revelata, id est continetur in sacra scriptura: primo modo quia formaliter expressa est in sacra scriptura, vel quia evidenter sequitur et deducitur ex illa». Lectura de II-II, q. 11, a. 2, n. 7, citado en: C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático...*, 63, nota 64.

puede arrojar luz en este tema. La conclusión teológica es lo virtualmente revelado y eso Vitoria en ningún sitio dice que sea de fe ni de la definición de la Iglesia habla nunca. Habría entonces un formalmente revelado que puede serlo explícitamente o implícitamente o por semejanza. Los artículos se sustituyen por lo formalmente revelado, que puede ser expresa o implícitamente revelado, pero la teología posterior investigará lo que está revelado de manera solo virtual o que tiene alguna conexión con lo revelado pero no se conoce sin una la labor teológica discurriendo racionalmente sobre la fe²⁴.

Todas estas precisiones son consideraciones tratadas por los teólogos de esta escuela. Vitoria es el maestro de todos ellos, pero no podemos pedirle claridad en estas –divagaciones que son posteriores a su tiempo–, a saber, si las conclusiones teológicas son de fe –parece que no para Vitoria–, pero que la solución varía según de qué tipo de conclusión teológica se trata, si la conclusión formal o la conclusión virtual, y, si es virtual, si lo es por conexión física, moral o metafísica.

Un ejemplo de lo poco que sirve esa concepción dialéctica de la teología son los ejemplos que Vitoria pone que suelen ser siempre los mismos. Dice por ejemplo: Cristo era verdadero hombre, luego era risible; si en Cristo había una naturaleza humana y otra divina, había por tanto una doble voluntad, humana y divina. Reconozcamos que si la labor teológica se reduce a estos ejemplos, poco o ningún significado tiene la teología en la cultura moderna y poco es lo que la teología puede ayudar a dilucidar los problemas actuales del mundo y de la Iglesia. En efecto, no se ve cómo podrá haber una conexión metafísica con las verdades expresadas en el Credo en muchos dogmas de la Iglesia, tales como el supremo poder de jurisdicción del Romano Pontífice, la teoría de los sacramentos como

²⁴ Esta es la investigación notable de la obra de F. Marín-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, con introducción general de Emilio Sauras, Madrid: BAC, 1952. Sostiene esta obra que sólo la conclusión teológica, y sólo es propiamente conclusión teológica la que es conclusión metafísico-inclusiva, es definible por la Iglesia y es tan de fe como los artículos de la fe. El gran error en este tema sería el de Molina, que negó que ninguna verdad teológica puede ser nunca de fe, mientras que Suárez y Lugo afirman que pueden ser de fe, pero lo explican, no como inclusión metafísica con lo revelado, sino como mero virtual que tenga cualquier conexión con lo revelado. Cf. *Ibid.*, 208ss. Pero Cándido Pozo concluye su investigación diciendo que «La noción de conclusión teológica, que aparece en los teólogos de la Escuela de Salamanca, no justifica la afirmación de que para todos los teólogos anteriores a Suárez la conclusión teológica era la conclusión metafísicamente cierta... Nada hemos encontrado que ofrezca el más mínimo indicio de que la conclusión teológica reúna estas notas en ninguno de los teólogos estudiados». C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático* o.c., 259.

signos eficaces de gracia en razón de su significación (*sacramenta causant quod significant*), la necesidad de la Iglesia para la salvación, la existencia de virtudes morales infusas, la naturaleza humana como imagen de Dios, y sobre todo los dogmas marianos de los últimos tiempos: ¿dónde está el argumento metafísico en el razonamiento «potuit, decuit ergo fecit»?

Había pues en la doctrina victoriana sobre la ciencia teológica una fidelidad a la letra de Santo Tomás, que era impropcedente, por no haber sabido distinguir lo que había en la doctrina de Santo Tomás de percedero y circunstancial en su concepto de ciencia y lo que había de validez perenne. Lo permanente era la defensa de la razón humana y sus capacidades y lo circunstancial era un concepto de ciencia sin validez en nuestros días. Y esto es tanto más de lamentar cuanto ha arrastrado a casi toda la escuela salmantina a seguir sus pasos y rizar el rizo en una cosa que estaba ya dilucidada en su tiempo. Su concepción de la conclusión teológica y su exigencia de limitarla al tipo de conclusiones de las ciencias dialécticas, hacía de la teología una ciencia estéril y generadora de múltiples razonamientos dialécticos mordiéndose siempre la cola, sin prestar un verdadero avance a nuestra comprensión racional de la verdad revelada por Dios, que es de lo que se trataba.

5. APUNTES SOBRE LA ÍNDOLE CIENTÍFICA DE LA TEOLOGÍA

Para que una obra merezca el calificativo de teológica tiene que acudir a determinadas fuentes, tiene que emplear un método apto para contrastar opiniones y tiene que presentar criterios que hagan verificables sus aserciones. Entonces merecerá el nombre de ciencia, pues trata de verdades reveladas pero confrontadas con la razón humana, no para probar las mismas verdades sino para hacer ver su continuidad entre lo revelado y lo asequible a la razón humana. Así no se confunde la teología con los conocimientos humanos de cualquier orden, sino que se obtiene una congruencia digna entre lo revelado sobrenaturalmente y lo conseguido por la razón humana. Lo dijo el Concilio Vaticano I: «la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre»²⁵. Y el fruto de la teología es trazar un camino «por el que la Iglesia camina a

²⁵ Vaticano I, *Const. Dei Filius*, c. 4: Dz 33017 y 1796.

través de los siglos hacia la plenitud de la verdad»²⁶. Este es el trabajo propiamente científico: «fides quaerens intellectum», y no «fides quaerens conclusiones».

Querer interpretar todo el trabajo intelectual de la teología en los últimos siglos sólo con el paradigma medieval de las ciencias dialécticas es un empobrecimiento enorme y nada útil para comprender los retos de la teología actual. La teología de los últimos tiempos desde el Concilio de Trento ha significado mucho en la defensa de la fe y ha tenido que progresar incorporando todo progreso del pensamiento y las ciencias modernas al esclarecimiento de la fe y eso es de mucho más valor que limitarse a dar una explicación dialéctica de la teología. La fe ha crecido, se ha desarrollado y ha adquirido virtualidades y respuestas a los problemas modernos que nunca hubiera logrado con el concepto limitado de ciencia que se podía proponer en la universidad de París en el siglo XIII. Así, el conocimiento de la Escritura se ha perfeccionado enormemente con el aporte de las ciencias históricas, de las ciencias del lenguaje y con el conocimiento de la cultura de los pueblos que formaban el antiguo pueblo de Dios. El conocimiento de los Santos Padres ha adquirido dimensiones inéditas con las modernas ciencias del lenguaje, con la historia de las culturas en que se produjo su obra y con el conocimiento de la historia precisa de las herejías con que tuvieron que enfrentarse y responder a sus ataques. Y el conocimiento de las ciencias del lenguaje ha determinado una explicación más certera de lo que llamaban los antiguos artículos de la fe, que no pueden menos de llevar la impronta de la cultura y del lenguaje histórico en que fueron formuladas.

Es necesario prescindir por obsoleto de ese esquema elemental que distingue entre los artículos de fe y las conclusiones y que convierte a la teología en una máquina de conclusiones deducidas en silogismos perfectos. También los artículos de fe tienen que explicarse y formularse siempre de nuevo en teología, pues los artículos de fe son expresiones lingüísticas de la fe y como expresiones del lenguaje sufren todos los condicionamientos que tiene el lenguaje humano, como significación variable, limitación de todo lenguaje y referencia del habla a cada sociedad hablante. Esto es aplicable sobre todo al lenguaje de las Sagradas Escrituras en el que está expresada la revelación, pero es también aplicable al lenguaje de los artículos de fe, e incluso a los dogmas de la Iglesia. La teología no solo deduce cosas de los artículos de fe con conexión metafísica, sino

²⁶ Vaticano II, *Const. Dei Verbum*, n. 8, 2.

también contribuye a perfeccionar la misma expresión del artículo por una desvelación de su sentido profundo y de su sentido histórico en el momento en que se formuló. La hermenéutica de los dogmas supone una profunda labor teológica, sin que se pare en deducir nuevas conclusiones. La teología tiene un gran cometido en explicar la verdadera significación de los mismos artículos de la fe y distinguirlo de los sentidos caducos de artículos tales como «bajó del cielo», «subió al cielo», «está sentado a la derecha del Padre», «descendió a los infiernos», «resucitó al tercer día»... Lo revelado por Dios son los misterios de salvación, es decir, sobre lo que versa el don de la fe, pero no son las palabras mismas en que son formulados esos misterios que son términos de un lenguaje cultural y que, por tanto, sufren los condicionamientos necesarios de su significación histórica y social²⁷. Son muchos los retos que hoy tiene la teología como armonizar la fe con las ciencias empírico-antropológicas, hacer una crítica dilucidadora de los valores del mundo actual, la hermenéutica del lenguaje religioso, la secularización de la cultura, etc. Todo ello nada tiene que ver con el antiguo propósito de la teología de deducir conclusiones seguras de los artículos de la fe.

6. OTRAS CONTRIBUCIONES DE VALOR EN LA TEOLOGÍA DE VITORIA

Lo sorprendente de la cuestión que tratamos es que quizá sea un defecto perdido entre los muchos resplandores de la concepción vitoriana de la teología. En efecto, nadie como él tuvo un recto concepto de los ámbitos materiales de la labor teológica. Así sucede con los problemas morales en los que una gran parte lo ocupa la filosofía del derecho natural, que es una cuestión filosófica en cuanto saber acerca de los principios de la conducta humana, pero es también integrable en el discurso teológico. En el prólogo a la relección *De indis* afirma que la teología delibera también sobre los artículos de fe pero reivindica que los temas referentes

²⁷ Es el mismo Santo Tomás quien habla y distingue el objeto de la fe y la proposición lingüística de esa verdad de fe, siendo lo principal el misterio afirmado y derivado la proposición de ese misterio, pues el misterio afirmado es uno con la unidad de que tiene un sujeto único (Dios), pero su formulación es complejo y parcial como todo lenguaje humano: «Actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus: sicut in scientia ita in fide». *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2. La fe tiene un objeto incomplejo, Dios, pero nuestro conocimiento es por algo complejo y así la fe tiene también un enunciado complejo. Luego el objeto de la fe es en sí algo simple (Dios) pero conocido a modo de lenguaje humano complejo.

a la guerra entre los pueblos es también una cuestión teológica²⁸. Combate a los jurisconsultos que se creen que es cometido de ellos la justicia de los indios pues es el derecho natural que incumbe al teólogo²⁹:

Este proponer el estudio del derecho natural en teología era una manera de desautorizar la concepción de la teología como mero extraer conclusiones de los artículos de fe. La fuente del derecho natural es la razón humana porque se define como un derecho de la razón natural universal y no las leyes dadas por Dios ni las leyes del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. Ciertamente el concepto de materia científica de la teología tiene que ser modificado y formular de otro modo lo que es la demostración teológica. En este tema es claro que la doctrina filosófica del derecho natural es argumento propio de la teología y es una manera de ayudar la fe o clarificar sus consecuencias morales. Y lo mismo que decimos de esta ciencia podríamos decir de las muchas ciencias que contribuyen a entender rectamente la formulación de la fe cristiana.

Que en esta concepción Vitoria tuvo enorme éxito lo comprueba, a nuestro modo de ver, lo que en los tiempos recientes de la Iglesia y simultáneamente al renacimiento de estas doctrinas vitorianas es la doctrina social de la Iglesia. La doctrina social de la Iglesia, tanto la propiamente social como la política, económica y jurídica, están fundadas en la razón humana y son verdaderamente teología, pues ilustran para los cristianos las exigencias de la fe. Pues bien, nunca los Papas han dicho que esa nueva doctrina social sean conclusiones de otros artículos de fe, sino de la comparación establecida por la teología entre las verdades de fe y las verdades de la razón humana. Es Pío XII quien dijo expresamente que se trata de unas enseñanzas de la teología fundadas en el derecho natural y la ley de Cristo: «La ley natural. He aquí el fundamento sobre el cual reposa la doctrina social de la Iglesia. Es precisamente su concepción cristiana del mundo la que ha inspirado y sostenido a la Iglesia en la edificación de esta doctrina

²⁸ «Nam et disputamus de Incarnatione Domini et de aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo». F. de Vitoria, *De indis*, 3: Cf. T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid: BAC, 1960, 649.

²⁹ «Haec determinatio non spectat ad iurisconsultos vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti ut per se possint huiusmodi quaestiones definire. Id., *De indis*, 3: cf. *Ibid.*

sobre tal fundamento»³⁰. Efectivamente a nadie se le ocurrirá hacer concluir, por ejemplo, la oportunidad o no de la existencia de sindicatos confesionales de un artículo de fe, ni el derecho a la libertad de opinión en toda sociedad derivada como conclusión del concepto paulino de que hemos sido salvados por la ley de la libertad.

Y otro valor significativo de la naturaleza de la teología en Vitoria para la historia de la teología es haber sido el iniciador de lo que llamamos lugares teológicos o fuentes de las que se pueden tomar argumentos teológicos propiamente. Ciertamente el autor meritorio de un capítulo aparte en esta materia es Melchor Cano, discípulo directo de Vitoria, pero ya en Vitoria se encuentra una insinuación importante en esta materia en la que hubo grandes figuras en la escuela de Salamanca³¹. Indudablemente este concepto de lugares teológicos es más realista y fructífero que el entender la teología como una mera ciencia dialéctica discursiva sobre los artículos de fe.

³⁰ Pío XII, «Discurso al Congreso de Estudios Humanísticos (25.IX.1949)», en AAS 41 (1949) 555-556; *Ecclesia* 9 (1949) 2, 398. Cf. *Doctrina Pontificia, V: Documentos jurídicos*, Madrid, 1960, 286.

³¹ En V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos... se recogen estas palabras del manuscrito de San Esteban, folio 13v: «His suppositis, ex sancto Thoma hoc articulo, ad secundum, et etiam Secunda Secundae, q. 1, art. 10, colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Optimus et potissimus locus et magis propius est Sacra Scriptura. Secundus propius locus et firmus est autoritas totius Ecclesiae universalis in rebus fidei et morum. Tertius est etiam propius et firmius, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tamen probabilis locus. Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis. Verum est quod sanctus Antoninus dicit tertia parte historiae, tractatu 22, cap. 5 esse potissimum locum ab auctoritate etiam sanctorum, nam sic sunt argumentandi doctores latini contra graecos in concilio Florentino, ad probandum processionem Spiritus Sancti. Sextus est autoritas et definitio Papae, nam est locus firmus in rebus fidei et boni moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus, autoritas philosophorum».* (p. 35).

RESUMEN

El presente trabajo nos acerca al carácter científico de la Teología en el pensamiento de Francisco de Vitoria. Para ello, el autor especializado en los manuscritos del maestro dominico, nos acerca a las diversas fases de su investigación que pasan por sus lecciones en el Aula y sus reelecciones a toda la Universidad de Salamanca, en el siglo XVI. A partir de los manuscritos nos presenta qué entiende por ciencia teológica, para luego compararla con la doctrina sostenida por el Aquinate. Analiza después la interpretación que da Vitoria y la Escuela de Salamanca, entendiendo que siempre es susceptible de una revisión doctrinal, para concluir con un revisión acerca de la índole científica de la teología y el valor de dicha ciencia para el maestro dominico.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Teología, Universidad de Salamanca, Manuscritos.

ABSTRACT

The present work brings us closer to the scientific character of Theology in the thinking of Francisco de Vitoria. With this aim, its author –a specialist in the manuscripts of the Dominican master– gets us closer to the various stages of his research through his lessons in the *Aula* and his *relectiones* to the whole University of Salamanca during the 16th century. Taking the manuscripts as a starting point, he firstly presents what he understands by theological science, and then compares it with the doctrine held by the Aquinate. Next, he analyses the interpretation given by Vitoria and the School of Salamanca, understanding that it is always susceptible to a doctrinal review, and finally he concludes with a revision of the scientific nature of the theology and the value of this science for the Dominican master.

Keywords: School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Theology, University of Salamanca, Manuscripts.