

ESTUDIOS

GRACIA Y SALVACION

Por FRANCISCO CANALS VIDAL (*)

En septiembre de 1955, en ocasión de asistir al IV Congreso Tomista Internacional que se celebraba entonces en Roma, tuve ocasión de tratar a fray Bartolomé M.^a Xiberta, O.C. (1897-1967), de quien se ha escrito autorizadamente que es tal vez «el mayor teólogo que el Carmelo ha producido a lo largo de los siglos» (1).

En aquella inolvidable conversación el padre Xiberta expresó afirmaciones precisas y luminosas sobre temas cristológicos (2). También me dio alguna orientación decisiva en el campo soteriológico.

En torno a «los auxilios de la divina gracia», afirmó, se implicaron cuestiones que en realidad pertenecían a dos líneas temáticas diversas:

Se referían unas a temas pertenecientes a la fe: tales eran las que se referían a la gratuidad, y carácter «antecedente» a la previsión de los méritos, de la providencia salvífica de Dios, y a la eficacia de la gracia «por sí misma e intrínsecamente».

Otras cuestiones, de un orden distinto, en el plano de la explicación teológica y de los instrumentos metafísicos de ésta, se referían a la respectiva afirmación y negación, por los dominicos y los jesuitas, de la «predeterminación física», y al correlativo rechazo o posición de una «ciencia media» sobre los futuros libres condicionados.

No de dejado nunca de volver sobre estas cuestiones, pero sólo muy recientemente he podido comprobar por ciencia propia el acierto profundo de la distinción de planos que tenía tan claramente delimitada el padre Xiberta.

(*) Universidad Central de Barcelona.

(1) En la introducción a la *miscellanea* titulada *In mansuetudine sapientiae* (Roma, 1990). Los datos biográficos y bibliográficos sobre el padre Xiberta se hallan en las págs. 11 a 16.

(2) Me referí a los contenidos cristológicos de aquella conversación en el trabajo publicado en la mencionada miscelánea «La tradición apostólica en la doctrina de los Santos Padres». *Ibidem*, págs. 125 a 137.

El Papa Paulo V, después de haber ordenado en 1607 la suspensión de las «disputaciones» entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, explicaba, en alocución dirigida el 26 de julio de 1611 al embajador del Rey de España Felipe III —que deseaba ver resuelta la cuestión doctrinal en el sentido querido por los dominicos— la intención y las razones de aquel aplazamiento:

«Se ha sobreseído en esto por tres razones... la segunda porque si una y otra parte convienen en la sustancia con la verdad católica, esto es, que Dios con la eficacia de su gracia nos hace obrar y hace que nosotros pasemos de no querer a querer y dobla y cambia las voluntades de los hombres, de lo que se trata en esta cuestión, pero sólo son discrepantes en el modo, porque los Dominicos dicen que predetermina nuestra voluntad físicamente, esto es real y eficientemente, y los Jesuitas mantienen que lo hace congrua y moralmente, opiniones que una y otra se pueden defender...» (3).

Al calificar como opinables a los dos sistemas que mantienen tesis que se oponen entre sí «contradictoriamente», según afirma Gredt respecto de la «predeterminación física» y de su negación de la que se sigue la afirmación de la «ciencia media», no se quería evidentemente imponer ni un escepticismo metafísico, ni mucho menos la simultánea afirmación de las tesis contradictorias.

Por lo demás la perspectiva en que se sitúa el magisterio eclesiástico es el de la subordinación a la fe de cualquier explicación teológica, y la disponibilidad al asentimiento a las determinaciones doctrinales del propio magisterio por parte de los teólogos y de las escuelas teológicas.

Después de las disputas *de auxiliis* no han faltado en la Iglesia autores y escuelas que han rechazado la ciencia media y a la vez la predeterminación física: así los «agustinianos», San Alfonso de Liguori siguiendo en muchos puntos a la escuela de la Sorbona, y muchos modernos «neotomistas» entre los que Marín Sola nombra a Lorenzelli, Pecci, Paquet, Janssens y Lépicier (4).

El aplazamiento por la Santa Sede de la resolución de lo tratado en las disputas *de auxiliis*, equivalía en aquel caso, no a diferir una definición sobre materias dogmáticas, sino a no dar todavía sentencia sobre la compatibilidad y coherencia con el misterio revelado de alguna de la dos explicaciones teológicas, que se apoyaban como en instrumento subordinado a la fe, en concepciones metafísicas opuestas.

Diferida la sentencia, la Santa Sede, en 1607, por un acto del Papa Paulo V,

(3) DS, suppl. Ad 1997.

(4) Iosephus Gredt, O.S.B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II, parte II, cap. IV, 877, 2. Cfr. *ibidem*, núms. 839 y 877, 2: «Se han propuesto tesis sincretistas, como la de algunos autores que niegan la ciencia media y la predeterminación física.» Véase también F. Marín-Sola: «El sistema tomista sobre la moción divina»; *La ciencia tomista*, tomo 32, Madrid, 1925, pág. 14.

y después en reiteradas ocasiones, exigió que las dos partes se abstuviesen de calificar o censurar las doctrinas de la escuela contraria (5).

En una bula del año 1733, Clemente XII, al insistir en esta prohibición precisaba:

«No se atrean, en escritos, en enseñanzas, o en disputas, o en cualquier otra ocasión, a inferir nota o censura teológica alguna a las escuelas que sienten diversamente que ellos, hasta que sobre estas mismas controversias esta Santa Sede hubiese juzgado que algo debe ser *definido o pronunciado*» (6).

Nótese que la Santa Sede puede «pronunciarse» —incluso por modo definitivo e infalible— sobre materias, teológicas o filosóficas, conexas con el misterio revelado aunque no pertenezcan directamente al mismo, y que constituyen el que se llama «objeto secundario» del magisterio infalible de la Iglesia. Pero sólo podría «definir» como dogma aquello que está en el depósito recibido de la palabra de Dios escrita o transmitida.

Al aludir a las dos opiniones opuestas, «que pueden ser defendidas», describía Paulo V el modo de explicar los Jesuitas cómo Dios «con la eficacia de su gracia» nos mueve a querer, «predeterminando nuestra voluntad congruente y moralmente», con expresiones que, en su literalidad, parecen referirse al sistema «congruista», que defendió la Compañía de Jesús ante la Santa Sede.

Incluso, más precisamente, las palabras de Paulo V expresaban las concepciones y usaban la terminología características del gran Doctor de la Iglesia San Roberto Belarmino (7). Así lo reconoce, y lo lamenta, Raúl de Scorraille:

«De hecho la opinión de Belarmino fue la que sustentaron los jesuitas en las Congregaciones *de auxiliis*: a una cuestión propuesta por los dominicos respondieron expresamente “tal uso preconocido del libre albedrío no es la razón de la predestinación”» (8).

En 14 de diciembre de 1613, el Preósito General Claudio Aquaviva, y cuarenta años más tarde su sucesor Francisco Piccolomini, establecían la obligatoriedad de la enseñanza que se había defendido ante la Santa Sede. En aquellos decretos se recordaba que:

«Dios hace realmente que nosotros obremos, y no sólo nos da la gracia, con la que nosotros podamos obrar» (9).

(5) Véase DS 1997, 2008, 2167, 2509-2510 y 2564-2565.

(6) DS 2510.

(7) Cfr. el artículo «Grace», de J. Van der Meersch, en *DThCath*, París, 1925, tomo VI, cols. 1671 y 1672.

(8) Raúl de Scorraille, S.I.: *El P. Francisco Suárez*, S. I., Barcelona, 1917, pág. 443.

(9) Véase el artículo «Jésuites», de Pierre Bouvier, S. I., en *DThCath*, tomo VIII, cols. 1032 a 1036.

En el texto citado de Paulo V en 1607, encontramos una clara distinción entre temas, de los que entonces se estaba tratando, pero en los que las dos partes debían ser concordes, por referirse a «lo sustancial de la verdad católica», con otros referentes a la explicación del modo por el que la gracia de Dios nos mueve a querer y a obrar el bien.

Pero al haberse diferido la resolución pontificia, la complejidad de los temas tratados, con tanta precisión formulada por el padre Xiberta, pudo manifestarse en prejuicios y malentendidos.

Mientras los jansenistas acusarían a la Sede Romana de haber reconocido desde entonces la libertad de doctrinas «semipelagianas», desde sectores «ultramontanos» se venía a suponer la imposibilidad de cualquier ulterior definición doctrinal, aun sobre aquellos puntos sustanciales de los que se había tratado, pero que no habían sido realmente puestos a discusión.

En la perspectiva de la historia de las doctrinas teológicas, tales malentendidos se acrecentarían al interpretar como una contingencia histórica, y aun como efecto de cierto oportunismo, el que la doctrina presentada ante la Santa Sede hubiese sido la de Belarmino y Suárez. Escribió Raúl de Scorraille:

«Quizá se facilitó así la defensa de Molina, atendidas las ideas dominantes en aquel tiempo» (10).

El propio autor se encuentra en el caso de reconocer la distancia entre el sistema de Suárez y los errores calvinistas, pero lamenta expresamente el predominio que en la Compañía tuvo, en el tiempo de las disputas *de auxiliis*, su pensamiento:

«Ciertamente que toda la Teología de Suárez, sin exceptuar su doctrina acerca de la predestinación, está muy lejos de dar fundamento a los errores de Calvino.

»Con sentimiento hemos de decirlo: el sistema que quita la corona y mutila tan tristemente la idea de Molina, le abrazaron y sustentaron en aquel tiempo varios de los más eminentes jesuitas, y especialmente Belarmino y Suárez, y con ellos Aquaviva: y aún fue presentado como doctrina de la Compañía, e impuesto muy luego en la enseñanza de sus escuelas» (11).

Este sistema congruista, que fue profesado por muchos autores de la Compañía del siglo XVI y XVII, posteriormente fue siendo sustituido por interpretaciones que tendían a modificarlo, abandonando la doctrina de Suárez para acercarse al molinismo puro (12).

(10) Raúl de Scorraille, S.I., obra citada, pág. 416.

(11) *Ibidem*, págs. 447 y 440.

(12) Cfr. Josephus M. Dalmau, S.I.: *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, BAC, 1952. II, tract. II, lib. 2, art. 2.º, tesis 23, núm. 253.

Raúl de Scorraille, el prestigioso biógrafo del Doctor Eximio, se sitúa claramente en la perspectiva de quienes han afirmado una heterogeneidad y diversidad de orientación entre el congruismo, profesado por Belarmino y Suárez y asumido por el general de la Orden Claudio Aquaviva, y el molinismo.

Esta diversidad la habían afirmado muchos adversarios del molinismo —agustinianos, tomistas, scotistas y ligorianos— y también, el jesuita austríaco Adam Tanner (1562-1632) —a quien calificó Scheeben como «el único gran teólogo de Alemania en el siglo XVII»—, decidido adversario de la doctrina molinista pura, que afirmó:

«Esta posición [la de Molina] después de larga y diligente discusión sobre este tema, fue desaprobada en el año 1613 por un decreto expreso de nuestro reverendísimo padre Aquaviva, Prepósito General de nuestra Compañía» (13).

Por su parte, y en opuesta dirección, el jesuita Théodore de Regnon (1831-1893) descalificaba el congruismo belarmino-suareciano como una posición ambigua y contaminada de las posiciones combatidas por Molina, y consideraba superada la vigencia del decreto de Aquaviva de 1613 (14).

Pero esta misma perspectiva enfrenta a Raúl de Scorraille no sólo a Suárez, a Belarmino y a Aquaviva, sino también al tercer general de la Compañía de Jesús, San Francisco de Borja, que en una ordenación sobre los estudios, en 1565, prohibía que los jesuitas se apartasen en su enseñanza de la tesis según la cual «no se da por nuestra parte causa de la predestinación» (15).

Lo inadecuado de los juicios que descalifican tales posiciones doctrinales —las que se centran en la iniciativa gratuita y misericordiosa de Dios y en la eficacia de la gracia proveniente de la divina liberalidad— y pretenden hacerlo en nombre de una supuesta tradición propia de la Compañía de Jesús, se pone de manifiesto atendiendo a las «reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», que incluyó San Ignacio en el texto de los Ejercicios.

En su texto oficial, en su doble versión latina, la *Vulgata* y la *Versio Prima*, en su doble redacción de 1541 y de 1547, en la regla 14.^a, tal como fue presentada a la Santa Sede y por ella aprobada en 1548, leemos:

«Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de ha-

(13) Citado en el artículo «Congruisme», de H. Quilliet, en *DThCath*, vol. V, tomo III, col. 1132.

(14) Véase el artículo «Molinisme», de E. Vansteenbergh, en *DThCath*, vol. XX, tomo X, col. 2180.

(15) Sobre el sentido de la disposición 16 de la Ordenanza dirigida a los Provinciales de la Compañía por el General Francisco de Borja en 1565, véase: Raúl de Scorraille: obra citada, tomo I, pág. 446, n. 1.

blar y comunicar de todas ellas» (hasta aquí el texto del «autógrafo» castellano).

«No sea que extendiendo tal vez con exceso la gracia o la predestinación de Dios, parezca que queramos excluir las fuerzas del libre albedrío y los méritos de las buenas obras; o por el contrario atribuyendo a estas cosas más de lo justo, deroguemos a su vez a aquéllas» (*Vulgata*, 1547).

«No sea que, mientras atribuimos mucho a la predestinación y a la gracia, infrinjamos las fuerzas y conato del libre albedrío, o, mientras exaltamos excesivamente las fuerzas del libre albedrío deroguemos la gracia de Jesucristo» (*Versio Prima* de 1541 y 1547) (16).

La orientación de esta regla en su doble versión oficial está en adecuación profunda con la letra y el espíritu del propio texto de los Ejercicios. He aquí cómo formula San Ignacio las peticiones que el ejercitante ha de dirigir al Señor cuando se dispone a «hacer sana y buena elección», según el «primer modo» del llamado «tercer tiempo»:

«Pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad» (17).

Y en la meditación titulada «De tres binarios de hombres», la petición, que en el «autógrafo» castellano se formula diciendo:

«Aquí será pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea.»

Tiene en las versiones latinas la siguiente redacción:

«... gracia por la que yo elija» (*per quam id eligam*) *Versio Vulgata*. «Pedir lo que quiero, que aquí será pedir la gracia de elegir (*petere gratiam eligendi...*) lo que más sea para la gloria de la divina majestad» (*Versio Prima* de 1541 y 1547) (18).

El sentido de las peticiones de San Ignacio, cuando corresponde al modo de obrar «ascético», es decir, a la acción de la «gracia cooperante», sin actuación de los dones del Espíritu Santo, lo pudo comentar el padre Ramón Orlandis con plena fidelidad a la doctrina de Santo Tomás de Aquino:

(16) *Ejercicios espirituales*, núm. 366. Véase el texto íntegro de esta nota catorce, en su doble redacción latina, en *Monumenta historica Societatis Iesu*, vol. 100, *Monumenta Ignatiana*, Roma, 1969, págs. 412-413.

(17) *Ejercicios espirituales*, núm. 180.

(18) *Ejercicios espirituales*, núm. 152. Véase la triple redacción en la edición crítica de *Monumenta historica Societatis Iesu*, vol. 100, *Monumenta Ignatiana*, Roma, 1969, págs. 252-253.

«También en el ejercicio de las potencias naturales interviene la gracia y por tanto alguna manera de moción divina, y es doctrina de Santo Tomás y general de los Teólogos que el alma en las deliberaciones prudentiales, y más si éstas se desenvuelven en el orden sobrenatural, de tal manera se mueve a sí misma que también es movida por Dios, *mens nostra movet se et movetur*» (19).

Posteriormente a la conclusión de las disputaciones *de auxiliis*, los tópicos de la evolución de las ideas al compás del paso de los tiempos tenderían a presentar, cual si fuese la doctrina reconocida como de libre discusión en la Iglesia y asumida oficialmente por la Compañía de Jesús, no ya la negación de la «prede-terminación física», y la consiguiente afirmación de la «ciencia media», sino precisamente la negación del carácter gratuito y antecedente de la predestinación y de la eficacia intrínseca de la gracia.

Las profundas tensiones entre las escuelas católicas y las presiones desorientadoras de los adversarios heterodoxos desdibujaron la verdadera fisonomía histórica de las cuestiones planteadas ante la Santa Sede por el enfrentamiento suscitado por la aparición de la célebre «Concordia» de Luis de Molina, S.I., entre el tomismo dominicano y la Compañía de Jesús. Escribió Luis Billot:

«Es necesario remover un error histórico que ha llegado a tener en muchos la fuerza de un inveterado prejuicio. No raramente podemos leer como un aserto indudable que la discusión entre la escuela de Báñez y la escuela de Molina versaba sobre la predestinación, a saber si tenía que afirmarse como anterior o posterior a los méritos previstos. Pero los que dicen esto se muestran como poco versados en la lectura de los teólogos...

«Lo discutido entre una y otra escuela consistía totalmente en que unos fundan la presciencia divina, incluida de algún modo en la predestinación, sobre los decretos predeterminantes, mientras los otros niegan decididamente esto» (20).

Luis Billot comprueba su aserto aludiendo a los muchos autores de la Compañía de Jesús que, siguiendo a Suárez y a Belarmino, y de acuerdo con las directivas oficiales de Claudio Aquaviva, sostuvieron la tesis de la predestinación anterior a la previsión de los méritos.

Tampoco se puso a discusión, oficial y formalmente, la eficacia de la gracia por sí misma. Como hemos visto por las palabras de Paulo V, se suponía que las dos partes enseñaban que Dios, «con la eficacia de su gracia nos excita a obrar y hace que queramos y doblega y cambia las voluntades de los hombres».

En este punto se produjo la máxima confusión, porque precisamente en

(19) En la revista *Manresa*, Ramón Orlandis, S.I., «Del uso de las potencias espirituales y de la consolidación espiritual en los ejercicios» (julio de 1934), págs. 15-16. Cfr. Santo Tomás de Aquino: *S. Th.*, I.^a, II.^a qu. 55 a. 4 ad. 6.^o.

(20) Ludovico Billot, S.I.: *De Deo Uno et Trino* (edición VI, Roma, 1920, lib. I.^o, pars. 2.^a, cap. 2.^o, quast. XXIII-XXIV, págs. 273-274).

nombre de esta eficacia «intrínseca» los dominicos rechazaban la doctrina de la «ciencia media» y exigían la afirmación de la «predeterminación física».

La Compañía de Jesús, que no defendía la totalidad de las tesis del libro de Molina, rechazaba las doctrinas propugnadas por los teólogos de la Orden de Predicadores.

Si a los dominicos parecía la doctrina sobre la ciencia media errónea en lo filosófico y conducente en lo dogmático a posiciones semipelagianas, a los jesuitas les parecía la tesis de Báñez, de la predeterminación física y los decretos predeterminantes, incompatible con el libre albedrío dogmáticamente definido en Trento, y conexas con las doctrinas de Lutero y de Calvino.

El violento enfrentamiento polémico entre los dominicos y los jesuitas, y la complejidad contemporánea y posterior de las posiciones de diversos autores de la Compañía causaron la apariencia de que se había conseguido la libertad para que por parte de la escuela molinista se rechazase que la gracia es eficaz por sí misma e intrínsecamente, y que la predestinación es gratuita y antecedente.

Si recordamos que el propio Belarmino afirmaba una moción de la gracia sobre la voluntad libre y su carácter predeterminante por modo moral y congruente, es decir un modo de eficacia intrínseca de la gracia, quedará no obstante patente que lo discutido, y dejado en libertad después del fin de las disputas, no era la eficacia de la gracia por sí misma e intrínsecamente, sino el modo físicamente predeterminante de su moción sobre la voluntad libre.

Otra cuestión, esta de carácter metafísico, con la que a veces se ha confundido el contenido de las disputas ante Clemente VIII y Pablo V, es la referente a la «premoción» o «concurso simultáneo» en la acción de la causa primera sobre el acto de la voluntad humana.

Desde los tiempos de Belarmino hasta hoy, especialmente a partir del renacimiento tomista del siglo pasado, ha habido en la Compañía de Jesús numerosos defensores de la premoción, que rechazaban a su vez la predeterminación física del acto libre por la causa primera.

Pero así como en lo teológico el rechazo de la predeterminación física generalizó, entre los autores jesuitas, la negación de la eficacia intrínseca de la gracia, así también en el plano filosófico favoreció el predominio, sobre la tesis de la premoción física, de la doctrina del concurso simultáneo, hasta el punto de llegar a ser considerada ésta casi como la propia de la Compañía de Jesús.

La doctrina que afirma la premoción divina de los actos humanos, profesada por muchos tomistas jesuitas, fue incluida por quienes redactaron las llamadas «veinticuatro tesis», que la Santa Sede, por un decreto de la Sagrada Congregación de Estudios de 27 de julio de 1914, aprobó como expresando «principios y enunciados mayores de la doctrina de Santo Tomás» (21).

(21) Véase Eudaldo Forment Giral: «La redacción de las veinticuatro tesis tomistas», *Cristiandad*, enero de 1995, págs. 19 a 22.

Conviene recordar que los redactores de las mencionadas tesis fueron precisamente profesores de la Compañía de Jesús, que buscaban una interpretación auténtica de las disposiciones que establecían a Santo Tomás como el Doctor propio de la Compañía (22).

Posteriormente se declaró, en 7 de marzo de 1916, por la Congregación de Seminarios y Universidades, que aquellas veinticuatro tesis, que contenían auténtica doctrina de Santo Tomás, debían proponerse como seguras normas directivas, pero no imponerse al asentimiento como obligatorias (23).

En la legislación y en orientaciones internas de la Compañía de Jesús, dadas en la Congregación General XXVI (1915) y en la carta del Padre Wladimir Ledóchowski: *De Doctrina Sancti Thomae magis magisque fovenda in Societate* (19-III-1917) se declaró la libertad para seguir las, mientras se ratificaba la obligatoriedad en las escuelas de la Compañía de sus tesis tradicionales sobre los auxilios de la gracia y la ciencia media (24).

El carácter algo sorprendente de un reconocimiento legislativo de la libertad para sostener doctrinas que la Santa Sede acababa de declarar tesis centrales del pensamiento de Santo Tomás y normas seguras directivas parece mostrar un ambiente sociológico-cultural que a lo largo de los siglos ha afectado algunas actitudes, en las tareas de la Compañía de Jesús.

Parece darse una tendencia a considerar como propio de su espíritu y tradición aquello en que los autores jesuitas difieren y se oponen a la tradición de las escuelas anteriores, en especial a la escuela tomista, característica de la Orden de Predicadores.

Por efecto de esta perspectiva tomó el «suarismo» metafísico y teológico la apariencia de ser la escuela propia de la Compañía de Jesús. Pero esta misma orientación fue causa de que viniesen a ser vistas como menos propias de la Compañía incluso las tesis más íntimamente conexas con «la substancia de la verdad católica», profesadas por el Doctor de la Iglesia San Roberto Belarmino o por el propio Suárez, siempre elogiado como Doctor Eximio y piadoso.

Especialmente significativo es lo ocurrido en el campo de la teología moral. El sistema probabilista, que no fue originario ni mucho menos exclusivo de las escuelas de la Compañía, ni siquiera llegó a generalizarse en ellas durante los siglos XVII y XVIII. Tampoco pudo llegar a ser establecido legislativamente como la doctrina propia (25).

Esto fue debido a las actitudes del beato Inocencio XI, a través de un Decreto del Santo Oficio de 26 de junio de 1680, que exigió que en la Compañía de

(22) Bertrand de Margerie, S.I., publicó en *Doctor Communis* (núm. 45, 1992) un documentado estudio, «Saint Thomas d'Aquin, Docteur propre de la Compagnie de Jésus», sobre el centenario de las letras apostólicas de León XIII *Gravissime Nos*, de 30 de diciembre de 1892, confirmando en este punto las Constituciones de la Compañía de Jesús.

(23) A.A.S., 1916, 157. Véase DS 3601-1624.

(24) Congregación General XXV (1915). Decreto 19, núm. 2.

(25) Véase el artículo «Jesuites» citado en la nota 9, col. 1085.

Jesús hubiese libertad para seguir el probabiliorismo e impugnar el probabilismo. Elegido, por consejo del propio Papa, como General de la Compañía el Padre Tirso González, combativo adversario del probabilismo, la Congregación General XIIIª del año 1689 estableció en su decreto XVIIIº la libertad para sostener los criterios y tesis del sistema moral probabiliorista (26).

Pero, aunque la generalización del probabilismo en la Compañía no sería completa sino hasta el siglo XIX, no obstante, el sistema moral probabilista fue ya durante el siglo XVIII generalmente considerado como el propio de los jesuitas. San Alfonso María de Ligorio, adversario, con fervor apostólico, del rigorismo jansenista y opuesto a los planteamientos probabilioristas, expresaría la propia evolución desde el probabilismo hacia el equiprobabilismo diciendo sucesivamente:

«De ordinario me atengo a las opiniones de los jesuitas... sostengo el sistema del probabilismo y no el del probabiliorismo o tuciorismo» (30 de marzo de 1756).

«Mi sistema de la probabilidad no es el de los jesuitas, pues repruebo que pueda seguirse la opinión menos probable una vez conocida como tal, como lo pretenden... casi todos los jesuitas» (30 de junio de 1768) (27).

En la Teología espiritual, en algunos momentos y sectores también pareció propio de la Compañía cierto exclusivismo ascético, desconocedor de la teología de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo, conexas con el carácter ordinario que, en la vocación universal a la santidad, tiene el llamamiento a la vida mística.

Pedro Leturia, conocido especialista de la espiritualidad ignaciana, felicitaba en 1940 —en una carta que fue publicada dieciocho años más tarde, en 1958— al Padre Ramón Orlandis por sus artículos sobre los Ejercicios de San Ignacio, por haber reaccionado:

«Con justeza y profundidad contra la mecanización semipelagiana y semiestoica de la vía ignaciana... no por reaccionar ni por prurito de crítica, sino porque lo otro es no entender y aún deformar nuestro mayor tesoro, los Ejercicios. Y además (¡qué bien lo muestra V.R.!), apartarnos de nuestros primeros grandes comentadores» (28).

(26) Véase el texto del mencionado decreto del Santo Oficio en DS 2175-2177. El texto del decreto de la Congregación General de 1689, en el artículo de Th. Deman «Probabilisme», en *DThCath*, tomo III, col. 537.

(27) Cartas citadas en el artículo de R. Coulon sobre Concina en *DThCath*, tomo III, col. 706. Cfr. lo observado por los autores del *Compendium Theologiae Moralis*, P. Ferreres-Mondría, Barcelona, 1953, tomo I, núm. 95: «San Alfonso, que había profesado que era probabilista y que seguía generalmente las doctrinas de los jesuitas, después dijo que él no era probabilista y que no sostenía la doctrina de los jesuitas.»

(28) Véanse los artículos publicados por el padre Ramón Orlandis, S.I., en la revista *Manresa* a partir de octubre de 1933. La carta del padre Leturia al padre Orlandis, de fecha 8 de octubre de 1940, fue dada a conocer por el padre José María Murall, S.I., en *Cristiandad*, septiembre de

Efecto de este ambiente, fue probablemente el hecho de que, después de las veinticuatro tesis no se obtuviera sino el reconocimiento del carácter libre de unas doctrinas que en algún momento anterior habían sido consideradas como menos adecuadas para las escuelas de la Compañía. Por cuanto se había juzgado que al seguirlas cabía el peligro de un apartamiento respecto de los «eximios doctores de la Compañía» que habían sido recomendados como intérpretes de Santo Tomás en la Congregación General XXIII del año 1883 (29).

Es digno de notarse el lenguaje utilizado por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado el 11 de octubre de 1992. Tratando de «la Providencia y las causas segundas», se afirma:

«Es una verdad inseparable de la fe en Dios creador: Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que obra en y por las causas segundas» (30).

Y sobre la incomunicabilidad de la eficiencia creadora dice:

«Ninguna criatura tiene el poder infinito que es necesario para “crear” en el sentido propio de la palabra, es decir, de producir y dar el ser a lo que no lo tenía en modo alguno (llamar a la existencia de la *nada*)». (En este número se añade la cita de DS 3624) (31).

En la tesis vigésimo cuarta, que aparece citada en el Catecismo, se contenían dos afirmaciones:

«La virtud creativa que alcanza por sí y primeramente el ente en cuanto ente no es ni siquiera milagrosamente comunicable a criatura alguna».

«Ningún agente creado influye en el ser de efecto alguno sino habiendo recibido una moción por parte de la causa primera» (32).

Si en cuanto contenidas en las «veinticuatro tesis tomistas», estas doctrinas habían de ser hasta ahora legítimamente consideradas como tesis escolásticas opinables, su inclusión en el Catecismo ha de reconocerse como hecho muy significativo, ya que lo que hallamos en sus números 308 y 318 parece que ha de ser considerado desde ahora por lo menos a nivel de una «doctrina católica».

Había reconocido Pesch, S. I., que «el criterio de fidelidad de los teólogos de

1958: «Doctrina sobre ejercicios», págs. 28 a 31, en el número de homenaje al padre Ramón Orlandis, S.I. Véase, en el mismo sentido, en Bertrand de Margerie, S.J.: *Retraite théologique*, Montsûrs, 1981, pág. 8, n. 28, el texto de una carta del padre Ignacio Iparraguirre, S.J., al autor, de 6 de junio de 1965.

(29) Véase el citado artículo «Jesuites», col. 1038.

(30) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 308.

(31) *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 318.

(32) DS núm. 3624.

la Compañía en materia de gracia y de libertad está en el rechazo de la predeterminación física» (33).

No quiero omitir a este propósito el recuerdo de mi maestro Ramón Orlandis, S.I., que en lo teológico venía a estar próximo a San Roberto Belarmino, y en lo filosófico afirmaba la premoción física, mientras rechazaba enérgicamente las tesis de la predeterminación física y de los decretos predeterminantes.

Compartía en esto la crítica formulada por Billot, y participaba también con este autor, y con otros prestigiosos autores jesuitas —Kleutgen, Régnon, Cornoldi, Perrone—, en el reconocimiento del carácter insatisfactorio de cualesquiera de las explicaciones intentadas acerca del modo del conocimiento divino de los futuribles por la ciencia media (34).

En otros autores, con un planteamiento distinto del de Pesch, como en Pierre Bouvier, S.I., hallamos escrito:

«La incompatibilidad que les pareció existir entre la predeterminación física y el concepto común del libre albedrío les hizo rechazar la gracia eficaz *ab intrínseco*, enfeudada a la predeterminación física» (35).

Por su parte, Severino González, S.I., rechazando no sólo la posición «tomista», sino también la «scotista» y la «agustiniana», sostiene que:

«Ningún sistema que afirme la gracia intrínsecamente eficaz puede explicar su concordia con la libertad» (36).

Se ha desplazado el punto de vista: ya no se rechaza sólo la predeterminación física, sino directamente la eficacia intrínseca de la gracia, que en las palabras citadas de Pablo V venía a ser reconocida como perteneciente a lo sustancial de la doctrina católica.

Belarmino había advertido ya, como si presintiese aquella polarización y enfrentamiento ambiental que iba a acompañar a lo largo de los siglos a las escuelas de la Compañía, y sosteniendo su posición contra los que en el campo molinista tendían a desconocer el carácter gratuito y antecedente de la predestinación:

(33) Véase *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 1909, pág. 92 (citado en el artículo «Molinisme», de E. Vansteendberghe, en *DThCath*, tomo X, col. 2172).

(34) Ludovico Billot: obra y edición citada, Thesis XXXII, núm. 1, pág. 288, nota 1. Artículo citado «Molinisme», en *DThCath*, col. 2169. Josephus Gredt: obra citada, II, 874, 2. Véase también Eudaldo Forment Giral: «El magisterio tomista del P. Orlandis, S.I.: Apóstol del Corazón de Jesús», en *Doctor Communis*, enero-abril de 1994. Revista *Cristiandad*, enero-marzo de 1994 y abril-mayo de 1994, págs. 25 a 33 y 43-57.

(35) Artículo «Jesuites», de Pierre Bouvier, S.I., en *DThCath*, tomo VIII, col. 1027.

(36) Severino González, S.I.: *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, BAC, 1953, III. Tractatus III, tesis 33, núms. 313 y 324.

«Siguiendo esta opinión —es decir, la propia de Belarmino— estaremos conformes con los dominicos, franciscanos y agustinos, cosa muy de desear; de otro modo, estaremos en guerra con todas las Ordenes» (37).

La clarividencia del gran Doctor de la Iglesia parece haberse anticipado a muchas situaciones y acontecimientos de los siglos posteriores. Habría que reconocer, además, que esta apariencia de singularidad y carácter diferencial, en el plano sociológico, de los jesuitas, sirvió de pretexto a adversarios tenaces de doctrinas y tareas apostólicas muy esenciales para la fe y la vida católicas, para ponerles el epíteto de «jesuíticas» y poder combatirlos cual si se tratase de opiniones, e incluso, desde su perspectiva, de opiniones desintegradoras.

A lo largo de todo el siglo XVIII, y también desde entonces hasta nuestros días, los enemigos de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús han querido relativizarla y descalificarla como originaria y exclusiva de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. No hace muchos años, analizando la evolución jansenizante del regalismo borbónico en el reinado de Carlos III, ha escrito un historiador:

«Una prueba del cambio de comportamiento de la monarquía hacia el llamado jansenismo es la oposición del Rey a que fuese difundida con la aprobación de Roma, la devoción al Sagrado Corazón, de tradición jesuítica...» (38).

Así ocurrió con el «ultramontanismo», término con el que se significaba la verdadera doctrina sobre la plenitud de potestad y el magisterio infalible de la Cátedra apostólica. Durante siglos se procuró cierta sinonimia con el «molinismo», «condenado» como semipelagiano por los jansenistas, y con el «probabilismo», denunciado como mero laxismo.

Entendido desde la perspectiva de Scorraille, el llamado «molinismo» diferiría en puntos capitales del molinismo congruista que se defendió ante la Santa Sede, y que fue establecido en la enseñanza de la Compañía por los mencionados decretos de sus prepositos generales.

En el molinismo puro, ya predominante en su tiempo, pensaba ciertamente Joseph de Maistre, al afirmar en su defensa que:

«Todo sistema públicamente enseñado en la Iglesia católica durante tres siglos, sin haber sido condenado, no puede suponerse que sea condenable» (39).

(37) Cfr. Raúl de Scorraille: obra citada, tomo I, págs. 442 y 443.

(38) Ramón Corts i Blay: *L'arquebisbe Félix Amat (1750-1824) i l'última il·lustració espanyola*, Barcelona, 1992, pág. 18.

(39) Joseph de Maistre: *De l'Eglise Gallicane*, tomo I, I, c. IX.

La argumentación del ilustre apologista de la autoridad de los Papas no parece concluyente. La Iglesia definió dogmáticamente la Concepción Inmaculada de María, después de haber respetado durante muchos siglos la discusión del misterio, e incluso de haber formulado prohibiciones que impedían la libertad de acusar de herejía a sus negadores (40).

Incluso, en ocasión de la Asamblea galicana de 1682, la Santa Sede se limitó a declarar nulos sus acuerdos, y a exigir que no fuesen asumidos oficialmente en la Iglesia francesa. Pero no se los calificaría como heréticos sino con posterioridad a las definiciones del Concilio Vaticano I sobre la plenitud de potestad e infalibilidad del magisterio pontificio (41).

En relación a la distinción de planos a que aludía el Padre Xiberta en 1955, conviene reconocer que no habría que esperar que, en orden a afirmar puntos capitales de la fe, se formularan, no ya cual directivas autorizadas e incluso obligatorias, sino como definiciones dogmáticas, tesis que se movían en un orden diverso y, desde la perspectiva del misterio revelado, subordinado.

Uno de los más prestigiosos adversarios del molinismo, el dominico Billuart, escribió:

«Que la eficacia de la gracia consista en una predeterminación física, y que esta predeterminación se extienda a los actos naturales y a lo material del pecado, son cuestiones meramente metafísicas, e incidentales respecto al capital dogma de que la gracia es eficaz por sí misma. Pero que la gracia es eficaz por sí misma e intrínsecamente, lo enseñamos los tomistas como un dogma teológico íntimamente conexo con los principios de la fe y próximo a la definibilidad, y con nosotros todas las escuelas a excepción de la molinista» (42).

Posteriormente, en 6 de noviembre de 1724, el Papa Benedicto XIII, dirigía a la Orden de Predicadores un Breve en el que alababa así a la Escuela tomista:

«Os gloriáis de que vuestra doctrinas sobre la gracia, principalmente en cuanto eficaz por sí misma e intrínsecamente y sobre la gratuidad de la predestinación... que habéis laudablemente enseñado hasta ahora, las habéis recibido de los santos Doctores Agustín y Tomás, y de que son concordantes con la Palabra de Dios, y lo enseñado por los Sumos Pontífices, los decretos de los Concilios y los dichos de los Padres» (43).

Es digno de notarse que no se mencionan aquí las explicaciones características de la escuela tomista, aquellas a que había aludido Paulo V como opinables.

(40) Cfr. DS 1426 y 2083-2084.

(41) Cfr. DS 2281-2285 y 3064-3074.

(42) Billuart: *De Deo, Dissertatio*, V (cfr. el artículo «Prémotion physique», de R. Garrigou-Lagrange, en *DThCath*, tomo XIII, col. 65).

(43) Véase en el artículo «Molinisme», de E. Vansteenberghe, en *DThCath*, tomo XI, col. 2178.

El Papa Clemente XII, en 2 de octubre de 1733, a la vez que declaraba confirmar las alabanzas a las doctrinas profesadas por la escuela tomista, afirmaba:

«No queremos detraer algo a las otras escuelas católicas, que sienten diversamente que la escuela tomista en la explicación de la eficacia de la gracia divina, cuyos méritos hacia la Santa Sede son también preclaros» (44).

Los significativos documentos de Benedicto XIII en 1624 y de Clemente XII en 1733 responden a la situación creada en torno a la condenación del jansenismo de Quesnel por la celeberrima Bula *Unigenitus* de Clemente XI en 8 de septiembre de 1713 (45). A los jansenistas les gustaba, para desautorizar el acto pontificio, ver en ella la condenación de las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás; y también se produjo el peligro de que a los molinistas les agradase esta interpretación, para apoyar en la autoridad pontificia el exclusivo dominio del molinismo y el desprestigio del agustinismo y del tomismo.

En 31 de julio de 1748 dirigía Benedicto XIV al «Inquisidor General de España» una carta de la que conviene leer con atención sus párrafos referentes a las diversas escuelas entre sí opuestas:

«Tú sabes que en las celeberrimas cuestiones en torno a la predestinación y la gracia y sobre el modo de conciliar la libertad humana con la omnipotencia de Dios son muchas las opiniones en las escuelas.

»Los Tomistas son denunciados como destructores de la libertad humana y como seguidores no sólo de Jansenio sino incluso de Calvino; pero por cuanto ellos mismos replican enérgicamente a lo que se les objeta, y su doctrina no ha sido nunca reprobada por la Santa Sede, en ella perseveran los tomistas impunemente, ni es lícito a ningún superior eclesiástico en el presente estado de cosas removerles de su posición.

»Los Agustínianos son denunciados como seguidores de Bayo y de Jansenio. Responden ellos mismos que son asertores de la libertad humana y niegan con fuerza las objeciones que se les oponen. Y puesto que su posición hasta ahora no ha sido condenada por la Sede apostólica, no hay nadie que no vea, que no puede pretenderse por alguien que se aparten de su posición.

»Los seguidores de Molina y de Suárez son proscritos por sus adversarios como si fuesen Semipelagianos; los Romanos Pontífices hasta ahora no han emitido un juicio sobre este sistema molinista, y por lo mismo ellos libremente prosiguen y pueden proseguir en su defensa.

»Esta Sede apostólica favorece la libertad de las escuelas, y hasta ahora no ha reprobado ninguno de los modos propuestos para conciliar la libertad humana con la omnipotencia divina» (46).

(44) DS 2509.

(45) DS 2400-2502.

(46) DS 2564-2565.

La Santa Sede exige que las escuelas respeten mutuamente la libertad concedida por ella misma, actitud muchas veces reiterada —especialmente en una Encíclica de 1-XI-1914 del Papa Benedicto XV—(47) no sólo para no renunciar a su propia autoridad, sino por el deber de mantener una actitud y un principio que formuló con gran precisión el Papa Pío XII.

«No se confunda la doctrina católica y las verdades naturales con ella conexas reconocidas por todos los católicos, con los esfuerzos de los hombres eruditos para explicarlas, ni tampoco con los propios elementos y los conceptos peculiares por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos que se encuentran en la Iglesia; ni hay que obrar nunca como si la materia de la predicación sagrada y de la enseñanza religiosa tuvieran en ellos su origen o de ellos dependieran. Ninguna de semejante explicaciones o argumentaciones constituye la puerta para entrar en la Iglesia, con mayor razón es ilícito afirmar que constituye la única puerta» (48).

Los principios formulados por Benedicto XIV, Benedicto XV y Pío XII no pueden separarse del que formuló con claridad el propio Pío XII:

«Si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de intento su sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esta misma cuestión, según la mente y la voluntad de los mismos pontífices, no puede ya considerarse como objeto de libre discusión entre los Teólogos» (49).

Pero supuesta la jerarquía de las verdades, no podría una verdad cierta de orden racional, ni siquiera una conclusión teológica, convertirse en núcleo del mensaje salvífico. Mucho menos una opinión teológica, por muy fundamentada que sea considerada por una escuela, podría resultar legítimamente hegemónica, y venir a condicionar la enunciación del misterio, la formulación del dogma y la predicación íntegra de la verdad católica.

Comprendo ahora hasta qué punto el pensamiento y la actitud del padre Xiberta, O.C., se movían en lo esencial. Recuerdo que en aquella conversación reconoció elogiosamente el tomismo de la Universidad Gregoriana de Roma; donde, como es sabido, los tomistas jesuitas no han profesado nunca, en los temas conexos con las cuestiones *de auxiliis*, las interpretaciones de la «escuela tomista» que ellos han calificado tradicionalmente como «bañecianas».

El acierto profundo y nuclear de la advertencia del padre Xiberta en aquella inolvidable conversación, se me ha revelado cada vez con mayor claridad. He

(47) DS 3625.

(48) Pío XII a la Universidad Gregoriana de Roma, 17-X-1953 (AAS, 45 [1953] 684-686).

(49) *Humani generis*, DS 3885.

aquí algunas afirmaciones, de autores muy significativos, acerca de los puntos capitales sobre los que quiso entonces el padre Xiberta llamar mi atención.

Sobre la eficacia de la gracia escribió San Roberto Belarmino, decidido adversario de las tesis de la «predeterminación física»:

«Algunos opinan que la eficacia de la gracia se constituye por el asentimiento y la cooperación humana, de modo que por su resultado se llama eficaz la gracia, a saber por qué obtiene su efecto, y obtiene su efecto porque la voluntad humana coopera.

»Esta opinión es absolutamente ajena a la doctrina de San Agustín, y en cuanto a lo que yo juzgo, incluso ajena a la doctrina de las Divinas Escrituras» (50).

En otro gran Doctor de la Iglesia, San Alfonso María de Liguorio, «martillo del jansenismo», hallamos, en su *Tratado de la oración como el gran medio para conseguir la salvación eterna y todas las gracias que esperamos de Dios*, escrito en 1759, y que merece ser considerado como una obra maestra de teología espiritual:

«Podemos concluir que nuestro sistema u opinión se acuerda con la gracia intrínsecamente eficaz con la que nosotros infaliblemente, aunque libremente, obramos el bien... No puede negarse que San Agustín y Santo Tomás han enseñado la doctrina de la eficacia de la gracia por sí misma y por su propia naturaleza» (51).

Por su parte, el insigne mariólogo y josefólogo Francisco de Paula Solá, S.I., para reflexionar sobre «la predestinación de San José», partía de una exposición plenamente fiel a la doctrina de Francisco Suárez.

«Ningún católico puede dudar de que la predestinación es gratuita y antecedente; es decir: Dios, por los justos y misericordiosos secretos de su voluntad, determina que Pedro, por ejemplo, se salve. Este es el primer signo, en Dios de la predestinación de Pedro. Luego escoge Dios aquel orden y conjunto de gracias con las que prevé que Pedro terminará el curso de su vida en estado de gracia: segundo signo. Puede entonces destinar a Pedro para el apostolado y precisamente en calidad de Cabeza de la Iglesia. Finalmente determina darle todas las gracias especiales necesarias para esta misión singular.

»De la Virgen Santísima dice el P. Suárez que es muy probable que fue elegida para Madre de Dios antes que para la gloria. Esto quiere decir que en el Decreto Divino respecto a María Santísima el orden de los signos fue el siguiente: Dios determina proveer a su Hijo de una Madre, y escoge a María Santísima; segundo, esta Madre ha de ser digna, y por tanto dota-

(50) San Roberto Belarmino: *De gratia et libero arbitrio*, I, cap. XII.

(51) *Tratado de la oración*, II parte, cap. IV (en la traducción catalana de Foment de Pietat Catalana, Barcelona, 1927, en las págs. 249-250).

da de extraordinaria santidad; a esta santidad corresponderá también una gloria extraordinaria.

»¿Se puede decir lo mismo de San José? Esto es lo que como probable afirma Garrigou-Lagrange. Y tanto en San José como en María Santísima podríamos formular una ulterior pregunta: ¿Habrían existido en el caso de que no se hubiese verificado la Encarnación? Nosotros no queremos responder por no contar con datos suficientes.

»Pero sí que conviene tener muy en cuenta la trascendencia de la cuestión primaria: la predestinación de San José a su misión singular, anteriormente a su predestinación a la gloria. Porque de esta precedencia de signos se sigue una excelencia singularísima en la santidad de San José y su inclusión en el orden hipostático» (52).

A los cuarenta años de mi conversación de 1955 con el padre Xiberta, las palabras citadas, de autores tan distantes en el tiempo y en la situación cultural, como Belarmino, Ligorio y Solá Carrió, dando testimonio de los puntos capitales sobre la gratuidad e iniciativa divina de la providencia salvífica y sobre la eficacia de la gracia, son para mí una confirmación del acierto profundo de sus orientadoras y magistrales observaciones.

(52) Francisco de Paula Solá, S.I.: «La predestinación de San José», *Estudios josefinos*, año XX (1966), núm. 38, págs. 166-167.