

# La recuperación de la Escuela de Salamanca en el contexto de la *Kulturkampf* alemana

## The revival of the School of Salamanca in the context of the German *Kulturkampf*

María Martín Gómez<sup>1</sup>

Universidad de Salamanca (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2537-3383>

Recibido: 09-03-2023

Aceptado: 05-05-2023

---

### Resumen

La “Escuela de Salamanca”, como etiqueta histórica, ha sido cuestionada y actualizada en múltiples ocasiones y desde intereses muy diversos. En este artículo se investiga el origen del concepto en la teología alemana del siglo XIX (en autores como Franz Ehrle y Gerhard Schneemann, especialmente) y se presta atención al contexto político y religioso en el que emerge (la denominada *Kulturkampf* alemana), con el propósito de comprender mejor las notas definitorias que se le otorgaron.

**Palabras-clave:** Escuela de Salamanca, Franz Ehrle, Gerhard Schneemann, *Kulturkampf*.

### Abstract

The "School of Salamanca" as a historical concept has been questioned and revised on many occasions and from very different interests. This article investigates the origin of the term in 19th century German theology (especially in authors such as Franz Ehrle and Gerhard Schneemann) and focuses on the political and religious context in which it emerged (the so-called German

---

<sup>1</sup> (mariamargo@usal.es) Doctora en Filosofía con una tesis sobre el pensamiento hermenéutico de fray Luis de León. Es profesora de Filosofía española e Iberoamericana en la Universidad de Salamanca siendo responsable de la asignatura “La Escuela de Salamanca: el nacimiento del derecho internacional”. Ha sido la investigadora principal del proyecto titulado “La Escuela de Salamanca. Su origen y su proyección” (Universidad de Salamanca 2021-2022), donde se inserta el desarrollo de este trabajo. Sus últimos libros son: *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación, Comprender e Interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática, La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes, Filosofía para Después y Diario de una filósofa embarazada*.

*Kulturkampf*) to better understand the defining characteristics that were attributed to it.

**Keywords:** School of Salamanca, Franz Ehrle, Gerhard Schneemann, *Kulturkampf*.

## 1. Presentación: La Escuela de Salamanca, a debate

De entre los muchos debates que ha auspiciado la etiqueta histórica “Escuela de Salamanca” a lo largo de su uso, uno de los más complejos de solventar, seguramente sea el de sus miembros. Con respecto a la fecha de la aparición de la Escuela, quién deba considerarse su fundador o la originalidad doctrinaria que tienen las aportaciones realizadas por sus miembros, más o menos, podríamos admitir que existe cierto consenso entre la comunidad científica<sup>2</sup>. Sin embargo, delimitar qué pensadores pertenecen a la Escuela de Salamanca y quiénes no, resulta, como decimos, un asunto más problemático. No en vano, a la hora de examinar esta cuestión se prestan a consideración otros puntos adicionales como, por ejemplo, si la Escuela debe limitarse a los teólogos de Salamanca, si se debe incluir a los juristas, si los pensadores americanos son miembros natos o si también lo son aquellos jesuitas o agustinos que a veces han pasado a la historia, precisamente, por oponerse a las doctrinas de la Escuela.

A la maraña de temas y problemas sobre los integrantes se suma el empleo de conceptos como “discípulos”, “proyección” o “segunda generación” que investigadores tan reputados como Vicente Beltrán de Heredia<sup>3</sup>, José Barrientos<sup>4</sup>, Jaime Brufau<sup>5</sup>, Juan Belda Plans<sup>6</sup> o Ignacio Jericó Bermejo<sup>7</sup>, manejaron en sus trabajos con el fin de diferenciar algunos de estos autores integrantes de la Escuela del grupo fundacional. Estos términos venían a hacer notar las divergencias obvias que pueden y deben observarse entre el discurso

<sup>2</sup> Puede verse a este respecto Simona Langella y Rafael Ramis, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid, Síndesis, 2021.

<sup>3</sup> Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939, pp. 176 y ss.

<sup>4</sup> José Barrientos, “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres” en *La Ciudad de Dios*, 208 (1995), pp. 1041-1079 o *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011.

<sup>5</sup> Jaime Brufau, “Revisión de la primera generación de la Escuela” (en VVAA, *Francisco de Vitoria y La Escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América*, Madrid, CSIC, 1984).

<sup>6</sup> Juan Belda, “Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca» en *Scripta Theologica*, 31/2 (1999), pp. 367-411; *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000 o “Teología práctica y escuela de Salamanca del siglo XVI” en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003), pp. 461-489.

<sup>7</sup> Ignacio Jericó Bermejo, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 2005.

original que surge en Salamanca y las transformaciones que este mismo discurso experimenta cuando los mismos problemas son pensados desde otros países y circunstancias, ya sea desde Portugal, México o Brasil. Se dotaba así de una herramienta útil al investigador especializado para distinguir los matices y discrepancias que podían rastrearse en las obras de los diferentes integrantes de la Escuela de Salamanca, pero se introducía una nueva variante a la cuestión, ya de por sí compleja, de delimitar la pertenencia a la Escuela.

Ante esta situación plural y variada, hemos creído conveniente realizar una investigación que analizara los orígenes de la nominación “Escuela de Salamanca” bajo la hipótesis de que apelar a la génesis del concepto podría arrojar luz a los debates contemporáneos al conocer el contenido que se le dio a este concepto cuando se utilizó por primera vez. ¿Qué características se otorgaron a la Escuela de Salamanca una vez que se decidió agrupar a una serie de autores bajo este rótulo o marca? ¿Con qué fines e intereses se creó? ¿Puede sernos útil regresar a la concepción originaria? Son cuestiones que abordamos en un trabajo anterior y que, dada la amplitud del tema, retomamos y le damos continuidad y profundidad<sup>8</sup>.

## 2. La recuperación de la Escuela de Salamanca

Es innegable que en el siglo XX, sobre todo en su primera mitad, asistimos a una recuperación del pensamiento de la Escuela de Salamanca que, como bien ha señalado el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Miguel Anxo Pena, tuvo como propósito inmediato la “restauración y recreación de la figura de Francisco de Vitoria”<sup>9</sup> en un contexto bélico marcado por las dos guerras mundiales y la guerra civil española. Los trabajos de Vicente Beltrán de Heredia, de Alonso Getino, la fundación de la Asociación y del Instituto “Francisco de Vitoria”, así como las publicaciones en el *Anuario* de la Asociación y en la revista *Ciencia Tomista*, ayudaron a amplificar “el Renacimiento de los estudios vitorianos” tal y como apunta Beltrán Heredia<sup>10</sup>. Según el propio Beltrán Heredia, a este auge y rescate de la figura de Francisco de Vitoria contribuyeron en gran medida estudiosos extranjeros provenientes de la rama del derecho internacional, tales como E. Nys, W. F. Treub o Brown Scott, que no dudaron en señalar que el verdadero fundador del derecho internacional no debería ser Hugo Grocio, sino Francisco de Vitoria. Con todo, Beltrán Heredia no se olvida de mencionar los estudios que le precedieron elaborados por los

<sup>8</sup> María Martín Gómez, “Sobre el uso y origen del concepto *Escuela de Salamanca*” en *Scripta Theologica*, 55, n. 1 (2023), pp. 67-97.

<sup>9</sup> Miguel Anxo Pena, *Aproximación bibliográfica a la(s) “escuela(s) de Salamanca”*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008, p. 53.

<sup>10</sup> Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, op. cit., pp. 188-193.

españoles Ceferino González (sic), Menéndez Pelayo y Eduardo Hinojosa a lo largo del siglo XIX<sup>11</sup>.

En todos los autores citados por Heredia se hace evidente la aceptación de una escuela de pensamiento que tuvo su origen en la ciudad del Tormes, tras la toma de posesión por parte de Francisco de Vitoria de una cátedra en la Universidad de Salamanca. Sin embargo, tras analizar detenidamente sus trabajos, nos vemos obligados a concluir que no existe una referencia explícita a la “Escuela de Salamanca”.

El Arzobispo de Toledo, el cardenal Zeferino González, en su pionera *Historia de la Filosofía* (la primera *Historia de la Filosofía* escrita en español) no duda en admitir la novedad y relevancia del pensamiento de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Melchor Cano, hasta el punto de incluirlos a todos en una historia general de la filosofía. No es ningún secreto que la *Historia de la Filosofía* de Zeferino González se escribe en plena restauración del tomismo, siendo su autor también compositor de un vasto trabajo sobre el Aquinate titulado *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, por lo que la inclusión de estos escolásticos españoles podría haber estado motivada por su deseo de reforzar la importancia del tomismo. Con todo, Zeferino entiende que algunas teorías como el origen de la sociedad civil, la naturaleza de la potestad espiritual, las relaciones de independencia y de subordinación relativa entre la sociedad temporal y la espiritual son temas que estos autores tratan con tanto acierto que “casi cuesta trabajo persuadirse que lo que se tiene en la mano es un autor del primer tercio del siglo XVI”<sup>12</sup>.

No obstante, acierta Beltrán Heredia en reconocer la labor de Zeferino González en la revitalización de Francisco de Vitoria, pues como el propio Zeferino González declara en su *Historia de la Filosofía*, las obras de Vitoria no eran muy conocidas por aquel entonces:

Por vía de ejemplo para los que no hayan tenido ocasión de leer sus escritos, no muy comunes por cierto, y como muestra de su marcha desembarazada hasta en las cuestiones más complejas y espinosas, citaremos el siguiente pasaje, tomado al acaso, entre otros semejantes que se pudieran aducir<sup>13</sup>.

Aunque Zeferino González realiza una síntesis muy elogiosa de los principales puntos de la filosofía vitoriana, ya hemos adelantado que en su *Historia de la Filosofía* el Arzobispo de Toledo no hace uso del concepto

<sup>11</sup> Véase también, a este respecto, Thomas Duve, “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca”, en *Boletín digital de la Academia Nacional de la historia de la República Argentina*, 30 (2019), pp. 5-13.

<sup>12</sup> Zeferino González, *Historia de la Filosofía*, tomo III, Madrid, Agustín Jubera, 1886, pp. 121-122.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 121.

“Escuela de Salamanca”. Y esta ausencia del término es sorprendente, pues tras hablar de una “escuela filosófico-política” protagonizada por Hugo Grocio, Zeferino González advierte:

nuestra España contó también con ilustres representantes de esta escuela filosófico-política. Sin contar a Vitoria y Domingo Soto, de los cuales hablaremos después con alguna detención, basta recordar los nombres y escritos de Molina, Mariana y Osorio, para convencerse de la importancia que los españoles de aquel siglo concedieron a los estudios filosófico-políticos.

Después, en el apartado dedicado a la filosofía de Francisco de Vitoria, Zeferino recoge el testimonio de Melchor Cano, en *De locis theologicis*, en el que Cano se reconoce discípulo de Vitoria para mostrar que Francisco de Vitoria debe ser considerado el maestro de una serie de autores consagrados que conformaron un movimiento de renovación de la teología escolástica<sup>14</sup>. Aquí radica nuestra sorpresa: concediendo Zeferino una relevancia destacada al magisterio de Vitoria, no hay rastro de la etiqueta “Escuela de Salamanca”. Debemos buscar, por tanto, en otros autores, el origen de esta expresión.

Algo similar sucede con Eduardo de Hinojosa. El juriconsulto e historiador español Eduardo de Hinojosa y Naveros dedicó su discurso de recepción pública en la Real Academia de la Historia española, en 1889, a la figura de Francisco de Vitoria. En su brillante discurso, Hinojosa confecciona un recorrido de las aportaciones más significativas del maestro salmantino en temas cercanos al derecho. Pero en su disertación Hinojosa tampoco menciona una “Escuela de Salamanca” formalmente, aunque sí utiliza la locución “escuela de teología”:

Antes de Vitoria había tenido España teólogos eminentes, pero no una escuela floreciente de estudios de teología. De Vitoria, pues, como reconocen todos sus contemporáneos, data el renacimiento de dichos estudios en España, el favor general que alcanzaron, el método que en lo sucesivo se empleó en su exposición y en su enseñanza, y sobre todo la correlación entre los estudios teológicos y jurídicos, alianza feliz, que tan favorable fue al progreso de la ciencia del derecho en Europa<sup>15</sup>.

Lo mismo acontece con la respuesta que ofrece Marcelino Menéndez Pelayo a continuación del discurso de Hinojosa. Aunque Menéndez Pelayo menciona una “escuela de Vitoria”, tampoco hallamos el término exacto “Escuela de Salamanca” (que es propiamente el que se quiere revisar en este trabajo y también en el monográfico). Según palabras de don Marcelino, quien,

<sup>14</sup> Melchor Cano, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda, Madrid, BAC, 2006, pp. 667-669.

<sup>15</sup> Eduardo de Hinojosa y Marcelino Menéndez y Pelayo, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Eduardo de Hinojosa el día 10 de marzo de 1889*, Madrid, Topografía de huérfanos, 1889, pp. 50-51.

al decir de Beltrán de Heredia, fue “el gran panegirista de nuestra cultura clásica” y “maestro de la escuela de investigación crítica que existe en España”<sup>16</sup>,

De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos de España, y la importancia soberana que la Teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI: un discípulo suyo, Domingo de Soto, escribió el primero y más célebre Tratado *De Justitia et Jure*<sup>17</sup>.

Parece claro, por tanto, que tanto Menéndez Pelayo como Hinojosa –además de Zeferino González– tenían asumido que Francisco de Vitoria fue el fundador de una escuela de pensamiento teológica, pero no parecen manejar todavía la expresión “Escuela de Salamanca”.

Semejante omisión se percibe si nos desplazamos ahora al ámbito de la filosofía y, más concretamente, al de la ética. Una de las fuentes que Menéndez Pelayo maneja en su discurso es el pensador escocés James Mackintosh. Según el parecer de Menéndez Pelayo, James Mackintosh debe ser reconocido como uno de los pioneros en la revaloración de la doctrina vitoriana. La obra a la que se refiere Menéndez Pelayo es el libro *Historia de los progresos de la ética*<sup>18</sup>, que fue publicada por James Mackintosh en 1830 con el objeto de contestar a una monografía que había escrito el filósofo y matemático escocés Dugald Stewart unos años antes. Se trataba de la monografía *A general view of the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy* en la que, siguiendo las críticas vertidas por Montesquieu hacia España<sup>19</sup>, Stewart confesaba:

Cuando desde Alemania volvemos la vista hacia el sur de Europa, la perspectiva parece no sólo estéril, sino aflictiva y sin esperanza. De la literatura española no conozco nada que no provenga de las traducciones; una imperfección, sin duda, cuando juzgamos composiciones dirigidas a las facultades de la imaginación y el gusto, pero suficiente para permitirnos hacer una estimación de las obras que tratan de la ciencia y la filosofía. En tales temas, puede concluirse con seguridad que todo lo que no es apto para soportar la prueba de una versión literal, no merece la pena de ser estudiado en el original. Podemos decir por

<sup>16</sup> Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, op. cit., p. 188.

<sup>17</sup> Eduardo de Hinojosa y Marcelino Menéndez y Pelayo, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, op. cit., p. 85.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>19</sup> Para comprender mejor el papel de Montesquieu en el desarrollo de la leyenda negra española se recomiendan los estudios del profesor Francisco Castilla Urbano titulados “Configurando la «leyenda negra»: La falsa filosofía de Fernando de Ceballos y el antilascasismo del siglo XVIII” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/3 (2022), pp. 551-564 y, especialmente, “La conquista de América en la Ilustración francesa y española: Montesquieu y Cadalso” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20/40 (2018), pp. 75-107.

tanto, con confianza, que el progreso de la mente en España durante el siglo XVII, si no quedó enteramente suspendido, ha sido demasiado insignificante para ser atendido. “El único libro bueno”, dice Montesquieu, “del que pueden presumir los españoles, es el que expone lo absurdo de todos los demás”. No tengo dudas de que en esta observación hay un considerable sacrificio de la verdad para provocar un efecto antitético. Pero al mismo tiempo, la censura sin reservas de este gran hombre no deja de ser digna de mención como muestra de la insignificancia general de los escritores españoles<sup>20</sup>.

Mackintosh, que también reseña el libro de Stewart en *The Edinburgh Review*, se opone a esta concepción y alaba y ensalza la filosofía española del siglo XVI mostrando que las aportaciones que habían realizado autores como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto tuvieron una influencia directa en la historia universal. Tanto en la reseña del libro de Stewart como en su propio estudio, Mackintosh asume la existencia de una escuela común en la teología escolástica española del siglo XVI, pero sigue sin manejar el enunciado literal “Escuela de Salamanca”. Según Mackintosh, “las escuelas” españolas tomistas del siglo XVI son cada vez más independientes y no tienen reparos en separarse de la literalidad de la *Suma Teológica* de Santo Tomás para elaborar tratados autónomos como el *De Justitia et Jure* de Domingo de Soto. Para Mackintosh, la obra de Soto “contiene muchos síntomas de las mejoras derivadas del renacimiento de las letras, que había penetrado en las Escuelas Españolas”<sup>21</sup>.

Otra vía que debe atenderse en la recuperación de la Escuela de Salamanca a lo largo de los siglos XIX y XX es la que se refiere a los estudios de historia de la economía. Fueron muchos los economistas que, en el siglo XX, queriendo mostrar los orígenes de la economía moderna, se acercaron a las obras de Francisco de Vitoria o Tomás de Mercado. En este ámbito hay que reconocer a Wilhelm Endemann como precursor de este interés gracias a su dilatada investigación titulada *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des 17 Jahrhunderts*. Este libro, publicado entre 1874 (el primer volumen) y 1883 (el segundo) muestra la amplia influencia que autores como Soto, Navarro, Covarrubias o Molina tuvieron en el desarrollo de las teorías económicas de la modernidad. Sin embargo, a lo largo de los dos volúmenes que configuran su amplio estudio, Endemann se refiere a ellos como juristas, moralistas o “teólogos-juristas”, ya que, para él, no parecen constituir una escuela homogénea.

Según el economista Juan Velarde Fuertes, el primero en mencionar una “Escuela de Salamanca” fue José Larraz López (1904-1973), quien, en su

<sup>20</sup> Stewart Dugald, *A general view of the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy, since the revival of letters in Europe*, Boston: Wells and Lilly, 1822, p. 233. (La traducción aquí vertida es propia del original en inglés).

<sup>21</sup> James Mackintosh, “Stewart’s Introduction to the Encyclopaedia” en *The Edinburgh Review*, 27 (1816), p. 230.

discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el 5 de abril de 1943, “emplea, por primera vez, la expresión de «Escuela de Salamanca»”<sup>22</sup>. La profesora Idoya Zorroza ya ha mostrado que esta aseveración –tal y como está expresada– no puede darse por cierta en cuanto al origen de la denominación<sup>23</sup>, pero quizá pueda serlo si nos atenemos al uso en los estudios económicos. La razón es que, en teología, la expresión “Escuela de Salamanca” ya se empleaba, e incluso tenía un largo recorrido histórico, antes de 1943.

Así, sabemos que Martin Grabmann, por ejemplo, utiliza de una forma ya muy consolidada el concepto “Escuela de Salamanca” en su *Historia de la teología católica*<sup>24</sup>, pero también sabemos que, antes que él, en 1884, Franz August Alois Ehrle publica, en la revista alemana *Der Katholik*, una serie de artículos novedosos sobre los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI, donde ya encontramos, en varias ocasiones, el término “Escuela de Salamanca”<sup>25</sup>.

### 3. La creación del concepto “Escuela de Salamanca”

En casi toda la bibliografía que hemos consultado sobre el origen de la etiqueta histórica “Escuela de Salamanca” suele concederse a Martin Grabmann o a Franz Ehrle, teólogos alemanes de los siglos XIX y XX, el mérito de haber sido los primeros en usar este calificativo. La acepción que estos teólogos alemanes manejan de la Escuela de Salamanca tiene un sentido muy amplio, pues para ellos la Escuela de Salamanca está conformada por pensadores tan dispares como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé Carranza de Miranda, Vicente Barrón, Diego de Chaves, Domingo de las Cuevas, Ambrosio de Salazar, Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Pedro Hernández, Juan Gallo, Juan Vicente, Domingo de Guzmán, Alfonso de Luna, Domingo Báñez, Juan de Guevara, Luis de León, Pedro de Uceda Guerrero o Juan de Medina, por citar los nombres que reciben un tratamiento más específico en sus estudios.

<sup>22</sup> Juan Velarde, “La Escuela de Salamanca y José Larraz” en *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 11 (2002) online: <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/11/la-escuela-de-salamanca-y-jose-larraz-juan-velarde-fuertes.html>

<sup>23</sup> Idoya Zorroza, “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca” en *Revista Empresa y Humanismo* 16/1 (2013), p. 55.

<sup>24</sup> Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, pp. 151-154.

<sup>25</sup> Franz Ehrle, “Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts” en *Der Katholik* (Neue Folge 2), 2.52/Heft 5 (1884), pp. 495-522; Heft 6 (1884), pp. 632-654; Heft 1 (1885), pp. 85-107; Heft 2 (1885), pp. 161-183; Heft 4 (1885), pp. 405-424 y Heft 5 (1885), pp. 503-522. El profesor David Torrijos-Castrillejo acaba de publicar a este respecto una investigación actualizada sobre los manuscritos romanos. Ver David Torrijos-Castrillejo, *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa de auxiliis*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2023.

Después, cuando se procura dotar a la Escuela de unas características definitorias (explicitar el aire de familia (*Familienähnlichkeit*) que, según Franz Ehrle, articula a todos estos pensadores<sup>26</sup>) ambos se muestran partidarios de reconocer que es una escuela teológica, tomista y humanista, que decide poner su conocimiento al servicio de problemas prácticos que inquietaban a toda la sociedad (tómese como ejemplo la Conquista americana, la participación de los cristianos en una guerra o la salvación y condenación de las almas).

No debe extrañar esta coincidencia definitoria en Grabmann y Ehrle. Ambos se conocían, se apreciaban y habían trabajado juntos. Sabemos que Grabmann lee las investigaciones de Ehrle con admiración y que lo toma como fuente de autoridad para elaborar sus propios trabajos (Grabmann dedica a Franz Ehrle su *Historia de la teología católica*). Aún más: tras analizar los recursos bibliográficos que Grabmann utiliza en sus ensayos, es bastante seguro que Grabmann adoptase el término “Escuela de Salamanca” del propio Ehrle. Así, cuando Grabmann habla de un autor como fray Luis de León, que ha sido calificado con acierto como una “víctima de la Escuela de Salamanca”<sup>27</sup>, Grabmann lo considera un miembro más de la Escuela, tal y como había hecho Franz Ehrle.

Desde esta consideración, y dado que el estudio de Ehrle es de 1884, parecería oportuno afirmar que es a él a quien debemos la creación de este término. Sin embargo, tras un análisis cuidadoso de su artículo, llama la atención que en las primeras páginas de su escrito, Ehrle haga referencia a una “celebrada Escuela de Salamanca” (*gefeierten Theologenschule von Salamanca*)<sup>28</sup>. ¿Cómo podía tildarse de célebre a una Escuela que no era reconocida como tal por ninguno de los autores que hemos estudiado en el primer apartado? Nuestras sospechas se han visto confirmadas cuando encontramos la expresión “Escuela de Salamanca” en una de las obras citadas por el propio Ehrle y publicada con anterioridad a su artículo. Nos estamos refiriendo a los estudios sobre la polémica *de Auxiliis* del teólogo alemán Gerhard Schneemann.

Hay muy poca bibliografía específica sobre Gerhard Schneemann. Sabemos que fue un historiador alemán de la teología, nacido en Wesel, en 1829, y que su obra más reconocida la conforman los siete volúmenes que dedica a las *Actas y decretos de los concilios sagrados más recientes*<sup>29</sup>. Tras estudiar en Bonn,

<sup>26</sup> Franz Ehrle y José M. March, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, Estudios eclesiásticos, 1930, pp. 3-4.

<sup>27</sup> Véase, por ejemplo, José Barrientos, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996; Sebastián Contreras, “La escolástica española y su teoría de la justicia: el caso de Luis de León” en *Bulletin of Hispanic Studies* 91/7 (2014), p. 685 o María Martín Gómez, *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017.

<sup>28</sup> Franz Ehrle, “Die vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts”, op. cit., p. 495.

<sup>29</sup> Juan Antonio Hevia Echevarría, “Estudio preliminar”, en Gerhard Schneemann, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno,

Münster o Roma, Schneemann entra en la Compañía de Jesús y de inmediato es enviado a enseñar filosofía, historia de la Iglesia y derecho canónico al Colegio de María-Laach, un centro que la Compañía poseía en la sierra de Eifel. En 1871, decide participar, junto con otros jesuitas, en la puesta en marcha de la Revista *Stimmen aus Maria-Laach* y, de 1879 a 1885, él mismo se encargará de la dirección<sup>30</sup>. La revista se convierte pronto en una de las publicaciones más apreciadas en el orden de los estudios teológicos del siglo XIX y Franz Ehrle, también jesuita, entrará a formar parte del grupo de colaboradores. Se hace evidente, por tanto, la conexión entre Ehrle y Schneemann y, en consecuencia, la tríada de influjos entre Schneemann, Ehrle y Grabmann.

Sin embargo, no es a su obra sobre los concilios a la que queremos referirnos ni a sus variados trabajos aparecidos en la revista *Stimmen aus Maria-Laach*. Entre 1879 y 1880, Gerhard Schneemann publica dos monografías sobre la controversia de *Auxiliis* (tituladas *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Dogmengeschichtliche Studie y Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*) y es en ellas donde hemos encontrado el término “Escuela de Salamanca”<sup>31</sup> con un significado detallado.

Schneemann decide publicar dos volúmenes sobre este tema tras entender que libros como *Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V libri quatuor* (publicado por el dominico Jacinto Serry bajo el seudónimo de Augustin le Blanc, en 1699) y la respuesta que el jesuita Livino de Meyer le dedica en 1705 en su *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis, sub summis pontifibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V, libro sex* (publicada también bajo seudónimo con el nombre de Teodoro Eleuterio) han avivado un debate que “oficialmente” estaba silenciado<sup>32</sup>. Tras la decisión del Papa Paulo V de mantener en tablas la disputa que sobre la gracia habían mantenido jesuitas y dominicos a lo largo de los siglos XVI y XVII, y tras su recomendación de que ninguna de las órdenes tratara de nuevo el problema, Gerhard Schneemann entiende que estos dos libros han vuelto a poner sobre la mesa fuertes debates que ya parecían amainados.

---

2015, p. 10.

<sup>30</sup> K. H. Neufeld, “Schneemann, Gerhard”, en Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. IV, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 3526.

<sup>31</sup> Ambos libros están traducidos como uno solo al castellano por Juan Antonio Hevia Echevarría, quien también realiza un estudio preliminar muy cuidado y provechoso.

<sup>32</sup> Entrecorramos la expresión “oficialmente” porque fueron muchas las obras que siguieron publicándose veladamente sobre el tema y muchos los autores que intentaron conseguir permiso para editar trabajos que trataban expresamente la cuestión. Sin embargo, según Schneemann, parecía que había un acuerdo implícito entre ambas órdenes de no injuriarse más públicamente.

Además, lo que verdaderamente mueve a Schneemann a publicar sus dos obras es la acusación que Serry hace en su libro al apuntar que Paulo V habría permitido el molinismo por “razones ocultas”, “de tipo práctico y de conveniencia política”<sup>33</sup>. Según el criterio de Serry, Paulo V habría cambiado de parecer por cuanto los jesuitas le estaban siendo de mucha utilidad en sus conflictos con la República de Venecia y no quería perder el apoyo de los jesuitas si condenaba la doctrina de Luis de Molina. Según Serry, la documentación que se conserva de las Congregaciones nos muestra que el Papa estaba inclinado a condenar el molinismo, pero que, en el último momento, coincidiendo con la expulsión de los jesuitas de Venecia, decide no fallar la causa y aprobar el molinismo<sup>34</sup>.

Ante esta inculpación, el objetivo de los estudios de Schneemann sobre el tomismo y el molinismo se nos muestra diáfano: manifestar que el molinismo no se condenó por ninguna causa de geoestrategia política, sino porque era una doctrina acorde con el dogma católico, especialmente con lo enseñado por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Es más, y aquí radica la fuerza de la argumentación de Schneemann, en su opinión, la doctrina de los jesuitas debería considerarse más acorde a la obra de Santo Tomás, que la de los propios dominicos.

En este sentido, Schneemann apunta, en varias ocasiones, al hecho de que Domingo Báñez fue quien verdaderamente se separó, distorsionó e incluso se puso en contra de la doctrina tomista acercándose, en demasía, a lo que habían sostenido calvinistas y luteranos. Si el Papa no condenó la obra de Luis de Molina es, siempre según Schneemann, porque los jesuitas (especialmente Belarmino) se esforzaron en probar las paradojas inherentes a la doctrina bañeciana. Así las cosas, Domingo Báñez es, para Schneemann, el creador de una nueva escuela tomista que muy poco tiene que ver con la escuela tomista anterior<sup>35</sup>.

Para apoyar semejante imputación, Schneemann distingue dos direcciones entre los propios dominicos: los seguidores de santo Tomás antes de Báñez y los tomistas que escriben después de Báñez. Por eso, a la hora de titular su obra, Schneemann no realiza una mención específica a los dominicos, sino a los *tomistas*, y en varios momentos de su estudio aclara que por “tomistas” se está refiriendo a los seguidores de Báñez, pues muchos dominicos ni compartieron su opinión ni están dispuestos a admitir que la interpretación que Báñez hace sobre la doctrina de la gracia de Santo Tomás sea la correcta<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Juan Antonio Hevia Echevarría, “Estudio preliminar”, op. cit., p. 23.

<sup>34</sup> Véase a este respecto Cornelis van Riel, *Contribución a la historia de las Congregaciones de auxilii*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2016, pp. 129-130.

<sup>35</sup> Así lo expresa explícitamente en el segundo de sus estudios: “Báñez, uno de los más grandes teólogos de la Orden de los dominicos en el siglo XVI, fundador de la nueva escuela tomista, expuso una doctrina sobre la gracia que la Compañía de Jesús consideró errónea”. Gerhard Schneemann, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, op. cit., p. 223.

<sup>36</sup> Según Schneemann, algunos miembros de “la escuela de santo Tomás” se opusieron “vivamente” a la doctrina de Báñez. Así, Schneemann no duda en escribir que “el principal representante en aquel

En primer lugar, no vamos a dejar que los nombres nos hagan errar. La expresión “controversia entre el tomismo y el molinismo” podría dar lugar a creer que de lo que estamos tratando aquí es de saber si hay que seguir a Santo Tomás o a Molina, y entonces no sería difícil decidir. Pero no puede haber nada más falso que este prejuicio, que ha llevado a hombres muy doctos a adoptar de antemano una postura contraria a Molina y, en general, a la doctrina de los jesuitas sobre la gracia. El propio Molina afirma en la primera línea de su escrito que su intención es seguir a santo Tomás como príncipe y sol de la teología escolástica; asimismo, hasta el día de hoy, la Compañía de Jesús siempre ha señalado como guía a seguir al “Doctor Angélico”, incluso en tiempos que no eran nada propicios para la escolástica. (...) Así pues, no se trata en absoluto de determinar si hay que adherirse a la doctrina de santo Tomás o a la de algún otro, sino de averiguar cuál de las dos tendencias en que se escindió la escuela de santo Tomás durante el último cuarto del siglo XVI, explica de manera más correcta al Aquinate<sup>37</sup>.

Es desde esta consideración, cuando Schneemann menciona, en varias ocasiones, la Escuela de Salamanca. Aunque en un determinado momento de su obra, Schneemann confiesa que “la escuela tomista de Salamanca ha sido muy importante para este estudio”<sup>38</sup>, debemos advertir y manifestar que la Escuela de Salamanca es un tema tangencial en la obra de Schneemann. El contenido extenso de sus dos estudios está dedicado a esclarecer la doctrina de la gracia en autores como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Domingo Báñez o Luis de Molina. Sin embargo, deseoso de probar que Báñez supuso una desviación del tomismo, de lo que la antigua escuela de tomistas había enseñado armoniosamente durante varios siglos (Schneemann menciona a este respecto a Egidio Romano, Inocencio V, Herveo, Enrique de Gorkum, Capreolo, Silvestre de Ferrara, Ruperto Holchot, Conrad Koellin, Javelli, Matthieu Ory, Juan Viguera, Cayetano o Francisco de Vitoria), Schneemann afirma que Báñez se separó de lo opinado por esta antigua escuela tomista de la que también formaba parte su maestro Francisco de Vitoria:

Así llegamos al ilustre dominico Francisco de Vitoria, fundador de la escuela tomista de Salamanca, en la que se formaron Domingo Báñez y Francisco de Toledo, que eran completamente opuestos en sus pareceres. Vitoria, al igual que otros hermanos suyos de religión, era amigo de san Ignacio y de sus compañeros parisienses, por lo que pidió encarecidamente al beato Fabro, cuando este último, en su viaje de Lisboa a Valladolid, pasó por Salamanca, que se quedase aquí y fundase una casa de la Compañía<sup>39</sup>.

---

entonces de la escuela de santo Tomás en Salamanca y catedrático de prima de teología, Mancio, combatió la predeterminación física bañeciana”. *Ibid.*, p. 243.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 437-438.

El interés de Schneemann se advierte entonces evidente. En su interpretación de la polémica de *Auxiliis*, los jesuitas supondrían la continuación connatural de la escuela tomista en tanto que Báñez representaría su desviación. Por este motivo, el teólogo alemán no duda en aseverar que “el propio lector podrá comprobar lo poco favorable que santo Tomás se mostró hacia la doctrina de los “tomistas” sobre la predeterminación física y, por el contrario, lo mucho que su doctrina concuerda con los jesuitas”<sup>40</sup>. Tan es así que, al final de la segunda obra, Gerhard Schneemann, con más sarcasmo que imparcialidad científica, titula uno de sus apartados conclusivos con la siguiente afirmación: “Santo Tomás rechaza el sistema tomista”<sup>41</sup> y aporta diez tesis que así lo confirmarían.

Desde esta perspectiva, las referencias a la Escuela de Salamanca aparecen continuadamente a lo largo de los dos libros de Schneemann y en contextos muy diversos, pero siempre con esta pretensión común: mostrar que la escuela de Salamanca representó una fase más de la escuela tomista formada por autores como Capreolo o Cayetano, que Báñez supuso una ruptura de esa continuidad y que los jesuitas fueron miembros originales de esta Escuela.

Però la Universidad de París ejerció un influjo poderoso sobre la formación de la doctrina de la Compañía de Jesús, no sólo de manera inmediata, sino también mediata. Pues, en aquel entonces, en ningún lugar de la cristiandad la teología escolástica florecía con tanto vigor como en Salamanca, desde que el dominico Francisco de Vitoria –formado en la Facultad de Teología Parisiense– llegó a esta ciudad, regenerando los estudios según lo que había aprendido y conocido en París. En Salamanca se formaron los primeros grandes teólogos de la Compañía de Jesús, como Ledesma, Toledo, Maldonado y Valencia; de entre ellos, Toledo desempeñó un papel especialmente destacado, formando en Roma a profesores para toda la Compañía (...) e introduciendo en sus escuelas el espíritu, proveniente de España, de restauración de la ciencia eclesiástica<sup>42</sup>.

Francisco de Vitoria es reconocido por Schneemann, en varias ocasiones, como el fundador de esta Escuela de Salamanca<sup>43</sup>. En un momento dado, a propósito de la teoría de la gracia defendida por Domingo de Soto, Schneemann afirma de Soto que “en cierto modo puede considerarse que ha sido el maestro de ambas escuelas, tanto de la tomista como de la molinista”, pero es tan sólo por cuanto su obra *De natura et gratia* fue analizada con esmero y atención por los representantes de ambas escuelas. Además, en la introducción al segundo volumen, tras haber hallado un manuscrito inédito de Vitoria comentando la I-II de la *Suma Teológica*, Schneemann confiesa que ha comprobado “que

<sup>40</sup> Ibid, p. 158.

<sup>41</sup> Ibid, p. 415.

<sup>42</sup> Ibid, p. 198.

<sup>43</sup> Ibid, p. 249.

Soto toma de aquí su doctrina<sup>44</sup>. En este sentido, no hay duda de que para Schneemann la Escuela de Salamanca se funda tras la llegada de Vitoria a la Universidad del Tormes, en el momento en que Vitoria comienza a enseñar la doctrina del Aquinate que él había aprendido previamente en París.

A partir de esta aclaración, Vitoria es presentado por Schneemann como el padre de una nueva escuela tomista que, en la polémica de la gracia, continuará el parecer admitido por otros tomistas anteriores, pero que, dada su ambigüedad y carácter abierto, también influyó en el origen de la doctrina bañeciana.

Si tomamos toda la doctrina de Vitoria, veremos que se opone completamente a Báñez, quien, por su parte, rechaza algo que, según Vitoria, aceptan todos los teólogos antiguos y modernos. Pero Vitoria también formula algunas proposiciones que, aisladas del conjunto, conducen directamente al sistema de Báñez. Por esta razón, era tan importante, para alcanzar el objetivo que nos guía en nuestro estudio histórico-dogmático, presentar la doctrina del fundador de la escuela de Salamanca, en la que Báñez se formó<sup>45</sup>.

Para confirmar su posición, Schneemann se hace eco de los testimonios que acreditan a Vitoria como un hombre afable y tolerable con muchas tendencias<sup>46</sup>. Por esto mismo, le reconoce como maestro de una escuela muy amplia en la que pudieron formarse personalidades tan diversas como un Toledo o un Báñez. En efecto, en la Escuela de Salamanca convivían tendencias muy heterogéneas, como luego sucederá asimismo dentro de las órdenes de los jesuitas y dominicos, que durante un tiempo se reconocieron mutuamente como seguidores de Santo Tomás y discípulos de Vitoria. El problema para Schneemann surge cuando Báñez intenta declararse único heredero de la doctrina fiel de Francisco de Vitoria y también de la tomista. Para contrarrestar esta visión, Schneemann pretende probar precisamente lo contrario:

Durante la segunda mitad del siglo XVI, la escuela de santo Tomás se escindió en dos direcciones. Báñez abandonó, no sólo en su forma de explicar a santo Tomás, sino también en su doctrina, la “vía general” –para utilizar la misma expresión que él– de los teólogos de aquel entonces, de tal manera que, en cuanto su doctrina salió a la luz, sus propios hermanos de Orden y personas ajenas a su instituto religioso la tildaron de “nueva e inaudita” y se opusieron a ella. Por el contrario, los teólogos de la Compañía de Jesús perseveraron en la doctrina comúnmente aceptada en aquel momento y en la antigua tradición, en la que habían sido instruidos en las escuelas de dominicos; pero además,

<sup>44</sup> Ibid, p. 249. Más adelante, también tildará a Soto de “discípulo de Vitoria” (Ibid, p. 445).

<sup>45</sup> Ibid, p. 445.

<sup>46</sup> Schneemann recoge el parecer de Melchor Cano según el cual “da fe de que sus profesores en la Orden de los dominicos, en especial el gran Francisco de Vitoria –que hizo florecer de manera asombrosa la teología escolástica en Salamanca–, en ocasiones se apartaron sin miramientos de esta o de aquella sentencia de santo Tomás”. (Ibid, p. 143).

por medio de un desarrollo coherente de esta doctrina, aspiraron a solucionar el problema siguiente: cómo conciliar la infalibilidad de la gracia eficaz con la libertad. Entre dos direcciones tan opuestas de una misma escuela, hubo de entablarse una lucha teológica; ya en 1581 la controversia se desató con la mayor virulencia en el mismísimo centro de la escuela de santo Tomás, en Salamanca, bastante tiempo antes de la aparición de la *Concordia* de Molina<sup>47</sup>.

Con todo, y más allá de todas estas consideraciones a favor o en contra de la rectitud del tomismo de Báñez, lo que interesa a este estudio es destacar las notas definitorias que Schneemann concede al término “Escuela de Salamanca”. Como es manifiesto, el primero de los términos –escuela (*Schule*)– es usado por Schneemann para evidenciar la consonancia que guardaría la Escuela de Salamanca con la escuela tomista clásica. La evocación a una escuela (y no a un grupo o a una corriente) no es arbitraria. La teología alemana manejaba frecuentemente el término *escuela* (escuela tomista, escotista, franciscana, dominicana...) para referirse a un conjunto de pensadores que se influyen mutuamente y que se reconocen discípulos de un solo maestro. En un momento de sus investigaciones, el propio Schneemann matiza estas consideraciones sobre la expresión “escuela” y las derivas que ellas mismas pueden tener:

Y lo que es cierto de los individuos, también lo es de las escuelas. En cuestiones filosóficas y dogmáticas, todo un grupo puede errar exactamente igual que individuos particulares, pudiendo habitualmente atribuirse el error en los grandes grupos al error de uno solo o de los pocos que marcan el tono. La historia del pasado y del presente muestra el gran poder de seducción que un maestro celebrado ejerce sobre sus discípulos, así como también de qué manera éstos, a su vez, entusiasmados empujan al maestro hacia delante. Así uno mueve y también es movido, casi sin ser consciente de ello, porque lo hace gustosamente y de buena gana. Y este influjo del maestro sobre su escuela se propaga continuamente por el número cada vez mayor de alumnos que va teniendo con el transcurso de los años y que a su vez difunden el impulso recibido. Esto se puede aplicar a la doctrina verdadera, a cuyo mantenimiento contribuye sobre todo la tradición de una escuela; pero también se puede aplicar al error; pues cuando un maestro se equivoca, también el error se extiende en círculos cada vez más amplios y sus efectos se hacen cada vez más poderosos<sup>48</sup>.

La segunda parte de nuestra locución, la referencia a Salamanca, se añade porque Schneemann entiende que Salamanca representa un nuevo momento en la historia de la escuela tomista. La característica propia de Salamanca como una escuela nueva, diferente al resto de las escuelas tomistas, viene definida por la interpretación humanista y autónoma –con una apertura de miras– que sus miembros hacen de la doctrina de santo Tomás. Según Schneemann, su

<sup>47</sup> Ibid, p. 245.

<sup>48</sup> Ibid, p. 223.

fundador, Francisco de Vitoria, favoreció un ambiente conciliador que propició la convivencia armoniosa de distintas formas de entender el tomismo en la ciudad de Salamanca porque él nunca fue un hombre dogmático. Fue este ambiente sosegado lo que permitió, según Schneemann, que alrededor de la figura de Francisco de Vitoria se formaran también teólogos de muy diversas órdenes y de muy diversas opiniones. Y tanto las divergencias como las discrepancias se aceptaban en el círculo de Vitoria, pues él mismo siempre incentivó la independencia de criterio. Y cuando se vino abajo esta forma de hacer teología y se generaron dos nuevas escuelas (tomista y molinista) –muy opuestas y enfrentadas entre sí– es cuando la Escuela de Salamanca se escinde para Schneemann y, finalmente, termina. El propio Schneemann se atreve a decir que el dominico italiano Matías Aquarius, precisamente por no adherirse a ninguna de estas dos nuevas escuelas, debe considerarse el último representante de la escuela tomista: “En sus *Annotationes* a Capreolo, Aquarius repasa la literatura tomista hasta el año 1586 y, por esta razón, podemos presentarlo como el último testigo de una escuela de santo Tomás todavía no transformada completamente por Báñez”<sup>49</sup>.

#### **4. La recuperación de la Escuela de Salamanca en el contexto de la *Kulturkampf* alemana**

Si bien no se ha expresado explícitamente sí se ha insinuado en diversos ámbitos que la revitalización de la Escuela de Salamanca a lo largo del siglo XX en España respondió a una multiplicidad de intereses que tendrían más relación con estrategias políticas y religiosas que con una preocupación por el saber académico propiamente dicho. La sospecha de un uso interesado de la Escuela de Salamanca es algo que ha persistido más allá de nuestras fronteras, pues el libro de Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra*, sigue siendo reinterpretado, hoy día, desde esta suspicacia aun cuando él mismo afirmaba que sus teorías (las de Vitoria) “han sido interpretadas de modo erróneo en muchos casos y utilizadas de maneras distintas”<sup>50</sup>.

Esta desconfianza hacia la ideologización del concepto podría desvanecerse en el momento en el que hemos probado que el origen de la recuperación del pensamiento de la escuela salmantina tuvo lugar en Alemania, en el siglo XIX. Sin embargo, la filosofía nos ha enseñado que las ideas muy pocas veces son neutrales y que, en la historia de las ideas, el azar es una variable poco probable.

En el artículo que Franz Ehrle publica en *Der Katholik* en 1884, el propio

<sup>49</sup> Ibid, p. 448.

<sup>50</sup> Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra: en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, p. 87.

autor nos explica que esta publicación surge tras el hallazgo de numerosos manuscritos que *él mismo había descubierto* en la Biblioteca Vaticana. Por su parte, en el primer volumen de su estudio sobre la controversia entre tomistas y molinistas, Gerhard Schneemann confiesa que ha decidido emprender su estudio para responder a las inculpaciones de un autor como Serry, aun cuando éste había publicado su libro hacía ya un siglo (en 1699). Después, cuando Schneemann escribe su segundo volumen, expone que dos nuevos descubrimientos bibliográficos le han animado a elaborar una nueva monografía sobre la controversia entre molinistas y tomistas, pues considera que estos documentos pueden arrojar luz a lo estudiado en su primer libro. Los dos escritos que alentaban la segunda publicación de Schneemann eran los siguientes:

las notas autógrafas de Paulo V sobre la última y decisiva reunión de las Congregaciones *de auxiliis*, con todos los votos de los cardenales consignados en dichas notas, así como también el manuscrito de unos apuntes de clase sobre la gracia, tomados en las lecciones del fundador de la escuela de santo Tomás en Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria. Por esta razón, me he visto obligado a añadir muchas cosas al manuscrito de esta segunda obra, así como un anexo a la primera, que aparece como un apéndice de esta segunda. La magnífica encíclica de nuestro Santo Padre sobre santo Tomás también me ha movido a exponer en este apéndice la verdadera doctrina del santo doctor de manera más detallada que en la primera obra<sup>51</sup>.

Es manifiesto, lo dice el propio Schneemann, que su obra aparece en medio de una revitalización del tomismo propiciada por la encíclica *Aeterni Patris*, publicada el 4 de agosto de 1879 por el Papa León XIII, con el objeto de “restaurar la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino”<sup>52</sup>. Es evidente, por consiguiente, que un teólogo jesuita como Schneemann percibiera esta ocasión como un buen momento para manifestar las concordancias entre la doctrina jesuita y la tomista. Con todo, también creemos importante destacar que la obra de Schneemann se escribe tras los años más convulsos de la denominada *Kulturkampf*.

La *Kulturkampf* (lucha cultural) alemana fue una contienda política que enfrentó, entre 1871 y 1877, a liberales, conservadores y católicos por la línea ideológica que debía seguir el gobierno de Bismarck. Por una parte, los liberales –filósofos, juristas y poetas, influidos por la izquierda hegeliana (Marx, Engels)<sup>53</sup>–, pretendían que el nuevo Imperio alemán, que se había

<sup>51</sup> Gerhard Schneemann, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, op. cit., p. 249.

<sup>52</sup> León XIII, *Encíclica Aeterni Patris*, 1879, online: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

<sup>53</sup> Emil Franzel, *Von Bismarck zu Adenauer. Ideologie, Wahn und Realismus in der deutschen Politik*, Bern, Francke Verlag, 1957, pp. 28-29.

formado en 1870, se pareciera a la sociedad socialista utópica que ellos habían imaginado, donde la religión no tuviera un peso importante en el gobierno y la ciencia fuera verdaderamente “libre e independiente” (*die freie Wissenschaft*). De otra parte, los conservadores prusianos, instaban a Bismarck a reconocer el carácter propiamente protestante del Imperio alemán y se negaban a que los católicos tuviesen cada vez más representación en las nuevas instituciones parlamentarias. Finalmente, los católicos esperaban poder ser reconocidos como una parte esencial, sobre todo, en la educación de los alemanes, manteniendo su red de colegios y centros de estudio.

Bismarck, que durante un tiempo parece navegar entre todas las aguas, cambia radicalmente su posición tras la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870) y la aprobación como dogma de fe de la doctrina de la infalibilidad del Papa<sup>54</sup>. De presionar al gobierno contra este dogma se encargaron teólogos alemanes tan reputados como Johann Joseph Ignaz von Döllinger, quien, continuamente, defendió que la infalibilidad papal era de todo punto incompatible con el protestantismo y el liberalismo alemán. A partir de este momento, se van aprobando diversas leyes concernientes a la supervisión por parte del gobierno de los colegios y la educación y, en julio de 1872, se aprueba la *Jesuitengesetz* que obliga a la Compañía de Jesús a abandonar Alemania. Esta ley se irá reforzando con otras leyes más anticlericales que se aprueban en los años sucesivos hasta 1875<sup>55</sup>. Gerhard Schneemann, entre otros muchos jesuitas, es obligado entonces a salir de Alemania pues, además, Gerhard Schneemann “tuvo el raro honor de haber sido el jesuita más citado en los debates que el Parlamento alemán mantuvo en 1872, a raíz de la política bismarckiana anticatólica de la *Kulturkampf*”<sup>56</sup>.

En estas circunstancias, Schneemann publicará, en 1872, una historia de los jesuitas (*Der Jesuitenorden: seine Gesetze, Werke und Geheimnisse*) y varios artículos sobre los decretos vaticanos y las diversas injusticias que se están cometiendo contra los jesuitas<sup>57</sup>. La Revista *Stimmen aus Maria-Laach* se convierte de inmediato en altavoz de muchas de estas protestas<sup>58</sup> y no debemos olvidar que es allí donde algunas de las publicaciones de Gerhard Schneemann y Franz Ehrle ven la luz.

<sup>54</sup> Erich Eyck, *Bismarck*, tomo III, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1944, p. 78.

<sup>55</sup> Hans-Christof Kraus, “Bismarck, die Konservativen und der Kulturkampf im Deutschen Reich” en *Studia historica Brunensia* 63 (2016), p. 98.

<sup>56</sup> Juan Antonio Hevia Echevarría, “Estudio preliminar”, op. cit., p. 7.

<sup>57</sup> Peter Finlay, “Gerhard Schneemann” en *The Irish Monthly*, 14 (1886), p. 254. En una carta dirigida al historiador Johannes Janssen, Schneemann le confiesa “que como patriota me da mucha pena que el pueblo alemán se esté arruinando tanto en sus nobles cualidades que aún conserva del pasado, sobre todo que la juventud se esté descristianizando y corrompiendo tanto”. Carta citada en Rebecca Ayako Bennette, *Fighting for the Soul of Germany. The catholic Struggle for inclusion after Unification*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2012, p. 96 (la traducción es propia del original en inglés).

<sup>58</sup> Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 66.

Así las cosas, es en este contexto cultural donde debemos encuadrar los estudios *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo* y la aparición de la etiqueta histórica “Escuela de Salamanca”. Por eso, no es de extrañar, que las obras de Schneemann puedan interpretarse como una apología de la Compañía de Jesús y que estén llenas de referencias como estas:

La doctrina de la Compañía de Jesús, elaborada por alumnos de las antiguas escuelas tomistas de París y Salamanca, no era otra que la que entonces dominaba en aquellas escuelas; fue desarrollada de manera consecuente para resolver el gran problema sobre la concordia entre la gracia y la libertad. Esta solución era antigua y nueva: antigua, porque se había elaborado sobre los fundamentos de la antigua doctrina escolástica, sobre todo de santo Tomás; y nueva, porque, expresada de forma tan clara, no se encontraba en santo Tomás, ni en los antiguos teólogos. De este modo, desde el principio tuvo dos clases de adversarios muy distintos: por una parte, bayanos y jansenistas, enemigos mortales de la escolástica; y, por otra parte, hombres de Iglesia que abominaban de toda novedad y odiaban la ciencia media. (...) Todos los demás (enemigos) han participado en el coro de estas dos clases de adversarios. Pero la acusación no se limita exclusivamente a la doctrina de la gracia; algunos la extienden a todo el ámbito del saber humano, como si nosotros enseñásemos en moral una doctrina laxa, en filosofía y teología un pensamiento liberal y racionalista y, en los estudios humanísticos, un método anticristiano<sup>59</sup>.

Según Schneemann, de las críticas a la teoría de la gracia se ha pasado a censurar la Compañía de Jesús en otros muchos aspectos, lo que ha derivado en una prohibición en el estado alemán. Desde esta perspectiva, la Escuela de Salamanca es para Schneemann, una posibilidad perfecta para mostrar que la Compañía siempre ha estado al servicio de la Iglesia, acorde con la doctrina tomista, y que las críticas arrojadas hacia ellos han sido aprovechadas por otros enemigos. Así, aunque como él mismo dice, “donde viven hombres, necesariamente suceden cosas humanas, y la historia de la Iglesia nos informa de las muchas disputas acaecidas incluso entre santos”<sup>60</sup>, también es cierto que quien considere la historia de la Iglesia “tendrá que reconocer que la Compañía de Jesús, también en los tiempos más recientes, ha permanecido fiel a su obligación de ser refugio de la tradición teológica en el ámbito educativo, pero al mismo tiempo desarrollándola y adaptándola a las nuevas necesidades y a las distintas circunstancias de los tiempos”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Gerhard Schneemann, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, op. cit., p. 386.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 385.

## 5. Conclusiones

Tras el estudio de la aparición del concepto “Escuela de Salamanca” y el análisis de las obras y el contexto donde esta etiqueta histórica surge, queda por atender la cuestión de si el conocimiento del origen de un concepto puede arrojar luz a los debates actuales sobre el mismo. Naturalmente, entre personas de ciencia, cada uno dispondrá de razones propias para sostener una definición u otra, pero nos parece que las investigaciones de Ehrle y Schneemann requieren algunas consideraciones formales y de fondo.

En primer lugar, estamos en disposición de entender mejor el concepto mismo de escuela. La teología alemana elige este término porque existía una tradición de escuelas medievales que se reconocían como tal por seguir a un solo maestro. Teniendo en cuenta esta acepción, tanto Ehrle, como Schneemann (y luego Grabmann, Werner o Stegmüller), conciben el grupo de Salamanca como una escuela compacta, en torno a un solo maestro. Y para ello se sirven de los testimonios de los propios integrantes que así lo hacen constar (especialmente del texto que Melchor Cano redacta en el Prólogo al libro XII de su *De locis theologicis*).

En segundo lugar, no cabe duda de que para ellos el fundador de dicha escuela fue Francisco de Vitoria. En ningún momento se hace referencia a una escuela anterior en Salamanca, porque fue él, gracias a su formación en otras escuelas (París), el que continúa la tradición de escuelas tomistas y da origen a una nueva escuela en Salamanca.

Teniendo en cuenta, por tanto, que la escuela de Salamanca es entendida como un nuevo momento de las escuelas tomistas anteriores, está claro que la característica más destacada de esta escuela de pensamiento radica en el hecho de que sus miembros tuvieran a Santo Tomás de Aquino como guía y fuente de autoridad. Y como esta nota definitoria era compartida por otros muchos pensadores de la época, se comprende que jesuitas o dominicos puedan ser reconocidos miembros de la Escuela de Salamanca en tanto tomistas y discípulos reconocidos de Vitoria.

Con todo, ¿qué poseía Salamanca para establecer una escuela diferente en el desarrollo de las escuelas tomistas? Aunque ninguno de los teólogos alemanes estudia explícitamente esta cuestión y por eso nos parece que existen ciertas limitaciones en sus investigaciones (no nos parece que la Escuela de Salamanca pueda reducirse a ser una escuela tomista más), de sus trabajos se advierte que existen dos singularidades y que ambas son fruto de la personalidad de Francisco de Vitoria. En primer lugar, hay que tener en cuenta el carisma propio de la figura de Vitoria. Frente a un Cayetano, por ejemplo, que desempeña su influencia a través de la divulgación de su obra, Francisco de Vitoria es capaz de crear una escuela propia, con amigos y discípulos que le aprecian y reconocen

como maestro. En segundo lugar, estos autores destacan siempre su carácter abierto, tolerante, defensor de un tomismo de espíritu crítico e independiente. Es aquí donde, si se quiere, se puede hablar de un humanismo propio de la Escuela de Salamanca en tanto que sus miembros estuvieron abiertos a otras corrientes de pensamiento.

Finalmente, la escuela deja de ser ese grupo armonioso de la época vitoriana, cuando un Báñez o un Molina, que emergen del mismo grupo, difieren tanto entre sí que rompen con esa característica definitoria de que la escuela de Salamanca fue capaz de admitir distintas opiniones en la interpretación de la doctrina tomista. Así las cosas, aunque los jesuitas son reconocidos como miembros natos de la Escuela de Salamanca por los creadores de este concepto, también entienden que la polémica *de Auxiliis* hace que la Escuela de Salamanca se disuelva y que la historia de las escuelas tomistas tradicionales se escinda en dos direcciones.

Por último, nos ha parecido importante poner de manifiesto el contexto político, religioso y cultural en el que este concepto emerge. La Escuela de Salamanca ha sido actualizada en muchas ocasiones desde el siglo XVI hasta nuestros días y lo ha sido por múltiples y variadas razones: dotar de una tradición histórica a una rama naciente como el derecho internacional, evidenciar que la economía moderna surge en contextos católicos, aprobar un imperialismo o nacionalismo de corte pacifista o también, en el caso de nuestro estudio, mostrar que la Compañía de Jesús nunca debió ser expulsada de un gobierno liberal. Algo tendrá, por tanto, esta Escuela para que sea tan rica en interpretaciones y posibilidades.

## Referencias bibliográficas:

- Ayako Bennete, R., *Fighting for the Soul of Germany. The catholic Struggle for inclusion after Unification*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2012.
- Barrientos García, J., *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996.
- Barrientos García, J., “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres” en *La Ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 1041-1079.
- Barrientos García, J., *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, EUNSA, 2011.
- Belda Plans, J., “Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca” en *Scripta Theologica* 31/2 (1999), pp. 367-411.
- Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Belda Plans, J., “Teología práctica y escuela de Salamanca del siglo XVI” en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30 (2003), pp. 461-489.
- Beltrán Heredia, V., *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939.
- Blaschke, O., *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- Brufau, J., “Revisión de la primera generación de la Escuela”, en VVAA, *Francisco de Vitoria y La Escuela de Salamanca. La ética de la conquista de América*, Madrid, CSIC, 1984.
- Cano, M., *De locis theologicis*, ed. Juan Belda, Madrid, BAC, 2006.
- Castilla Urbano, F., “Configurando la «leyenda negra»: La falsa filosofía de Fernando de Ceballos y el antilascasismo del siglo XVIII” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/3 (2022), pp. 551-564.
- Castilla Urbano, F., “La conquista de América en la Ilustración francesa y española: Montesquieu y Cadalso” en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20/40 (2018), pp. 75-107.
- Contreras Aguirre, S., “La escolástica española y su teoría de la justicia: el caso de Luis de León”, en *Bulletin of Hispanic Studies* 91/7 (2014), pp. 685-698.
- Dugald, S., *A general view of the progress of metaphysical, ethical, and political philosophy, since the revival of letters in Europe*, Boston, Wells and Lilly, 1822.
- Duve, T., “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca” en *Boletín digital de la Academia Nacional de la historia de la República Argentina* 30 (2019), pp. 5-13.

- Endemann, W., *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin, Neudr. d. Ausg. Berlin, 1874.
- Ehrle, F., “Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts” en *Der Katholik* (Neue Folge 2), 2.52/Heft 5 (1884), pp. 495-522; Heft 6 (1884), pp. 632-654; Heft 1 (1885), pp. 85-107; Heft 2 (1885), pp. 161-183; Heft 4 (1885), pp. 405-424 y Heft 5 (1885), pp. 503-522.
- Ehrle, F. y March, J. M., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, Estudios eclesiásticos, 1930.
- Eyck, E., *Bismarck*, tomo III, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1944.
- Finlay, P., “Gerhard Schneemann” en *The Irish Monthly*, 14 (1886) pp. 247-255.
- Franzel, E., *Von Bismarck zu Adenauer. Ideologie, Wahn und Realismus in der deutschen Politik*, Bern, Francke Verlag, 1957.
- González, Z., *Historia de la Filosofía*, tomo III, Madrid, Agustín Jubera, 1886.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Hevia Echevarría, J. A., “Estudio preliminar”, en Gerhard Schneemann, *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2015.
- Hinojosa, E. y Menéndez, M., *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Eduardo de Hinojosa el día 10 de marzo de 1889*, Madrid, Topografía de huérfanos, 1889.
- Jericó Bermejo, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Madrid, Editorial Revista Agustiniana, 2005.
- Kraus, H. C., “Bismarck, die Konservativen und der Kulturkampf im Deutschen Reich” en *Studia historica Brunensia* 63 (2016), pp. 87-104.
- León XIII, *Encíclica Aeterni Patris*, 1879, online: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)
- Langella, S. y Ramis, R. (Eds.), *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Madrid, Síndesis, 2021.
- Mackintosh, J., “Stewart’s Introduction to the Encyclopaedia” en *The Edinburgh Review* 27 (1816), pp. 180-244.
- Martín Gómez, M., *La Escuela de Salamanca, fray Luis de León y el problema de la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 2017.
- Martín Gómez, M., “Sobre el uso y origen del concepto *Escuela de Salamanca*” en *Scripta Theologica*, 55, n. 1 (2023), pp. 67-97.

- 
- Neufeld, K. H., “Schneemann, Gerhard” en Charles O’Neill y Joaquín María Domínguez, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. IV., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Pena, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) “escuela(s) de Salamanca”*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
- Riel, C. van, *Contribución a la historia de las Congregaciones de auxiliiis*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2016.
- Schmitt, C., *El nomos de la Tierra: en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- Schneemann, G., *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Dogmengeschichtliche Studie*, Freiburg, Herder, 1879.
- Schneemann, G., *Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2015.
- Schneemann, G., *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse*, Freiburg, Herder, 1880.
- Torrijos-Castrillejo, D., *Catálogo de los manuscritos romanos sobre la disputa de auxiliiis*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2023.
- Velarde, J., “La Escuela de Salamanca y José Larraz” en *La Ilustración liberal: revista española y americana*, 11 (2002) online: <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/11/la-escuela-de-salamanca-y-jose-larraz-juan-velarde-fuertes.html>
- Zorroza, I., “Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca” en *Revista Empresa y Humanismo* 16/1 (2013), pp. 53-72.