

ESCATOLOGIA TEOLOGICA EN OÑA 1880-1980

(Estudio sobre la inserción eclesial)

Los cien años de la Facultad Teológica Oniense coinciden con la culminación y liquidación de la neo-escolástica y con los intentos vacilantes de dar una nueva configuración a la teología, que duran hasta hoy. Este es el marco de referencia en que quiero encuadrar mis reflexiones sobre la aportación oniense a la escatología teológica.

No es que trate de hacer historia de las ideas en modo alguno, aunque ello sería interesante. Quiero simplemente situar en su contexto eclesial alguna información que nos llega hasta hoy como en girones desgarrados, pareciendo hablarnos sólo de tiempos fenecidos. Poner en contexto viene a ser establecer relaciones en función de algún diseño de estructuras, sobre el que se articula hasta hoy el cambio de los tiempos.

El fruto de este empeño depende, como en cualquier estudio estructural, de que los sistemas de relaciones alumbrados por el trabajo puedan sobrevivirse a sí mismos a través de transformaciones más o menos importantes. Entonces el aclarar contextualmente algunas cuestiones relacionadas con la vieja escatología de Oña nos serviría para entender, aunque sólo sea en parte, lo que nos está ocurriendo hasta hoy.

I. PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO

Dos nombres centran mucho de la información que tenemos sobre lo que ha sido la escatología en Oña: Blas Beraza y José Sagüés,

cada uno de los cuales enseñó la materia unos treinta años y publicó un libro de texto.

Blas Beraza representa a la teología dogmática del antiguo Oña, tal como ella llegó a adquirir su estilo propio y su identidad particular; quizás fue el más importante creador de ese estilo. José Sagiés también representa muy característicamente a la Oña restaurada de la época de Franco, aunque su influjo en la Facultad no fue seguramente tan grande como el de Beraza.

Las personalidades de ambos se corresponden de una manera bastante rigurosa con lo que han sido sus formas respectivas de hacer teología. Ambos acceden a la enseñanza por determinación de unos Superiores de la Compañía de Jesús que distribuyen ocupaciones y trabajos desde una concepción muy jerárquica y estamental de la Iglesia; la escatología que ambos harán está en línea con una concepción jerárquica y estamental de la inteligencia de la fe. Ambos desempeñan sus cátedras con la finalidad primaria de formar a los estudiantes jesuitas conforme a unos altos criterios intelectuales y doctrinales, emanados de su concepción de la Orden como de un cuerpo especialmente vinculado a la Sede Romana; la escatología de ambos se caracterizará por un rigor mental disciplinado y por una intención de ortodoxia que intelectualmente parece no problematizarles. Ambos elaboran durante largos años sus puntos de vista con excelente documentación bibliográfica, clavados semana tras semana en sus cuartos de trabajo; su escatología se relacionará prevalentemente con los problemas de la fe en ese nivel intemporal que a veces viene inducido por el contacto predominante con los libros gruesos y las grandes bibliotecas.

Más allá de lo anecdótico, estas observaciones apuntan hacia importantes dimensiones estructurantes de todo quehacer intelectual y, por tanto, de cualquier trabajo teológico: hacia la localización social de Beraza y Sagiés en los cuerpos productores del pensar teológico de su tiempo, hacia la localización de los consumidores de dicha producción teológica, y hacia el mundo intelectual, con referencia a cuyos criterios se da entonces por legitimada aquella teología.

De modo que, a través de las biografías de Beraza y Sagiés se nos hacen presentes también otras personas que participan en la determinación de lo que ellos elaboraron. Y no es que lo determinaran por ciertos influjos biográficos, basados en cualidades individuales, sino que lo determinan por el lugar o rol que ocupan en la sociedad, es decir, por el sistema de relaciones eclesiales que actualizan con sus actividades realmente significativas. Son los Superiores de la Compañía

ña de Jesús tal como ellos actúan en función de determinadas concepciones de la jerarquía, del sacerdocio y del laicado; los estudiantes de la Compañía de Jesús tal como ellos emergen en la concepción de los profesores, correspondiéndose luego más o menos con ella en el proceder académico; y también aquellos representantes de la «intelligentsía» que constituyen la referencia positiva o negativa del esfuerzo intelectual realizado en Oña, con relación a las cuestiones escatológicas.

Esta red de relaciones personales, socialmente configurada, constituye un entramado fuertemente unitario, sin el cual la escatología oniense no hubiera sido lo que fue. Es necesario analizar separadamente sus dimensiones más principales, para aprender lo que todo ello puede enseñarnos.

II. EL HORIZONTE INTELECTUAL DE LA ESCATOLOGIA ONIENSE

a) *Beraza y su bibliografía*

Un primer acceso al horizonte intelectual de Oña, aunque sumamente incompleto, nos lo ofrecen los elencos bibliográficos de los libros de texto publicados por Beraza y Sagüés.

El primero es mucho más fácil de estudiar, porque Beraza antepone a su «Tractatus de Deo Elevante - De Peccato Originali - De Novissimis», una amplia bibliografía que efectivamente usa en él. Esta bibliografía se divide en cuatro secciones: la primera referida a los «Padres y Doctores»; la segunda, a los «Teólogos»; la tercera, a la «Doctrina de los Padres y los Concilios», y la cuarta, a «Revistas Teológicas».

En la presentación general de esta bibliografía se aprecian algunos rasgos de minuciosa preocupación metodológica (precisión de nombres, fechas, lugar de edición, autenticidad de obras discutidas), pero llaman más la atención tres detalles.

En primer lugar la forma de división entre los apartados «Padres y Doctores» y «Teólogos». Resulta curioso que un San Alberto Magno o Santo Tomás no se incluyan en el primer apartado, sino en el segundo; y que efectivamente, además, se les aduzca en el texto del libro más o menos igual que se aduce a otros autores contemporáneos de Beraza (por ejemplo, a Katschthaler, teólogo y obispo alemán).

En segundo lugar llama la atención el epígrafe con que se introduce la tercera sección. Dice así: «Ad Patrum Conciliorumque Doctrinam, scholasticis maxime commendandam, conferantur»; notemos que nada semejante se dice a propósito de las otras secciones de la bibliografía; como si se sintiera una especial preocupación por mostrar que lo que más se recomienda a los estudiantes son los Padres y los Concilios, cosa que no aparece tan clara al examinar el libro.

En tercer lugar llama la atención el reducido número de revistas que se enumeran, claramente menor que el efectivamente manejado por Beraza. Este ha preferido incluir las revistas de la Compañía de Jesús y las caracterizadas por la más estricta ortodoxia, omitiendo otras que ciertamente ha consultado e incluso cita, pero que en su tiempo fueron discutidas como muy avanzadas (por ejemplo, la *Revue Biblique*, citada en el número 1527 del libro, página 661).

El contenido de la bibliografía da una idea más precisa del mundo intelectual de Beraza. En la sección segunda («Teólogos») se incluyen 186 obras referentes a escatología; de ellas, 6 pertenecen al siglo XIII; 6, al XIV; 5, al XV; 17, al XVI; 54, al XVII; 56, al XVIII; 23, al XIX, y 19, al XX. Cualquier persona acostumbrada a ver las actuales bibliografías no podrá reprimir su asombro: un profesor formado a fines del XIX y que ha dado muchísimas horas a la lectura durante los dos primeros decenios del siglo XX, cita a muchos más autores de los siglos XVII y XVIII en su elenco bibliográfico, para tratar de una cuestión que en sí misma no es histórica. Y si hojearnos el libro vemos que la impresión de intemporalidad se confirma. Gregorio de Valencia, Soto, Suárez o Siuri se citan en el mismo párrafo que Perrone, Billot o Muncunill. ¿Qué está ocurriendo aquí?

Otro rasgo que se hace notar en la bibliografía es el fuerte jesuitismo. De los 186 títulos citados, 61 son de la Compañía de Jesús; es decir, como un tercio del total. Y Beraza se cuida de asociarles la sigla S.J. Una proporción como ésta no se produce, desde luego, al acaso.

Finalmente, no dejan de hacerse sentir las ausencias. En el cuerpo de la obra se cita en caso oportuno a autores no católicos (Calvino, Lutero, etc.) o a heterodoxos (por ejemplo, a Loisy), pero en la bibliografía no hay indicación alguna acerca de ellos. Y, más curioso aún, no hay en la bibliografía ninguna sección especial para los exegetas, ni tampoco se incluye a éstos entre los teólogos. Sin embargo, en la obra se ve claramente la necesidad de recurrir a algunos de ellos (Knabenbauer y Cornely se citan muy frecuentemente). De modo que Beraza no separaba por principio a la exégesis de la teología. Segu-

ramente prefería callar sobre una temática que no dominaba, o encontraba poco científico el elenco de autores que la ortodoxia de la crisis antimodernista le hubiera permitido citar.

Diríamos, en resumen, que la bibliografía de Beraza nos muestra al mundo intelectual de su autor como muy marcado por la intemporalidad y gravitando hacia lo post-tridentino, como fuertemente jesuítico y llamativamente pobre en relación con la exégesis histórico-crítica.

b) *El discurso teológico en el «De Novissimis» de Beraza*

La lectura del libro de Beraza nos pone ante un pensamiento ordenado, metódico y enormemente erudito.

Los que podríamos llamar «pequeños principios» de ese orden saltan a la vista: en cada cuestión Beraza va definiendo los conceptos que usará; construye con ellos una afirmación o tesis muy breve; enumera posiciones divergentes de la expresada en tal tesis; evalúa el grado en que puede concebirse como expresiva de una afirmación de fe o explicativa de ella; y finalmente la fundamenta con textos de las Escrituras y de la tradición cristiana, así como con razones (frecuentemente tomadas de otros teólogos). En todo esto no aparece originalidad ninguna, ya que se trata del método típicamente considerado como neoescolástico. Sí que se advierte un alto nivel de seriedad, precisión y rigor metodológico.

Mucho mayor interés tendría el percibir, bajo la malla de los «pequeños principios» del discurso teológico de Beraza, otros que pudiéramos llamar «grandes principios». Entre ellos estarían los que determinaban su selección de cuestiones, su delimitación de conceptos, su articulación de legitimaciones y razonamientos. Veamos algo sobre ellos, sin ninguna pretensión de exhaustividad.

Con referencia a la selección y ordenación de las cuestiones tratadas, Beraza no da ninguna explicación. No la da, por supuesto, al principio de los capítulos, que suelen empezar abruptamente por un «hay que tratar dos cuestiones» (pág. 424) o «seguiremos este orden» (pág. 466). Pero ni siquiera da explicación ninguna al principio del libro. Únicamente al final, como veremos más adelante, ofrece una perspectiva cristológica bastante interesante.

Puede fácilmente advertirse que la articulación de cuestiones, expresada en el número y orden de las que se tratan, se conecta en el texto de Beraza con formas de enunciar la fe tomadas de catecismos elementales, o con interpretaciones religioso-populares de algunas palabras clave (v. gr., muerte), que se utilizan como guías estereotipadas del pensamiento. Así la marcha erudita, metodológica e inquisitiva de

éste transcurre toda en el interior de unas pistas que no se legitiman ni con erudición, ni con método, ni con manifestaciones algunas de un espíritu científico. Luego veremos las importantes consecuencias que esto tiene para la reflexión escatológica.

La delimitación de los conceptos más básicos resulta, en línea con la formulación y ordenación de cuestiones, marcadamente borrosa con relación a la cultura del tiempo. Su precisión es formal y se corresponde con ese hábito por el cual las definiciones se dan por suficientes, aunque delimiten las palabras sin referencia a un discurso práctico más amplio. En vano buscaríamos, por ejemplo, un tratamiento explícito de la cuestión del hombre, o de la felicidad, o de la resurrección, que nos remitiera al transcurrir contemporáneo de la vida social. Se aceptan, muchas veces con repetición de palabras textuales, estereotipos de la filosofía escolástica cuya vigencia no se discute con relación a las filosofías modernas o a los cambios culturales (ver, por ejemplo, el tratamiento del concepto de resurrección en las páginas 629 y siguientes; todo son citas textuales del «De Mysteriorum Vitae Christi», de Suárez, concluidas con otra cita del catecismo romano).

Toda esta estructura del discurso se corresponde con los criterios de validez en él manejados, pues las principales afirmaciones se dan por validadas cuando se muestra que enuncian una interconexión o explicitación de conceptos ilustrativa de los contenidos de la fe, tal como esta última se expresa por la teología escolástica, por los catecismos derivados de esa teología y por las fuentes bíblicas y patristicas leídas a través de ella misma.

c) *Variantes estructurales en el mundo intelectual de Sagüés*

Si para referirnos al mundo intelectual de Sagüés recurrimos, en la obra por él publicada, a los mismos indicios que en la de Beraza, nos hallamos con un panorama curiosamente distinto.

Es mucho más trabajoso analizar la bibliografía, porque ésta se distribuye en un elenco muy general común a todos los tratados teológicos de otros profesores jesuitas con los que forma cuerpo el «De Novissimis» de Sagüés, un elenco general que encabeza el tratado de éste, unas breves indicaciones «ad hoc» al principio de las cuestiones más importantes, breves referencias en cabeza de cada capítulo y una innumerable multitud de notas de pie de página, referentes a afirmaciones particulares que se hacen en el texto.

El elenco general de la bibliografía de Sagüés es mucho más breve,

ya que abarca 44 obras en lugar de 186. Sin duda que representa una función distinta que el de Beraza: se refiere más bien a lo que se considera debe transmitirse a los estudiantes, que a algo personal y propio del autor.

Salta a la vista que es menos intemporal y menos jesuítico que el de Beraza (solamente incluye 7 autores anteriores a 1900 y 13 jesuitas). Y gravita hacia lo neo-escolástico más que hacia lo post-tridentino.

Tiene una relación con la literatura exegético-crítica muy parecida a la de Beraza, pero ella resulta aquí mucho más distorsionada por el inmenso volumen de publicaciones editados en los treinta años transcurridos desde él. Resulta bastante mísera la nota 1 de la página 870, donde se presenta el material bibliográfico general referente a exégesis; y casi es grotesta la frecuencia con que se recurre a Knabenbauer en el texto (21 veces según el índice de autores), siendo ahora la obra de Knabenbauer, que ya existía en tiempos de Beraza, un trabajo completamente sobrepasado.

Las notas de pie de página son un mundo, cuyo detenido análisis nos llevaría a reproducir, seguramente, una buena parte del trabajo investigador y del fichero personal de Sagiés. Indican minuciosidad y tenacidad, pero también cierto espíritu de abogacía, según el cual se ha buscado afanosamente cualquier cosa que valiera para fortalecer posturas tomadas de antemano. Constituyen una especie de baraja ecléctica, con cartas de muchos colores y muchos valores distintos, abundando más la paja que los triunfos.

Los «pequeños principios» de ordenación del discurso son en Sagiés los mismos que en Beraza y en todos los neo-escolásticos, aunque es muy de advertir que se añaden dos piezas significativas: un apartado sobre la doctrina de la Iglesia, antepuesto a la evaluación teológica de los enunciados; y un «nexus», o conexión, con que se introduce el tratamiento de las distintas cuestiones, relacionándolas con las precedentes.

El apartado sobre «doctrina de la Iglesia» no contiene sino documentación oficial del magisterio, lo cual significa una concepción muy específica de la Iglesia misma, en la cual la jerarquía y los papeles de ella se toman por el todo. Esto ya desborda «los pequeños principios», o principios del orden mecánico del discurso, constituyendo algo mucho más fundamental, según veremos en seguida. En cambio, con la «conexión» ocurre lo contrario. Uno se esperaría que va a ofrecer cierta legitimación racional de las grandes líneas del pensamiento y de la ordenación temática de las cuestiones; pero no es así, porque eso viene dado de antemano precisamente por las posiciones oficiales

de la alta administración eclesiástica. Lo que aportan las conexiones, en ese orden de temas, pre-establecido por otras causas, son legitimaciones pedagógicas y lógico-psicológicas en cuya construcción se revela muy curiosamente la personalidad del autor.

De modo que la adhesión al magisterio jerárquico y oficial toma en Sagiés la función que tenían en Beraza ciertos estereotipos tradicionales, en cuanto a la selección y ordenación de las cuestiones. Y las pistas por las que aquí circula el pensamiento crítico están valladas con mayor rigor aún mediante racionalizaciones pedagógicas. El pensar debe proceder sobre seguro, sin roturar terreno ninguno fuera del acotado.

En cuanto a los conceptos fundamentales y a los criterios de validación de lo afirmado no hay nada nuevo sobre Beraza, si es que no se toma en cuenta el crecimiento en importancia del magisterio oficial, jerárquico e impreso, a expensas de la tradición patristica y escolástica.

En resumen: el mundo intelectual de Sagiés tiene una gran semejanza externa con el de Beraza, pero bajo la superficie de una mecánica del discurso muy parecida, hay un desplazamiento de las grandes orientaciones. Estas ahora se rigen por la atención al magisterio oficial y jerárquico urgido por la administración eclesiástica presente, en vez de regirse por la atención a la gran reflexión teológica post-tridentina. Beraza parecía intemporal por su conexión con el pensar eclesial de todos los tiempos. Diríase que Sagiés resulta intelectualmente anacrónico, por su referencia hipersensible a un magisterio que en estos momentos se está disociando de las grandes oscuridades padecidas en la fe por los creyentes más activos.

d) *La escatología oniense antes de Beraza y después de Sagiés*

Quedaría muy desenfocado este trabajo si no hiciéramos notar la importancia de la aportación de Beraza en cuanto a método, rigor intelectual y apertura al mundo teológico de su época. Antes de él hay en Oña repetidores de lo que los teólogos producen en otros sitios. Beraza produce una síntesis que otros repetirán, incluso muy lejos de Oña.

Y sería erróneo minusvalorar lo que he llamado «pequeños principios» del discurso «beraziano», o sea, esos criterios de la mecánica del discurso, los cuales hacen transparentes la validación y forma de inserción en la inteligencia de la fe, que corresponde a las proposiciones por él afirmadas. Ellos sirvieron seguramente para una drástica poda

ideológica, en cuanto que nos es dado conjeturar lo que había antes de él, a partir de los escuetos programas escolares del primitivo Oña, hoy todavía accesibles a la investigación.

Hay un indicio bastante significativo: hasta Beraza el tema de la «beatitudo» (o felicidad eterna) domina aplastantemente los programas de escatología, constituyendo casi siempre más de la mitad e incluso dos tercios de ellos. Esto es muy llamativo, por cuanto las fuentes teológicas son enormemente sobrias en indicaciones acerca del «cómo» de esa eterna consumación, por mucho que los cuestionamientos escolásticos al respecto hubieran pululado selváticamente. La rigurosa construcción del discurso de Beraza tuvo que limpiar mucha hojarasca, y la limpió. Desde el primero de sus programas, las cuestiones sobre el «cómo» de la felicidad eterna nunca sobrepasan la cuarta parte del programa.

Más adelante volveremos sobre este punto, que es muy significativo. Notemos ahora que, entre los creyentes del siglo XIX, el tema de la felicidad ultraterrena es «la gran evasión», como por entonces subrayaban las más serias críticas opuestas al cristianismo. La disciplina del método le ha permitido a Beraza dar un gran paso hacia la recuperación de la dimensión escatológica para el presente. Sería absurdamente anacrónico buscar en él lo que hoy es voz común entre los teólogos, tan sensibilizados por los planteamientos filosófico-políticos para la futuridad constitutiva de cualquier implantación de la Iglesia y de la fe en alguna realidad verdadera. A Beraza le faltó sobre todo un replanteamiento de la antropología recibida. Pero su vuelta a las fuentes lo preparaba.

Después de Sagiús el horizonte intelectual de la escatología oniense se hace radicalmente distinto. Tomando los mismos indicios que antes como guía para precisar ese horizonte, es decir, atendiendo al instrumental bibliográfico manejado y a la organización del discurso, este cambio radical se hace muy visible.

Las obras escolásticas y neo-escolásticas vienen casi a desaparecer de entre los libros usados. El recurso a la exégesis histórico-crítica se revela como una de las preocupaciones prioritarias. Algunos teólogos protestantes, v. gr., Moltmann o Pannenberg, reclaman interés similar al de los teólogos católicos más leídos, que parecen ser Rahner y Schillebeeckx. Casi siempre se trata de obras escritas en la época del Concilio Vaticano II o después, y junto a ellas figuran otras de sociólogos e ideólogos interesados por las dimensiones utópicas de la existencia. Se manejan finalmente con frecuencia algunos artículos espe-

cializados y, más aún, resúmenes de esos artículos presentados en algún Digest.

La bibliografía revela un gran predominio de la atención al presente intelectual, una marcada preocupación por el impacto cosmovisional de las concepciones profanas de lo utópico o de la esperanza, y un intento de mantenerse en conexión inmediata con los pronunciamientos neotestamentarios.

La organización del discurso teológico que se observa en la Facultad Teológica de Bilbao, continuadora de la de Oña posteriormente a Sagiés, no es menos rica en datos significativos acerca del cambio ocurrido. Los que llamábamos «pequeños principios», que regían la articulación mecánica del discurso en los apartados de nociones, tesis, adversarios, valoración teológica, etc., no parecen actuar ahora de modo diferenciado. La selección y ordenación de cuestiones tiende a regirse por unos principios llamados antropológicos y críticos, pero que, en cuanto antropológicos, parecen más bien «comprometidos» que críticos (pues asumen una concepción progresista del hombre científicamente poco validada); y en cuanto críticos, parecen más filosóficos y políticos que antropológicos (pues operan con especulaciones utópicas de la teoría del conocimiento, más aplicables a saberes de especialistas que al saber cotidiano).

e) *Dimensiones de la escatología oniense*

Resumamos muy brevemente todo lo que antecede, explicitando cómo en el devenir de la escatología oniense se hacen patentes varios cambios cuantitativos, cuando atendemos a cinco dimensiones concretas del mundo intelectual en que se elabora dicha escatología:

Referencia temporal: Antes de Beraza se hace la escatología típica de una comunidad cristiana ideológicamente segregada. Se rige por los estereotipos locales del momento.

— Beraza hace su escatología con relación a una reflexión cristiana transtemporal, en que pesan mucho los autores post-tridentinos; hay bastante atención a ciertas exigencias de la comunidad científica contemporánea.

— Con Sagiés se produce una escatología regida por el presente de las estructuras administrativas de la Iglesia jerárquica. Lo que hay de académico se vacía de sentido.

— Después de Sagiés se trabaja en una escatología marcada por la relación al presente de los intelectuales comprometidos y avanzados.

Inserción social: Antes de Beraza la escatología de Oña se inserta en la formación especial de los jesuitas como sacerdotes cualificados para la pastoral de entonces, que está muy ritualizada y sacralizada.

— Con Beraza esta inserción se mantiene, pero abriéndola en sus dimensiones intelectuales e históricas.

— Con Sagüés la inserción se recarga de connotaciones hacia las instancias administrativas centrales de la Iglesia y de la Orden.

— Después de Sagüés la inserción rompe un tanto con los hilos centrales de la administración y se carga de connotaciones referentes a las fuerzas político-intelectuales.

Relación a las fuentes teológicas: Antes de Beraza está poco tematizada.

— Con Beraza se trabaja metodológicamente, pero aún es débil y unilateral la referencia a las ciencias bíblicas modernas.

— Con Sagüés la relación a las fuentes está muy mediatizada por la relación al magisterio oficial.

— Después de Sagüés se refuerza la relación a las fuentes bíblicas, se debilita la relación con la tradición hermenéutica de la Iglesia.

Regulación formal: Con Beraza se llega a una madurez metodológica de corte neo-escolástico.

— Con Sagüés se mantiene la formalización neo-escolástica, pero sobre la vertebración del magisterio oficial.

— Después de Sagüés no se aprecia una formalización metodológica del discurso.

Regulación fundamental: Antes de Beraza el discurso se rige por estereotipos de la reflexión cristiana ambiental, espontáneamente asumidos.

— Beraza organiza conscientemente su discurso en función de esos lugares comunes de la reflexión, con algunos inicios de selectividad.

— Sagüés organiza su discurso en función de las líneas marcadas por la administración eclesiástica.

— Después de Sagüés el discurso de la escatología se organiza en función de ciertas opciones antropológicas y críticas, abiertas a la intelectualidad contemporánea.

III. LOS DESTINATARIOS DE LA PRODUCCION TEOLOGICA ONIENSE

Este apartado puede ser mucho más breve que el anterior, aunque lo analizado en él no ha sido menos importante en el devenir y transformarse de la escatología considerada. Es que últimamente cualquier lenguaje, también el lenguaje teológico, construye sus significados en función del lugar social ocupado por el destinatario pensado para lo que se dice, y en función del papel que éste desempeña cuando escucha. Veamos, pues, para quién hablan los constructores de la teología oniense y cómo se conducen los oyentes.

El centro oniense de estudios teológicos se inicia como Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en el antiguo monasterio de San Salvador de Oña, para impartir los estudios y los títulos académico-eclésiásticos de teología y filosofía a los estudiantes de la misma Compañía de Jesús.

Esta viene de ser readmitida en España después de un largo exilio, que no es el único experimentado por ella en el siglo XIX. Durante el exilio han ingresado en la Orden los que luego serán los primeros alumnos de Oña y allí han hecho su noviciado. Vuelven a su país gracias a la orientación conciliadora de la restauración monárquica canovista, pero su espíritu de cuerpo no es conciliador: saben que cada importante triunfo de las tendencias liberales y progresistas ha significado en España, durante el XIX, un rechazo y repulsa de lo jesuítico, acompañado varias veces del destierro. Y existen como jesuitas porque la Orden ha sido restablecida en 1814 gracias a la autoridad central de la Iglesia, dentro de un conjunto de medidas restauracionistas. En la lucha ideológica tienen un lugar bien definido, que, en plena docencia de Beraza, durante la crisis modernista, se muestra nítidamente claro: la Compañía de Jesús se sitúa donde la ortodoxia jerárquica, cercana a los órganos de decisión administrativa, en los frentes de choque con el mundo profano.

Ante los profesores, los estudiantes que vuelven del destierro aparecen como quienes deben prepararse para militar en ese campo pre-

ciso de la acción. La teología se organiza en orden a esa futura militancia. No podrá sino legitimar lo que Roma hace y la autoridad con que lo hace. Pero tampoco podrá desconocer las armas de la modernidad a quien quiere combatir: la pretensión de rigor científico y la intelectualidad ilustrada tienen que encontrar su respuesta.

Pero no es solamente que la figura del estudiante aparezca ante los profesores con los rasgos indicados. Los jóvenes jesuitas se identifican profundamente, en los inicios de Oña, con la función eclesial que se les asigna. Durante largos años no habrá fisuras entre el proyecto teológico de los superiores, el de los enseñantes y las demandas intelectuales de los alumnos.

Pero hacia los principios del profesorado de Sagüés se produce un cambio drástico, que repercutirá muy especialmente en la concepción de la escatología. Las responsabilidades pastorales de la Orden han situado a ésta, después de la guerra civil española, en un contexto de Iglesia nacional-católica que impone nuevas tareas y defiende nuevos frentes de legitimación. La referencia a la ortodoxia jerárquica de la Iglesia no es del todo pertinente en estos frentes, donde se cuestionan posicionamientos ideológico-políticos y la construcción de un futuro justo. Mientras la síntesis teológica de Sagüés sigue orientada por una concepción restauracionista de la Compañía de Jesús y de la teología, las demandas intelectuales de los estudiantes emergen de una atmósfera de mesianismos contrapuestos, que por el momento no manifiestan su pluralidad. Lo restauracionista de Sagüés viene a funcionar académicamente como reaccionario, y lo mesiánico del alumnado se disocia entre el planteamiento altamente teórico de la cuestión antropológica y la búsqueda de una inserción inmediatamente práctica en la construcción total del futuro.

Para los destinatarios de la teología oniense, los planteamientos escatológicos de la época de Sagüés se vuelven absolutamente carentes de significado. Y la dinámica grupal de la Orden, que se reconoce responsable de la enseñanza, tiene que buscar soluciones. En este contexto se produce el traslado a Bilbao de la Facultad teológica de Oña. Sagüés fallece, tras un rápido proceso canceroso.

Ya veremos en el apartado siguiente cómo este traslado y la búsqueda de nuevos planteamientos teológicos, expresada por él, tienen lugar en el interior de un movimiento mucho más amplio, que no parece haberse concluido todavía. Por lo pronto es muy de advertir que los cambios del posicionamiento social y eclesial de los estudiantes —absorción de nuevas funciones eclesiales, adscripción a nuevos frentes ideológicos, referencia a distintos modelos de prestigio y autori-

dad— se corresponden muy estrictamente con los cambios que va a haber en la concepción escatológica y, en particular, con la importancia adquirida en la última época por una antropología utópica y una racionalidad neo-ilustrada.

IV. LOS CUERPOS SOCIALES QUE PRODUCEN LA ESCATOLOGIA ONIENSE

Cuando los profesores de Oña trabajaban, su actividad intelectual no funcionaba en un vacío neutral. Lo mismo que sus oyentes escuchaban en función de un proyecto de vida inmerso en unas condiciones sociales muy precisas, por las que su escucha adquiría un significado, también los profesores estructuraban sus planteamientos, búsquedas y soluciones en función de un proyecto de vida. Este recibía su sentido a través del sistema de relaciones histórico-sociales en cuyo interior actuaban.

Al tratar de la organización del discurso teológico que aparece respectivamente en los tratados de Beraza y Sagüés, advertimos que los «pequeños principios» de orden metodológico, con que ambos regulan formalmente su trabajo, resultan inmediatamente perceptibles. Pero los principios fundamentales del discurrir, aquellos que determinan los grandes enfoques y las distribuciones de luz y sombra, parecen menos visibles. Si Beraza afronta las cuestiones tal como ellas se le muestran en la discusión estereotipada de ciertos ambientes de su tiempo, ¿por qué asume que esto no necesita justificarse? Y si Sagüés ordena su discurso internamente en función de las posiciones del magisterio jerárquico, ¿cómo es que ha llegado a esa estructura mental?

Explicar estas posturas acudiendo a experiencias biográficas y a estructuras psicológicas no sería pertinente. Tanto Sagüés como Beraza, como otros profesores que enseñaron a la vez que ellos, como cualquier profesor que hubiera podido llegar a enseñar de hecho, accedió a ese trabajo por indicación de unos superiores que representaban a un cuerpo social concreto. Beraza produjo la teología que ese cuerpo social tenía que producir en su tiempo y, de lo contrario, no hubiera permanecido en su cátedra. Igual ocurrió con Sagüés. Y si los estudiantes onienses entraron en contradicción con la teología que recibían es porque en ellos la auto-definición pastoral de la Compañía de Jesús entraba en contradicción con su posicionamiento eclesiástico.

Efectivamente, la producción teológica oniense es en tiempo de Beraza la producción de un cuerpo social coherente, cuya actividad sirve a los intereses de la administración eclesiástica en el mantenimiento de un catolicismo tradicional fuertemente centralizado, y en una legitimación intelectual de dicho catolicismo dirigida de puertas adentro.

Pero llega un momento en que el catolicismo tradicional entra en relación con los tremendos problemas históricos de los años 40, y para legitimarse a sí mismo tiene que referirse a lo que ocurre fuera de él. Es decir, hay que mirar de puertas afuera. La Compañía de Jesús se ve llevada a asumir tareas cuya interpretación y legitimación entra en conflicto con su anterior línea ideológica, restauracionista y centralista. Y la contradicción que de ello resulta se hace sentir con especial violencia en los estudiantes, cuya orientación vocacional a las nuevas tareas les actualiza en una sensibilidad igualmente nueva. Y esto precisamente durante el tiempo en que socialmente deben desempeñar el papel de oyentes, receptores y destinatarios de un mensaje repentinamente avejentado.

Por eso toda la teología oniense, en cuanto producción intelectual de todo el cuerpo de la Compañía de Jesús (Superiores, profesores y estudiantes), ha de buscar caminos para una transformación de fondo. Y los ensaya en función de las nuevas tareas en que se ha visto implicada la Orden y de las formas de legitimación que ellas reclaman.

Esto significa para la escatología un cambio radical en cuanto a los supuestos básicos, que se muestra de modo ejemplar en la concepción antropológica. Resumámosla brevemente.

Beraza no parece haberse cuestionado la antropología con que trabaja, ya que no la discute ni al tratar de la muerte, ni al tratar del fin último del hombre, ni al tratar de la posible frustración definitiva de éste por la condenación. Su formulación más expresa, que es, por cierto, enormemente cristocéntrica y jesuítica, la ofrece seguramente en la última página de su obra «De Novissimis». Podemos sintetizarla así: renovado el mundo, se consumará el reino militante de Cristo. Cristo, muerto en la cruz y resucitado vivo de entre los muertos, consiguió en sí mismo una perfecta victoria sobre Satanás, sobre el pecado y sobre la muerte. Pero, para que su triunfo sea pleno, han de ser vencidos los mismos enemigos en nosotros, los hombres, miembros de El. Para ello nos mereció gracias abundantísimas, con cuyo uso nosotros venceremos (cf. pág. 682 y sig.). La cuestión del hombre se ve como cuestión de Cristo, y los personajes importantes del drama de la historia son entidades trascendentes. La presentación del con-

junto reproduce la contemplación ignaciana del Reino de Cristo. Absorbida en esa contemplación, la mente de Beraza queda como encandilada y desvaloriza lo que él hubiera encontrado demasiado pequeño, por demasiado humano: las luchas, dolores e inquietudes formalmente terrenas. No en vano comienza el volumen en que aparece su escatología con una bendición dirigida a Dios, por los dones sobrenaturales con que nos colmó, dejando caer de pasada que, gracias a ellos, «nos hemos despojado de la vileza de nuestro propio ser natural» (pág. 1). Realmente la naturaleza de lo humano, en cuanto humano, no era importante para Beraza. Aunque sí que era enormemente importante que pudiéramos participar en el triunfo de Cristo. Eso es lo que respondía a las tareas pastorales de la Compañía de Jesús en los inicios de este siglo, y eso es lo que tenía que legitimarse teológica y escatológicamente. Las mediaciones históricas brillan por su ausencia.

Sagiés escribe su «De Novissimis» en plena ola de las antropologías filosóficas. Pero en vano buscaríamos en él algunos nombres o algunas ideas relacionadas con ellas. Ni Max Scheler, ni Heidegger y su concepción de la muerte, ni Hengstenberg... Tampoco encontramos ecos de la discusión de su tiempo sobre la pretendida concepción unitaria del hombre en las fuentes semíticas de la revelación, que produciría dificultades para su «escatología intermedia». Si creyéramos exclusivamente a su texto escrito, nos diríamos que a Sagiés lo único que le importa es el alma y lo anímico, pero nada en absoluto el cuerpo. Incluso en un momento dice textualmente: «el alma, y por tanto el hombre, sería esencialmente feliz aunque el hombre no resucitara» (núm. 307, pág. 1051). Con ello se corresponde el que, al tratar de nuestra felicidad definitiva, sólo quiera ocuparse del alma y no del cuerpo (ver tesis 3, pág. 903), lo cual justifica añadiendo que así se evitan todas las cuestiones conectadas con la resurrección (pág. 905, número 51). Por lo visto éstas no le interesaban mucho.

Pero lo más característico de Sagiés es, a mi entender, el ángulo juricista desde el que enfoca todo lo humano. Este sale a luz en los números 27 y 142 con una intensidad que hoy encontramos alucinante. En el primero, en que tiene que dar razón de su reflexión sobre el juicio, no acude a ningún planteamiento sobre las fuentes de la revelación o sobre la fe de la Iglesia, sino a un pronunciamiento desnudamente antropológico: «es obvio que al hombre debe asignársele jurídicamente la que ha de ser su condición definitiva» (pág. 888). En cuanto a las penas del infierno, hay que estudiarlas en escatología porque se plantea la cuestión de «qué suerte penal les corresponde a los que al fin de la vida son reos de males» (pág. 949).

El cristocentrismo trascendente de Beraza se ha transformado en el reinado escatológico-jurídico del Señor Jesús (dicho sea con el respeto posible). Es la clase de escatología que se corresponde con una reflexión teológica articulada conforme al posicionamiento del magisterio en el derecho eclesiástico, y conforme a la relación que la Compañía de Jesús tiene entonces con el poder central de la Iglesia.

No debe esto entenderse desatendiendo el sentido histórico y relativo con que se escribe. La obra de Sagüés incluye muchos aspectos valiosos que no quedan anulados por el último rasgo señalado en ella. Significa una exacerbación del contexto docente que se ha derivado ineluctablemente de la apertura de la Compañía de Jesús a nuevos horizontes intelectuales y a nuevas tareas cristianas, mientras trataba de permanecer a la vez en su antigua proximidad a la administración eclesiástica.

Esta situación determina la permanente búsqueda que caracteriza a la teología oniense de los últimos años —ya realizada en Bilbao—. Y diríase que no es casual el que esta teología no haya producido una escatología publicable en el tiempo transcurrido. Quizás ocurre que no han encontrado su sitio preciso ni la Facultad, ni la Compañía de Jesús o la Iglesia jerárquica vasca a quienes aquélla actualmente expresa. Entonces sólo puede producirse un pensamiento escatológico provisorio, tanto menos comprensible en sus trasfondos cuanto que no es socialmente claro de dónde procede o en qué frentes se encuadra, por mucho que pueda responder a opciones personalmente bien definidas.

En realidad la sacudida conciliar no está concluida y ha venido a replantearse últimamente desde los mismos centros de decisión de la Iglesia. El posicionamiento pastoral de la Compañía de Jesús está oficial y extraoficialmente controvertido. El País Vasco, en que se enraíza la Facultad de Teología de Bilbao, continuadora de Oña, vive unas terribles horas de convulsión. La opción utópica y neo-ilustrada de la nueva escatología requiere vigor y permanencia para desarrollarse a través de una implantación concreta en comunidades creyentes, lo cual todavía no está madurado.

V. LA TEOLOGIA DE LA ESPERANZA Y SUS TRANSFORMACIONES EN OÑA

Muy larga ha sido la preparación de este apartado, que es el objetivo principal del presente estudio. Se trataba de poner en contexto algunas realizaciones teológicas onienses y aspirábamos, mediante dicha puesta en contexto, a que saliera a luz la pertinencia de contar con algo estructural para entender la transformación de los significados tematizados por la escatología. Eso estructural tendría que referirse a las formas de producción y absorción del mensaje teológico y seguramente puede describirse de muchas maneras. Pero podrá tenerse por validada esta descripción si es que, siendo relativamente simple, permite entender lo ocurrido con cierta coherencia.

Lo ocurrido con la escatología de Oña se ha dicho a retazos en las páginas precedentes: empieza por ser un tratado sobre el destino último del hombre, orientado a iluminar con pronunciamientos de erudición eclesial las ideas que circulan entre los buenos creyentes y proceden de la misma erudición eclesial. Versa sobre un destino que se le revela y se le da al hombre desde Dios; y no enfoca críticamente, ni ese destino, ni las explicaciones con que se trata de dilucidarlo.

El sesgo impreso por León XIII a la vida de la Iglesia del XIX orienta a ésta hacia una apertura a la cultura profana. La nueva generación de profesores y estudiantes que realiza en Oña el trabajo de «teologizar» lo cristiano procura entonces hacer suyas las exigencias histórico-filosóficas de la universidad contemporánea. El esfuerzo metodológico se hace patente en las publicaciones y en las pruebas académicas. La escatología sigue siendo un tratado sobre el destino que se revela y da a los hombres desde Dios; pero ahora se ahonda hasta la fundamentación cristológica de ese destino y se criba la erudición eclesiástica con que se trataba de dilucidarlo. La tormenta antimodernista pone barreras al horizonte crítico que empezaba a otearse, pero ellas no sublevan los ánimos de quienes hacen y asumen la escatología oniense. Y es que las funciones eclesiales con las que se identifican unos y otros no se ven perturbadas lo más mínimo por unos obstáculos que sólo son obstáculos para otros.

Al volver del exilio belga y recién terminada la guerra civil española, la jerarquía eclesiástica de España y las autoridades de la Compañía de Jesús arden en una verdadera fiebre restauracionista. Las

nuevas generaciones de profesores se incorporan ambigualmente a ella, por cuanto mantienen reservas en muchos casos frente a las proclamações político-patrióticas emocionalmente fundadas, pero persiguen casi los mismos objetivos básicos de restauración, aunque razonándolos abstractamente. Los instrumentos para esa racionalización están disponibles en algunas elaboraciones de la lucha antimodernista: una filosofía precrítica; la elevación de los pronunciamientos del magisterio a norma central, positiva y casi única de la inteligencia de la fe; y la inclinación jurídicista, propia de casi todos los intentos de centralización. La escatología se recreará desde Oña en función de una gran parénesis restauracionista, muy jurídicamente articulada y sin contactos con la crítica ilustrada y post-ilustrada.

Pero los destinatarios de este pensamiento escatológico no encuentran en él ninguna respuesta para las preguntas que les son planteadas ahora por el destino de los hombres a quienes se sienten enviados: ¿por qué el dolor y la humillación de millones?, ¿tiene sentido esperar algo?, ¿hacia dónde va la historia?, ¿no hay esperanzas celestes que son una evasión inmoral y mentirosa?

Es que el horizonte pastoral de la Compañía de Jesús y de la Iglesia española no está ya dominado por las curiosidades disciplinadas de unos creyentes que sólo preguntan a la teología lo que han memorizado que deben preguntar. Un mensaje de respuesta codificado a la antigua usanza se pierde en el vacío, como se pierden en el vacío las preguntas que se han codificado con la clave nueva.

La escatología de Oña necesita nuevos conceptos para hablar del destino y los toma de la inquietud misma con la que choca, haciéndose teología de la esperanza. Pero la crítica de lo esperado divide a la comunidad cristiana en campos antagónicos y la escatología responde a esa crítica haciéndose militante de una esperanza neo-ilustrada. Esa es la situación actual. Las espadas están en alto. Y como la historia sigue, queda abierta la pregunta sobre el desenlace de esa militancia.

Puede desembocar en una transformación de todo el cuerpo de la Iglesia —aunque esto no lo piensan de veras ni los más optimistas—. Puede consolidarse como opción en el contexto de una Iglesia pluralista —en un cisma patente o encubierto, como dirían los que más gustan del patetismo. Pero también puede sobrevenir una nueva transformación radical, como la que puso fin a los antiguos tratados de novísimis.

Intervendrán en ello los tres sistemas estructurantes de que se ha tratado a lo largo de este artículo, o sea, el horizonte intelectual con

respecto al que se hará la teología en el próximo futuro, el posicionamiento social de las instancias decisorias que rijan la Facultad, y el conjunto de demandas teológicas más fundamentales con que se identifiquen los destinatarios inmediatos de la enseñanza.

El horizonte intelectual de la teología presente está marcado por la racionalidad neo-ilustrada. Es posible que esta situación continúe, pero también es posible que se disuelva como algunas nieblas matutinas. Dejaría paso a unos tipos de fundamentación mucho más sectoriales y carismáticos; a una antropología menos universal, ética y progresista; más diferencial, contracultural y presentista.

El posicionamiento de las instancias rectoras de la Facultad, de sus poderes fácticos como diríamos ahora, no está determinado ni siquiera para un futuro cercano. Cabe la posibilidad de que la Compañía de Jesús deje de representar a esos poderes fácticos. Pero, de una forma u otra, serán fuerzas muy próximas a los lugares centrales de decisión de la Iglesia, las que seguirán asumiendo la responsabilidad de la Facultad. Por esta parte la continuidad de una escatología militante y progresista tiene pocas probabilidades, a no ser que sobreviva como retórica inofensiva.

Las demandas teológicas, que en un tiempo espejaron las concepciones de los clérigos y luego pasaron a inspirarse en las aspiraciones de los oprimidos de la humanidad (tal como se formulaban y valoraban por los correspondientes sectores intelectuales), es muy probable que sufrirán nuevas transformaciones. La antropología neo-ilustrada no es ya la del hombre de la calle, y la «intelligentsia» política ha empezado a estrellarse con ese escollo. El concepto de humanidad está renovando sus contenidos. Los hombres-punta de la pastoral lo advierten. Aunque quizás esto es un bache pasajero. Desde luego las demandas teológicas de los cristianos no volverán en mucho tiempo a espejar lo que los teólogos creemos que debe ser preguntado. Seguramente querrán hacer la crítica de lo esperado en relación con la propia experiencia que ellos tengan de Jesús, y no aceptarán que les dictemos esa experiencia o que sólo consigamos ver en ella nuestras opciones filosóficas previas.

La escatología del antiguo Oña tiene, pues, un futuro muy incierto. Su evolución nos enseña a escuchar a la comunidad cristiana, a esforzarnos por el rigor intelectual, a ser lúcidos respecto de nuestro posicionamiento en la sociedad. En lo que Oña produjo podemos infor-

marnos sobre todo acerca de las reflexiones post-tridentinas, de la documentación del magisterio eclesiástico y de las exigencias del humanismo contemporáneo. Oña parecía lejano, pero en sus cien años no ha dejado de reflejar los más vivos problemas que han agitado a la Iglesia.

ANDRÉS TORNOS, S.J.

Universidad Comillas
Madrid