

LA TEOLOGÍA DEL COLEGIO MÁXIMO DE OÑA A FINALES DEL SIGLO PASADO

Aportaciones de su Facultad de Teología al intento de reforma de la Ratio studiorum S.I. de 1883 ¹

SUMARIO :

I. EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL.

1. LA TEOLOGÍA EN LA IGLESIA CATÓLICA DEL XIX.
2. LA REALIDAD CULTURAL DEL CATOLICISMO ESPAÑOL.
3. LA «RESTAURACIÓN» DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA DENTRO DEL MARCO HISTÓRICO DEL XIX: PROBLEMAS INTERNOS DE LA ORDEN EN RELACIÓN CON LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA Y PROBLEMAS ESPECIALES DE LOS JESUITAS ESPAÑOLES.

¹ Siglas empleadas:

Const. S.I.	<i>Constitutiones Societatis Iesu en DALMASES-IPARRAGUIRRE, Obras completas de S. Ignacio de Loyola, Madrid 1963.</i>
Consultatio	<i>Provinciae Castellanae de ordinandis studiis theologicis consultatio, Valladolid 1884.</i>
Epistolae	<i>Epistolae selectae Praepositorum Generalium ad superiores Societatis, Roma 1911.</i>
Institutum	<i>Institutum Societatis Iesu II, Florencia 1893.</i>
Ratio	<i>Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu II, Berlin 1887.</i>
Schema	<i>Commisionis Generalis pro studiis theologicis in Sco. Iesu ordinandis Schema, cum praeviis rationibus et conclusionibus, Prati 1886.</i>
Theses	Colecciones de programas de curso, conservados en el archivo del Decano de Teología de la Universidad de Deusto. Cf. en el vol. I de esta misma obra, A. VARGAS-MACHUCA, <i>La enseñanza de la Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Oña, en relación con los documentos pontificios: 1880-1980</i> , 379-380, nota 1 a pie de página.

- II. LA RATIO STUDIORUM S.J. Y LA COMPAÑÍA RESTAURADA.
1. LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA EN LA ANTIGUA COMPAÑÍA DE JESÚS: LA RATIO STUDIORUM DE 1599 COMO REALIDAD HISTÓRICA.
 - a) *De la Casuística a la Teología moral (las «Institutiones morales»).*
 - b) *De los tratados de Controversias a las Apologéticas del XVIII.*
 - c) *Del «Studium Scripturae Sacrae» a una visión de la Escritura como «anima ipsa verae Theologiae».*
 2. LA COMPAÑÍA RESTAURADA Y LA INVIABILIDAD DE LA ANTIGUA «RATIO»: SUCEIVOS CONATOS DE ADAPTACIÓN.
- III. EL PLAN DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA QUE EN 1880 TRAJERON A OÑA LOS EXILIADOS EN POYANNE (Y QUE SE MANTUVO HASTA OCTUBRE DE 1908).
1. UN PLAN DE ESTUDIOS EN «CUATRO» AÑOS: DE V. CASAJOANA A P. VILLADA: LAS VICISITUDES DE LA «RESTAURACIÓN».
 2. DICHO PLAN ¿ERA REALMENTE UN PUNTO DE PARTIDA VÁLIDO?
- IV. EL DECRETO DE REFORMA DE LA «RATIO STUDIORUM S.I.» DE LA CONGREGACION GENERAL XXIII (25-IX/23-X-1883).
- V. LAS PROPUESTAS DEL COLEGIO MAXIMO DE OÑA.
1. PLANES DE ESTUDIOS ENFRENTADOS.
 2. LA CARRERA TEOLÓGICA SEGÚN EL PLAN «OFICIAL».
 3. MÉTODO TEOLÓGICO Y MÉTODOS PEDAGÓGICOS.
 4. ESTRUCTURA DEL PLAN OFICIAL EN CINCO AÑOS.
 5. EL CURSO COMPENDIARIO.
- VI. VALORACION: REFLEXIONES FINALES.
1. EL «DESDE DÓNDE» O LA NEOESCOLÁSTICA DEL XIX.
 2. EL «HACIA DÓNDE» O LA TEOLOGÍA MORAL RENOVADA.
 3. LA SIEMPRE ANHELADA REFORMA DE LA «RATIO STUDIORUM S.I.», ¿CONDENADA AL FRACASO?

En los numerosos estudios sobre la teología de los últimos cien años apenas encuentra el lector nombres españoles. Y desde luego sólo alguno que otro merece ser objeto de atención especial en un par de líneas. Pero la sorpresa (o el desencanto) es mucho mayor cuando se abre el volumen V de la recentísima *Historia de la Iglesia en España*². A diferencia de los volúmenes anteriores, el temario de este volumen V, titulado *la Iglesia en la España contemporánea* no contiene ningún capítulo dedicado al pensamiento teológico. ¿Ha sido

² R. GARCÍA-VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España V*, Madrid 1979. Este vol. V ha sido dirigido por V. CARCEL ORTÍ.

intencionada esta omisión, tal como parecen darlo a entender algunas frases del prólogo? ¿O no se ha encontrado al hombre capaz de llevar a cabo tal estudio, y entonces se hace de la necesidad virtud? ¿Puede quedar sintentizada «la presencia de la Iglesia española en la sociedad contemporánea» solamente en los tres grandes capítulos que tratan otros tantos temas fundamentales, como son la espiritualidad y el apostolado, la cultura y los aspectos sociales y económicos? ¿No debe figurar también en una moderna Historia de la Iglesia un capítulo dedicado al pensamiento teológico, incluso aun cuando se lo considere como «superestructura», «síntoma» o «reflejo» de la vida de la Iglesia en su período correspondiente?

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que no contamos con un estudio actualizado de lo que ocurrió (o debió no ocurrir) en el pensamiento teológico español contemporáneo. Este, bueno o malo, tuvo que existir, a juzgar por el número de Universidades Pontificias y Seminarios Conciliares en los que se estudiaba Teología³. Y esto es un fallo notable en una moderna Historia de la Iglesia. Es posible que todo esto se deba a la falta de monografías y análisis previos sobre puntos concretos. Pero la necesidad de esa toma de conciencia sigue ahí, y tarde o temprano deberá obtener una respuesta.

Las presentes líneas sólo pretenden esbozar una de esas monografías previas, salvando así del olvido un acontecimiento quizá excesivamente modesto, pero al fin y al cabo acontecimiento del quehacer teológico. En un volumen conmemorativo del centenario de una Facultad de Teología creemos que no estará de más reseñar unos conatos serios de reforma de los estudios de Teología que tuvieron lugar en el Colegio Máximo de Oña a finales del siglo pasado. Tales conatos permiten entrever indirectamente gran parte de la problemática teológica de entonces y las preocupaciones del momento. Por otra parte, desde el punto de vista sociocultural, no se puede minusvalorar el intento si se piensa que en Oña se formaban prácticamente todos los jesuitas que residían en los territorios de la antigua Corona de Castilla (es decir, de toda España, a excepción de Aragón, Baleares, Cataluña y Valencia). De ahí salieron el primer director y redactores de *Razón y Fe*⁴; ahí se formaron, entre otros, la mayoría de los pro-

³ M. DE CASTRO ALONSO, *Enseñanza eclesiástica en España*, Valladolid 1898. En esta obra, tan útil como poco citada, encontrará el lector unos cuadros sinópticos sobre cada uno de los Seminarios Centrales y Universidades Pontificias de España, en donde se detallan las materias de cada año, el profesor correspondiente, y el texto que se explica.

⁴ M. BATLLORI, *Ambientación histórica y cultural de 1900: Razón y Fe* 204 (1981 número extra) 145.

fesores de la Universidad de Deusto, y al menos hasta los años treinta-cuarenta, también los del Colegio Máximo de Cartuja y de la Universidad Pontificia de Comillas. El influjo de esta última en proveer los cuadros de gobierno y estructuras docentes de la Iglesia española hasta el Vaticano II es algo demasiado evidente como para insistir en ello⁵.

I. EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL

La reforma de los estudios de la Teología que se intentó llevar a cabo en el Colegio Máximo de Oña no podía constituir un hecho aislado que brotara como por ensalmo desde dentro de sus muros. Fue un proyecto más o menos logrado, pero que para su adecuada comprensión debe ser enmarcado en un contexto cultural previo y más amplio, determinado fundamentalmente por tres componentes: la teología católica de la época en general, el panorama cultural español y la situación de la propia Compañía de Jesús. De ellos vamos a ocuparnos previamente en sus rasgos generales.

1. LA TEOLOGÍA EN LA IGLESIA CATÓLICA DEL XIX⁶

La Escolástica de la Contrarreforma y del Barroco murió por agotamiento, cerrada en sí misma. Entre tanto otras fuerzas iban configurando una nueva manera de ver las cosas, el mundo y el hombre. Este proceso se conoce hoy bajo el nombre de la Ilustración. La Revolución francesa y las subsiguientes guerras napoleónicas contribuyeron a inscrustarlo definitivamente en el mundo occidental, al tiempo que se daba al traste en casi todas las partes con las fuerzas del Antiguo Régimen (Trono y Altar).

⁵ El Colegio Máximo de Cartuja no adquiere categoría para dar grados académicos hasta la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* y la llegada del P. J. A. de Aldama. De forma parecida la Universidad Pontificia de Comillas, aunque jurídicamente era Universidad, por su nivel teológico no pasaba de ser un Seminario Central como los de aquella época. No adquiría nivel académico de rango universitario hasta la *Deus scientiarum Dominus* y la llegada del P. J. Salaverri. Hay que considerar también como jesuitas formados en Oña a gran parte de los que trabajaron en Hispanoamérica. Cf. EE 8 (1929) 19-33.

⁶ E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle* I, II y III, Paris 1947-1952 (sigue siendo aún la obra de conjunto más valiosa). M. GRABMANN, *Historia de la Teología católica*, Madrid 1946, 279-359 (el original alemán es de 1933).

La Iglesia, como casi toda la sociedad, quedó desarbolada en gran parte de sus estructuras, sobre todo en las de orden económico y cultural. De ahí ese primer paso en falso de vuelta al pasado que se dio en los ámbitos socio-políticos de principios del siglo XIX, que hoy se conoce bajo el nombre de Restauración y al que la Iglesia no fue ajena.

Desde el punto de vista teológico sorprende cómo en esta Restauración la Iglesia católica olvidó en un primer momento su pasado cultural más glorioso, al tiempo que ignoraba por igual los avances de la época en lo referente, por ejemplo, a las fuentes de la Revelación. Las escuelas de Tubinga y Munich en Alemania constituyeron una excepción en este panorama, más bien desolador. Pero la excepción fue demasiado pequeña como para que su influjo se dejara sentir de inmediato, marcando el nuevo rumbo a seguir. Hubo asimismo intentos de aceptar el reto que había supuesto la Ilustración y de asimilar las nuevas formas de pensar. Fueron sin embargo intentos excesivamente simplistas. Los derroteros de Hermes y Günter despertaron muy pronto, y con razón, las sospechas de la autoridad eclesiástica. Tampoco tuvieron más éxito los que en la resaca del romanticismo caminaron en la dirección contraria, etiquetados hoy bajo el epíteto de «fideístas».

León XII había intentado en 1824 reorganizar las Universidades y enseñanza superior de los Estados Pontificios mediante la bula *Quod divina Sapientia*⁷. Este documento, que hoy pasa casi inadvertido, tuvo en su tiempo más importancia de la que generalmente se le atribuye. Además, estaba estrechamente relacionado con la devolución a los jesuitas de su famoso Colegio Romano. Aunque dirigido ante todo a las regiones del dominio temporal del Papa, de *facto* los apartados relativos a la Teología, Cánones o Filosofía tenían validez universal desde el punto de vista eclesiástico. Para ingresar en la Facultad de Teología (como en las de Derecho o Medicina) era necesario haber cursado los estudios de Lógica, Metafísica y Elementos de Álgebra, Geometría y Física. La carrera teológica constaba propiamente de cuatro años. A lo largo de ellos debía haber dos clases diarias de Teología escolástica (especulativa). Durante el primer bienio habría asimismo otra diaria de Sagrada Escritura. Durante los dos últimos años se tendría diariamente también la de Historia Eclesiástica. Tras el examen final de conjunto se accedía al Doctorado⁸.

⁷ Dicha bula, contenida obviamente en el t. 16 de *Bullarii Romani Continuatio*, está reproducida íntegramente en M. DE CASTRO ALONSO, o.c. 89-121.

⁸ *Ib.*, 103-104.

a) Las circunstancias culturales y sociopolíticas hicieron que la Iglesia y la Teología correspondiente adoptaran muy pronto y cada vez con mayor tenacidad una actitud eminentemente defensiva, apologética, principalmente en todo lo relativo a la Santa Sede. Con el tiempo esta actitud evolucionaría, para convertirse en una apologética constructiva, denominada más bien con el nombre de *Teología fundamental*. La teología de la Contrarreforma y del Barroco produjo como fenómeno suyo más característico frente a la escisión protestante los tratados de *Controversias* sobre la «vera Ecclesia». Las circunstancias peculiares del XIX hicieron que la actitud defensiva de la Iglesia produjera asimismo una forma peculiar de Teología, denominada en un principio *Apologética* y más tarde *Teología fundamental*: La Fe, el creer en Dios, no es algo inhumano, grotesco o absurdo, sino perfectamente coherente y razonable. Por otra parte no cualquier forma de Fe es legítima, ya que entre las diversas religiones se dan actitudes contradictorias. Sólo una religión es la verdadera. Para que el hombre la pueda encontrar más fácil, cómodamente y sin error, Dios la ha revelado. De ahí la obligación del hombre de inquirir la «vera religio» revelada. De este modo se ensamblan la *visión metafísica* de la realidad «religiosa» del hombre y los resultados que va ofreciendo la aplicación del *método histórico* al hecho religioso.

b) La «Restauración romántica» había dado nuevos bríos a una Iglesia brutalmente sacudida por la Revolución francesa. Una nueva savia eclesial, restauradora pero vigorosa, surge muy pronto por todas partes: impulso misional, nuevas fundaciones religiosas, grandes ediciones de las fuentes cristianas, construcción de grandes templos, colegios, hospitales, etcétera. Muy pronto también, como no podía menos de ser, la búsqueda de un horizonte de racionalidad constructiva se convirtió en una necesidad sentida en todas las esferas del actuar eclesiástico.

El Concilio Vaticano I, convocado «bajo el signo de la autoridad» abordó estos problemas en su Constitución *Dei Filius*. Su brusca interrupción le impidió llegar a las últimas soluciones concretas. Entre tanto había surgido ya de forma pujante, principalmente en Italia, el movimiento filosófico *neotomista*. La vuelta a Santo Tomás acabará por imponerse en la enseñanza oficial de la Teología católica, tras el respaldo que le supuso la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII en 1879. Con todo la Neoescolástica del XIX no podía consistir en una simple vuelta al pensamiento del Aquinate. Lo que hoy, desde los conocimientos de las ciencias hermenéuticas, consideramos como principios adquiridos, es lo que *de hecho* sucedió también en este caso. Los problemas y su contexto eran diferentes. El tema clave de la reflexión teológica giraba en torno al «conocimiento religioso» y la «racionalidad de la fe» (*fides debetur auctoritati*). El tema desde luego no era nuevo. Pero ahora se planteaba, en toda su crudeza, como algo que afectaba a los *principios* mismos de la teología.

La asimilación y desarrollo del pensamiento tomista originó en consecuencia ya muy pronto una corriente *rígida* (*Revue thomiste*, N. del Prado,

Garrigou-Lagrange) que murió en su esterilidad y un tomismo *históricamente situado* (*ad mentem Sti Thomae: Rev. Sc. Phil Theol*, Gardeil, Marechal, Maritain) que a la larga resultó ser mucho más fecundo y constructivo. Ambas corrientes acabarían a su vez mutuamente enfrentadas en los acontecimientos posteriores de la vida de la Iglesia. De ahí también que junto a este tema de la Teología fundamental y su método, que acabarán por convertirse en lo peculiar de la teología del XIX y de la neoescolástica, comiencen ya a incubarse en el último tercio del siglo los problemas que estructurarán el proceso ulterior de la Teología en el siglo XX.

c) La subida al solio pontificio de León XIII había supuesto un aliento para la labor teológica, que así resultaba invitada a salir de su postura defensiva y aceptar el diálogo con las Ciencias. Al lado del renacimiento de la Teología escolástica o especulativa en seguida cobra también un nuevo auge la Teología positiva y en concreto los estudios históricos, bíblicos y patrísticos: «Lo que parece constituir propiamente lo característico de este fin de siglo es la introducción (ya comenzada en Alemania en el período anterior) y el desarrollo en la Teología del método rigurosamente histórico y por consiguiente de la *crítica histórica*»⁹. La crítica histórica era y sigue siendo algo necesario en toda Ciencia del Espíritu (o del Hombre). Mas ella conlleva a la Teología toda esa serie de problemas que genéricamente se denominan «evolución del dogma» o «progreso dogmático». Estos problemas, imposibles de asimilar por el tomismo rígido, se convertirían en el meollo de la subsiguiente crisis modernista y se harán de nuevo patentes en todos los conflictos ulteriores entre Magisterio y Teología.

d) La época romántica, coincidiendo con el nacimiento o auge de las *ciencias sociales*, había supuesto un impulso decisivo en la pervivencia de la *Eclesiología* como tema o tratado teológico. Ni los Padres ni los grandes escolásticos compusieron tratados sobre la Iglesia. La aparición de éstos se remonta a fechas relativamente recientes. Su origen y desarrollo tuvieron lugar siempre en un ambiente polémico y unilateral. Así la Escolástica de la Contrarreforma y Barroco concibió la Iglesia como un *locus* de criteriología teológica. La Ilustración la consideró como una sociedad *natural* en torno al «hecho religioso» cristiano, sin apenas consistencia teológica propia. Pero en Tubinga, ya a comienzos de siglo y principalmente en la obra de J. A. Moehler, la Iglesia es vista como una sociedad cuya esencia es ante todo *sobrenatural*. Tal visión, surgida del contacto con las fuentes patrísticas, llegó muy pronto a las aulas del Colegio Romano (Universidad Gregoriana), estuvo para ser discutida en el esquema *De Ecclesia* del Concilio Vaticano I, fue objeto de enseñanza en las encíclicas de León XIII y junto con otros movimientos de comienzos de siglo, daría origen al «Siglo de la Iglesia» y encontraría su expresión oficial en el Concilio Vaticano II.

e) La historia de la humanidad aportaba cada vez nuevos problemas (familiares y sociales) que debían ser afrontados de forma inédita por la *Teología moral*. Pero ésta andaba necesitada de una profunda renovación

⁹ E. HOCEDEZ, o.c., III, 55.

en sus métodos y planteamientos. Sólo así podría percibir precisamente esas nuevas realidades.

J. Kleutgen, teólogo oficial del Vaticano I, y con él otros muchos, habían propugnado una vuelta a la antigua estructura escolástica y tratar conjuntamente y según el mismo método las cuestiones dogmáticas y las morales¹⁰. Sin embargo la separación y «autonomía» de la Teología moral era un hecho irreversible. Esta, es cierto, había quedado muy empobrecida, tras tres siglos de existencia. Surgida desde la Casuística, como más adelante trataremos de explicar, había intentado darse ya desde el comienzo una fundamentación con los verdaderos principios morales. Pronto abandonó este propósito y volvió a quedar aprisionada por el método casuístico. Este, abandonado a sus propias leyes, degeneraba la mayoría de las veces en verbosismo dialéctico y sutilezas. Separada asimismo de la espiritualidad a lo largo de los años de la Ilustración, llevaba camino de convertirse en una ética puramente *natural*. En estas circunstancias resultaba, desde luego, incapaz de crear la nueva visión de la relación *Fe cristiana-mundo* que el momento parecía exigir. La crisis de la Teología moral estaba a la vista, y antes de resolver los problemas del mundo debía empezar por ordenar su propia casa. En un mundo cada vez más especializado e incluso con una doctrina social semi-autónoma, resultaba utópico volver a planteamientos medievales.

2. LA REALIDAD CULTURAL DEL CATOLICISMO ESPAÑOL

El movimiento cultural de la Iglesia española, y en concreto el del pensamiento teológico, fue, según parece, de mal en peor a lo largo de todo el XIX. Hocedez es relativamente optimista en lo referente al primer tercio de siglo. La Teología escolástica no había llegado en la España del XVIII a la degradación que había tenido lugar en el resto de Europa. «España habría podido desempeñar un papel importante en el despertar de la teología. Desgraciadamente, las circunstancias externas se tornaron claramente desfavorables, y desde 1808 no hicieron sino empeorar»¹¹.

El período central del XIX conoce una figura relevante en el campo de la teología apologética: Jaime BALMES. Su libro *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842), traducido muy pronto al francés, entra dentro del nuevo género de las Simbólicas «y posee un valor universal e incluso permanente, de la misma manera que la *Histoire universelle* de Bossuet y la *Symbolik* de Moehler»¹². Sin embargo, la

¹⁰ *Ib.*, 323.

¹¹ *Id.*, I, 41.

¹² *Id.*, II, 191-2.

figura de Balmes, desaparecido de forma prematura, constituyó dentro del panorama eclesiástico español un fenómeno más bien aislado, hecho que aumenta su valía personal, pero que desgraciadamente no logró arraigar ni crear escuela.

a) El panorama teológico que ofrece la Iglesia española a mediados de siglo resulta más bien algo desolador. Con una estructuración fuertemente clerical y objeto hasta entonces de continuas desamortizaciones, regalismos, persecuciones y expulsiones de órdenes religiosas, esta Iglesia española del siglo XIX carece de los mínimos fundamentos sociológicos para poder pensar y dar una respuesta profunda y propia a los problemas de la época. Los obispos españoles en el Vaticano I pasaron sin pena ni gloria y desde luego no estuvieron a la altura de sus hermanos en el episcopado del XVI en Trento. El nivel de los estudios eclesiásticos continuó bajando incluso durante la restauración canovista, cosa que llegó a preocupar seriamente a Roma. León XIII procuró en este punto inyectar balones de oxígeno con la erección de determinados Seminarios Metropolitanos en Universidades Pontificias. Mas su decisión, de entrada, fue ya mal recibida por consideraciones extrateológicas y meramente pragmáticas¹³.

b) Los estudios de Teología en los seminarios españoles duraban siete años. De esta forma «quedaba llenado» el tiempo exigido por los cánones para la ordenación sacerdotal: 24 años. En adelante se reducirán a cinco (excepción hecha del Seminario Central de Toledo, en donde quedaron reducidos a sólo cuatro). Ello resultaba más de acuerdo con la legislación reciente y universal de la Iglesia. Pero creaba otra serie de problemas obvios a los obispos y directores de estos centros. Además los planes de estudio de las nuevas Universidades Pontificias y de los antiguos Seminarios Centrales eran y continuaban siendo distintos. Los Seminarios Conciliares, cuyo nivel era muchas veces superior al de los Metropolitanos, resultaron asimismo notablemente discriminados con las nuevas medidas. Sus alumnos para conseguir los grados académicos debían además hacer en estos últimos un *sólido biennio* de profundización (excepción asimismo hecha de Toledo donde sólo se requería un año). Así la medida de la Sagrada Congregación de Estudios Eclesiásticos no tuvo el éxito esperado. Fue tan sólo una disposición jurídica, que no supuso ninguna renovación previa de métodos y efectivos¹⁴.

c) Entre tanto la estabilidad política que supuso la monarquía alfonsina había posibilitado un asentamiento más firme de determinadas órdenes religiosas. El carácter universalista de éstas y el contacto frecuente con medios extranjeros, consecuencia de los numerosos exilios que se prodiga-

¹³ M. DE CASTRO ALONSO, o.c., 172.

¹⁴ *Ib.*, 338. V. CARCEL ORTÍ, *Estado material, académico y moral de los seminarios españoles durante el siglo XIX*: Seminarios 26 (1980) 259-432.

ron en épocas anteriores, tuvo asimismo sus ventajas. Ello les llevaría a participar ahora también en los conatos de la reforma filosófico-teológica que, como consecuencia de la *Aeterni Patris*, se dio en casi la totalidad de esas órdenes y congregaciones religiosas. Así Hocedez analiza esta época en su tercer volumen no tanto por naciones cuanto por temas y escuelas. Habla asimismo de la teología de la escuela dominicana, franciscana, agustiniana, jesuítica, etc. Con todo las peculiares circunstancias españolas del siglo XIX habían enrarecido la atmósfera lo suficiente como para ahogar o endurecer ese ambiente de renovación, que en otros sitios acabaría dando preciosos frutos.

Esto hace que la ubicación sociopolítica de los jesuitas españoles deba ser tenida presente de un modo especial, y más al intentar analizar la visión teológica subyacente en un plan de estudios sobre la reforma de su *Ratio studiorum* de 1599.

3. LA «RESTAURACIÓN» DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA DENTRO DEL MARCO HISTÓRICO DEL XIX¹⁵

Desborda con mucho el horizonte de estas líneas describir ahora todo lo que para los antiguos jesuitas del siglo XVIII supuso a comienzos del XIX la restauración de la Compañía de Jesús por la misma autoridad que la suprimió. Sin embargo, no se podrán entender actitudes y acontecimientos posteriores si no se tienen presentes al menos los rasgos fundamentales de este *factum* cuya resonancia se percibe intensamente incluso en pleno siglo XX.

a) *Sociología de las primeras comunidades en la Compañía restaurada*

La primera consideración que se impone en un análisis sobre los jesuitas del primer tercio del s. XIX es la de su fuerte contraste generacional. Al poco tiempo de recibir éstos los necesarios permisos para admitir nuevos miembros en la Orden, comienzan a llamar a las puertas de sus noviciados un gran número de jóvenes. Quizá en ciertos sectores de la sociedad se continuaba mirando aun a los jesuitas como algo legendario o bien revivían otros motivos como nostalgia, complejo de culpa, etc.¹⁶. Lo cierto es que pronto nos encontramos con unas comunidades heterogéneas al

¹⁵ Sobre este tema el autor clásico (y cronista oficial) es L. FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España I*, Madrid 1923, y *II*, Madrid 1944. La obra abarca hasta la supresión de 1868. Otras obras del mismo autor son: *La provincia de España de la Compañía de Jesús 1815-1863* Madrid 1914, *La provincia de Castilla de la Compañía de Jesús 1863-1814*, Bilbao 1915.

¹⁶ M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Iglesia española y el antiguo régimen*, en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España V*, 73.

summum, compuestas por ancianos y jóvenes, sin generaciones intermedias que aseguraran la mediación y la madurez. Esos ancianos habían llevado sobre sus espaldas durante casi medio siglo el trauma de la supresión. Ahora, al final de sus días, ven reconocida su inocencia¹⁷.

En el ínterin ha ocurrido una gran quiebra histórica, la caída del Antiguo Régimen, cuya experiencia sólo se percibe ahora sus lados negativos. De ahí la conclusión que deducirían (y no sólo los jesuitas): estos males han ocurrido fundamentalmente por haber desaparecido la Compañía de Jesús. La Santa Sede ha rectificado su postura. Deben hacerlo igualmente las Cortes borbónicas y las clases dirigentes de la Restauración. Esto es parte del mensaje que los antiguos transmiten a las nuevas generaciones de jesuitas. Restaurar la Compañía de Jesús significa, como si entretanto no hubiera ocurrido nada, retornar al pasado. Es decir, recuperar las Iglesias, Colegios y demás casas, e instaurar en ellos las devociones, la *Ratio Studiorum* y las doctrinas de los famosos maestros y doctores jesuitas, igualmente proscritos, en la enseñanza de la Teología y Filosofía¹⁸.

Todo esto se hace por supuesto sin aquel rigor histórico-crítico que precisamente se estaba afianzando en Europa a lo largo del XIX y que hará de la Historia una ciencia positiva con métodos y técnicas propios.

b) *Continuidad histórica e identidad del carisma ignaciano*

Estos religiosos, en su mayoría de edad avanzada, habían estado más años fuera de la Compañía de Jesús que dentro de ella. Las Bulas pontificias afirmaban que la Compañía era la misma que existió antes (y que de hecho no dejó nunca de existir completamente). Esto es cierto desde el punto de vista *jurídico*. Pero la identidad como problema se le plantea al historiador de hoy principalmente desde un punto de vista *sociológico*, en cuanto identidad del «carisma genuinamente ignaciano o jesuítico» en la Iglesia. Es cierto que las Constituciones de la Orden existen como libro escrito. Lo mismo ocurre con el libro de los Ejercicios Espirituales. Pero todo ello se transmite en una atmósfera inevitable en que la costumbre (*optima legis interpretatio*) se institucionaliza demasiado, quedando convertida prácticamente en ley. Un holandés, el P. F. J. Roothaan, que en tiempos de la supresión se había dirigido, con su carrera recién terminada en la Universidad de Amsterdam, nada menos que a la Rusia Blanca para poder allí entrar en la Compañía, será el artífice definitivo de la restauración espiritual de la moderna Compañía.

Los Ejercicios Espirituales vuelven a ser la clave de la vocación y espiritualidad jesuíticas. Pero poco o nada se sabe del Ignacio místico y carismático. Sólo la edición crítica de las vidas y escritos de los primeros

¹⁷ L. FRÍAS, *Historia...*, I, 103 ss.

¹⁸ Sobre el destino de los antiguos colegios jesuíticos, cf. P. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Seminarios*, en *Dic. Hist. Ecl. Esp.* IV, 2427; sobre su recuperación, L. FRÍAS, *Historia*, I, 193 ss.

jesuitas, comenzada en Madrid a finales de siglo y continuada después en Roma, permitirá recuperar una serie de valores que habían quedado soterrados en el farrago de la trasmisión oral. La edición de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, realizada bajo los métodos histórico-científicos, supondrá un paso de enorme trascendencia en la recuperación o reviviscencia de todo el legado espiritual y humano que constituyó la Compañía antigua.

c) *El problema de los grados en la Compañía de Jesús*

Junto a esta problemática de carácter más bien histórico y social se encuentra entremezclada otra más vidriosa, de carácter estructural y estrictamente jesuítica, pero de la que tampoco se puede prescindir aquí.

San Ignacio había concebido la Compañía de Jesús compuesta por un núcleo esencial de religiosos «profesos», en los que se diera ese máximo de disponibilidad requerido por la mística de los Ejercicios (el *magis ignatianum*) y la Fórmula del Instituto. En torno a ellos debería girar el resto del cuerpo de la Compañía (Coadjutores espirituales y temporales). Su concepción era profundamente eclesial, pero no acertó a traducirla con suficiente claridad a las Constituciones. Tal vez hubiera sido necesario para ello un mayor tiempo de experimentación, cosa que impidió su muerte en 1556. El hecho es que tal concepción no encontró claramente un cauce legal y jurídico que asegurara su viabilidad y estabilidad¹⁹. El tiempo y la convivencia común de profesores y coadjutores (cosa en un comienzo no prevista) favorecieron una nivelación sociológica, sólo frenada por el entramado jurídico de la legislación²⁰.

La moderna Compañía de Jesús surge en un entorno de libertad, igualdad y fraternidad. No puede sentirse inmune frente a esos ideales que se irán decantando cada vez más como «derechos humanos». Por eso el tema de los grados y la profesión se irá convirtiendo cada vez con mayor intensidad en un problema interno y social de difícil solución²¹.

¹⁹ Así los «profesos» no deberían ser Rectores de Colegios (*Const. S.I. 419-421*). Normalmente los Rectores serían Coadjutores (*ib. 560*). Los «profesos» deberían vivir de limosnas en las «Casas profesas» (*ib. 557*). Sólo accidentalmente podrían ser los «profesos» Rectores de los Colegios y vivir en ellos (*ib. 422; 558-9*). Conviene tener en cuenta que esta posibilidad accidental no pertenece tanto al texto propio de las Constituciones cuanto a las *Declaraciones* (escritas asimismo por el Santo). Las famosas experiencias místicas trinitarias conservadas en un fragmento del Diario espiritual de Ignacio y acaecidas a lo largo de aproximadamente un año tuvieron como motivo el discernir, no ya si las Casas profesas, sino si sus Iglesias podían tener rentas fijas que ayudaran a su manutención, tal como se determinaba en la bula aprobada por Paulo III en 1540. Sin embargo, en vida del propio Ignacio se da ya una evolución (cf. G. SWITEK, *Praedicare in paupertate*, Roma 1975, 107ss y 187ss) que muestra la dificultad del problema.

²⁰ El tema de las «Casas profesas» fue una de las preocupaciones serias del P. General F. J. Wernz (1906-1915), eximio canonista («pasaba por ser el mejor canonista de su tiempo»). Sus intentos, sin embargo, lograron cuajar.

²¹ Recientemente la Congregación General 32 (1973-4) intentó prácticamente abo-

Si traemos aquí a colación el tema de los «profesos», es porque S. Ignacio había exigido de ellos una formación teológica profunda²². Esta, teóricamente, era sólo una de las condiciones o cualidades necesarias y desde luego no la más importante. Pero con el tiempo se convirtió prácticamente en el elemento determinante, ya que de hecho es lo más fácilmente controlable. Este criterio selectivo se hará cada vez más automático y restrictivo, dentro de un plan de estudios filosófico-teológicos férreamente mantenido. Así las reformas de los estudios teológicos en la Compañía de Jesús tendrán un tono elitista y girarán casi en exclusiva sobre los estudios necesarios para aquellos que deben hacer la «profesión»²³.

Esto último no deja de tener sus consecuencias. Cuando la teología al uso, p. e., no responda a los problemas «reales», los criterios de selección aparecerán como arbitrarios y discriminatorios. Sin embargo la intuición de Ignacio es válida. Por lo tanto hay que tenerla aquí en cuenta. Deberá formar parte de los elementos desde los que se haga el análisis de los planes de reforma de la *Ratio Studiorum* S.I.²⁴.

d) *Problemas particulares de los jesuitas españoles*

aa) *La formación de los nuevos jesuitas, problema crucial en la moderna Compañía y en concreto en España*

Estos problemas, que afectaron normalmente a la totalidad de la Orden, adquirieron en la España del XIX un tinte particular. Los jesuitas que en pleno fervor restauracionista van llegando procedentes de Italia, encuentran vestigios de la antigua Compañía por todas partes.

lir las diferencias, pero recibió una negativa radical de Pablo VI en carta autógrafa al P. General, en la que el Papa apela a «su suprema autoridad».

²² *Const. S.I.*, 518.

²³ Sólo tardíamente y por circunstancias obvias será objeto de atención la «Teología compendiaria» y la formación de los «Coadjutores espirituales». Estos, tanto en la antigua Compañía como en la restaurada del XIX, estudiaban solamente dos años de Teología.

²⁴ No se trata de recargar las tintas negras. Se pretende únicamente poner de relieve en el análisis de un plan de estudios un elemento que normalmente suele pasar desapercibido y al que también hay que dedicarle atención: la importancia de los estudios teológicos en la Compañía de Jesús en ciertos períodos de su historia como elementos reproductores de la estructura (*sit venia verbo*) de la «clase dominante» y viceversa. Esto último por lo general no ha sido algo consciente y reflejamente pretendido. Sin embargo, el historiador actual de la Teología tampoco puede cerrar los ojos ante las aportaciones contemporáneas de las ciencias sociales. Más aún: en un análisis de los planes teológicos actuales deberá interrogarse seriamente sobre el mismo problema, sólo que en otra dirección. En un momento de la historia de una orden religiosa en que el estudio de la Teología cuenta tan poco en la estructuración de la «clase dominante», ¿qué otro modelo está ejerciendo esa labor reproductora?

Su llegada sin embargo coincide precisamente con el estallido inicial de lo que más adelante se denominará el antagonismo de las dos Españas. De dicho antagonismo sufrirán siempre consecuencias dolorosas y determinantes de su modo de actuar. Los enemigos de ayer, las Cortes borbónicas, son ahora los protectores del momento. Con ello quedan insertados *ipso facto* en la tramoya política de las revoluciones y contrarrevoluciones de la España del XIX²⁵.

Los jesuitas que llegan son pocos y por lo general de edad avanzada. No pueden dar abasto ni de lejos a las peticiones y ofertas que reciben. Así junto a la diferencia generacional constitutiva de las comunidades y el costumbrismo legislativo que se va imponiendo, se añaden ahora otras complicaciones. Las admisiones indiscriminadas y la formación rápida o prematura de los sujetos, justificada aparentemente por necesidades urgentes, amenazan dar al traste con toda la obra de la restauración de la Compañía de Jesús²⁶. Añádase a esto la inestabilidad político-religiosa de todo el XIX, que repercute inmediatamente en los jesuitas y sobre todo en sus Casas de Formación. Concretamente en España las continuas revoluciones y pronunciamientos hacen la situación especialmente crítica. No han acabado aún de instalar aquéllas, cuando sus moradores son obligados otra vez a tomar el camino del exilio. Con razón el problema de la formación de los estudiantes jesuitas se va a convertir a lo largo de todo el siglo en el asunto que probablemente acaparó más la atención de los órganos legislativos de la Orden²⁷.

bb) *El tomismo flexible de la tradición jesuítica y el suarismo rígido*

El influjo educativo de los jesuitas en la antigua Compañía fue enorme. En sus aulas de Filosofía y Teología se enseñaba la doctrina de Santo Tomás. Pero se trataba de un tomismo flexible, interpretado normalmente de acuerdo con los grandes pensadores de la propia Orden. Cuando tras la restauración buscaron recuperar e introducir otra vez sus grandes doctores, tropezaron con un cúmulo de dificultades

²⁵ M. REVUELTA GONZÁLEZ, o.c., 74 (nota 16).

²⁶ ID., 75; L. FRÍAS, *Historia...*, I, 299ss.

²⁷ Reestablecida la Compañía de Jesús en España en 1815, fue suprimida en 1820, para ser reestablecida de nuevo en 1823 y suprimida en 1935. Se reestablece oficialmente otra vez en 1852 y es expulsada en 1868. Este último reestablecimiento y expulsión no afecta tanto a la Compañía de Jesús cuanto a las órdenes religiosas en general. Las consecuencias de lo que se pretende en este trabajo son idénticas: pueden existir jesuitas como sacerdotes, pero no puede haber Casas y Centros de Formación, que deben exiliarse al extranjero.

no esperadas. En primer término, esta tendencia «restauradora» les orientaba de entrada ya en demasía hacia un pasado que de por sí era irrecuperable.

Con todo no fue este desfasamiento en el planteamiento de los verdaderos problemas de actualidad lo más negativo de la actitud restauradora de los jesuitas españoles. Entre sus hermanos italianos de mediados del XIX brotaba cada vez con más fuerza la idea de una vuelta pura y simple al pensamiento de Tomás. Este movimiento neotomista sería con el tiempo uno de los soportes más firmes del resurgimiento de la neoescolástica, y recibiría su impulso definitivo en la encíclica de León XIII *Aeterni Patris*, tal como hemos dicho. Hemos hablado antes asimismo de un tomismo rígido y de un tomismo flexible y permeable. Este se desarrolla más bien en Lovaina y Francia, mientras que aquél se asienta fundamentalmente en Roma y en España. Hasta el advenimiento de León XIII los jesuitas, excepción hecha de los italianos²⁸, en general se inclinaban por la interpretación de Santo Tomás según la tradición de sus propios doctores (Suárez en concreto). Tal interpretación en realidad suponía y constituía un tomismo flexible. El acoso del neotomismo rígido hizo que la interpretación suarista se endureciera.

Ello tuvo lugar especialmente en España, de forma similar a lo que ocurrió a fines del XVI con las controversias *De auxiliis*. A falta de problemas mayores, ambas partes cumplieron aquello de que «los enemigos mayores son los de la propia casa». Ambas partes miraron a Santo Tomás y los tomistas, o a Suárez y los suarecianos, respectivamente, como adversarios. Para cada una de ellas la historia del pensamiento humano cesaba, bien en Tomás, bien en Suárez. Así se inició un proceso de consecuencias más bien desoladoras, que a fuerza de sutilezas y tras consumir muchas energías, acabaría en pura esterilidad.

A los jesuitas españoles de *entonces* (y consecuentemente de las *generaciones siguientes*) les faltó perspectiva histórica para ver que tanto Santo Tomás como Suárez, si bien son hitos en la historia del pensamiento y de la *philosophia perennis*, son también producto concreto y circunstancial. Cometieron el mismo error que sus adversarios. Absolutizaron a Suárez, con lo cual no le hicieron ningún favor y, a diferencia de los tomistas flexibles, se cerraron al diálogo con el pensamiento filosófico contemporáneo.

²⁸ Únicamente el Colegio Romano se mantenía como un baluarte del «suarismo». Tras la llegada de León XIII se fue sustituyendo el profesorado paulatinamente. La irrupción del P. Billot fue un éxito.

Además, entre los jesuitas españoles filósofos y teólogos no hubo tampoco algo así como un «regeneracionismo», «generación del 98», o «generación del 27», procesos que sí se dieron dentro de la propia Orden en otros campos de la cultura y del saber²⁹. Faltó entre sus hombres de finales y comienzos de siglo dedicados al mundo filosófico-teológico gente de la talla de un Marechal y ello fue lamentable. ¿Por qué?: La respuesta plena a este interrogante requeriría un estudio más concienzudo. Las actuales líneas sólo pretenden desenmadejar uno de los muchos hilos que componen el entramado.

cc) *Proyección exterior*³⁰

La Compañía de Jesús restaurada se encontraba ante un mundo y una sociedad que habían cambiado no sólo en cuanto a contenidos (valores, universos simbólicos, etc.), sino también en lo referente a su estructuración interna (liberalismo y leyes de imprenta, revolución industrial, medios de comunicación, etc.). Los antiguos Colegios y su ámbito de influencia eran prácticamente inviables, al menos en la forma en que lo fueron durante los siglos XVI-XVIII. Sin embargo la imprenta ofraecía unas posibilidades de acción apostólica hasta entonces desconocida. A comienzos de siglo se crea en Madrid una Casa de Escritores y una revista, *Razón y Fe*, que con el tiempo se desdoblará sucesivamente en revistas más especializadas, *Estudios Eclesiásticos* (1922), *Manresa* (1925 y 1947), *Fomento Social* (1927), *Pensamiento* (1945).

La nueva revista y el centro de publicaciones de Madrid se fundó gracias a la clarividencia de un jesuita español, el P. Luis Martín, que sólo pudo ver hecho realidad su esfuerzo en 1901, cuando era ya Prepósito General de la Compañía de Jesús. Había visto cómo se habían adelantado en tal empresa los jesuitas italianos (*La Civiltà Cattolica*: 1850), franceses (*Etudes*: 1856), alemanes (*Stimmen aus Maria Laach*: 1871; desde 1915, *Stimmen der Zeit*) y sentía agudamente este desfase desde sus tiempos de profesor y Provincial de España³¹. Muy pronto había caído también en la cuenta del excesivo «alejamiento» (en todos los sentidos del término) de los Centros teológicos de la Compañía³². De ahí su preocupación por la nueva obra y su interés en seleccionar el personal idóneo.

²⁹ P. ej., en el terreno histórico (Fita, *Historiadores de MHSI*, García Villada, Leturia, etc.), científico (ICAI), socio-económico (P. Vicent, *Universidad de Deusto*), etcétera.

³⁰ M. BATLLORI, a.c., 138 (nota 4).

³¹ J. M. EGUILUZ, *Razón y Fe: génesis y evolución*: *Razón y Fe* 204 (1981) 154.

³² Cf. en esta obra M. REVUELTA, *La división política de los católicos españoles*, 152.

El nuevo centro y la nueva revista nacían con una plantilla propia de redactores. Su creación, sin embargo, no podía menos de repercutir en las Facultades teológicas y filosóficas de la Compañía de Jesús en España. Se abría para los profesores el campo de las publicaciones. Pero la selección del equipo de redactores debía hacerse a base de los profesores de esas Facultades. Ello creará determinadas tensiones. De momento la Casa de escritores de Madrid gozó de preferencia en la selección del personal. Pronto la prioridad se invierte y provoca las consabidas quejas³³.

Si esto puede aparecer como mera anécdota, lo importante es que a lo largo del siglo xx irán apareciendo entre los jesuitas españoles como dos tipos intelectuales: los profesores de los Colegios Máximos y los redactores de la Casa de Escritores de Madrid. Fueron pocos los que supieron mantenerse alternando con holgura en ambos puestos. Y ello es mucho más elocuente que cualquier comentario sobre el nivel y quehacer teológico de los jesuitas españoles durante los dos primeros tercios del presente siglo.

No podemos alejarnos más de nuestro tema. Pero sí debemos aquí hacer notar que todo esto que ocurrió después en nuestro siglo no fueron sino las consecuencias de unos planteamientos que se hicieron allá por los años ochenta del s. xix y que resultaron ser planteamientos a largo plazo.

II. LA RATIO STUDIORUM S.J. Y LA COMPAÑIA RESTAURADA

1. LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA EN LA ANTIGUA COMPAÑIA DE JESÚS: LA RATIO STUDIORUM DE 1599 COMO REALIDAD HISTÓRICA

La actividad de la Compañía de Jesús, aun sin contener una misión o finalidad concretas, se centró muy pronto en torno a las tareas docentes. De ahí su famosa *Ratio Studiorum* de 1599, que desarrollando y concretando lo determinado en las Constituciones de Orden habría de marcar gran parte de la enseñanza y la pedagogía del mundo occidental durante más de dos siglos³⁴.

Ya en tiempo de S. Ignacio comenzaron los jesuitas a enseñar teología en las Universidades de entonces e incluso a fundar otras propias³⁵.

«Como sea el fin de la Compañía y de los studios ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la Facultad de Teología,

³³ J. M. EGUILUZ, a.c., 159.

³⁴ J. BOWEN, *Historia de la educación occidental II*, Barcelona 1979, 579.

³⁵ *Const. S.I.*, 440.

en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía»³⁶.

En la Edad Media, quien aspirase a un doctorado en teología debía pasarse doce o catorce años en una Universidad. A comienzos de la Edad Moderna la carrera teológica, tras los estudios de Artes, comprende cinco de estudio pasivo en Salamanca y cuatro en Alcalá. Los grados universitarios son tres: bachillerato, licenciatura y doctorado. «Para hacer los ejercicios de bachillerato se requieren al menos dos años más, y otros dos para la licenciatura, que es el grado más difícil de obtener (*licentia ubique docendi*). El magisterio o doctorado es honorífico y los ejercicios son breves y llevaderos»³⁷.

En las Constituciones de la Compañía de Jesús Ignacio de Loyola dio normas concretas sobre los estudios de los futuros jesuitas, que a su vez serán válidas para todos los alumnos que estudien en sus Colegios y Universidades. El modelo inspirador será el mismo que Ignacio había experimentado y que por aquel tiempo Francisco de Vitoria había introducido en Salamanca: el modelo parisino. En cuanto al número de años requeridos:

«Para la Teología el curso será de seis años. En cuatro de ellos se leerá todo lo que se ha de leer y en los otros dos, ultra del repetir, se harán los actos sólitos para el doctorado en los que lo han de tomar»³⁸.

La Teología especulativa (scholastica en terminología de la época) constituye el armazón que vertebra los estudios. Durante la época de la redacción de las Constituciones la *Summa* de Santo Tomás ha ido sustituyendo en casi todas las Universidades a las *Sentencias* de Pedro Lombardo como libro de texto. En la Compañía de Jesús «leerese... la doctrina scholastica de Sancto Thomas». Se puede leer también el Maestro de las Sentencias y se da facultad asimismo para usar otras summas que «parezcan más acomodadas a estos tiempos nuestros»³⁹.

La rápida y temprana multiplicación de los colegios jesuíticos en lugares y situaciones dispares impulsó, ya en vida de Ignacio de Loyola, a buscar en medio de las diferencias una cierta uniformidad. Se trataba en este caso del mismo dinamismo apostólico hacia lo universal, que sin embargo forzaba a Ignacio y a sus compañeros (*communitas ad dispersionem*) a mantenerse unidos («el cuerpo de la Compañía») mediante una peculiar «forma de vida» y

³⁶ *Const. S.I.*, 446.

³⁷ M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, I, Madrid 1976, 52.

³⁸ *Const. S.I.*, 476.

³⁹ *Ib.*, 464-466.

«modo de proceder»⁴⁰. Era evidente que la situación de un colegio en Sicilia o en España era muy distinta a la de otro en la India o en Alemania. Pero no era menos cierto, entonces como ahora, que las iniciativas particulares, o bien son vulgares e inciden en el particularismo arbitrario, o bien son geniales e *ipso facto* provocan insensiblemente la imitación.

Este segundo proceso sociológico es el que subyace en la elaboración de la *Ratio studiorum* S.I. La proliferación de Colegios llevó consigo entre los jesuitas de la segunda mitad del XVI, por un lado una serie de iniciativas originales, y por otro, la búsqueda de consejos y normas. En ese momento la Compañía de Jesús está en pleno proceso de desarrollo y expansión. Es una Orden religiosa incipiente pero disperdigada ya por todo el mundo al servicio de la Iglesia universal. Al mismo tiempo posee una serie de peculiaridades propias que le dan una unidad especial. La frecuente y obligada correspondencia con los Superiores y la acción de los Visitadores posibilitan y fomentan al sumo el intercambio de todo tipo de experiencias apostólicas y pedagógicas⁴¹.

Así, p. ej., los estudios de Teología en la Edad Media constaban fundamentalmente de las lecciones sobre *Sagrada Escritura* y los comentarios a las *Sentencias*. Ahora, al menos en los Colegios de la Compañía, además de la sustitución de Pedro Lombardo por Santo Tomás, se añaden la *Teología positiva* (Historia de la Iglesia, Padres y Cánones), la *Teología de controversia* (tras la reforma protestante) y la *Casuística* (o ciencia para aplicar a una situación concreta los principios morales). Todas estas particularidades quedarán reglamentadas en el primer proyecto de *Ratio atque institutio studiorum* de 1586⁴² y en su redacción definitiva de 1599⁴³. En ella y partiendo de las Constituciones S.I. aparecen como sedimentadas las aportaciones del humanismo cristiano (*pietas litterata*) que los jesuitas de aquel tiempo habían percibido como decantadas en las principales Universidades de Europa. De ahí su éxito.

a) *De la Casuística a la Teología moral*

La *Ratio Studiorum*, aun siendo expresión de un momento férreamente centralizador de la Orden, no nació muerta sino viva. Como ser vivo evolucionó y creció. La Teología escolástica se explicaba desde la *Summa theolo-*

⁴⁰ P. ARRUIPE, «El modo nuestro de proceder», en *La identidad del jesuita*, Santander 1981, 51-63.

⁴¹ Todo este abundante y rico material está siendo recogido recientemente por L. LUKACS, de forma exhaustiva en *Monumenta Paedagogica S.I.*, I (Roma 1965), II (1974), III (1974), IV (1981). (Cf. resp. MHSI 92, 107, 108, 124). En estos volúmenes se reedita y enriquece con muchísima más documentación el volumen *Monumenta pedagogica S.I. quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam praecedere* (MHSI 16). Hay que notar que los cuatro volúmenes anteriormente citados abarcan por ahora hasta 1580.

⁴² *Ratio* 12-127.

⁴³ *Ratio* 225-481.

gica del Aquinate. La materia quedaba repartida entre dos o tres profesores, de acuerdo con las circunstancias específicas de cada lugar. Se suele decir que esta división en la explicación de la *Summa* entre dos profesores es la causa del nacimiento de la Teología moral como disciplina autónoma. Uno explicaría la *prima et tertia pars* y el otro la *segunda*⁴⁴. Esto no es del todo cierto, viendo la distribución de las materias que ofrece el texto mismo de la *Ratio*, tanto la de 1586 como la definitiva de 1599.

El origen de dicha autonomía, según otros, hay que buscarlo más bien desde otra perspectiva. Junto a los dos mencionados profesores de Teología escolástica, en los Colegios y Universidades de la Compañía de Jesús había otros dos que se ocupaban normalmente de los *Casus conscientiae*. Estas cátedras de «Casos», que tenían en su origen carácter meramente pastoral y práctico, adquirieron muy pronto un inusitado relieve⁴⁵. Trento, en su decreto XVIII sobre los Seminarios, había ordenado que en éstos se enseñasen entre otras cosas la forma de administrar los Sacramentos, «maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur oportuna»⁴⁶. De ahí que los que buscan ser sólo sacerdotes, y no tanto estudiar Teología, frecuenten casi en exclusiva la clase de «Casos». De este modo la Casuística se autonomiza y pasa así a convertirse en el núcleo de la carrera eclesiástica breve, que se complementaba con un conocimiento somero de la doctrina cristiana⁴⁷. Esto es verdad sólo en parte, ya que se debe explicar antes por qué en los Colegios de la Compañía de Jesús se instituyeron estas cátedras de «Casos», máxime cuando los que propiamente estudiaban teología no tenían obligación de asistir a ellas⁴⁸.

Es de sobra conocida la importancia que Ignacio de Loyola de en sus Ejercicios al examen de conciencia y a la confesión sacramental como fruto

⁴⁴ Así, p.e., I. VÁZQUEZ en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España IV*, 463. En la edición crítica de la *Ratio* que seguimos se puede observar una aparente contradicción. La regla 9, 1.º del Provincial dice: «Ubi autem tres erunt (professores) tertia lectio erit moralis Theologiae in qua ex professo et solide explicentur materiae morales quae ab ordinariis Professoribus vel omnino pratermitti vel breviter perstringi solent. Quam quidem lectionem Nostri biennio saltem audiant, alteroque biennio Scripturam Sacram (ib. 238). Sin embargo, como nota el editor, esta frase falta en los manuscritos y bien puede deberse a añadidura posterior (probablemente de tiempos de la Congr. VII). De hecho está en contradicción con la distribución oficial de las materias que hace la regla 7.º, 3, 4 y 5 de los profesores de teología escolástica (ib. 304).

⁴⁵ *Const. S.I.*, 394; *Ratio* 323-328; B. HAERING, *Moral: Sacramentum Mundi* 4, 796. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur selbständigen Disziplin*, Regensburg 1970. A. HUERGA, *Escolástica: Dic. Hist. Ecl. Esp.*, II, 829-830.

⁴⁶ COD 751, 7.

⁴⁷ Para este fin fue preparado en el Concilio de Trento el «Catecismo para los párrocos», revisado y promulgado por S. Pío V en 1566.

⁴⁸ I. IPARRAGUIRRE, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, Madrid 1963, 762. La legislación ulterior no es del todo clara, aunque la práctica de la no obligación a asistir es constante: cf. notas 54 y 143.

de la primera semana⁴⁹. Los Colegios jesuíticos del siglo XVI son, ante todo, focos de irradiación de la espiritualidad ignaciana⁵⁰. De ahí que en estos centros las clases de «Casos» no se puedan considerar como *Casuística* autónoma, sino en profunda conexión con el seguimiento y la imitación de Cristo, conocido «internamente» a través de los Ejercicios. Dicho con otras palabras: la *Teología moral* autónoma (separada de la dogmática) que se enseña en los Colegios de la Compañía de Jesús del siglo XVI, puede ser una *Casuística*, pero es ante todo una instrucción, tanto para confesores como para penitentes, *fundamentada en la espiritualidad* de los Ejercicios ignacianos.

Otra cosa será cuando a finales de siglo el número de los que asisten a los citados colegios crezca y se «masifique» el número de los que sólo quieren ser sacerdotes⁵¹. Resultaba demasiado evidente que para este tipo de alumnos denominados entonces «casistas», la mera *Casuística*, sin iniciación o fundamentación previa, venía a ser algo poco menos que imposible o contraproducente⁵². Era necesario por eso explicarles, siquiera brevemente y en forma expositiva (*non scholastice*), los principios morales que el estudiante de Teología veía durante el estudio analítico (*scholastice*) de la sistemática o *Theologia scholastica*⁵³.

Así el profesor de «Casos» comenzó a explicar también los «principios morales», invadiendo de este modo el terreno de las cuestiones correspondientes a la *Prima Secundae* del Aquinate⁵⁴. Con ello pasó a tener un relieve

⁴⁹ Según relata en su Autobiografía el propio Ignacio, se hizo sospechoso a la Inquisición durante su estancia en Salamanca. Fue absuelto, pero se le prohibió declarar qué era pecado venial y qué mortal. Cf. I. IPARRAGUIRRE, o.c., 127.

⁵⁰ W. V. BANGERT, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1881, 40.

⁵¹ Conviene tener presente que todavía en la segunda mitad del siglo XVIII, este «curso breve» para el sacerdocio existía nada menos que en la provincia austriaca (extendida aproximadamente por todo el antiguo Imperio Austro-húngaro). Cf. L. SZILAS, *Die österreichische Provinz 1773*: AHSI 47 (1978) 298. Advértase además que para entonces el «josefinismo» había dictado importantes medidas en la formación del clero, entre ellas la creación de la «teología pastoral».

⁵² En primer lugar por la diversidad de opiniones, desconcertante para todos. De ahí que surgiese la necesidad de escribir una *Summa* «para allar modo cómo convengan los confesores de la Compañía en las mismas opiniones». La provincia S.I. de Portugal fue la primera que lo propuso en 1559 y la que recibió el encargo del entonces P. General D. Laínez. Puede seguirse el orden de un libro ya existente (por ej., el *Manual de Confesores y penitentes*, Salamanca 1557, de Martín de Azpilicueta —doctor Navarrus—, o la *Summa cassum conscientiae*, Venecia 1550 (de Bartolomeus Fumo, O. P.), o hacerse un libro nuevo: MHSI 108, 289-290.

⁵³ En 1579 el P. General E. Mercuriano dio la orden a la Provincia de Portugal de llevar a cabo una nueva *Summa*. En el plan trazado se abandona el orden tradicional del «Navarro» (De la Contrición, confesión, satisfacción, del poder, saber y bondad del confesor, etc.). «La orden de ahora es primero un tratado de fundamentos o principios operationum humanarum, scilicet, de la libertad, uso de razón, voluntad, entendimiento, razón superior e inferior, synderesi, sensualidad, conscientia, hábitos de vicios y gracia y virtudes y dones de Santo Espíritu» (MHSI 124, 797).

⁵⁴ Estas cuestiones las veían los estudiantes de teología en la *Theologia scholasti-*

especial y un objetivo bien definido: formar buenos párrocos y administradores de los sacramentos⁵⁵. El presbítero, especialmente en la época de la Contrarreforma, es no sólo ministro de la Eucaristía sino también de la Penitencia, que entonces adquiere un relieve especial. La problemática de la Casuística se centrará muy pronto en torno a la conciencia del penitente, que debe declarar los pecados según especie y número y debe actuar además en la vida con conciencia «cierta». De ahí los sistemas morales que ayudarán a dar el paso de la duda a la certeza: probabilismo, probabiliorismo, laxismo, etc. Las controversias con el jansenismo obligarán a afinar el método y establecer así los principios morales de forma estructurada⁵⁶.

Por su parte el profesor de Teología escolástica, que muy frecuentemente había sido antes profesor de «Casos», verá con menos detenimiento estos temas que ya se tocan en la Casuística⁵⁷. La mayoría de sus alumnos van a ser sacerdotes y él no anda muy sobrado de tiempo. Esto provocará siempre inevitablemente dos tipos de quejas, ambas contradictorias: Por una parte, la de repeticiones inútiles, y por otra parte, la de falta de un estudio profundo en materia de los principios morales. Esto no obstante la *Casuística* siguió adelante en su desarrollo, convirtiéndose en *Teología moral* como disciplina autónoma de la Dogmática⁵⁸. El primer texto que a este respecto se suele citar son las *Instituciones morales*, de Juan de Azor, S.I. (Roma 1611), profesor en el Colegio Romano y miembro de la Comisión encargada de la redacción primera de la *Ratio studiorum*. Un libro aparecido en Lyon en 1670, *Medulla theologiae moralis*, de H. Busenbaum, S.I., resultará clásico en su género⁵⁹. Será comentado por S. Alfonso M. de Liguorio y obtendrá en pleno siglo XVIII más de 70 ediciones.

La Congregación General VII (1615-6) entretanto había determinado que junto a las dos clases diarias de Teología escolástica se añadiera una de *Teología moral*. En ella se debían tratar durante un bienio (*solide, succinte*

ca. Mediante la reflexión y el estudio privado resuelven los casos. Normalmente no asistirán a las clases sino a las *collationes* que se tienen los domingos y fiestas, abiertas también al público de fuera (MHSI 107, 270). Esta asistencia será suficiente para el adiestramiento de un estudiante de Teología escolástica (futuro «profeso») a fin de ser un buen confesor. Cf. nota 143.

⁵⁵ Regulae Professoris Casuum Conscientiae, 1.^a *Ratio* 322.

⁵⁶ B. HAERING, a.c. (nota 45).

⁵⁷ Hasta el siglo XX era normal en la Compañía de Jesús que se empezase la docencia de los estudios superiores por la Filosofía y de ahí se pasase a la Teología. La meta la constituía la Teología escolástica (o especulativa). Cf. L. SZILAS, a.c., 300 (nota 51).

⁵⁸ La Congregación General VII de 1616, a diferencia de la *Ratio*, hablará no ya de «Casos» sino de Teología moral: *Institutum* 329.

⁵⁹ En él ha tomado ya cuerpo lo que hasta el Vaticano II se consideraba como un compendio de Teología Moral. Su *Liber primus* se titula *De regula actuum humanorum* y está dividido en dos tratados: *De regula interna sive Conscientia* y *De regula externa Actuum humanorum, scilicet Lege*. Dicho libro será objeto de una prohibición especial por parte de Carlos III, cuando expulse a los jesuitas de sus dominios.

tamen) las materias morales que los profesores escolásticos tocaban sólo brevísimamente⁶⁰. La Congregación General XIII (1687) haría obligatorio el examen sobre toda la *Teología moral* como requisito para la ordenación sacerdotal⁶¹.

Respetando opiniones contrarias que lamentan la separación entre Dogma y Moral, creemos que el desarrollo «autónomo» de esta última se imponía como la consecuencia de un proceso lógico, cuyas raíces estaban en el nominalismo. Se trataba de una disciplina que por su método (especulativo-práctico) se alejaba cada vez más de las restantes materias teológicas⁶².

Con todo a nuestro entender hubo un «fallo» en este proceso: no haber asumido la *Prima Secundae* en su «totalidad». La moral cristiana dejó de lado todo lo relativo a las cuestiones *De Gratia* y al organizarse de forma psicológica, como introspección, en torno a la «conciencia», perdió su dimensión teológica⁶³. De la misma manera el tratado *De Gratia*, al separarse de las cuestiones relativas a la conciencia, perdió toda dimensión experiencial. Dimensiones que quedaron así reservadas únicamente para el caso de los místicos.

⁶⁰ No se precisa sin embargo con exactitud qué entiende la CG VII por Teología Moral, si la Casuística ya «renovada» o únicamente las «quaestiones ad mores pertinentes» de la *Summa Theologica* (Dec. 33, 7: *Institutum* 329). Se añade que para ello, en su conjunto, se tenga en cuenta la variedad de regiones y provincias. Durante el segundo bienio la tercera clase sería la de Sgda. Escritura.

⁶¹ Dec. 16, 2 (*Institutum* 409). Unos setenta años después en 9-VIII-1756, el entonces P. General L. Centurione escribía a los provinciales de la Orden una carta sobre el estudio y examen de la Teología moral. Se trataba de poner remedio a una serie de problemas que tenía planteados la Compañía de Jesús. La carta está escrita en estilo muy retórico, veintisiete años antes de la extinción. La solución la ve en el estudio concienzudo de la Teología moral. ¿Da en el clavo, tanto en el diagnóstico como en el remedio, el P. Centurione? (recuérdese que el jansenismo del siglo XVII rebrota en el XVIII con mayor vigor político). El hecho es que prescribe para todos los estudiantes jesuitas el estudio privado del texto de Busenbaum a lo largo de tres años, y al final de cada curso darán examen (*Epistolae*, 228).

⁶² «Es imposible cortar la marcha de las orientaciones metodológicas vitorianas. La teología abre surcos en lo pastoral-existencial. Y surgen los grandes infolios *De justitia et jure* y las *Institutiones morales*, fórmula nueva, fórmula clave para comprender la evolución posterior de la teología moral... Es precisamente en esta etapa cuando se produce uno de los enigmas de la Historia de la Teología, la ruptura del bloque unitario de la teología en dos mitades: teología dogmática y teología moral. Dos mitades «específicamente separadas». Insinuación en Suárez como «método de trabajo», parece haber sido Vázquez el que consumó la disyunción...

Nacida esta orientación en la escuela vitoriana, fueron los jesuitas con su estilo alerta los que la conducen al apogeo. F. Toledo, G. Valencia, G. Vázquez, F. Suárez, forman el primer equipo o generación; la siguiente avanzada aún más en el campo de la teología moral práctica: El cardenal J. de Lugo, Sánchez, H. Enríquez, J. Azor, etcétera. Fue este último el que atinó con las *Institutiones Morales*, un género intermedio, equidistante de los comentarios sistemáticos y de los manuales casuísticos», A. HUERGA, a.c. (nota 45).

⁶³ La añadidura posterior del tratado *De fine ultimo* no pasa de ser, como nota Haering (a.c.), un extrinsecismo de última hora.

Las causas de este «fallo» son obvias para el historiador: Las controversias *De Auxiliis* y las luchas con el jansenismo. La «gracia» es algo que siempre se da de parte de Dios (*gratia sufficiens*) y por otra parte no puede ser objeto de experiencia. No afecta, por lo tanto, al análisis de la conciencia que es lo que primariamente se persigue. En una teología moral así concebida la gracia es un dato que se presupone, pero que propiamente no le pertenece. De ahí a una ética o filosofía moral no había más que un paso⁶⁴.

b) *De los tratados de Controversias a la Apologética*

Cuando en los Colegios de la Compañía de Jesús había *tres* profesores de Teología escolástica (como era el caso de los más importantes o de los de la Europa central) la misión básica de *alter professor* estaba en explicar las cuestiones *controvertidas* entre los católicos y protestantes⁶⁵. Tales cuestiones no estaban en la *Summa*, pero su explicación en algunas regiones se convertía en algo de necesidad vital.

Hemos dicho que la Apologética constituyó la asignatura por excelencia del siglo XIX. Sin embargo, como todas las cosas de este mundo, no surgen de improviso. Apologética o Teología fundamental ha habido siempre dentro de la fe cristiana. Ella en cierto sentido había incluso determinado la formación del *kerigma* primitivo. Cuando, a raíz de la introducción del aristotelismo, el método de argumentación racional se abrió dentro de la Teología, lo que hoy denominamos Teología fundamental no era sino un momento de la *Theología* concebida como *scientia*⁶⁶. En el siglo XVI la escisión protestante canalizó todas estas energías hacia un frente común en los tratados *De Controversiis*. El esfuerzo fundamental que se pedía a la Teología especulativa era mostrar dónde se hallaba la *vera Ecclesia*⁶⁷.

⁶⁴ Estamos hablando obviamente de la escuela jesuítica de esa época. Cf. P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium Salutis* IV, 2, 704ss: «Con ello la renovación de la gran tradición mística se ha hecho muy difícil. La experiencia religiosa es imposible sin el lenguaje en que ella se expresa. Y este lenguaje se ha perdido. Sólo poseemos el lenguaje de los grandes místicos clásicos, que puede sernos útil sin duda, pero que se dirige a una generación de creyentes desaparecida.»

⁶⁵ El *primus professor* explica la Prima Pars y la Prima Secundae, el *alter* la Secunda Secundae y el *tertius* la Tertia pars: *Ratio* 304. Es de notar que en la redacción de 1586 (más ideológica que la definitiva de 1599, la cual a su vez es más pragmática) se prevé la importancia del tratado *De controversiis* (cap. II, 7: *Ratio* 79). Las normas que se dan son para el Colegio Romano. De ahí que se concluya: «Transalpini vero, quod de ipsis alibi definitur, observent» (*Ratio* 80). Las Controversias son: De Scriptura, de Traditionibus, de Ecclesia, De Concilio, De Romano Pontifice. Es de notar que este *professor alter* es quien explicará también el tratado *De Iustitia et Iure* (*Ratio* 304).

⁶⁶ Y. M. CONGAR, *Théologie*, DTC XV, 430-431.

⁶⁷ ID., *Eclesiología*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFECZYK, *Historia de los dogmas*, III, c-d, Madrid 1976, 224.

Tal programa sólo se podía hacer a base de argumentos de tipo histórico, es decir de Teología positiva⁶⁸. Algo parecido había hecho en Salamanca Melchor Cano al afinar la metodología teológica con su tratado *De Locis theologicis*. En el esquema de la *Ratio* esta Teología controversista se anuda en la dinámica la *Summa* dentro la *Disputatio de fide*⁶⁹. Es entonces cuando también el tratado *De Ecclesia*, que había surgido circunstancialmente también como algo autónomo y unilateral en el siglo XIV, queda incorporado definitivamente en el esquema de la *Summa* y en los sucesivos planes de estudio de Teología católica⁷⁰. Pero queda incorporado de la misma manera como surgió: de modo fragmentario y unilateral. Es decir, apologéticamente.

Tras la paz de Westfalia y el cese de las guerras de religión la Ilustración abrió nuevos y más radicales frentes y planteó nuevas cuestiones a la fe: todas las religiones son igualmente válidas, ya que son reflejo de una única y verdadera religión «natural». La religión «revelada», o es imposible, o no es más que algo fragmentario, peldaño primero y primitivo hacia una nueva forma de religiosidad superior e ilustrada.

En 1662 apareció en Nápoles la obra de M. Elizalde, S.I., *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*, obra que asienta las bases de algo que será lo característico y propio de la Apologética y de la neoescolástica del siglo XIX, «con plena conciencia de su nueva posición»: la *certeza* del hecho de la Revelación⁷¹.

En realidad Elizalde ha pasado a la historia como un moralista «probabiliorista»⁷². Inmerso en las disputas de su época sobre el valor de los diversos sistemas morales combatió duramente el «laxismo» y el «probabilismo». Recordemos siquiera brevemente el núcleo de todas aquellas controversias. El problema estribaba en el paso de un estado de conocimiento intelectual no del todo evidente (o no cierto) a otro de *certeza* en la decisión moral libre. Ahora la problemática de los sistemas morales se trasplanta a los umbrales de la Teología especulativa, y más en concreto a las *Disputationes de Fide* y *De Controversiis*, con un método un poco diferente. Los nuevos

⁶⁸ *Ib.*, 235.

⁶⁹ Esto únicamente cuando hay tres profesores de Teología escolástica: *Ratio* 304. El punto de entronque o la raíz de este desarrollo es el art. 10 de la q. 1.^a de la II.^a-II.^o: «Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare». Parece que fue Francisco de Toledo, S.I. (alumno de Cano en Salamanca, profesor en el Colegio Romano y más tarde Cardenal —el primer Cardenal S.I.—) quien por primera vez introdujo estas *Controversias* en su comentario a dicho artículo: Y. M. CONGAR, *ib.*, 235.

⁷⁰ Este nuevo «injerto» no fue fácil: Suárez rehace por lo menos dos veces más su primer intento: N. OERY, *Suárez und Pázmány* en AA.VV., *Homenaje a E. Elorduy*, Bilbao 1978, 217ss.

⁷¹ F. B. VIZMANOS, *Introducción a la Teología* en VIZMANOS, S.I. - RIUDOR, S.I., *Teología fundamental para seglares*, Madrid 1963, 47.

⁷² A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, VI (1920) 156ss. Nacido en Echalar (Navarra) 1617, muere en San Sebastián en 1678. En 1670 publica bajo seudónimo en Lyon *De recta doctrina morum*.

tratados que surjan a este respecto tendrán por eso un carácter especulativo-práctico.

Durante la Contrarreforma la Teología jesuítica había profundizado principalmente en la naturaleza del acto de Fe⁷³. Esta se asienta no en la evidencia interna de la verdad. Se apoya, sí, en motivos de credibilidad o *preambula fidei*, pero éstos no son aún propiamente la Fe. La Fe es siempre gracia, donación amorosa. En la etapa del Barroco e Ilustración comienza a darse, al menos entre los teólogos jesuitas, un nuevo paso en el proceso de reflexión bajo el influjo como decíamos de la polémica en torno a los sistemas morales. Hay que mostrar, tras el estudio comparado de las religiones, que la Fe sólo se puede prestar a «la verdadera religión». Esta tiene que ser «objetivamente» válida y discernible de las otras que son falsas. Más aún, supuesto el plan de Dios, tiene que haber necesariamente una revelación o comunicación de ese Dios. Tal revelación debe ser fácilmente discernible y es sumamente conveniente, aun en cosas que de por sí son asequibles a la razón humana.

Así la credibilidad de esa revelación y el modo de llegar a ella con *certeza* (o conciencia cierta) se desarrollarán cada vez más a lo largo del XVIII hasta sentar los cimientos de una disciplina teológica nueva y autónoma que empezará llamándose Apologética y más tarde Teología fundamental. La última generación de jesuitas, los epígonos de la escolástica del Barroco, tuvieron que enfrentarse cada vez con mayor tenacidad a esta serie de problemas. Un texto entre los muchos que combatían ya las corrientes del enciclopedismo francés puede servir de botón de muestra: *El Tractatus de Religione*, de H. Neubauer, S.I. (Würzburg 1771), que será reeditado dos veces en el siglo XIX como parte del Curso teológico Wirceburguense⁷⁴.

c) *Del «Studium Scripturae Sacrae» a la visión de la Escritura como «anima ipsa verae Theologiae»*

La Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II al tratar de las relaciones entre la Escritura y la Teología ha evitado todo aquello de *norma remota* y *proxima*, puesto que en el fondo era terminología contrarreformista⁷⁵. En su lugar ha preferido decir que el «studium Sacrae Paginae sit veluti anima Sacrae Theologiae»⁷⁶. La comparación sugiere por asociación la célebre idea, expresada en la Carta a Diogneto y recogida también en el Vati-

⁷³ F. B. VIZMANOS, *La apologética de los escolásticos postridentinos*: EE 13 (1934) 418-446.

⁷⁴ En la Europa central destacan asimismo L. Csapodi con su *De religione revelata*, V. Piechler, B. Stattler, S. Storchenau con su obra *Die Philophie der Religion* (12 vol.), en donde aparecen las primeras huellas de Wolff en la enseñanza de la «escolástica», etc. En el Colegio Romano G. B. Faure, A. Muzzarelli, etc.

⁷⁵ DS 3884; J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa* I, Madrid 1962, 753.

⁷⁶ DV 24. Naturalmente se trata de una comparación. Pero no conviene olvidar que la palabra «norma» es otra metáfora.

cano II, de que «los cristianos son al mundo como el alma es al cuerpo»⁷⁷. Sin embargo no es ésta la fuente directa en que se han inspirado los PP. del Concilio. Como indican las notas a pie de página, la frase está tomada de la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus* (1893), hecha suya también por Benedicto XV en 1920. Una ulterior consideración puede venir en seguida: la idea ¿es realmente original de León XIII? —o de los redactores del anteproyecto del documento pontificio—.

Como tendremos ocasión de ver más adelante, en torno a 1883 (diez años, pues, antes de la encíclica) el entonces Preósito General de la Compañía de Jesús, P. Pedro Beckx, usa ya esta expresión. La propuesta de reforma del Colegio Máximo de Oña la repite asimismo dos veces. En todas las ocasiones se hace referencia al lugar de donde está tomada: el decreto 15 de la Congregación General XIII (1687).

Esta Congregación General pretendió a fines del siglo XVII una revitalización de los estudios en la Compañía de Jesús, al quedar agotada la Escolástica por las luchas contrarreformistas y por la pérdida de horizonte ante el reto de la modernidad. La revitalización se intentó entonces inyectando la savia «positiva» de la Sagrada Escritura y saneando la Teología moral. Por otra parte, en lo tocante a la Sagrada Escritura no se tuvo conciencia entonces de innovar nada. Dos provincias habían pedido que se diese más importancia al estudio de la Biblia. La respuesta fue sencilla: Delibere sobre este particular el P. General con los Provinciales respectivos y cúmplase bien lo ordenado ya en la *Ratio Studiorum*.

Efectivamente, la *Ratio* ordenaba al Provincial de forma genérica que fuera destinando con tiempo a los futuros profesores de las distintas facultades (regla 4.^a). Únicamente la Sagrada Escritura merecía en este apartado una regla especial (regla 5.^a). En ella se le indican las diligencias que debe emplear en promover el estudio de las Sagradas Letras. Para ello deberá elegir de forma muy particular a los que han de ser profesores en esta materia⁷⁸.

Todo esto resultaba evidente. La Compañía de Jesús desde un comienzo había evitado la distinción-separación entre Teología escolástica y positiva⁷⁹. El estudio de la *Scriptura Sacra* no entraba propiamente bajo ninguno de los dos capítulos:

«Guárdese orden en las ciencias, y antes se funden bien en el latín que oyan Artes; y éstas antes que passen a la Teología escolástica; y en ella antes que studien la positiva. La *Scriptura* juntamente antes o después podrá estudiarse.

Y las lenguas en que fue escrita o traducida antes y después, como mejor pareciese al Superior, por las ocurrencias varias y diversas de los sujetos»⁸⁰.

⁷⁷ LG 38.

⁷⁸ *Ratio* 234.

⁷⁹ M. ANDRÉS, o.c., 185 (nota 37).

⁸⁰ *Const. S.I.*, 366-7.

La Sagrada Escritura puede y debe estudiarse en cualquier momento, ya que es siempre útil, necesaria e indispensable. Tal parece ser la intención de S. Ignacio. Así se expresaba también por aquellos días el eminente escritor J. Maldonado⁸¹. Con todo no fue tarea fácil promover el «divinarum Scripturarum studium» en la naciente Compañía. Así al menos lo dejan entrever los redactores del anteproyecto de la *Ratio Studiorum*⁸². Los sucesores de Ignacio, es cierto, se esforzaron tenazmente por consolidar y dar cauce operativo a las genuinas intuiciones ignacianas. Pero el espíritu desborda siempre a la letra y la *Ratio* necesitará muy pronto concreciones y adaptaciones. En el campo escriturístico éstas tuvieron lugar dentro de un proceso que corre de forma paralela a lo que ocurrió con la Teología moral. La problemática bíblica continuó, siquiera tímidamente, a comienzos del XVII y se recrudeció, tal como hemos dicho, a finales del mismo siglo. La Congregación General XIII (1687) es testigo de ello⁸³.

Esta Congregación, decíamos, no tenía conciencia de innovar nada en esta materia. Sin embargo, la última razón que se añade en respuesta al postulado de las dos Provincias, aun siendo tradicional en su contenido, es totalmente original en su formulación. Ella deja entrever el horizonte árido por donde discurría la Teología escolástica de entonces y permite que percibamos algo así como el despertar de una nueva conciencia en el catolicismo, con paralelos en los círculos pietistas y metodistas del XVIII.

«Finalmente (cuide el P. General), que este saber sacro, estimado en sumo grado desde siempre en la Compañía, sea apreciado por todos según se merece, puesto que es el alma misma de la verdadera Teología y sumamente necesaria para los ministerios propios de la Compañía»⁸⁴.

¿Tuvo este decreto de la Congregación General XIII algún eco concreto a lo largo del último siglo de vida que aún le quedaba a la Compañía antigua? La respuesta es muy difícil, dada la decadencia en que habían caído los estudios teológicos precisamente desde finales del XVII. El hecho cierto

⁸¹ «Tempus quo Scriptura discenda est, vitae termino finiri debet»: *MHSI* 122, 193 (nota 41).

⁸² «Omni sane contentione conandum videtur, ut divinarum Scripturarum studium, quod apud Nostros parum viget, excitetur atque efflorescat.» Hay quienes se fían totalmente de los comentarios «relicto textu» y se entregan a la teología especulativa, «posthabita soliditate Scripturarum. Hoc est quasi mutilos et mancos informare Theologos. Qua in re Nostra Societas non audit optime, cum certatim ad Scholasticam concurratur; Scripturae vero modicus plane sit honor, exercitatio nulla»: *Ratio* 67. Cf. etiam M. ANDRÉS, *ib.* sobre el proyecto de Instituto bíblico en 1575 y la apertura de cátedras de Escritura en 1576.

⁸³ Según la *Ratio* de 1599 la Escritura durante el cuatrienio se ve en los años segundo y tercero (*Ratio* 234). Al introducir la Congregación General VII la «obligatoriedad» de la Teología moral durante un bienio, la Escritura se trasladó a los dos últimos años (alteroque biennio): *Institutum* 329.

⁸⁴ *Institutum* 408.

es que la idea de la Escritura como *anima ipsa verae Teologiae* prendió en la mente de los jesuitas del XIX. Nada, pues, tiene de extraño que Joaquín Pecci, futuro León XIII, que estudió prácticamente sólo con los jesuitas y se graduó en 1831 en el Colegio Romano, la oyera frecuentemente de sus maestros y la hiciera suya como Papa.

2. LA COMPAÑÍA RESTAURADA Y LA INVIABILIDAD DE LA ANTIGUA «RATIO»

La sociedad con que se encontraron los octagenarios jesuitas «restaurados» había experimentado en este punto un cambio radical. En la España del XVIII los centros de enseñanza de más prestigio habían sido los Colegios de los jesuitas. Sin embargo la enseñanza se venía considerando, sobre todo a partir de la Ilustración, cada vez más como un servicio público o función del Estado, que sería quien debía determinar los planes de estudio y la titulación del profesorado.

No cabe duda que la expulsión y supresión de los jesuitas eliminó de raíz uno de los obstáculos más difíciles con que topaban siempre los planes de los «ilustrados». De ahí que la restauración de la Compañía de Jesús en el siglo XIX se convirtiera desde los comienzos en un continuo forcejeo cuyo leit-motiv pudiera ser el siguiente: restauración de la Compañía de Jesús significa restauración de sus Colegios, de sus Maestros y Doctores y de su *Ratio Studiorum*. No era concebible una cosa sin la otra⁸⁵.

Bien pronto se demostró que el intento era una pura utopía para ese grupo de ancianos que llegaba a la península. La *Ratio studiorum*, aparte de su posible desfase pedagógico⁸⁶, era inviable e incompatible con la concepción hegeliana o liberal del Estado moderno, tal como se afianza en el siglo XIX⁸⁷. La enseñanza por principio es una de las funciones propias del Estado y será inútil apelar a los frutos que había dado esa *Ratio Studiorum* a lo largo de las generaciones entre las que estuvo vigente. El conflicto seguirá vivo todavía y dura hasta nuestros días.

⁸⁵ L. FRÍAS, *Historia...*, I, 546-569 (nota 15).

⁸⁶ «Como documento vinculado al generalato de Aquaviva, no se elevó a la altura de espíritu de adaptación tan característico de las Constituciones de la Compañía. Después de Aquaviva los Generales ordinariamente consideraron a la *Ratio* como una herencia que debía preservarse en su forma original... Los cambios históricos los relegaron al silencio», W. V. BANGERT, o.c., 351 (nota 45).

⁸⁷ *Ib.* 528.

a) *Nuevos frentes teológicos*

El desfase de la *Ratio Studiorum* se mostraba también en el campo filosófico-teológico. En este último terreno tampoco era fácil la mera adaptación. La realidad con la que era preciso enfrentarse había variado totalmente en ese medio siglo de ausencia⁸⁸.

Los jesuitas del XVI se encontraron con una escolástica que retoñaba con vigor, a la que por su parte inyectaron nueva savia. Sin ningún género de duda adoptaron muy pronto como libro de texto la *Summa theologiae* de Santo Tomás. Las lecciones y libros de sus grandes Maestros y Doctores fueron, por lo general, comentarios a las diversas *quaestiones* (ahora *disputationes*) de la *Summa*. La Compañía de Jesús fue la primera familia religiosa (tras la Orden dominicana, obviamente) que reconoció al Aquinate como a su *Doctor proprio*. Mas este renacer de la escolástica en tiempos del Humanismo y Contrarreforma, con el que se encontró la naciente orden, fue una respuesta dinámica a las necesidades del momento. Era necesario tratar cuestiones que Tomás apenas había tocado y dejar otras que eran puramente de época. Los primeros jesuitas se alistaron muy pronto en las filas de este tomismo flexible, en donde se afina el método teológico, se da más amplitud al argumento histórico-positivo y se tiene en cuenta la nueva situación económica y religiosa del momento.

Por el contrario los jesuitas del XIX, como toda la Iglesia católica, en medio de una escolástica o pensamiento cristiano agotados se encuentran no frente a protestantes y herejes, sino frente a deístas, librepensadores, racionalistas y ateos declarados. No se trata de mostrar sólo cuál es la verdadera Iglesia, sino de defender la Fe en sus mismos fundamentos racionales. El siglo XIX será, ya lo hemos dicho, el siglo por excelencia de la Teología fundamental.

Bajo el punto de vista práctico aparecen también, tal como hemos recordado, una serie de nuevos problemas urgentes (familiares y sociales) que es necesario abordar, de acuerdo con la tradición jesuítica, en el confesionario o en situaciones equivalentes. La preparación de los confesores exigirá ahora una dedicación más específica y universal y, sobre todo, una mayor profundización en los principios morales, integrando en ellos la espiritualidad y la ascética. Esto exigirá la superación de la mera Casuística y la superación de la Moral como mera Ética filosófica. Lo que ya no se veía tan fácil es el cómo. No obstante y a pesar de las dificultades, la Teología moral de la enseñanza jesuítica se irá consagrando, en medio de innumerables tanteos y consultas, como disciplina específica dentro del campo de los diversos departamentos teológicos, con método propio y con profesores especialmente preparados para ello.

Una *conclusión* clara se desprende del contraste con el siglo XVI: La situación intelectual de la Iglesia en el siglo XIX venía a complicar más aún el de por sí ya complicado problema de la «restauración» de la antigua Orden.

⁸⁸ *Ib.* 523.

b) *Intentos de reforma de la «Ratio Studiorum S.I.» a lo largo del XIX*

La reforma de la Ratio de 1599 fue algo que se dejó sentir de manera oficial ya en la primera Congregación General de la Compañía restaurada (1820)⁸⁹. En 1832 el P. General F. J. Roothan, de acuerdo con los deseos de la Congregación que le eligió⁹⁰, dio una serie de retoques a la *Ratio Studiorum*, abriendo así la posibilidad de nuevos planteamientos⁹¹.

En realidad no se trataba de una reforma, tal como parecían exigirlos los nuevos tiempos, sino de unos ligeros retoques. En ellos se hacía universal y obligatorio aquello que ya se venía dando en muchos lugares. Se daba como normativa la existencia de *dos* profesores para la Teología especulativa (scholastica)⁹². El primero debía explicar, dentro de un período cíclico de cuatro años, en primer lugar *De Religione et Ecclesia, De Concilio ac De Romano Pontifice*, añadiendo luego *praecipua de Locis theologis*. Asimismo se hacían obligatorias (sin precisar cuándo y para quiénes) la Historia eclesiástica y el Derecho canónico⁹³.

Más complicada y menos eficaz resultó la reforma de la Teología moral⁹⁴. Ante todo hay que notar que desapareció el título específico de «Profesor de Casos de conciencia». En adelante se llamará «Profesor de Teología moral». Su misión sin embargo será la misma: formar buenos párrocos y administradores de los Sacramentos. El se encargará asimismo de los Casos de conciencia (collatio). ¿Debían asistir a estas clases de «Moral» los que hacen el curso normal de *Theologia scholastica*? ¿Se puede considerar a este Profesor de Teología moral como el *tertius professor* previsto en la Ratio antigua?⁹⁵. Las respuestas a estas preguntas son ambiguas, varían según las regiones y requerirán ulteriores aclaraciones. De hecho, en la mayoría de los sitios se mantiene la postura tradicional de la Ratio: las cuestiones *De Actibus hu-*

⁸⁹ Dec. 10: *Institutum* 470-471.

⁹⁰ Dec. 15: «Allatum est omnium fere Provinviarum postulatum, ut, iuxta decretum 10 Congregationis ultimae, Ratio Studiorum quamprimum nostris temporibus accommodetur» (*Institutum* 479-480).

⁹¹ Editada en G. M. PACHTLER, o.c. en columna especial, junto a la Ratio de 1599.

⁹² *Ratio* 302.

⁹³ *Ib.* 320-322.

⁹⁴ *Ib.* 322-328.

⁹⁵ El mismo P. J. Roothaan insiste en 1847 en que a los estudiantes de Teología escolástica no se les obligue a ir *indiscriminatim* a las clases de «Casos»: *Epistolae* 331-332.

manis y los tratados *De Iustitia et iure* y *Sobre las Virtudes cardinales* son propios de la *Theologia scholastica*⁹⁶.

Los estudiantes que no hacen el «cuadrienio» normal de Teología, centran sus estudios de «dos años» fundamentalmente en materias pastorales: enseñanza del Catecismo, Confesiones y Casos de conciencia, Predicación, etc. Del «Profesor de Teología moral» deberán además recibir una formación suficiente sobre los principios morales y los dogmas de la Iglesia⁹⁷.

La Teología moral así reformada parecía una cosa híbrida. En el fondo resultaba ser la misma Casuística de antes, aunque con distinto nombre. Era demasiado evidente que esto no bastaba. La revisión, si quería ser efectiva, debería ir precedida de una amplia consulta y experimentación. Así ocurrió entre 1586 y 1599, y asimismo lo había propuesto el P. Roothan a la Congregación General⁹⁸. Desgraciadamente, la inestabilidad política y social del XIX no iba a dejar la cosa tan fácil en numerosos lugares. La Congregación General que se reunió en 1853 para elegir a su sucesor volvió a urgir el tema de la revisión de la Ratio⁹⁹. No fue entonces posible. Luego vino la convocación del Vaticano I y pareció más prudente esperar. La brusca interrupción de dicho Concilio paralizó todas las iniciativas al respecto. En 1879 publica León XIII su encíclica *Aeterni Patris* sobre la filosofía tomista y la renovación de los estudios eclesiásticos.

En 1883, convocada la Congregación General por el anciano P. Beckx para elegir un Vicario General, se volvió otra vez al tema de la renovación de la *Ratio Studiorum*, concretando ahora muchos detalles¹⁰⁰. El P. General y su nuevo Vicario P. Anderledy pusieron en seguida manos a la obra, y aprovechando la relativa estabilidad de la «era

⁹⁶ Si los «dos» profesores no pueden por estar ya muy cargados, debe añadirse un *tertius professor*, que explique esas cuestiones «de forma escolástica» durante un bienio: *ib.* 231. El *Professor Theologiae moralis* de la nueva Ratio explicaría esto mismo de forma no escolástica (*cum rigore non scholastico*) únicamente para los alumnos de «Teología compendiaría»: Regla 2.ª, totalmente reformada con respecto a la Ratio de 1599 (*Ratio* 324).

⁹⁷ Regla 7.ª, completamente nueva con relación a la antigua Ratio: *Ratio* 324-326.

⁹⁸ CG XXI, dec. 15: «R. Pater noster... monuit tamen, non tale esse negotium, quod aut leviter tractari, aut brevi tempore perfici posset; quippe apud se statuisse, nil certi ea de re et per modum legis statui oportere, quod non prius in Provinciis ad praxim deductum experientia ipsa probasset» (*Institutum* 479-480).

⁹⁹ Dec. 38: *Institutum* 493.

¹⁰⁰ Dec. 16: *Institutum* 502-503.

victoriana», llevaron a cabo una amplia y radical consulta a toda la Orden sobre este respecto¹⁰¹.

Las experiencias y respuestas a esta consulta de la Provincia jesuítica de Castilla, y más en concreto del Colegio Máximo de Oña, serán, tal como indicábamos al principio, el objeto preferente de nuestro análisis. Mas para valorarlas adecuadamente debemos detenernos antes en el análisis del estudio de la Teología tal como se cultivaba entonces en el Colegio de Oña. Igualmente es necesario un conocimiento siquiera breve de lo ordenado por la Congregación General XXIII de 1883. El primer punto resultaba a todas luces necesario, máxime si se tiene en cuenta que la gran reforma planeada de la *Ratio Studiorum* fue de momento un fracaso, y hasta 1908 no hay variaciones sensibles en el plan de estudios sobre Teología¹⁰².

De este modo la respuesta del Colegio Máximo de Oña tiene el valor de un «desideratum» y deja entrever una mentalidad teológica muy hecha y peculiar, que sólo cobra relieve por contraste con el plan de estudios entonces existente.

III. EL PLAN DE ESTUDIOS DE TEOLOGIA QUE EN 1880 TRAJERON A OÑA LOS EXILIADOS DE POYANNE (Y QUE SE MANTUVO HASTA OCTUBRE DE 1908)

La instalación de los jesuitas en el antiguo monasterio de San Salvador de Oña no suponía la creación de ninguna nueva entidad. En un antiguo «chateau» de Poyanne, pueblecito del departamento de Landes no lejos de Dax, estaban ya a pleno rendimiento desde 1873 el Colegio y Facultad teológica de la Provincia jesuítica de Castilla. Lo que ocurría ahora en 1880 era más bien la vuelta enésima de un destierro excesivamente prolongado y sobre todo un cambio beneficioso de domicilio. Traslado especial, cuyas características han sido reseñadas ya en otra parte¹⁰³. Recordemos una vez más que este traslado e instalación de los jesuitas en Oña coinciden con la

¹⁰¹ Mediante carta a los provinciales del 8 de diciembre de ese mismo año de 1883: *De studiis theologicis ordinandis* (nota 174).

¹⁰² En 1892, el P. L. MARTÍN a la sazón en Roma, llamado por el P. General Anderledy, publicaba un opúsculo en el que se indicaba la diversidad de las posturas como causa del estancamiento en la reforma y la necesidad de seguir adelante con ella: *De studiis theologicis ordinandis*, Bilbai (ex typographia SS. Cordis Iesu), M. DCCC. XII (nota 181).

¹⁰³ Cf. en la primera parte de esta obra L. LOPETEGUI, *Oña 1880-1967*, y M. REVUELTA, *La instalación de los jesuitas en Oña*.

estabilidad política que va adquiriendo la restauración de la monarquía alfonsina y la efervescencia que produjo en la Iglesia la restauración del tomismo mediante la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

La novedad vista *a posteriori* está en que ahora la instalación arraigará y durará hasta 1967 (87 años), excepción hecha del paréntesis de siete años tras la disolución de la Compañía de Jesús por la II República y la consiguiente guerra civil española. Ello hará del Collegium Maximum Oniense un centro con personalidad propia y altura científica, cosa que no se había dado en los periodos anteriores de San Marcos de León y Poyanne.

Los jesuitas que en 1880 regresaban del exilio, traían un plan de estudios concreto y experimentado, un cuerpo de profesores relativamente competente y una biblioteca, tal como era de esperar, bastante rudimentaria y pobre¹⁰⁴.

1. UN PLAN DE ESTUDIOS EN CUATRO AÑOS: DE V. CASAJONA A P. VILLADA

El plan de estudios de Teología que en 1880 llegaba a Oña desde Poyanne presuponía, como el de los restantes centros jesuíticos, una formación filosófica de tres años, reglamentada por el entonces General P. Becks en 1858. Como es obvio la formación filosófica recibida se inspiraba fundamentalmente en los principios de Santo Tomás¹⁰⁵.

La Compañía restaurada, al igual que lo hiciera la antigua, se adhirió a la doctrina del Angélico. Pero de acuerdo con la tradición de los grandes doctores de la propia Orden los jesuitas españoles de aquel entonces cultivaron un tomismo flexible. La *Aeterni Patris* de León XIII únicamente podía exigir de ellos la adhesión a un tomismo puro, con los consiguientes peligros de rigidez y dogmatismos filosóficos. La postura de los jesuitas españoles no se hallaba exenta de riesgos. Molina, Vázquez y Suárez eran hombres del XVI-XVII y fácilmente podían ser de la misma manera absolutizados. Así al poco tiempo de la mencionada encíclica de León XIII, dentro de la Compañía de Jesús universal, se daban ya notables discrepancias con respecto a la recepción del tomismo puro¹⁰⁶. Entre los jesuitas españoles

¹⁰⁴ Sobre la génesis y el desarrollo de la biblioteca, cf. L. LOPETEGUI, *ib.* 96-98 y 117; cf. sobre todo EE 8 (1929) 27-29.

¹⁰⁵ «Expresamente declaramos que... en las materias relacionadas con temas teológicos, nuestros profesores y escritores sigan las huellas (*vestigia consecretur*) del doctor angélico St. Tomás, bajo la guía y el ejemplo de aquellos que dentro de la Compañía destacaron principalmente en estos estudios», P. BECKX, *De trienniali philosophiae studio*, en *Epistolae* 252.

¹⁰⁶ Cf. en la primera parte de esta obra, E. ELORDUY, *El archivo suareciano de la Universidad de Deusto*, y nota 28.

se siguió cultivando siempre el tomismo de tradición suareciana. Todavía en 1878 había ido desde Poyanne como profesor de Filosofía a la Universidad Gregoriana nada menos que Juan J. Urráburu.

En lo relativo a los estudios de Teología el plan de estudios venía configurado en sus líneas básicas por la tradicional *Ratio Studiorum* S.I., con las reformas mencionadas de 1832.

Las Constituciones de la Compañía de Jesús, núcleo germinal de la Ratio, prescribían tal como hemos dicho más arriba *cuatro* años para el estudio íntegro de la Teología y *dos* más para una ulterior profundización y acceso al doctorado. Es decir, *seis* años¹⁰⁷. Pero la costumbre de dedicar seis años para los estudios de Teología no pasó de ser muchas veces también un mero «desideratum», entre otras cosas por la misma ambigüedad de las Constituciones:

«La doctrina (de los que han de ser admitidos a profesión) debe ser suficiente ultra de las letras Humanidad y Artes Liberales, en la Teología scolástica y Escritura Sancta. Y aunque algunos en más breve tiempo podrían tanto aprovecharse como otros en más largo, todavía, por tomar una medida común, será necesario algún término; y éste será studio de cuatro años cumplidos de Teología después de las Artes»¹⁰⁸.

En estos cuatro años se ha de estudiar con profundidad suficiente

«todo lo que se ha de leer»¹⁰⁹.

«Y por testimonio de su aprovechamiento cada uno deberá antes de la profesión tener conclusiones en Lógica, Filosofía y Teología scolástica. Y habrá quatro diputados para argüir y juzgar de su suficiencia según sintieren en toda verdad y puridad»¹¹⁰.

Este examen se computaba como suficiente para el título de licenciado o doctor, cuando las circunstancias particulares lo exigían. Más aún, en el primer esquema de la Ratio de 1586 se dice que se dé ya el grado de doctor a los alumnos no jesuitas de los Colegios S.I. tras cuatro años de estudio de la Teología. De lo contrario se irán de ellos, ofendidos por tales exigencias, ya que en las demás Academias de Italia se consiguen fácilmente. En Alemania incluso cuatro años para la Teología parece excesivo. Ninguno los cursará y sólo habrá doctores en Teología entre los herejes¹¹¹. De ahí que en ese primer esquema de la Ratio se diga que sería muy de desear lo que

¹⁰⁷ Seis años, sin tener en cuenta los estudios de Filosofía o Artes: *Const. S.I.*, 476-478.

¹⁰⁸ *Ib.* 518.

¹⁰⁹ *Ib.* 476.

¹¹⁰ *Ib.* 518.

¹¹¹ *Ratio* 111.

hasta ahora no ha sido posible: que se conceda a los jesuitas *medio año* y un *bienio* para «repetir» la Filosofía y la Teología, respectivamente¹¹².

Fácil es suponer que los jesuitas desterrados en Poyenne, al igual que los de otras naciones, no podían permitirse el lujo de tales bienios. Al menos no hay constancia de ellos en los catálogos de la época. De acuerdo con la nueva legislación eclesiástica¹¹³, que coincidió prácticamente con la entrega a la Compañía de Jesús del Colegio Romano y con la ratificación de todos sus antiguos «privilegios», el examen de Teología al final del cuatrienio (o *examen ad gradum* que incluía al mismo tiempo materias filosóficas), habilitaba sin más requisitos para obtener los doctorados en Filosofía y Teología. Esto, viviendo en un exilio, era más que suficiente.

Ello no significa ni mucho menos que los estudios teológicos del cuatrienio se realizasen a la ligera. La creación del Colegio Máximo de S. Marcos León y las quejas de que éste fue objeto en un comienzo por carecer de «curso compendiario»¹¹⁴, indican que el estudio de la Teología se tomó con seriedad entre los jesuitas españoles, al menos a partir de 1864, y que la seriedad se mantuvo aún durante el exilio que tuvo lugar tras la revolución de 1868. Varios hechos confirman esto último. Ante todo, el traslado de la estructura del Colegio Máximo de León (estudiantes y profesores) al Colegio Máximo de Laval de los jesuitas franceses, evitando así la dispersión y la formación autodidacta que se dio durante las expulsiones anteriores de ese siglo. Cuando en 1871-1872 se intentó trasladar sigilosamente al Seminario Central de Salamanca a los estudiantes jesuitas exiliados, éstos tuvieron las clases básicas aparte con los profesores que les habían acompañado a Laval. Conviene notar que los profesores de dicho Seminario eran ya en su mayoría jesuitas, por estar entonces encomendada su dirección a la Compañía de Jesús. El fracaso de este intento obligó de nuevo a buscar asilo para todos (alumnos y profesores) en Francia, esta vez en un lugar independiente, Poyanne, cerca de la frontera, y erigir así un Centro propio de Estudios eclesiásticos en donde éstos se hicieran con rigor e integridad¹¹⁵.

Pero como no existen ideas sin hombres, tuvo que haber «alguien» competente y responsable de esta seriedad en los estudios. Sólo así se podían poner en marcha entre los jesuitas españoles las nuevas directrices de la *Ratio Studiorum* de 1832. La lectura comparada de los

¹¹² *Ratio* 110.

¹¹³ *Quod divina Sapientia*, de León XII (1824). Cf. notas 7 y 8.

¹¹⁴ L. FRÍAS, *Historia* II, 348 (nota 15).

¹¹⁵ ID., *La Provincia de Castilla...*, 35.

catálogos S.I. de aquel tiempo descubre en seguida el nombre de un profesor de Teología que da continuidad a aquellos agitados años del decenio de los 60: el P. Valentín CASAJOANA. Cuando los jesuitas de la Provincia de España deciden erigir en León su propio Centro de Estudios en 1856, la mayoría de los profesores duran muy poco tiempo, en parte porque son italianos¹¹⁶. A partir del curso 1863-1864, el nombre de V. Casajoana irrumpe en los catálogos, primero como profesor de Teología especulativa, más tarde de Teología moral, y en el ínterin, como Prefecto de estudios.

La importancia de su persona aumenta si se tiene en cuenta que precisamente en el año 1863 se dividió la Provincia de España en las de Castilla y Aragón. Obviamente ésta comenzó a crear su propio Centro de Estudios eclesiásticos dentro de su territorio, y al P. Casajoana le correspondía ir a él por haber nacido en Barcelona. De momento, sin embargo, pesó más en los superiores de la Orden el potenciar el ya creado Colegio Máximo de León. Nombrado al año siguiente Prefecto de Estudios, en cuanto tal acompañará también a Laval a los estudiantes desterrados en 1868, y aparecerá asimismo en Salamanca en el intento frustrado de 1871 a que hemos aludido antes.

Tras este incidente se determinó erigir de forma estable el Colegio de Poyanne. El P. Casajoana marchó entonces al Colegio Máximo de su Provincia, también en el destierro. Allí contaría entre sus discípulos al P. Muncunill. Pero discípulos suyos, como V. Minteguiaga, J. Mendive y P. Villada, continuarían su obra en la provincia de Castilla.

El último de éstos, Pablo VILLADA, era nombrado en ese mismo año (1872) Prefecto de estudios de los que quedaron en Poyanne. Sobre él recaería ahora la labor organizativa cuando las circunstancias obligaron en abril de 1873 a tomar la decisión de establecer allí de forma completa los estudios de Teología¹¹⁷. Como Prefecto de estudios llegó también a Oña, y como tal tuvo que ser el responsable del método de trabajo que se traía ya de Poyanne. Su influjo ulterior será grande y a veces decisivo. Esto no obstante, una visión global de la Teología de los jesuitas en la España del XIX no puede ignorar que el nombre de Casajoana es el primer eslabón de la cadena. De hecho es de los

¹¹⁶ Así según el catálogo 1863-4 son profesores de Teología en el Colegio Máximo de León, los PP. Tommasi, Ferrante, Cannata, Pinnelli, amén de otros. Al año siguiente quedan Tommasi y Cannata en puestos de poca relevancia. Al siguiente sólo Cannata. Estos PP. italianos influyeron en la difusión de las *Praelectiones theologicae*, de J. PERRONE, pero no las introdujeron como texto, al menos de forma definitiva. Sobre las causas de la presencia de esos italianos, cf. L. FRÍAS, *Historia...*, II, 346.

¹¹⁷ L. FRÍAS, *La Provincia de Castilla...*, 33.

pocos nombres españoles que aparecen en el *Nomenclator litterarius* a lo largo de la segunda mitad del XIX, si no el más importante, y desde luego el único jesuita español que merece una breve reseña crítica ¹¹⁸.

Por lo demás la relación de los jesuitas españoles desterrados en Francia con sus hermanos en religión franceses fue, como cabe suponer, intensa. En un comienzo, tras la expulsión de 1868, los estudiantes de Teología españoles, tal como hemos dicho, se incorporaron al Colegio Máximo que los jesuitas franceses tenían en Laval. Después al establecer los primeros su Colegio Máximo en Poyanne, hubo sólo intercambios frecuentes de alumnos. Esos intercambios continuarían también a partir de 1880, al ser expulsados de Francia igualmente en ese mismo año los jesuitas franceses y quedar instalados en Uclés (Cuenca).

La formación particular de los profesores ofrece pocas novedades, tal como cabía esperar. La *Ratio Studiorum*, tanto en su redacción de 1599 como en su versión de 1832, prescribía al provincial, según hemos señalado más arriba, que destinase con tiempo suficiente de prepararse a los futuros profesores y sobre todo al de Sagrada Escritura. A juzgar por los catálogos, ninguno recibió una formación especial, ni siquiera el bienio prescrito. Tampoco parece que se estimaba en las postrimerías del siglo XIX, al menos de forma excesiva, la formación en el extranjero, y más concretamente en Alemania. Esto último es válido para aquellos profesores que, por así decirlo, vertebran el claustro a través de los años. Ello causa además extrañeza en una Orden religiosa tan internacionalizada como la Compañía de Jesús, y más si se tiene en cuenta el atraso cultural nacional y el continuo flujo y reflujo de expulsiones.

Por eso el juicio valorativo que se impone sobre este momento histórico, confirmado además por los hechos, es la importancia tan enorme que adquieren los condicionamientos del entorno social más próximo, tanto a nivel nacional como religioso.

a) *La Teología escolástica*

En el marco de la antigua *Ratio*, y no obstante la predilección ignaciana y jesuítica por la Teología positiva, la Teología especulativa o *scholastica* se llevaba la parte del león. La Teología positiva vivificaba la misma Teología escolástica, pero no la suplantaba ni adquiría ca-

¹¹⁸ H. HUERTER, *Nomenclator litterarius*, III, Innsbruck 1895, 1222, con nota 1 a pie de página. M. GRABMANN, o.c., 345 (nota 6).

rácter autónomo o propio¹¹⁹. La reforma de 1832, aun introduciendo como asignaturas específicas la Historia eclesiástica y el Derecho canónico, apenas alteró este estado de cosas.

La Teología escolástica que trajeron los desterrados desde Poyanne y que comenzó «leyéndose» en Oña tenía como base el Curso teológico de los Wirceburgenses¹²⁰. Obra de los jesuitas del siglo XVIII profesores en la Universidad de Würzburg, de carácter enciclopédico más que original, se hacía eco de toda la problemática que suponía la Ilustración. Ello llevaba consigo para entonces un método teológico renovado, donde las cuestiones de tipo positivo cobraban aún mayor importancia dentro de la misma teología escolástica. De ahí que la obra conociera todavía en pleno siglo XIX, antes y después del Vaticano I, sin apenas retoques, dos ediciones más, realizadas en París en cinco tomos y diez volúmenes¹²¹.

La edición del XVIII tenía unos prolegómenos o introducción al método teológico¹²². Era quizá lo más original. En el siglo XIX esta introducción de H. Kilber, junto con el tratado *De religione*, de I. Neubauer, más arriba mencionado, se antepone a toda la obra y se edita como el primer volumen en dos tomos. De esa forma el Curso de *Theologia Wirceburgensis*, aun siendo una obra del XVIII, contiene implícitamente en sus ediciones del XIX una «Teología fundamental» o «Apologética», contradistinta de lo que se empezaba a llamar ya «Dogmática» o «Dogmática especial».

La *Theologia Wirceburgensis*, además del epíteto de *dogmática*, recibía también en su título los de *polemica, scholastica et moralis*. Incluía, por lo tanto, dentro de su propia estructura, las Controversias del siglo XVI y las nuevas del XVIII, las cuestiones especulativas clásicas y las relativas a la Moral fundamental. En ella se recogían los frutos del proceso que se dio entre los «epígonos» de la segunda Escolástica y que llevó a la fragmentación de los comentarios a la Summa del Aquinate en diversos tratados más o menos autónomos. De ese modo se produjo un hecho importante, cuya

¹¹⁹ M. ANDRÉS, o.c., 175 y 181 ss. (nota 37).

¹²⁰ RR. PATRUM SOCIETATIS JESU, *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis*, París 1852. Cf. H. RONDET, *Wirceburgenses*: DTC 15, 3556-3561. Este último autor se centra casi con exclusividad en las ediciones del XIX y parece desconocer la edición del XVIII. No hemos tenido tampoco acceso a ella. Sin embargo a través del *Nomenclator litterarius* (o.c. 227) se puede conjeturar que en un principio este curso fue concebido como un Comentario a la Summa, repartido de acuerdo con la tradición jesuítica entre dos profesores: Kilber (*primus*) y Holtzclau (*alter*). Neubauer se ocupa de temas filosófico-morales. El cuarto que analiza RONDET, Munier es el antecesor de Holtzclau como *alter professor* y sólo desempeña una función supletoria (*ib.* 3560).

¹²¹ Es más que verosímil que la edición de 1852 fuese usada ya como texto en el Colegio de San Marcos de León (1863). A pesar de haber entonces tantos profesores italianos, las *Praelectiones theologicae* de J. PERRONE no arraigaron.

¹²² *Principia theologica*, reelaboración más sistematizada del tratado a que había dado origen Melchor Cano con su *De locis theologicis*.

repercusión llega hasta nuestros días: el desplazamiento del Tratado *De Verbo incarnato*.

Las cuestiones relativas a la Encarnación fueron relegadas por Santo Tomás a la III parte de la *Summa*. A lo largo del siglo XVIII-XIX, en un proceso todavía no suficientemente estudiado ni concluido, se las empieza a conectar más profundamente con las relativas a Dios uno y trino, convertidas ambas en sendos tratados¹²³. Este esquema teológico del *Cursus Wirceburgensis*, con la inclusión definitiva del tratado *De Ecclesia* y la nueva ubicación de la Cristología se decanta en la *Ratio studiorum* de 1832. La antigua *Ratio* suponía la *Summa theologica* como «texto». La del 1832 la usa como «pretexto» para sus tratados¹²⁴.

Las consecuencias de todo ello serán varias. La reflexión teológica desplazará su acento desde la Theología en pro de la Christología. El presupuesto o hipótesis tomista de la *condigna reparatio* por la caída del hombre se mantendrá todavía, pero herido de muerte. Emergen lentamente las tesis escotistas¹²⁵. La separación entre cristología y soteriología resultará cada vez más conflictiva. Nuevos frentes, sobre todo en el campo eclesiológico, se harán cada vez más patentes en el decurso de los años. Uno de ellos será el lugar propio de la Eclesiología y su vinculación con la Cristología.

A los comienzos de la vida oniense no se habla oficialmente todavía de la Teología fundamental como disciplina autónoma. La terminología de entonces continuaba englobando todas las cuestiones especulativas, incluso las que hoy agrupamos bajo el nombre de Moral fundamental, bajo el nombre de Teología escolástica. Esta se explicaba cíclicamente durante un cuatrienio por dos profesores en dos clases diarias, una *matutina* (o *antemeridiana*, según la Bula de León XII) y otra *vespertina* (o *pomeridiana*, respectivamente). La terminología equivalía a la otra más antigua, propia de las Universidades medievales y renacentistas, de *prima* y *visperas*, y suponía ya una estructuración bastante fija de las diversas materias o cuestiones. Sus titulares recibían asimismo el nombre de *primus et alter professor*.

¹²³ Y. M. CONGAR, *Théologie*, 433 (nota 66). Sobre el proceso en torno al *De Verbo Incarnato*, cf. A. GRILLMEIER, *Cristología: Sacramentum Mundi* 2, 64.

¹²⁴ *Ratio* 302: La participación de la *Summa* entre dos profesores según la *Ratio* de 1599 se hacía según el orden de las cuestiones. Así el *primus professor* explicaba desde el comienzo hasta las cuestiones *De fide, spe et charitate* de la II-II. El *alter professor* comenzaba su explicación con el tratado *De iustitia et iure* y seguía hasta el final. Ambos se repartían esa materia en cuatro años. En la de 1832 se mencionan expresamente sólo los tratados. De ahí que en las Congregaciones Generales ulteriores se pida insistentemente la confección del catálogo de temas a tratar.

¹²⁵ Así V. CASAJOANA, *Disquisitiones scholastico-dogmaticae* II, Barcelona 1889, 505: «Deus voluit Incarnationem per illam primam intentionem seu decretum, quo voluit se ad extra communicare.»

De acuerdo con la *Ratio Studiorum* reformada en 1832, el *primus professor* explicaba normalmente en la *Schola matutina*:

- 1.^{er} año: De vera Religione; De Sacra Scriptura et de Tradicionibus sacris; De Ecclesia Christi, de Concilijs ecclesiasticis et de Romano Pontifice; De Sanctis Patribus, de theologis et canonistis; De humana ratione ¹²⁶.
- 2.^o año: De Deo uno; De Deo trino ¹²⁷.
- 3.^{er} año: De Deo creatore. De elevatione et lapsu hominis. De Incarnatione ¹²⁸.
- 4.^o año: De Eucharistia, de Poenitentia et Extrema unctione ¹²⁹.

El *alter professor* explicaba en la *Schola vespertina*:

- 1.^{er} año: De actibus humanis; De legibus; De virtutibus in genere; De peccatis.
- 2.^o año: De virtutibus infusis in genere; De virtutibus theologalibus. De virtutibus cardinalibus; De justitia et jure; De virtute ac statu religionis.
- 3.^{er} año: De gratia; De sacramentis in genere; De Baptismo et Confirmatione.
- 4.^o año: De Ordine; De Matrimonio; De novissimis.

Este esquema y el *elenchus quaestionum* de Teología escolástica se gestaron definitivamente en Poyanne en 1873 y, salvo algunos cambios de hora, se mantuvieron en Oña prácticamente inalterables hasta 1908.

De los *dos* profesores de Teología escolástica, el principal, sin lugar a dudas, hasta la reforma de 1908, era el de la *schola matutina*, como lo fue en épocas anteriores el profesor de la Cátedra de *prima*. El hilo de la lectura de los catálogos S.I. lo descubre en seguida. Cuando un profesor empezaba a explicar Teología en el siglo pasado, lo hacía en la *schola vespertina*. Si «cuajaba» al cabo de cierto tiempo, o bien ocupaba en otro sitio la *schola matutina* (o equivalente), o bien pasaba él mismo a esa *schola matutina*, máxime cuando su titular se jubilaba o iba a otro sitio (cambio de provincia, Roma, etc.).

En el curso 1863-4, recién dividida la provincia de España en las de Castilla y Aragón, encontramos al P. V. Casajoana como profesor de *vespertina*

¹²⁶ En 1900 se explicó en la *schola vespertina* y viceversa (*id est*, 1900-1).

¹²⁷ Idem en 1897.

¹²⁸ Idem en 1882, 1890, 1894, 1902 y 1906.

¹²⁹ Idem en 1899.

en el Colegio Máximo de San Marcos (León). El de *matutina* es un italiano, el P. Pinelli. Al año siguiente el P. Casajoana aparece como Prefecto general de estudios y *professor in schola matutina*, cargos que desempeñará hasta la expulsión de 1868, tras la revolución de septiembre. Su discípulo el P. J. Mendive coincidirá con él el curso 1871-2 al reiniciarse la actividad escolar en el Seminario Central de Salamanca¹³⁰. Tras el fracaso de esta experiencia en Salamanca y asentado el Colegio Máximo ya de forma estable en Poyanne, el P. J. Mendive, tras cuatro años de *profesor in schola vespertina*, en el curso 1877-8 pasó a ocupar la *schola matutina*, cargo que desempeñará hasta su jubilación en 1890. Su primer colega en la *schola vespertina* será el P. J. J. Urráburu, quien tras dos años de docencia teológica irá a Roma como profesor de Filosofía en la Universidad Gregoriana. El sustituto, el P. L. Martín, futuro General de la Orden, estará también de *professor in schola vespertina* solamente los dos últimos años de Poyanne. Cuando en 1880 los exiliados en Francia deban volver a su tierra, el P. Martín será nombrado Rector del Seminario Central de Salamanca. Allí explicará también Teología, pero en la *schola matutina*.

Así pues, de los dos profesores que había en Poyanne sólo vino a Oña el *professor in schola matutina*, el ya veterano P. J. Mendive. La pérdida del P. Martín, vista a posteriori, tuvo consecuencias negativas. Dadas sus aficiones intelectuales, no cabe la menor duda de que su presencia en Oña hubiese supuesto un respaldo decisivo en la renovación de los estudios históricos, primer peldaño en cualquier renovación sería de la Teología¹³¹. Su sucesor, el P. F. González Ontaneda, comenzó asimismo su docencia teológica en la *schola vespertina*, tras haber explicado antes en Poyanne durante un año Lógica y Metafísica.

Excursus 1.º: La Apologética o Teología fundamental

La Apologética o Teología fundamental es la aportación clásica del siglo XIX. Gestada en los siglos XVI-XVIII, se afianzará en el XIX, y continuará exigiendo nuevos replanteamientos en la metodología de nuestra visión teológica de finales del XX.

En la vida teológica que se trasplanta a Oña en 1880 no tiene todavía carta peculiar de ciudadanía, según hemos dicho más arriba. Habrá que esperar para ello a 1908. Sin embargo, basta echar una ojeada al plan de

¹³⁰ L. FRÍAS, *La provincia de Castilla...*, 35 (nota 15).

¹³¹ En la Congregación provincial de la Prov. S.I. de Castilla, tenida en agosto de 1883, el propio P. Martín presentó un postulado en este tenor, según escribe en su diario: «Vino luego el 1.º postulado al P. General, en que se pedía que se continuase la Historia de la Compañía (presentado por mí) y fue en el acto aprobado.» Arc. Hist. Loyola, *Autob. P. Martín* 450.

estudios de aquellos tiempos para ver que algo de su problemática, e incluso su nombre, están ya presentes. Era lo menos que cabía esperar de personas que llevaban viviendo varios años en un país cuyo catolicismo vibraba con las Conferencias cuaresmales de Nôtre-Dame de París y que había conocido el éxito «escandaloso» de la *Vida de Jesús*, de E. Renan (1863).

Su profesor es el P. J. Mendive, profesor in *schola matutina*, que en 1883 publicará en castellano una gran obra en esta materia, titulada *La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas*¹⁸². La asignatura, tal como aparece en los programas de fin de curso de 1875-6, quedó estructurada en una lograda síntesis, titulada *De vera Religione*; síntesis influenciada en su primera parte por las famosas *Prelectiones theologicae I*, de J. Perrone, y por la teología de los Wirceburgueses (Kilber) en su segunda. Todo este material hallará después su expresión acabada en el tomo I de sus *Institutiones Theologiae Dogmatico-Scholasticae* (Valladolid 1895). El programa de Poyanne nos ofrece el siguiente esquema:

De vera Religione vel De principiis theologicis

- I) *De principiis praesuppositivis:*
 - 1) De existentia revelationis Christianae.
 - 2) De institutione Ecclesiae ut in ea integre conservetur religio christiana (visibilitas, notae).
- II) *De principiis constitutivis:*
 - 1) De divina scriptura.
 - 2) De divinis traditionibus.
- III) *De principiis directivis:*
 - 1) De Ecclesia (essentia, membra, proprietates, liberalismus quatenus opponitur Ecclesiae et fidei catholicae).
 - 2) De ecclesiae capite seu de Romano Pontifice.
 - 3) De conciliis.
- IV) *De principiis adiutantibus:*
 - 1) De ss. Patribus.
 - 2) De doctrina theologorum, praecipue Scholastiorum.
 - 3) De philosophia et humana ratione.
 - 4) De historia ecclesiastica.

¹⁸² Segunda edición corregida y aumentada, Madrid 1887, 996 p. La obra había aparecido antes en artículos desde 1880 a 1882 en la revista fundada por el futuro Cardenal Ceferino González *La ciencia cristiana*. «Apología sana y robusta», según Menéndez y Pelayo y «verdadera Summa del s. XIX» según su discípulo J. A. Zugasti en la necrología: *Razón y Fe* 15 (1906), 87. Su tono apologético en pleno siglo de la Ciencia es realmente fogoso: «La oposición del Catolicismo con la ciencia moderna es manifiesta, pero esto le engrandece y ensalza» (p. 18).

Síntesis sólida, sin ranuras, ésta *De principiis theologicis*, tras la cual se adivina en seguida el auténtico fortín intelectual que se pretendía construir sobre ella. Lástima que la vida y la historia del pensamiento y Fe cristiana no se dejen aprisionar en tales síntesis, aunque sean perfectas. Es forzoso con todo reconocer el valor y claridad de la distinción entre *principia constitutiva* (Sagrada Escritura y Tradición) y *principia directiva* (la Iglesia). Es algo que pronto olvidará la Teología subsiguiente, sobre todo la de en torno a la *Humani Generis*, pero que volverá a restablecer el Vaticano II en la Constitución *Dei Verbum*. Al estudiarse esta Teología fundamental dentro de las materias consideradas como *theologia scholastica*, hay que relativizar un tanto su posible racionalismo. Se cursaba cíclicamente cada cuatro años y al menos para tres promociones perdía su valor de «fundamentalismo».

Sobre esta Apologética o Teología fundamental de Poyanne (¡Francia!) y su inevitable superficialidad por carecer de un adversario profundo será asimismo válido el reciente juicio de M. Batllori cuando escribe que España quedó al margen de la crisis modernista «por faltar (en ella) una cultura teológica moderna y viva, que tal había sido el caldo de cultivo del modernismo en otros países...» «Si la controversística nos hace remontar a Bellarmino y Maldonado, la apologética se entrelaza más bien con una corriente muy característica de todo el siglo XIX y aún de principios del XX, que muy pronto habría de cristalizar en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (1911). Sólo que la Apologética francesa y alemana del siglo XX, apenas entreabierto, coincidía con la revisión modernista de los dogmas»¹³³.

A fuerza de ser justos con «nuestros mayores» habría que añadir, sin embargo, a estas palabras que la situación cultural del país, tras el azaroso siglo XIX, tampoco daba para más; ¿quién conocía entonces en España, por ejemplo, a Kant o Hegel? Quizá don Nicolás Salmerón, que, además de parlamentario y Presidente de la I República, fue por oficio catedrático de Metafísica de la Universidad Central. Tal vez don Marcelino Menéndez y Pelayo en su condición de «polígrafo». Pero este último caso, como antes el de Balmes, fueron fenómenos aislados en el catolicismo español. El contexto general era demasiado depauperado como para que en la Teología fundamental, que se traía a Oña, se adivinasen las auténticas raíces y exigencias que comportaba el ya inminente modernismo¹³⁴.

¹³³ M. BATLLORI, a.c., 143 (nota 4).

¹³⁴ La Comisión General que en 1886, vistas las respuestas de las provincias, elaboraría un plan conjunto para toda la Orden y de la que formó parte el P. Mendive por la asistencia de España, propondrá como norma un quinquenio de Teología en lugar del cuatrienio habitual. La razón de añadir ese quinto año se debe a la necesidad de introducir un primer año de Teología fundamental. Quien no aprobase ese primer curso podría, sin embargo, «matricularse» en el segundo. La razón es que sólo en segundo comenzaba el estudio de la *Theologia scholastica*, para la cual se estaba ya habilitado con la aprobación del examen «de universa philosophia». La Teología fundamental debería entrar entre las materias para el «examen ad gradum», ya que dicho examen habilita «adhibitibus praeparationibus ordinariis, docere philosophiam cum satisfactione». Sin embargo por ser un año *preparatorio* para la Teología

b) *La Teología moral*

La Teología moral, denominación que usa la *Ratio* reformada de 1832 en vez de Casuística (*Ratio* de 1599), continuó a lo largo del XIX en el mismo estado híbrido en que se hallaba durante los últimos decenios de la vida de la antigua Compañía¹³⁵.

La obligatoriedad de la asistencia a tales clases para los que estudiaban el cuatrienio teológico era dudosa. Según hemos dicho más arriba, la legislación a este respecto era fluctuante y aparentemente contradictoria. La Congregación General XX (1820: la primera tras la restauración de la Compañía), de acuerdo con una carta del P. L. Centurione de 1756¹³⁶, había respondido a una pregunta de la provincia siciliana ordenando que (además del examen de toda la Moral prescrito por la Congregación general XIII en 1687) todos los estudiantes de Teología debían dar examen *cada año* de la materia asignada de Teología moral¹³⁷. Esta debía darse en un período de tres años o cursos. Por otra parte, el P. J. Roothaan, en carta de 1847 (después por lo tanto de la reforma que había llevado a cabo en la *Ratio* en 1832) escribía que los estudiantes de *Theologia scholastica* (cuatrienio) no debían ser obligados a asistir *indiscriminatim* a las clases de Casos o de Derecho canónico¹³⁸. Durante la segunda mitad del XIX se presupone siempre a propósito de los que estudian el cuatrienio, que ven la Moral durante el primer bienio y la Sagrada Escritura durante el segundo¹³⁹.

La contradicción deja de serlo si se piensa que la llamada Moral fundamental o *De actibus humanis* es vista por los estudiantes de *Theologia scholastica* como parte de la Teología especulativa. De ahí que el P. Roothaan en la carta citada ordene que, si los dos profesores de Teología escolástica no pueden explicar detenidamente tal tratado por la mucha materia que de por sí les corresponde, no se contenten con remitirlos al profesor de Teología moral. Debe establecerse un *tertius professor* que explique *scholastice* tales materias en un bienio.

En Poyanne y en Oña hasta 1908, si damos crédito a los programas, la posteriormente llamada Moral fundamental se explicaba, según hemos visto, en la *schola vespertina* del primer año (cíclicamente y scho-

escolástica no debe contarse dentro de los diez años requeridos para la Profesión solemne: *Schema* 181-2.

¹³⁵ *Regulae professoris theologiae moralis: Ratio* 322-328.

¹³⁶ Cf. nota 61.

¹³⁷ Dec. 25, 1: *Institutum* 475.

¹³⁸ *De sacrae theologiae studio promovendo*, en *Epistolae* 231-232.

¹³⁹ Ib. 231; de igual manera se expresa el P. Beckx: cf. nota 155.

lastice)¹⁴⁰. El *Compendium theologiae moralis* del P. Gury, S.I., junto con los *Casus Conscientiae* del mismo autor, eran asimismo el obligado punto de referencia para los que estudiaban tanto Teología escolástica como Teología compendiaria¹⁴¹.

Estos últimos se denominan oficialmente *auditores theologiae moralis*. De acuerdo con las Constituciones S.I., prácticamente sólo estudiaban Casos durante dos años y leían algún autor que les capacitase para explicar la doctrina cristiana. Habiendo estudiado ya retórica, fácilmente podían dedicarse al ministerio de la predicación (misiones rurales sobre todo), máxime si estaban dotados de temperamento oratorio. La *Ratio* de 1832 había prescrito además que tuvieran un conocimiento suficiente del Dogma y doctrinas de la Iglesia para el sagrado ministerio. En consecuencia otro profesor expresamente destinado para ello (el *alter professor Casuum conscientiae* de 1599 había desaparecido en 1832) debía explicarles durante esos dos años, *non cum rigore scholastico* sino *expositive*, una especie de *Compendium theologiae* que les capacitara para la enseñanza del catecismo¹⁴².

De hecho en Poyanne y Oña los que estudiaban el cuatrienio (*auditores theologiae scholasticae*) asistían a las clases de Teología moral. Ello era motivo de quejas frecuentes, tanto de parte de alumnos (se les obligaba a escuchar lo mismo dos veces) como de profesores (no se veía con la profundidad suficiente el tratado *De actibus humanis*)¹⁴³.

¹⁴⁰ No se conserva el programa de *Theses scholae vespertinae* de los cursos 1875-6 y 1879-80. Sí de los restantes cursos.

¹⁴¹ El texto de P. J. GURY había sido revisado en 1874 por A. BALLERINI. En las propuestas de la provincia de Castilla, que analizaremos más adelante, se lee «explicando et evolvendo textum Guryanum sat apud nos vulgatum» (cf. *Consultatio* 9). El mismo V. Casajoana adaptaría en 1882 la 2.ª ed. *hispana* «annotationibus ex iure hispano» (HUERTER, *Nomenclator...* 1222: nota 118).

¹⁴² El nivel «teológico» del curso «compendiario» debía de ser realmente bajo, ya que uno de los postulados de la Congregación provincial de Castilla del año 1884 (cf. nota 168) a la Congregación General próxima era: «no ordenar a los de carrera breve sin previo examen de dogma y aprobación del mismo» *Autob. P. Martín* 450. El profesor de esta materia en Poyanne era el P. S. Bengoechea, que en Oña explicaría a partir de 1880 Sgda. Escritura y más tarde Teología Moral.

¹⁴³ Se pensó en la antigua Compañía que habiendo estudiado los principios morales en los Comentarios a la Summa, los estudiantes del cuatrienio teológico se bastaban a sí mismos para discernir la aplicación a los casos concretos. En la Casuística de la antigua *Ratio* se explicaba la Moral mediante «casos» sistemáticamente ordenados. La evolución de las *Instituciones Morales*, es decir de la Teología Moral, a lo largo del siglo XVIII y la *Ratio* reformada de la moderna Compañía en la primera mitad del XIX (1832) dejaron esta situación de no obligatoriedad en forma muy ambigua. De ahí que a pesar de la Instrucción del P. J. A. Roothaan (cf. nota 138) sobre la no obligación de los *theologi scholastici* de asistir a las clases de Teología

El profesor de *Teologia moralis*, según la *Ratio* reformada explicaba (*non scholastice*, es decir, no en forma silogística de tesis, adversarios, objeciones, etc.):

- 1.º año: De actibus humanis; De conscientia; De legibus; De peccatis. De Decalogo (excepto septimo praecepto).
- 2.º año: De septimo praecepto (De iustitia et iure) et de contractibus. De sacramentis; De censuris, De hominum statibus atque officiis.

Junto con la consabida *disputatio* semanal sobre la materia estudiada el profesor de Teología moral dirigía también normalmente la *domestica casuum collatio*, obligatoria para todos.

En cuanto a contenidos o problemas específicos, la Teología moral que se estudiaba en Poyanne apenas se diferenciaba de la que se podía haber estudiado en el siglo XVII, excepción hecha de los problemas planteados por el liberalismo. Es cierto que el tratado *De Iustitia et Iure* se estudiaba dentro de la Teología escolástica. Pero ni en el Gury, reeditado continuamente a lo largo del XIX, ni en los programas de tesis conservados encontramos, por ejemplo, el más pequeño asomo de lo que se denominará «cuestión o doctrina social» de la Iglesia¹⁴⁴.

El profesor que vino a Oña desde Poyanne fue el P. Pablo Villada, casuista célebre, que posteriormente acabaría siendo el primer director de *Razón y Fe*¹⁴⁵. Como hemos señalado, Villada era además Prefecto de estudios y Director de los Casos de conciencia, cargos que siguió desempeñando en Oña. Fue por lo tanto el responsable de todo lo relativo a método teológico y uno de los fautores más decisivos en la incorporación a la Teología moral de los «principios morales» (*De Actibus humanis*), desgajándolos así de la Teología escolástica y creando una «Teología moral no meramente casuística». Su influjo en ulteriores

moral, vistas sobre todo las dificultades y complejidad cada vez mayores de los problemas morales, se fue imponiendo a lo largo de la segunda mitad del XIX en casi todas las provincias la obligatoriedad de la asistencia. Cuánto más que la materia no era Casuística sino Teología moral (aunque en ciertas ocasiones sólo se le hubiera cambiado el nombre). Cf. *Schema* 16-19, donde se discuten las costumbres de la antigua Compañía y su valor para el momento actual. Cf. asimismo notas 48 y 54.

¹⁴⁴ Cf. nota 242.

¹⁴⁵ Sobre la persona e influjo del P. Villada cf. en esta misma obra M. REVUELTA, *La división política de los católicos españoles y su repercusión en la Compañía de Jesús y en la comunidad de Oña*. Ib., R. SANZ DE DIEGO, *Urraburu, Villada y otros corresponsales onienses de Sarda y Salvany*, 210. M. BATLLORI, a.c., 145 (nota 4).

reformas, al igual que antaño el de su predecesor V. Casajoana, será enorme, según tendremos ocasiones de ver.

c) *La Sagrada Escritura*

El *Scripturae Sacrae Cursus completus*, editado por Migne (especie de selección de los mejores comentarios escritos hasta entonces, la era patristica incluida, recopilados en 28 volúmenes), constituía en Poyanne por aquel entonces el horizonte último del saber bíblico¹⁴⁶. En ellos se podía encontrar todo aquello que pudiera parecer más apto para una inteligencia «espiritual» del libro o versículo bíblico correspondiente. La Escritura era leída frecuentemente en sus lenguas originales, ya que junto al dominio de las lenguas clásicas había que añadir el conocimiento del hebreo, aunque sin el rigor de la crítica filológica moderna¹⁴⁷.

El estudio de la Biblia tenía como finalidad inmediata la preparación para el ministerio sacerdotal. La exégesis católica de aquel tiempo, generalmente hablando, buscaba únicamente el llamado «sentido literal» del texto, con vistas ante todo a actualizar la palabra de Dios en el culto y en la predicación. Los problemas de crítica histórica, es decir, la consideración de que la Biblia, aun siendo «inspirada» por Dios, es también obra humana en una situación histórica concreta, son ignorados taxativamente y considerados como errores racionalistas¹⁴⁸. El caballo de batalla gira en torno a la inerrancia bíblica, puesta en tela de juicio por los recientes descubrimientos arqueológicos. La solución a los posibles problemas o conflictos quedaba asegurada en el tratado escolástico *De principiis theologicis* (Apologética o Teología fundamental)¹⁴⁹. La reforma de 1832 había sugerido la conveniencia

¹⁴⁶ París 1837-1845. El subtítulo era suficientemente explicativo: «Ex Commentariis omnium perfectissimis ubique habitis et a magno episcoporum necnon theologorum Europae catholicae universim ad hoc interrogatorum designatis unice conflatus, plurimis annotationibus presbiterorum ad docendos levitas.»

¹⁴⁷ El profesor de Lengua hebrea es por orden de numeración el segundo de los cuatro profesores previstos por la *Ratio studiorum* de 1599, con reglas expresamente hechas para él. Asimismo fue mantenido en la reforma de 1832.

¹⁴⁸ Cf. en esta misma obra A. VARGAS-MACHUCA, *La enseñanza de la Sagrada Escritura de la facultad de Teología de Oña*, 583 ss.

¹⁴⁹ Entre las tesis manuscritas que se defendían en Poyanne a final del curso 1875-6 encontramos dentro del tratado escolástico *De principiis constitutivis* a modo de ejemplo las siguientes:

13.^a Scriptura Sacra quamvis tota accipitur et in iis quae necessaria scitu sunt, non est ita clara ut interprete non indigeat; Interpretes autem iudicialis non est Spiritus privatus, nec Princeps saecularis, sed Ecclesiae pastores.

14.^a Sacrae Scripturae lectio non est singulis necessaria ad salutem; immo prudens

de explicar los pasajes más importantes del Antiguo y Nuevo Testamento, de acuerdo con las reglas que para la interpretación se daban brevemente a comienzo de curso ¹⁵⁰.

No parece que en Poyanne se cultivara con exceso el estudio de la Sagrada Escritura. Al menos no consta de ningún exegeta, ni a lo antiguo ni a lo moderno, que haya merecido el más mínimo recuerdo ¹⁵¹. La estancia en Francia no había servido ni siquiera para caer en la cuenta de la necesidad e importancia del estudio científico-apologético de la Biblia. La crisis modernista no estalló de repente. Sin embargo, las cuestiones de crítica histórica llevaban ya un siglo de vigencia. Por eso desgraciadamente sorprende que se vuelva de un destierro como si en el ínterin no hubiera pasado nada ¹⁵².

En Oña empezó como profesor S. Bengoechea, quien acabada su formación había explicado durante los dos años anteriores en Poyanne Teología compendiaria, en el curso 1884-1885 pasaría a explicar Lógica y Metafísica, de 1890 a 1894 explicaría Teología escolástica *pomeridiana* y de 1894 a 1904 Teología moral ¹⁵³.

Excursus 2.º: Las restantes materias

Poco más cabe decir de la *Historia eclesiástica* y del *Derecho Canónico*. La escolástica del Barroco había dado gran importancia a la Historia y demás cuestiones positivas. En ello está su especificidad frente a la medieval. Sin embargo, la Historia no constituyó por lo general una asignatura independiente, sino que pasó a integrarse en la argumentación misma del método escolástico.

La reforma de la Ratio de 1832 había introducido la *Historia eclesiástica*

admodum est ea ne passim omnibus permittatur, maxime in vulgari lingua; id quod unice praestitit sapientissimo consilio Ecclesia Catholica.

¹⁵⁰ Regla 12, con la introducción de 1832: *Ratio* 296.

¹⁵¹ El último profesor de Sagrada Escritura en Poyanne fue T. Ipiña, que había hecho sus estudios de Teología en EE. UU. Sólo enseñó durante un año pasando ulteriormente a cargos de formación y de gobierno.

¹⁵² Situaciones como ésta serán enjuiciadas duramente por la posteridad. Tal será también el parecer que el futuro General de la Compañía de Jesús, J. B. Janssens, dejó caer, al hablar sobre la importancia de la reflexión y el trabajo teológico durante dichas situaciones, en su carta de 22 de junio de 1947, *De ministeriis nostris*: ARSI 11, 315-319.

¹⁵³ Si su nombre merece ser consignado, lo es en cuanto prototipo del profesor de Teología de la antigua Compañía que todavía persistirá hasta entrado el s. xx: el «examen ad gradum» habilitaba para explicar cualquier materia de Filosofía y Teología. Cf. L. FRÍAS, *La provincia de Castilla...* 333 (nota 15).

como disciplina independiente y propia¹⁵⁴. Su obligatoriedad para todos era discutida. Había ya muchas materias y una más contribuía a recargar el de por sí sobrecargado plan. De ahí que el P. Becks, General por aquel entonces, ordenara en 1882 su supresión dentro del cuatrienio¹⁵⁵. Sin embargo la razón profunda de la discusión era otra: la a-historicidad radical que por principio comportaba el neoescolasticismo vigente del XIX. La asimilación e incorporación al pensamiento teológico de los problemas que comportaba el descubrimiento del ser humano como ser histórico debía resultar necesariamente imposible o por lo menos utópica. La Historia de la Iglesia era sólo «ad eruditionem» y se debía ver únicamente en el «bienio de repetición». Así la Teología católica no había asimilado aún la historicidad o devenir objetivo de los hechos, cuando se encontró con otro nuevo problema: la historicidad nada menos que del sujeto que interpreta esos mismos hechos (crisis modernista).

Análogas razones se debatían en la conveniencia del estudio de los Cánones, cosa que también sorprende desde el trasfondo de un siglo que asistía a las grandes sistematizaciones del Derecho y a la problemática que comporta ese mismo Derecho (la Ley) dentro de las estructuras de la Iglesia.

Esto no obstante, si damos fe a los catálogos de entonces, se constata que en Poyanne desde el establecimiento definitivo de los estudios de Teología en 1873 (y consecuentemente en Oña hasta 1882) se estudiaban la Historia eclesiástica y las Instituciones canónicas dentro del cuatrienio¹⁵⁶. Desde 1883, de acuerdo con el ordenamiento del P. General, se reservó su estudio sólo para el bienio de repetición.

2. EL PLAN DE ESTUDIOS DE POYANNE-OÑA ¿ERA REALMENTE UN PUNTO DE PARTIDA VÁLIDO?

Los estudios teológicos de la Compañía de Jesús que en 1880 se trasplantaban de Francia a España llevaban la huella de tres hechos históricos decisivos que es necesario tener siempre presente a la hora de la recta valoración de aquéllos: 1.º) Su *origen* a partir de unas ruinas. Son sacados adelante por unos sexagenarios que llegaban a la península, con una fuerte tendencia al mimetismo de un pasado que habían conocido e idealizado. 2.º) Su *maduración* en el estado precario de sucesivas expulsiones y disoluciones de los Centros de Estudios.

¹⁵⁴ *Ratio* 320-322.

¹⁵⁵ P. BECKX, *Ordinatio de sacro Theologiae studio promovendo*. Esta carta publicada en infolio en Fiésole (Tipp. della SS. Concezione) no aparece recogida en ninguna colección.

¹⁵⁶ En los días de disputación mensual se leía en el comedor un trabajo sobre estas materias. Al no existir por aquel entonces los «bienios de repetición» estos estudios tenían que hacerse necesariamente en el «cuatrienio».

3.º) Su *afianzamiento* académico precisamente en el destierro, con el peligro de deformación de la realidad hacia la que estaban destinados y con la posible ventaja del contacto con las corrientes renovadoras universalistas del pensamiento contemporáneo.

De hecho en 1880 se inauguró una etapa nueva. Un balance del hasta aquí punto de partida se impone:

a) *Los problemas históricos*

En primer término llama la atención a finales del XIX algo que venimos señalando desde un comienzo: la importancia casi exclusiva de la Teología especulativa o escolástica y el poco aprecio de disciplinas de corte histórico, como la Sagrada Escritura, Historia eclesiástica, Patrología, Historia comparada de las religiones, etc.

La Teología escolástica de la escuela jesuítica, por el tiempo y las personas que la constituyeron, se estructuró ya desde sus mismos comienzos, como llevamos dicho, sobre la Teología positiva¹⁵⁷. Un problema se plantearía, sin embargo, muy pronto a los jesuitas de la tercera generación. Las controversias con los protestantes no podían consistir solamente en una simple recogida y lectura de datos históricos. Era necesario al mismo tiempo una nueva clave de interpretación¹⁵⁸. Esto que se intuía ya a finales del XVI se había convertido a finales del XIX en un imperativo ineludible.

Durante los siglos XVII y XVIII se había caído en la cuenta muy lentamente de la importancia de la Ciencia positiva (Naturwissenschaft). Así a lo largo del XIX se procuró formar hombres competentes en ellas, sobre todo desde el punto de vista apologético¹⁵⁹. La misma encíclica *Aeterni Patris* se hace eco de esta mentalidad.

Entre tanto y de forma paralela al desarrollo de la Ciencia positiva, con las llamadas primera y segunda Ilustración (siglos XVIII y XIX, respectivamente) se había dado también un cambio mucho más radical en el planteamiento de las llamadas Ciencias del Hombre (Geistwissenschaft). El estudio de la Historia había puesto de manifiesto no sólo la relatividad de los acontecimientos humanos sino también la historicidad radical de todo el

¹⁵⁷ M. ANDRÉS, o.c., 185-187 (nota 37).

¹⁵⁸ El problema se agudizó en la *controversia* con los Centuriadores de Magdeburgo: *Ib.*, donde el autor constata la existencia de un proyecto de «Instituto bíblico» (p. 185).

¹⁵⁹ La Ratio de 1832 introduce la Física y modifica profundamente las Matemáticas, todo ello dentro del plan de estudios de Filosofía, que ahora forma una unidad conjuntada y diversas secciones: Pro Lógica, Metaphysica, Philosophia morali, Physica (Ratio 346), Mathesi (Ratio, 348-350). El P. General, P. Beckx, de acuerdo con lo dispuesto en la Congregación General XXII, reorganizó todos estos estudios en 1858 con su instrucción *De trienali philosophiae studio* en *Epistolae* 233-254.

pensar del hombre. Durante la primera mitad del XIX la Teología positiva católica había convertido sus diversas partes (Exégesis, Patrología, Historia de la Iglesia y de los Dogmas, Ascética, Espiritualidad, etc.) sobre todo en Alemania (Munich y Tubinga), en disciplinas con personalidad propia, que era necesario abordar consecuentemente con metodología específica. Los problemas de la segunda Ilustración (segunda mitad del XIX) exigían también una respuesta. La crisis modernista, que estaba ya a las puertas, tenía ahí su raíz.

Por lo que se puede conjeturar de los programas y opúsculos conservados de entonces y por lo que después ocurrió, no parece que los jesuitas de Poyanne fueran muy conscientes del cambio que en este mundo científico se estaba dando bajo sus pies¹⁶⁰.

b) *Los problemas morales*

En el terreno de la Teología moral se recogía como fruto precioso del XVII el tratado *De iustitia et iure*, respuesta válida al mercantilismo y capitalismo incipiente de entonces. Mas del mismo modo a lo que había ocurrido en el terreno especulativo, la vida económica, social y política de los siglos XVIII y XIX había sufrido toda una serie de grandes convulsiones. La Revolución francesa y el liberalismo burgués, la revolución industrial y el capitalismo, y las revoluciones sociales y manifiestos comunistas eran otras tantas realidades que estaban ya ahí. Eran demasiado «reales» como para poder ser ignoradas.

Sin embargo, la Teología moral en este punto parecía contentarse con repetir la herencia del XVII. Ningún atisbo de lo que al poco tiempo se denominaría la «doctrina social» de la Iglesia ha dejado la menor huella entre los problemas que se estudiaban en las aulas de Teología del destierro de Poyanne¹⁶¹.

De hecho la sociedad y la Iglesia española tampoco parecían querer enterarse de la radicalidad de los diversos y sucesivos cambios que vertiginosamente estaban teniendo lugar ante ellas. En otras naciones, siquiera de forma tímida, la Iglesia católica era consciente del cambio. La *Rerum novarum* apareció en 1891 como fruto de la fermentación social que se había operado en la conciencia de esos católicos. Además en torno a ella,

¹⁶⁰ Sobre la postura antimodernista de los jesuitas españoles, cf. en la primera parte de esta obra L. LOPETEGUI, *Oña Facultas theologica ac philosophica*, 266-268.

¹⁶¹ En los programas de tesis para el examen de fin de curso de la *schola vespertina* en el año 1877, cuya materia han sido los tratados *De Virtutibus*, con relación al *De Iustitia et Iure*, únicamente hay dos tesis sobre contratos y juicios y una sobre la propiedad que dice lo siguiente: «Ius proprietatis potest definiri: potestas legitima voluntate sua moraliter obligandi alios ad aliquid, sicque eorum restringendi libertatem, principaliter in favorem et bonum proprium obligantis» (tesis 29). Cf. asimismo nota 244.

antes y después, fueron apareciendo la serie de encíclicas en las que se esbozaba todo el programa de acción social y política concebido por León XIII.

Es evidente que los documentos pontificios no son programas de promesas electorales a realizar, sino respuestas (relativamente tardías) a problemas que se han insertado ya en la sociedad muchas veces de forma violenta y amenazadora. Los jesuitas españoles de la segunda mitad del XIX, a través de tantas revoluciones, contrarrevoluciones y exilios, únicamente acertaron a captar, como raíz profunda de unos acontecimientos que tanto les afectaban, el liberalismo condenado en el Syllabus. Este para entonces, sin embargo, había perdido gran parte de su virulencia. Otras fuerzas entraban ya como protagonistas en el escenario de la Historia.

c) *Análisis sociológico de la situación*

La instalación de los estudios de Teología en España ¿permitiría percibir mejor la realidad y dar una respuesta a estas necesidades nuevas?

La reforma de la *Ratio* en 1832 había introducido con respecto a la de 1599 la Historia eclesiástica y el Derecho canónico, había sancionado el proceso evolutivo de la Casuística hacia la Moral y había dado algunos leves retoques, apenas perceptibles, en el estudio de la Sagrada Escritura y la Teología escolástica. Esto no bastaba. Pero ¿cabía esperar todo de una reforma de la *Ratio*, que, como maná llovido del cielo, se estaba continuamente anhelando?

La pregunta clave con todo es mucho más honda: ¿Se intuía o se podía intuir a finales del XIX de algún modo la radicalidad del cambio acaecido a lo largo de la época moderna? ¿Llevaría la dimensión universalista de la Compañía de Jesús a captar la nueva situación *post-revolucionaria* de la humanidad en el XIX, tal como lo hizo en el XVI? ¿Era ello posible en una Orden religiosa *restaurada*?

Todos estos interrogantes se acumulan ante la mente de cualquier historiador, quien por otra parte no puede menos de percibirlos como problemas eternos y consiguientemente de su mismo tiempo y entorno. Entre tanto por aquellos años, durante el generalato del P. Beckx (1853-1887), la Compañía de Jesús pasaba de 5.209 jesuitas a 12.070 y vio elevados a los altares a 80 de sus miembros. ¿No era esto una como confirmación de que se estaba ya en los caminos de la realidad y de la autenticidad?

IV. EL DECRETO DE REFORMA DE LA «RATIO STUDIORUM S.I.» DE LA CONGREGACION GENERAL XXIII (1883)

La encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879) era un documento doctrinal y no organizativo, que afectaba ante todo a los estudios filosóficos. Pero se era consciente ya en aquel tiempo que tal documento iba a tener un alcance práctico mayor que el que había podido tener la bula de su antecesor León XII, *Quod divina Sapientia*, al reorganizar los estudios eclesiásticos en 1824¹⁶².

El 15 de julio de 1882 el anciano Preósito General de la Compañía de Jesús, P. Beckx, que en 1858 había llevado a cabo una amplia reforma en los estudios de Filosofía de acuerdo con los decretos de la Congregación General que lo eligió, escribía una carta a los Provinciales de su Orden sobre los estudios de Teología¹⁶³.

Da cuenta en ella cómo en 1860 había empezado a hacer lo mismo con estos últimos. Se anunció entre tanto el Vaticano I y pareció entonces más oportuno esperar, ya que el Concilio trataría de estos temas y habría que acomodarse a ellos. La brusca interrupción de aquél no impidió, sin embargo, ver hacia dónde se estaba orientando la Iglesia en materia de estudios teológicos. La cosa había quedado más clara aún tras la elevación al solio pontificio de León XIII. De ahí que en cartas anteriores urgiera seguir a Santo Tomás tanto en Filosofía como en Teología¹⁶⁴. Ahora quería resolver únicamente las dificultades que en muchas partes encontraba la aplicación inmediata de la reforma de la Ratio llevada a cabo en 1832.

Viendo asimismo que en muchas partes la Compañía de Jesús era obligada a dejar la dirección de muchos colegios, recomendaba a los Provinciales que aprovecharan la ocasión y destinasen gente suficiente para hacer los «bienios de repetición». A todas luces resultaba evidente en aquellos tiempos que, aun obtenido el doctorado en Teología y Filosofía, para buen número de sujetos era necesaria una ulterior profundización en las diversas materias teológicas. Dificultades de todo tipo habían contribuido a que desapareciese de la Compañía de Jesús esa norma que tanto costó implantar¹⁶⁵. En adelante había que introducirla de nuevo en la medida de lo posible.

¹⁶² Sobre su recepción en España, p.e., cf. A. HUERCA, N. LÓPEZ MARTÍNEZ, ... en *Scripta Theologica* 11 (1979) 535 ss.

¹⁶³ Cf. nota 155.

¹⁶⁴ La problemática de estas cartas se centraba en determinar (pressius determinetur) qué significaba «secundum S. Thomae doctrinam». Cf. nota 105.

¹⁶⁵ Cf. nota 112.

La orden del General se cumplió en la provincia de Castilla y así en ese mismo año seis estudiantes de Teología prosiguieron en Oña sus estudios, durante dos años más, de acuerdo con lo prescrito en la Ratio¹⁶⁶.

1. LA CONGREGACIÓN PROVINCIAL DE CASTILLA DE 1883

El 11 de mayo del año siguiente (1883) el mismo P. Becks convoca, sin fecha concreta, una Congregación General extraordinaria «a fin de elegir quien gobernase la Compañía como vicario del P. General». Para ello debían reunirse las Congregaciones provinciales, elegir sus representantes y elaborar postulados sobre las necesidades del momento, todo de acuerdo con la legislación de la Orden.

La Congregación de la Provincia de Castilla tuvo lugar en Oña en agosto de aquel mismo año. Resulta elemental pensar que en ella se formularan «postulados» a la Congregación General sobre la formación y estudios de los jesuitas. Sobre lo que realmente sucedió tenemos el testimonio de un protagonista, testigo de excepción, el P. Luis Martín, Rector entonces y profesor de Teología en el Seminario de Salamanca, antiguo profesor en Poyanne y futuro General de la Orden de 1892 a 1906, según hemos dicho más arriba. Así escribe en su diario: «El día 9 se comenzó a tratar de los postulados, y leído el primero, que trataba de los Estudios en cuatro puntos: *a*) bienio de Filosofía¹⁶⁷; *b*) clases de Historia eclesiástica y Derecho canónico; *c*) no ordenar a los de carrera breve sin previo examen y aprobación del mismo; *d*) bienio de Teología aun para estudiar ciencias naturales e históricas relacionadas con el Dogma, aprobáronse los dos últimos miembros, pero hubo gran división respecto a los dos primeros, quedándose en que se redactaran de nuevo. Este postulado estaba dirigido a la Congregación General»¹⁶⁸.

Como se desprende del relato del P. Martín, los jesuitas de la zona norte de España, cuyas Facultades de Teología y Filosofía estaban ubicadas en el Colegio Máximo de Oña, echaban de menos una mejor preparación teológica a diversos niveles. No existía todavía en la legislación eclesiástica la necesidad de una investigación metódica sobre las ciencias sagradas, tal como la impuso Pío XI en 1931 (tesis doctoral). Deseaban, no obstante, que las personas destinadas a cualquier apostolado intelectual continuaran su profundización en Teología du-

¹⁶⁶ L. LOPETEGUI, a.c., 251 (nota 160).

¹⁶⁷ Se trata aquí del bienio de estudios filosóficos previos a los de Teología.

¹⁶⁸ *Autob.* 449v-450 (nota 131).

rante dos años más mediante el estudio privado y dirigido, tal como se ordenaba en las Constituciones de la Orden y se había practicado desde finales del siglo XVI.

2. LA CONGREGACIÓN GENERAL XXIII (15-IX/23-X-1883)

La reforma de la *Ratio Studiorum*, según hemos visto ya, se había convertido en una preocupación constante a lo largo de todo el XIX y en concreto del entonces General, el anciano P. Beckx (85 años). Resultaba pues obvio, dado este contexto, que la nueva Congregación General —la primera tras la encíclica *Aeterni Patris*— acometiera a fondo la tan anhelada reforma.

Dicha Congregación General había sido convocada antes de nada para elegir un Vicario perpetuo con derecho a sucesión, que entretanto gobernase la Orden en nombre del anciano P. General. Pero era evidente que el tema de los estudios de Teología sería uno de los que condicionarían fuertemente la elección del futuro Vicario. El elegido fue el P. A. M. Anderledy, que siendo Provincial de Alemania había impulsado fuertemente los estudios de Teología y Filosofía con la fundación del Colegio Máximo de María Laach. El mismo había sido allí después Rector y profesor de Moral: «Enemigo de la ciencia ligera enciclopédica, que hace eruditos a la violeta, se aferraba firmemente a la *Ratio Studiorum* y abogaba por la Teología y la Filosofía escolástica»¹⁶⁹. Su elección al primer sufragio (mira concordia conspirantibus paene tribus suffragiorum quartis partibus) indicaba ya de alguna manera la voluntad eficaz de reforma y la dirección que se iba a seguir¹⁷⁰.

La Congregación, tras unos decretos de orden administrativo y de trámite¹⁷¹, abordó en seguida el tema de la formación y de los estudios. En un decreto previo se adhirió plenamente a la encíclica *Aeterni Patris* y ordenó seguir la doctrina de Santo Tomás, de acuerdo con las Constituciones S.I., considerándolo como «Doctor propio»¹⁷². Los postulados de las diversas provincias sobre la reforma de los estudios de Teología eran numerosos y diversos. Inmediatamente se creó una

¹⁶⁹ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 1954, 594.

¹⁷⁰ *Institutum* 408.

¹⁷¹ Entre ellos está la reprobación del «Liberalismo católico» pedida por algunas provincias y a las que la Congregación responde de forma muy genérica (Dec. 12: *Institutum* 500).

¹⁷² Dec. 15: *ib.* 501.

comisión especial para clarificar el tema. Tras varias discusiones y viendo los miembros de la comisión que no podían resolver el asunto con la madurez requerida, tomaron por unanimidad el acuerdo de pedir a la Congregación que aceptara un postulado presentado por un miembro de ella, cosa que así sucedió. En virtud de este Postulado-Decreto se encomendaba al P. General y a su Vicario la ejecución de los siguientes pasos:

1.º) En cada provincia se constituirá una Comisión de profesores de Teología y otros igualmente versados en ella (*scholastica et positiva bene versatos*), bajo la presidencia del Rector y del Prefecto de estudios y con la aprobación del Provincial. Esta Comisión deberá a su vez:

a) elaborar un catálogo cuidadoso de los problemas o temas que hay que tratar u omitir en la Teología sistemática (*scholastica*). En Teología, a diferencia de lo ocurrido en Filosofía, esto no se ha hecho todavía en la Compañía restaurada y es necesario hacerlo en nuestros tiempos, ya que han surgido tratados nuevos como los que se denominan «Teología fundamental».

b) distribuir los tratados de teología sistemática (*scholastica*) de forma que aparezca con claridad lo que cada profesor debe explicar.

c) hacer un plan de estudios teológicos (de *cuatro o cinco* años) en donde se muestre la lógica interna y externa de todas las materias, cuándo, durante cuánto tiempo y con qué método se deben estudiar.

2.º) Estos tres documentos se enviarán al P. General en el plazo de un año, para que los envíe a las diferentes comisiones de las respectivas provincias, todas las cuales a su vez en el plazo máximo de un año harán saber al P. General su parecer sobre los documentos recibidos.

3.º) Una Comisión especial de teólogos de las diversas asistencias, nombrados por el P. General, hará un *Esquema común* sobre los tres puntos del apartado 1.º). Dicho *Esquema* será enviado de nuevo a las provincias a fin de que hagan las observaciones pertinentes. La Comisión general revisará su *Esquema* a la luz de las observaciones y lo enviará al General, para que lo examine, lo apruebe y lo ponga en vigor. El P. General podrá conceder modificaciones a las Provincias sólo en cosas accidentales (*potissimum in disciplinis positivis*)¹⁷³.

¹⁷³ Dec. 16: *ib.* 502-503. El texto del decreto es de gran amplitud dentro de dicha colección, ya que ocupa más de tres columnas.

3. INSTRUCCIÓN DEL P. GENERAL PARA LA PUESTA EN PRÁCTICA DEL DECRETO

El General y su nuevo Vicario pusieron en seguida manos a la obra. El 8 de diciembre de ese mismo año de 1883 el P. Becks, mediante una carta a los provinciales se disponía a cumplir lo determinado por la Congregación General¹⁷⁴. Reconocía que los tiempos de entonces, a diferencia de los que vieron el origen de la Compañía, exigían que muchos jesuitas cultivasen con profundidad y seriedad otras materias y artes: «Sin embargo nunca se podrá tolerar la negligencia en aquello que debe ser cultivado en primer lugar (*primario loco*). De lo contrario no quedarían a salvo la institución y el fin de la Compañía»¹⁷⁵.

En la Instrucción se descendía, como es obvio, a cosas concretas, dándose orientaciones, a veces demasiado claras y precisas, sobre los diferentes asuntos y disciplinas. En el tratamiento de estas últimas sigue más bien el orden inverso a como aparecen en la *Ratio*.

Así se recalca, en primer lugar, que también el Curso compendiario debe de ser objeto de esta reflexión. En él se forman muchos Superiores y Operarios. Con respecto a la Historia eclesiástica y al Derecho canónico se adopta la postura *contraria* a la carta del año anterior. La Historia tiene valor apologético y el conocimiento del Derecho es habitual entre los sacerdotes seculares. El mismo Papa León XIII acaba de recomendar su estudio. La Teología escolástica hay que enseñarla con integridad. Es decir, «no sólo aquellos tratados que por una razón peculiar se llaman *dogmáticos*, sino también los relativos *ad mores* y los que componen la *teología fundamental*»¹⁷⁶. Esta *nueva* disciplina tiene sus raíces en la *Summa contra Gentes* y en las obras de Cano, Stapleton y Bellarmino. Los tratados relativos *ad mores* de la I.^a-II.^{ae} et II.^a-II.^{ae} han de ser explicados por los profesores de Teología escolástica y deben entrar en el examen «ad gradum». En caso contrario dichos exámenes no pueden ser denominados «de *universa Theologia*». Los tratados propiamente dogmáticos deben versar sobre: Dios uno y trino, Dios creador, Angeles, lo sobrenatural, Justicia y pecado originales, Dios encarnado y la B. Virgen, Gracia actual y habitual, Mérito, Novísimos y Sacramentos. Se debe estudiar *solide*, con el cuidado hoy más que nunca necesario de corroborar la fe, y de forma que se encuentre afición a la Teología.

¹⁷⁴ R. P. N. Petri BECKX, *Epistola de studiis theologicis ordinandis*. No está recogida en ninguna colección. Está editada en Fiésole, en un fascículo de 23×16 y 24 p.

¹⁷⁵ *Ib.*, 10.

¹⁷⁶ *Ib.*, 14.

Las verdades relativas *ad mores* hay que estudiarlas no sólo especulativamente, sino también de forma práctica. No es fácil, sin embargo, en esto último encontrar el modo de adquirir la necesaria destreza (*dexteritas*). Algunos piensan que hay que volver a la norma de la antigua Compañía, de forma que la Casuística sea sólo para los alumnos del Curso compendario. Esto iría en contra de la CG XX. Hay que reflexionar a fondo sobre el problema, modo y tiempos necesarios para que nuestros estudiantes adquieran esa «destreza»¹⁷⁷.

Pocas novedades se ofrecen por el contrario sobre el estudio de la Sagrada Escritura. Se consigna únicamente en cuánto se ha estimado siempre en la Compañía de Jesús el *studium Sacrae Scripturae*. Como *pulchre aequae et vere* dice la CG XIII, debe ser *anima ipsa verae theologiae*¹⁷⁸. Sorprende por esto mismo que a finales del XIX (1883) nada menos que la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, próxima al Colegio Romano, estuviera todavía estancada en las posiciones de finales del XVII y no intuyera la crisis que se avecinaba en lo relativo al estudio de la Biblia.

Finalmente, la Instrucción ofrece normas prácticas a fin de que la reflexión sea fructuosa y la reforma de la Ratio llegue a buen término. Son miembros de cada Comisión provincial: el Rector del Colegio Máximo, el Prefecto de estudios, los profesores de Sagrada Escritura, Teología escolástica, compendiaria, Casos de conciencia, Derecho canónico e Historia eclesiástica, más todos aquellos que el Provincial juzgue idóneos. Una vez estudiados todos los temas se elegirá el redactor final que ordene todo cuidadosamente, añadidas las razones en pro y en contra. Los respectivos Provinciales se encargarán de que antes del 1 de enero de 1885 se envíen a Fiésolo 50 ejemplares de cada una de las Consultas.

Hemos mencionado los intentos de reforma de la *Ratio Studiorum* y la inviabilidad de su conjunto dentro de la concepción del Estado moderno. Las reformas que introdujo el P. Roothan tuvo que llevarlas a cabo, contra su parecer, con gran celeridad, ya que así se lo había ordenado la Congregación General. Tales reformas de todos modos fueron *ad experimentum*, puesto que nunca fueron aprobadas por Congregación general alguna, ni siquiera en lo tocante a los estudios eclesiásticos. Así su sucesor el P. Beckx recibió de la correspondiente Congregación General el encargo especial de ordenar los estudios filológicos y el más general de continuar la revisión emprendida de la *Ratio Studiorum*¹⁷⁹.

La reforma de los estudios teológicos que ahora se emprendió es-

¹⁷⁷ *Ib.*, 22.

¹⁷⁸ *Ib.*, 22.

¹⁷⁹ CG XXII, dec. 34 y 38, respectivamente: *Institutum* 492 vel 493.

taba concebida con todo rigor y adquiriría las mismas proporciones que tuvo la gestación de la primitiva *Ratio Studiorum* a finales del siglo XVI, durante el generalato del P. Aquaviva. Su ulterior fracaso (¿?) no podrá por consiguiente ser imputado a la falta de medidas tomadas al respecto. Otras serán las causas.

V. LAS PROPUESTAS DEL COLEGIO MAXIMO DE OÑA

El decreto de la Congregación General se puso en práctica inmediatamente en la provincia jesuítica de Castilla. De acuerdo con la instrucción del P. General se creó en seguida una comisión, compuesta prácticamente por los profesores de Teología del Colegio de Oña, que oficialmente estuvo reunida allí durante el verano del año 1884¹⁸⁰. Otros jesuitas especialmente cualificados e invitados expresamente por el Provincial, tales como el P. Luis Martín, a la sazón Rector en el Seminario Central de Salamanca, excusaron su ausencia¹⁸¹.

¹⁸⁰ La comisión según la *Consultatio* se componía de siete personas (p. 6, D). Como la instrucción del P. General detallaba los nombres de las personas que debían integrarla, el recuento según el catálogo del curso 1883-4 nos da los siguientes nombres: P. Portes (Rector), P. Villada (Prefecto de Estudios), S. Bengoechea (Sagrada Escritura), J. Mendive y F. Glez. Ontaneda (Theologia escolástica), J. Chopitea (Teología compendiaria) y G. Iñiguez (Derecho canónico e Historia eclesiástica). En ese mismo verano fueron sustituidos en su cátedra S. Bengoechea (por J. E. Uriarte, que vino de Madrid) y J. Chopitea (por G. Iturria, que estaba en Salamanca). Ambos, sin embargo, quedaron en Oña con otras funciones o clases.

¹⁸¹ De hecho el P. Martín, a instancias del Provincial P. Muruzábal, empezó asistiendo a las reuniones, pero las abandonó muy pronto. La referencia en su diario es harto elocuente:

«Llegado allí tomé parte en las conferencias dichas, las cuales se tenían bajo la presidencia del P. Portes. Poco pude contribuir a ellas, no sólo porque tuve que abandonar aquella casa a fines de mes, o lo que es lo mismo, a lo mejor y más importante del trabajo, sino también no teniendo yo tan presentes las cuestiones que se discutían como los demás que tomaban parte en ellas, me era muy difícil el discutir las cuestiones que se trataba. En todo caso no se perdió gran cosa por mi ausencia, ni yo me interesé mucho por el asunto, íntimamente convencido de que se haría poco con ese sistema parlamentario del cual nada bueno ha salido ni puede salir para nosotros españoles.»

Dos cosas, sin embargo, habría que añadir a este juicio: 1.º Sorprende que su autor, además de Rector, profesor de *antemeridiana* en el Seminario Central de Salamanca (y anterior profesor de *pomeridiana* en Poyanne) no tuviera nada que decir en esa reunión. Aceptado ello como verídico, puesto que lo escribe en su diario personal, indicaría por otra parte el bajo nivel de estudios de Salamanca (y de los demás

La empresa era ardua y no todos, aun siendo muy indicados, disponían de tiempo y energías. La comisión estuvo presidida por el Rector del Colegio de Oña, el mallorquín P. Portes.

Hubo que trabajar reciamente, ya que a finales de ese mismo año aparecía impreso en Valladolid un opúsculo de 96 páginas en latín, que contenía las respuestas a los tres puntos demandados por la Congregación General.

El folleto, sin índices, y cuyo título era *Provinciae Castellanae de ordinandis studiis Consultatio*, obtuvo como es obvio una difusión moderada. Había que enviar uno o varios ejemplares a las restantes comisiones de cada una de las provincias de toda la Compañía de Jesús. Igualmente se dio a conocer a las restantes casas de la Provincia de Castilla y a todos los jesuitas interesados en ello.

En él había dos partes muy desproporcionadas. La primera, relativa al «cursus longuior», abarca 88 páginas. La segunda, dedicada al «cursus compendiarius», viene a ocupar únicamente cuatro. Cada una de ellas contiene tres apartados, de acuerdo con el Decreto de la Congregación General, aunque el orden no sea exactamente el mismo:

1.º *Plan* general de estudios (cosa que en el Decreto iba en tercer lugar o apartado *c*).

2.º *Catálogo* de temas o cuestiones a tratar dentro de lo que se denominaba Teología escolástica (en el Decreto iba en primer lugar o apartado *a*).

3.º *Distribución* de las disciplinas básicas a lo largo de los sucesivos años de la carrera (en el Decreto iba en segunda lugar o apartado *b*) y *método* a seguir (cosas que correspondían al apartado *b* y a parte del *c* del Decreto de la Congregación).

seminarios españoles) máxime cuando había además un curso breve o «compendiario» con profesor especial. 2.º Si esto es verdad, entonces ¿cómo se puede compaginar con el juicio por otra parte verosímil de L. FRÍAS (*La provincia de Castilla...*, 312), que habla de la fama de sus clases de Teología, a las que asistió por algún tiempo el insigne profesor de la Universidad señor Gil Robles? Igualmente, ¿cómo es posible entonces que el P. General A. M. Anderledy le llamara en 1891 a Roma para sacar adelante precisamente el proyecto de reforma de los estudios teológicos que se encontraba por aquel entonces totalmente estancado? (cf. nota 102). La razón más obvia de su abandono, por lo tanto, parece ser la de no querer tomar parte en el enfrentamiento entre sus antiguos profesores, con todo lo que ello conllevaba: cf. en esta misma obra M. REVUELTA, *La división...*, 170ss.

1. PLANES DE ESTUDIO ENFRENTADOS

Hemos dicho intencionadamente planes de estudios, y no plan, porque en realidad se presentan *dos planes* bastante distintos: el que aparece en un comienzo, que podríamos denominar plan *oficial* (o plan «A»), aprobado por una mayoría de «cuatro», cuyo artífice era el Prefecto de estudios y Profesor de Teología moral, el burgalés Pablo Villada; y el presentado *como objeción* por los otros «tres» restantes miembros (plan «B»), cuyo jefe de filas era el profesor de Teología escolástica, el navarro José Mendive¹⁸².

La diferencia que los separa es bastante radical y estriba en dos puntos fundamentales: 1.º en el plan «A» la carrera propiamente teológica queda estructurada en *cinco* años, mientras que el «B» considera suficiente los *cuatro* actuales; 2.º sin embargo, la diferencia mayor está quizá en el modo de concebir la llamada Teología Moral, disciplina que, tal como llevamos viendo, había comenzado a gestarse a comienzos del XVII y todavía no había encontrado su rango propio dentro del marco de los estudios teológicos *ordinarios*¹⁸³.

a) *La Teología moral del plan oficial*

El plan «A», con Villada al frente, y no obstante ser éste ya para entonces «casuista» de renombre internacional, buscaba ante todo la superación de la casuística en una *theologia moralis non mere casuistica*¹⁸⁴, que contuviera como auténticos principios morales los tratados «escolásticos» *De actibus humanis*, *De legibus* y *De conscientia*. Estos, por consiguiente, no deben ser explicados por ninguno de los dos profesores ordinarios de Teología escolástica¹⁸⁵, sino por el profesor de lo que la *Ratio* reformada en 1832 denomina *Theologia moralis*. Este

¹⁸² A juzgar por las enmiendas a la clase de Teología escolástica y de Sagrada Escritura, creemos que los factores del plan «B» eran los PP. Mendive, Glez. Ontaneda y Bengoechea (o J. Uriarte, caso de que Bengoechea hubiese sido sustituido). Por otra parte es lógico que el Rector apoyara a su Prefecto de estudios. Así el plan oficial quedaría suscrito por los PP. Portes, Villada, Iñiguez y Chopitea (o Iturria, caso de que el último fuese sustituido).

¹⁸³ Sorprende que ninguno de los dos grupos haga mención de la Teología fundamental a pesar de la larga exhortación del General en pro de ella y su importancia (*Epistola...*, 14-15) y dado el mimetismo con respecto a Roma que reflejan en sus posturas. Únicamente se menciona su nombre como de pasada en la p. 6.

¹⁸⁴ *Consultatio*, p. 6.

¹⁸⁵ En Oña se explicaba en la *schola vespertina* durante el primer año, dentro de un plan cíclico de cuatro años.

último, continuando con las funciones del profesor de «Casos», se debe convertir asimismo en el *tertius professor* previsto ya por la antigua *Ratio*¹⁸⁶. Dicho profesor explicará asimismo los tratados escolásticos *De iustitia et iure* y el *De virtute ac statu religionis*.

Como es fácil de ver, se trataba en esta postura de lograr en la enseñanza misma de la Teología, de una forma definitiva y completa, la separación entre Dogma y Moral, que sólo se había realizado por escrito en los textos de Teología moral de los siglos XVII y XVIII. La reforma de la antigua *Ratio* en 1832 resultaba un tanto híbrida en este punto, como hemos dicho. Se redujo a poco más que un mero cambio de nombre¹⁸⁷. Ahora se intentaba de veras elaborar dentro del plan de estudios una Teología Moral que fuera algo más que una Casuística, separada y distinta de la Teología sistemática o *scholastica*.

Razón: la diferencia de métodos entre ambas disciplinas¹⁸⁸. El método de la Teología escolástica es *positivo-scholastica*: tesis (o quaestio) que hay que defender racionalmente, en forma silogística, contra determinados adversarios, mediante el acopio de datos tomados de la Escritura o de los Santos Padres¹⁸⁹. El método de la Teología Moral es *speculativo-practico*¹⁹⁰. Se trata de profundizar en el conocimiento de la misma conducta humana y de sus principios. Así el método será a veces *scholastico* y en otras ocasiones *casuístico-práctico*.

b) *Discrepancias y coincidencias de ambos planes*

El plan «B», del que sólo poseemos datos indirectos¹⁹¹ y del que era acérrimo partidario Mendive, el veterano profesor de *Theologia scholastica*, venía determinado por la concepción tradicional de la antigua *Ratio* y, consecuentemente, por la compenetración entre Dogma y Moral, entre teoría y praxis. Consideraba suficiente para los estudios normales de Teología el cuatrienio. Si han aparecido problemas nuevos, otros han dejado de serlo. Así pues, al tiempo que se dan entrada a cuestiones de actualidad, se deben también dejar de lado otras que ya no poseen una relevancia especial. La nueva forma de enseñar la Moral es rechazada. No se ve cómo ésta puede superar de ese modo

¹⁸⁶ *Ratio* 304. Cf. etiam notas 44, 65 y 96.

¹⁸⁷ *Ratio* 322 ss. El nombre de Teología moral se usa ya oficialmente en la Congregación General S.I. VII (1615-6).

¹⁸⁸ *Consultatio*, 6.

¹⁸⁹ Bajo este último aspecto se le denomina también *positiva*.

¹⁹⁰ *Consultatio* 5.

¹⁹¹ *Ib.* 10-15, 91-92 y tres notas a pie de página bajo el epígrafe de «Nota trium patrum».

su carácter híbrido. Más aún, así padecerán daño la misma Casuística y la Teología escolástica¹⁹².

La diferencia entre ambos planes, tal como decíamos antes, era excesivamente llamativa. Tuvo que haber razones de peso, que ahora se nos ocultan, para atreverse a proponer como respuesta oficial de una Provincia S.I. la opinión de cuatro miembros frente al parecer de los otros tres. De todos modos, de acuerdo con la instrucción del P. General, en el opúsculo junto al plan oficial aparece el plan «B» como una «objeción»¹⁹³. Este a su vez recibe del plan «A» una «contraréplica». Por su parte, los del plan «B» responden a esta «contraréplica» con «dos notas» a pie de página¹⁹⁴. Así la *quaestio disputata* se salda por una ínfima mayoría de votos.

Ambos planes, así enfrentados, tenían también muchas coincidencias: La Teología especulativa (*scholastica*) se seguía estudiando durante cuatro años. Se introducían de nuevo la Historia eclesiástica y el Derecho canónico. La Escritura se explicaba según ambos planes diariamente en los dos últimos años (4.º y 5.º en el plan «A»; 3.º y 4.º en el «B»), y la Lengua hebrea en los dos primeros, a razón de dos clases semanales. El catálogo de las cuestiones o temas propios de la Teología escolástica prescrito por el decreto de la Congregación General era prácticamente el mismo. A este respecto las notas a pie de página son únicamente observaciones de uno o dos *deputati*, pero nunca de los tres.

Solamente el tratado *De iustitia et iure* es, lógicamente, objeto del desacuerdo que descubrimos entre ambos planes¹⁹⁵. Los tres *deputati* temen que este tratado, siendo materia de la Teología escolástica, sea explicado por el profesor de Teología moral. Es un tratado muy importante y piensan que tal como queda en su redacción resulta algo muy imperfecto. Los otros cuatro no admiten las observaciones.

¹⁹² Así opinaba, p. ej., también J. Kleutgen: E. HOCEDEZ, *Histoire...*, III, 324.

¹⁹³ «Hisce rationibus —concluyen los de la minoría al final de su primera moción de rechazo— et aliis levioris momenti, tres PP. Deputati moti sunt ut systema hoc, ab aliis quattuor admissum, rejiciant et aliud, ipsorum sententiam multo commodius Patri Nostro proponantur», cf. nota 181.

¹⁹⁴ La «contraréplica se halla en p. 15-16. Las notas a pie de página sobre rechazos parciales se encuentran en las p. 15, 16 y 59.

¹⁹⁵ *Consultatio* 59. El tratado *De Iustitia et Iure* se había convertido en algo clásico dentro de la tradición jesuítica del xvi (Molina, Suárez, Lugo) como para que los *theologi* (*scholastici*) lo abandonaran libremente.

2. LA CARRERA TEOLÓGICA SEGÚN EL PLAN OFICIAL

Todo lo dicho hasta aquí basta para poner entre paréntesis el carácter «oficial» del plan de estudios presentado como la respuesta de la Provincia de Castilla. Sin embargo, por las razones que hubiese, éste fue el plan presentado al P. General y a las restantes provincias. Sobre él pues debe versar nuestro análisis.

a) *La teología escolástica*¹⁹⁶

La Teología propiamente escolástica se verá en cuatro años¹⁹⁷ distribuida por materias y profesores según el esquema siguiente¹⁹⁸:

— *el primus professor* deberá explicar en la *schola antemeridiana vel matutina*:

- 1.^{er} año: De vera Religione; De vera Ecclesia (De Concilio et Rom. Pontifice).
- 2.^o año: De Deo uno et Trino.
- 3.^{er} año: De Deo creatore, tum in genere, tum in specie. De Incarnatione.
- 4.^o año: De Eucharistia, Poenitentia et Extrema Unctione.

— *el secundus professor* explicará en la *schola pomeridiana vel vespertina*:

- 1.^{er} año: De Locis theologicis: i.e. de Scriptura et Traditione, De Patribus, Theologis et Ratione. De ente supernaturali. De elevatione et lapsu hominis. De peccatis in genere.
- 2.^o año: De Virtutibus infusis in genere; de donis, beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti. De Virtutibus theologalibus et cardinalibus, excepta iustitia.
- 3.^{er} año: De Gratia. De Sacramentis in genere. De Baptismo.
- 4.^o año: De Confirmatione, Ordine, Matrimonio, De Novissimis¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Se sigue llamando así, obviamente, a la Teología especulativa que ya por entonces recibía otros nombres: «Nomine Theologiae scholasticae hic intelligimus et fundamentalem et dogmaticam et speculativo-moralem» (*ib.* 6).

¹⁹⁷ Según el plan «A» de cinco años, en los cuatro primeros. Este esquema corresponde al apartado 1 *b* del decreto de la Congregación general que pedía delimitar con toda exactitud las materias que debe explicar cada profesor, y en qué años.

¹⁹⁸ El decreto de la Congregación General, al exigir la elaboración del elenco de temas, decía que esto era sumamente urgente en nuestros tiempos «eo quod accesserint tractatus, quos Theologiam fundamentalem nominare consueverunt». De la misma manera se había expresado el P. General: cf. nota 183.

¹⁹⁹ *Consultatio* 79.

Comparado este nuevo elenco de tratados con el traído de Poyanne y entonces vigente en Oña, se ve fácilmente en dónde reside la novedad. En el plan entonces imperante, el *primus professor* explicaba en el primer año todo lo que en terminología oniense se denominaba *De principiis theologicis*, y cuyo nombre más difundido ahora era el de Teología fundamental. El *alter professor* en ese mismo año explicaba el tratado *De actibus humanis*. Ahora este último tratado es remitido prácticamente a la Teología moral (*De principiis moralibus*) y la Teología fundamental, aun sin ser explícitamente resaltada, cobra más amplitud y es explicada entre los dos profesores²⁰⁰. No llega sin embargo a tener la importancia y el relieve que parecían estar requiriendo las nuevas circunstancias.

El *Schema* que en 1886 elabore la Comisión General propondrá un plan de cinco años precisamente para dar cabida durante un año íntegro a la Teología fundamental. Esta es considerada en él como una transición entre la Filosofía y la Teología entre la Razón y la Fe²⁰¹. Todo pues parece indicar que el punto de mira de los *PP deputati* de la Provincia de Castilla, con sus más y sus menos, abandonado a sus propias fuerzas no sintonizaba del todo con las grandes corrientes renovadoras del pensamiento cristiano del siglo XIX²⁰².

Una nota a pie de página, relativa al Episcopado, fue aprobada precisamente por los cuatro y sin embargo no pasó al texto oficial²⁰³.

²⁰⁰ El *alter professor* explicaría así, *De locis theologicis* y además el tratado que en los programas conservados se denomina *De ente supernaturali* (Elevación y caída del hombre) que explicaba antes el *primus professor* en el 3.º año. Este tratado, clásico también en la tradición jesuítica de la escolástica de la Contrarreforma y Barroco, había surgido en torno a las polémicas con el agustinismo de esa época (Bayo y Jansenio). Ahora es separado de su origen, el tratado *De Deo creatore*, y adquiere un carácter más filosófico y a-histórico (*Declaretur et probetur quid sit ens supernaturale philosophice spectatum, seu per comparationem ad naturam, supra quam illud esse intelligitur*: *Consultatio*, 49). Así dentro de las materias del *alter professor*, fundamentalmente de carácter antropológico, podía servir de pórtico o introducción para trazar las líneas de una futura antropología.

No creemos que tales preocupaciones antropológicas estuviesen del todo ausentes en los autores del elenco (Mendive y Glez. Ontaneda). Pero ello significaba quitar un amplio espacio a la preocupación de la época: la Teología fundamental.

²⁰¹ *Schema* 117 (cf. nota 134): La Teología fundamental es aquí algo distinto de la Teología escolástica. *Ib.* 181.

²⁰² Entre tanto la Teología fundamental ha adquirido carta de autonomía en la Teología católica y ha sido reconocida oficialmente por las Constituciones Apostólicas, *Deus scientiarum Dominus* (Ordinationes, art. 27) y *Sapientia Christiana* (Normae, artículo 51).

²⁰³ «Pars haec 'An Episcopatus...' a quatuor DD contra tres alios ita exprimitur: *Quinam Episcopi constituent veram Eccl. docentem, et an ad hoc* [Episcopatus constituat magisterium Ecclesiae]. Siquidem volunt hic determinari Episcopos qui habeant

Ello induce a pensar que los autores responsables del elenco de tema fueron los tres profesores del plan «B», con Mendive al frente. Si esto es así, una conclusión se impone: los autores del plan «A», u oficial, no tuvieron reparo en ceder frente a los tres del plan «B» en cuestiones meramente especulativas, no relacionadas con la Teología moral. Aquéllos, con Villada a la cabeza, buscaban únicamente el estudio más intenso de esta última, y uno de sus presupuestos era el quinquenio en los estudios teológicos. Veamos ahora esto con más detalle.

b) *La teología moral*²⁰⁴

En el plan «A» u oficial (Villada) los siempre «posibles» *tres cursos* de teología moral (*uno* de «quaestiones de theologia scholastica ad mores pertinentes» y los *dos* de Casuística) por fin se podrán ver en *tres años* distintos, estructurados de la siguiente manera:

- 1.^{er} año: De actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis²⁰⁵. De praeceptis Decalogi et Ecclesiae, excepto 7.^o
- 2.^o año: De Iustitia et Iure, ac de statibus particularibus, laicorum, clericorum et religiosorum.
- 3.^{er} año: De Religionis virtute. De Sacramentis in genere et in specie.

No cabe duda que en este proyecto la Teología Moral, aunque inspirada en el manual de Gury, quedaba o podía quedar sólidamente estructurada, dando así origen a una Moral renovada, rica y completa. Aun con el riesgo de simplificar, diríamos que en el *primer* año se

magisterium Ecclesiae, dum alii simpliciter agi volunt de corpore Episcoporum» (*Consultatio* 20). Como se puede ver, se trataba de un problema que había quedado flotando tras la suspensión del Vaticano I.

²⁰⁴ Recordemos brevemente el estado de la cuestión en esos últimos años: la Congregación General XX (la primera de la restaurada Compañía) había respondido a una pregunta de la provincia de Sicilia (sobre el número de años durante los que se debía estudiar la Teología moral) diciendo «ut intra tres annos integer cursus Theologiae moralis absolvatur» (Dec. 25: *Institutum* 475). La respuesta se hacía de acuerdo con la Carta del P. General L. Centurione (cf. notas 61 y 137). Sin embargo, siempre se había hablado del estudio de la Teología moral durante un bienio (cf. notas 60 y 143). La solución práctica se encontraba en que además del bienio de Teología moral se estudiaban las «quaestiones ad mores pertinentes» (*De actibus humanis*) también durante un año en la Teología escolástica.

²⁰⁵ Contrasta aquí la sobriedad en la enumeración de los diversos tratados (De actibus humanis, De legibus, etc.) con la minuciosidad con que en un programa de tipo general se esponen cuestiones como ésta: «Quaeretur an et quomodo peccatum, ex genere suo mortale, evadere possit veniale et viceversa» (*Consultatio* 87).

debía ver la Moral fundamental y de la persona; en el *segundo*, la Moral social, y en el *tercero*, la Moral sacramental.

Con todo no era la distribución de la materia lo que de momento más preocupaba a sus autores. El nudo del problema estaba entonces en la cuestión del método a seguir en la explicación de una Teología moral así concebida. Y esto no tanto en cuanto pedagogía, sino en cuanto camino (*meth-odos*) para adentrarse en la realidad de la eticidad. Hemos visto que sobre él pesaba la acusación de «híbrido». El método —se nos dice ahora— no es el mismo (una *eademque*) en cada tratado, sino diverso, de acuerdo con la diversidad de materias. Los tratados considerados como «scholastici» han de ser explicados al mismo tiempo de forma escolástica (*speculative*) y casuística (*practice*). Lo cual acaecerá si explicado el tema en cuestión de forma escolástica, se le añade la aplicación de los principios a los distintos casos ²⁰⁶.

El tratado *De iustitia et iure* tradicionalmente formaba parte del elenco de materias a tratar en la Teología escolástica. Fue asimismo objeto de discusión al confeccionar dicho elenco, según hemos visto. Para los «tres» del Plan «B» este tratado es algo tan importante según Santo Tomás y la Instrucción del P. General, que no queda suficientemente elaborado ²⁰⁷. Debe ser pues completado con ulteriores notas. Los otros «cuatro» no aceptan poner esas «ulteriores notas», puesto que, o bien tratan de cuestiones prácticas propias de la casuística, o bien se refieren a algo que ha quedado ya suficientemente detallado en el mismo elenco o catálogo de temas.

c) *La Escritura ¿«anima ipsa verae Theologiae»?*

Los autores del plan «B» onense en 1884 —nueve años pues antes de la encíclica de León XIII— usan la expresión de la Escritura «alma misma de la verdadera Teología» en dos ocasiones. En las dos se hacen referencia al lugar de donde está tomada: el decreto 15 de la Congregación General XIII ²⁰⁸.

Los autores del quinquenio (plan «A») andaban divididos entre sí sobre el momento en que debería colocarse el examen «ad gradum». La teología especulativa se veía en todo caso en los cuatro primeros años. De ahí que a alguien pareciera más oportuno tener dicho examen al final del cuarto año: el quinto año se quería reservar para el estudio de la Escritura, del Derecho

²⁰⁶ *Consultatio* 9; 87-88. Las p. 11-16 están llenas de defensas y ataques a esta postura, de acuerdo con la mentalidad de los dos grupos.

²⁰⁷ *Ib.* 59, en nota a pie de página.

²⁰⁸ *Institutum* 408. Cf. nota 84.

canónico y la Historia eclesiástica. La introducción en el curso ordinario de estas dos últimas disciplinas parecía necesaria, así como el estudio serio y reposado de las tres. Si el examen «ad gradum» se colocaba al final del quinto año, la preparación de dicho examen llevaría mucho tiempo y entonces no se conseguirían los frutos que precisamente se pretendían obtener con ese año «de plus». Por otra parte, semejante propuesta estaba en contra de la tradición de la Orden: el examen «ad gradum» siempre se había considerado como un examen de madurez y final de los estudios teológico-filosóficos.

Ante este dilema la unidad del grupo «A» parecía resquebrajarse: «Sin embargo movidos por razones especiales, es decir, para que se mantuviese la coalición de los que querían introducir el *tertius professor* como el profesor de Teología moral, coalición que de lo contrario se desmoronaría, se llegó al acuerdo de adelantar el examen a finales del cuarto año»²⁰⁹.

La solución no dejaba de ser pintoresca. Sobre ella descargarán su ironía los autores del plan «B». De acuerdo con el Instituto hay que considerar la Escritura como «el alma de la Teología». Y ahora se ordena dar un examen de Teología, considerado como de madurez y culmen de los estudios, precisamente antes de haberse adentrado en el «alma» de esos estudios, la Sagrada Escritura²¹⁰.

La segunda vez que aparece la frase es en un contexto más importante y altamente esclarecedor, dedicado expresamente al estudio de la Escritura. Es en una nota a pie de página²¹¹. En estilo indirecto el redactor final del texto (Villada) cita el decreto 15 de la Congregación XIII (*haec in medium protulerunt*) a propósito del método a usar en el estudio de la Sagrada Escritura.

El plan oficial se limitaba a decir sobre este particular que se siga simplemente lo prescrito en la Ratio. *Aliqui deputati* consideraban que el profesor de Escritura, «alma ella misma de la verdadera Teología y sumamente necesaria para los ministerios de la Compañía», debía preparar también a los alumnos para que hicieran frente a los errores de los racionalistas. Esto, si no lo aprendían durante la época de sus estudios bajo la dirección del profesor, no lo aprenderían nunca. Debían por eso mismo conocer antes esos errores. El redactor (Villada) les responde en la misma nota: *a)* confunden la exposición de la Escritura con su defensa. Para esto último está la parte denominada «Introducción a la Escritura»; *b)* si sólo hay que estudiar los pasajes

²⁰⁹ *Consultatio* 80. Villada quería colocarlo al final del quinto año. Pero tuvo que ceder ante las exigencias del P. Iñiguez, profesor de Cánones.

²¹⁰ *Ib.* 11: «*Id quidem et recta ratio suadere videtur...*»

²¹¹ *Ib.* 83.

controvertidos, podrían quedar pasajes muy importantes totalmente marginados. De esa forma, pensando en posibles casos que pudieran ocurrir en el ejercicio del sagrado ministerio, los autores de la moción se habían olvidado de su afirmación fundamental: que la Sagrada Escritura sea realmente el alma de la Teología²¹².

Sin embargo los tales autores no andaban tan descaminados como parece dar a entender el refutador y redactor oficial del plan. Venían a decir, en román paladino: *a*) que el profesor de Sagrada Escritura se enterase antes, a fondo y directamente, de lo que *realmente* decían los racionalistas (*ex ipsis eorum fontibus*) y no se contentase con exponerlos mediante frases estereotipadas y de segunda mano (*e tenui aliquo rivulo*), caricaturizando sus doctrinas a fin de poder refutarlas más fácilmente; *b*) que tuviera en cuenta la evolución de las doctrinas de esos adversarios —cosa que podía hacer leyendo las revistas católicas—, no fuera que estuviera debelando errores de épocas pasadas que ya nadie mantenía²¹³. Y para que se viese mejor hacia dónde apuntaban los tiros, los autores de la nota citan un método y un nombre propio, que revela la «audacia» de esos autores y el páramo árido en donde se situaban los refutadores: «en la exposición del texto sagrado conviene que el profesor use el modo y orden, ut exemplo utamur del profesor J. Corluy S.I. en sus recientes (*nuper*) comentarios»²¹⁴. Se trataba de un primer paso, bien tímido por cierto, hacia lo que hoy denominamos exégesis histórico-crítica.

Resulta pues hoy desconcertante constatar que la mayoría del profesorado de una Facultad de Teología, en vísperas de la crisis modernista y habiendo permanecido varios años en territorios francés, no barruntase ni siquiera de lejos el problema que se avecinaba.

Pocas novedades por lo demás ofrece el plan en este campo. Se rechaza en una nota una proposición integrista por inoportuna²¹⁵. La «divinidad y canonicidad» de la Escritura son temas que pertenecen a la Teología escolástica, así como la «naturaleza y extensión de la ins-

²¹² «Quae in hac nota innuuntur..., neutiquam majori parti Deputatorum probantur» (*Ib.*).

²¹³ Probablemente el profesor de Escritura S. Bengoechea no compartía estas opiniones. De ahí que la propuesta fuera hecha sólo por Mendive y Glez. Ontaneda, que son los que debían tocar los aspectos dogmáticos del estudio de la Sagrada Escritura: Inspiración, inerrancia, etc.

²¹⁴ Corluy y no Cornely; referencia amplia sobre *Corluy* además de Hürter en: *DB II*, 1, 1005-6.

²¹⁵ Algunos diputados quisieron añadir lo siguiente: «In defensione Sacrae Scripturae, quod attinet ad aegyptologiam et orientalia recentiora inventa, solide tractet... atque illud in primis curet monstrare, prout in Genesi dicitur, *primitus hominem monotheistam esse*» *Consultatio* 82 (el subrayado es nuestro).

piración»²¹⁶. Bajo el nombre genérico de Exégesis se incluye también la llamada (sic dictam) Introducción a la Escritura. En ella, de acuerdo con las necesidades actuales, se tocarán los temas bíblicos en forma crítica, hermenéutica y polémica: *crítica*, es decir, según la crítica verbal del texto y su autoridad humana e histórica (genuinidad, integridad y veracidad); *hermenéutica*, investigando los sentidos del texto y los criterios racionales y dogmáticos de la Escritura; *polémica*, mostrando los principios y métodos falsos de interpretar y refutando a los protestantes²¹⁷. Piensan también, y con razón, todos los *deputati* de la provincia de Castilla que el estudio de la Sagrada Escritura será menos fructuoso si no se tiene conocimiento del hebreo: «nec vero sine aliquo dedecore his maxime temporibus Professi nostri illam (linguam) ignorarent»²¹⁸.

d) *Otras materias y propuestas*

Todos los miembros de la Comisión (omnes quidem, id est septem) opinaron que los estudiantes jesuitas debían estudiar asimismo Derecho canónico e Historia de la Iglesia. El conocimiento de tales materias está en uso ya hace tiempo en los seminarios diocesanos y es común hasta entre los párrocos de cualquier aldea (ac etiam inter ipsos parvorum oppidorum parochos evasit)²¹⁹.

aa) Pudiera parecer que estas razones, expuestas casi al comienzo y a modo de preámbulo, no serían las decisivas a finales del XIX, al menos en lo relativo a la Historia de la Iglesia. Sin embargo la tercera parte, dedicada al análisis de los temas y métodos a seguir, no aporta nada más: «Non multum PP. DD. habent de Historiae Ecclesiasticae studio.»

Realmente el panorama de la Historia era desolador entre los jesuitas del norte de España en 1883. Es cierto, y es de justicia reconocerlo, que en pocos años saldrán del bache, aunque hasta los años veinte los efectos de esta renovación no se dejen sentir en la misma Oña. Mas no deja de ser triste reseñar que, en vísperas de la crisis modernista, para un sector influyente en la vida de la Iglesia española la finalidad de la Historia estribase únicamente en servir de ayuda al estudio de la Teología y del Derecho canónico («poniendo al mismo tiempo de manifiesto la acción benéfica de la Iglesia en la Sociedad»).

²¹⁶ *Ib.*, 83.

²¹⁷ *Ib.*, 6, C.

²¹⁸ *Ib.*

²¹⁹ *Ib.*, 6, D.

Así a la pregunta sobre la «mensura huius scientiae», sobre «la cantidad de conocimientos históricos» que se debe poseer, se responde con un adjetivo subrayado, que ante todo «subraya» o estigmatiza más bien a sus propios autores: «*quae vulgaris appellari solet*»²²⁰.

bb) Menor fortuna tiene aún el Derecho canónico: «Materia explicanda in epistola P.N. breviter designatur: Institutum scilicet Iuris Canonici.» Hay una propuesta pedagógica y lógica de los autores del plan «B», en nota a pie de página, que hubiera merecido una reconsideración de la asignatura: «Hay cuestiones de derecho positivo —dicen— que se tocan en Moral de forma breve y general. El fruto es nulo. Al volverlas a estudiar en Derecho durante el quinto año no se podrá evitar la impresión de repetición. Convendría lógicamente por lo tanto ver el Derecho al mismo tiempo que la Moral.» Como cabe suponer, la propuesta fue rechazada, ya que equivalía a echar por tierra el quinquenio y el nuevo plan de Teología moral²²¹. De ahí que los autores del plan «oficial», en lo que toca al método para estudiar Cánones, fuera de guardar las reglas al respecto de la Ratio de 1832, sólo se les ocurre la siguiente aportación: «No hay que repetir ninguna otra cuestión, propia de otras disciplinas contenidas ya en su elenco»²²².

cc) Se preguntaron asimismo los PP. *deputati* si, establecido el quinquenio obligatorio para todos, había que mantener el llamado «bienio de repetición» en la Teología, conveniente para determinados cargos o ministerios. La respuesta fue más bien positiva. Casi todos los de la Comisión (omnes fere Patres) lo consideraban como algo necesario para una formación más plena.

3. MÉTODO TEOLÓGICO Y MÉTODOS PEDAGÓGICOS

La pregunta por el método teológico, tal como se ha planteado en nuestros días, es algo que no pasa por las mentes de los miembros de la comisión oniense. Únicamente al comienzo hacen como de pasada y en forma descriptiva una alusión a este problema candente de la teología actual. El tema parece estar ya de antemano resuelto. Con un nominalismo sutil y dialéctico nos dicen que el método es diverso según las distintas disciplinas del Curso teológico. Así en la Teología

²²⁰ *Ib.* 85. Sorprendente es asimismo que no se mencionen para nada los estudios de Patrología. Una vez sólo (p. 81) se habla indirectamente de los Santos Padres.

²²¹ *Ib.* 86, nota a pie de página.

²²² *Ib.*, 86.

(especulativa o sistemática) es positivo-escolástico; en Moral, especulativo-práctico; en Exégesis, polémico-expositivo, y, finalmente, expositivo-práctico en Lengua hebrea, Derecho canónico e Historia eclesiástica ²²³.

Hacen después alusión a la tercera parte, donde, de acuerdo con el decreto De la Congregación General, tratarán expresamente de ello. En esa tercera parte sin embargo, fuera de las elucubraciones de que hemos ya hablado a propósito de la Teología moral, sólo se habla de los métodos pedagógicos. En ellos pues nos detendremos.

a) En la época de la composición de la *Ratio* (1599) era frecuente que los profesores «dictasen» sus lecciones, normalmente comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás ²²⁴. De ahí, p. e., los innumerables legados de manuscritos y variantes que nos han llegado sobre determinados tratados explicados por F. Suárez. Son manuscritos copiados por los alumnos durante la clase, aunque a veces los revisase el profesor. Existía la imprenta pero no la multicopia y no cualquier explicación estaba ya madura para aquélla.

El procedimiento del «dictado» provocaba abundantes quejas por parte del alumnado y sus responsables. Tales quejas, p. e., están en el origen de determinados textos. En concreto el de los Wirceburgenses ²²⁵. A finales del XIX, tras la revolución industrial, las cosas han cambiado y era más fácil la elaboración y difusión de un determinado libro. El mismo Colegio Máximo de Oña contó pronto con una imprenta ²²⁶. Sin embargo la dualidad «profesor-texto» es un problema perenne en la pedagogía de todos los estudios superiores, que surge continua y mecánicamente en cada intento de reforma con soluciones siempre distintas. El usar un texto es más cómodo y quizá más beneficioso para la mayoría de los alumnos. Pero como contrapartida, o bien ata demasiado al profesor, o bien, si éste expone sus puntos de vista personales, desconcierta a los alumnos, que quedan aprisionados por la mencionada dualidad. Los planes de Oña adquieren en este punto un carácter pragmático. «Utatur *textu* aliquo, ab ipsomet vel ab alio composito» ²²⁷.

La mayor parte de la comisión juzgaba asimismo que el alumno, al menos en el estudio de la Teología escolástica, debía preleer lo que de algún modo se iba a explicar en clase. Las razones que aducían no consiguieron sin embargo la unanimidad. Se acostumbrarán así, decían unos, al trabajo

²²³ *Ib.*, 5.

²²⁴ «Dictare», es decir, hablar despacio, de forma que los oyentes pudiesen copiar fácilmente. Se atribuye a F. de Vitoria en Salamanca el inicio de este método. Ello provocaría después innumerables quejas, que fueron más fáciles de solventar cuando se pasó en las técnicas de impresión del infolio al cuarto y octavo.

²²⁵ Cf. art. de H. RONDET en nota 120.

²²⁶ La imprenta existía ya en Poyanne. Ahí se imprimían las noticias de la Provincia de Castilla bajo el título *Cartas de Poyanne*.

²²⁷ *Consultatio* 81.

duro y serio y estarán más preparados para entender lo que se diga o discuta en clase. Los otros consideraban esto poco menos que imposible. Supondría quitar un tiempo necesario para la profundización ulterior, sobre todo si hay cosas que no entienden. Al final se llegó a un acuerdo (*consultius videtur*): exigir una cierta toma de conciencia previa de la materia a tratar en clase (*ad eam aliquatenus explorandam*)²²⁸.

b) Es de sobra conocido que la *Ratio studiorum SI*, a pesar de su celebridad, no suponía ninguna originalidad en métodos pedagógicos. Pero en ella se decantaba como norma para los Colegios de la Compañía de Jesús aquellos métodos e iniciativas que los teólogos y profesores jesuitas habían visto como más valiosos en las principales Universidades de Europa en donde habían estudiado. De todos estos valores pedagógicos lo más llamativo estaba en la importancia dada a los elementos activos²²⁹. Esto tenía lugar en las Academias y los diversos ejercicios que comportaban. La nueva *Ratio* de 1832 había incorporado gran parte de ellos a la dinámica obligatoria de las clases, abriendo al mismo tiempo mayores horizontes para las propias Academias.

Estas, antecedente de los Seminarios de investigación actuales, eran por consiguiente la forma de mantener un trabajo activo y creador. De ahí que en la *Ratio* y en sus intentos de reforma fueran siempre objeto de consideración especial. En ellas, normalmente bajo la dirección de un profesor, se completaban aspectos que no se tocaban en las clases (aspectos generalmente prácticos) o se profundizaba en esas mismas materias.

Los *PP Deputati* de Castilla dedicaron también un apartado especial a este tema. Opinaban que podía haber Academias de lenguas orientales y de lenguas europeas, sobre todo en vacaciones (*ut apud nos mos est*). No consideraron necesario establecerlas sobre materias de las clases, ya que en éstas se ha procurado tratar todo lo que es necesario, como puede verse en el elenco de materias (¡!). Únicamente a lo largo del tercer año, en el día en que no hay clase de Moral, sería útil tener una Academia sobre la práctica de oír confesiones y dirección espiritual²³⁰.

La pobreza de este apartado, dedicado a un método pedagógico cuya finalidad propia era la de fomentar la creatividad, es de sobra elocuente. Más aún lo es la contundencia de su argumentación: ¡Todo

²²⁸ *Ib.*

²²⁹ M. ANDRÉS, o.c., 187-189 (nota 37). Es lo que se denominaba «modo de París».

²³⁰ *Consultatio* 89: Así piensan la «major pars DD».

se ve en clase! No es extraño pues que los «circuli» y las «disputationes menstruae» de la neoescolástica, herederos de las agitadas «quaestiones» o «disputationes» medievales, quedasen prisioneras de su misma rigidez formal y de la futilidad de sus problemas. Por eso las mismas «disputationes», ahora más ruidosas que útiles, estaban siendo sustituidas ya en muchos centros por el método más silencioso y eficaz del trabajo de Seminario.

La revitalización de las Academias hubiera conducido en muchos sitios a realizar este tipo de investigación. Pero la importancia que se les atribuyó en el plan de estudios elaborado en Oña fue mínima. Y sin embargo entraban en la dinámica propia de la *Ratio*²³¹. Los círculos o disputaciones semanales, las repeticiones semanales y las disputaciones mensuales eran en el fondo repetición de la doctrina enseñada en las clases o en los libros. Téngase presente que para entonces la *thesis*, la afirmación maciza dentro del entramado mental de la evidencia de la autoridad, cosa propia de la neoescolástica, había sustituido por principio a la *quaestio*, es decir, al buscar agustiniano recogido piadosamente por la escolástica medieval. Se vivía como obsesionado por repetir, por dar cuenta exacta de un depósito confiado. Confiado y enterrado. Al menos esa es la impresión que causan hoy estas páginas que vamos comentando. De ahí que todo se debía mantener tal como estaba en la *Ratio*.

c) Las clases durarán una hora íntegra. El profesor preguntará frecuentemente en ellas y reservará el último cuarto de hora para resolver las dudas de sus alumnos²³².

4. ESTRUCTURA DEL PLAN «OFICIAL» EN CINCO AÑOS

El plan de estudios «oficial» presentado por la provincia de Castilla propendía a buscar un equilibrio entre las explicaciones de las clases y el estudio privado, que parecía requerir más tiempo. Su característica llamativa era la nitidez geométrica de su estructura: cinco años de estudio, a razón solamente de tres clases diarias²³³.

²³¹ *Ratio* 460-481. Las Academias constituyeron también lo peculiar de la pedagogía jesuítica en orden a «juntar virtud con letras» (*pietas litterata*). Sobre la labor creativa en Teología, cf. «Regla 7.^a de las Academias para Teólogos y Filósofos» (Regla 3.^a en la *Ratio* de 1832): *Ratio* 470 (o 468).

²³² *Consultatio* 5 y 80.

²³³ La imposibilidad de sólo tres clases diarias es la primera objeción que plantean al plan oficial los autores del plan «B». Habrá además días en los que el

El elenco de las cuestiones de Teología escolástica, pedido con tanta insistencia por el decreto de la Congregación, y del que más arriba hemos ofrecido sus líneas generales, ofrecía pocas novedades, como era de esperar. Las notas a pie de página se refieren normalmente, o bien a posturas extremas generalmente rechazadas, o bien al distinto criterio sobre el lugar en donde la materia en cuestión debe ser tratada (por ejemplo, en Filosofía, en la Casuística, etc.). En este sentido empezaba a cobrar ya tremenda actualidad aquel juicio posterior de K. Rahner de que «para las lecciones de Dogmática al uso, lo mismo podrían servir *hoy* (¡en 1954!) Billuart o los Wirceburgenses, que una Dogmática actual»²³⁴.

El conjunto se estructuraba de la siguiente manera²³⁵:

- 1.º año: Theología scholastica antemeridiana (diaria);
Theologia moralis (cuatro veces por semana);
Theologia scholastica pomeridiana (diaria).
(Círculos en sábados alternos; Lengua Hebrea el día en que no haya clase de moral y el sábado en que no haya círculo.)
 - 2.º año: Todo como el 1.º año.
 - 3.º año: Igual que en los años anteriores, excepto la clase de Lengua Hebrea. En su lugar se tendrá una Academia sobre Dirección espiritual.
 - 4.º año: Theologia scholastica antemeridiana (diaria);
Exegesis (diaria);
Theologia scholastica pomeridiana (diaria).
- EXAMEN AD GRADUM
- 5.º año: Exegesis (diaria).
Ius canonicum (diaria).
Historia Ecclesiastica (diaria).

5. EL «CURSO COMPENDIARIO»

Hemos visto cómo Ignacio en las Constituciones ordenaba que fueran enviados a «casos» aquellos para quienes el estudio de la Teología era una carga excesiva (motivos de salud, edad, etc.) y sin embargo podían, por su prudencia y sentido común, ejercitar funciones pastorales en forma eminente (oír confesiones, predicar en misiones rurales o enseñar la doctrina

«tertius professor scholasticam quaestionem explicet». Más aún, junto a tres clases de esta materia habrá que añadir asimismo algún «círculo» o «disputatio» semanal.

²³⁴ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, Madrid 1961, 12.

²³⁵ *Consultatio* 5.

cristiana). Así los estudios del Curso compendiario se centraron en un principio en torno a los «Casos de conciencia». La duración de dicho curso era de *dos* años. Con el tiempo se vio asimismo la conveniencia de ofrecer a los que iban a «Casos» durante esos dos años, un cierto conocimiento de los Dogmas de la Fe cristiana en forma expositiva (*non cum rigore scholastico*) y exigirles de ello un cierto examen. Todas estas modificaciones quedaron recogidas en la reforma de la Ratio de 1832.

La reforma de este Curso compendiario apenas ocupó la atención de la Comisión de Castilla. Sólo cuatro páginas merecen su atención, frente a las 88 que dedica al *Cursus longior*²³⁶. Parece que por unanimidad se determinó que el Curso compendiario durara tres años en lugar de dos.

Sin embargo también aquí volvieron una vez más a enfrentarse los dos grupos, como consecuencia de los distintos puntos de partida. El plan «A», u oficial, determina una clase diaria de Teología moral durante los tres años²³⁷. La Teología dogmática (exposición de la Fe cristiana) la verán durante los dos primeros. Ordenados al acabar el segundo pueden dedicarse a estudiar Escritura o Historia eclesiástica. Por el contrario el plan «B» exige con más lógica que vean la Moral, incluso con dos clases diarias, durante los dos primeros años y antes de ordenarse. Durante los tres años tendrán clase diaria de Teología dogmática. En ella se les deberá explicar todos los Dogmas de la fe cristiana con vistas a la predicación²³⁸, y se dará preferencia incluso a las cuestiones de Teología fundamental (milagros, existencia de Dios, panteísmo, etc.)²³⁹.

VI. VALORACION: REFLEXIONES FINALES

El plan de estudios presentado por la Provincia S.I. de Castilla y que hemos estudiado hasta aquí, no es algo excesivamente original o brillante.

²³⁶ *Ib.*, 90-94.

²³⁷ Del texto se deduce que estas clases de Teología moral (denominada en su apartado específico Casuística) eran únicamente para los alumnos del curso compendiario, distintas por lo tanto de las del «*cursus longior*».

²³⁸ De ahí que con el tiempo se denomine a estos alumnos «*auditores Theologiae dogmaticae*», como distintos de los «*auditores theologiae scholasticae*». Todo esto, traducido en román paladino quería decir: Los alumnos del curso compendiario aprenden únicamente el Dogma cristiano, que se trasmite como un depósito. Los del curso mayor además reflexionan sobre ese contenido.

Parece que hubo unanimidad en que fuera un mismo profesor (si *commode fieri possit*) quien explicara la Dogmática y la Moral. Así se obtendría una mayor unidad de doctrina (*Consultatio*, 93).

²³⁹ Sorprende que en las cuatro páginas dedicadas al Curso compendiario aparece mencionada dos veces la Teología fundamental y su problemática (*Ib.*, 91 y 93), cuando en las 88 p. anteriores sólo se la ha mencionado una, y como de pasada.

Ni siquiera está coherentemente armonizado. El redactor final no tuvo, al parecer, demasiado tiempo. Este se diluyó en las innumerables discusiones a que dieron origen las dos posturas antagónicas señaladas. Creemos con todo que, aun dentro de su modestia, el plan merecía un análisis con cierto detalle. Esto, además de reconducirnos a las raíces (por lo general, ocultas) de nuestro pasado, nos permite tomar conciencia de toda una mentalidad que *de hecho* se dio. La visión teológica que llevaba consigo se desarrolla, y se hizo presente para bien o para mal, en amplios sectores de España e Hispanoamérica.

El opúsculo (*Consultatio*) que expresaba las ideas y los planes de reforma de la Teología, elaborado por los profesores de Oña, fue enviado a las otras provincias de la Compañía de Jesús. Estas a su vez mandaron el suyo a la provincia de Castilla y Facultad de Teología de Oña para la mutua confrontación y crítica. Las diferencias no podían ser muy grandes entre los diversos proyectos. El punto de partida era el mismo: la *Ratio*, revisada en 1832. La meta estaba asimismo clara: se pretendía llegar a una uniformidad en lo sustancial. Las observaciones que se hicieron en Oña a esos proyectos atestiguan de facto que la postura de los profesores de la Facultad no desentonaban dentro del conjunto ²⁴⁰.

1. EL «DESDE DÓNDE» O LA NEOESCOLÁSTICA DEL XIX

a) El primer punto a notar es el hecho «en sí» de la reforma. La nueva Compañía de Jesús, a los 70 años de su restauración (1814-1884), se ha rehecho ya plenamente de sus ruinas, ha reconstruido su pasado y busca ansiosamente adaptarse al mundo cultural en que se inserta. Los rápidos retoques que sobre su *Ratio Studiorum* se hicieron en 1832 no parecieron nunca suficientes. Fue una solución de emergencia. Ahora, en un momento de estabilidad sociológica relativa, la Congregación General, representando de forma genérica las aspiraciones de la Compañía de Jesús, se muestra insatisfecha también con la formación teológica que están recibiendo sus miembros y ordena una revisión radical del plan de estudios mediante una amplia consulta.

Resulta sorprendente, sin embargo, el modo cómo se hace esta revisión. Las únicas personas encargadas de llevarla a cabo (al menos en la provincia de Castilla) son las mismas personas que estaban llevando a cabo esa formación: los profesores de Teología y el Rector del Colegio Máximo. Cabe suponer lógicamente que ya daban de sí

²⁴⁰ Las observaciones se conservan, escritas a mano, en los fondos de la Biblioteca de la Universidad de Comillas. Hemos tenido acceso además a las propuestas de las provincias francesas, neerlandica, alemana, austriaca, etc., y de la Gregoriana.

todo lo que tenían. ¿Podía pues esperarse *sólo de ellos* que diesen adecuada respuesta a los deseos de la Congregación General?

b) La antigua Compañía de Jesús buscó en la *Ratio Studiorum* la expresión de una misma actitud y talante religioso en medio de una dispersión hacia lo universal. Trataba de dar cauce a un movimiento originario que se encontraba en pleno período de expansión. Ahora las circunstancias eran en parte las mismas (búsqueda de inserción y unidad de acción), pero en parte también completamente diferentes:

aa) La Escolástica de la Escuela de Salamanca dio nueva vida a la Teología. Diversas circunstancias, ya suficientemente estudiadas, contribuyeron a ello e hicieron de la Península ibérica un foco de irradiación. La Contrarreforma, a pesar de lo negativo que comporta su nombre, fue un movimiento creativo que se proyectó no sólo sobre Europa, sino que saltó a los continentes recién descubiertos. Trento fue un concilio que marcó radicalmente la vida ulterior de la Iglesia católica. Fue un acontecimiento accidentado, a veces penoso y muy largo (18 años). Pero fue antes que nada una experiencia conciliar en donde hubo una gran libertad de expresión y una voluntad decidida de reforma. El Espíritu se sirvió de la imaginación creadora de sus hombres. De hecho en su inmediato postconcilio se llevó a cabo una renovación de la Iglesia en profundidad.

Ignacio y sus primeros compañeros entraron en esta dinámica, a la vez que le daban nuevos bríos. A ellos se les juntaron toda una serie de hombres que habían pasado por las mejores y más famosas Universidades de Europa. Algunos incluso eran verdaderos genios en Pedagogía, como Nadal y Ledesma. Pero hubo además, y esto es también de suma importancia en la elaboración de un plan de estudios, un «centro piloto» de honda raigambre, en donde todo se experimentara: el Colegio Romano, futura Universidad Gregoriana.

bb) Casi nada de esto se daba ahora. La Escolástica había sido restaurada prácticamente «desde arriba». El Vaticano I (experiencia conciliar previa también) había quedado interrumpido. No había podido abordar los problemas de su agenda, y mucho menos los que hubiera provocado, a poco que se hubiera alargado, su propia dinámica. Así el Vaticano I, sin minusvalorar para nada su contenido, «recibido» íntegramente por el Vaticano II, aparece dentro de la vida conciliar de la Iglesia como una experiencia eclesial que no llegó a conseguir su plena madurez. Revalorizó el papado, es cierto, y ello supuso un paso decisivo en la vida de la Iglesia católica. Desde entonces la Sede de Pedro ha sido ocupada ininterrumpidamente por toda una serie de hombres de talla como pocas veces había ocurrido en la Historia.

Pero el acontecimiento del concilio en cuanto experiencia eclesial afectó muy poco directamente a la vida del pueblo cristiano (el futuro «Pueblo de Dios») y, desde luego, no en la forma en que lo hizo Trento. A diferencia de éste y la Contrarreforma, el Vaticano I no abrió en la Historia ninguna época nueva.

La confrontación con el mundo surgido de las grandes revoluciones quedó inédita. No se llegó a discernir lo que de legítimo había en sus reivindicaciones como aspiraciones de la humanidad. Es decir, lo que hoy la misma Iglesia ha reconocido como derechos humanos. No se abordaron a fondo y con valentía los problemas que a la Fe y a la Teología planteaban las ciencias modernas, y así, por ejemplo, la crisis modernista pudo incubarse en pleno postconcilio.

En este preciso momento la Compañía de Jesús inicia la revisión de su *Ratio Studiorum*. Cualquiera que fueran sus intenciones, difícilmente podría sustraerse a este estado de cosas. La consulta que se hizo a las provincias fue incluso más amplia y permeable que la que llevó a cabo el P. Aquaviva en 1586. Pero la Compañía estaba inmersa en la Iglesia de aquel tiempo, una Iglesia que se sentía asediada por todas partes. Para colmo vivía prácticamente de espaldas a la Universidad aun en la misma Alemania. Carecía de un «centro piloto» de prudente experimentación, y de tenerlo, cuesta mucho desde luego poder imaginarlo en Roma.

cc) El Plan de estudios de Teología presentado por la Provincia de Castilla, que de momento no cuajó, fue obra de un hombre, de una persona y su circunstancia, cuyo influjo fueron a veces decisivos en asuntos graves: el P. Pablo VILLADA, primer director de *Razón y Fe* desde 1901 y a la sazón prefecto de Estudios, prefecto de Casos de Conciencia y profesor de Teología moral en las Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S.I. de Oña.

Villada es un casuista de fama internacional. Lógicamente está en la línea de los grandes moralistas de los siglos XVII y XVIII. Como ellos, aspira también a superar lo que de negativo tenía la Casuística, dando origen así a una auténtica Teología moral. En realidad todos ellos no eran sino ruedas de un engranaje y de un proceso comenzado mucho antes, que continuaría después y que dista bastante de haber encontrado todavía una solución satisfactoria.

La Casuística, como el Nominalismo, no deben ser mirados como decadencia, sino como emergencia de las fuerzas vivas del pensamiento. Es necesario acostumbrarse a considerarlos como algo positivo. Ambos nacen casi simultáneamente y participan de un denominador común: la búsqueda de lo concreto como lo auténticamente real.

Pero Villada, como antes Casajoana, distaban mucho de ser hombres geniales, y desde luego carecían de una formación académica de acuerdo con el mundo cultural en que les tocó vivir. El modelo de sociedad que tras la Revolución francesa se abría paso en la historia de la humanidad les era extraño, si no hostil. Y esto no sólo por culpa de ellos. Tienen sólo una formación «doméstica», según el ideal de entonces. En este sentido la cosa no daba para más. El vacío cultural de España tampoco ofrecía muchas posibilidades, y lo válido de muchos de sus planteamientos les vienen, en la mayor parte de los casos, a través de las Cartas del P. General. Así el Plan de Villada se encontrará en la prolongación de esa línea «pragmática» cuyas raíces van hasta el Nominalismo a través de la Casuística.

dd) Frente a una mentalidad tan claramente estructurada, sus oponentes apenas ofrecen opciones o alternativas válidas. Al menos no consta. Sobre el estudio de la Escritura «alma de la Teología» se insinúan sólo ciertas tendencias, pero a la verdad ninguno de ellos era el exegeta que requería el momento. Ni siquiera juegan la carta de la Teología fundamental, que será el punto de amarre para que la Teología especulativa toque realmente tierra, obligándole a entablar el diálogo con el hombre como ser histórico concreto y provocando el cambio antropológico. Les faltaba para ello, a pesar de sus intuiciones, ese *mínimum* de conocimientos histórico-críticos de la Biblia que con el tiempo, y siempre con retraso, se articularían en el tratado *De Legato divino*. Y sobre todo les faltaba (al menos no lo muestran) un pensamiento filosófico creador y no repetidor.

En disculpa de todos ellos hay que decir también que era lo único que habían podido aprender de sus maestros a lo largo de un agitado siglo de exilios y persecuciones. La síntesis de Teología escolástica era el almacén de su formación. Apenas había huecos para la Historia, y menos todavía para una *Historia salutis*. Pero la Teología escolástica que aparece en el elenco de cuestiones o temas a tratar no ofrecía ya ni siquiera una visión de conjunto de los grandes problemas. A pesar de las continuas referencias a la *Summa theologica* de Santo Tomás, no cabe hablar ya en el plan de Oña, ni por el método ni por el contenido, de «síntesis tomista». Hay sólo tratados particulares sobre las cuestiones que «tradicionalmente» eran objeto del estudio teológico. No la síntesis que por definición (*logos* sobre Dios, fundamento último de la realidad) exige todo pensar *teológico*.

De ahí que por *cuatro* contra *tres* el pragmatismo de Villada sobre el «hecho» de la Teología moral se impusiese como una Teología de la «razón práctica».

2. EL «HACIA DÓNDE» O TEOLOGÍA MORAL «RENOVADA»

a) El nacimiento de la Teología moral como disciplina autónoma frente a la «síntesis tomista», largo tiempo ha deshecha en lo que tenía de síntesis o de *reductio*, fue necesidad histórica que hay que asumir como ley de la realidad. Ello no supone sin embargo ni mucho menos que la cuestión esté ya zanjada.

La que hoy se denomina Teología moral nació del contacto y unión entre los temas propios de la Casuística y las *quaestiones* de la *Prima Secundae* de la *Summa*, desarrolló su «autonomía» a lo largo de los siglos XVII y XVIII, ha sido refrendada por las Constituciones Apostólicas *Deus scientiarum Dominus* (1931) y *Sapientia Christiana* (1979), y está presupuesta en el «Decreto sobre la formación sacerdotal» del Vaticano II. Esto no obstante, la Teología moral se encuentra hoy sometida cada vez más a la lucha por su supervivencia, y anda todavía en búsqueda de su especificidad «cristiana» y por lo tanto teológica.

El debate que la conmociona desde dentro ¿no significará que arrastra en sus mismos planteamientos el vicio de origen que hemos señalado? ¿Cómo es posible —exclama M. Oraison en 1964— que se hable de Moral, actitud o acciones cristianas sin hacer mención de la Gracia?²⁴¹ Gracia «que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos *gusto* en aceptar y crear la verdad»²⁴².

Uno de los frentes en que tuvo que curtirse la recién nacida Teología moral fueron precisamente las controversias sobre la Gracia, las *De Auxiliis* primero, y las antijansenistas después. La Gracia es, sí, un elemento del acto humano. Pero de parte de Dios, al menos como Gracia suficiente, nunca faltará. Además, según la teología de los jesuitas de entonces, que son prácticamente los creadores de esta Teología moral, no es ni puede ser nunca un elemento consciente, salvo en casos extraordinarios (fenómenos místicos). Las *quaestiones de Gratia* no se consideran propias de un tratado *De actibus humanis*. En él lo fundamental es el análisis de la conciencia sobre si hubo o no libertad, y sobre si hay que actuar o no con conciencia cierta.

La Teología moral nació, pues, del intento de fundamentar la Casuística en la *Prima Secundae* de Santo Tomás. Pero del tratado *De*

²⁴¹ M. ORAISON, *Una Moral para nuestro tiempo*, Barcelona 1968, 55.

²⁴² DV 5. El subrayado (*suavitatem* en el original) es nuestro.

actibus humanis del Aquinate, tratado magistral y profundamente agustiniano (la ley y la Conciencia están tensadas entre la *beatitudo* como fin último y la *gratia* como atracción) tomó todo, menos aquello que hacía referencia a la acción libre y gratuita de Dios. Los manuales de Teología moral hoy al uso a lo sumo han incorporado el tratado *De fine ultimo*. Pero siguen sin hacer mención de ese aspecto de la realidad cristiana del acto humano que llamamos Gracia. Y esto es inquietante. ¿De veras es inasimilable el tratado *De Gratia* por una moral responsorial, cristológica y personalística? ¿La especificidad de la moral cristiana hay que buscarla sólo a nivel de contenidos? ¿Pero es posible desde el punto de vista *personalista* actual e histórico-salvífico decantar «contenidos» (¡objetivados!) químicamente puros? Además, ¿no se continúa haciendo así más bien una Etica filosófica?

De ahí también que las materias que hoy denominamos Ascética y Mística o Espiritualidad, Liturgia incluida, quedasen al margen de la Teología moral. No pretendemos afirmar con esto que deba mezclarse todo en una rápida nivelación. La Casuística seguirá existiendo, ya que es una dimensión de la realidad. Santo Tomás en la *Secunda Secundae* es también casuista. Pero una Moral íntegramente cristiana debe tener también unos máximos. Santo Tomás los tiene presentes en la *Secunda Secundae*²⁴³, si bien su síntesis aquí sea menos feliz que la de la Primera Parte.

Parece que el esquema de Villada, a diferencia del que elaborará la Comisión General en 1886, pretendía «algo» en este sentido. Así los «estados particulares» (el religioso incluido) quedaban vertebrados por el tratado clásico *De iustitia et iure*. La «Moral sacramental» gravitaba en torno a la virtud de la Religión. No podemos precisar más, dados los datos que poseemos. Pero esto supuesto, las preguntas surgirán siempre en la misma dirección: ¿era y es compatible una moral cristiana o evangélica con el uso casi absoluto del concepto aristotélico de virtud (*mesotés*)? ¿Por qué no se ha introducido nunca en el tratado sobre los actos humanos el problema de la Gracia, con todas las implicaciones de orden psicológico que ello conlleve? Esto último sería ya pedir demasiado en aquel entonces. Pero el vacío o laguna son defectos tanto en el siglo pasado como en el actual.

b) En el elenco de los temas de la Teología moral «renovada», además de las cuestiones fundamentales y del tratado *De Statu ac Virtute religionis* (ahora desmembrado), entraba también el tratado *De Iustitia et Iure*.

²⁴³ II.^a-II.^{ae}, qq. 171-189: especialmente q. 184.

Este, aun siendo algo clásico, no era estrictamente tomista. Había surgido en esa recreación que del tomismo hicieron la Escuela de Salamanca y los propulsores de la Contrarreforma. El tratado *De Iure* fue incluido por ellos dentro de la virtud de la Justicia. Es decir, los contratos, el comercio y el desarrollo del capitalismo, cosas que empezaban a cobrar auge, vertebrando así la vida económica moderna, entraron entonces también en la óptica de la Moral. Todo ello quedaría asimismo englobado dentro del campo de esa nueva ciencia especulativo-práctica que iba a surgir unos años más tarde y estructurado al mismo tiempo bajo un punto de vista muy concreto: el de los futuros confesores.

Al proponer Villada un nuevo esquema de Teología moral con cierta originalidad y al revisar ahora nosotros las páginas del *elenchus quaestionum* es inevitable una pregunta: ¿cómo es posible que en 1884, en un Plan de estudios renovado en donde lo «moral» cobra tal amplitud, no haya la menor alusión a la «cuestión social»? La encíclica *Rerum Novarum* (1891) estaba ya a las puertas. Villada había publicado por aquel entonces sus célebres *Casus de Conscientiae his praesertim temporibus accomodati, propositi ac resoluti* en Bruselas y los reeditaría años más tarde en París. En ellos la parte más importante gira en torno al liberalismo. Es inútil intentar la búsqueda de algo relacionado con la «cuestión social». Esta es por completo algo desconocido. Es cierto que teóricamente la Iglesia no tenía cabida en el Estado liberal, cuyos zarrazos habían sentido en forma muy peculiar los jesuitas del XIX, como tampoco lo tendrá después en el socialista. El manual de Gury, que servía de libro de texto entonces, anteponía a guisa de preludio 16 capítulos de proposiciones condenadas, a los que se añadía como epílogo a toda orquesta las 80 del *Syllabus* con su condena del socialismo, comunismo (utópicos) y sobre todo del liberalismo. Pero la realidad del Estado liberal en aquel momento era distinta en la práctica de lo que habían preconizado sus teóricos incipientes y sectarios. Así se veían gigantes en los molinos de viento y ni siquiera se atisbaba de dónde venía el viento.

Ha quedado explicado en otro lugar de esta obra cómo se vivían los problemas políticos a finales de siglo entre los jesuitas de Oña y no hay que perder de vista el peso que en todo ello suponía el *Syllabus*, promulgado exactamente hacía 20 años. Mas hay algo que debe preocupar seriamente.

Estando ya a las puertas el modernismo, en una Facultad de Teología cuyos profesores habían pasado parte de su vida en Francia, se vivía como si en la cultura occidental, y consecuentemente en el pen-

samiento de la Iglesia, no hubiera ocurrido nada ni jamás fuera a ocurrir. Se responderá que los problemas especulativos no preocupaban excesivamente. Ello es cierto, dada la desconexión de siglos que había entre teoría y praxis. Sin embargo y esto es lo más inquietante, en los nuevos problemas que se le planteaban a la Teología moral se andaba todavía más a la deriva. Se repetía casi a la letra únicamente la problemática del XVI. *Siete* años antes de la *Rerum Novarum* no se barruntaba para nada la «justicia social». Y por supuesto, la revolución industrial y la problemática del proletariado (cosas que saltaban inmediatamente a la vista de cualquiera que desde Oña se asomase a la ría de Bilbao) constituían hechos irrelevantes²⁴⁴.

No ocurría lo mismo con el liberalismo. Este tampoco se encontraba directamente en el Decálogo o en los manuales del XVI. Y sin embargo, *a pari*, era objeto de largas disquisiciones teóricas y casuísticas en esa Teología moral «renovada» que proponía Villada. El olfato para detectar «los signos de los tiempos» no fue la cualidad más destacada de aquellos profesores onienses.

c) Del plan Villada y su Teología moral salía, como ya hemos dicho, una Teología especulativa o escolástica totalmente depauperada. La síntesis tomista no se veía ya por ninguna parte, por más que en el elenco de cuestiones se mencionase el correspondiente lugar de la *Summa theologiae*. De acuerdo con la escolástica de la Contrarreforma, se conservaban como por instinto algunos tratados que se habían hecho ya clásicos (*De Deo uno et trino*, *De Verbo incarnato*, *De Sacramentis*). Pero de ahí a concebir una síntesis de todos ellos había ya un gran trecho. Se guardaban como un sagrado depósito, que dicen ser de mucho valor, pero que en realidad tenían ya muy poca relevancia. De hecho había grandes misioneros rurales que con dos años de «Teología compendiaria» y el Catecismo bien sabido arrastraban a multitudes. Esto y cierta ascesis bastaban para la carrera sacerdotal. La relevancia que pudieran tener tales tratados les venía a lo más desde el aspecto apologético. Pero como ya hemos indicado, la nueva Teología fundamental fue la gran ausente del plan oficial de la Provincia de Castilla.

²⁴⁴ El Compendio de Teología moral de P. Gury, usado como texto en Oña, únicamente dice a este respecto en el *Tractatus de statibus particularibus* lo siguiente: «Artifices et opifices sedulo a confessario examinandi sunt: plerumque tacent in confessione iniustitias et peccata suae conditionis propria. In genere iniusti sunt... negligentia culpabili tempus terendo; alios operarios a labore avertendo; opus male exequendo sive nimia praecipitatione sive rerum necessariorum omissione, etc.». P. GURY-A. BALLERINI, *Compendium Theologiae moralis*, Barcelona 1889 (ed. hispana: 4.^a), II, 35.

¿Qué quiere decir todo esto?

Algo muy sencillo y al mismo tiempo difícil de comprender: el «materialismo histórico», el «positivismo» o el «pragmatismo» —perdónese la paradoja— son desde hace tiempo una realidad en la Teología. En adelante toda especulación, si debe subsistir, deberá pasar por la prueba de su «verificabilidad» en la praxis, tanto activa como contemplativa. O para usar palabras del mismo Villada, deberá estudiarse de forma «especulativo-pragmática».

Hoy no es difícil reconocer que el árbol de la Neoescolástica, en su trasplante a los países latinos, sólo prendió en el terreno de lo «moral» al ser proyectado casi en seguida por el mismo León XIII al terreno de lo «social»²⁴⁵. Por otra parte, al apoyarse los Pontífices cada vez más, según el neotomismo, en los principios de «derecho natural», la Teología moral se ha ido deslizando también cada vez más hacia una Ética filosófica cristiana. Así ha quedado casi como *único* problema teológico *propio* la competencia del Magisterio en este campo.

Tampoco se puede decir que fuera muy distinta la realidad en los países no latinos. Cuando la Teología acepta el reto de la modernidad, allá por los años cincuenta de nuestro siglo xx, y la Iglesia parece hablar un lenguaje de época en el Concilio, se descubre que la primera Ilustración y su reto ya están anticuados. La evolución de K. Rahner es aleccionadora a este respecto. El hecho de que un teólogo profundamente especulativo como él se pusiera al frente de la sección pastoral de la recién creada revista internacional *Concilium*, el que fuese al mismo tiempo uno de los principales impulsores de un nuevo manual de Teología pastoral, escribiendo en su primer volumen una «eclesiología práctica», puede dar idea de la profundidad del cambio y del vacío que se estaba creando hace tiempo en torno a la Teología especulativa.

De ese vacío es de donde intuitivamente procuraba salir Villada, de mentalidad menos moderna que Mendive, pero a la postre más efectivo. La «realidad» del Dios cristiano que se comunica exigirá siempre la «objetividad» de la Fe, hará necesario siempre el tratamiento de ese «en sí» de las cosas. Pero esa ontología, siempre inevitable,

²⁴⁵ Téngase presente que la cuestión social no entró automáticamente en el terreno moral, ya que la justicia social no cabía en ninguna de las divisiones clásicas que hacía el tratado *De Iustitia et Iure*. De ahí que se afine en la distinción entre justicia y caridad. De ahí también que en las últimas exposiciones globales sobre la Teología postconciliar (E. NEUHÄUSLER-E. GÖSSMANN, VORGEIMMLER-GUCHT) se distinga todavía entre la doctrina «moral» y la «social».

deberá ser inevitablemente también una ontología «para nosotros». Dicho con otras palabras:

«Amar al prójimo como a sí mismo implica que se quieran eficazmente para otro las mismas posibilidades de justicia, de libertad y desarrollo que se quieren para uno mismo. Consiguientemente, debemos ver y situar esto no en un marco abstracto, mucho menos en un clima de buenas e ineficaces intenciones, sino en la situación histórica y concreta del mundo actual que no cesa de evolucionar hacia su porvenir»²⁴⁶.

d) En el plan de estudios elaborado desde Oña se recogía, aunque de manera indirecta, el deseo de que la Escritura fuese «el alma misma de toda la verdadera teología». Ha pasado ya casi un siglo desde entonces. La frase cuyo origen hemos expuesto con detalle ha pasado a la doctrina oficial de la Iglesia a través de dos Pontífices Romanos y ha quedado sedimentada en la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II. La apertura a los nuevos métodos exegeticos, insinuada tímidamente mediante la citada frase, es ahora una realidad en la Iglesia católica. El río de la Sagrada Escritura ha desembocado a raudales en la vida litúrgica de la Iglesia. Basta para ello tener en las manos el Leccionario de la Misa o el Oficio de lecturas del Breviario. Los exegetas gozan hoy de una alta consideración en la vida eclesial. Han hecho muchas cosas meritorias. Y sin embargo, en este estadio crítico o post-crítico en que vivimos, seguimos todavía sin saber qué significa la Biblia para la Teología (sistemática) y cómo se lleva prácticamente a cabo lo expresado con la frase «*sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*».

Los exegetas hacen mala teología sistemática (es decir, se salen de su terreno y violan el método) al querer dar respuesta o solucionar los problemas concretos de hoy directamente desde la Biblia. Los sistemáticos desconfían de ese monopolio quasi sagrado que mantienen los exegetas en cuanto especializados, máxime cuando apenas se encuentran dos opiniones serias convergentes. Una cosa es cierta: los métodos histórico-críticos, a los cuales no quisieron abrirse a finales del XIX la «mayor parte» de los profesores de Oña, han supuesto una verdadera revolución en el modo de interpretar la Escritura. Ha sido la segunda revolución radical en el estudio de la Biblia, tras aquella primera que realizaron los maestros alejandrinos en el siglo III y de la que ha vivido toda la Iglesia prácticamente durante 16 siglos. A lo

²⁴⁶ J. B. METZ en el *Coloquio de Marienbad* (1967). Cita tomada de Y. M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, 13-14.

largo del siglo pasado los avances de las ciencias históricas comenzaban a sacudir la hojarasca de la Escritura. Se temía lo peor. Hoy hemos podado el árbol y sabemos con bastante exactitud dónde está el tronco, dónde las ramas y dónde el follaje. Pero el problema verdadero y último del árbol está en el fruto. ¿Se recoge realmente hoy este fruto entre nosotros?²⁴⁷.

e) En el catolicismo contemporáneo la renovación de la Teología por «la vuelta a las fuentes» comenzó desde los estudios patrísticos y litúrgicos. A este respecto nada digno de mención especial se percibe en el plan de Oña, que en el siglo del Migne aparece como un auténtico páramo²⁴⁸. El estudio de los Padres y de su interpretación de la Escritura, en fuerte contraste con la de métodos históricos críticos, ha sido lo que realmente ayudó a ver qué es lo que había caduco y de válido en dicha interpretación. Pero esto suponía ya introducir dentro del pensar escolástico una mentalidad «histórica» que, no obstante los trabajos de Fita, Astrain y redactores del Monumenta Historica S.I., no entrará en Oña hasta la llegada del P. Leturia por los años veinte de este siglo.

La estructura de los estudios teológicos venía dada por la llamada Teología escolástica. Así han continuado las cosas durante bastantes años. Se trataba de una herencia pesada, pero, dadas las circunstancias, necesaria. Hoy, tras el Vaticano II y el discurso programático de Pablo VI en su recepción a los observadores de las Iglesias separadas, la Teología debe orientarse hacia la Historia de Salvación de una forma más decidida. Pero la tarea no es fácil. Por de pronto, la misma Teología debe empezar por asumir su propia historia, siendo antes, claro está, consciente de ella. Únicamente de este modo podrá acertar a percibir sus condicionamientos.

Los estudios de Filosofía en las Facultades eclesiásticas asumieron hace tiempo entre sus asignaturas principales la Historia de la misma Filosofía (*Deus scientiarum Dominus*: Ordin. art. III, 1, b; *Sapientia Christiana*: norm. art. 60, 1, b). Nada semejante se observa a este respecto en las disposiciones sobre la Teología. ¿Es que ésta no es

²⁴⁷ Hoy día se conoce menos el texto bíblico. Antes la lectura obligatoria de la Vulgata obligaba a retener de memoria textos fijos. La multiplicidad de traducciones actuales, sin un texto oficial, es funesta para el uso de la Escritura. Las Conferencias Episcopales debieran esforzarse en editar lo antes posible una traducción «vulgata vernácula» lo antes posible, periódicamente revisable.

²⁴⁸ Si no nos engañamos, sólo se habla una vez en el opúsculo de los Padres (*Consultatio* 81). Ello se hace de manera indirecta, dando a entender el uso obvio que se hace de sus textos para sacar argumentos. Por el contrario no se hace ninguna mención de la necesidad de un estudio de primera mano.

un pensar histórico? Es evidente que no hay verdadera Teología sin una estructura filosófica previa, que debe abarcar hoy desde la metafísica hasta las ciencias sociales. León XIII inició la reforma de los estudios eclesiásticos por la renovación de la Filosofía. La vuelta a Santo Tomás obligó a reflexionar sobre la historicidad del propio Tomás. ¿Por qué, pues, no ha llegado aún esa onda expansiva a la Teología?

3. LA SIEMPRE ANHELADA REFORMA DE LA «RATIO STUDIORUM S.I.», ¿CONDENADA AL FRACASO?

El plan de estudios elaborado por la Provincia S.I. de Castilla, en respuesta a la consulta que se hizo en 1883 sobre la reforma de la *Ratio Studiorum*, supone, como todo nuestro siglo XIX, el choque de dos mentalidades. Se impuso la más conservadora (la otra también lo era). Pero al mismo tiempo se impuso la más pragmática y la que tenía más visos de llegar a la realidad inmediata de forma efectiva. De hecho la reforma de la Ratio no se pudo llevar a cabo en aquel momento, y el plan de estudios de Poyanne se mantuvo prácticamente inalterable hasta 1908. Sólo entonces se pudo poner en marcha en Oña parte del proyecto de Teología moral propuesto por Villada y el curso de Teología fundamental esbozado por la Comisión General de 1886.

El P. F. J. Wernz, elegido General en 1906, determinó llevar a cabo la reforma de los estudios teológicos gradualmente. Para ello ordenó que en cada Asistencia se hiciera un proyecto común a todos los Colegios Máximos. En la Asistencia de España, y por lo tanto en el Colegio de Oña, se estructuraron los cuatro años de Teología en dos bienios cíclicos. El núcleo de cada uno de ellos lo constituían las siguientes clases diarias:

1.^o *bienio* (común para alumnos de 1.^o y 2.^o año):

Schola matutina: de Theologia fundamentali.

Theologia moralis (con los tratados De principiis moralibus).

Schola vespertina: de Theologia sacramentaria.

N. B.: Las clases de Teología fundamental y moral eran comunes para los alumnos de Teología escolástica y compendiaria.

2.^o *bienio* (común para alumnos de 3.^o y 4.^o año):

Schola matutina: de Deo uno et trino.

De Verbo incarnato et B. Maria Virgine.

Scriptrata Sacra.

Schola vespertina: De Deo creante el elevante; de Novissimis.

De Gratia et de Virtutibus.

Una cuarta clase de Derecho canónico, Historia eclesiástica y Patrología (tres veces por semana), que alternaba con los «circuli» y «repetitiones» (dos veces a la semana), completaba el horario del día.

Este plan, que se mantuvo prácticamente inalterado hasta la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus*, suponía ciertas innovaciones, pero no aquella reforma en profundidad que se venía anhelando desde los comienzos de la Compañía restaurada. Los nuevos tiempos parecían exigir una asimilación radical de la cultura moderna de forma semejante a como lo hizo la *Ratio* en el siglo XVI. De ahí la amplia consulta de 1884 que hemos comentado, pero también la imposibilidad de encontrar entonces una respuesta adecuada.

La *Deus scientiarum Dominus* marcó de forma decisiva las ulteriores reformas de la *Ratio*. Estas en adelante carecieron de originalidad. Eran sólo concreciones de lo ordenado en la Constitución. Aunque para ser más exactos habría que valorar también el influjo de la *Ratio S.I.* y sus intentos de reforma en la gestación de aquélla.

La reforma de la *Ratio Studiorum S.I.*, emprendida con toda seriedad a finales del siglo pasado, se saldó pues con un fracaso. Fracaso relativo, pero fracaso en su intención profunda. ¿Razones? Hoy nos parecen obvias. El momento de la Iglesia, férreamente centralizada, en plena crisis modernista y tras un atormentado siglo XIX, no era el más apropiado para experiencias didácticas de cualquier tipo que fuesen. No había tampoco un horizonte de época.

El Vaticano II pasará con toda probabilidad a la Historia como una experiencia conciliar profunda. ¿No será este postconcilio el momento más adecuado para llevar a cabo la revisión profunda o re-creación que desde la restauración de la Compañía necesita su *Ratio studiorum*?²⁴⁹.

JOSÉ M. LERA, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao

²⁴⁹ Teniendo en cuenta las circunstancias actuales, una reforma de la *Ratio Studiorum S.I.* no puede convertirse en una aplicación práctica de la Constitución *Sapientia Christiana*. Más bien, presupuesta ésta como un *minimum*, debe intentar realizar aquello que se obtuvo con la de 1599: conjugar la diversidad de culturas, hoy *mayor*, por la diversidad de lenguas y *menor* por los mass-media, con un «mismo modo de proceder».