

Diego Ruiz de Montoya, S. I. Perspectiva histórica y método teológico

EL AUTOR Y SU OBRA

POR

RAMÓN ARNAU, Pbro.

Reconstrucción biográfica

Con esta simple nota, sin pretender abarcar un estudio biográfico sobre el P. Ruiz de Montoya, se esbozan aquellos rasgos de su personalidad que pueden ayudar a centrar la obra por él escrita en el contexto histórico en el que se elaboraba la teología, tanto dentro como fuera de la Compañía, durante el barroco postridentino.

Nació el P. Diego Ruiz de Montoya en Sevilla el año 1562. El P. Nieremberg lo incluye entre la nobleza sevillana, haciendo mención de su tío, hermano de su padre, "el veintiquatro Gaspar Ruiz de Montoya, persona de grande autoridad en aquella República y de diez mil ducados de renta"¹.

Cuales fueron los primeros contactos de Diego Ruiz de Montoya con la Compañía de Jesús nos son, hoy por hoy, desconocidos; siéndonos lícito conjeturar que el alto nivel de virtud cristiana en la casa de Ruiz de Montoya llevó al adolescente Diego a la Compañía, así como a su hermano al sacerdocio y a sus dos hermanas a la vida claustral en el convento de las Dueñas, de Sevilla.

1. NIEREMBERG, JUAN EUSEBIO, S. I., *Firmamento religioso de luzidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1644, pp. 648-662: Vida del eruditísimo teólogo P. Diego Ruiz de Montoya.

El ingreso en la Compañía hay que fecharlo en 1576 y fue en el Colegio de Montilla donde bajo la dirección del maestro de novicios P. Francisco Vázquez, inició la formación espiritual y científica que había de constituirle en uno de los grandes teólogos del barroco español.

Una somera información sobre el momento histórico por el que atravesaba la Compañía de Jesús al ingresar en ella el joven Ruiz de Montoya, podrá ayudar a comprender determinados rasgos de su personalidad.

En la fecha de ingreso del P. Ruiz de Montoya gobernaba la Compañía el P. Mercurian (1573-1580).

Lo que el cuarto General de la Compañía supuso para la misma lo ha expuesto con fino tacto histórico el P. García Villoslada al enjuiciar la ordenación dada a los jesuitas por su General como un documento en el cual "la tendencia rigorista y reaccionaria... respecto a los libros de espiritualidad se manifiesta igualmente respecto a los de Erasmo y Vives... No fue S. Ignacio, sino el belga Mercurian, el que dio tal ordenación el 21 de marzo de 1575, creyendo que interpretaba rectamente el pensamiento del fundador. No lo habían interpretado tan rigurosamente Nadal, Láinez, Francisco de Borja"².

Junto a este dato, de repercusión general en la Compañía, hay que añadir la tensión producida en España por el llamado "espíritu frallesco" —rigorismo formalista— que se manifestaba en determinadas casas con peligro de sofocar el auténtico estilo de la Compañía. Concretamente en la provincia de Andalucía el promotor de este nuevo espíritu "fue indudablemente el P. Bustamante, primer Rector y maestro de novicios de Simancas, Provincial de Andalucía, Visitador de ésta y de Toledo, varón de austera virtud, pero ordenancista rígido, propenso a regular las acciones más pequeñas, coartando la libertad del súbdito; aficionado a fomentar la regularidad externa más que el espíritu de amor y confianza. Promotores del mismo espíritu fueron el P. Juan de Cañas, Provincial (1568-1573), y otros padres graves, entre los que se distinguía el célebre asceta Francisco Arias, meticuloso como todos ellos, formalista, duro en sus normas, y, por lo mismo, aborrecible en su trato"³.

2. GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, S. I., *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965, p. 269.

3. GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, S. I., *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1954, pp. 210-212: Rigorismo y aulicismo.

¿A qué o a quién atribuir este movimiento del cual ya se quejaba al entonces P. General, San Francisco de Borja, el Visitador de Andalucía, P. Juan Suárez? Según el parecer del P. García Villoslada no pudiendo pensarse en la influencia de San Juan de Avila, como ha sido insinuado por algún historiador, queda sin respuesta el intento de esclarecer este fenómeno, sin que sea válido recurrir "al humor de la gente de la tierra" o al hecho de que "casi todos los que allí hemos gobernador, de primo ad ultimum, hemos sido melancólicos y declinados a este extremo", como exponía el P. Suárez al General.

No es éste el momento de precisar las razones que motivaron el fenómeno del rigorismo entre los jesuitas de Andalucía. En esta ocasión importa tan sólo recoger el dato por la posibilidad que ofrece de establecer una relación entre este hecho y algún aspecto biográfico de Ruiz de Montoya.

Si en el año 70 informaba el visitador al P. General sobre la situación en Andalucía y en el 73 era provincial el P. Cañas, uno de los promotores del "espíritu frailesco", se puede conjeturar que al ingresar el P. Ruiz de Montoya en la Compañía (1576) se encontraba ésta, en la Bética, bajo el signo de la rigidez.

¿Podrá colegirse de aquí que el talante un tanto duro de Ruiz de Montoya, tal y como lo presentan las primeras notas biográficas, sea un efecto de esta corriente rigorista, primera influencia que recibió al ingresar en la Compañía? Sea de ello lo que fuere la verdad es que, si se dan por buenos los datos aportados por el P. Nieremberg, la vida del P. Ruiz de Montoya presenta algunos rasgos de rigor que, en determinadas ocasiones, rayan con las actitudes extremistas y reflejan un temperamento duro.

Los años de estudiante los pasó el P. Ruiz de Montoya en Córdoba en cuyo Colegio. "casi universidad" al decir del P. Polanco, se leían "artes y teología, ultra de las lenguas". Ya en aquel gran Colegio de Córdoba debió sobresalir el joven alumno Diego Ruiz de Montoya que "en estudios fue de las raras habilidades de aquellos tiempos y pudo hacer raya en cualquier siglo"⁴. De Córdoba fue llamado a Sevilla para sustentar las primeras conclusiones generales de Teología en los recién fundados Estudios teológicos del Colegio de San Hermenegildo.

4. Cfr. NIERENBERG. *o. c.*, p.648.

Su labor docente la inició en el Colegio de Baeza donde, siendo diácono, leyó durante un año teología moral. Después de este corto magisterio en Baeza fue trasladado a Granada en cuyo Colegio empezó su curso de Artes el año 1585.

El P. Ruiz de Montoya, andaluz por nacimiento y por residencia (prácticamente no salió de la Región andaluza), repartió el quehacer de su docencia entre Córdoba y Sevilla, donde por espacio de veinte años ocupó la cátedra de Teología. El último período de su vida, hasta el 15 de marzo de 1632 en que murió, estuvo ocupado en la redacción de su obra impresa.

En la biografía de este teólogo hay un hecho de no fácil comprensión. En 1623 el rey Felipe IV le propone al P. Vitelleschi la fundación en Madrid de unos estudios generales. Las presiones ejercidas por las Universidades de Salamanca y Alcalá, a las que se unen otras Universidades europeas en un esfuerzo común por contener la influencia de los jesuitas, retrasan la apertura de este centro docente hasta febrero de 1629.

La fisonomía intelectual de la nueva fundación iba a ser configurada por el método, el positivo, en ella impuesto y la preocupación por las ciencias exactas. Y es precisamente aquí, desde el método aceptado, donde surge la pregunta, ya que a la hora de buscar un profesor para la cátedra de teología, a explicar según el método positivo, se piensa en el P. Petavio, que no aceptó alegando motivos de salud, aunque quizá la verdadera razón fuese que desde el año 1622 estaba leyendo teología positiva en el Colegio Clermont, de París, tarea que desempeñó hasta el 1644.

¿Por qué no desempeñó esta cátedra el P. Ruiz de Montoya? A la pregunta no se le puede dar una respuesta definitiva por no tener los datos necesarios para ello, pero quizá se pueda hilvanar alguna conjetura si se tienen en cuenta determinadas circunstancias.

Es posible que el P. Ruiz de Montoya no fuese persona grata a la Corte por la actitud que adoptó ante la pretensión de Felipe III que, por mediación del Duque de Lerma, recabó su influencia ante la ciudad de Sevilla para que ésta aceptase los nuevos impuestos reales⁵. El no haber accedido a las pretensiones regias pudo motivar un descontento en la Corte que se prolongara hasta el reinado de Felipe IV. ¿Iba a ser el rey tan generoso que acep-

5. Archivo de Simancas, Estado 366.

tase como catedrático de teología al mismo jesuita que años antes no había accedido a prestar al rey, su padre, la intercesión que éste le pidiera?

La avanzada edad y los motivos de salud pudieron ser también móviles para legalizar el olvido. Es cierto que en el momento de inaugurar el Estudio General de Madrid contaba el P. Ruiz de Montoya 67 años de edad y quizá se encontrase ya achacado por "la enfermedad de piedra" de la que murió.

De todas formas resulta un tanto extraño el olvido que se tuvo del P. Ruiz de Montoya, precisamente para una cátedra de teología positiva en un Estudio de los jesuitas; sobre todo si se tiene en cuenta que por aquellos años el P. Ruiz de Montoya ya había publicado parte de su obra —el año 1625 apareció el tratado de Trinitate— por iniciativa del propio P. General que le había ordenado años antes que pusiese en orden sus papeles para llevarlos a la imprenta. Y había demostrado suficientemente su competencia como teólogo positivo, reconocida por el censor del de Trinitate, Fr. Antonio Pérez, al atestiguar en su informe: "Omnia valent auctoritate plurimum: praesertim auctoritates sanctorum quibus mirum in modum effluunt (et quidem non sine maximo auctoris sudore) commentaria ista."

Quede esta cuestión cual interrogante abierto y aceptemos lo ocurrido en los últimos años de la vida del P. Ruiz de Montoya como triste presagio del olvido que, con el correr del tiempo, había de sufrir su obra.

La obra teológica y sus vicisitudes

La producción teológica del P. Ruiz de Montoya, aun cuando muy abundante en los cinco tomos impresos, nos ha llegado incompleta. El autor, al comienzo del tratado de Trinitate, en el *Pio lectori salutem*, se refiere a los tres volúmenes que "iam dudum expectant aperiri ianuam ab Apostolica Sede, ut typis mandare liceat auxilia divinae gratiae".

Estos volúmenes no llegaron a ser impresos, pues la obra de auxiliis del P. Ruiz de Montoya sufrió las consecuencias administrativas que siguieron a la polémica teológica, en aquel momento tan apasionante, sobre este tratado. Las normas promulgadas por la Santa Sede, para atenuar el encono promovido por la dispu-

ta de auxiliis, prohibieron la publicación de los escritos teológicos referentes a la susodicha materia.

Un triple testimonio ha quedado de esta nunca llegada a nacer obra del P. Ruiz de Montoya: La carta que el 26 de mayo de 1617 le dirige el P. Vitelleschi; la opinión de los censores; la mención del propio autor en otras obras impresas suyas⁶.

"No querría que V. R. —le escribe el P. General— pensase que en mi ánimo es entretenerla con esperanzas de la impresión de los buenos y doctos trabajos que ha hecho en la materia de auxiliis, dándole largas. Padre mío, lo que hay en esto es que se han hecho últimamente las diligencias posibles para imprimirse lo que de ese punto tiene años ha limado el P. Francisco Suárez, y con algunas esperanzas de que saldría; y después de darses y tomarses, se ha cerrado la puerta de todo en esta era, y lo mismo será con los demás hasta que Dios disponga de otra manera las cosas"⁷.

Las largas e infructuosas demoras acabaron, quizá definitivamente, por extraviar el manuscrito, del cual tan sólo ha pervivido el laudatorio testimonio de los censores⁸.

La primera noticia en torno a la obra impresa del P. Ruiz de Montoya se encuentra en la correspondencia del P. Vitelleschi quien con fecha de 23 de marzo de 1620 le anima a un rápido trabajo de recapitulación y ordenación de sus escritos: "Encargo y ruego apretadamente a V. R. que vaya ordenando y limando sus papeles en orden a imprimirlos, empezando desde la primera parte (de Santo Tomás) y siguiendo por su orden las demás. Y como V. R. tenga algún tomo a punto para ser revisto, podríaio entregar al P. Provincial, a quien escribo dello; y por amor del Señor que se dé toda la prisa posible para que tan buenas obras salgan, como yo deseo, en vida de su autor"⁹.

6. Entre otras referencias del propio Ruiz de Montoya, puede verse: *De Trinitate*, dist. 21, sect. 3, n. 17, donde hace referencia al *De auxiliis*, l. 8, disp. 13.

7. ARSI, Baetica, Epist. Gen., 1610-1620. A Ruiz de Montoya, 26 mayo 1617. Citado por ASTRAIN, ANTONIO, S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 5, Madrid, 1916, p. 79, nota 1.

8. CERECEDA, F., S. I. *La obra De auxiliis del P. Ruiz de Montoya*, *EstEcl.* 14 (1935) 123-131.

9. ARSI, Baetica, Epist. Gen., 1610-1620. A Ruiz de Montoya, 23 marzo 1620. Citado por Astrain, o. c., *ib.*, nota 2.

Cuando el P. Ruiz de Montoya recibió la carta del General debía tener ya muy adelantado el trabajo que se le pedía ya que el permiso del P. Francisco Alemán, prepósito provincial de la Compañía en la Bética, aparece fechado en 27 de marzo de 1623 y en mayo del mismo año firma su informe Fr. Antonio Pérez, de mandato supremi senatus.

En el escaso tiempo de tres años es más que imposible disponer una obra como el tratado de Trinitate, de Ruiz de Montoya. Tan sólo una somera ordenación y un último repaso para disponer la impresión es lo que debió hacer nuestro teólogo en tan corto espacio de tiempo, pues la estructura de su obra es fruto de un largo y pertinaz esfuerzo de muchos años.

En 1625 sale de la imprenta de Prost, en Lyon, la primera obra impresa del P. Ruiz de Montoya. El título completo de la portada dice así: *P. Didaci Ruiz de Montoya, Hispalensis e Societate Iesu, in Collegio Hispalensi S. Hermenegildi Theolog. professoris. Commentaria ac disputationes in primam partem sancti Thomae de Trinitate*. Lugduni. Sumpt. Ludovici Prost, haeredis Roville. M.DC.XXV. Cum privilegio Regis.

A partir de esta fecha y hasta el año 1631 van apareciendo los restantes tomos, según el siguiente orden y título:

Commentaria ac disputationes ad quaestiones 23 et 24 ex prima parte S. Thomae, de praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum. Lyon, 1628.

Commentaria ac disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei. Ad primam partem S. Thomae a quaestione 14 usque ad 24. París, 1629.

Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae de voluntate Dei et propriis actibus ejus. Lyon, 1630.

Commentaria ac disputationes ad quaestionem 22 et bonam partem quaestions 23 ex prima parte S. Thomae, de providentia, praedestinatione ac praebente praedestinationis exordium. Lyon, 1631.

Todavía resta sin imprimir el ms. 489 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, en el que se contienen las lecciones desarrolladas por Ruiz de Montoya en el Colegio de Córdoba, desde 1596 a 1599. Este manuscrito ha sido parcialmente estudiado por los padres Aldama, Lamadrid y Criado¹⁰.

10. ALDAMA, JOSÉ ANTONIO DE, S. I., *El tratado de Ruiz de Montoya sobre*

En otras obras, de estilo no académico, se refleja la inmediata preocupación apostólica del P. Ruiz de Montoya; pero de estos escritos es bien poco lo que a ciencia cierta sabemos. Según las noticias biográficas más antiguas compuso nuestro teólogo un catecismo de la doctrina cristiana que fue mandado imprimir por el obispo de Córdoba, Francisco Reinoso. El P. Astrain supone que dicho catecismo debió salir a la luz entre 1597 y 1601¹¹.

Todavía contamos con menos datos para poder precisar algo sobre los escritos referidos por el P. Nieremberg cuando afirma:

“Hizo un excelentísimo tratado contra las farsas y comedias y singularmente contra las que se representan en Sevilla en carros el día de Corpus Christi. Así también —y continuamos refiriendo según Nieremberg— hizo dos eficacísimos y doctísimos tratados, el uno del estado en que están los que piden salirse de la Compañía y el otro de las causas de despedir a los profesos.”

Estas obras, en cuyo contenido no se podría buscar una exposición estrictamente teológica, permitirían hoy, por su reflexión más subjetiva, entrever con mayor claridad el carácter del P. Ruiz de Montoya.

Con afán estrictamente teológico lo sabemos preocupado por la pastoral del bautismo de los negros, tema que venía apremiando a los teólogos desde el siglo xv. En defensa del valor universal del sacramento del bautismo envió un informe al arzobispo de Sevilla, don Pedro de Castro y Quiñones. Una referen-

el pecado original, según un manuscrito de Salamanca, EstEcl. 11 (1932), 124-130; SÁNCHEZ DE LAMADRID, R., S. I. y CHIADO, RAFAEL, S. I., *Diego Ruiz de Montoya: De ignorantia*, ArchTeolGran. 8 (1945) 128-237.

11. ASTRAIN, O. C., t. 4, Madrid, 1913, p. 77.

Con respecto a este punto han sido consultadas, sin que en ellas se encontrase referencia alguna al susodicho Catecismo, las obras siguientes: ALPARO, C. DE O. S. B., *Vida del Ilustrísimo Señor D. Francisco de Reinoso*, Valladolid, 1627, reeditada por J. Entrambasaguas, Valladolid, 1940; GÓMEZ BRAVO, J., *Catálogo de los obispos de Córdoba*, Córdoba, 1778, 2 vols.

En la obra de JOSÉ MARÍA VALDENEIRO Y CISNEROS, *La imprenta en Córdoba*, Madrid, 1900, en el número 752 se hace alusión al Catecismo mandado editar por el obispo Reinoso, pero sin que se mencione a Ruiz de Montoya. Dice así: «Cabra (Jerónimo José de). Discurso apologético en defensa del Venerable e Ilustrísimo señor Don Francisco Reynoso, del Consejo de su Majestad y obispo que fue de Córdoba, o en favor más bien de la doctrina que enseñó en su Catecismo excusando a los sexagenarios de la obligación del ayuno eclesiástico».

cia a toda esta cuestión la ofrece el libro de Alonso de Sandoval, *De Instauranda Etiopum salute*¹².

Al tener que cerrar esta breve nota sobre la persona y obra del P. Ruiz de Montoya no podemos menos que lamentar no poseer la primera reseña biográfica, la que con ocasión de la muerte de Ruiz de Montoya escribiera el P. Muñoz de Gelves.

EL METODO POSITIVO

Planteamiento

En la breve introducción con que inicia el P. Ruiz de Montoya su tratado de Trinitate plantea con palabras concisas cuál es el método a seguir en la exposición teológica. Dice así:

"Principia, quibus haec scientia nititur, sunt Scripturae testimonia: sed quoniam haec ipsa perperam intellecta vertuntur in haeticorum arma contra fidem; eademque perfunctorie narrata, debilitate languent ad fidei protectionem: operae pretium duxi, sensum eorum ex contextu et aliorum collatione locorum, et ex mente concillorum et antiquorum Patrum aperire. Hoc igitur quicumque bene perpenderit, neque superfluum, nec a Scholastica professione alienum putaverit, quod in praecipuis scripturae locis exponendis laboramus"¹³.

La mera lectura del texto, en el que se manifiesta la preocupación de Ruiz de Montoya por la validez del método positivo, induce a una doble pregunta: ¿De dónde arranca la metodología teológica seguida por Ruiz de Montoya? Su aportación ¿supone algún avance en la maduración del método positivo?

Intentar responder a la doble cuestión formulada obliga necesariamente a rastrear la historia del método positivo y su aplicación a la ciencia teológica; pero en nuestro caso, y lo decimos a título de justificación previa, el cometido va a ser mucho más modesto ya que no va a abordar el estudio histórico del origen

12. SANDOVAL, A. DE, *De la naturaleza, política, costumbres, ritos, disciplina de los Etiopes o de Aetioporum salute instauranda*, Sevilla, 1627.

13. Prooemium, 8.

y génesis de la metodología teológica como tal, sino que procurará tan sólo esbozar los antecedentes, algunos con lejanía de siglos, que históricamente han servido de soporte al hecho de la formulación de Ruiz de Montoya.

Y a título aclaratorio se requiere una observación previa.

La actual historia de la teología se mueve en una imprecisión terminológica que induce al equivoco, al usar indistintamente las expresiones "teología positiva" o "método positivo" para calificar, sin determinación alguna, determinadas corrientes de pensamiento teológico de los siglos xvi-xvii y otras de los siglos xix y xx. En tal caso confunde en una misma formulación conceptos que difieren entre sí por el íntimo contenido que expresan. La teología positiva implica, tal y como se va acuñando en la teología renacentista hasta alcanzar su plena significación en la teología del barroco, el estudio de las fuentes en las que se contiene la revelación e intenta desentrañar el contenido doctrinal del dato —*sensum aperire*— a la luz de la tradición viva de la Iglesia. Por el contrario la teología positivista de los siglos xix y xx, por lo menos el sector de la misma que constituye o fluye de la crítica liberal, pretende construir la teología basándose en un sistema de constatación del dato revelado al margen de la Iglesia¹⁴. La diferencia de la comprensión del método entre una y otra postura teológica es fundamentalmente tan notable que debería reflejarse en la terminología con que se las denomina, restringiendo el apelativo "teología positiva" para la primera y aplicando a la segunda el de "teología positivista".

Los inicios del método positivo

Si la historia de la teología del siglo xvi se enjuicia como una contraposición entre nominalismo y humanismo, se puede caer en el error de pensar que una y otra corriente de pensamiento fueron en sí mismas antagónicas. Más bien cabría preguntarse hasta qué punto el humanismo ha de ser considerado como una

14. El dato fehaciente de esta concepción del método positivo lo ofrece Harnack quien en su discurso *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, tenido el 3 de agosto de 1901 en la Universidad de Berlín, dice: «Wir können und dürfen bei unserer geschichtlichen Arbeit nicht an die Lehren und Bedürfnisse der Kirchen denken; wir wären pflichtvergessen, wenn wir in jedem einzelnen Fall etwas Anderes im Auge hätten als die reine Erkenntnis der Sache» (p. 18).

derivación de la corriente nominalista que venía fecundando el pensamiento de occidente desde el siglo XIV. Ambos planteamientos teológicos, el nominalista y el humanista, que en el siglo XVI se enfrentaban con enconada rivalidad, tienen en su origen una raíz común que los condujo a una afinidad de preocupación a la que sirvieron con sensibilidad diversa.

La teología nominalista de Ockam, consecuente con los principios metafísicos y noéticos en los que se apoyaba, al mismo tiempo que rechazaba la posibilidad de la trascendente vinculación racional del hombre con Dios, abría paso a la subjetividad del pietismo devoto e inducía al estudio inmediato de la palabra de Dios¹⁵.

El planteamiento nominalista condujo a una cierta dejadez en la valoración de lo intelectual y la producción literaria se orientó hacia estilos, como el de Tomás de Kempis, en los que late un íntimo desprecio por el saber al mismo tiempo que se subraya con acentos un tanto patéticos la devoción íntima y abnegada.

Cuando esta nueva forma de sentir se estructuró en estilo de vida dio entrada a la *devotio moderna* en la que, más que la básica solidez de la reflexión, se exalta el aspecto subjetivo del comportamiento personal. La tendencia ético-positiva aportada por Ockam encontró la adecuada forma de expresión religiosa en la devoción moderna. Y aquí hay que notar, como muy bien lo ha hecho ya el P. García Villoslada, que Windesheim, el principal centro de la devoción moderna y primera escuela de Erasmo, estuvo en íntimo contacto con el nominalismo de París y concretamente con el de Monteagudo¹⁶.

La preocupación intelectual de los hombres del nominalismo, en concomitancia con la devoción subjetiva, cuando se proyecta hacia la teología aplica lo que considera principios válidos para la ciencia e intenta estructurarla sobre el conocimiento de la, de hecho, palabra revelada por Dios como cauce único para la unión con Dios por la vía del saber —fundamento de la sola fides— y del sentir. El nominalismo, con su aridez y sus quimeras, es la

15. El giro radical que supuso el nominalismo en la relación hombre-Dios, con el implícito riesgo del ateísmo, fue agudamente observado por ORTEGA Y GASSET en *En torno a Galileo* (Obras completas, t. 5, Madrid, 1951, sobre todo en las pp. 135 ss.), *El hombre del siglo XV y Renacimiento y retorno* (p. 151 ss.).

16. GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, 1938, cfr. pp. 63, 87, 141, 324s.

puerta por la que hará su entrada en la historia del pensamiento cristiano la metodología teológica que alumbrará el fenómeno del humanismo con su preocupación por el conocimiento de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres como posibilidad vivificante para la Iglesia.

Es cierto que el humanismo se revolvió contra el nominalismo y zahirió su forma de exponer el pensamiento cristiano, por considerar que lo desintegraba en sutiles distinciones esterilizantes, y la voz de los humanistas se alzó contra las estructuras conventuales a las que consideraba morada de los fautores de la doctrina nominalista; pero estas diatribas, atendidas desde la perspectiva del presente, son bastante más accidentales de lo que pudiera sospecharse en los mismos días de la discusión. A esta doble corriente de pensamiento —al nominalismo del siglo xv y al humanismo del siglo xvi— hay que atribuirle la común paternidad de Ockam que si para la primera fue inmediata a la segunda le llegó a través de la mediación de la primera. Aun cuando la distancia que media entre el nominalismo de Ockam y la irrupción del humanismo es de más de un siglo, resulta imposible explicarse lo que metodológicamente fue el movimiento humanista en teología sin la original aportación de Ockam y el nominalismo.

Las corrientes positivas en el siglo XVI

Siguiendo el esquema hasta aquí insinuado, la teología del siglo xvi ha de ser considerada, en atención a sus postulados metodológicos, como la resultante de dos corrientes afines que caminan entrecruzándose y en cierta medida oponiéndose.

Para el teólogo nominalista del siglo xvi encontrar el término con que denominar las realidades continúa constituyendo su primordial anhelo, cuyo afán, llevado a un límite desmedido, le induce a establecer las más peregrinas distinciones de índole decadente. Pero, a pesar de estas deficiencias, en el nominalismo del siglo xvi subsiste la preocupación inicial por el método positivo y la proyección ética del saber teológico. En identificación con esta doble tendencia la teología nominalista estableció la distinción, que quizá se habrá de atribuir a Mair, entre teología escolástica y teología positiva¹⁷.

17. Cfr. WILLUART, L., *La restauration catholique*, Paris, 1960, pp. 231-258: *Orientation nouvelle des méthodes et du concept de théologie*.

Dentro del nominalismo nació probablemente el término teología positiva —el concepto cierto— que hecho suyo por el humanismo, no por indebida absorción sino por afinidad íntima, lo levantó como santo y seña contra la teología escolástica en general y contra el mismo nominalismo en particular.

El nominalismo había abierto un cauce, pero estuvo a punto de naufragar en sus propias aguas; y fue el humanismo el que supo deducir y vigorizar las posibilidades metodológicas que se contenían en los principios iniciales de Ockam. El humanismo, para llegar a las últimas consecuencias, intentó revivir el estudio de las fuentes bíblicas y patrísticas, para lo que promovió el conocimiento de las lenguas clásicas; procuró montar la predicación sobre el comprensible comentario de los textos bíblicos y de los Padres de la Iglesia; se afanó por suscitar entre los fieles una devoción íntima basada en el amor a Jesucristo. Y a todo este programa, con cuyo planteamiento y ejecución se pretendía fomentar la vida cristiana, se le denominó en aquel entonces teología positiva.

Tanto en el nominalismo como en el humanismo la denominación teología positiva empieza teniendo, como tal término, un sentido ascético-ético. Tan sólo tras la mediación de algunos hechos se irá precisando el sentido de la expresión.

Quedaría sin fundamentar el proceso que a lo largo del siglo XVI sufrió el tratamiento de la metodología, y con ello el proceso del término y del concepto teología positiva, si no se tomase en consideración el cambio operado entre los tratadistas con respecto a la comprensión de la lógica.

El año 1528 fue editada en París la obra de Cicerón, *Topica ad C. Trebatium*, de influencia decisiva en el proceso evolutivo de la Universidad de París con respecto a la concepción de la lógica. Según la distinción ciceroniana: *ars inveniendi* et *ars iudicandi*, los tópicos, que corresponden al *ars inveniendi*, son "quasi sedes e quibus argumenta promuntur". El valor del argumento, a través del cual se llega al conocimiento, radica inicialmente en los lugares tópicos.

La concepción ciceroniana de los tópicos, al ser asumida por los humanistas, configuró el método lógico según el cual el saber ha de estar fundamentado en el conocimiento de aquellos lugares en los cuales la verdad reside como en casa propia. El método

lógico deja de ser deductivo para dar paso al método inductivo.

Poco después de la publicación de los Tópicos, causó sensación en París el conocimiento de la obra de Agrícola. *De inventione dialectica*, en cuyo libro primero los capítulos iniciales están dedicados al estudio de los loci, con los títulos siguientes: Cap. II, Quid sit locus; Cap. III, Quomodo ab Aristotele reliquisque authoribus tractati sint loci; Cap. IV, Divisio locorum.

El esquema elaborado por Alardum, en la glosa al Cap. IV de la Dialectica de Agrícola, ayuda a constatar la influencia ciceroniana sobre el movimiento iniciado en la metodología teológica y que va a suponer un paso más en la precisión del término teología positiva. He aquí el esquema:

Loci	}	alii interni	{	partim in substantia rei		
				partim circa substantiam rei		
	}	alii externi	{	aut necessitate	{	cognata
						applicata
			aut nulla necessitate	{	accidentia	
					repugnantia	

Cano y el método positivo

La nueva corriente metodológica, aflorada en la Universidad de París, corre hacia España y encuentra en Melchor Cano el mejor cauce de expresión.

La obra de Melchor Cano transpira una clara dependencia de la dialéctica de Agrícola y de los tópicos de Cicerón, sin que a ello obste el comentario que en el capítulo III, del Libro XII dedica a Santo Tomás, que dice:

"Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur... locus tamen ab auctoritate, qui fundatur super revelatione divina est efficacissimus... Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem... sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina... Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur"¹⁸.

18. MELCHIORIS CANI, *De locis theologis libri duodecim*, Salamanca, 1563. El capítulo al que se refiere la presente nota lo titula Cano: *Quae sint theologiae principia*. El texto de Sto. Tomás, Summa, 1, q. 1, a. 8: *Utrum haec doctrina sit argumentativa*.

Después de esta argumentación Santo Tomás distingue entre argumentos "quasi extraneis et probablibus", "proprie et ex necessitate" y "quasi ex propriis, sed probabiliter". Los primeros son los argumentos deducidos de la filosofía, los segundos radican en los escritos canónicos, los terceros se basan en los escritos de los doctores de la Iglesia.

La exposición de Santo Tomás está presente a lo largo de todo el discurso de Melchor Cano; sin embargo, el teólogo salmanticense, casi al principio de su obra, apela explícitamente a la autoridad de Cicerón en los términos siguientes:

"Quod a Platone prius et Aristotele traditum praecipit Cicero: Omnem institutionem... debere a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id de quo disseritur"¹⁹.

El mismo Cano dice, en el Prooemium de su obra, que la teología ha de tener su propio método y, en el capítulo III del libro I, afirma que ante todo importa explicar "quid esset locus theologicus". Melchor Cano aplicó a la teología la metodología aportada por los humanistas, concretamente la sistematizada por la dialéctica de Agricola, desarrollando al mismo tiempo la doctrina que inicialmente se contenía ya en Santo Tomás. A base de esta doble influencia Melchor Cano construyó el primer tratado de metodología teológica, abriendo la posibilidad a una teología positiva, que ya no era confundible con la teología más o menos práctica, sino que constituía una ciencia con un método propio: el estudio de los lugares teológicos y sus deducciones.

En este punto importa advertir, en orden a atribuirle a Cano la primacía que le corresponde en la concreción de la metodología teológica, que el intento llevado a cabo por él, en el umbral de la época moderna, es muy distinto al también realizado por Melanchton y Calvino. Es cierto que Melanchton había publicado ya en 1521 su obra *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (la edición de 1535 llevará el título de *Loci communes theologici*), pero en los diecisiete capítulos de la obra de Melanchton no se aborda directamente la metodología teológica, sino que se ofrece un resumen de las proposiciones fundamentales de la teología protestante. El cometido de Cano es muy

19. *Ib.*, *ib.*, I, 1, c. ult.: *De locorum theologicorum numero atque ordine*.

distinto. El mismo lo expone en referencia explícita a los escritos de Calvino y Melancthon. Dice así:

"Non enim in hoc opere de locis communibus, qui de universa re tractari solent, seu de capitibus rerum illustrium, quae nunc etiam communes appellantur loci, ut de iustificatione, de gratia, de peccato, de fide, deque aliis huius generis, nos disputaturos pollicebamur, id quod e nostris fecere plurimi, e Lutheranis non modo Philippus, sed Calvinus etiam fecit, homines non parum eloquentes, impii tamen, ut Lutheri discipulos possis agnoscere. Sed quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur: sic nos peculiare quosdam Theologiae locos proponimus, tanquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant"²⁰.

Melchor Cano no trata de los lugares comunes de la teología, sino de los lugares propios en los que se fundamentan los argumentos de la teología. Y puesto que la teología se basa en el hecho histórico de la revelación por Jesucristo, la ciencia teológica, según la metodología propuesta por Melchor Cano, tendrá que volver a la historia, que en este caso concreto quiere decir volver al conocimiento de la verdad revelada, contenida en la Sagrada Escritura.

Pero con el fin de acabar de comprender tanto lo que son los lugares teológicos como su vigencia en el saber teológico, es necesario analizar la distinción entre orden objetivo y orden subjetivo con respecto al contenido formal de la doctrina contenida en los lugares teológicos.

En una jerarquización de valores, el primer lugar entre los distintos lugares teológicos ha de ser concedido a la Sagrada Escritura porque en ella se contiene la palabra de Dios en cuanto dicha por Dios. Así lo hace constar Cano cuando afirma:

20. *Id.*, *ib.*

"Primus igitur locus est auctoritas sacrae scripturae quae libris canonicis continetur"²¹.

Pero teniendo en cuenta que la motivación concreta e inmediata de Cano fue estructurar la metodología propia de la teología católica, se comprende fácilmente que al concebir su obra no prescindiese del hecho de la Reforma que, precisamente con la pretensión de fundamentarse en la Sagrada Escritura, deriva en la herejía. Ello obliga al teólogo a considerar el modo cómo ha de ser interpretada y entendida la palabra de Dios y al exponer el locus sextus, *De sanctorum auctoritate*, propone la doctrina pertinente al *sensum* de la Sagrada Escritura. La relación entre objeto y sujeto, entre palabra dicha y palabra interpretada es resuelta por Cano desde la tradición, para quien el verdadero sentido de la Sagrada Escritura ha de ser deducido desde la interpretación de los mayores y de los doctores que Dios dispensa a la Iglesia para que interpreten el sentido de la palabra y la enseñen al pueblo. Despreciar esta interpretación es, según el sentir de Cano, despreciar al mismo Dios. Estas son sus palabras:

"Divinae providentiae fuisse, ut non solum prophetarum, apostolorum, et evangelistarum codices haberemus: verum etiam sanctorum doctorum in illos commentaria. Ob eam certe causam, post prophetas, apostolos et evangelistas ecclesiae a Christo doctores dantur. ut illorum sacros libros interpretentur. Hos ergo in ecclesia Dei divinitus per tempora et loca procuratos quisquis in scripturae sensum eundem convenientes contempserit, non hominem contemnit sed Deum: a quo in id illi fuere destinati, ut populum Christianum sacras prophetarum, apostolorum, evangelistarumque literas edocerent. Quod si sancti omnes dum illas interpretarentur, erraverunt, Deo auctore erraret ecclesia, cum doctores sibi a Christo datos sequeretur, et in sacrorum codicum intelligentia eorum vestigiis insisteret"²².

21. *Id.*, *ib.*

22. *Id.*, *o. c.*, l. 7, c. 3, concl. 5

La controversia entre católicos y protestantes del siglo xvi no versa, por lo menos en sus postulados fundamentales, sobre el valor y reconocimiento del texto de la Sagrada Escritura, aceptado y tenido por ambas partes como punto de partida en sus respectivas creencias, sino sobre el sentido que se le tiene que dar al texto de la misma Escritura. No se pone en tela de juicio el valor objetivo-material de la palabra de Dios, sino el contenido-formal de la misma. Ante tal planteamiento es lógico que surgiese la pregunta acerca de una posibilidad de entendimiento objetivo del contenido de la misma revelación. Cano, al tomar posición en la polémica, afirma la necesidad de la autoridad de la Iglesia como norma para la intelección de la palabra de Dios; la Iglesia, al salvaguardar el sentido de la palabra de Dios, asegura la pervivencia de la objetividad de la fe:

"Cum vero inter catholicos et haereticos non de scriptura, sed de sensu plurima controversia sit: si ecclesiae interpretatio non est certa intelligendi norma, ecquis erit illius modi controversiae iudex? Sensus enim suum pro sua virili quisque defendet. Quod si in exploranda scripturae intelligentia nullus est ecclesiae certus iudex, audeo dicere Rempublicam fuisse nullam stultius constitutam. Nullum enim dissidiorum futurum finem, consensionem fidelium nullam, nullam fidei unitatem. Qua sublata, non charitas modo et pax, sed fides etiam ipsa penitus tollitur, atque ipsum omnino ecclesiae nomen. Quod autem Apostolis Christus aperuit sensum, ut intelligerent scripturas: non id propter illos tantum, sed multo etiam magis propter Ecclesiam fecit. Ex quo intelligimus, Christum ecclesiae suae librum signatum perpetuo aperuisse"²³.

Es cierto que ya la teología humanista, concretamente Erasmo, había sentido la necesidad de interpretar la Sagrada Escritura y había formulado la urgencia de entender el *Scripturae sensum*; sin embargo entre el pensamiento metodológico de Erasmo y el de Cano media una gran diferencia. Mientras Erasmo

23. *Ib.*, o. c., l. 12, c. 7: *Quibus notis quaestiones fidei diiudicari possint*, Prima praeceptio.

pretende alcanzar el sentido de la Escritura mediante un análisis circunstancial —cui dicatur, quibus verbis dicatur, quo tempore, qua occasione, quid praecedat, quid consequatur—²⁴, sin que el análisis circunstancial implique una referencia a la autoridad de la Iglesia, Melchor Cano, por el contrario, en el planteamiento de los lugares teológicos pretende una finalidad muy determinada: llegar a conocer la Escritura en el sentido de la Iglesia católica. La metodología de Erasmo ha de terminar, en última instancia, en un positivismo científico servido con utensilios de rigor crítico y de pulcritud estética; la de Melchor Cano, en cambio, abre el camino hacia el conocimiento intrínseco de la Sagrada Escritura con capacidad de proyectarse en una teología sistemática basada en el sentido de la palabra de Dios propuesto por la Iglesia.

El método positivo en las Constituciones Ignacianas

Las Constituciones de la Compañía constituyen un documento de singular importancia en la evolución —y por lo tanto en la investigación— del método positivo. Y una valoración pareja a la de las Constituciones hay que otorgar a la regla 11 de las comunemente llamadas Reglas para sentir con la Iglesia, incorporadas por San Ignacio al libro de los ejercicios²⁵.

San Ignacio en las Constituciones promulga que en teología haya de leerse el viejo y nuevo Testamentos y la doctrina escolástica de Santo Tomás²⁶. Esta determinación ignaciana responde a la manera de enseñar la teología en las Universidades en que se habían formado los primeros miembros de la naciente Compañía. Y en las Constituciones recoge en armónica síntesis la doble corriente que se entremezclaba en la elaboración teológica del siglo XVI: la restauración tomista y la teología positiva²⁷.

24. ERASMUS, D., *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*: ed. Opera omnia, t. 5, Lyon, 1704, col. 85 E. El texto dice:

«Accedet hinc quoque lucis nonnihil ad intelligendum Scripturae sensum, si perpendamus non modo quid dicatur, verum etiam a quo dicatur, cui dicatur, quibus verbis dicatur, quo tempore, qua occasione, quid praecedat, qui consequatur.»

25. Sobre el sentido anti luterano y no anti erasmista de las reglas para sentir con la Iglesia, véase GARCÍA VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965, pp. 168-182: Las reglas de ortodoxia.

26. *Constitutiones Societatis Iesu*, p. 4, c. 14, n. 1.

27. Cf. ANDRÉS MARTÍN, M., *Historia de la teología en España*, I, Instituciones Teológicas, Roma, 1963, pp. 200-228: Los centros de estudio de la antigua Compañía.

En la regla 11 de las Reglas para sentir con la Iglesia escribe San Ignacio:

“Alabar la doctrina positiva y la escolástica: porque así como es mas propio de los doctores positivos, así como Sant Hieronimo, Sant Augustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así es mas propio de los escolásticos, así como Sancto Tomas, San Buenaventura y del maestro de las sentencias, etc., deffinir o declarar para nuestros tiempos, de las cosas necesarias a la salud eterna, y para impugnar y declarar todos los errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean mas modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada escritura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, canones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia.”

En la ordenación de esta regla, así también como en las Constituciones, San Ignacio propone como norma de conducta a seguir el aprecio por las dos corrientes teológicas: escolástica y positiva²⁸. La Compañía, al nacer, acoge en unidad sintética los dos métodos vigentes en aquel momento. Y así cuando en 1546 se funda en Gandía (Valencia) el primer Colegio Universidad de los Jesuitas en España, se ordena tanto el estudio de la teología escolástica como el de la positiva, como queda patente en la bula de erección²⁹.

El hecho de que en una Bula de erección universitaria se emplee por vez primera el término positiva, en parangón con escolástica, podría inducir a pensar, puesto que se trata del documento fundacional de un centro de estudios, que con esta expresión se hacía referencia al método teológico acuñado con el nombre de teología positiva. Y no es así. En la Bula Gandiense se constata

28. Como hace notar García Villoslada, la regla 11.ª no fue escrita contra Erasmo; pero la síntesis propuesta por San Ignacio subraya a la teología escolástica con trazos de tanto respeto que implícitamente se vuelve contra Erasmo. Cfr. *Loyola y Erasmo*, p. 175.

29. Archivo Municipal de Valencia, Libros de la Universidad de Gandía, n. 1, fol. 1v-2r.

que la Curia Romana, sin duda a insinuación de los propios jesuitas, aceptaba la denominación positiva —y esta circunstancia le otorga ya un valor a la Bula en la historia del método positivo—, pero la acepción que se le da en el documento todavía es imprecisa y más que la preocupación técnica por el método refleja el interés por la difusión que ha de darse al conocimiento de las fuentes sagradas, indispensables en la formación de quien tenga que emprender una acción pastoral. Sin embargo, hay que volver a subrayar el valor histórico de este hecho ya que, precisamente en un Colegio de la Compañía, aparecía formando parte de un plan de estudio la teología positiva. Quien siga la trayectoria que arranca de las Constituciones de la Compañía y pasa por el Colegio Universidad de Gandía, fácilmente llegará a la meta que supone la aplicación sistemática en la teología del método positivo por los jesuitas del siglo xvii.

El método positivo en el P. Diego Ruiz de Montoya

El P. Ruiz de Montoya no dedica ningún capítulo ex profeso a la reflexión sistemática sobre la metodología teológica; sin embargo, en el Prooemium del tratado de Trinitate resume con tanta brevedad como claridad el método que se impone en la elaboración teológica:

“Principia quibus haec scientia nititur sunt *Scripturae testimonia*: sed quoniam haec ipsa perperam intellecta vertuntur in haereticorum arma contra fidem; eademque perfunctorie narrata, debilitate languent ad fidei protectionem: operae pretium duxi, *sensum eorum* ex contextu et aliorum collatione locorum, et ex mente conciliorum et antiquorum Patrum *aperire*. Hoc igitur qui bene perpenderit, neque superfluum, nec a Scholastica professione alienum putaverit, quod in praecipuis scripturae locis exponendis laboramus”³⁰.

La claridad y riqueza de este texto, fiel exponente de la preocupación teológica del barroco, no ofrece ninguna dificultad de intelección, por lo cual lo único que se impone es glosarlo en rela-

30. Prooemium, 8.

ción con las fuentes de las que se nutre y constatar las posibles novedades metodológicas que aporta.

Ruiz de Montoya, al sustentar que la Sagrada Escritura constituye el principio en el que se asienta la teología, no aporta novedad alguna, sino que continúa la aplicación de la catalogación aristotélica en la relación entre ciencia subalternante y ciencia subalternada: la teología como ciencia subalternada a la fe tenía que apoyarse necesariamente en ésta.

Un comentario más explícito, aun reconociendo que tampoco en el planteamiento de esta cuestión fue original Ruiz de Montoya, hay que dedicar a la distinción entre Sagrada Escritura e intelección de la misma. La consciente distinción entre valor objetivo y consideración subjetiva de la Escritura, tal y como ya ha sido considerado, la recibe la teología del barroco como herencia inmediata del pensamiento teológico renacentista: sin embargo —no en balde había mediado el acontecimiento de la Reforma— el teólogo barroco acentúa en su exposición las derivaciones heréticas que se siguen de una incorrecta intelección de la Escritura: *ipsa perperam intellecta*, escribe Ruiz de Montoya, *vertuntur in haereticorum arma contra fidem*. De ahí la urgente necesidad de conocer la Escritura no en la materialidad de su formulación, sino en la intelección de su contenido: *sensum aperire*. La teología, con este planteamiento del barroco, se comprende en una doble dimensión: fundamentalista y apologética. Fundamentalista en cuanto ha de ayudar a sentar las verdades fundamentales de la fe, apologética puesto que debe defender el contenido de la fe frente a posibles planteamientos heréticos. Ambos cometidos podrán ser cumplidos en la medida que el teólogo pueda conocer y explicar el sentido de la Sagrada Escritura en fidelidad a la tradición de la Iglesia. Este cometido teológico exigía el método positivo en cuya aplicación se llegaba al conocimiento de la verdad revelada *ex mente conciliorum et antiquorum patrum*. Según este esquema, de iniciación renacentista y de ejecución barroca, elaboró Ruiz de Montoya sus tratados teológicos³¹.

31. Es cierto que en 1584 apareció en Roma la obra de JERÓNIMO DE ROA, *Controversiarum partim positivarum, partim scholasticarum, Pars prior*. Esta obra, sin embargo, aparecida 41 años antes que el *De Trinitate*, de Ruiz Montoya, no puede ser considerada todavía como un tratado de teología sistemática elaborado según el método positivo.

Cabe ahora preguntarse, ¿cómo llegó Ruiz de Montoya a conocer la metodología positiva con la que iba a familiarizarse de tal manera que la convertiría en estructura de su quehacer teológico? A esta pregunta la respuesta es bien sencilla: desde la misma Compañía. Teniendo en cuenta la orientación metodológica dada por San Ignacio en los mismos documentos institucionales, y sin olvidar que los primeros jesuitas se formaron en la Universidad de París, hay que atender al hecho de que la segunda generación, como afirma el P. García Villoslada, se educó en la Universidad de Salamanca³². En esta Universidad pudieron aprender los jesuitas de la segunda generación, no el afecto por la teología positiva, que ya lo habían aprendido de su Fundador, sino el nuevo método científico según el cual estructurar la teología. Y con el método positivo debieron aprender también la teología de Santo Tomás, revitalizada en Salamanca por el P. Vitoria. Los jesuitas de la segunda generación encontraron en Salamanca la formación universitaria que cuadraba perfectamente con los principios instituidos por San Ignacio: escolástica y positiva. Quizá a través de estos jesuitas formados en Salamanca llegó hasta el Colegio, casi universidad, de Córdoba el método positivo. Y en Córdoba debió aprenderlo Ruiz de Montoya.

El camino seguido por la teología positiva, desde sus albores en el nominalismo, a través del humanismo, conduce a la aplicación por Ruiz de Montoya del método que se preocupa por cimentar las verdades teológicas, al desentrañar el sentido de la Sagrada Escritura con el recurso a la tradición eclesial. El método positivo, desde los balbuceos en Mair, llegó a encontrar su propio sentido en los principios de Cano y su exacta aplicación en Ruiz de Montoya. En la teología del barroco se realizó lo que había sido diseñado por la teología renacentista.

La «illatio deductiva» en Ruiz de Montoya

Si se intenta analizar la peculiaridad metodológica según la cual construyó Ruiz de Montoya su obra teológica, se impone estudiar y valorar lo que en el conjunto de su método supone la *illatio deductiva*.

³² GARCÍA VILLOSLADA, R., *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*², p. 231.

La primera noticia sobre el particular la ofrece nuestro teólogo en el Prooemium de Trinitate³³ cuando, al constatar que la terminología teológica en uso no se encuentra de manera explícita en la Sagrada Escritura, afirma que por la *illatio deductiva* se llega desde la Sagrada Escritura a los términos teológicos trinitarios. Así, afirma, hipóstasis, persona, relación, etc., no forman parte explícita del léxico bíblico, pero el contenido de estos términos sí se contiene en los textos sagrados.

Para entender plenamente lo que Ruiz de Montoya piensa sobre la *illatio deductiva* se ha de recurrir al planteamiento por él formulado en la Disputatio XXI, cuando se pregunta: *Utrum Homousii nomen a Nicenis Patribus tanto labore ac dispendio meruit propugnari*; en la Disputatio XXXI donde trata: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus sint tres hypostases*; y titula la Sectio I: *Contra nomen hypostasis obiectiones*; y la Sectio II: *Vox hypostasis ex scriptura et antiquissimis theologis et philosophis auctoritatem habet*; y en la Disputatio XXXII que dedica a estudiar: *Quid sit persona divina formaliter, in quantum persona*, analizando en la Sectio I: *Vocis etymologia et propria significatio*.

En estas tres cuestiones, con sus respectivas secciones, plantea teóricamente, y desarrolla prácticamente, la posibilidad de la *deductio illativa*.

Como proceso para desarrollar en la formulación teológica el contenido del dato revelado, Ruiz de Montoya apoya la *illatio deductiva* en el presupuesto básico del contenido virtual de la revelación, a cuyo conocimiento explícito llega la Iglesia al alcanzar la comprensión plena del sentido que en sí tienen determinadas formulaciones de la Sagrada Escritura. Por ello Ruiz de Montoya, para quien *in rebus theologis novitatem esse vitandam*³⁴, distingue entre *novum simpliciter et quantum ad rei substantiam* y *novum quodammodo, quantum ad accidentia*. Una novedad substancial no puede ser admitida en el ámbito de la fe por no tener fundamento en la revelación; sin embargo la novedad accidental, por cuanto supone un llegar a conocer lo que virtual e implícitamente se contiene en el Antiguo y Nuevo Testamento no sólo no ha de ser rechazada como viciosa, sino que ha de ser valorada como *necessaria virtus theologorum*³⁵.

33. Prooemium, 7.

34. *De Trinitate*, disp. 21, sect. 3, n. 1.

35. *Ib.*, n. 5.

El proceso de explicitación del revelado virtual a la formulación teológica explícita lo regula Ruiz de Montoya por la relación del lenguaje significante con la realidad significada en un proceso que va no desde la palabra al contenido, sino desde el contenido a la palabra. Con este planteamiento Ruiz de Montoya considera al lenguaje como signo cuyo valor significante no radica absolutamente en sí, sino en el contenido —en el *sensus*— de lo expresado —*res significata*—. Al considerar al lenguaje en función de signo Ruiz de Montoya posibilita establecer una proporcional relación entre la *res significata*, la verdad revelada cuyo contenido es el *sensus* de lo revelado, y la voz significante que ha de expresar el *sensus* de lo revelado. Los postulados metodológicos de Ruiz de Montoya quizá puedan ofrecer la pauta a seguir en el actual planteamiento de la revisión del lenguaje teológico que si en la materialidad del mismo puede variar, en orden a conseguir una más perfecta expresividad en su función significante, ha de estar siempre fundamentando su valor expresivo de signo en la realidad a significar por él mismo, que, en su sentido, se contiene ya en la Sagrada Escritura: *nihil esse curandum, licet vox in Scripturis non reperietur expresse: dummodo res significata et sensum illius ex Scripturis eruatur*³⁶.

La apelación metodológica de Ruiz de Montoya al testimonio de los Concilios y de los Santos Padres no puede ser juzgada como equivalente a una mera verificación positivista de datos arqueológicos, sino como la constatación de la vitalidad sobrenatural de la Iglesia que en la comprensión de la fe, profundiza en el conocimiento del contenido del dato revelado.

La *illatio deductiva*, siendo como es un principio metodológico, trasciende, sin embargo, el ámbito de la mera estructura formal del montaje teológico y se adentra como capítulo fundamental de la *eclesiología*³⁷.

El método teológico aplicado por Ruiz de Montoya, al que podría dársele el calificativo de vitalismo eclesial, tuvo una efímera repercusión en la posterior teología y de hecho quedó postergado por la dejadez teológica demás de dos siglos y, ulteriormente, por

36. *De Trinitate*, disp. 21, sect. 2, n. 2.

37. La consideración teológica, y no meramente metodológica, de la *illatio deductiva*, de Ruiz de Montoya, ofrece la posibilidad de interpretar la doctrina del Vaticano II sobre el *sensus fidei totius populi* que bajo la acción del Espíritu Santo *recto iudicio in eam [fidem] profundius penetrat eamque in vita plenius applicat* (L. G., 12).

la predominante influencia ejercida por la teoría del desarrollo teológico basado en la conclusión teológica de estructura silogística con una mayor de fe, una menor de razón y una conclusión más que teológicamente cierta, para algunos tratadistas, definible *ex cathedra*. Habría que esperar hasta el siglo XIX para encontrar en la teología, con influencia idealista, de J. A. Mönler cierta afinidad con el método de Ruiz de Montoya. Y, *servatis servandis*, entre el planteamiento de Ruiz de Montoya y el del gran cardenal Newman se da una similitud que quizá se pueda explicar por la comprensión eclesial que estos dos grandes teólogos otorgaron al quehacer teológico de los Santos Padres.

El reconocimiento de Ruiz de Montoya como teólogo positivo

La obra del P. Ruiz de Montoya mereció con la publicación los honores del reconocimiento por su aportación positiva. Así Fr. Antonio Pérez, en la censura otorgada por mandato del Supremo Senado, escribe: *Omnia enim valent auctoritate plurimum: praesertim auctoritates Sanctorum quibus mirum in modum affluunt (et quidem non sine maximo auctoris sudore) Commentaria ista.*

Las primeras y casi exclusivas notas biográficas que se escribieron después de la muerte de Ruiz de Montoya se hacen eco de la labor realizada como teólogo positivo. Sin embargo, la influencia del P. Ruiz de Montoya en los estudios teológicos de los siglos XVII y XVIII fue verdaderamente escasa. Entre nosotros, y también más allá de nuestras fronteras, como por ejemplo Scheeben, ha tenido estudiosos admiradores que han alzado su voz para pronunciar una palabra de admiración, por lo que fue el P. Ruiz de Montoya. Entre estos pocos admiradores merece ser destacado el P. Astrain quien, al comentar la renovación operada en la orientación de los estudios teológicos dentro de la Compañía y que se reflejó en la sesión I de la XV Congregación general, escribe:

“Las obras teológicas del P. Ruiz de Montoya y del P. Petavio, las buenas ediciones de los Santos Padres hechas por los benedictinos, el gran vuelo que había tomado la historia eclesiástica en manos de Tillemont y de otros autores a fines del siglo XVII, estas y otras causas que sería prolijo enumerar, habían determinado un cambio radical de gusto en el público científico. Desdeñando

las antiguas sutilezas y disquisiciones metafísicas, entregábanse los sabios al estudio de la erudición sagrada y de la ciencia eclesiástica positiva”³⁸.

Estas palabras del P. Astrain, como todas las que escribe sobre este particular, y lo hace reiteradamente, van contorneadas por un contexto de sabor agridulce. El historiador se goza de pronunciar el nombre de Ruiz de Montoya al encabezar la lista de los que habían determinado la vuelta hacia los estudios positivos en teología, pero al mismo tiempo lamenta el olvido y abandono del método positivo por parte de los teólogos españoles. Con amargo laconismo concluye:

“Como ya lo hicimos notar a su tiempo, el P. Ruiz de Montoya en la primera mitad del siglo xvii había despertado entre nosotros la afición a la teología positiva y había enriquecido sus tratados teológicos con rica y variada erudición de Santos Padres. Por desgracia tuvo pocos seguidores en España este ejemplo del P. Montoya”³⁹.

Conclusión

La reconstrucción aquí apuntada sobre lo que ha constituido la historia del método positivo, ha posibilitado ofrecer un bosquejo de las influencias remotas y próximas que gravitaron sobre el P. Ruiz de Montoya. Como jesuita y alumno de profesores formados en Salamanca, el P. Ruiz de Montoya es un fruto maduro de las corrientes metodológicas que tomaron cuerpo en la Universidad de París en las primeras décadas del siglo xvi. A través de las Constituciones de la Compañía y de los maestros llegados de Salamanca aprende Ruiz de Montoya el método positivo y la teología de Santo Tomás, sobre cuyas bases edifica una valiosa construcción teológica. San Ignacio quedaría gozoso al contemplar cómo en uno de sus hijos se hace realidad el anhelo por él tan claramente expresado: escolástica y positiva.

Y como aportación de Ruiz de Montoya, fundamental para comprender su visión dinámica de la teología positiva, queda la

38. ASTRAIN, o. c., t. 7, Madrid, 1925, p. 15.

39. Id., ib., p. 188 s. Cfr. o. c., t. 5, pp. 78-81.

illatio deductiva, tan cargada de posibilidades para explicar el desarrollo del dogma desde dentro, tanto de la Sagrada Escritura como de la vida de la Iglesia. En la medida que la teología continúe preocupada por el desarrollo del dogma, Ruiz de Montoya se puede convertir en un maestro del presente.