

El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible



Ramón Kuri Camacho

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

EL BARROCO JESUITA NOVOHISPANO:
LA FORJA DE UN MÉXICO POSIBLE

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo

Rector

Ricardo Corzo Ramírez

Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Joaquín Díez-Canedo Flores

Director General Editorial

Ramón Kuri Camacho

**EL BARROCO JESUITA
NOVOHISPANO: LA FORJA
DE UN MÉXICO POSIBLE**



Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
Universidad Veracruzana
Xalapa, Ver., México
2008

Clasificación LC: BX3712.A1 K87
Clasif. Dewey: 255.53
Autor personal: Kuri Camacho, Ramón
Título: El barroco jesuita novohispano : la forja de un México posible /
Ramón Kuri Camacho.
Edición: 1a ed.
Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2008.
Descripción física: 649 p. ; 21 cm.
Serie: (Biblioteca)
ISBN: 9789688349137
Materias: Jesuitas--México--Historia.
Teología--México--Historia--Siglo XVII.
Filosofía--México--Historia--Siglo XVII.
Término geográfico: Nueva España--Vida intelectual.

DGBUV 2008/31

Primera edición, octubre de 2008
© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, CP. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-968-834-913-7

Impreso en México
Printed in Mexico

*Sit tibi hoc opus
uxor carissima Josephina
grati animi significatio*

PRÓLOGO

Muchas y variadas son las inquietudes intelectuales de Ramón Kuri. De recia formación escolástica, ha penetrado en la modernidad filosófica sin menoscabo de su ejercicio reflexivo, de su capacidad de comprensión y de su espíritu creativo. Enriquecen su capacidad magisterial ávidas investigaciones en archivos y bibliotecas y un interés justo y mesurado por los sanos placeres: la conversación con los amigos y el gusto por la música.

El dominio de la “gramática” le familiariza con los escritos de los clásicos y de los humanistas que desde el medioevo hasta los finales del siglo XVII reflexionaban y escribían en la lengua del Lacio. Esta facultad que lo distingue es la que le permite comprender fiel y claramente el contenido de manuscritos y libros raros que conservan antiguos, valiosos, pero olvidados repositorios en nuestro país. De su manejo y utilización (iqué de datos!, iqué de sugerencias!) se sirve Ramón Kuri para reflexionar y disertar sobre temas múltiples.

Desde hace tiempo advertíamos las preocupaciones de Kuri en torno a la influencia del doctor sutil en el pensamiento novohispano y la difusión de las ideas suaristas en la Nueva España. Sabíamos de su interés por Palafox. Sabíamos de su inclinación por el canto gregoriano, en el que lo hemos visto actuar con rigor. De todo ello Ramón Kuri construye hoy una obra formal, y lo hace con excepcional agudeza, perspicacia, atención a lo diverso y oficio de investigador. Admira su manejo de textos, capacidad hermenéutica, trabajo historiográfico y exhumación de manuscritos y documentos, cuando en prosa

impecable nos entrega *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*.

Toda la obra es un portento de reciedumbre y erudición que pertenece tanto al ámbito de las ciencias humanas como al de la filosofía y la teología. Una vasta cultura filosófico-teológica y unas referencias sólidas e incontestables permiten construir al autor un vivo retrato de la Nueva España y dar una interpretación convincente de numerosos temas, cuya significación profunda aparece aquí de forma tan clara debido a que son estudiados en su unidad. De todo este conjunto de problemas, me voy a limitar a recensionar algunos de ellos.

Da inicio a este libro una sucinta pero maciza reflexión en torno de las ideas que fluyen desde el siglo XVI hasta nuestros días y al que denomina como un “período de urbanización, de ascenso de la burguesía, consolidación de los estados nacionales, pluralización religiosa, búsqueda de certidumbres, desarrollo capitalista, expansión ultramarina y cientifización del cosmos del hombre”. Esta amplia visión de conjunto la une con el pensamiento y la acción de la Compañía de Jesús, principalmente en la Nueva España. Del estudio de su pensamiento y acción deriva la tajante afirmación: “La teología jesuita es un nuevo proyecto de sociedad”.

Del análisis de esa acción se deriva un apartado referente a la influencia que la doctrina suarista tuvo en los miembros de la Compañía en la Nueva España. Pormenorizada atención presta a las lucubraciones de numerosos jesuitas o eclesiásticos influidos por la espiritualidad emanada de los *Ejercicios Espirituales* o por las ideas suarecianas, que conmueven no sólo a la teología sino también al derecho y a la política. Tales son los casos de Pedro de Abarca, Baltasar López, Antonio Núñez de Miranda, Diego Marín de Alcázar, Pablo Salceda, etcétera.

Otra parte la consagra Kuri a disertar en torno de algunos principios filosófico-teológicos como el de la Ciencia Condicionada, y de la influencia que sus portavoces tuvieron en el ingreso a la modernidad de un mundo que se transformaba por el impacto de las ideologías encubiertas bajo un caudal de vivencias poco estudiadas que se ha dado en llamar el mundo barroco.

Especialmente me deslumbro leyendo las páginas consagradas a la *Monita Privata*, ese panfleto en el que se concentra la malignidad enfilada contra la Compañía, malignidad que atacó también la acción cultural de los jesuitas, su obra evangelizadora en Paraguay y en las Californias. O el análisis del espíritu palafoxiano existente en Puebla de los Ángeles, el efecto del extrañamiento de los ignacianos del imperio español, hecho que originó aún en el liberal siglo XIX discusiones muy penetrantes. Como un intermedio necesario entre las agitadas y acres discusiones, más políticas que puramente filosóficas, Kuri nos ofrece un musical y magistral apartado sobre el cultivo del canto gregoriano en Puebla.

Los últimos capítulos están consagrados al pensamiento de personalidades sobresalientes, tales como don Andrés de Arce y Miranda, miembro del Cabildo, hasta ayer olvidado y hoy sacado a la luz por obra de investigadores de la universidad poblana. El fondo del Cabildo era el más grande fondo de sermonarios coloniales, por lo que propuse hace varios años su completa organización y catalogación, pues en los sermones, al igual que en los discursos cívicos del siglo XIX, se encierra una pluralidad de amplias corrientes del pensamiento mexicano. Carlos Herrejón se interesó por los sermones y ha iniciado su exégesis. Kuri analiza varios textos de nuestro poblano predicador y revela la hondura de sus ideas.

De otro pico de oro insigne, el padre Vieyra, que tanta influencia tuvo en la mentalidad religiosa hispanoamericana, pues

sus sermones fueron fuente obligada de consulta en nuestros colegios y seminarios, también tenemos un penetrante estudio. Y en este mismo apartado hallamos un capítulo bien tramado en cuanto a las apariciones y el culto a la virgen de Guadalupe. El análisis certero, preciso y breve de la obra del teólogo guadalupano Miguel Sánchez lleva a Kuri a afirmar que sus aseveraciones son las de un teólogo y que su objeto de conocimiento no tiene pasado ni futuro, porque *es* y su verdad no puede ser probada, sólo puede ser mostrada.

No cabe duda que Ramón Kuri, también poblano como Sánchez, ha madurado sus reflexiones en torno de aspectos vitales del pensamiento mexicano y de nuestra historia. Ha logrado redondear una obra que bajo el patrocinio de la Universidad Veracruzana (de larga y reconocida trayectoria editorial) presentamos ahora a nuestros colegas investigadores, maestros, estudiantes y público en general invitándoles a entrar en su lectura y en su reflexión.

Ernesto de la Torre Villar

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

INTRODUCCIÓN

El propósito de esta obra es estudiar el siglo XVIII novohispano, especialmente aquellos aspectos de la relación entre teología de la *scientia conditionata*, pensamiento y espiritualidad jesuitas, analizando e interpretando doctrina intelectual, pasado histórico y vida religiosa y civil en una historia general de la cultura. Se trata de profundizar en un tema vasto, complejo, extenso y rico como lo es la evolución de la ciencia media –o *scientia conditionata*– y la teología de los afectos, cuyo sentido y significado encuentra en el barroco un movimiento cultural que recoge y crea las grandes pinceladas del *ethos* mexicano. Nacido en el seno de la Compañía de Jesús, exento entonces de toda sospecha de herejía, el barroco novohispano es inseparable de la doctrina de la ciencia media, de la educación de la libertad, afectos y sentidos que proporcionan los Ejercicios Espirituales, y está en la base de la formación de una visión que inspira el curso del mundo y la vida de los hombres, constituyendo el armazón de un sistema de valores: un México *posible* que en su peculiar modernidad echó raíces en su tiempo, dio forma a la historia mexicana y quizás ha perdurado hasta nuestro tiempo. No intentaré aquí una elucidación del título y contenido de la obra sino que simplemente confiaré en que en el curso de la investigación resulte claro su significado.

Y es que ese México posible es, en verdad, una propuesta diferente de modernidad. En efecto, de acuerdo con la interpretación convencional, el sujeto moderno nació en el proceso de pensarse como soberano de sí mismo, libre del anclaje de la tradi-

ción. La suya fue un nuevo tipo de subjetividad autorreferida y unitaria capaz de interpretar el mundo desde instancias autónomas, de desarrollar una racionalidad económica proyectiva y de negociar nuevas fórmulas institucionales para la convivencia social. Los cánones de ese eje modernizador habrían surgido en el norte de Europa a lo largo del siglo XVI, por lo que los cambios sociales, culturales y políticos normalmente asociados con la modernidad habrían estado ausentes del entorno civilizatorio ibero-católico. Según esta versión, la modernidad iberoamericana habría sido en realidad una contramodernidad, cuyos efectos retardatarios se manifestarían como decadencia económica, oscurantismo religioso, retraso científico-cultural e incapacidad política. Pero también podemos reconocer un diagnóstico diametralmente opuesto: el de los defensores de una supuesta cultura espiritualista y épica de raíz ibérica que afirmaría su superioridad moral frente al consumismo decadente de la modernidad del norte.

Ninguna de estas perspectivas resulta plausible en la actualidad para interpretar la noción de *modernidad*, que ha perdido sus connotaciones teleológicas, finalistas y deterministas. La modernidad no es el estado final de un proceso que atravesase por etapas escalonadas según una cronología preconcebida, sino un tipo de conciencia cultural capaz de percibir, impulsar y legitimar nuevos cursos de acción social. Alude, pues, a procesos conscientes de transformación social cuyas tendencias pueden coincidir, divergir e incluso ser internamente contradictorias, y en cuyo despliegue histórico no cabe imaginar un punto único y predeterminado de llegada. Movimientos de la modernidad fueron el Renacimiento, la Reforma protestante, las revoluciones científicas o la Ilustración, pero también el encuentro con el *otro* de este lado del Atlántico o el sincretismo cultural forjado a raíz del mismo.

Por tanto, si se quiere llevar a cabo con éxito la gran tarea que tienen ante sí los eruditos en temas novohispanos de nuestra generación (la tarea de reescribir la historia de la cultura mexicana a partir de una comprensión más profunda de la interacción de las fuerzas religiosas, teológicas, filosóficas, políticas y sociales), será necesaria una nueva y urgente dilucidación de la función que desempeñó el pensamiento novohispano en diversos períodos, de sus ideales y de su modo de abordar los diferentes problemas que surgieron a partir de las condiciones imperantes en esas épocas. En el período formativo del siglo XVII la versión jesuita reclama la atención debido al diálogo ricamente articulado que le dio expresión intelectual-espiritual, y debido también al trabajo de estudiosos modernos que intentan reconstruir ese diálogo. Eso de ningún modo significa descuido del siglo XVIII, si tenemos en cuenta que ésta es la época cuando expulsan a la Compañía de Jesús y madura ese debate en sus ideas e instituciones. Como creo sinceramente que esa discusión sobre nuestro pasado y nuestro presente tiene que ver con nuestro porvenir, me esfuerzo por presentar la investigación de la manera más clara posible, con la esperanza de ofrecer una seria contribución a este debate, tan importante como necesario.

Y es que las opiniones sobre la cultura novohispana han variado con frecuencia; han fluctuado entre los extremos de la ignorancia, la crítica hostil y la condena, por un lado, y el poco elogio, la defensa simulada o la mitificación, por el otro. Pero no han contribuido a aumentar nuestro conocimiento de lo que podría considerarse como la verdadera naturaleza de las relaciones entre pensamiento y espiritualidad jesuitas y las diversas manifestaciones de la cultura nacional. Tampoco nos han permitido elaborar un juicio objetivo acerca del papel que ha desempeñado y continúa desempeñando esta tradición en la historia de la nación, o de su importancia para comprender nuestro

país. Es preciso agregar que las diferentes interpretaciones de la cultura novohispana, o al menos de los aspectos que hasta ahora se han discutido públicamente (el arte, la ciencia, la sociedad, el poder, el estado, la familia, el matrimonio, etc.), están llenas de malentendidos y, por ende, de tergiversaciones del tema en cuestión. Algunos escritores contemporáneos, casi todos mexicanos, cuyas concepciones no dejan de tener influencia y siguen teniendo validez en el nivel que les es propio, sienten –por decirlo con discreción– poca simpatía hacia el mundo novohispano por su íntima vinculación con el catolicismo. No digamos talentos menores cuyas opiniones copan varios medios de comunicación. Además de extraño y desconcertante, el “jesuitismo” o el barroco, lo mismo da, representa todo lo opuesto a lo que ellos piensan y al enfoque que quieren hacer prevalecer en el análisis moderno del país. El universo jesuita se yergue sombríamente en su camino, aliado a fuerzas y tendencias cuyo rechazo es motivo de orgullo para un sector moderno de intelectuales mexicanos que consideran que su misión principal es irse de este mundo de una manera decente y no como bastardos obscurantistas. Esto puede explicar la desconfianza o las opiniones negativas de estos escritores respecto a la función del barroco en la historia nacional.

Está bien claro que la actitud de muchos de nuestros estudiantes y pensadores es la del combatiente que se enfrenta activamente a un peligroso enemigo todavía lleno de fuerza y vitalidad. Pero la enemistad puede hacer mucho. Debemos estar agradecidos a estos críticos apasionados de la Nueva España que, a pesar de que sus preconcepciones quizá han deformado su juicio y su escala de valores, han mantenido los ojos abiertos y han podido ver con claridad algunos aspectos importantes. A veces están en lo cierto, pero por razones distintas de las que ellos aducen. A decir verdad, lo más sorprendente cuando se

leen las obras o simples artículos periodísticos de estos críticos, es la falta de un conocimiento adecuado de las fuentes o de los temas sobre los cuales en muchos casos osan emitir un juicio.¹

No honra a estos críticos el hecho de que las obras de teólogos, filósofos, filólogos, poetas, historiadores y corrientes místicas novohispanas jamás sean citadas, puesto que no están interesados en ellas. Y cuando se hace, arte, pensamiento y cultura novohispanos son considerados desde una perspectiva ilustrada, neo-ilustrada o pos-ilustrada, lo que impide comprender el espíritu de ese tiempo. Tampoco honra a los estudiosos mexicanos el hecho de que las obras de los pocos autores realmente informados sobre el tema no sean leídas, y en algunos casos sean absolutamente omitidas. Tampoco hay por qué enorgullecerse de que la mayor parte de las ideas y opiniones que muestran tan pobre comprensión del mundo de la Nueva España y, en algunos casos, tan cerrado racionalismo dieciochesco, positivismo decimonónico y helado cientifismo contemporáneo, tengan como protagonistas a intelectuales mexicanos.²

Es una pena que la fina intuición de algunos de estos escritores y su poder de captación pierda su agudeza debido al abuso del lirismo y a la carencia de toda simpatía y sentido crí-

¹ Sin duda este fue el lamentable caso de Octavio Paz, cuando abordó la teología en su obra sobre Sor Juana Inés de la Cruz. No conocía la teología de la época y se aventuró a emitir juicios, descalificándola.

² Sobran los ejemplos de articulistas que copan los medios de comunicación llenos de prejuicios que nunca documentan, en el sentido estricto del investigador. Sus monólogos semanales sobre lo *mismo* son proverbiales. Sin duda, ser jacobino, ateo, escéptico, racionalista, laico, hedonista o neoliberal puede ser condición de sabiduría. No lo es negar sin más el mundo de contrarios que es la Nueva España, cuando se tejen reflexiones sobre política, sociedad o cuestiones que atañen al *ethos* mexicano y, a veces, cuando se tejen reflexiones y juicios alrededor de cuestiones graves que atañen al ser humano.

tico respecto a los datos históricos, filológicos, filosóficos y teológicos.³

Aquí no hay lugar para la intuición del metafísico (San Agustín, Avicena, Maimónides o Santo Tomás, Gabriel Marcel, Zubiri, Gilson, Maritain, Buber o Lévinas), el poder interpretativo del teólogo (Duns Scoto, Henri de Lubac, Karl Barth o un H. H. von Balthazar), la erudición del sabio (Miguel Asín Palacios, Ángel María Garibay, Paul Ricoeur o Gershom Scholem), ni para la profundidad de vida, interioridad y sentido del misterio del santo y el místico (Santo Tomás, Al-Gazel, S. Francisco de Asís, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Edith Stein o Simone Weil). Mucho menos hay lugar para hombres novohispanos como Fray Alonso de la Vera Cruz, Tomás Mercado, Antonio Rubio, Juan de Zapata y Sandoval o Miguel Sánchez, y mucho menos para jesuitas olvidados que dedicaron toda su vida a pensar este país y actuar, en consecuencia, conforme a su propio proceso y síntesis. Tampoco hay lugar para atender la modestia y el silencioso trabajo académico de hombres que dedicaron o han dedicado su vida al estudio y traducción de obras novohispanas como Bernabé Navarro (q.e.p.d.), Ernesto de la Torre Villar, Mauricio Beuchot, José Quiñónez, Elsa Cecilia Frost (q.e.p.d.), Carmen Rovira, Roberto Heredia, Arturo Ramírez o Walter Redmond. Por la misma razón fracasan y, en algunos casos, estrepitosamente, cuando tienen que tratar problemas relacionados con los hechos. Fracasan porque, al desde-

³ Con harta frecuencia éstas han sido las últimas actitudes de conocidos intelectuales mexicanos. Ligereza, superficialidad, frivolidad, prejuicios, exceso de lirismo, ocurrencias. Pocas veces estudio a fondo o confrontación doctrinal-documental cuando del mundo novohispano se trata, pues, como es un mundo “católico”, debe ser combatido donde quiera que se encuentre –dado que el mundo católico es, por definición, lo premoderno y reaccionario, no tiene sentido.

ñar el *ethos* de esos siglos novohispanos, mutilan la historia de México y se enfrentan a un grave problema para interpretar y darle sentido a este país.

No es inútil recordar que todo problema de interpretación se presenta, ante todo, dentro de los límites de la exégesis, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender una obra o un autor, comprenderlos a partir de su intención, sobre el fundamento de aquello que quieren significar y no sobre lo que mi intención quiere conferirles. Si la exégesis suscita un problema de interpretación, es porque toda lectura de texto o archivo se hace siempre en el interior de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento que desarrolla presuposiciones y exigencias. Por ejemplo, la interpretación de la obra de Francisco Suárez a la luz del problema filosófico de la esencia da una lectura totalmente distinta de los problemas del ser, que la que hagan quienes afirman el ser como existencia. Asimismo, la interpretación del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento crístico da una interpretación totalmente distinta de las instituciones, personajes y acontecimientos de la Biblia, que la de los rabinos o místicos judíos. Todo trabajo de interpretación revela un intento profundo de vencer una distancia, un distanciamiento cultural, de igualar al lector a una obra que se ha hecho extraña, e incorporar de ese modo su sentido a la comprensión actual que un hombre puede hacer de sí mismo.

Pero si se carece de simpatía, si no existe el mínimo interés por la lectura de poetas, místicos, filósofos, teólogos o historiadores por ser hombres que pertenecieron a las edades “oscuras” novohispanas, si mi posición no me produce exigencias de comprensión, entonces el problema entre la vida (que conlleva una

significación) y el espíritu (capaz de encadenar en una sucesión coherente fuerza y sentido) queda mutilada y corta de miras.

El resultado obvio y natural de este antagonismo por parte de intelectuales mexicanos fue que, dado que los “guardianes” autorizados de la cultura barroca descuidaron este terreno, inhibidos ante el “qué dirán” (señal evidente de la cultura de gueto que todavía se mantiene en el catolicismo), surgieron todo tipo de “derechas”, charlatanes y soñadores que lo asumieron como si fuera propiedad privada. O desde las “izquierdas” se hicieron o se hacen las más fantásticas afirmaciones con veleidades de interpretaciones legítimas del barroco, desde brillantes equívocos y tergiversaciones hasta los más pintorescos disparates (“Sor Juana lesbiana y feminista”). Ha llegado el momento de recuperar este terreno abandonado y de aplicarle los criterios rigurosos de la investigación e interpretación histórica, traduciendo manuscritos latinos de jesuitas, en su mayoría profesores de filosofía y teología en colegios de la Compañía, que descansan en la Biblioteca Nacional, y trabajando sobre la base de archivos, documentos y fuentes primarias que reposan en repositorios de bibliotecas novohispanas. Se trata de profundizar las exigencias metodológicas de la historia, rehaciendo el trayecto *inverso* de la *objetivación* de estas fuentes primarias en el trabajo semántico, en los análisis del lenguaje, en la diversidad de sentidos y, luego, en los encadenamientos históricos. Busco practicar la interpretación de manera metódica y resistir a la tentación de separar la *verdad* (propia de la comprensión) del método puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la historia. Pues comprender es, para un ser finito, transportarse a otra vida. La comprensión histórica pone así en juego todas las paradojas de la historicidad. ¿Cómo un ser histórico puede comprender históricamente la historia? ¿Cómo actualiza significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas

por otro ser histórico que sobrepasa su propia situación histórica? Se presenta, de este modo, un problema que encontraremos al final de nuestra investigación y al que nos hemos referido más arriba: es el problema de la relación entre la fuerza y el sentido; entre la vida que conlleva una significación y el espíritu capaz de encadenarlos en una sucesión coherente. Pues si la vida no es originariamente significativa, toda comprensión resulta para siempre imposible. El problema de la interpretación pone en juego el problema de la comprensión. Es decir, los datos teológicos, filosóficos e historiográficos son condición de la interpretación (en el sentido preciso de la exégesis), vinculados con la comprensión (en el sentido amplio de la inteligencia de los signos de la historia). Esta relación (interpretación y comprensión) vincula los problemas técnicos de la exégesis con los problemas más generales de la significación y del lenguaje.

Ahora bien, lo anterior de ningún modo significa que sólo me mantenga *dentro* del ámbito teórico del lenguaje, y ante el problema delicado y controvertido que es la salida del lenguaje fuera de sí mismo y de su capacidad de reorientación. Es decir, ante la cuestión del relato o narración. Esta obra se detiene ante el problema que plantea la epistemología de la historia, alejándome del problema de la narración.⁴

⁴ Paul Ricoeur, en su obra *Tiempo y narración* (tres volúmenes), se ocupa en exclusiva de un problema: ¿hasta qué punto la historia es un relato? Su solución está determinada por una era dominada por Fernand Braudel y por la escuela de los *Annales*, una era en la que se había asistido al declive del acontecimiento y de lo narrativo, de la historia política, de la historia diplomática, de la historia de las batallas, etc., en provecho de una historia más estructural, que tomaba en cuenta unas fuerzas que evolucionan lentamente y, por ende, de larga duración. El trabajo de Ricoeur es ciertamente admirable, en especial su tratamiento sobre los mecanismos que operan desde el interior mismo del lenguaje (*configuración*) y la transformación de la experiencia viva del lector por

En efecto, que me distancie del problema de la historia concebida como simple relato o narración quiere decir intentar clarificar los distintos niveles de cientificidad de la historia. En primer lugar, el de la historia documental, en el que puede responderse *verdadero* o *falso* ante la presentación de hechos; este nivel es el que se ocupa de cuestiones como: “¿Pedro de Abarca, Baltasar López, Luis de Villanueva, Antonio Núñez de Miranda, Diego Marín de Alcázar o Matías Blanco fueron expulsados de la Nueva España en 1767?”. En segundo lugar, el de la historia explicativa, que comprende una discusión sobre los respectivos papeles de las corrientes filosóficas o teológicas, de las fuerzas sociales o de las fuerzas económicas, una valoración de la importancia de la política en relación a éstas y del elemento narrativo ligado a lo que acontece. Y, por último, aquel nivel en el que se forjan las categorías más relevantes, como el Barroco novohispano o la Virgen de Guadalupe, adoptando aquí la noción de *historiografía* (de escritura de la historia) un sentido fuerte. Tres niveles, por tanto, desde la historia documental que afecta a los criterios de verificación, pasando por la historia explicativa abierta a la controversia, hasta llegar a esa historia que podríamos denominar poética, puesto que es propia de las grandes ficciones, de los relatos fundacionales gracias a los cuales las naciones se comprenden a sí mismas. El Barroco novohispano pertenece a esta clase de narración fundacional.

El conjunto de la obra pretende combinar dichos niveles, prestando toda la atención a cada uno de ellos, procediendo paso a paso, intentando llenar todos los intervalos, señalando de

efecto de la narración (*reconfiguración*). Sin embargo, las relaciones entre memoria e historia, el concepto de *acontecimiento* y el problema de la epistemología de la historia que aquí emprendo (documental, explicativa y fundacional) me alejan claramente del problema de lo narrativo.

manera gradual el proceso novohispano y, finalmente, estableciendo una difícil línea de equilibrio.

Esta es la tarea que me he propuesto, y en las páginas siguientes me gustaría proporcionar una idea de las conclusiones a las que he llegado al intentar arrojar un poco de luz sobre este terreno.

La doctrina de la ciencia media en la Nueva España arrastraba tras de sí una reciente historia en Europa, historia que representaba un auténtico programa y una inquebrantable lucha por ubicar, por un lado, la libertad del hombre en relación con la gracia divina, y, por el otro, la posibilidad de la acción del hombre en la historia (la teoría filosófica de los mundos posibles como teoría *sui generis* de la ciencia media). Ello conducía a su vez a redefinir el papel de la Iglesia adelantando con frecuencia un intento radical: redefinir en qué consiste la presencia de Dios en este mundo terrenal y carnal, intento que, a decir verdad, golpeaba el corazón mismo del discurso teológico de la Edad Media, especialmente a Santo Tomás. Nada tiene de casual que Matías Blanco, jesuita mexicano, formule directamente el estado de la cuestión, buscando caminos para conciliar la teoría de la ciencia media con Santo Tomás y Duns Scoto.⁵ Nada tiene de extraño tampoco que otro jesuita mexicano, Ignacio Camargo (muerto en 1705), en su *Tractatus theologicus de scientia Dei media* –donde se postula que Dios conoce los eventos posibles y actuales–, en su intento de conciliar la libertad del hombre con

⁵ Matías Blanco, “Ex scientia media divi Thomae prae monitione, et scotico decreto concomitante contextum, discordia concors tomística, scotica et jesuitica schola ad unum pro concordia creatae libertatis cum divinis decretis”, *De libertate creata...*

su dependencia de la gracia también busque conciliar la doctrina de la ciencia media con la tradición teológica.

En realidad esta teología de la ciencia media, que así se configura en profesores jesuitas mexicanos de fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, es una teología que por fuerza de la teoría compatibilista (concordar la libertad del hombre y la gracia) interpreta la forma cristiana de la revelación como el conjunto de los signos históricos y modos de manifestación del Dios que actúa. El Dios que descubre San Ignacio en los Ejercicios Espirituales no es un Dios resguardado en el cielo y en el templo, sino un Dios de acción, al que hay que descubrir en todos los acontecimientos.

En este modo de considerar los signos –y los signos mexicanos son varios: el indígena, el criollo, el mestizo– nos encontramos, en definitiva, ante una teoría antropológica de la fe, de discutible dimensión filosófica, que la Iglesia, después de enconadas discusiones, rechazó. Y en esto había razones –especialmente esgrimidas por los dominicos– para rechazar esta interpretación. Pues en la medida en que se considera la revelación cristiana como los modos de manifestación del Dios que actúa, inevitablemente se implica preguntarse en qué consiste este actuar, en qué consiste su presencia en la tierra, lo que también conduce (en casos extremos) a intentar reconstruir el concepto mismo de Dios. Tal intento sólo es posible dentro de una estructura compleja discursiva, mediante estrategias de pensamiento sutiles, sirviéndose de recursos de argumentación monstruosamente contruidos, y tiene como referencia la polémica suscitada por la Reforma, a saber: el problema de la distinción entre gracia eficaz y gracia suficiente. En la tesis de la Iglesia reformada la gracia de Dios es suficiente para la salvación. Dios, arbitrariamente, con su omnisciencia, omnipotencia y voluntad impenetrables, decide

quiénes habrán de salvarse y quiénes no. Es la doctrina de la predestinación.

Esta idea (que la gracia de Dios es suficiente para la salvación y que por tanto ya todo está decidido de antemano) va a ser puesta en tela de juicio por la teología jesuita, la cual afirmará, en cambio, que si bien la gracia de Dios es suficiente y que Él se basta a sí mismo para salvar o condenar a cualquiera, esto último sólo puede darse mediante la libertad humana que elige salvarse o condenarse. Por tanto, para que la gracia suficiente de Dios se convierta en gracia eficaz, debe tomar en cuenta la libertad humana.

Advertimos así el grado de complejidad argumentativa al que se van a someter los teólogos de la Compañía (pues se trata de responder al desafío de la Reforma: la necesidad de la mediación de la Iglesia, cuál es el papel de la gracia, cuál es la naturaleza de la libertad, etc.), insistiendo tanto en la omnisciencia y omnipotencia divinas como en su infinita bondad, sin dejar de lado el libre arbitrio humano. Por ello no cesarán de preguntarse: ¿cómo conciliar la bondad de Dios con ciertos actos humanos, algunos de los cuales son espantosamente perversos y parecen darle la razón a la doctrina de la predestinación? ¿Cómo conciliar su eternidad con los eventos futuros contingentes de los hombres? ¿Cómo es posible que Dios, bondad suma, permita que unos se condenen y otros se salven? ¿Cuál es la relación entre la omnisciencia y omnipotencia divina y su infinita bondad?

También allí intervienen los jesuitas novohispanos con un similar aparato argumentativo al de sus hermanos y maestros de Europa.⁶ Unos son la culminación de un proceso que se ini-

⁶ Son trece los jesuitas novohispanos que escribieron sobre esta cuestión. Sus manuscritos descansan en la Biblioteca Nacional de México. Los manuscritos que estudiaremos son lo más importante –de honda huella en el siglo XVII.

ciaba (Pedro Abarca, Miguel Castilla, Tomás Alfaro, Antonio Núñez de Miranda, José Pedro Cesati, Ignacio Camargo) y otros el final de un ciclo (Diego Marín de Alcázar, Pablo Salceda, Matías Blanco), imponiéndose volver los ojos atrás y contemplar las diferentes vicisitudes de una larga batalla, misma que los nombres venerados de San Agustín y Santo Tomás habían enfrentado, y que ahora había que retomar ante el reto que Lutero, Calvino y la Reforma en general formulaban, con los nombres no menos venerados de Luis de Molina y Francisco Suárez.

Éstos últimos (y sobre todo Suárez) son quienes elaboran un complejo aparato de argumentación que tiene que ver con la correspondencia entre los diferentes modos y grados del saber omnisciente divino y los modos o grados de la existencia del mundo. Es decir: lo que Dios sabe es lo que el mundo es. Luis de Molina, hacia 1588, nos dirá que existen tres modos de la omnisciencia divina: un saber “simple”, un saber “libre” y un saber “medio” de Dios.⁷ Entre el saber “simple” y el saber “libre” encontramos un momento medio, justamente aquél en el que la realización de lo posible está en trance de darse, en el que la gama cuasi infinita de posibilidades está concretándose sólo en aquéllas que en verdad y realmente se darán. Se trata de un momento que corresponde a una ciencia media divina, que conoce el mundo no como realizado sino realizándose. Pero este momento intermedio, este momento tan singular cuyo estatus ontológico se ubica entre lo real y lo posible, es precisamente el campo de la condición humana, el campo de sus flaquezas, limitaciones y posibilidades.

⁷ Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, art. 13, cuestión 16.

La doctrina del saber medio o *scientia conditionata* (como prefería llamarla Suárez) y el arbitrio humano como *topos* de la libertad serán el punto de partida del barroco jesuita entendido como capacidad creativa y forma nueva de incidir sobre la realidad. Toda esta doctrina será no sólo una respuesta a Calvino y demás reformadores sino que jugará un papel fundamental en un aspecto asaz olvidado de la Compañía de Jesús: su intento de construir en la Nueva España un modelo alternativo de modernidad, frente a la modernidad espontánea y ciega de la acumulación del capital, el progreso y la razón autónoma.

La necesidad de afrontar la cuestión que traemos entre manos viene impuesta por el triunfo de la modernidad establecida, iluminada por la Ilustración que proclamaba el progreso, la autonomía y omnipotencia de la razón, y que hoy se hunde en sus propias contradicciones. Se hace necesario revisar la imagen dejada por el Siglo de las Luces sobre el carácter reaccionario y premodernizador de la Iglesia católica y su principal agente, la Compañía de Jesús, dadas justamente las contradicciones de la modernidad y las categorías a partir de las cuales se juzgó nefasta la labor de la Iglesia y los jesuitas. Los esquemas conceptuales con los cuales se estereotipó a la Iglesia y a la Compañía de Jesús como retrógradas y oscurantistas terminaron en Auschwitz como símbolo elocuente de la crisis de la modernidad, estremeciendo la conciencia humana hasta sus cimientos. Auschwitz puso en evidencia que era posible usar medios racionalizados para la destrucción sistemática de seres humanos después de ser despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suele haber muchos en la historia, sino más profundamente de la racionalización de la irracionalidad. Racionalización que remite de manera inmediata a la filosofía de la Ilustración, de tal manera que es inevitable vincular la

“muerte del hombre”, el esteticismo y nihilismo contemporáneos (como culto a la ignorancia del mal), suscitados en el presente siglo por las ideologías del liberalismo y el socialismo, al propio fundamento desarrollado por el Siglo de las Luces.

Pero desde aquí se juzgó nefasta y oscurantista a la Iglesia y a la Compañía de Jesús. Lo mínimo que se puede hacer es, por tanto, revisar esa imagen sobre la base documental de la obra de Suárez y otros jesuitas en la Nueva España, sobre todo si tenemos en cuenta en primer lugar que donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega (y se pierde) es en América; en segundo lugar porque si bien el núcleo de los rasgos que definen la postura de la Nueva España en relación con la modernidad tienen una relación estrecha con la vida peninsular, ni la vida económica ni su dimensión simbólica y discursiva habrían sido las mismas, desde comienzos del siglo XVII, sin la presencia determinante de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, ¿qué es lo que hay de constitutivo y singular en la historia de la Compañía de Jesús? ¿Se trata de proyectar y prolongar la historia europea en América, o más bien recomenzar, rehacer y reconstruir de otro modo su civilización? Precisamente el absolutismo real, las modificaciones al régimen social, las bases económicas, el pensamiento teológico-filosófico, la vivencia religiosa y el desarrollo de la ciencia no serán una variación de lo mismo dentro del propio esquema de vida peninsular, sino una modificación completa, una metamorfosis total, una recreación, regeneración y redefinición de la “elección civilizatoria” occidental, por motivo de fuerzas eminentemente locales y la capacidad barroca de la Compañía de Jesús que cambia, modifica, adapta, transforma, regenera, rehace y revitaliza.

Es por tanto una orden religiosa perfectamente consciente y organizada, no con miras a proyectar o prolongar la civilización europea en Nueva España y América, sino con el propósito de

aprovechar lo viejo y regenerarlo, aplicando a un tiempo formas viejas y nuevas, generando soluciones realmente sintéticas en los órdenes intelectual, político y socioeconómico. La Compañía de Jesús en los siglos XVII y XVIII involucra la recapitulación y recomienzo en tierras nuevas, matizando o discrepando por influencia de fuerzas particularizantes que nacen de condiciones y vivencias originales, asociando y revalorizando la dimensión clásica europea (Cicerón, Virgilio, Aristóteles, Santo Tomás, el Siglo de Oro Español, Suárez, etc.) con base en fuentes americanas de la cultura nativa. La Compañía de Jesús es sin duda un potente antagonista frente al universalismo ilustrado y positivista. Frente a los ideales de una humanidad abstracta, uniforme y homogénea, la Compañía recupera la libertad del hombre singular y concreto, definido en la complejidad de sus particularidades culturales, sociales, políticas y raciales. Los jesuitas, especialmente sus teólogos y educadores, son capaces de desarrollar un proyecto cultural alternativo a la modernidad unanimita y homogénea de la Ilustración, convirtiéndose en bandera de diversos movimientos sociales, culturales, económicos y artísticos de fecunda simbiosis entre lo particular y lo universal.

En la Nueva España, la Compañía llegará a ser una barrera sólida contra la modernidad ilustrada en la medida en que la Compañía beba de la cultura clásica, del Medioevo, del Siglo de Oro español, de Jerusalén, de Atenas, de Roma y Mesoamérica. Es una orden religiosa cuyas raíces se hunden en el pensamiento clásico y universal sin perder sus tradiciones particulares: el mundo católico, el mundo helénico-latino y el mundo mexicano están presentes en la orden. En el mundo jesuita novohispano el racionalismo es criticado a partir de sí mismo. Así, percatándose de la insuficiencia de la sabiduría y de la ciencia, echarán mano de todas las posibilidades siempre en tensión. Tensión entre la fe simple y la racionalidad fina, entre la carne y el espíritu, entre lo

finito y lo infinito, entre la artificiosidad del barroco gongorista y la poesía mística, entre el amor como experiencia estética y el amor como experiencia religiosa. Es una tensión barroca que, desde la práctica de los Ejercicios Espirituales, tuvo entre los jesuitas a un movimiento cultural sólido, que permitió que algunos núcleos de la *intelligentzia* novohispana superaran, muy tempranamente, la mitología ilustrada.

Esta tónica de saber y actuar, inventar y revitalizar (lo barroco), que se presta a la renovación, a lo nuevo, articulando lo nuevo a lo antiguo, es una verdadera representación mental que ha sabido resistir a todas las presiones de la historia. Es una estructura.

La estructura del barroco articula tradición oral con identidad histórica, y no ha sucumbido ni ha desaparecido en el horizonte de la funcionalidad de la tecnología, porque la cultura ha evolucionado contraadaptativamente, manteniendo los presupuestos que la constituyeron. Pero es una estructura encajada, a su vez, en otra más profunda, más amplia y envolvente: la ciencia media o *conditionata* que genera una forma, una manera de pensar, de decir el mundo, un cierto modo de decir la acción del hombre sobre el mundo, un modo de comportamiento, reforzando enunciados normativos que llaman a la acción para transformar, res-taurar, descubrir, sugiriendo, consolando o justificando.

Por ello, el proceso de novohispanización es inseparable de lo barroco, entendido éste como la disponibilidad para inventar y revitalizar, uniendo lo antiguo a lo nuevo, prestándose a la renovación y echando mano de todas las posibilidades siempre en tensión. A su vez, lo barroco es inseparable de la libertad y la teología de los afectos derivada de los Ejercicios Espirituales; el barroco también es inseparable de la teología de la *scientia conditionata*, pues ésta y el arbitrio humano como *topos* de la libertad son el fundamento de lo barroco, es decir, de la capacidad

estética y forma nueva de incidir sobre la realidad, haciendo posible una cultura de paz, prosperidad y legalidad, humanizando, sensibilizando, promocionando, respetando y educando la libertad. Es decir, lo novohispano, la *scientia conditionata*, lo barroco, la libertad y la dignidad humana son inseparables el uno del otro y no pueden ser entendidos sino como ecos de un mismo acontecimiento, a saber: la condición humana es el lugar donde se manifiesta el Dios cristiano que, haciéndose hombre y resucitando, eleva al hombre a la condición divina haciéndolo espiritual. Consiguientemente, la educación de la libertad, los sentidos y los sentimientos, la construcción y el discernimiento, la elección y la decisión en busca de un cambio de conducta y modo de vida es la consecuencia necesaria de lo arriba expresado y condición de nuevas relaciones entre los hombres. Ello significa, por ende, que lo jesuita novohispano no puede confundirse con lo colonial y viceversa. Lo novohispano es siempre la inventiva, la creación, la síntesis, la actitud echada para adelante en una travesía difícil pero llena de esperanza, renovando, conquistando, tal como enseñan los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Al contrario, lo colonial es siempre la dependencia, la imitación extralógica de modelos de la racionalidad occidental, el victimismo, el complejo de inferioridad, la manía de echarle la culpa a terceros, la cultura que nos hace chípiles, desobligados e irresponsables. Lo novohispano y lo colonial son opuestos, aunque con harta frecuencia se mezclan y se confunden, especialmente después de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

En efecto (como en la sexta parte veremos, especialmente en las conclusiones y consecuencias), desde el instante mismo de la expulsión de la Compañía, y más adelante de su extinción, los

criollos independentistas y después los nuevos “ilustrados” mexicanos tenderán a identificar lo colonial y lo novohispano como si de la misma cosa se tratara. Tenderán a negar y caricaturizar la historia novohispana, sustituyéndola por las ficciones de la mitología republicana y liberal. Es decir, aquella etapa formativa en la que el país ataba y ajustaba los hilos con sabiduría y firmeza, será desdeñada y arrinconada, ocupando los mitos liberales su lugar, como en el siglo XX lo harán los mitos revolucionarios. Los tres siglos de amalgama cultural y espiritual en los que el proceso de humanización y liberación social partía de la promoción de indios, criollos, mestizos, peninsulares, castas, razas; de su recuperación como hombres y personas; del respeto, fe y educación de su libertad como condiciones de su cristianización, serán ocupados por racionalismos y positivismos. El choque será demasiado brusco como para ser asimilado con facilidad. El resultado de ello será un cambio radical de psicología, un desequilibrio entre la noción de responsabilidad y la de derecho y la aparición de una mentalidad de dependencia frente a las nuevas ideologías. Empieza así no sólo la imitación extralógica de modelos europeos sino también el traslado de la conciencia a un centro de poder, llámese cacique, cura, iglesia, partido, estado o ideología, a la vez que un absurdo sentimiento de superioridad. Es decir, una actitud de dependencia y abierta colonización mental, junto a la convicción mitológica de que somos mejores que los demás. Convicción, por lo demás, común a Hispanoamérica cuando se trata de definirnos frente a los vecinos del norte. Damos así por supuesto que nosotros somos idealistas, mientras los estadounidenses son pragmáticos; nosotros somos “inventivos” y sagaces, ellos bobos; a ellos sólo los mueve el interés material, mientras que nosotros somos generosos. El autoengaño de la exclamación: ¡como México no hay dos!, el victimismo, la irresponsabilidad, el desorden, la ineptitud, la

corrupción, el incumplimiento, la apatía, la larga y acariciada excusa de arrojarle la culpa a terceros aquí tienen su origen y no en otra parte. La fábula que comparten casi todos los mexicanos referida a que los tres siglos novohispanos son la época de la colonia, y que por ello son únicamente un paréntesis en la marcha ascendente de México a través de la historia, un trayecto que comienza con la civilización azteca, se interrumpe por trescientos años, se retoma en el siglo XIX con la Independencia, vuelve a interrumpirse durante la larga dictadura de Porfirio Díaz y adquiere un rumbo definitivo a partir de 1910, con la Revolución mexicana, aquí tiene su punto de partida y desarrollo. México no pudo entenderse a sí mismo ni darse a entender a los demás a través de la Ilustración. Lo prueba la esterilidad económica y cultural (duro es reconocerlo) del siglo XIX.

Y es que desde el “imaginario” republicano y liberal era imposible entender ese universo de contrastes que es la Nueva España. Pues la Nueva España es una identidad en la alteridad: indios y blancos, catolicismo y paganismo, caridad cristiana y racismo de castas, opulencia y pobreza, tradición e innovación. El barroco es una inestable síntesis de contrarios, es claroscuro: juego de contrastes. Una estética simétrica y hierática, como lo fueron el renacimiento, el neoclásico, el abstraccionismo geométrico, el funcionalismo o las ideologías salidas del liberalismo, se muestran impotentes ante la complejidad de la vida novohispana. Pues no es lo mismo ser “ilustrado” y liberal en un medio que no es ni uno ni otro, que ser humano echado pa’ delante desde su situación cabal de ser humano novohispano, conquistando, renovando, sintetizando y adquiriendo sazón en las circunstancias siempre difíciles de la vida. Es decir, el *ethos* y la estructura política profunda del país que crea, inventa y diversifica no podía tener su origen en el universo liberal y republicano que voceaban todas las constituciones del país a partir de la pri-

mera, la de 1814, ni tampoco en la inspiración de los grandes liberales, sino en unos padres fundadores mucho más antiguos: Santo Tomás de Aquino, Suárez, Vitoria, Soto y la teología política de la Escuela de Salamanca. Pues México es la tierra que ha sido trabajada por la acción de fray Pedro de Gante, fray Andrés de Olmos, Motolinía, Bartolomé de las Casas, Sahagún, Tata Vasco, Alonso de la Vera Cruz, Miguel Sánchez, jesuitas de los siglos XVII y XVIII, y Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, discípulos y renovadores de aquellos padres.

Sin duda, Hidalgo, Morelos, Juárez, han tenido un papel fundamental en la formación de esta nación. ¿Quién lo duda? Pero no la han fundado, inspirado y moldeado en hondura y profundidad como lo han hecho estos primeros hombres de los siglos XVI, XVII y XVIII quienes, al “indigenizarse”, se convirtieron en los padres de una identidad nacional fundada en la fe cristiana y en la sensibilidad indígena.

A dónde nos habría llevado este lenguaje barroco “modernista” de los jesuitas si no hubieran sido expulsados es algo que nunca sabremos. Lo cierto es que la Independencia de 1810 no pudo contar ya con ese impulso. Nace así un país sin vocación universalista que, al no contar con la inspiración de un pasado (una Nueva España abierta y barroca), es incapaz de hacer frente a la arrolladora solidez de una modernidad ilustrada que a su vez bombardea el pasado novohispano de oscurantista y premoderno. La cultura mexicana del siglo XIX en gran medida ha perdido el sentido de su propio mensaje.

Como vemos, se trata de una cuestión que no concierne únicamente a la unidad de este libro, sino también a sus circunstancias prácticas: ¿cuál es el significado de ese México posible y de su intervención en la realidad?

Ciencia media, libertad, Dios, hombre, barroco y modernidad se conjugan y se mezclan, pues, en una visión e imagen del

mundo que tendrá sus peculiares repercusiones en la Nueva España. Y es que si hubo algo fecundo (y no sé si perenne) en los siglos XVII y XVIII novohispanos, lo fue bajo la guía de teólogos y con fines teológicos.

Tener en cuenta lo anterior sólo sirve para delimitar mejor la investigación y para que el lector pueda conducirse en la aventura que comienza.

De más está decir que lo que voy a exponer aquí no puede ser más que una pequeña parcela de la estructura básica del pensamiento barroco, tal como aparece en algunos de sus teólogos y escritores más importantes, con la esperanza de que permita a cualquier espíritu comprender su significado. Evidentemente es imposible hacer un análisis completo del tema sin tratar al mismo tiempo de interpretar el significado “total” de sermones, pinturas, poemas, catálogos musicales, catálogos penitenciales, manuales de confesores, etc. Ni por asomo intento estudiar un movimiento cultural que sobrepasa al siglo XVII. No he deseado acumular una masa de documentación que impediría discernir “historia” alguna, ni construir un instrumento analítico, ni delinear una herencia institucional ideológica completa e invariable que persistiera desde los siglos novohispanos, sino solamente agudizar la conciencia de grandes premisas culturales que tal vez subyacen en este país. Jamás fue mi propósito enfocar la investigación hacia intereses paradigmáticos, instrumentales, predictivos o empíricos, ni realizar un ejercicio de construcción de modelos o de determinismo cultural, sino simplemente ver si esa “parcela” novohispana, si ese México posible, tiene algún mensaje para nuestro tiempo.

Y es que no sólo desde la perspectiva del mercado y la globalización la mayoría de los mexicanos somos anacrónicos (porque nunca le dimos el golpe al “método”, al “deber ser”, al “espíritu absoluto”), sino que también desde la perspectiva de sus propios

pensadores clásicos México ha sido visto no como autóctono sino simplemente como obsoleto: arcaico. Quizás parezca oportuno anteponer la experiencia histórica de la Nueva España, ya no como el caso de un desarrollo frustrado sino como la vivencia de una opción cultural diferente.

Por lo demás, la elección de estos autores, la selección y síntesis constituyen en sí mismas una especie de comentario y, en cierto modo, incluso, una valoración del tema. Pero esta valoración pertenece a la historia explicativa, en la que se tratan las principales cuestiones filosófico-teológicas de la época, los postulados referidos al lenguaje y la realidad, finitud e infinitud, libertad y gracia, conciencia y sociedad, el papel de las fuerzas político-sociales, las relaciones entre Juan de Palafox y Mendoza y la Compañía de Jesús, las consecuencias de la expulsión de ésta, etc. Es decir, si por ejemplo, en la tercera parte existe una discusión larga y reiterada y una valoración crítica sobre una perspectiva filosófica determinada (la teoría de los mundos posibles como teoría *sui generis* de la teología de la ciencia media y parte fundamental del Barroco), dicha valoración está abierta a la discusión. El tejido vivo de la historia novohispana pone a prueba semejante forma de representarse la realidad. Ésta y otras partes de la obra pertenecen al nivel que hemos denominado arriba historia explicativa.

Si ésta es la conclusión de la investigación, el problema último y central para México no será ya el de estructuras de dominación, sino el destino del pensamiento en una civilización como la nuestra, que eligió elevarse sobre las certidumbres de la ciencia y de la conciencia y que ahora tiene que conquistar y ennoblecer. En suma: todas estas vertientes de reflexión, del estrecho nexo entre filología, filosofía, historia y teología, tienen como objetivo seguir las huellas de algunos jesuitas que hicieron de su enseñanza un encuentro complejo y revelador de toda una

recomposición de visiones enfrentadas. Encuentro revelador que nos permite recuperar racionalidades del compromiso selectivo, preservando opciones, siguiendo premisas heredadas, renovando supuestos “escolásticos”, imaginando, creando, documentando: recuperando grandes lineamientos de una visión del mundo que en la sexta parte encuentra precisiones y matizaciones que pueden ayudar a entender el libro en su conjunto.

Esta obra fue distinguida con el Premio Nacional de Ensayo en Filosofía de la Cultura Mexicana Raúl Rangel Frías, 1998, siendo jurados el Dr. Luis Villoro, el Dr. Alejandro Rossi (miembros del Colegio Nacional) y el Mtro. Adolfo Castañón, del FCE. La investigación que ahora entrego aumenta y profundiza sustancialmente la obra galardonada en 1998. En efecto, la abundancia tanto de fuentes primarias en la Biblioteca Nacional de México (manuscritos latinos en su totalidad) como de fuentes secundarias en otras bibliotecas invitaron a emprender una labor profundizadora. De ahí que en el decurso de la investigación se suscitasen observaciones dignas de la mayor atención, que requirieron matizaciones, ratificaciones, pero no la rectificación o la modificación de algún punto de vista o de alguna tesis. Las huellas de lo anterior puede apreciarse en el conjunto de la obra.

La investigación la he realizado a lo largo de diecinueve años fundamentalmente en la Biblioteca Nacional de México, la Biblioteca Palafoxiana de la ciudad de Puebla, el Archivo Jesuita de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la Biblioteca Nacional de Madrid, la Biblioteca del Museo Franciscano del Convento de Guadalupe, Zacatecas, y la Biblioteca Elías Amador, de esta última ciudad. No olvidemos

que se trata de una zona privilegiada de la Nueva España en general y de la Compañía de Jesús en particular: en las ciudades de México y Puebla de los Ángeles generaron los jesuitas la mayor parte de su bagaje teórico, echando raíces en el resto de la provincia mexicana. Es ante todo literatura teológica y filosófica, huellas escritas cuya historia inicial he elegido estudiar y cuyas frases deben ser dejadas en su sitio exacto, en el conjunto en el que aparecen articuladas.

La obra está dividida en siete partes: 1) Génesis y contexto; 2) Libertad, Ejercicios Espirituales y deseo de ser; 3) *Scientia conditionata* en la Nueva España: mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios; *In cursus*: tres oradores sagrados; 4) Presencia de Baltasar Gracián; 5) *Monita privata, minus probabilismus* y Juan de Palafox y Mendoza; 6) Conciencia y sociedad. La expulsión de la Compañía de Jesús y sus consecuencias; 7) *Studia philosophica*.

Como se verá, cinco ideas básicas han guiado esta investigación: educación de la libertad, concordancia entre gracia y libertad, Ejercicios Espirituales, *scientia conditionata* y *minus probabilismus*. En primer lugar, al estudiar cómo la civilización y el pensamiento de los tiempos modernos se fue configurando como un “renacimiento” y “reforma” tras siglos de “barbarie” y “oscurantismo”, la Compañía de Jesús entra en liza de combate para enfrentar estos ideales y mitos desde su propia experiencia mística y concepción plena de la realidad, dando cauce a su vocación apostólica. En segundo lugar, veremos cómo el dedicarse no sólo a interpretar la voluntad divina, sino a encarnar el ideal de la libertad humana en el difícil ejercicio de la elección cotidiana es la respuesta que los jesuitas proporcionan al mundo concreto de la Nueva España. En tercer lugar, al estudiar la ciencia media o *scientia conditionata*, encontraremos un medio de analizar, de interpretar las fuerzas que aseguran el curso del

mundo y la vida de los hombres, constituyendo el armazón de un sistema de valores. El estudio de tres oradores sagrados, inmediatamente después de esta tercera parte, es un *in cursus* que, como su nombre lo indica, pretende seguir el curso del movimiento marcado por los estudios anteriores. En cuarto lugar, atentos a los debates sobre retórica, estudiaremos la relación entre *scientia conditionata* y pensamiento barroco siguiendo su proceso de formación y momento de síntesis con Baltasar Gracián. En quinto lugar, ahondaremos en determinados aspectos del problema de las relaciones entre visión jesuita, cultura de los siglos precedentes y Juan de Palafox y Mendoza, exhumando dos preciosos manuscritos escritos en gran parte en latín, procedentes del archivo jesuita del antiguo Colegio del Espíritu Santo en la ciudad de Puebla. En sexto lugar, estudiaremos cómo al utilizar osadamente el probabilismo medieval (*minus probabilismus*) como instrumento “modernizador” y guía para aconsejar el incumplimiento de las leyes del Estado absolutista es una de las razones aducidas para expulsar a los “modernistas” jesuitas en 1767. En séptimo lugar, elucidaremos en dos direcciones fundamentales la aportación efectiva del pensamiento de los siglos XVII y XVIII: los *studia philosophica* y las ciencias jurídicas, aprovechando un material que hasta el presente no ha sido utilizado: el del archivo jesuita antes citado, el de la Biblioteca Palafoxiana, la Biblioteca Nacional de Madrid y la Biblioteca del Museo Franciscano del Convento de Guadalupe, Zacatecas.

En tal sentido, en la primera parte advertiremos cómo la respuesta que la Compañía de Jesús proporciona en los siglos XVI, XVII y XVIII está vinculada íntimamente con las vicisitudes del cristianismo, con su decadencia, corrupción y reforma. En la segunda parte veremos que cuando existe una ruptura de la necesaria armonía entre fe y libertad, los Ejercicios Espirituales

ayudan a esta reparación en “una forma de proceder”, en una historia silenciosa de las relaciones entre lo finito y lo infinito, para devenir invisibles en tanto que carnales: deseo de ser. En la tercera parte, encontraremos a la ciencia media actuando abiertamente en los dominios de la filosofía, de la epopeya, del arte, de la historia; pero generalmente permanece latente, derivando no pocas veces hacia una formulación de lo que debe ser la sociedad, el poder, como marco de distribución ideal de los hombres. En el *in cursus* estudiaremos a Antonio Vieyra, a Andrés Arze y Miranda y a Miguel Sánchez. En la cuarta parte, veremos que lo que se está produciendo es un proceso de cambio entre el siglo XVII y el XVIII, es decir, el tránsito entre el barroco exuberante y metafórico y el barroco reposado y conceptual. La quinta parte nos depara una serie de sorpresas: es la tesis del *minus probabilismus*, que complementa y enriquece la ciencia media o *scientia conditionata*, así como el manuscrito de la *Monita privata* como libelo infamante a la Compañía de Jesús, que intenta ser una especie de guía espiritual para traducirla en la vida privada y que encuentra en Fernando de Bustillo un estado de ánimo común a los palafoxianos en sus rencillas con los jesuitas. En la sexta parte, veremos que la expulsión de los jesuitas arrastra consigo un fracaso patente, tanto por el alto costo político-social-administrativo, como por el altísimo costo moral, intelectual, estético y espiritual, a saber: a partir de ahí se expulsa el barroco y se precipitan las “luces” de la Ilustración en un mundo no “ilustrado”, alterando el proceso de madurez del país. En la séptima parte, advertiremos cómo para fines del siglo XVII se escucha más la voz de Suárez que la de Santo Tomás en los colegios jesuitas.

Todo el trabajo de conjunto nos ayudará a entender ese amplísimo movimiento cultural, capitaneado por los jesuitas, que entró en “escuela” a través de un lenguaje nuevo y del des-

cubrimiento de otro tipo de relaciones. Si es absurdo pensar en una filosofía novohispana desvinculada de la fe católica, no menos peregrino es ignorar al movimiento barroco íntimamente vinculado a la teología jesuita de la *scientia conditionata*, como reflexión que surge alrededor de nuevas inquietudes y genera nuevos desenlaces.

Por lo mismo, estos textos se refieren también a aquellos factores y elementos susceptibles (por así decirlo) de ser abstraídos del propio proceso histórico. Es decir, trátase de dilucidar aquellos principios filosófico-teológicos aprehensibles fuera de las contingencias históricas, si bien influyen en éstas. Ello de ningún modo excluye el sentido de aspectos particulares, individuales o excepcionales. Sólo quien haya intentado ocuparse analíticamente de temas como el que acometo puede comprender las dificultades que rodean al investigador. De ahí el esfuerzo en la explicación de la unidad de la cultura, en la diversidad, en lo permanente y en lo novedoso, en los cambios de énfasis y de interés, según resulte de la lectura del trabajo. Todas estas vertientes teológico-filosóficas de trabajo historiográfico, del estrecho nexo entre teología, filología, filosofía y del objetivo (a través de la exhumación-traducción de manuscritos y textos) de reconstruir el movimiento real de las ideas, encuentran en algunas partes matizaciones y precisiones que pueden ayudar a entender el cuadro de conjunto. Esta reconstrucción intenta, además, articularse en la plena y consciente inserción filosófico-cultural del presente contemporáneo, y con la conciencia de la necesidad de corregir y reducir los mitos nacionales mediante evidencia emanada del saber histórico.

He recibido ayuda estimulante y observaciones de muchísimas personas. Me ha sido provechoso el debate con quienes año con año nos reunimos en los coloquios novohispanos: Ernesto de la Torre Villar, Mauricio Beuchot, Bernabé Navarro (q.e.p.d.),

Elsa Cecilia Frost (q.e.p.d.), Carmen Rovira, Roberto Heredia, Alejandro Herrera, Arturo Ramírez, José Quiñónez, Juan Manuel Campos. Sé que soy injusto al no nombrar a todos. Sin embargo, quisiera mencionar los nombres de tres personas a las cuales estoy agradecido personalmente: el señor Federico Sescosse (q.e.p.d), quien fue director del museo Pedro Coronel, de la ciudad de Zacatecas, y los doctores Carlos Herrejón y Herón Pérez, del Colegio de Michoacán. Éstos últimos hicieron posible mi estancia de investigador visitante en dicha institución en 1997, lo cual me fue de muchísimo provecho. Asimismo, mi agradecimiento a los padres jesuitas David Hernández y Agustín Churruca (q.e.p.d.). Sus observaciones las recogí plenamente en la quinta parte del libro. Mi cariño y gratitud por siempre para el Dr. Jorge Medina Viedas, ex rector de la Universidad Autónoma de Sinaloa y para mis queridos ex alumnos de la Facultad de Filosofía de dicha institución. También mi gratitud a Veremundo Carrillo Trujillo, Benjamín Morquecho, Lauro Arteaga, José María Palos (q.e.p.d.), Jesús Navarro y Antonio Núñez, inolvidables colegas de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Igualmente a mis queridos ex alumnos de la Universidad Autónoma de Zacatecas, generaciones 1990-1994, 1991-1995, 1992-1997. Siempre los recordaré. A la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, al CONACYT, que me otorgó una beca durante los años 1992-1995, y a los maestros Héctor Azar (q.e.p.d.) y Pedro Angel Palou Pérez, de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla. La misma gratitud al Sistema Nacional de Investigadores y al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Es un deber de conciencia reconocer esta deuda

PRIMERA PARTE
Génesis y contexto

I. “TINIEBLAS MEDIEVALES”. UN PROBLEMA DE LÍMITES

En el proyecto fundador de la orden no figuraba ningún programa estético explícito, y la Compañía jamás llegó a formular a este respecto un modelo estructurado como el que tuvo que elaborar con el tiempo para organizar su sistema educativo. La institución no dejó de subrayar el carácter instrumental que tenían para ella todas las realizaciones de carácter estético. ¿Cómo es posible entonces que sus obras artísticas, a pesar de estar sometidas a un designio utilitario, hayan evitado ser sofocadas por él? ¿Cómo lograron adquirir esa autonomía de las formas capaz de rebasar las constricciones ideológicas o las instrumentaciones políticas que es característica fundamental del arte verdadero? [...] ¿Cuáles fueron los cauces que trasladaron ese aliento vital desde las cuevas de Manresa hasta Teotzotlán o hasta las selvas del Paraguay?¹

He aquí algunas de las interrogantes que Alfonso Alfaro se hace en un artículo de la revista publicada por Artes de México y el mundo que en su número 70, de 2004, se titula *Arte y espiritualidad jesuitas*. Antropólogo y director del Instituto de Investigaciones de Artes de México, Alfaro se complace en la propia actividad intelectual y tranquila vida de quien piensa que está planteando con fuerza un problema al que quizá nadie habría respondido, pero tal vez haya encontrado una respuesta más o menos satisfactoria en el volumen publicado por Artes de

¹ Alfonso Alfaro, “La lumbre de la zarza: un arte entre ascética y mística”, *Arte y espiritualidad jesuitas*, p. 19. Este es un volumen dedicado al legado estético de la Compañía de Jesús.

México. “¿Cómo explicar la transición del sobrio arte trentino a la desbordada iconografía postridentina?”, se pregunta Alfaro, interpretando por arte trentino la fidelidad a la letra del Concilio de Trento, sobrio, conciso, escueto, y por arte postridentino el movimiento estético y cultural de signo contrario, a saber: lo emotivo y desmesurado, lo excesivo e imaginativo. Si el arte verdadero no es otra cosa que la autonomía de las formas, y éstas en ese proceso de transición seguían imperturbables su propio camino, dicho movimiento requería un fundamento teórico, un sustento teológico que proporcionara un aliento propositivo. Según Alfaro, el profesor Marc Fumaroli, en un artículo por demás encomiable, publicado en esa misma revista, proporciona la clave para entender dicho fenómeno estudiando a un jesuita olvidado: el padre Louis Richeome. Este jesuita, en su obra *Trois discours pour la religion catholique, les saints et les images*, publicada en 1598, retoma el sustento teórico de la veneración tradicional, proporcionando una teología de las imágenes, con su distinción entre ídolo e imagen, convergiendo con el programa estético que los artistas iban formulando. Es decir, Richeome, al dotar al arte de los siglos barrocos del sustento teológico, se convierte, según Alfaro “en una de las cumbres de la creatividad humana”, tal vez más importante que los intelectuales que brillaron en el Concilio de Trento, pues éstos no proporcionaron “al catolicismo de la época el fundamento teórico que necesitaba para inspirar un nuevo lenguaje estético”. Y tal vez –al menos en este campo de las formas, da a entender Alfaro– el padre Richeome sea más decisivo que las grandes plumas de la orden como Suárez, Belarmino, Canisio, Molina.

En síntesis, el estudio de Fumaroli sobre Richeome elucida, por un lado, el problema de las relaciones entre la iconodulia tradicional y el arte vivo de su tiempo, partiendo de un hecho fundamental: la doble naturaleza del Hijo de Dios, que hizo

posible la distinción entre ídolo e imagen; por el otro, ayuda, según Alfaro, “a la estética del barroco a abrirse paso como el lenguaje oficioso, ya que no oficial, del catolicismo de la época”.

En Marc Fumaroli, en efecto, encontramos al historiador que sabe leer *cum grano salis* la reacción católica a la iconoclasia de los seguidores de la Reforma protestante. Ésta, a comienzos del siglo XVI, había sido el signo y la obra de una profunda revolución del sentimiento religioso que se tradujo en la creación de nuevas iglesias, cada una de las cuales se enorgullecía de tener un credo particular, una dogmática sabiamente elaborada por sus teólogos y un ritual minuciosamente definido por su cuerpo sacerdotal. Y es que toda Iglesia invisible tiende, antes o después, a encarnarse en Iglesia visible. Pero si miles de cristianos en Europa hicieron suyas las doctrinas de aquellos que en el siglo XVI eran vulgarmente conocidos como los “malolientes de la fe” y no los “adversarios de la doctrina”, no fue para crear iglesias distintas de la Iglesia romana. Separarse de ésta no era el objetivo ni el deseo de unos hombres que, por el contrario, pretendían sinceramente que sólo les movía el deseo de “restaurarla” según el patrón de la Iglesia primitiva, cuyo mito seducía sus imaginaciones. Restauración, Iglesia primitiva: palabras cómodas para ocultarse a sí mismos la osadía de sus secretos deseos. Lo que en realidad buscaban no era una restauración, sino una innovación que con frecuencia se convertía en destrucción:

En 1527, el saqueo de Roma por los lansquenets luteranos del condestable de Borbón puso ante los ojos del Papa Clemente VII y de una Italia estupefacta la suprema blasfemia (de la que Francia y los países del norte de Europa sólo habían conocido formas brutales y secundarias) contra las imágenes hechas por mano humana. No contentos con vandalizar las obras humanas de arte (los frescos de Rafael, las imágenes de los altares, las efigies de Cristo, la Virgen y los santos) los herejes invasores se apoderaron de la imagen arque-

tipo de todas las imágenes, la *vera icon* del *Cristo de la pasión*, conservada en la basílica de San Pedro. Ésta fue luego hallada, según parece, en el lodo.²

El profesor Fumaroli es un hombre que se conmueve con la pintura religiosa, los “verdaderos retratos” de Cristo, la presencia visual del Maestro divino, su presencia sobrecogedora en la intimidad del corazón, la recepción sensorial del arte visual de tantas y tantas imágenes que produjo el arte cristiano. Aunque sea con un acento apologético y clara postura en defensa de las imágenes, Fumaroli nos enseña a balancear dialécticamente el complejo proceso en el que se encontró la cristiandad. Su interpretación de la literatura apologética católica lo conduce a estudiar a Richeome, al historiador de la Iglesia Cesare Baronio y al poeta católico Giambattista Marino. Según Fumaroli, Baronio refutó la crítica desplegada por los historiadores protestantes que afirmaban “que la Iglesia romana no había sido sino una escandalosa usurpación de la Iglesia de Cristo y sus apóstoles”. Pero Baronio pudo demostrar mediante la narración histórica, sustentada en pruebas documentales, que las imágenes sagradas son elemento esencial de la memoria de “una institución mnemotécnica viva y fiel, victoriosa de los obstáculos, las blasfemias y los olvidos”. El italiano Cesare Baronio deja a salvo la tradición completa, “mientras que el francés Richeome, más directamente expuesto a la crítica calvinista y galicana, realiza una selección más prudente”. Pero si Baronio y Richeome son estudiosos de la dogmática católica, Marino es un simple pintor. Pero un pintor que afirma que “el propio Dios quiso mostrarse más pintor que escultor”, por lo que la historia de la pintura

² Marc Fumaroli, “Apologética de las imágenes sagradas”, *Arte y espiritualidad jesuitas*, pp. 17-37.

cristiana “es una con la historia de la salvación. Dios hizo su autorretrato terrenal al crear a Adán”.

Fumaroli repudia toda esa violencia y sacrilegio iconoclastas que hicieron los seguidores de Lutero, Zwinglio y Calvino. Porque ese puritanismo contra las imágenes, olvida, hace olvidar el mensaje de Cristo encarnado y explyado en el tiempo. Olvida que el hombre “hecho a imagen y semejanza de Dios” no es ídolo de Dios al modo de las divinidades paganas, “sino su creación y su representación en el tiempo y el espacio terrenales”. Olvida que entre la vida de Cristo y la historia de la Iglesia, las imágenes sagradas, las reliquias y los sacramentos desempeñan un papel determinante, justo porque el cristianismo es la religión de la Encarnación.

Por otra parte, Alfonso Alfaro se ha dado cuenta de la profunda afinidad existente entre el lenguaje estético emancipado de constricciones instrumentales y la espiritualidad jesuita. Su “glosa” a aquella espléndida época en la que el mundo católico “descubrió en la unión de esos elementos (un arte y una espiritualidad) un principio de coherencia capaz de convertirse en imagen simbólica de sí mismo, y de proporcionar al caos inquietante de sus días una estructura y un proyecto”, termina en última instancia, aparte su ímpetu discutible, en la invitación a profundizar en el fundamento teórico de las imágenes, a historizar la transición entre lo trentino y lo postridentino, a captar sus génesis y sus nexos. Es decir, los trabajos de los autores citados y, en general, de todos quienes escribieron en el número 70 de la revista de Artes de México, son la ocasión propicia para estudiar los orígenes de la configuración ya consagrada de “brillantez jesuita”, levantando así paralelamente las bases para una meditación sobre la historia novohispana, para pensarla de nuevo y para interrogarse acerca del sentido de sus flujos y reflujos.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de ese principio de coherencia “capaz de convertirse en imagen simbólica de sí mismo, y de proporcionar al caos inquietante de sus días una estructura y un proyecto”? ¿Cuál es el sustento teológico que permitió al arte de los siglos barrocos articularse con la aspiración de un nuevo proyecto de sociedad? ¿Cuál es el bagaje teórico que hace de la Compañía de Jesús una orden puesta al día, abierta y plena de energía dedicada a la evangelización, misiones, enseñanza, aprendizaje, investigación y predicación? ¿Cuál es su “filosofía” de la historia implícita? ¿Qué relación hay entre este bagaje fundamental y la teología de la Reforma? ¿Tiene razón Alfonso Alfaro al afirmar que Richeome es más decisivo, al menos en el campo de la estética, que Molina, Canisio o Suárez (y lo podemos extender al campo de la Nueva España), que Núñez de Miranda, Diego Marín de Alcázar o Matías Blanco? La discusión de la Compañía de Jesús no surgía por azar y fuera de tiempo. Al contrario, planteaba un problema real cuya respuesta estaba madurando y que algunos de sus mejores teólogos hacían explícita. Por un lado, la civilización y el pensamiento de los tiempos modernos habían ido configurándose como un despertar, “renacimiento” o resurrección tras siglos de “barbarie” y oscurantismo; por el otro, lo anterior se vinculaba íntimamente con las vicisitudes del cristianismo, de su advenimiento redentor, de su decadencia, corrupción y “reforma”. La Compañía de Jesús entra en liza de combate para enfrentar estos ideales y mitos (que de todos modos se convertirán en ideas-fuerza de la cultura moderna y del mundo moderno en general) desde su propia experiencia mística que le permite adquirir sus propias herramientas teóricas y concepción general de la realidad dando cauce pleno a su vocación apostólica.

Si Scriptura Divina posset intelligi [...] a simplicibus faciliter et prima fronte sine expositore [...] superflui essent theologici

doctores; at hoc dicere insanissimum est. [Si la escritura divina puede ser entendida [...] más fácilmente por los simples y sin necesidad de intérprete [...] deberían ser inútiles los teólogos; y ya es demasiado insensato hablar de esto.] En esta lapidaria e ingenua observación hecha por Cousturier, disertando acerca de la traducción de la Biblia a la lengua vulgar, aflora el desprecio a los teólogos que impiden comprender los textos sagrados, pues los fatuos doctores no perciben el espíritu de la Biblia ni el verdadero estado de ánimo de los hombres de su época. La durísima polémica protestante resonará frecuentemente en pleno siglo XXIII, mientras una historiografía que ya había definido sus planteamientos transformará en lugar común la identificación entre “barbarie escolástica”, “tinieblas medievales” y “clero y sacerdocio”. Es la identificación que Cousturier formula cuando más adelante, haciendo gala de erudición evangélica ante unos “perros” y unos “cerdos” para los que, sin embargo, escribía, hace esta observación: *nolite sanctum dare canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.*

Y es que a estos hombres europeos del siglo XVI que se elevaban al primer puesto por su esfuerzo personal, sus méritos y dotes, y conquistaban en dura lucha unas posiciones, conscientes de que no las debían más que a sí mismos, a su virtud, a su energía guiada por su destreza, toda mediación o intercesión les irritaba, les hería a la vez en su orgullo y en su sentido de la responsabilidad: un orgullo de hombres fuertes, cuya fuerza estaba en sus manos, un orgullo de comerciante que trataban de cara a cara, de hombre a hombre, con sus rivales y con sus príncipes; un orgullo también de humanistas satisfechos de sentir en su interior una personalidad conquistada, pulida, cultivada en el secreto de su biblioteca con el estudio de los grandes clásicos. Esta conciencia de su valor, esta satisfacción de ser hijos de sus obras, explica en parte la inclinación por la soberana autoridad

que estos hombres demuestran, y no sólo en el campo de la política. Todos ellos necesitaban una religión “clara”, razonablemente humana y fraternal que les sirviera a la vez de luz y apoyo.

¿Era ésta la religión que ofrecía a los hombres de la época la Iglesia oficial? Rotundamente no. Una Iglesia oficial incapacitada para entregarse, aunque lo hubiera intentado, a una pesada tarea educativa, dejaba que demasiados predicadores ambulantes, de aspecto y maneras a menudo sospechosas, distribuyeran por todo viático a las almas un amasijo de viejas supersticiones que se podían calificar, con harta frecuencia, de magia. ¿Y a las gentes de estudio? Lo que ofrecía a los doctores, despreciadores del vulgo, era una doctrina sabiamente elaborada por temibles lógicos, una doctrina de teólogos decadentes que, llenos de logicismo y dialectismo, se olvidaban por completo del hombre real y sus necesidades, llegando a adoptar, a fuerza de afinar conceptos, la actitud desconcertante y negativa que asumió, hasta la víspera misma de la Reforma, la casi totalidad de los dirigentes de la Facultad de Teología de París. Estos doctores, alimentados por la savia de un occamismo decadente, nutridos con frecuencia también de uno rico y polivalente (el *ficcionalismo* y el *probabilismo* al que inmediatamente me referiré), se preocupaban ante todo de poner fuera del alcance de una razón declarada incapaz de comprenderlos unos dogmas que, en su opinión, los fieles debían aceptar al pie de la letra. Lo más sensato, lo obligado, era adherirse, sin convencimiento ni reflexión, a unas proposiciones que habría sido más inútil aún que doloroso pretender discutir o siquiera comprender; practicar, sin poner nada de su parte, unos ritos formales y doblegarse a unas obediencias en cierto modo mecánicas.

Superstición e ignorancia en los de abajo, aridez espiritual y estupidez en los de arriba; esta aridez, “barbarie” e ignorancia

que deploran tantos y tantos en el siglo XV se transforma en durísima polémica que durará hasta bien entrado el siglo XVI. Es la aridez que Lutero atribuye en parte al espíritu jurídico y que explica sus imprecaciones: *Juristen, bese Christen!* Aridez y “barbarie”: estas palabras nos vienen a la boca cuando pensamos en las diversas manifestaciones culturales y espirituales de finales del siglo XV europeo. Manifestaciones que se remontan a un período muy concreto: a partir del siglo XII, por influjo de Pedro Abelardo y su logicismo, y más adelante por influencia de las universidades francesas, se postula el abandono de los clásicos y de la poesía a favor de los lógicos. *Gaudent brevitate los calculatores* de Oxford y los físicos de París, la retórica, los *auctores*, las “artes sermocinales” en general y las disciplinas morales deben ceder su plaza de primacía a la física, a la ciencia aristotélica y a una nueva concepción del mundo, por lo general un mundo deshumanizado y fatalmente determinado. En este sentido, nada tiene de casual la postura imperante, si pensamos que uno de los primeros vehículos de penetración del aristotelismo entre los latinos fue Albumasar y más adelante el determinismo greco-árabe de Averroes. El punto central de la crisis que estalla a mediados del siglo XIV es nítido: se polariza en torno a discusiones cada vez más amplias y ásperas sobre los “modernos”, término que abarca, con sensibles oscilaciones, un arco que puede ir desde Tomás de Aquino y los pensadores condenados en 1276 hasta los occamistas. Lo que la especulación cristiana del siglo XIV trata de hacer es dinamitar el sólido bloque del determinismo greco-árabe, y esta fue principalmente tarea de la escuela franciscana. Occam, por ejemplo, ante el esencialismo de Avicena, lo hace simplemente aniquilando todas las esencias, y aniquilándolas en Dios en primer lugar, como para estar perfectamente seguro de que nunca más se hallará ninguna de ellas en los seres. Si no hay esencias, Dios es libre.

Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios no queda nada que pudiera poner el menor límite a la divina omnipotencia. Después de todo, ¿cuál es el primer artículo del credo cristiano, sino: “Creo en Dios Padre Todopoderoso”? ¿Seguiría siendo Dios Todopoderoso si hubiera esencias? *Delenda est essentia!* Hay que destruir las esencias. He aquí lo que Occam ha hecho, y ha hecho de ello todo un oficio. Oficio que encuentra en Duns Scoto a otro gran maestro, quien urgido también de romper el necesitarismo greco-árabe, lo hace de modo diferente: no aniquilando las esencias de Avicena sino, por el contrario, valiéndose al máximo de la ventaja de su neutralidad existencial. Se trata, pues, de un período breve y muy bien caracterizado:

Transcurre entre los siglos XIII y XIV, desde la crisis del románico al triunfo del gótico; desde la crisis de los *auctores* clásicos, de la tradición platónico-agustiniana, de la física matemática del Timeo, de la teología poética, hasta el aristotelismo científico; desde la naturaleza animada por “razones seminales”, el *anima mundi* de los poetas metafísicos del siglo XII, al empirismo peripatético, a las ciencias y técnicas árabes y al determinismo astrológico. Se consolidan en este período una nueva lógica y una nueva física, pero también nuevas instituciones y una nueva teología; paralelamente, se difunde una lengua cada vez más alejada de la pureza y la elegancia de los clásicos, entreverada de fórmulas y tecnicismos, de una nueva terminología nacida de transliteraciones de las más diversas lenguas. Mientras tanto, en los cielos, el Dios motor inmóvil parecía haber destronado al Dios padre de los cristianos; y como dirán los antiaristotélicos a partir de Valla, *antichristianismum propagant*.³

A pesar de las tensiones y presiones que la visión cristiana del mundo empezaba a soportar hacia el fin de la Edad Media sus supuestos básicos no se conmovieron. Hubo, desde luego, indi-

³ Eugenio Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, pp. 54-57.

cios dispersos de avances “revolucionarios”: las conjeturas heliocéntricas de Oresme, el historicismo ecléctico de Marsilio de Padua, el fundamentalismo de Wycliffe o el misticismo neoplatónico de Nicolás de Cusa. Pero ninguna de esas posiciones se desarrollaba ni podía desarrollarse hasta causar impacto en el conjunto del sistema. La orientación dominante era, en un sentido amplio, el occamismo, que pluralizaba la indagación absolviéndola del gran imperativo sistémico, haciendo proposiciones innovadoras que podían sostenerse dentro del contexto tradicional con sólo relegarlas al ámbito de las hipótesis. Me refiero aquí a dos modos de concebir la experiencia que evitaron el compromiso final de la certidumbre del objeto y la certidumbre del sujeto: el *fictionalismo* y el *probabilismo*. La estrategia ficcionalista de la hipótesis o “salvar los fenómenos”, postulaba que cada afirmación debía ir necesariamente acompañada de su falsación. La estrategia probabilista prohibía afirmar una certidumbre mayor que la permitida por el tema pero, al hacerlo, autorizaba opiniones probables cuanto la certidumbre era imposible. Los escolásticos medievales, sensibles al papel de la conjetura y la hipótesis en la construcción de la comprensión científica, no se sentían, pues, obligados a demostrar una certeza final, a dejar al descubierto la realidad misma: a afirmar lo *ente* en tanto que sólo *ente*. En ese sentido sus métodos eran más similares a los métodos científicos de fines del siglo XIX y del siglo XX (basta recordar la física de la incertidumbre de Werner Heisenberg, la teoría de la falsación de Karl Popper o la teoría de la sustitución de T. S. Jun) que a los de los siglos XVI a XVIII. Este enfoque disimula la trascendental importancia de la revolución científica pero acentúa otra cosa: la enorme significación del pensamiento conjetural en el período que la precede. Pensamiento que no se dejaba arrastrar por el puro ente y que *todo* lo veía a través del ente, como afirma Heidegger, de toda la

Edad Media.⁴ Los “revolucionarios” científicos y religiosos de los siglos XVI y XVII reaccionaron no contra el dogmatismo, el primitivismo teológico y el oscurantismo de la época precedente sino contra el espíritu pluralista e inconcluyente en que mantenía los fenómenos observados o experimentados. Es decir, contra el espíritu abierto al *ser*, visto por el *ser* y arrastrado por sus contrastes. El ficcionalismo, por ejemplo, fue útil a matemáticos, físicos y filósofos de orientación matemática, mientras que al probabilismo se adhirieron filósofos naturales especulativos, lógicos y, principalmente, teólogos y filósofos morales. Así, Copérnico y Kepler fueron grandes adversarios del ficcionalismo; Lutero, Descartes y Pascal atacaron el probabilismo, y Galileo se opuso a ambos.

Por eso es que héroes de la ciencia moderna como Galileo y Descartes, impacientes con el espíritu abierto al ser y con las contemporizaciones y adaptaciones eclesiásticas, buscaron arrancar la Palabra directamente del Libro de la Naturaleza, utilizando la prueba matemática como fuente de evidencia unívoca para lo que era problemático en el brumoso reino de la interpretación bíblica. Lo que los impulsaba no era agnosticismo ni falta de fe religiosa sino el deseo de cimentar el conocimiento en bases totalmente demostrables. Lo que deseaban no era negar el trabajo del Creador sino presentarlo con mayor efecto persuasivo. En forma análoga los reformadores religiosos atacaron el probabilismo y la casuística movidos por la determinación de elevar la conciencia como fuente aproximada de justa razón, a un modo de acceso directo a normas universales de mayor generalidad y certidumbre, es decir: a la certeza del Yo, a la *certidumbre* de la *conciencia*. Yo y mi conciencia. Mi conciencia y

⁴ Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*.

Yo. Y, en consecuencia, sólo Dios y Yo. Yo y Dios. Claramente la Iglesia como mediadora salía sobrando. Lo que la Iglesia atacó a lo largo de todo el proceso no sólo fue el método experimental ni las opiniones innovadoras sino toda afirmación de conocimiento demostrable (de certeza o certidumbre) en los reinos físico y moral. El problema crítico, era, por tanto, la racionalidad de los pioneros religiosos y científicos (Lutero, Calvino, Galileo, Descartes), “el absoluto ser cierto del *Cogito*”⁵ y la objetivación del ente que se ubica frente a nosotros en tanto que sólo ente (Heidegger), que apareció dentro de áreas culturales católicas.

Este es el ambiente que respiran los hombres de principios del siglo xv. A los “modernos” que exilian la lengua y la retórica hay que oponerles el estudio de los clásicos. En el campo filosófico, el platonismo debe sustituir al aristotelismo y al logicismo. En el campo religioso, la Palabra divina debe ser restituida a los laicos sin mediación clerical alguna. Las “tinieblas” y “barbarie” contra las que se lucha en el siglo xiv han sido creadas por los amantes de la lógica, la física, la ciencia aristotélica y una Iglesia anacrónica. Pero es un período muy bien situado y caracterizado: transcurre entre los siglos xiii y xiv. Entonces, ¿cuándo, cómo y por qué, racionalismo, Ilustración y civilización moderna van a acusar de “barbarie”, “oscuridad” y “tinieblas” a un larguísimo período que va de la caída del Imperio romano hasta el siglo xv? ¿Por qué razón la civilización y el pensamiento moderno van a configurarse como un despertar o un “renacimiento” después de siglos de “oscuridad” y muerte? ¿Cómo llegan a convertirse en ideas-fuerza de la cultura moderna y del mundo en general? Esta es una pregunta que medievalistas, filósofos e historiadores modernos se han cansado de contestar y

⁵ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 5.

que aquí recuerdo a pie de página en aras de proseguir la investigación.⁶ Porque la respuesta que la Compañía de Jesús dará en el siglo XVI está vinculada íntimamente a estas vicisitudes del cristianismo, a su decadencia, corrupción y “reforma”. La polémica abierta en el siglo XII contra los “modernos”, que cual nuevos bárbaros sacrifican la *humanitas* en aras del tecnicismo científico, anticipa paso por paso la revuelta que se desencadena en el siglo XIV. De ahí que los hombres doctos de los siglos XIV y XV recurran como fuente de inspiración a Pedro Abelardo y Juan de Salisbury. ¿Por qué a Pedro Abelardo si su logicismo influyó de tal manera en las universidades que terminó por expulsar del espíritu a la retórica, a la poesía, a las disciplinas morales y a las “artes sermocinales” en lo restante de los siglos XIV y XV? Porque su obra es la ambivalencia del pensador que, por un lado, escribe poemas de una belleza incomparable, utiliza una prosa llena de esplendor y brillantez imbuida de lenguaje clásico, y por el otro, es un lógico fuera de serie y un dialéctico extraordinario. Y justo lo que más influyó en los siglos XIII y XIV fue esto último: su brillantez dialéctica y su fuerza lógica.⁷ El

⁶ Sólo quiero recordar en filosofía los nombres de E. Gilson, P. Mandonnet, J. J. Pauson, P. G. M. Manser, D. Chenu, M. Grabmann, C. Fabro, E. Forment, F. Van Steenberghen, P. Vignaux, Tolomeo de Lucca. En historia los nombres de J. Huizinga, E. H. Kantorowicz, H. Pirenne, W. Ullmann, L. K. Little, A. Murray, G. Duby, J. Le Goff. En historia de la cultura los nombres de E. Gilson, E. Garin.

⁷ Cartas de Pedro Abelardo como *Magistri Petri Abaelardi et Heloissae conjugis ejus epistolae*; o la dirigida a San Bernardo titulada *Epistola ad divum Bernardum*; poemas como *Magistri Petri Abaelardi Carmina, Sequentiae et Hymni*; sermones como *In Annuntiatione Beatae Virginis Mariae, In Natali Domini sermo, In circumcissione Domini sermo, In purificatione Sanctae Mariae sermo, In ramis palmarum sermo* son suficientes para ilustrar lo que afirmo. Véase *Petrus Abaelardus OPERA*. Hactenus seorsim edita nun primum in unum collegit textum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit notas,

secreto de las sensibilidades reticentes a la Iglesia oficial hay que buscarlo en la intimidad de los corazones que sentían que el impulso interior de ésta era nulo o escaso, pues más bien *antichristianismum propagant*. O como dice Garin, “el Dios motor inmóvil parecía haber destronado al Dios padre de los cristianos”. El refugio espiritual y moral de tantos hombres imbuidos de escolástica descarnada y lógica formal; los oratorios cerrados, las capillas sepulcrales llenas de complicadas bóvedas, de adornos sutiles y decoraciones de piedra rica en detalles; todos los auxilios de los maestros del éxtasis y de la iluminación (San Bernardo, los Victorinos, Gerson) ya no inspiraban a aquellos hombres de los siglos XV y XVI.

argumenta, indices adjecit Victor Cousin adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois. Tomus prior 1970. Georg Olms Verlag Hildesheim. New York.

II. JUSTIFICACIÓN POR LA FE. PREDESTINACIÓN Y PRESCIENCIA

Este es el mar de fondo que actualiza dos factores fundamentales que constituyen el éxito de la Reforma: la justificación por la fe y la traducción de la Biblia en lengua vulgar.

En la Biblia traducida a la lengua vulgar y puesta en manos de todos los fieles, sin cortes, reservas ni censuras previas de un cuerpo de intérpretes sancionados por la divinidad; en este regalo de una regia imprudencia, los contemporáneos de los primeros reformadores encontraban algo que perseguían con violento y razonado deseo: en primer lugar, un Dios vivo, humano y fraternal para con sus debilidades; en segundo, si no la supresión, al menos la transformación radical del clero y del sacerdocio. Dos novedades importantes.

Es frecuente asombrarse ante este hecho. ¿Qué significa esta fórmula teológica: la fe es la única justificación? ¿Cómo pudieron esos miles y miles de hombres desafiar por ella, durante un siglo, las persecuciones, el exilio, la prisión, la muerte incluso? Pero ¿se trata de teología precisamente? Es cierto que equipos de teólogos bien adocotrados, tomando como base las enseñanzas de los nuevos profetas que, a comienzos del siglo XVI, se alzaron sobre la vieja cristiandad (y, en primer lugar las de Lutero, mediocre manipulador de conceptos escolares), las pulieron según sus gustos y capacidades. Podando, limpiando, expurgando, dividiendo y subdividiendo a voluntad unos textos demasiado ricos, o demasiado libres, supieron extraer de ellos los artículos convenientemente ajustados de un credo limpiamente

repujado. Pero para Lutero la justificación no era ese credo, esa fórmula muerta; ni tampoco lo era para tantos hombres de la época que, junto a Lutero o antes que él (la lista de precursores es enorme y no se reduce a estos hombres del siglo XVI), profesaron, abrazaron con tanto ardor las ideas y los sentimientos complejos que engloba la etiqueta de “justificación”. ¿Qué significaba, pues, la justificación sólo por la fe?

Guardémonos, para empezar, de todo contrasentido. Para el católico, la fe, hoy como ayer, no es un sentimiento personal de la misericordia de Dios; es una adhesión al mensaje divino de la Revelación, tal como la Iglesia lo interpreta y presenta. Y si esta adhesión implica disposiciones de corazón en las que interviene la confianza, no es menos cierto que la Iglesia mantiene un carácter esencialmente espiritual. Es esta fe la que Fumaroli recuerda, en su trabajo sobre Richeome, Baronio y Marino, y que tantos otros imitaron en los siglos XV y XVI, cuando la representaban bajo los rasgos de una mujer que sostiene en una mano un libro, en la otra un cirio encendido y una iglesia sobre su cabeza. O también la fe que en la Nueva España de fines del siglo XVI y principios del XVII –al margen de los bellos devocionarios y libros de teología, manuales de confesores o catálogos penitenciales, o en el atrio de la catedral de Puebla de los Ángeles– se representaba aplastando la cabeza de un hereje, llamábase Arrio, Eutiques o Pelagio. Lo anterior es exactamente lo contrario de esa otra fe que enseñan, a principios del siglo XVI, tantos doctores a tantos fieles ávidos de escucharlos.

Para esos doctores, para esos fieles, la fe que justifica por sí sola, como predicán con ayuda de fórmulas tomadas de San Pablo, es algo muy distinto a una adhesión de espíritu y de corazón a un credo de varios artículos. De esta adhesión, ninguno de los reformadores habría pensado o dicho que justificase. Porque una cosa es la creencia acerca de Dios y otra muy distinta la fe en

Dios. Es muy distinto poseer una creencia adquirida de que Cristo murió y resucitó y la “verdadera” fe o certidumbre interior de que lo hizo “por mí y por mis pecados”. La primera, es decir, la fe católica, es un conocimiento “teórico” basado en el reconocimiento intuitivo de un principio verdadero que descansa en la tradición de la Iglesia. La segunda, la fe que proclaman los reformadores, es un conocimiento “acústico” adquirido por la palabra concretamente oída como la voz de Dios. En términos prácticos, el conocimiento teórico permite la aplicación prudente de verdades generales a casos particulares, o vivir de acuerdo a principios reconocidos como verdaderos. El conocimiento acústico es una aprehensión directa de la Palabra de Dios. El primero, vinculado a un sentido de la vista interior, o intuición, guía la conducta; el segundo, vinculado a un sentido interior del oído, o audición, transforma la persona. Pero estas consideraciones teológicas y sus implicaciones epistemológicas tenían sin el menor cuidado a los reformadores. Lo que pretendían dar a sus hermanos era una solución al problema angustioso de la salvación. La Iglesia decía: la salvación consiste, primero y ante todo, en estar en la Iglesia; en tener fe, en el sentido católico de la palabra; en creer lo que enseña el sacerdote y sólo lo que enseña. Consiste luego (y aquí comienzan las dificultades), cuando se ha pecado, cuando se es, por ende, un hombre (puesto que, desde el pecado de Adán, todo hombre peca al igual que todo hombre muere), en confesarse al sacerdote y, habiéndose arrepentido, en obtener la absolución liberadora. Consiste, finalmente, en realizar obras meritorias, buenas obras. Es, en apariencia, una doctrina sencilla. En realidad, no dejaba de plantear a las conciencias de los mejores, de los más escrupulosos, una serie de graves problemas. Pues si el hombre es hombre, es decir, pecador, entonces saber el significado de la libertad de acción con la que Dios nos ha dotado se convertía en faena principal.

De todos los pensadores que en los albores de la era moderna intentaron desarrollar consistentemente la doctrina agustiniana de que jamás seremos libres (en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal, pues todos hemos caído en el pecado original), Lutero es el más notable. Él está convencido (esta es la impresión que suscitan vivamente sus primeros escritos, hasta 1525) de que todos llevamos en nuestro ser un núcleo indestructible de tinieblas, una simiente infernal que jamás puede ser dominada ni redimida, ni empleada con buenos propósitos, ni disuelta gracias a los medios naturales de que disponemos. Ningún esfuerzo moral, ninguna civilización, ninguna virtud, ningún tipo de sentimientos compasivos innatos puede luchar con visos de éxito contra esta semilla satánica; está precisamente ahí, frustrando todos nuestros intentos de aniquilarla (concepto que nos recuerda el *Id* [Ello] freudiano, que resiste indefectiblemente todo aquello que la civilización pueda hacer para domesticarlo). Sólo puede ser aniquilado mediante la divina violencia. Únicamente la gracia puede destruir ese germen oscuro en nosotros, y si interviene lo hace irremisiblemente. Por ende, Lutero rechazó firmemente el concepto característico de los hombres de los siglos XVIII y XIX, *facere quod in se est*, pues ese concepto daba por supuesto que teníamos la facultad de manipular la fuerza divina y, consecuentemente, la facultad de emplear nuestra libertad para hacer el bien.

Como es obvio, dentro de esta visión del mundo, cualquier cosa que hagamos es fatídicamente maligna. El mal, por definición, es pura negatividad, pura destrucción. La libertad está destruida y sólo la gracia puede actuar. Si la gracia actúa irresistiblemente y nosotros la rechazamos; si nuestra negativa a rechazar la gracia proviene de que esta negativa estuviera causada por la gracia, entonces nos vemos abocados al mismo con-

cepto luterano y probablemente a una de sus aterradoras consecuencias: la predestinación calvinista.

¿Cómo, pues, confiar materia tan grave a un sacerdote? ¿Cómo se atreve la Iglesia a ser mediadora entre Dios y el hombre? La fe y sólo la fe basta y sobra para reconciliarse con Dios. Por ende, restituir a los laicos la Palabra divina sin necesidad de mediadores era una necesidad y urgencia. Restitución que a la vez testimonia un profundo anticlericalismo arraigado en las masas. Cuando, consecuente consigo misma, la Reforma proclama, por voz de Lutero: “Todo cristiano es un sacerdote; todo creyente es su propio sacerdote”, toda una revolución de la conciencia se está gestando. Cuando Lutero afirma: *Ego factionis occamistae sum* [Soy del partido de Occam], no hace otra cosa que sacar las consecuencias de la formulación de éste de que entre los individuos y la omnipotencia divina no queda nada que ponga un límite al poder de Dios. Basta el artículo primero del Credo: *credo in unum Deum Patrem omnipotentem*. Es decir, sólo queda la justificación por la fe. Es la certidumbre del yo que al mismo tiempo proclama la fe como única justificación, dando nueva y vigorosa satisfacción a profundas tendencias. Cuando con gesto categórico la Reforma afirma que las imágenes son supercherías con las cuales el clero abusa y mantiene en la ignorancia al pueblo y con las que ha corrompido el cristianismo; cuando proclama que, siendo Dios espíritu puro, hay que buscar en una comunión puramente espiritual la presencia del Salvador, en lugar de conceder a un sacerdote (que, en tanto que hombre, podía ser indigno) el privilegio de (en virtud de una fórmula sacramental) hacer volver a Cristo sobre la tierra, y alcanzar a Dios sólo a través de la Palabra, creer en Él sólo por fe, toda una revolución de costumbres y conceptos franquea al mundo moderno.

Nada más sencillo para un católico que confesar sus faltas. Pero la confesión, para ser válida, debía ser completa. Primer objeto de inquietud para un cristiano verdaderamente piadoso y obsesionado, en tanto que tal, por ese temor a los castigos eternos, por ese miedo al infierno que la Iglesia no se abstenía de provocar ni de alimentar. ¿No se había olvidado de nada? ¿Había sabido mostrar al confesor en forma suficiente toda la maldita perversidad de sus faltas? Calvino, vigoroso intérprete de los hombres de su época, no pasa por ello el capítulo de estas dudas y estos escrúpulos.¹ Nos muestra a los fieles que tratan de “hacer recuento”, dividiendo lo mejor posible sus pecados en “troncos, brazos, ramas y hojas, según las distinciones de los doctores confesores”, y luego sopesando en su conciencia “las calidades, cantidades y circunstancias”. Al principio el trabajo parecía fácil, pero “cuando habían entrado en materia”, se confundían. ¡Nombrar a detalle todos sus pecados! ¡Contar uno por uno! Era como querer contar las arenas de la playa.

¿Y era el sacerdote, con su absolución, quien podía ofrecer este consuelo al fiel, condenado a la *gehena*? Pero, dejando a un lado la cuestión de fondo (la de saber, precisamente, en qué se fundaba el poder de absolver que se atribuía la Iglesia), ¿qué mortal podía vanagloriarse de obtener la remisión de sus pecados antes de exhalar el último suspiro y comparecer ante su juez? ¿Quién podría dejar de ignorar el horror a una muerte súbita, que el incrédulo puede desear ardientemente, pero que el católico considera como la más horrible, la más irreparable de las desgracias? Y, ciertamente, tiene razón si las enseñanzas de

¹ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libros III y IV. Esta *Institución* fue traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597 y reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858. La que aquí citamos es una nueva edición revisada en 1967, publicada por Nueva Creación, Buenos Aires-Gran Rapids, 1988.

la Iglesia son ciertas; tiene razón en recitar devotamente la oración tutelar, *obsecro te*, tan en boga en aquellos tiempos; tiene razón en cantar por la noche antes de dormir el *sub tuum presidium confugimus*; hace bien en multiplicar, pues cree en el poder protector de los ángeles y los santos, las imágenes de San Cristóbal, que preserva de la muerte súbita. Pero existe otra causa de tormento, otra cruel perspectiva: quien muera en estado de pecado mortal se condenará e irá al fuego eterno. Los demás (excepto los santos) expiarán en el purgatorio, ese lugar mal definido y por ello también temible: durante cierto tiempo, que nadie puede predecir, el alma pecadora conoce allí el sufrimiento redentor. ¡Cuántos nuevos enigmas en ese paraje velado por el misterio, pero que iglesias y capillas, zócalos de rústicas cruces en caminos y puentes han acercado tanto por la continua promesa de liberadoras indulgencias! ¡Qué irritantes y crueles parecían estos enigmas! El furioso encarnizamiento con que tantos hombres en Europa, a comienzos del siglo XVI, emprendieron la tarea de borrar de la lista de sus creencias ese purgatorio obsesionante así lo demuestra.

A menudo pensamos que si los reformadores negaban tan furiosamente la existencia del purgatorio, era, ante todo, por razones de orden histórico y crítico: no hay textos válidos ni autorizados. No se privaban de alegar, es cierto, que, en su opinión, el purgatorio se había “inventado sin la palabra de Dios” y que, para imponer tal novedad, “se habían tergiversado benévolamente algunos pasajes de la Escritura”. Pero basta con abrir las páginas de la *Institución de la religión cristiana* para ver que, en el fondo, consideraban estos argumentos de orden secundario:

Aceptemos que todo esto se pudiera tolerar por algún tiempo, como si no fuera de gran importancia. Pero cuando se busca la expiación de los pecados en otro sitio que en la sangre de Cristo; cuando la

satisfacción por los mismos se atribuye a otra cosa distinta de Él, callar resulta peligrosísimo. Hay, pues, que gritar cuanto pudiéramos, y afirmar que el purgatorio es una perniciosa invención de Satanás, que deja sin valor alguno la cruz de Cristo, y que infiere una gravísima afrenta a la misericordia de Dios, disipando y destruyendo nuestra fe. Porque, ¿qué otra cosa es su purgatorio sino una pena que sufren las almas de los difuntos en satisfacción de sus pecados? De tal manera que si se prescinde de la fantasía de la satisfacción, al punto su purgatorio se viene abajo. Y si por lo poco que hemos dicho se ve claramente que la sangre de Jesucristo es la satisfacción por los pecados de los fieles, y su expiación y purificación, ¿qué queda, sino que el purgatorio es simplemente una horrenda blasfemia contra Dios? No trato aquí de los sacrilegios con que cada día es defendido; ni hago mención de los escándalos que causa en la religión, ni de una infinidad de cosas que han manado de esta fuente de impiedad.²

Está claro a dónde quiere llegar la doctrina de Calvino: a la paz del alma. En tal supuesto muerte súbita o muerte preparada poco importa: todos los fieles tienen asegurado el disfrute de “igual reposo que los profetas, apóstoles y mártires”, y esto tan pronto muere. La única condición es tener fe, esa fe cuyo fundamento estriba en “la persuasión que se tiene de la verdad divina” y por la que “el Señor Jesús, nuestra eterna salvación y vida, habita entre nosotros”; esta fe que, al ser para todos una certidumbre, libera a los reformados de su “miserable angustia”, mientras que los católicos se preguntan ansiosos si Dios “tendrá misericordia de ellos”; esta fe que, según demostró el apóstol Pablo, engendraba confianza, y la confianza osadía, pues la seguridad que ofrece da “descanso y regocijo a la conciencia ante el juicio de Dios”.

Volvemos de nuevo, como se ve, a la gran cuestión de la seguridad ante la muerte. También aquí el punto clave está en ense-

² *Ibidem*, libro III, capítulo v.

ñar que por efecto de la fe el cristiano dejará de sentirse asaltado por las dudas y los escrúpulos y osará “francamente y con el corazón sereno, presentarse ante Dios”. Igualmente, cuando la Iglesia enseñaba que, frente a sus faltas, el pecador podía colocar sus buenas obras y que, en pago a su absolución, debía cumplir exactamente y hasta el fin la penitencia prescrita por el confesor, abría aún más la puerta a las preocupaciones, a las incertidumbres que pesaban sobre los hombres. ¿Quién podría tener al día, sin equivocarse, la cuenta, por partida doble, de sus buenas obras y de sus pecados? ¿Quién podría alabarse de cancelarla con exactitud? Y, sobre todo, ¿quién podría pensar, sin temblar, en el abismo que separa la inaccesible perfección de Dios de la miserable imperfección de las obras humanas? Recordemos las angustias de Lutero, descendiendo hasta el fondo de su indignidad, no osando medir los espacios insondables que separan de la santidad divina a la abyección y la miseria de la criatura reputada como la más santa. Quizá Lutero fuera un alma excepcional. Pero lo único que nos permite comprender el horror con que las multitudes estremecidas rechazaron la doctrina católica de las obras pías, de las prácticas saludables y de las indulgencias valederas para el purgatorio, es observar que el común de los hombres de la época se había hecho acerca de la majestad y la soberanía de Dios una idea particularmente elevada, bajo la doble influencia de tradiciones místicas y de las consideraciones de orden social que antes señalamos y que volvemos a encontrar ahora.

Conclusión: “Esta ley es mortal como la peste; visto que, si las pobres almas están sobresaltadas por el temor de Dios, las sume en la desesperación; si están aletargadas, las embrutece más aún”. Así resume Calvino en la *Institución de la religión cristiana*, de 1560, sus quejas contra la confesión oral: es *gehena* que “atormenta cruelmente las conciencias de los que están

tocados por Dios en algún sentido”. Estas palabras no caen en el vacío, pues los hombres de la época se vuelven, con ávida pasión y apetito, hacia la vida. Aun cuando sepan que la muerte es el término fatal de la existencia humana, no creen que proyecte sobre toda ella una sombra siniestra y glacial. La Reforma tiene en cuenta estos sentimientos tan ampliamente como le permite su apego a los libros sagrados. Hay que releer, para medir su alcance exacto, el capítulo X del libro III de la *Institución*. En él, Calvino enseña “cómo hay que usar de la vida presente y sus ayudas”. Y cuando exclama: “Abandonemos, pues, esta filosofía inhumana que, al no conceder al hombre ningún uso de las criaturas de Dios, si no es por su necesidad, no sólo nos priva sin razón del fruto lícito de la beneficencia divina, sino que tampoco puede existir, ya que, al haber despojado al hombre de todo sentimiento, le asemeja a un tronco”, nos sentimos lejos, sin duda, de esa mística de la renuncia, de ese desprecio radical por la vida activa, de ese gusto por las mortificaciones que sustentaban tantos hombres; pero también se adivinan los ecos que debía despertar y multiplicar una palabra tan segura y un acento tan firme.

Toda esta revolución de ideas era poca cosa al lado de la revolución de sentimientos que la acompañaba. El brutal sarcasmo de Calvino tratando de “caprichos de vieja” el deseo de Santa Mónica, que había pedido en su lecho de muerte ser recordada en la comunión;³ la condena sin apelación del culto a los muertos, de las oraciones a los difuntos que tanto sensibilizaban la devoción cristiana; la afirmación de que la inteligencia humana había sido corrompida “con los mamarrachos desvariados” del culto a las imágenes, y de que por espacio de quinientos años, más o menos, los templos cristianos se conservaron limpios “de

³ *Ibidem*, libro III, capítulo X.

la suciedad de imágenes”;⁴ tantas piadosas y tiernas prácticas alegremente arrojadas por la borda, con desdeñosa indiferencia, y calificadas sin más de “hipocresía de paganos”; todo esto iba más lejos, mucho más lejos que las conclusiones de los capítulos sobre la vida del cristiano. Pues la fe como única justificación significaba el gran viraje en el umbral de los nuevos tiempos.

En efecto, la justificación sólo por la fe implicaba que la gracia de Dios era suficiente para la salvación. Ello quería decir, entonces, que la cooperación del hombre por el uso de su libertad salía sobrando. Dios, desde la eternidad elige quiénes se salvarán y quiénes se perderán. Pues, según Calvino, “es evidente y manifiesto que de la voluntad de Dios depende el que a unos les sea ofrecida gratuitamente la salvación y que a otros se les niegue”.⁵ La salvación procede y mana de la fuente de la gratuita misericordia de Dios, en cuanto que no adopta indiferentemente a todos los hombres a la esperanza de la salvación, sino que a unos da lo que a otros niega. Este es el tremendo misterio de la predestinación. Y como esta materia, según Calvino, es en sí misma oscura, la curiosidad de los hombres por penetrarla la hace muy enrevesada y peligrosa. Los filósofos son quienes más caen en este atrevimiento y desatino, perdiéndose en laberintos de los que nunca podrán salir. Porque el entendimiento humano no se refrena ni se detiene para no extraviarse por caminos prohibidos y, con harta frecuencia, se eleva con el afán de no dejar secreto de Dios sin resolver y escudriñar. Y aunque son muchos los creyentes que afirman que esta doctrina es contraria a las exhortaciones, porque echa por tierra la fe, y porque hace desfallecer el corazón de los hombres, todo eso que alegan es vano. No se puede negar sin más la predestinación. Aún más: de

⁴ *Ibidem*, libro I, capítulo XI.

⁵ *Ibidem*, libro III, capítulo XXI.

aquí nace la Iglesia, la cual sería imposible encontrar ni reconocer entre las criaturas, pues está escondida en el regazo de la bienaventurada predestinación y entre la masa de la miserable condenación de los hombres. Dios, pues, ha adoptado a los unos para salvarse y ha destinado a los otros a la muerte eterna. “Llamamos predestinación al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna y a otros para condenación perpetua. Por tanto, según el fin para el cual el hombre es creado, decimos que está predestinado a vida o a muerte.”⁶

Tremendo este misterio de la predestinación, que expresaba perfectamente una idea particularmente elevada de la majestad y soberanía de Dios, y que nos permite comprender el horror con que multitudes estremecidas rechazaron la doctrina de las obras pías, de las prácticas saludables y de las indulgencias valaderas para el purgatorio. Pues se trata de oponer a un catolicismo pulido y repulido por dogmas de duras aristas dos o tres “protestantismos” debidamente provistos, por teólogos oficiales, de confesiones de fe suscritas *ne varietur*, entre las que sobresale la justificación sólo por fe, la consiguiente predestinación y la devastación del “libre albedrío”. En efecto, si Dios elige a los que han de salvarse y a los que han de condenarse, la redención sólo se limita a los predestinados, pues la depravación total del hombre por el pecado original lo incapacita para contraer méritos. El hombre no es libre debido a su naturaleza corrompida, y no puede hacer nada en pro de su destino eterno. Calvino, teólogo oficial, coherente con su doctrina, apoyándose en San Agustín, tenía que afirmar que nuestra naturaleza e intelligen-

⁶ *Idem.*

cia están de tal manera corrompidas que la expresión “libre albedrío” es arrogante y peligrosa, pues, siervos del pecado, ¿cómo jactarse del libre albedrío? El hombre no es libre sin el Espíritu de Dios, pues está sometido a la concupiscencia que lo tiene cautivo y encadenado. Después de que la voluntad ha sido vencida por el pecado en que se arrojó, nuestra naturaleza ha perdido la libertad. El hombre, al hacer mal uso de su libre albedrío, lo perdió juntamente consigo mismo. El libre albedrío está cautivo, y no puede hacer nada bueno. No es libre lo que la gracia de Dios no ha liberado. El libre albedrío es confirmado por la gracia de Dios y no es independiente de ésta. Si, pues, somos siervos del pecado, ¿para qué jactarse del libre albedrío? Porque cada cual es esclavo de aquel que lo ha vencido. Mas si uno es liberado, ¿por qué gloriarse de ello como de cosa propia? El mismo San Agustín parece que se burla de esta expresión, diciendo: “El libre albedrío sin duda alguna es libre, pero no liberado; libre de justicia, pero siervo del pecado.”⁷ Y remata toda su reflexión con esta frase agustiniana: “El hombre no está libre de la servidumbre de la justicia más que por el albedrío de su voluntad, pero del pecado no se ha liberado más que por la gracia del Redentor.”

Volvemos de nuevo, como se ve, a la gran cuestión de la justificación por la fe. Pues aquí el punto clave está en enseñar que sólo por el efecto de la fe el cristiano dejará de sentirse asaltado por las dudas y los escrúpulos, y osará francamente y con el corazón sereno presentarse ante Dios. La gracia de Dios es suficiente para la salvación. Pues como la condición humana está corrompida por el pecado y naturalmente se inclina a la mentira y a la falsedad, el hombre no es libre para salvarse, la libertad

⁷ *Ibidem*, libro II, capítulo II.

está intrínsecamente dañada: sólo la gracia divina puede ayudar a salvarnos. Pero Dios, arbitrariamente, con su omnisciencia, omnipotencia y voluntad impenetrables, decide quiénes habrán de salvarse y quiénes no.⁸

He aquí el misterio de los misterios. Por un lado, sólo la justificación por la fe basta para la salvación. Por el otro, sólo Dios, desde la eternidad, sabe quiénes se salvarán y quiénes serán destinados a la muerte eterna. Y lo anterior, según Calvino, aunque plantea espinosas cuestiones, no hay que rodearlo de sutilezas. Porque *presciencia* y *predestinación* no son lo mismo en Dios, ni depende una de otra. La presciencia quiere decir que todas las cosas han estado y estarán siempre delante de los ojos de Dios, de manera que en su conocimiento no hay pretérito ni futuro, sino que todas le están presentes; y de tal modo presentes, que no las imagina con una especie de ideas o formas, sino que simplemente las ve y contempla como si verdaderamente estuviesen delante de Él. Y esta presciencia se extiende por toda la redondez de la tierra y sobre todas las criaturas. Pero la presciencia no es causa de la predestinación.⁹

Muchos fueron ciertamente los que no aceptaron esta nueva doctrina. Pero incluso los que no la adoptaron, incluso los que se negaron a asociarse de corazón al esfuerzo –aunque tempranamente fallido– de estos hombres de gran aliento, no volvieron juiciosamente al catolicismo; no volvieron a la fe anterior que los atormentaba y les quitaba su libertad. Porque, paradójicamente, la justificación sólo por la fe les hizo posible romper

⁸ El calvinismo puritano que se expandirá en los Estados Unidos llegará incluso a afirmar la idea de que los elegidos de Dios para salvarse, “los santos visibles”, podrán ser reconocidos por signos exteriores ostensibles como la capacidad de trabajo productivo y su riqueza concomitante.

⁹ *Ibidem*, libro III, capítulo XXI.

amarras con la antigua religión y, sin aceptar todas las consecuencias que extrajo Calvino, se fueron por la libre. Mientras que unos, más aventurados, reconocían las nuevas tierras de un racionalismo crítico, desprovisto aún del utillaje conveniente y de espíritu incierto; mientras que otros soñaban con una religión natural y universal, poderosa quimera que durante dos o tres siglos cegaría a los espíritus y los temperamentos más opuestos. A los demás, a la masa rutinaria que ignora las inquietudes espirituales, era preciso, sin embargo, porque los tiempos habían cambiado, que los jefes de la resistencia, papas, obispos, teólogos, constituyesen una renovada fe. Esta tuvo expresión en el catolicismo tridentino, al que no es posible definir sin la presencia determinante de la Compañía de Jesús.

Nuevo proyecto de sociedad

La Reforma había sido un desafío brutal al mundo católico. Pero más allá de los excesos de toda obra humana, la Reforma logró dotar a unos hombres del siglo XVI de algo que deseaban, confusamente unos, claramente otros: una religión mejor adaptada a sus necesidades y a las nuevas condiciones de su exigencia social. Lo que caracteriza esencialmente a la Reforma es haber podido dar a los problemas de conciencia que sufría una buena parte de la Cristiandad –a unos hombres que parecían esperarla desde hacía años y que la adoptaron con una especie de apresuramiento y avidez significativos– una solución realmente adaptada a las necesidades y al estado de ánimo de unas masas inquietas en busca de una religión sencilla, clara y plenamente eficaz. Este deseo de alcanzar a Dios se conseguía a través de la Palabra, sin ninguna mediación de sacerdotes consagrados. Es decir, desde la sola justificación por la fe.

Toda esta profunda renovación moral y religiosa, que en los primeros años del siglo XVI agitó en todos los países de la vieja Europa, suscitó una prevista reacción en el alma, en la devoción, en la teología. Esta idea (que la gracia de Dios es suficiente para la salvación y que por tanto ya todo está decidido de antemano) va a ser puesta en tela de juicio por la teología jesuita. Ésta afirmará (no haciendo caso de la recomendación de Calvino de no rodear semejante cuestión de sutilezas y sí, en cambio, sirviéndose de recursos de argumentación monstruosamente contruidos) que si bien la gracia de Dios es suficiente y que Él se basta a sí mismo para salvar o condenar a cualquiera, esto último sólo puede darse mediante la libertad humana que elige salvarse o condenarse. Pues la libertad, si bien está dañada, no está destruida. Por tanto, para que la gracia suficiente de Dios se convierta en gracia eficaz debe tomar en cuenta la libertad humana. Luis de Molina, Francisco Suárez y teólogos de la Compañía de Jesús instalados en la Nueva España harán de estas cuestiones todo un programa de trabajo, fundidas con las enseñanzas y la investigación. Es el siglo XVII, siglo pródigo y dramático, en el que los jesuitas intervienen directamente con sus misioneros, teólogos, latinistas, ecónomos.

Un siglo y medio antes, con la llegada de los conquistadores, se iniciaba una historia de amplios alcances, historia inscrita en el proyecto civilizatorio europeo (modernidad) de larga duración, que aparece ya en los siglos XII y XIII, que se cumple desde entonces de múltiples formas y que en nuestros días parece estar en trance de desaparecer.

Así, la Nueva España heredaba una enorme gama de tendencias económicas, sociales y culturales identificadas con la modernidad que surgía; pero tanto por el singular giro que esas tendencias tomaban en España cuanto por circunstancias locales o coloniales, se bloqueaba un desenlace totalmente moderno.

Experimentaba la Nueva España no sólo aspectos de la nueva orientación sino que, por su parcialidad y la articulación de un rechazo a sus consecuencias ideológicas, vivía la imposibilidad de insertarse completamente en el cambio. Encarnaba una ambivalencia cuya naturaleza e historia tenían que ver con la elección civilizatoria que España había hecho entre los siglos XV y XVI.

En efecto, como nos dicen los minoristas académicos, el período que va desde el siglo XII hasta el XVII es un período de urbanización, ascenso de la burguesía, consolidación de los Estados nacionales, pluralización religiosa, búsqueda de certidumbres, desarrollo capitalista, expansión ultramarina y cientifización de la visión del cosmos del hombre. Tales tendencias han continuado obedientemente hasta la fecha, y los pueblos que lograron domar todos o la mayoría de los caballos, de inmediato pasaron a ser, por definición, mundialmente históricos, es decir: modernos.

Una insaciable búsqueda de certezas graníticas (certidumbres de la ciencia y la conciencia) que sólo encontró salidas en las revoluciones religiosas (Lutero, Calvino...) y científicas (Galileo, Descartes, Copérnico...), como arriba vimos, va aparejada a tales tendencias e historia. Dichas certidumbres (la de la *ciencia*, que aplica los primeros principios del intelecto en el orden teórico, y la de la *conciencia*, que los aplica en el orden práctico) tienen en Pedro Abelardo al verdadero precursor de tales nociones que son fundamentales para cualquier consideración de la civilización occidental. Civilización occidental que, alimentada por imperativos religiosos y morales, adquirió su propio ímpetu (fáustica, evolutiva, apoteótica), y que desde hace por lo menos dos siglos está corroyendo esos imperativos originales.

La conciencia y la virtud se convierten en el interés particular; la ciencia, en utilitarismo; etc. En consecuencia, la historia de una empresa política, económica y científica que surgió vacilante de un huevo color de barro a fines del medievo y hoy des-

pliega un plumaje de pavo real sobre el planeta, coexiste con una segunda historia. Esta segunda historia carece de la cualidad evolutiva, fáustica y de insaciable búsqueda de certidumbres de la primera. Es más entrópica que evolutiva. Presenta la historia no como apoteosis sino como una mera nota al pie de elecciones espirituales hechas en el período formativo, exhibiendo el triunfo académico de entretener los hilos de la filosofía natural y moral grecorromana, la doctrina cristiana, la ciencia y la tecnología de origen circunmediterráneo y asiático. En esta historia, la persona pública no está sometida a inmutables leyes de crecimiento y decadencia, mediciones de carrera y realizaciones, sino a acumulaciones de racionalización, represión y sublimación.

Todo esto tiene que ver con nuestra investigación. Porque España pertenece a esta segunda historia. Más cautos y prudentes frente a las frenéticas búsquedas de certezas graníticas y transformaciones totales, los iberos acompañaron los problemas clave a lo largo de la última parte de la Edad Media y luego, en el umbral de la modernidad (por razones circunstanciales), retrocedieron ante las implicaciones últimas de las dos revoluciones. Al retroceder, sin embargo, los iberos eran agudamente conscientes de que los tiempos imponían una reelaboración de las orientaciones de la última parte de la Edad Media. La adopción del tomismo no era una conclusión previsible; ni siquiera era viable sin una modernización significativa. Los neoescolásticos ibéricos del siglo XVI estaban lejos de ser ciegos reaccionarios (como lo veremos con Suárez) puesto que debemos reconocerles el haber sentado las bases de la jurisprudencia internacional, el haber aportado una metafísica inicial para la moderna filosofía europea y el haber creado una racionalidad y normas más humanas para las conquistas en ultramar que las que vendrían después de los países “modernos” como Inglaterra y Holanda.

En síntesis, España reformuló y mantuvo alternativas del período formativo de la cultura occidental que tienen un interés enorme para los grandes dilemas de hoy: derechos humanos, libertad, derecho internacional, etcétera.

De este modo, España, como portadora de valores modernos y/o no modernos, es parte sustancial del papel de la modernidad en México. Las peculiaridades de la Nueva España se dilucidarán sobre este trasfondo. Peculiaridades que tienen en el siglo XVI un momento determinante: su carácter de tiempo heroico, sin el cual no hubiesen podido existir ni los personajes ni el escenario del drama que da sentido a esa historia. Hemos de insistir en lo catastrófico y desastroso sin compensación de lo que entonces aconteció allí: la destrucción de la civilización prehispánica y sus culturas, seguida de la eliminación de las nueve décimas partes de la población que vivía dentro de ellas.¹⁰ Pero hemos de recordar también que, en paralelo a su huella destructiva, este siglo conoce también, promovida desde el discurso cristiano y protegida por la Corona, la puesta en práctica de ciertas utopías que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento “encuentro de dos mundos” en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por el otro. Hemos de considerar, en fin, que el siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio ya a ésta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental ni por la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia identidad es, sin embargo, indispensable.

¹⁰ Eliminación y, en buena medida, respuesta suicida más inconsciente y somatizada de la misma población indígena.

Pero hay que reconocer que a este siglo tan heroico y tan cruel, tan maravilloso y abominable, le sucede otro no menos radical que él, pero en un sentido diferente. El siglo XVI cumple su ciclo antes de terminarse cronológicamente, una vez que completa y agota la problemática de la Conquista en los centros de la nueva vida americana. Hay todo un ciclo histórico americano que culmina y se acaba en la segunda mitad del siglo XVI, pero hay también otro diferente que se inicia en esos mismos años.

La investigación actual delinea con mayor nitidez la imagen de un siglo XVII dueño de su propia necesidad histórica; un siglo que es en sí mismo una época, en el que impera todo un drama original, que no es sólo el epílogo de un drama anterior o el proemio de otro drama por venir. Y es probablemente la historia de Iberoamérica que más ha contribuido a la definición de esa imagen.

Que efectivamente hay un relanzamiento del proceso histórico en el siglo XVII americano, y novohispano en especial, se percibirá con claridad cuando más adelante estudiemos a los teólogos más preclaros de dicho siglo. Este relanzamiento coincide con la emergencia de ciertos fenómenos sociales esenciales, tanto de orden demográfico y económico como otros referentes a las formas de explotación de plustrabajo, que se presentan a comienzos del siglo XVII. La diferencia respecto de sus equivalentes en el siglo XVI es clara y considerable.

Todo indica, en efecto, que se trata de una nueva historia que se gesta a comienzos del siglo XVII. Una historia que se distingue, ante todo, por la insistencia y el énfasis con el que se perfila una dirección y un sentido en la pluralidad de procesos que la conforman, con el que se esboza una coherencia espontánea, una especie de acuerdo no concertado, de proyecto objetivo al que la narración histórica tradicional, que le reconoce privilegios al mirador político, ha dado en llamar proyecto criollo,

según el nombre de sus protagonistas más visibles. Hay un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria, de elección de un determinado universo no sólo lingüístico sino simbólico en general; de creación de técnicas y valor de uso, de organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional; de ejercicio de lo político-religioso; de cultivo de las formas que configuran la vida cotidiana: el proyecto de rehacer Europa fuera del continente europeo. Es la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura mexicana (y más extensivamente, iberoamericana) en el siglo XVII, que se desliza irresistiblemente hacia el siglo XVIII almacenando los mejores frutos de la singularidad de aquel siglo.

Ahora bien, ¿qué sucede en la otra historia, la historia particular de la Compañía de Jesús? ¿Es por rehacer Europa fuera del continente europeo por lo que la Compañía de Jesús insistiría en repetir y recrear una civilización que había estado en trance de desaparecer? Porque también en ella tiene lugar un proceso de reconstrucción y reconstitución. Sólo que este proceso de recomposición y reconstitución es un proceso de síntesis totalmente diferente. La Compañía de Jesús posee su propia visión de lo que la vida moderna debe ser en su novedad, volcándose a sintetizar algo diferente, uniendo lo viejo y lo nuevo en un espíritu distinto y a partir de una actitud completamente diferente. La teología jesuita es un nuevo proyecto de sociedad.

Este es el telón de fondo sobre el que se proyectan esperanzas y optimismos, así como las ideas sobre libertad, ciencia media, recomposiciones, reconstituciones. Conviene tenerlo muy en cuenta cuando uno decide enfrentarse con la problemática de los siglos XVII y XVIII. De hecho, fue justamente en el siglo XVII cuando más se piensa y escribe sobre la ciencia media o *scientia conditionata* como base e imagen de un período de recreación y

reconstitución de una civilización en crisis. Considerados como temas históricos netamente caracterizados, ciencia media, barroco, libertad, modernidad no son abstracciones conceptuales elaboradas por la teología, filosofía e historiografía. Su matriz común reside en la viva reflexión mantenida en la Nueva España del siglo XVII, reflexión que echó mano de muchas imágenes y fuentes, y sobre las cuales llamaremos la atención con más o menos énfasis.

Ahora bien, ¿a través de qué vías el tema de la ciencia media se había vinculado, por un lado, con el tema del barroco y, por otro, con las vicisitudes de la modernidad, de su advenimiento prometeico, de su decadencia, corrupción y de su “reforma”? ¿Qué acontece, como arriba dijimos, en la historia particular de la Compañía de Jesús en la que también tiene lugar un proceso de recreación y reconstrucción? ¿Qué concepciones generales de la realidad implicaban y qué filosofía sobreentendían estas tesis del barroco, libertad y modernidad? ¿Cuándo, cómo y a través de qué etapas habían ido perfilándose dichas tesis? Y, por encima de todo, ¿cómo habían llegado a convertirse en ideas de la Compañía, llegando hasta estas tierras novohispanas?

Para responder a tales preguntas y no caer en generalizaciones incontroladas, que se limiten a enumerar algunos textos de historiografía teológica, filosófica o política, vamos a entregarnos a una investigación pormenorizada y diferenciadora que no ignore el debate teológico-filosófico en el que se involucró un teólogo y filósofo excepcional como Francisco Suárez, cuya obra va a engranar en los jesuitas novohispanos con la misma naturalidad que en la metrópoli.

III. FRANCISCO SUÁREZ. TEÓLOGO Y FILÓSOFO DE LA IMAGINACIÓN Y LA LIBERTAD

Misión intelectual

En efecto, Suárez fue un intelectual en el sentido más fuerte de la palabra: un hombre que se sintió responsable de todas las cosas (de todos los asuntos humanos) y que trató de responder a la totalidad de las cuestiones que afectan a la vida. El trabajo de la inteligencia se percibe, en ese caso, como una misión grave y universal, ordenada al servicio de todos los hombres, para ayudarles a conocer la verdad. De ello depende que la humanidad viva según la verdad y sea feliz –o que se abandone al error y pierda la alegría y la paz.

Por eso cultivó la teología, la filosofía, el derecho: la universalidad de sus intereses obedece a un interés apasionado por el hombre, por su felicidad temporal y eterna. Así, su presencia en la controversia teológica más importante de los tiempos modernos, suscitada por Lutero y reformadores, si bien discreta y circunspecta, fue decisiva. Hay muchas razones para afirmarlo, pero nadie mejor que Domingo Báñez para determinar quién era su más temible rival: “De cuantos adoptan y defienden las opiniones de Molina –escribe el dominico– el principal es Francisco Suárez, quien ha escrito sobre el libre albedrío un tratado en lengua vulgar con intento de defender las doctrinas de la Compañía.”¹

¹ Domingo Báñez, “Apologia Fratrum Praedicatorum...”, apud Raúl de Scorraile, *El padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus*

Pero la obrita a la que Báñez se refería diciendo que andaba por Salamanca como cosa pública no es lo único que escribió Suárez en su lengua materna. Dos meses antes de que la cuestión teológica quedase reservada al Papa, escribía al cardenal Francisco Toledo, jesuita español, para que moviera al Santo Padre a intervenir en el asunto, dado “el escándalo general que causan estas controversias y la gran importancia de ellas para las herejías de estos tiempos”. La carta es un testimonio de la importancia que Suárez atribuye a la polémica y un resumen muy claro de su propia posición dentro de ella:

El punto principal de la controversia es el modo con que Dios determina nuestra voluntad o concurre con ella a los actos libres, así naturales como sobrenaturales. Los padres dominicos enseñan que Dios determina físicamente la voluntad nuestra con la suya eficaz; y de tal manera preveniente que, ultra de los auxilios excitantes, inspiraciones, aprehensiones, etc., pone en nuestra voluntad una determinación física *ad unum*, con la cual no puede querer sino aquello a que la determinan, y sin la cual no puede querer nada. Y esta determinación dicen unos de ellos que es una cualidad distinta del acto que llaman, moción de suyo eficaz, *physice*; otros dicen que es el mismo acto de nuestra voluntad, *ut est prior in nobis a solo Deo eiusque voluntate efficaci, quam sit a nobis*. Esta doctrina les ha parecido a los nuestros muy contraria a la verdad católica de nuestro libre albedrío a lo que el Concilio Tridentino enseña de la gracia y concordia de ella con nuestra libertad, y que en la causalidad del pecado respecto de Dios tiene gran inconveniente, y otros que V. S. mejor entiende que yo sabré decir. Y de esta diferencia que es la principal, han nacido otras...

cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos, p. 332. El título de la obra que menciona Báñez en castellano era: *En defensa de la Compañía acerca del libre albedrío*, probablemente la primera obra de filosofía escrita en castellano. Suárez juzgó, como sus adversarios, que la cuestión era de interés público.

El planteamiento es breve y va directo al centro de la discusión. Identifica premoción con predeterminación. Conoce las vacilaciones en el campo contrario y sus razones. Se trata, a su parecer, de una filosofía incompatible con la fe. Además, Suárez parece dar por supuesto aquí que el problema de la *Concordia* de Luis Molina² es efecto del Concilio de Trento; en realidad era para él un problema capital de la teología católica, en cualquier tiempo, aunque específicamente agravado en aquellos días por la obra de Lutero, Calvino y Bayo, que sostenía (como arriba vimos) que la gracia de Dios es suficiente para la salvación y que arrastraba consigo la tesis de que Dios con su omnipotencia, omnisciencia y voluntad impenetrable decide quiénes habrán de salvarse y quiénes condenarse. Este problema, el de la distinción entre la gracia suficiente y la gracia eficaz, será el centro del debate. Y Suárez toma en serio dicho debate. Por eso, continúa en su carta:

...Cuánto por acá hemos sentido que nos hayan infamado con su Santidad de que nos apartamos de la doctrina de Santo Tomás e introducimos doctrinas nuevas, porque realmente [...] esto no es así [...] quieren ellos que las opiniones que sus maestros y cartapacios han seguido de algunos años a esta parte las sigamos como regla cierta; y en saliendo de allí, si es contradiciendo, les parece error, y si es añadiendo o dando otro ser a las cosas, les parece novedad y cosa peligrosa [...] Ejemplo de esto es claro el que tengo puesto de esta doctrina de *praedeterminatione physica nostrae voluntatis*, que ni consta ser de Santo Tomás, ni aun tener mucho fundamento en él, y mucho menos lo tiene decir que tal predeterminación es totalmente necesaria para obrar bien, y aun para obrar mal, como en realidad ellos dicen...

Por fin, puede leerse al final de la carta:

² Luis Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, pp. 328-340.

Vuelva por la Compañía, así cuanto a su buen nombre, que tan necesario es como cuanto a su modo de proceder en letras: porque así como la libertad demasiada es mala, también el atar los ingenios demasíadamente lo tengo por muy pernicioso. Y sin duda ninguna que la diligencia que los de la Compañía han puesto en confirmar las verdades católicas, y deducir de ellas lo que parece más conforme a ellas, y en cosas filosóficas, averiguar de raíz las verdades, ha hecho gran provecho y adelanta mucho estas ciencias...³

La misión de pensar el dogma católico con apego a Santo Tomás, pero con originalidad y libertad de opinión; el progreso de la misma filosofía y, por fin, el interés de la Compañía, que no es otro que el de la Iglesia: he aquí cómo concibió Suárez su tarea intelectual, frente a la afirmación de los padres dominicos en cuanto a que Dios determina físicamente nuestra voluntad con la suya eficaz, y la de Lutero y reformadores, de que la gracia de Dios es suficiente para la salvación.

Teología de la gracia y noción de “naturaleza”

Suárez no es un filósofo “puro” –como Descartes– sino un teólogo. Y ¿qué pretende la teología? Ciertamente, el saber especulativo, pero no como su fin último. El fin de la teología es el hombre, su salvación: la teología católica es esencialmente soteriología. No existe para satisfacer el deseo del saber, sino para llevar las almas al cielo, a Dios, su fin último. Por eso Dios es su objeto de estudio principal, y de las creaturas trata en cuanto se refieren a Dios como a su principio y fin. “Revelabilia” las llama Santo Tomás, esto es, cosas, naturaleza, desde el punto de vista de Dios y en orden a la salvación humana. Si el hombre no estu-

³ Francisco Suárez, “Carta, 14 de junio de 1594”, apud Raúl de Scorraille, *op. cit.*, pp. 364-366.

viera ordenado a Dios como fin que excede la comprensión racional, sólo existiría filosofía. Mas como está ordenado a Dios, porque ha sido redimido y llamado a vivir en la intimidad divina, se le han dado a conocer las cosas de un modo distinto.

La revelación existe, pues, en razón de la redención de la humanidad y de la consiguiente elevación de nuestra naturaleza al plano sobrenatural. Por esta elevación, los actos que dimanen de nosotros pueden merecer un fin que excede infinitamente a nuestra naturaleza: el conocimiento de Dios en sí mismo, tal como Él se conoce, en lo cual consiste la suprema felicidad a la que gratuitamente hemos sido llamados.

Redención de la naturaleza humana caída por el pecado, y elevación de esa misma naturaleza a un destino que la excede (en cuanto a su poder sobrenatural) son, obviamente, operaciones de Dios, no del hombre. Esto último envolvería contradicción. Es Dios quien toma la iniciativa para llevar al hombre a Él, como fin sobrenatural. Para responder a la predestinación divina, a nuestro fin sobrenatural, y para ser santificados por Él, que es lo mismo, es imprescindible por nuestra parte un conocimiento previo: si el hombre debe ordenar sus intenciones y acciones a un fin, debe conocerlo previamente. Mas habiendo sido escogido y elevado a un fin que excede sus posibilidades naturales, es lógico que se requiera algún conocimiento que excede también nuestras capacidades naturales. Esto es la revelación, en la que Dios da a conocer al hombre cosas que por sí mismo no sabría nunca. Tanto por su origen como por su significado, lo revelado es objeto de conocimiento propuesto al hombre, pero inadecuado, porque excede a la investigación y a la comprensión humanas: por eso sólo se accede a él por la fe. Como la revelación y como la redención, la fe sobrenatural es un don de Dios: pertenece al orden de la gracia, así llamado precisamente porque la naturaleza no lo exige ni lo merece, sino que es un don gratuito.

El concepto de teología que tiene Suárez es el mismo de Santo Tomás. Es ciencia el conocimiento obtenido por demostración: pero hay un doble orden científico (en cuanto que toda demostración pende de principios primeros), a saber: la ciencia natural, fundada en principios conocidos por la luz connatural a nuestro intelecto, y la ciencia sobrenatural, cuyos principios se fundan en una inteligencia superior: su luz no es la nuestra, sino aquella con la que Dios se conoce a sí mismo.⁴ Lo revelado, en suma, hace el papel de los axiomas en la ciencias asequibles mediante la sola luz natural. A su vez, la fe presta la adhesión intelectual que se corresponde, en su orden, con la certeza de los primeros principios en el orden natural.

Advertimos así, en la noción clásica de la teología católica, que la fe es a la inteligencia humana lo mismo que la gracia es a la naturaleza. Ahora bien, es un principio elemental de la misma teología que la gracia no destruye ni suplanta a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona.

Por eso, si la filosofía es la obra de la inteligencia humana, la teología no es la obra exclusiva de la fe, sino de la inteligencia y la razón humanas, ilustradas y sanadas por la revelación y la gracia. La armonía de naturaleza y gracia constituye, pues, a la teología: es su gran supuesto y su método mismo. Luego es constitutivo de la teología católica entrañar una noción de naturaleza y aun una filosofía. De modo que las escuelas teológicas son, más bien, escuelas filosóficas: es el caso del suarismo.

La perfección humana de la teología sagrada depende de la perfección de nuestro conocimiento de la naturaleza. Bastará ahora con inquirir cuál es el concepto suareciano de naturaleza para encontrar su originalidad filosófica. Pero importa mucho

⁴ Santo Tomás, *Summa Theologica*, Libro 1, cuestión 1, art. 3.

que lo veamos incardinado en la teología, porque Suárez no tiene una concepción aristotélica de la naturaleza, ni siquiera en lo concerniente a la valoración de ésta al margen de la gracia.

Ahora bien, ¿qué es lo específico del suarismo como escuela teológica? La polémica suscitada por la *Concordia* de Molina se refiere a la gracia eficaz (¿cómo se hace eficaz la gracia: por la sola iniciativa divina o por la correspondencia humana?); y la polémica en torno a la gracia eficaz entrañaba una cuestión filosófica, a saber: la de la causalidad eficiente finita en su articulación con la causa primera. En suma, he aquí dónde hay que ir a buscar la génesis interna de la filosofía suareciana: en la teología de la gracia. De este modo, la teología de la gracia suareciana, que no es otra cosa que el molinismo en su versión mitigada (que afirma que para que la gracia suficiente de Dios se convierta en una gracia eficaz requiere de la intervención humana vía libre arbitrio), encontrará un concepto filosófico de la naturaleza como sujeto apto de suyo para obrar, sin ser movido por otro, y sólo con ciertos requisitos previos dados. A su vez, tal noción de naturaleza remitirá a la causalidad y, en particular, a la causa libre, hallando en ésta su plena explicación. Suárez será así el autor de la síntesis molinista que es su síntesis teológico-filosófica.

La teología y la gracia: *scientia conditionata*

Según la doctrina medieval clásica existe sólo un único conocimiento simple y universal en Dios.⁵ Este conocimiento contiene formal y eminentemente todas las perfecciones de un intelecto perfecto. Para explicar tal conocimiento de Dios, antes del siglo

⁵ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*.

xvi, los teólogos dividían en *scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*. Es decir, Dios tiene conocimiento de simple inteligencia y de visión. El primer tipo de conocimiento tiene como objeto los eventos contingentes futuros posibles. A través de él, Dios conoce las cosas que Antonio podría hacer si viviera bajo cierta circunstancia. Este conocimiento es abstractivo, necesario y natural, porque se basa en el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia divina. Y Dios no puede haber conocido lo contrario de lo que actualmente Él conoce. Por eso también es llamado conocimiento natural (o *scientia naturalis*). Además, es anterior a las decisiones de la voluntad de Dios. Este conocimiento le permite a Dios conocer necesariamente de modo comprensivo los posibles, porque Dios conoce comprensivamente su propia potencia y las creaturas en sus seres posibles están en conexión necesaria con la potencia de Dios.⁶ El segundo tipo de conocimiento, el de visión, tiene como objeto los eventos contingentes futuros actuales o absolutos, como los llama Suárez. A través de él Dios conoce que Antonio de hecho vivirá en tal circunstancia y de hecho pecará. También se le conoce como conocimiento libre, porque la existencia futura de los eventos depende de la voluntad libre de Dios para crearlos en el tiempo. Es subsecuente a las decisiones de la voluntad de Dios.

Pero alrededor de 1588, Luis de Molina introdujo un tercer tipo de conocimiento: el conocimiento medio o *scientia media*, llamado así por estar en la vía entre el de simple inteligencia y el de visión, y por tener características de ambos. Suárez, sin embargo, prefiere las denominaciones de *scientia quasi conditionis*, *scientia conditionalum contingentium* o simplemente

⁶ *Ibidem*.

scientia conditionata.⁷ Los objetos del conocimiento condicional, según Suárez, son las proposiciones verdaderas condicionales subjuntivas que significan eventos contingentes futuros, los cuales ocurrirían si ciertas condiciones fueran actualizadas. A través del conocimiento condicional, Dios conoce que Antonio pecará o pecaría bajo la condición de que Él estuviera aquí hoy día. El conocimiento condicional es anterior a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y dependiente de las elecciones libres de las creaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el conocimiento de simple inteligencia, es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos porque a través de él Dios ve en su esencia y *ab aeternitate* no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. Más precisamente, Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales verdaderos acerca de futuros contingentes.

En suma, de acuerdo con la teología de Suárez, Dios no sólo posee *praescientia*, sino *scientia conditionata*. Es lo que más adelante veremos en Antonio Núñez de Miranda y Diego Marín de Alcázar, quienes como profesores de teología en la ciudad de México escribirán: “la *scientia conditionata* representa un modelo de la mente divina, en particular un modelo de las operaciones deliberadoras e hipotetizadoras del intelecto de Dios,

⁷ Entre los comentaristas suarecianos no hay acuerdo sobre si Molina influyó a Suárez o Suárez a Molina con respecto a la defensa de la verdad de las proposiciones condicionales. Lo cierto es que Molina no distingue entre los eventos contingentes y las proposiciones que los expresan.

anteriores a sus operaciones creativas” (Diego Marín de Alcázar) y

Él no sólo conoce por su *praescientia* lo que cada creatura actualmente existente hará dada la circunstancia en que actualmente se encuentra, sino que por su *scientia conditionata* Dios también conoce infaliblemente lo que cada creatura actual o posible haría libremente en el orden infinito de circunstancias en que ellas puedan ser puestas (Antonio Núñez de Miranda).

Así, en virtud de dicha ciencia condicionada, Dios puede confrontar, en efecto, no problemas de decisión bajo incertidumbre, ni problemas de decisión bajo incertidumbre parcial, aliviado por su *praescientia*, sino problemas de decisión con información perfecta.

En síntesis, que la teología sea eminentemente especulativa (*scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*) no es óbice para que tenga un fin práctico: llevar a los hombres a Dios. Para ello la *scientia conditionata* o conocimiento medio es la ciencia de la realización de lo posible: es el campo de la condición humana. De hecho, si es primordialmente especulativa es porque trata más bien de las realidades divinas que de los actos humanos, pues de éstos se ocupa en cuanto por medio de ellos se ordena el hombre al conocimiento perfecto de Dios, en lo que consiste la vida eterna.⁸

Si el conocimiento teológico se basa en la ciencia que Dios tiene de sí mismo, es perfectamente correcto afirmar que la eterna bienaventuranza y la ciencia teológica perfecta son exactamente la misma cosa: *Et hoc modo sacra doctrina est scientia; quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientia; quae scilicet est scientia Dei et beatorum.*⁹ La ciencia de Dios y de los bienaventurados, esto es, el conocimiento de la realidad tal

⁸ *Ibidem*, Libro I, cuestión 1, art. 4.

⁹ *Ibidem*, art. 2.

como lo tienen ellos, cuya bienaventuranza consiste precisamente en conocer lo que Dios conoce y a su modo.

La realidad de la gracia es como la causa formal de la teología, pues la revelación y la fe teológica son gracias; asimismo la redención es una gracia y la fuente de todas las gracias con las que Dios socorre al hombre. Así que toda la revelación se ordena a la redención, como ésta a la salvación del hombre. A su vez, la obra de la salvación resulta del mérito sobrenatural al que la gracia eleva los actos humanos. En suma, la bienaventuranza eterna, a la que el hombre está llamado después del sacrificio redentor de Cristo en la cruz, y por virtud de Él, es la causa formal y final de toda la ciencia teológica, la cual, consumada, es lo mismo que lo que el Dios redentor y santificador pretende.

Por eso, “si se considera la gracia como una parte de la teología, cuyo objeto adecuado es Dios, necesariamente debe considerarlo como su objeto principal y su fin próximo; mas como no lo alcanza según una razón absoluta, sino en cuanto guarda cierta relación con las creaturas, lo designamos con el nombre de ‘santificador’”.¹⁰

Cuál sea la importancia del estudio de la gracia se sigue de la siguiente cadena que el mismo Suárez establece: la gracia es el fundamento de la santificación y causa de la gloria, y es un don sobrenatural que sólo por la fe se puede conocer, que perfecciona el conocimiento de Dios, que es lo que la teología pretende. Pues una de las obras más importantes de Dios es la justificación gratuita de los hombres por medio de la gracia. Por lo cual el conocimiento de la gracia divina ilustra admirablemente el conocimiento de casi todos los atributos divinos.¹¹

¹⁰ Francisco Suárez, *Tractatus de Gratia Dei, seu de Deo Salvatore, Iustificatore, et liberi arbitrii adiutore per gratiam suam*, Proemium, n. 3.

¹¹ *Ibidem*, n. 4.

El grado de dignidad que la doctrina de la gracia tiene dentro de la teología es, pues, extraordinario, tanto por su valor en orden al conocimiento de Dios, cuanto por su utilidad. Todo esto son razones perennes. Mas había otra razón urgente que convertía a la teología de la gracia (de suyo causa formal y final de la teología entera) en el centro de interés y raíz de toda la concepción teocéntrica del hombre en el siglo XVI: las herejías modernas.

Suárez nunca las pierde de vista. Han planteado las más graves cuestiones a los doctores católicos de esta edad, primeramente porque contienen potencia suficiente para destruir toda la vida y la visión cristiana del hombre:

Esta misma cuestión ha ocupado seriamente a los doctores católicos de esta edad; primero, porque contienen potencia suficiente para destruir toda la vida y la visión cristiana del hombre. Esta misma cuestión ha ocupado seriamente a los doctores católicos por amor a la sana doctrina, cuando han visto principalmente a los herejes de esta época que, con excusa de ampliar la gracia (la gracia es suficiente para la salvación), suprimen nuestra libertad y no dejan nada a la gracia: pues si la libertad cae, no puede sostenerse la gracia, ya que como dijo justamente San Bernardo: *Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur* [Suprime el libre arbitrio, no habrá qué salvar; suprime la gracia, no habrá de dónde salvarse].¹² En segundo lugar, porque exagerando el papel de la gracia hasta negar la necesidad de la gracia, han dejado el camino verdadero tan estrecho para los católicos que, aunque se esfuerzan por andar derechamente por medio, no es de extrañar que parezcan desviarse a derecha o izquierda, según se expresen.¹³

En efecto, como más atrás vimos, Lutero creía haber redescubierto el verdadero sentido del cristianismo, tal como se

¹² Francisco Suárez, *Opuscula Theologica*, “De concurse et efficaci auxilio Dei ad actus Liberi arbitrii necessario”. Proemium.

¹³ Francisco Suárez, *Tractatus de Gratia*... Proemium, n. 5.

expone en las Epístolas de San Pablo y en los textos de San Agustín, y que la Iglesia posteriormente habría corrompido. Dios nos prometió la salvación gracias a los méritos de Jesucristo. La única vía para alcanzar la salvación es la fe en Cristo. Es decir, la justificación por la fe. Una fe que, sin embargo, no es una creencia ortodoxa de ningún tipo, sino mera regeneración espiritual, accesible sólo por la fuerza de la gracia que transforma el valor de todas nuestras acciones. La gracia de Dios es, pues, suficiente, por la fe en Cristo. Porque toda nuestra vida debe juzgarse en términos de esta dicotomía: fe o carencia de fe. Cuando no existe la fe, hasta las mejores obras sólo pueden llevarnos a la condenación. Quien se proponga hacer el bien por vergüenza o temor de Dios, y no movidos por la fe o el amor a Dios, agravará su pecado. Contar con la salvación como un premio a las buenas obras, la fidelidad doctrinaria y la aparente obediencia sería intentar engañar a Dios. Entre la fe y el pecado no existen términos medios. Para Lutero, entre la naturaleza y la misericordia no había continuidad. El mundo de la fe representaba una ruptura radical con la naturaleza, la total negación de todo cuanto emana de las capacidades y potencialidades naturales del ser humano. No existe, pues, ningún tipo de gradación de los méritos, ningún valor o forma de liberación parcial. No existe una diversidad de virtudes, cada una de las cuales incrementaría nuestras posibilidades de salvación, al margen de las demás; sólo hay una virtud y las restantes únicamente pueden ser frutos, sin valor autónomo, de la misma. En particular, tampoco constituye un mérito el conocimiento de Dios o el correcto saber sobre las cosas divinas, puesto que el demonio supera en este aspecto a los humanos, sin dejar por ello de ser demonio.

Trátase entonces de replantear y trascender la problemática que dio lugar a la Reforma de Lutero. Pero de ningún modo se

trata de ponerle un dique a la “revolución” religiosa luterana (lo que a veces de mala fe se ha dado en llamar Contrarreforma), sino de quitarle su fundamento real y resolver los problemas a partir de los cuales ella se había vuelto necesaria. La Iglesia hasta el siglo XVI había sido por excelencia la mediadora entre lo humano y lo divino. Pero a lo largo de los siglos se había debilitado dicha mediación. Había perdido su carácter de necesaria e indispensable. Lo que el Concilio de Trento plantea como fundamental es el restablecimiento de la necesidad de mediación eclesial entre lo humano y lo divino, una mediación cuya decadencia (así lo interpretan los jesuitas a través del padre Diego Laínez, quien arma y conduce muchas de las discusiones en las sesiones del Concilio de Trento) ha sido el fundamento y alimento para la respuesta brutal y devastadora de la Reforma a esa ausencia de mediación.

Y es que la Iglesia en tanto que Cuerpo de Cristo es la instancia que hace posible, primero, el sacrificio sublimador de las represiones de las pulsiones salvajes para vivir en sociedad y, segundo, alcanzar el ideal de santidad en la entrega desinteresada plena de amor, perdón, confianza y justicia entre los hombres.

La contraposición entre la doctrina luterana de la fe y la doctrina católico-romana, replanteada por los jesuitas, revela con suma claridad el contraste entre el principio luterano del “todo o nada” y el espíritu católico que comprendió que la fe organizada debe tener en cuenta la existencia del mundo imperfecto, de las flaquezas humanas y el pecado, un mundo que exige tolerancia y misericordia, vinculando a ésta con la redención y a la redención con la salvación. Así, la función de la Iglesia es planteada como recurso divino insuperable, intentando restaurar y reconstituir la necesidad de su mediación, con un cristianismo abierto a la posibilidad de una vía *intermedia* entre la perfección absoluta y la condena absoluta. Vía intermedia que tendrá su

práctica sobre todo en territorios no tocados por la experiencia de la conquista y que más adelante abordaremos.

La naturaleza como sujeto de la gracia

En la “Ratio et Discursus totius Operis” que encabeza las *Disputationes Metaphysicae* declara Suárez la razón que ha tenido para, suspendiendo por el momento sus investigaciones teológicas, entregarse a la elaboración de la metafísica. Sus trabajos como teólogo consistían por entonces en la redacción de sus comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás. El hecho parece sugerir la necesidad deliberada de separarse de toda sujeción al texto de la metafísica de Aristóteles, cuyo orden, o mejor, desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes. Preséntase modestamente como un teólogo de profesión que por la necesidad de enseñar debía establecer, de una vez para siempre, los preámbulos metafísicos de su teología. En realidad, conoce tan bien la filosofía medieval que un especialista de nuestros días le envidiaría. Suárez ha dicho callando que el germen de su filosofía es una cuestión que afecta gravemente a la fe y a la piedad, por lo que se ve obligado no sólo a tratar toda la metafísica bajo una forma objetiva y sistemática, sino a precisar el vocabulario filosófico tradicional en la escuela con un rigor y una claridad que no se encuentran en sus predecesores. Lo que Suárez dijo del ser y de su relación con la existencia va a tener tanta repercusión en la ontología moderna que mucho lamentamos no tener que abordarlo en este trabajo, puesto que trataremos otra grave cuestión: la naturaleza como sujeto de la gracia.

Existe una tesis en el suarismo que se afirma sólo como más probable, y ello en razón de la autoridad de Santo Tomás y en beneficio de la fe. Se trata de la distinción real de las facultades, entre sí y con respecto al alma. Suárez vio que era necesaria esa

distinción, en filosofía, para preservar la diferencia real entre el intelecto y la voluntad (que es lo mismo, para él, que preservar la libertad de la voluntad) y, en teología, para fundar la distinción entre la fe y la caridad. No obstante, la tesis tiene valor de probabilidad, que se justifica por la coherencia de la doctrina, pero no goza de evidencia, porque Suárez no admite la composición entitativa de acto y potencia y, por eso, ningún argumento aristotélico-tomista le parece demostrativo.¹⁴ Se podría mostrar que este postulado del “sistema” se parece a la misma tesis molinista, en cuanto que ambas se necesitan mutuamente, son principios indemostrables, y también en cuanto que ejemplifica la relación del suarismo con el tomismo.

Para un pensador jesuita del siglo XVI, pero más que ninguno para Francisco Suárez, la definición molinista de la libertad era el puntal más firme en la defensa de la fe y la piedad católica (tan alejadas del fatalismo como del sentimentalismo). Ahora bien, toda la Disputación XIX se funda en esa definición, la defiende y la explica. Esta disputación a su vez atrae hacia sí todo el tratamiento de la causalidad, esto es, inmediatamente la causalidad eficiente en general (Disputación XVII), la causalidad segunda (Disputación XVIII), la causa primera con la causa segunda (Disputaciones XX, XXI y XXII); también la Disputación XII, sobre la causalidad en general, está atenta a la noción de causa instrumental como completa en su orden y al rechazo de una noción de causa instrumental como subordinada *in causando* a la causa principal.

A través de la causalidad eficiente, que es el primer análogo de la causalidad, en Suárez, la causa segunda libre, entendida como quiere el molinismo, es aquella piedrecita echada en

¹⁴ Francisco Suárez, *Tractatus de Gratia...*

la solución saturada que va organizando en torno a sí todos los materiales, hasta hacer de ellos una estructura hermosa, coherente, que manifiesta la sabiduría del Creador.

He aquí, pues, que el germen de la metafísica suareciana pone en ella, desde su inicio, el sello de la teología y, en medida discreta, análogamente a Duns Scoto, el sello “teologista” que la aparta decididamente del optimismo de Santo Tomás respecto de la naturaleza *nude spectata*, por sí misma interesante. El criterio “teologista” de Suárez coincide con el principio de su síntesis. Y desde ahora sabemos ya que ésta será una metafísica de la causalidad, en la que se elevará a la mayor estima la causa eficiente, concediéndole el rango trascendental, como le corresponde, y sin subordinarla al principio de contradicción. Se comprende así que ya desde el principio del prólogo afirme: “En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil sino extremadamente útil para toda la filosofía y la teología.”

Si ya el prólogo de las *Disputationes* nos permite hablar de una metafísica de la causalidad eficiente, escogida por razones exclusivamente teológicas, en el inmenso cuerpo de la obra hay un pasaje que confirma con palabras explícitas nuestra hipótesis. Así, cuando Suárez se pregunta si existen causas eficientes que obran libremente y sin necesidad, lo primero que escribe son estas palabras: *Haec quaestio est gravissima et latissima et magna...*¹⁵

La noción de libertad, subsidiaria de la teología de la gracia, es un tema metafísico al que Suárez consagra ingentes esfuerzos. Por ello, en lo sucesivo intentaré demostrar que la libertad no tiene sólo una prioridad vital, subjetiva, sino que es temáticamente uno de los principios fundamentales que animan y guían

¹⁵ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disputatio XIX, sect. 2, n. 1.

la metafísica suareciana, hasta convertirse en prácticamente su verdadera causa formal.

Noción de naturaleza

La noción suareciana de naturaleza depende de su noción de libertad; pero ésta a su vez se define en función de la gracia. En ello consiste el “teologismo” suareciano. Naturalmente, el teologismo impregna la síntesis de Suárez en la misma medida en que la genera.

En vano se buscará en las *Disputaciones Metafísicas* una justificación física de la doctrina del acto y la potencia, es decir, un análisis del ser cambiante. Y sería una petición de principio responder que tal estudio está de más en la metafísica, por ser una cuestión y una doctrina “meramente física”. El hallazgo de la composición real de acto y potencia lo hizo Aristóteles en la física, extendiéndolo a la metafísica, y fue Santo Tomás quien le dio pleno alcance trascendental, al identificar el ser con el acto. La omisión suareciana del ser cambiante es tautológica (por así decir); no se trata de un “olvido” sino de un explícito rechazo. Las *Disputaciones* omiten la presentación y tratamiento del problema del ser cambiante exactamente por la misma razón que omiten, sistemáticamente, dar razón de su noción de ente real como pura actualidad. El suarismo se ha atrincherado, históricamente, en este círculo: se llama “real” a la cosa o ente completo; luego composición o distinción real de acto y potencia no sirven para explicar la constitución del ente finito en cuanto ente, pues, en cuanto tal, exige la unidad esencial o constitutiva. A su vez, la distinción real se concibe como distinción entre cosa y cosa porque, de antemano, no hay una distinción real que sea constitutiva de la cosa en cuanto tal.

Esto supone una noción de ente en cuanto ente; es decir, el lector aborda un tratado de metafísica que verbalmente se declara aristotélico, pero se encuentra desde el principio dentro de una síntesis perfectamente coherente, cuya coherencia se basa en el rechazo de la *physis* aristotélica, sustituida por otro principio no explícito. He aquí, pues, la disidencia tácita en las *Disputaciones*: la noción suareciana de naturaleza, que no es aristotélica. Por haberlo ignorado, el ente suareciano ha resultado incomprendible para muchos. Una metafísica doblemente oculta en sus supuestos: la física o cosmología, que es antropología, en primer lugar; y ésta a su vez dependiente de la teología molinista de la gracia.

No encontramos en la metafísica suareciana una cosmología, ni un estudio del devenir que fundamente la doctrina del acto y la potencia. En su lugar, se halla la causalidad, que goza de evidencia inmediata, testimoniada por los sentidos. Nada es más evidente para Suárez que la existencia de cambios, de eficiencia causal, de causalidad en general y de actividades espontáneas y de actos voluntarios. Nada de eso es objeto de discusión. Y todo ello parece ser una misma cosa. El cambio es la acción, y que las sustancias actúan es obvio.

Ahora bien, la acción puede ser necesaria o libre; la primera, común a todos los seres, tampoco es objeto de discusión, pues es evidente que actuamos. La “controversia máxima” existe solamente acerca de la libertad de albedrío humano.

La libertad de la naturaleza humana, o bien, la naturaleza que obra libremente, ocupa en la filosofía suareciana el lugar propio del cambio en la física aristotélica. En otras palabras: de la libertad de albedrío humano deriva en Suárez el verdadero constitutivo formal de la naturaleza, puesto que su punto de partida teologista impone la consideración preferente (y aun excluyente) de la naturaleza humana.

Si todo esto es así, tenemos el enclave temático para abordar la génesis de la metafísica suarista: la naturaleza de la libertad.

Aristóteles arranca toda su investigación de una preocupación primera: la naturaleza es lo consistente, permanente, inteligible, pero es también actividad, eficiencia, temporalidad y cambio; son los dos extremos que él debe conciliar, sin negarlos: tiempo y eternidad, actividad e inteligibilidad, causalidad y esencia. La “concordia” aristotélica es la sustancia; y puesto que reúne lo intrínsecamente diverso, remite más allá de sí misma, al acto puro, en el cual actividad e incontradictoriedad se vuelve identidad.

La investigación filosófica de Suárez no arranca de un problema especulativo puro, como Aristóteles; ni de la necesidad de comprender cómo se armonizan y coordinan la naturaleza y la gracia en general, como en Santo Tomás, que es teólogo y especulativo puro a la vez. Suárez es ante todo el teólogo que se enfrenta especulativamente con la herejía luterana y, tal vez sin saberlo, con la modernidad misma, la cual viniendo ya desde los siglos XII y XIII, se esclarece en la Reforma, Renacimiento e Ilustración, terminando en la modernidad capitalista que hasta hoy ha prevalecido. Modernidad (cuyas contradicciones hoy presenciemos) que utilizó esquemas conceptuales para juzgar nefasta la actividad de la Iglesia pos-tridentina y de la Compañía de Jesús. Se hace necesario revisar esa imagen por cuanto muchos de esos esquemas conceptuales se encuentran hoy en crisis.

Por eso el problema filosófico al que primeramente atiende es éste: ¿cómo se compagina la independencia operativa de la sustancia creada y su heteronomía ontológica y moral? En términos antropológicos: ¿cómo se explica y armoniza la plena responsabilidad moral del hombre en sus actos con su total dependencia de la providencia, de la ley moral objetiva y de la gracia?

Es el problema de la *Concordia* de Molina, que es, exactamente, la asunción temática del humanismo y el teocentrismo, dos extremos que no se deben ni se pueden separar.

Ahora bien, en la medida en que la modernidad se ha afirmado como humanismo antropocéntrico (implícita o explícitamente ateo), Suárez ha quedado como mero contemporáneo de ella, pero no como moderno.

Por otro lado, en Suárez la naturaleza libre es, *eo ipso*, espiritual. ¿Qué entraña este punto de partida para la filosofía suareciana? Por lo pronto, que la llamada “experiencia interna” ocupe un lugar idéntico a la experiencia de los sentidos, no sólo en cuanto al grado de certeza sino (lo que importa más) como origen de alguna certeza primera fundamental.

El teologismo suareciano no apunta a la materia dogmática, sino que afecta a la vida de la gracia. Esta prioridad de la vida psíquica y espiritual trae naturalmente consigo un cierto “interiorismo”, al modo de San Agustín. Tal vez convenga subrayar el agustinismo de Suárez, ya que tanto se ha repetido que es tomista o aristotélico, y ya que no es más verdad esto que aquello. Sin embargo, dicho agustinismo es más de inspiración que de desarrollo temático; es decir, el molinismo es, por sí, una actitud “agustiniana”, ya que consiste en objetivar una “vivencia” o experiencia espiritual (en el doble sentido psicológico y teologal de la expresión “espiritual”); su definición de la libertad incluye toda una filosofía, mas esa definición deriva de una filosofía; es un hecho primitivo de conciencia, una evidencia interna, en la que la fe teologal y la experiencia vital se aúnan, en sinergia, para dar una certeza primera tan fuerte como el testimonio de los sentidos o el principio de no contradicción. En Molina y Suárez, el juicio primero “yo soy libre” tiene la misma firmeza y fecundidad especulativa que el *si enim fallor sum* agustiniano.

Pero tomar la naturaleza espiritual como evidencia fundamental en filosofía entraña una segunda característica del suarismo: la metafísica suareciana tiene por objeto la realidad inmaterial; correlativamente, la filosofía natural tiene por objeto a los cuerpos. El conocimiento de la realidad en cuanto tal está condicionado por aquel punto de partida espiritualista. Mas la comprensión de este aserto es ya un objeto de una filosofía atenta a la subjetividad.

Libera natura, gratiae fundamentum

“Aun en estos confines del mundo se ha sabido que mis opúsculos habían llegado a manos de Vuestra Santidad y no le habían desagradado del todo”, escribía Suárez en una carta a Clemente VIII, el Papa que llevó a Roma la polémica española *De Auxiliis*. Se refería a su libro *Opuscula Theologica*, publicado en Madrid en 1599, pero cuyos tres primeros tratados habían sido redactados como documentación para el proceso que se llevaría a cabo en Roma, y salieron de España en 1597, por barco. Clemente VIII estudiaba, en efecto, la *Concordia* de Molina y los *Opuscula* de Suárez.

El prólogo de esta obra tiene algo importante en común con el ya citado del tratado *De Gratia Dei*, a saber: la referencia a San Agustín como autoridad doctrinal primera que se ocupó del asunto. En el de la primera edición, salida durante la controversia, declaraba Suárez:

He leído y releído atentamente las obras de este gran doctor, en todos los escritos en que trata de esta materia; lo he hecho con la firme voluntad de conocer lo que pensó, y luego de conocerlo, de pensarlo como él. Pues bien, no he hallado en cuanto dijo, ni he podido deducir de lo que dijo, otra cosa que lo escrito en mis tratados *De Auxiliis*.

Suárez insiste en que le mueve a escribir la caridad, no el ánimo de contradecir; por eso se ha esforzado en imitar el ejemplo de San Agustín. Pero más nos interesa aquí el hecho de que en ambas grandes obras se tome al doctor africano como primera y principal autoridad doctrinal. Autoridad no sólo teológica, sino también filosófica. En efecto, la cuestión que se plantea es filosófica, por la misma razón que es teológica. Pero un pequeño error filosófico (escribe Suárez) puede ser semillero de las peores desviaciones teológicas; por eso, aunque nos propongamos tratar de la gracia eficaz, es imprescindible el tratamiento de la causalidad con que concurren la causa primera y de la libertad, pues son asuntos con los que se mezcla la doctrina de la gracia.

Esto es así porque la naturaleza libre es el fundamento de la gracia, así como la gracia es la salud y perfección de la naturaleza. Por eso, el estudio de la gracia supone el de la naturaleza; y también por eso, gracia y naturaleza, esto es, gracia y libertad, suelen juntarse no sólo en el tratamiento, sino incluso en el título de los libros. Ya San Agustín, en efecto, escribió uno titulado *De Natura et Gratia* y otro *De Gratia et libero arbitrio*.

Por las razones indicadas, el ingreso en la teología de la gracia exige saber bien y de antemano lo que se va a entender bajo los nombres de “naturaleza” y de “libre albedrío”. Pero a este respecto no sirve lo que enseña la *Philosophia naturalis*, pues en los tratados de física los filósofos disputan acerca de la “naturaleza” de oídas, esto es, en cuanto es principio de movimiento y de reposo. “De oídas”. ¿Qué quiere decir? Desde luego no es un reproche a la física aristotélica en nombre del método de la “nueva ciencia”. *Nam philosophi in libris de physico auditu de natura disputant, prout principium est motus, quietis...* Los que tratan el asunto de oídas son precisamente los que establecen (sin más razón que así haberlo oído y aprendido de sus mayores) que la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo.

Desde luego, no será eso en la filosofía suareciana. Y no se busque en sus textos una declaración mejor de por qué y en qué se aparta de Aristóteles: aquí está la razón.

No puede tomarse la naturaleza en la misma amplitud que la toma la física, si vamos a estudiar la gracia. Queda pues la explicación del movimiento (la aristotélica) para la física (y aun en ésta para quienes se contentan con hablar de oídas), pero no se la inmiscuya ni en la psicología ni en la teología. Y ya que la explicación del movimiento de aquellos que hablan de lo que no entienden es la doctrina del acto y potencia, se ve por qué ésta tiene, según Suárez, una validez limitada al mundo material (y aun restringida, en este mismo mundo). La influencia de Duns Scoto en Suárez me parece innegable.

La concatenación de las ideas va a ser ésta: para el estudio de la gracia no puede tomarse la naturaleza con la amplitud que la toma la física, porque no nos interesa el movimiento en general, sino las operaciones morales; así, sólo la naturaleza intelectual es capaz de alcanzar la felicidad o de perderse, libremente; luego sólo la naturaleza intelectual es capaz de la gracia. Ahora bien, la gracia perfecciona la naturaleza, en cuanto principio de actos humanos, esto es, de actos libres. De ahí la estrecha unidad con que se presentan la libertad y la gracia. Y a Suárez le gusta repetir estas palabras de San Bernardo: *Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur*. En suma, para el teólogo, cuyo objetivo es el más serio que existe, la salvación humana, la naturaleza es primera y primordialmente esto: libertad.

Es un punto de partida metodológico, no una tesis. Pero en esto consiste la originalidad del suarismo: en haber construido una filosofía sobre una exigencia metodológica de la teología controversista de su tiempo.

La libertad

Es comprensible que para un teólogo la naturaleza no sea algo anónimo, ni un objeto de especulación gratuita, sino la naturaleza humana; y ésta en cuanto redimida y llamada por la gracia a la salvación. Cuando consideramos la naturaleza humana bajo el prisma de la teología de la gracia, en cuanto llamada a la gloria, se ponen en primer plano, ante nuestra atención, su grandeza y su debilidad. Grandeza a la que está llamada, y para la que existe en ella una “potencia obediencial”; debilidad constitutiva, pues si la gracia no informa nuestros actos, éstos nada valen en orden a la salvación y la glorificación. Esta es la visión específicamente judeocristiana del hombre; sólo en ella el ser humano se destaca de la naturaleza entendida como un anónimo e impersonal uno y todo. Para entrar en relación no puede la naturaleza “exigir” la amistad de Dios, su intimidad, sin abolir implícitamente su heteronomía, esto es, su misma condición de creatura. Además, en este caso, ni la misma noción de Dios subsistiría; un absoluto con el que hay relaciones reguladas según necesidades, vuelve a ser el todo impersonal.

Más arriba hemos visto cómo Suárez alertaba para proteger esta idea del hombre frente a las herejías modernas que, con excusa de aumentar la importancia de la gracia sobrenatural, niegan la libertad. Pues no habiendo libertad, tampoco es menester la gracia sobrenatural; de modo que arruinan la dignidad humana. Por eso, la principal dificultad en la doctrina de la gracia reside en esta pregunta: ¿cómo se concilian la necesidad de la gracia y la libertad de nuestro albedrío? La ignorancia de esta *concordia*, dice Suárez, ha sido la raíz y el origen de casi todos los errores que en esta materia ha habido. Luego es imprescindible, antes de abordar el estudio de la gracia, conocer lo que significa el nombre de “libre arbitrio”.¹⁶

He aquí, pues, la primera dificultad: ¿qué es libre albedrío? Si no se entiende bien el significado de este término, tampoco puede entenderse la necesidad ni la esencia de la gracia. Más, con esta pregunta, la teología obliga filosofar. En efecto, la fe, aparte de afirmar dogmáticamente que el libre albedrío existe y que no es meramente pasivo ante el influjo de la gracia, sino que tiene en su mano corresponder a ella o rechazarla, apenas dice nada más. El resto debe hacerlo la razón. Y es labor tan importante que, si ella fracasara o fuera imposible, la teología misma quedaría sin objeto.

Como Santo Tomás constituyó a la teología en ciencia, en el sentido aristotélico de la palabra, haciéndola girar en torno al quicio de la *physis* clásica y su etiología, Suárez va a hacer girar todo el saber teológico y filosófico en torno a la libertad. Santo Tomás unificó el orden físico y el trascendental mediante la noción de acto: elevó el movimiento de la naturaleza aristotélica hasta la noción de creación, mediante la noción platónica de participación, que le sirvió de puente especulativo para comprender la acción de Dios en y dentro de la naturaleza. Una misma filosofía era la constitución del ente finito por dos coprincipios: la esencia y el acto de ser.

Pero la obra de Santo Tomás pareció impotente a algunos jesuitas del siglo XVI, y a Suárez de modo especial, para explicar la simultaneidad e identidad de la acción de Dios y la acción del hombre, lo que lo lleva a negar un acto de existir distinto de la esencia y a revisar la noción de naturaleza. Dos problemas fundamentales y capitales en la metafísica de Suárez: la negación de la distinción real entre esencia y existencia en los seres fini-

¹⁶ *Opuscula Theologica*.

tos, y la afirmación de la libertad como causa formal de su metafísica.

Si para resolver el problema de la *concordia* Suárez hubiera admitido la noción aristotélica de naturaleza, hubiera podido admitir también la metafísica que la prolonga internamente: la tomista.

Pero, en tal caso, ya no habría existido un problema de la *concordia*. A sus ojos, como a los de Molina, el problema lo “ponía” el aristotelismo de Santo Tomás; el problema “era” la metafísica tomista. De ahí que la sola “posición” del problema entrañara una filosofía nueva, aún implícita, pero que se hacía preciso desenvolver para afrontar una nueva situación histórica, y las críticas de los adversarios que salían de la Reforma y hombres del Renacimiento, y que pronto tendría en el Siglo de las Luces francés al principal enemigo.

En síntesis, dado que ha surgido el problema de la *concordia*, se ha suprimido la naturaleza (la *physis* y su etiología) como quicio del pensamiento filosófico cristiano. La libertad se pone en su lugar. Mas no se pone como fundamento a la manera “moderna” del Yo que se afina en sus solas fuerzas, sino más bien como principio heurístico y creador de un ser lleno de posibilidades que afirma: “soy libre”. Es una enunciación que sintetiza la filosofía suareciana y que le sirve para comprender o hacer inteligibles las realidades dadas por la experiencia concreta y obtener así una comprensión superior.

En Santo Tomás, el principio de no contradicción sirve para discernir la verdad del error en el razonamiento, mientras que la doctrina del ser en potencia y en acto hace inteligible el significado intrínseco de la realidad natural, y aun de la realidad en cuanto tal y, además, permite el hallazgo apodíctico del fundamento último en cuanto a su existencia y (hasta cierto punto) en cuanto a su naturaleza.

En Suárez, el principio que hace inteligible la realidad y permite la *reductio ad fundamentum* es la causa libre. Luego la libertad ejerce en el suarismo el papel de un principio de síntesis.¹⁷ Como toda síntesis, organiza de un modo nuevo el saber y la comprensión de las realidades. Pero no es “productiva”, no produce verdades nuevas.

Toda la novedad consiste en el modo de entender la misma realidad. Eso significa que el conjunto de verdades dadas por la experiencia y por la fe, así como por la tradición doctrinal, es plenamente asumido dentro de la nueva “organización”: son las moléculas del líquido sobresaturado que el nuevo principio hará cristalizar en la Nueva España, tal como veremos en la segunda y tercera partes.

¹⁷ Descartes, quien evitó deliberada y prudentemente verse envuelto en disputas teológicas y que, por ende, no prestó atención a los méritos y los defectos como aspectos de la libertad humana, debe mucho a Suárez en ésta última cuestión: creía en la libertad como facultad de autodeterminación, que incluía la capacidad de elegir sin coacciones entre el bien y el mal. En su célebre nota privada incluía la voluntad libre entre las tres grandes maravillas divinas, junto a la creación *ex nihilo* y la encarnación de Dios en hombre.

IV. *PRAECIPUA CONSEQUENTIA*

Docere

Las consecuencias serán formidables. El absolutismo real, los cambios y modificaciones al régimen social, las bases económicas, los sustratos político-culturales, la vivencia religiosa, el desarrollo de la ciencia y el pensamiento teológico-filosófico de ninguna manera serán una variación de lo mismo dentro del esquema de vida peninsular, sino una transformación completa, una metamorfosis total, una recreación, regeneración y redefinición de la “elección civilizatoria” occidental, por motivo de fuerzas eminentemente locales y la capacidad barroca de la Compañía de Jesús, que reflexiona sobre la vida terrenal, cambia, modifica, adapta, transforma, regenera, rehace y revitaliza. Es que la libertad como principio heurístico y creador de un ser pleno de posibilidades, que sintetiza un modo nuevo de comprender el mundo de la realidad, asume una actitud diferente, se “abre” al mundo, se modifica a sí mismo sin necesidad de estímulos externos, cambia, adapta.

Es, en efecto, un modo nuevo que libremente asume hacia sí mismo y hacia el mundo actitudes de aceptación realista, confianza, seguridad, capacidad de introspección, optimismo, energía, sentido de identidad, apertura al “otro”, integración, autonomía, autodeterminación, independencia, movimiento constante de crecimiento, desarrollo y actualización de las propias potencialidades. Se trata de una actitud completamente nueva que ayuda a captar los diversos enfoques y direcciones en que

puede llegar a desarrollarse el mundo, el hombre. Por eso es que es posible discutir y volcarse hacia la problemática del cambio, de la vida nueva, de la modernidad, dando su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad.

Este cambio de mentalidad, esta nueva actitud no se dio en un día en la Nueva España, pero sí suministró las bases de un cambio de rumbo histórico en el siglo XVII, que se produce en años densos en hechos políticos, entre crisis y transformaciones económicas y culturales. Poco tiempo había transcurrido desde la muerte de Suárez (1617), cuya compleja herencia se convertirá en el centro de un gran debate que lo inundará todo en los colegios jesuitas. La gran discusión sobre la ciencia media, la libertad, la gracia, etc., emparenta a Pedro de Abarca, Miguel de Castilla, Antonio de Figueroa, Baltasar López, Núñez de Miranda, Salceda, Cesati, Marín de Alcázar, Peralta, Camargo, Blanco, con la obra de Molina y Suárez y su polémica en Europa. Se trata de una confirmación argumentada en detalle del cambio que está sufriendo la Compañía de Jesús para convertirse en un gran programa. Ahora lo antiguo y lo nuevo se conjugan y revitalizan con un peso que no sólo trasciende los confines de la polémica europea, sino que ya aquí, en la Nueva España, asume una profunda resonancia pedagógica, metafísica y teológica universales.

Una sola de estas palabras latinas, el verbo *docere*, resume la doble misión de los teólogos jesuitas: enseñar y escribir, que en el fondo significan lo mismo. La enseñanza ha colocado al teólogo en la coyuntura precisa entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo celeste y lo terrestre, entre lo visible y lo invisible. Su palabra se sitúa tanto de un lado como del otro. Por ejemplo, los antiguos griegos, con su lengua y su poesía, con su filosofía y su ciencia, indicarán con acierto el peso decisivo que para el cambio representa la enseñanza del griego en el Colegio

Máximo de San Pedro y San Pablo; pero junto a los griegos: los latinos, los padres de la Iglesia, Santo Tomás, Suárez, y la sugerente invitación que representaban sus textos en versiones originales, la apelación a la ciencia media. Puesto que su posición es la docencia, el profesor jesuita debe investigar, escribir. También su posición es mediadora: el jesuita debe cooperar en la renovación entre lo antiguo y lo nuevo, haciendo posible la concordancia entre la libertad del hombre y la gracia divina. Ayudado por sus hermanos de orden, debe constantemente desbrozar, discernir, separar el buen grano de la cizaña. Enseñando, escribiendo, dirigiéndose a alumnos y feligreses, distingue en la creación, en el dominio de lo terrestre, material y carnal, un lugar necesario y específico para el ser humano: el *topos* en el cual y a través del cual la creación alcanza a convertirse en el “mejor de los mundos posibles”. Como libertad, como capacidad de decidir, elegir y principio de síntesis, el discurso jesuita cuando enseña y escribe tiene ciertamente este propósito: recordar los derechos y deberes del hombre, lo que está mal en el mundo. Discurso teológico, discurso político, el discurso jesuita invita a reformar las relaciones sociales. Es, en efecto, un proyecto de sociedad.

Transformación

No es difícil fechar las frases y la obra que son el punto de partida de esta investigación: los padres Pedro de Abarca, Miguel de Castilla, Tomás de Alfaro, Antonio Núñez de Miranda y Diego Marín de Alcázar se tomaron el trabajo de incluir las referencias cronológicas que facilitaron nuestra empresa. Pedro de Abarca termina su obra el 14 de agosto de 1657 (40 años después de fallecido Francisco Suárez). Miguel de Castilla termina su obra el 19 de septiembre de 1689. Tomás de Alfaro,

de igual modo, termina su trabajo el 29 de junio de 1678. Núñez de Miranda inicia su labor de escritura en 1667 (50 años después de fallecido Francisco Suárez) y la termina el 27 de agosto de 1669. Diego Marín de Alcázar la termina en 1690. Otros jesuitas mexicanos que también estudiaremos se toman a su vez la molestia de incluir referencias a sus obras. El padre José Pedro Cesati (n. en Tlaltenango, Zacatecas, m. en 1695) escribe su obra entre 1672 y 1674. El padre Pablo Salceda (n. en Valladolid, hoy Morelia, en 1622, m. en la ciudad de México en 1688) termina su obra en 1671. El padre Matías Blanco (n. en Durango en 1660 y m. en la ciudad de México en 1734, quien se encuentra a mayor distancia de la muerte de Suárez y así se comprende su mejor conocimiento de los debates efectuados en Europa) también termina su obra en 1708. El padre Ignacio Ronderos (n. en Puebla en 1701 y m. en el destierro, en Ferrara, en 1776) inicia su obra en 1730 y la termina en 1734. El padre Paulo Robledo (n. en Puebla, en 1709, e igualmente m. en el destierro en Bolonia, en 1779) termina su obra en 1744.

En suma, son trece teólogos jesuitas que estudian la ciencia media o ciencia condicionada, amén de ocho tratados que versan sobre lo mismo.¹ Esta obra teológica, que se produce en la Nueva España de mediados y fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, es bastante ilustrativa del lugar que ocupa la ciencia media en la Compañía de Jesús. Constátese, no obstante, que se trata de un tema que irá aflorando paso a paso, acentuándose en razón de los cambios concretos de horizonte, desprendiéndose o entrelazándose según las vicisitudes, variando a un mismo tiempo la configuración de los objetos a enfrentar, las tinieblas a disipar y los enemigos a vencer.

¹ Manuscritos que se encuentran en la Biblioteca Nacional de México.

De ahí que varíe el énfasis, amplitud y profundidad de la obra jesuita novohispana: aquél discurre con mayor erudición y alcance, éste con más penetración y capacidad especulativa. Es que en realidad lo que cambia es el carácter mismo de la Nueva España, y avanza hacia posturas críticas porque así lo exige el siglo XVII, su interpretación, ideales y mitos que le acompañan en el viaje. Por consiguiente, no es sólo “conciencia” de cuanto sucede sino de lo que debe hacerse para que las cosas cambien. A un mismo tiempo, son deseos de determinar las causas de la crisis del siglo XVII, interviniendo decisivamente en ella en la discusión teológico-filosófica, en la filología clásica, el debate jurídico, la educación ofrecida en el terreno pedagógico, extrayendo todo su vigor de las profundidades de la teología y de la sentida necesidad de llevar a cabo una transformación.

1667-1690-1708: el arco cronológico es muy corto. Es el tiempo donde se escribe la casi totalidad de la ciencia media. La única diferencia entre los jesuitas novohispanos está en el tono. Abarca, Castilla, Figueroa, Núñez, Marín de Alcázar, Salceda, Blanco, definirán y perfilarán de modos diversos las consecuencias de la misma teología, y lo harán cargando el acento sobre uno u otro tema según convenga. A fines del siglo XVII novohispano ya se halla bien delimitada en sus trazos fundamentales la silueta de la ciencia media o ciencia condicionada, el mundo barroco y sus posibilidades heurísticas.

Al difundirse fuera de Europa la nueva cultura de la modernidad, con la crisis y la polémica derivadas de la Reforma, con el avance del dinero-capital y las nuevas conquistas técnicas, los jesuitas novohispanos cambian también de tonalidad en su visión de los nuevos tiempos y su concreta relación con el pasado. Y es que la modernidad ha cambiado las condiciones económico sociales y político culturales, mudado los ideales,

modificado la perspectiva desde la que se enfocan las reconstrucciones históricas y, por tanto, la consideración vigente hasta aquí de las relaciones entre mundo novohispano y mundo moderno. Se hace necesario revisar el concepto mismo de modernidad.

SEGUNDA PARTE
Libertad, Ejercicios Espirituales
y deseo de ser

I. PEDRO DE ABARCA Y MIGUEL DE CASTILLA. LIBERTAD DIVINA Y HUMANA

*An Deus necessario amet creaturas possibles? [¿Dios ama necesariamente a las criaturas posibles?]. An inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit? [¿Entre el orden absoluto y el conocimiento de visión puede ser constituido algún orden propio?]. Homo de libertate non longe alius est a Deo [El hombre no se diferencia de Dios en cuanto a la libertad].*¹ Así, en términos breves y precisos, fiel a la técnica y estructura del artículo de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, se expresó Pedro de Abarca al formular su propia concepción de la existencia humana, a lo largo de 16 disputas a propósito de la bondad y voluntad de Dios. El padre Abarca escribe su obra en el año 1657, siendo profesor de Teología en el Colegio de San Ambrosio en Valladolid (hoy Morelia). No somos distintos de Dios en cuanto a libertad de elección, por más que lo seamos en cuanto a conocimiento y a poder, elementos relevantes en nuestras elecciones reales. Pero por eso mismo, porque podemos elegir, ¿puede el ser humano constituir un orden propio que enriquezca la creación? ¿Puede intervenir en los designios divinos dado que Dios conoce todas las cosas? De ser así, debe existir algún vínculo entre creación y libertad, entre creación y bondad. Pero en los asuntos humanos la libertad puede dirigirse

¹ Pedro de Abarca, S. J., *Tractatus de voluntate Dei*, Disputatio IV, Disputatio XIV.

hacia propósitos malignos: el hombre puede estar al servicio del mal. En este caso, la pregunta es si Dios puede amar a todas las criaturas que existirán en el futuro. Porque siendo Dios bondad suma, ¿puede amar a todas las criaturas posibles aunque éstas harán el mal? Esta es la grave cuestión que se plantea el padre Abarca. Y hay que decir que el borrador que tenemos enfrente no escatima fatiga alguna para formular las preguntas pertinentes, pero las respuestas se quedan cortas ante lo enorme del desafío. Otros jesuitas, con un aparato teórico más sofisticado (Núñez de Miranda, Pablo Salceda, Diego Marín de Alcázar, Matías Blanco, que más adelante veremos), intentarán responderlas. Porque el padre Abarca ha planteado en la Disputa IV una grave cuestión: ¿Dios ama necesariamente a todas las criaturas posibles? Pero esta cuestión supone la equivalencia entre la capacidad de crear y el amor. Quizás por ello la pregunta se fija como línea de discusión la relación entre libertad y creación, para que al fin de la obra el estudiante saque sus propias conclusiones. En todo caso, la frase arriba citada, *homo de libertate non longe alius est a Deo*, era el epígrafe adecuado para una vida totalmente volcada hacia la acción humana; una actividad conscientemente dedicada no sólo a interpretar *De voluntate Dei* sino a encarnar el ideal de la libertad humana en el difícil ejercicio de la elección cotidiana. En el párrafo marginal escrito por Juan Martínez Valle, discípulo de Pedro de Abarca (“se acabó de escribir el tratado de mi Maestro, el padre Pedro de Abarca, de la Compañía de Jesús el día 14 de agosto de 1657”), aquél insiste en aquella suprema sabiduría capaz de lograr una proporcionada armonía entre la gracia y la libertad, entre la ascesis contemplativa y las *communes vitae civilis actiones*; “*prudentissimus vir medium quendam inter atramque viam modum sequitur*”. Pocos años atrás, en 1649, con palabras precisas y elegantes, decía lo mismo Tomás de Alfaro, precisamente en ocasión

de la muerte de un hermano jesuita. A Tomás de Alfaro, respetable maestro y teólogo, le bastaba con la escuela. Pedro de Abarca, en cambio, pertenecía a aquella generación de jesuitas que no podía aceptar divorcio alguno entre la cultura y la actividad civil.

Para estos hombres, la responsabilidad suprema parece haber sido el desequilibrio entre la *humanitas* de los estudios y la condición de jesuita, entre el cuidado del alma y el compromiso sacerdotal, de modo tal que cuando se producía un exceso, una ruptura de la necesaria armonía entre fe y libertad, entre la bondad intrínseca divina y sus criaturas, de alguna manera debía haber una expiación, una reparación. Los Ejercicios Espirituales ayudaban a esta reparación en “una forma de proceder”, dialogando entre el instructor y el ejercitante, en una historia silenciosa de las relaciones entre Dios y esos dos interlocutores y en la que había que descubrir la voluntad y la bondad de Dios.

Dentro de los límites de esta “forma de proceder”, precisamente, Pedro de Abarca quiso ordenar su actividad teológica destinada a pensar la bondad de Dios, actividad que, por eso mismo, quizá permite comprender, mejor que la de cualquier otro, la vida cultural de esa mitad del siglo XVII. No es casual que alrededor de él se muevan (o estén con él permanentemente vinculados) algunos discípulos preocupados por la acción concreta en el mundo. Ni es casual que, a propósito de lo anterior, piense la bondad intrínseca divina, independiente de sus actos creadores. La Reforma protestante supuso la decadencia de un tipo de hombre de cultura que era al mismo tiempo un hombre de acción, tipo que de alguna manera aún encarnaban muchos clérigos y católicos llegados a este nuevo mundo. Reflexionar, por tanto, sobre la voluntad divina, era no sólo un ejercicio teológico sino un modo radicalmente distinto de concebir la vida,

producto de un cambio en la situación político-social y de una transformación profunda de la época. Y es que los problemas que preocupan a los jesuitas novohispanos son totalmente distintos de los que acaparan el interés de los europeos.

El padre Abarca formula dos cuestiones fundamentales íntimamente vinculadas: *an Deus necessario amet creaturas possibiles?* (Disputa IV) y *an inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit?* (Disputa XIV). Que Dios ame a todas las criaturas posibles y que entre el orden absoluto y la omnisciencia divina aquellas puedan constituir algún orden propio implica formular ciertas reglas que den cuenta de la relación entre una y otra cuestión. Pero la impresión que sacamos es que el jesuita no dispone de tales reglas. Éstas las encontraremos más detalladas en Núñez de Miranda, Salceda, Alcázar y Matías Blanco. El padre Abarca sólo nos dice brevemente que la omnisciencia de Dios guía su examen de todos los mundos posibles, pero la decisión efectiva viene determinada por su amor. Dios es amor por definición; e imaginar al ser humano, a quien Dios ha creado y ama efectivamente, como incapaz de constituir un orden propio que sea el mejor de los posibles, es contradecir el amor del creador; negar una definición válida *a priori* produciría una contradicción: Dios no estaba menos obligado a amar a las criaturas posibles que a crear un mundo libre de contradicciones. Simplemente no puede obrar de otra manera.

Por eso es que la creación divina y la libertad humana ocupan gran parte del tratado de Pedro de Abarca. La cuestión es oscura de origen por la confusión inherente a la misma palabra “creación”, nos dice en la disputa primera. Cuando se habla de creación divina, normalmente se hace referencia a la creación *ex nihilo*. No obstante, el concepto de *ex nihilo* es un constructo filosófico que no tiene ningún aval en la imagen bíblica. Dios creó el

cielo y la tierra, pero ¿significa esto que, de acuerdo con la Biblia, no había literalmente nada sino Dios “antes” del primer *fiat*? En esta pregunta ha de hacerse una salvedad, claro está, con respecto al uso indebido de la palabra “antes”. Desde San Agustín, la teología cristiana ha sido prácticamente unánime a la hora de establecer que el tiempo ha sido creado junto con el espacio y el universo, de modo que no tiene sentido hablar de Dios, quien precede al mundo, en términos temporales. Esto lo confirma, nos dice Abarca, “nuestro Padre Suárez, en *Opuscula Theologica*, quien, para definir la creación y la libertad, las relaciona con el bien”.² En una interesantísima disertación sobre la creación divina y la libertad humana, el padre Abarca se pregunta si habrá vínculo necesario entre creación y bondad, entre orden y desorden, y distinción clara entre crear y destruir. Pues en los asuntos humanos la libertad parece dirigirse hacia propósitos malignos, lo que implica que el orden puede estar al servicio del mal. Pero si se niega esto último, habrá que tener otro criterio para definir la creación y el orden, o presuponer, como cuestión de hábito lingüístico, que las palabras “creación” y “orden” son aplicables sólo a lo que percibimos como bueno; pero entonces el “bien” puede remitir a nuestro sentimiento moral o a Dios.

En la tradición católica el amor divino solía concebirse de triple manera: como amor hacia sus criaturas, como fuente de la que manan las reglas del bien y del mal y como amor divino intrínseco, independiente de sus actos creadores. En este último caso, que ocupa gran parte del tratado de Pedro de Abarca, el amor es simplemente algo intercambiable por el ser, de modo que Dios sería igualmente bueno aunque en lugar de crear el

² *Ibidem*, Disputatio IV.

mundo hubiese decidido permanecer en su “indiferente soledad”. Su bondad no se encontraría en ninguna relación reconocible con lo que habitualmente tenemos en mente al usar esta palabra, y ése sería el motivo por el que a alguna gente le parecería algo incomprensible. Si por el contrario, y de acuerdo con el uso habitual, la bondad implica amor y benevolencia y no puede identificarse *a priori* con la existencia, y si se asume que el acto creador es único, entonces la mala voluntad humana sólo es capaz de destruir, sean cuales sean las apariencias. La voluntad de mal sólo puede malograr los designios divinos y ocasionar nada más que caos, desorden y desastre. Las palabras “orden” y “creación” no son neutrales con respecto al bien y al mal. Sólo pueden usarse con la intención de expresar un buen propósito. Y ello porque la bondad de Dios no es reflexiva: es por naturaleza irradiante, de acuerdo con la fórmula de Santo Tomás: *Bonum es diffusivum sui*.³

Hacer equivalente la creación con la propagación de la luz (como en la metafísica medieval de la *claritas*) era conceptualmente normal en los teólogos novohispanos del siglo XVII. Ese enfoque, tradicional en el pensamiento cristiano, parecía desembocar en una idea algo penosa: que los seres humanos no son capaces de crear, o que, jactándose de su creatividad, se arrogaban con insolencia privilegios divinos. El que esta consecuencia se desprendiera o no, dependía de lo que se tomara por “creatividad” y de cuál fuese el significado de la libertad de acción con la que Dios, de acuerdo con la fe cristiana, nos había dotado. Si la existencia, la bondad y la libertad tienen un solo origen –que se encuentra detrás de todas las obras de la naturaleza y el arte–, para preservar el concepto de libre albedrío eran necesa-

³ *Ibidem*, Disputatio VII.

rios argumentos bastante sofisticados. De hecho, este había sido el esfuerzo de Luis de Molina y Francisco Suárez y a ellos se remite sistemáticamente Pedro de Abarca. Ese inmenso campo de debate se soportaba, como más atrás lo vimos, en la doctrina agustiniana que conllevaba la afirmación de que siempre que hacemos un uso efectivo de nuestra voluntad (o de nuestra facultad de elección), la empleamos invariablemente contra Dios. Y ello por culpa de nuestra voluntaria caída en el pecado original. Por tanto, jamás seremos libres, en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal.

En el mundo agustiniano no sólo sucede que Dios es la fuente última de toda la bondad (lo cual no es objeto de controversia en Pedro de Abarca) sino que además nosotros, criaturas humanas, no podemos *post lapsum* emplear libremente esta bondad para ejecutar las intenciones de Dios. Esta es la grave cuestión que Lutero llevó hasta sus últimas consecuencias y que tiene enfrente jesuitas como Abarca, Miguel de Castilla, Alfaro, Baltasar López o Núñez de Miranda. Ésa es la distancia que separa a la Compañía de Jesús de los seguidores de Lutero y Calvino: una distancia casi imposible de colmar. Entre el suarismo-molinismo de los padres jesuitas novohispanos y el luteranismo-calvinismo de la Reforma europea existe la misma distancia que separa a los europeos. Se trata de una divergencia no sólo producto de un cambio en la situación político-social y de la transformación profunda de una época, sino sobre todo de una honda divergencia en la manera de concebir al hombre en su relación entre libertad y gracia, bien y mal. Y como el curso de la vida novohispana es radicalmente diferente de la europea, los problemas que preocupan a los jesuitas asentados en estas tierras son totalmente distintos de los que acaparan el interés de sus hermanos europeos. Por eso, Pedro de Abarca se da a la tarea de comprender en profundidad la relación entre la volun-

tad y creación divina, entre la teología de la libertad y la cultura “humanista” que se enseña en todos los colegios jesuitas novohispanos.

Parece plausible, argumenta Abarca, hacer uso legítimo de la idea de “creación” una vez que abrazamos la idea de libertad (tal como fue definida en el Concilio de Trento). Según la doctrina católica, aunque es cierto que todo bien que hagamos procede de Dios, no lo es que los hombres no seamos más que objetos pasivos de las intervenciones de la gracia: *pauperum atque egenum misereri cuiuslibet est* [tener misericordia de los pobres y menesterosos es propio de cualquiera]. De suerte que mirando la imagen de Dios en nuestro prójimo [*jure quidem merito Dei imaginem in proximis contemplando*] podemos hacer el bien por el uso de nuestra libertad. Sin embargo, fácilmente podemos volver la espalda a Dios y desdeñar su ofrecimiento, si éste es nuestro deseo. En otras palabras, la gracia no interviene de forma irresistible en nosotros, y ello supone una mínima cooperación positiva por nuestra parte –una buena disposición a aceptar la gracia– en nuestros actos moralmente relevantes.

Si nos tomamos en serio la idea del bien que las criaturas humanas pueden realizar por medio de actos moralmente auto-causados por más que los hombres suelen engañarse [*saepe solent homines falli*], nos vemos tentados a concluir con Pedro de Abarca que tales actos son libres realmente y no sólo metafóricamente. Por ende, que ser y bien son coexistentes: *bonum et esse simul existentia*.⁴ Suponiendo que ser y bien son coexistentes y coextensivos, parece que al elegir libremente el bien lo actualizamos, actualizando así el ser en un sentido no menos acentuado que aquel en el cual destruimos el ser al elegir el mal.

⁴ *Ibidem*, Disputatio XII.

Si cada uno de nosotros es una fuente de iniciativas independientes que se pone a sí misma en movimiento, no teniendo causa suficiente más allá de sí, parece que podemos llevar a cabo actos creativos *ex nihilo*, añadir al ser algo que no era antes, potenciar, fortalecer o engrandecer la creación.

Pedro de Abarca ciertamente no hace esta reflexión, pero en eso concluimos si tenemos en cuenta que ha afirmado la coexistencia de ser y bien. Y es que la generosa versión suareciana de la libertad podría haber parecido herética desde el punto de la ortodoxia tomista, socavando la perfecta actualidad de Dios, su omnipotencia y su privilegiado e incomparable poder de creación. Pero el padre Abarca está defendiendo la libertad y su lugar en la creación, reconciliándola con lo aprendido de la lectura del *Bullarium romanum*, de los teólogos jesuitas y de los decretos de los Concilios. En todo caso, semejante dificultad no ocurre con la lectura de la Sagrada Escritura, pues si bien el Dios de la Biblia se enfurece y decepciona con la conducta rebelde de los hombres, también es verdad que se contenta y regocija al ver la bondad y la obediencia que muestran en su vida *qui Deo oboediunt* [los que obedecen a Dios]. Es el Dios que libremente nos creó y, por ello, es un Dios de amor y persona en el mismo sentido que lo somos nosotros.

Lo anterior parecería un acto “antropomórfico” al que no escaparía ningún teólogo. Pero el padre Abarca nos dice (mostrando que dicho acto era el lenguaje apropiado para la exigua capacidad de nuestras mentes, incapaces de captar el mensaje de la revelación) que habría sido menos incierto si los teólogos (o al menos algunos de ellos como San Agustín o Santo Tomás) no hubiesen pretendido poseer un lenguaje mediante el que la palabra de Dios fuera traducible al idioma de su ciencia. Dejando a un lado su pretensión de auténtica comprensión de la voluntad de Dios, es decir, de lo que Dios en verdad quería

decirnos, este intento de explicar la incongruencia entre teología y algunas filosofías comporta que la divina teología es al fin y al cabo un lenguaje, y este lenguaje es el significado real de las Sagradas Escrituras, o al menos el más importante (suponiendo que establecemos una distinción entre sentido literal, alegórico, moral y metafísico). “Y a nuestros mayores tocó imprimir la huella” [*ad nostros majores imprimere vestigua attinuit*].⁵ “Si quieres saber de mí cómo esto sucedió” [*si a me siscitamini aut quo pacto id acciderit*] debemos comenzar por el gran acontecimiento de la Encarnación y proseguir con los Padres de la Iglesia que penetraron como pocos los lenguajes aptos para transmitir su genuino contenido. Porque la Encarnación no es traducible a cualquier lengua. Creer que podemos clarificar o hacer inteligible este extraordinario acontecimiento mediante tal tipo de traducción no es más razonable que suponer que podemos transmitirle a alguien el sentido de una obra musical. Si la Encarnación y los grandes milagros tuviesen equivalente en nuestro lenguaje, la voluntad de Dios sería innecesaria. Si expresan a la vez que ocultan una realidad última es porque esta realidad no puede expresarse en abstracto, no es reducible a ningún lenguaje.

Podemos pensar, nos dice el padre Abarca, que los diversos aspectos de esta realidad última se expresan mejor en el culto religioso y en el arte. Esto no quiere decir que un pintor pueda pintar lo Absoluto en un lienzo o que un teólogo pueda explicarlo en categorías teóricamente satisfactorias. Antes bien, quiere decir que lo que no puede nombrarse ni representarse, puede insinuarse (*subreperere animo*) al menos en los actos religiosos profundos, de modo que la insinuación proporcione cierto

⁵ *Ibidem*, Disputatio xv.

sentimiento de estar “dentro de” algo que es más real que la realidad de la vida cotidiana.

En la Disputa XIV, *an inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit?*, y en la XVI, *de morali libertate vel necessitate ad optimum atque de honestate in genere moris affectuum divinorum*, el padre Abarca desarrolla la idea de que la irradiación del amor divino no es compatible con la ahistoricidad e impasibilidad de la criatura. Es decir, el ser humano tiene que cooperar, tiene que hacer uso de su libertad, puede constituir un orden propio luchando contra el mal. Si no añadiésemos algo a la creación intentando erradicar el mal y difundir el amor (por muy pequeña que pueda ser nuestra contribución), entonces probablemente sería un error decir que podemos “hacer el bien” en un sentido reconocible (suponiendo que el bien y el ser sean coextensivos). Ciertamente, según la tradición de la Iglesia, lo que hay de bueno en nosotros o en nuestras acciones es un reflejo de la bondad divina. Pero, aun así, parece que mediante nuestra elección y esfuerzo actualizamos una bondad que previamente sólo era potencial, y ello equivale a afirmar que sí creamos algo. Si la bondad fuese siempre algo actual por definición (algo que el dogma de la perfecta actualidad de Dios y de Dios como plenitud de la bondad supone), la idea de libre albedrío humano pasaría a ser insostenible. Y entonces se regresaría una vez más al concepto luterano de la gracia irresistible.

Por tanto (y no sé si el padre Abarca se diera cuenta de esta conclusión), si la perfecta actualidad de Dios y su suma bondad fuesen válidos, la misma idea de creación se convertiría en algo muy dudoso. El acto de creación no podría añadir nada a la perfección y a la infinita bondad divina. Al llamar a la existencia al universo, al tiempo, al espacio y a la mente, Dios no cambia nada de sí mismo ni de sus relaciones con sus producciones. Él

es lo que es, incorregiblemente idéntico a sí mismo. Estrictamente hablando, su *fiat* no puede traer nada nuevo al ser, pues el ser está ahí, atemporalmente, eternamente actual, infinito. El nombre “Dios” se convierte en un “nombre” para la suprema negatividad de lo Absoluto (ecos del Seudo Dionisio Areopagita). Por ende, no sólo el mal es nada: el bien es igualmente nada, pues todo bien que es o puede ser producido alguna vez no aumenta la cantidad de lo existente. Si Dios es lo absoluto, no existe ni el bien ni el mal y, *a fortiori*, no existe ninguna distinción entre ambos.

Este comentario suena a herético y no es casualidad que el jesuita no siguiera con la reflexión. Más bien, al final de su trabajo afirma que Dios gusta de los actos buenos de los hombres de este mundo y está contento por ello, pues no es un Dios indiferente. Podemos por tanto, dirigirnos a Dios o amarlo gracias a que hemos llegado a ser “algo” que ama, crea.

Desde esta perspectiva (misma que ha sido una tentación persistente del pensamiento neoplatónico cristiano, aunque se haya negado explícitamente repetidas veces), existe una buena razón para afirmar que, contribuyendo a la bondad del mundo y evitando el mal, hacemos que el ser se desarrolle. Si es cierto que elegimos entre el bien y el mal, entonces contribuimos al desarrollo del ser.

¿Acaso esta afirmación, ciertamente herética, no es síntoma de la “presunción” humana? No lo es, porque no es la idea de libertad en sentido ilustrado con su estela prometeica la que defiende el jesuita. Es la generosa libertad compatible con la idea de que la bondad, pese a que seamos nosotros quienes la ponemos en movimiento, no es de nuestra factura. Podemos creer discretamente que el acto de elegir nos pertenece y admitir humildemente que encontramos los términos de la elección hechos de antemano, que no tenemos capacidad para definirlos

a nuestro antojo. Siendo así, la “presunción” no está en contradicción con la recomendable humildad que la fe cristiana ha enseñado.

Ha terminado su disertación el padre Pedro de Abarca. Al final del manuscrito leemos algunas anotaciones donde expresa una adhesión amorosa a la Compañía de Jesús. Destaca en ellas la exaltación de la vida dedicada por completo al servicio del prójimo, la admiración por la grandeza de hombres como Suárez, Bellarmino y Molina, que con su prestigio personal acrecientan el prestigio de la Compañía. Junto a este intenso amor por el saber, por la cultura, por aquella *humanitas* que constituye la atracción inconfundible de su labor educativa, los venerables misioneros confieren singularísimo resplandor a la obra infatigable de la Compañía. Y termina con un *Laus Deo*.

Es la misma veneración que el padre Miguel de Castilla (n. en Sevilla y m. en México en el año de 1713) expresa en sus cursos en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. La misma reflexión sobre gracia y libertad, el mismo ideal humano. En realidad, las preocupaciones que han desvelado al padre Abarca son casi las mismas que tiene el padre Castilla. Cuando hojeamos las primeras hojas de su *Tractatus de divina gratia*,⁶ escrito en 1687, nos encontramos con el lenguaje seguro del teólogo que sabe lo que está diciendo y al mismo tiempo con el experto cuyo dominio sobre el tema es vasto. Allí están los griegos, desde Demóstenes hasta Plutarco y Diógenes Learcio, y también los Padres de la Iglesia, desde Atanasio hasta Gregorio Nacianceno, y Orígenes y Santo Tomás y, por supuesto, Francisco Suárez. ¿Por qué tanta gala de erudición? Porque todos estos autores han sabido utilizar su libertad, han sido amantes del saber pero

⁶ Miguel de Castilla, *Tractatus de divina gratia*.

porque han sabido ser libres. Y “este exordio debe prepararnos al estudio”, nos dice en la primera parte (Disputatio I, Proemialis). Pero junto al amor apasionado por Cicerón o por Aristóteles, y antes que otra cosa, están los urgentes problemas de la relación entre gracia y libertad, de las discusiones ininterrumpidas sobre cuestiones morales cuyas huellas han quedado en muchos de los manuscritos que estudiamos, especialmente en este tratado compuesto de dos grandes partes. La primera parte, organizada en siete disputas. La segunda, en cinco disputas. Porque en efecto, aquello sobre lo que con tanta fuerza disertó el padre Abarca constituye también el objeto de estudio del padre Castilla.

El gusto por los problemas morales, vividos en un clima de profunda religiosidad, refleja la profunda seriedad jesuita preocupada no sólo de disquisiciones sublimes o sutiles sobre cuestiones metafísicas y teológicas, sino de lo que se relacionaba con la vida concreta de los hombres. En ese clima se inserta la discusión del padre Castilla cuando empieza su disertación: “Discurriendo con frecuencia sobre cuestiones morales, me preguntaba siempre qué era más fácil, obrar bien u obrar mal.”⁷ La cuestión ahí está. El padre Castilla sostuvo entonces que era más difícil obrar bien. Porque “algunos insisten sobre el tema de la inclinación natural de los hombres hacia el bien”; insisten en que, puesto que Dios creó al hombre para la virtud, entonces las pasiones y la razón se armonizan para impulsarlo hacia las buenas acciones. Que ese impulso hacia las buenas acciones es tan natural en nosotros como lo es el movimiento de la llama hacia arriba o el de la piedra hacia abajo. En síntesis, el bien es el lugar que irresistiblemente atrae al hombre hacia sí.

⁷ *Ibidem*, Prima pars, Disputatio I, Proemialis (h. 1-11v).

Cuando el padre Castilla afirma que “algunos insisten sobre el tema de la inclinación natural de los hombres hacia el bien”, no es difícil concluir que el o los destinatarios de su crítica eran algún o algunos padres dominicos pero, por no entrar en conflicto, no los nombraba. Pues, en efecto, la oposición dominica a los padres jesuitas en esta cuestión de gracia y libertad databa desde la época de Luis de Molina y de Suárez. Páginas enteras de teólogos dominicos manifestaban el máximo de optimismo “pelagiano” compatible con Santo Tomás, especialmente con el artículo II, cuestión 94, de la *Summa Theologica*: sobre la Ley natural. Pues, si como afirma el Aquinatense, el bien es lo que todos apetecen, la afirmación que se inclinaba por la tesis de la “naturalidad” del obrar bien, por la idea de que el hombre afectivo y el racional convergen “naturalmente” hacia la virtud, debía ser verdad.

Pero la crítica del padre Castilla se concentra precisamente en este punto: la virtud del hombre es “natural” en un sentido que poco tiene que ver con los que “insisten sobre el tema”. Pues es verdad con Santo Tomás que “el bien es lo que todos apetecen, y este es el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal”.⁸ Como también es verdad que sobre este precepto se fundan todos los demás preceptos de la ley natural. Pero de aquí no se sigue “la inclinación natural hacia la virtud en el sentido de que sea fácil el bien”. Pues al hablar de hábitos o costumbres en el plano moral se alude a algo muy diferente de lo que tales términos significan en el plano físico. Ningún filósofo o escritor afirma que la inclinación en virtud de la cual la piedra tiende naturalmente hacia abajo, y la del fuego, que tiende hacia arriba, así como otras

⁸ *Ibidem*, Disputatio II.

inclinaciones similares, “deban llamarse costumbres o por costumbre”.⁹ Es cierto que a veces se habla de virtudes naturales, dice Castilla, pero se trata de metáforas que todo moralista serio se cuidará mucho de utilizar como base para una eventual reducción de la conducta moral a la naturaleza o, a la inversa, de la naturaleza a la virtud. Resulta demasiado fácil (insiste Castilla) jugar con los términos y hablar de inclinación natural hacia la virtud, o por costumbre.

Miguel de Castilla refuta minuciosamente la tesis de quienes afirmaban que era más fácil hacer el bien porque se trataba de un acto más natural y que presentaba menos dificultades. Si ciertamente en nuestros conflictos el bien es el único camino entre infinitas posibilidades de error, es más fácil disparar la flecha hacia los infinitos puntos exteriores a la diana que hacia el único punto central. De igual manera puede decirse del acto bueno, cuya realización, por ser precisamente la solución óptima, dista mucho de ser la más cómoda. ¿Quién no ve que esa vía intermedia, esa medida que evita los extremos, constituye una respuesta difícil y ardua frente a la relativa facilidad de los extremos? Éstos últimos ya existen y sólo hay que tomarlos tal como son, mientras que la meta ideal hay que construirla trabajosamente. Por otra parte, si fuese tan fácil obrar bien no se explica que los malos sean tantos y los buenos tan pocos. Ahí es donde se explica la necesidad de la ayuda de la divina gracia por el esfuerzo cooperante del pecador.¹⁰

Apoyándose en San Agustín, el padre Castilla afirma que el elemento afectivo no impulsa en absoluto hacia el bien moral, sino, a menudo, hacia objetos que sólo tienen apariencia del

⁹ *Ibidem*, Disputatio II.

¹⁰ *Ibidem*, Disputatio III.

bien. Más aún, la parte sensitiva, al ser precisamente una inclinación desordenada, constituye una posibilidad constante de pecado. Por otra parte, aunque exista un impulso natural hacia bienes verdaderos, entre dicho impulso y el acto virtuoso perfecto media el laborioso esfuerzo de perfeccionamiento.

Frente a la tesis luterana del “todo o nada” y la respuesta excesivamente simple de quienes insistían en que era más fácil hacer el bien porque se trataba de un acto natural, Castilla esgrime la conciencia plena de una moralidad que surge de la acción cotidiana, y para la cual la tentación y el pecado tienen permanente vigencia. “¿Quién no comprende que abstenerse de los placeres y las voluptuosidades deshonestas es mas difícil que ceder a ellos y perseguirlos?” Análogamente, entregar bienes y dineros propios para determinados fines que así lo requieran es más difícil que guardar esos dineros en la caja o darlos en forma insuficiente o tomar en exceso de donde no conviene. Y es arduo y sublime vender la propia inclinación. *Qui in hoc mundo degunt sibi suo damno persuadent* [Los que viven en el mundo se persuaden para su daño]. Hacer el bien, pues, consiste en tomar conciencia de la condición de pecador que con ayuda de divina gracia (Disputatio III, *de causa gratiae auxiliantis, deque illius necessitate in communi* y Disputatio IV, *de necessitate gratiae ad actus*) se va convirtiendo trabajosamente en austero dominio de uno mismo, en hábito que consolida aquella medida que sólo se alcanza cuando la sabiduría consumada se conjuga con la decisión valerosa. Porque no se adquiere la sabiduría en pocos días [*Minime sapientiam diebus paucis adipiscimur*]. Frente al excesivo optimismo de quienes “insisten sobre el tema de la inclinación natural de los hombres hacia el bien”, la meditación de Castilla, fundada en la doctrina de la Compañía sobre la con-

cordia entre gracia y libertad,¹¹ confiere a su austeridad moral (consciente de la asechanza fundamental siempre presente en la vida humana) tonos que a fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII exaltarán la predicación jesuita. Frente a la gracia irresistible luterana y su pesimismo desesperante, frente al optimismo dominico, frente a la sosegada quietud, frente al “otium” del claustro, el jesuita de mediados y fines del siglo XVII novohispano presenta una experiencia capaz de transfigurar tanto la ética luterana o griega como la enseñanza cristiana tradicional. La moderación de la medida aristotélica y el lugar de la libertad en la historia de la humanidad es el resultado de un drama, el desenlace ideal de una lucha interior ardua y continua, cuya conclusión no consiste –y tampoco en el caso del padre Castilla– en el rechazo maniqueo de una mitad de nuestra vida, sino en la *concordia* de la libertad y la divina gracia.

¹¹ *Ibidem*, pars posterior. Disputatio III, de *concordia humanae libertatis et efficacis gratiae secundum Societatis doctrinam*.

II. ANTONIO DE FIGUEROA VALDÉS. SER Y BIEN

En la introducción a su obra,¹ el padre Antonio de Figueroa Valdés formula las mismas cuestiones que preocupaban a Pedro de Abarca y Miguel de Castilla, quizá con menor eficacia retórica, pero sin duda con una singular vastedad de conocimientos y con un dominio admirable de la historia del pensamiento clásico, a la cual sus comentarios aluden abundantemente enriqueciendo así la tesis fundamental: el ejercicio de la libertad que contribuye al desarrollo del ser.

Precisamente esos comentarios nos permiten escuchar aún los ecos de su enseñanza, impartida en el Colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles, en 1698, e intentar valorarla adecuadamente.

El padre Antonio de Figueroa Valdés nace en Parral, Chihuahua, y muere en Durango, en 1715. Habiendo iniciado felizmente sus cursos en el Colegio de San Ildefonso en 1697, el padre Figueroa entona un singular elogio de la enseñanza en dicho Colegio, así como de la renovación de los estudios que, según él, se había producido en la Compañía de Jesús, especialmente en la ciudad de Puebla. Los jóvenes no sólo habrían aprendido entonces mejor que nunca el latín y el griego, sino que su conocimiento de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y

¹ Antonio de Figueroa Valdés, S. J., *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*.

Suárez habría sido tan amplio que parecerían salidos de la misma Salamanca:

Si fuit unquam tempus ullum in quo hec nostra civitas Angelopolitana te aut quenquam alium delectaverit, nunc procul dubio talis esse apparet... Literarum studia nunquam magis in hac urbe viguerunt multique hic adulescentes multique iuvenes reperiuntur eruditi literis grecis atque latinis plerique etiam ita Aristotelicis Platoniceque disciplinis instructi, ut in Salmantica educati videantur.²

Una juventud enriquecida por tan vastos conocimientos produce obras dignas de la mayor fama. La Puebla de los Ángeles se adorna con nuevos y numerosos templos y monumentos, se forman espléndidas bibliotecas. La industria del libro se anima con renovado fervor; se esperan con ansiedad las obras que vienen de España, para que los doctos jesuitas puedan utilizarlos en sus clases.

En este contexto, hay que destacar no sólo la presencia de algunos de los temas predilectos de la prosa latina de Figueroa sino, sobre todo, la vinculación entre el florecimiento de la cultura humanístico-filosófica en la ciudad de Puebla y el nuevo impulso experimentado en las letras y en las artes en general por la Compañía de Jesús:

Venit etiam in hanc urbem auctoritas non solum Patrum Divi Augustini et Divi Thomae ad probandum scientia media, nisi sapientia patrum Societatis, praestans ingenio et doctrina, et vetere illa Salmantica dignus, qui multos annos iuventutem angelopolitanam, non modo litteris grecis sed etiam his artibus erudit, que ad bene beateque vivendum pertinere videantur. Plures Aristotelis libros Latinos fecit, Platonis opiniones atque arcana illa et reconditam dis-

² *Ibidem*, Proemium.

*ciplinam diligenter aperuit non sine magna audientium admiratione.*³

Este paralelismo ha de tomarse con extrema cautela y debe ser interpretado en gran parte como lo que en realidad es, a saber: la expresión fecunda de los grandes debates sobre gracia y libertad en los más importantes Colegios de la Compañía de Jesús. Los constantes panegíricos que con frecuencia encontramos al principio o al final de obras escritas y enseñadas en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en el de San Ildefonso o en el de San Ambrosio, no son sólo piezas retóricas escritas con fines propagandísticos en honor de la Compañía, sino cursos propedéuticos en vistas a una mejor introducción al estudio de Aristóteles, Suárez, Molina o Santo Tomás. Quien inmerso en los estudios novohispanos tome demasiado al pie de la letra todos estos himnos al florecimiento exclusivamente jesuita de la cultura clásica, al nuevo ímpetu de las ciencias y las artes, a las bibliotecas, a los antiguos, al redescubrimiento de obras olvidadas, no tardará en advertir su estrecho nexo con los grandes temas de ciencia media, libertad y gracia.

En efecto, el padre Figueroa, a propósito de Platón y Aristóteles, escribe palabras no menos fervorosas y no muy distintas a las que otro jesuita, el padre Antonio Peralta, dedica a Santo Tomás y Suárez. Si bien, se trataba de un género encomiástico que servía muy bien a la doble finalidad de exaltar al doctor eximio y a sus más celosos discípulos (los teólogos jesuitas), es indudable que reflejan claramente el impulso y el carácter nuevo de la cultura superior de la Nueva España de fines del siglo XVII. Las palabras de Figueroa revelan claramente no sólo

³ *Ibidem*, Disputatio III, de libero arbitrio sub decretis conditionatis.

la importancia de su enseñanza sobre gracia y libertad, sino también la significación precisa que tiene sobre la vida humana. La escasa atención prestada hasta ahora a los cursos dictados por jesuitas novohispanos (afortunadamente conservados en la Biblioteca Nacional de México) ha impedido ver con claridad de qué manera el florecimiento en letras, ciencias y artes es inseparable de esos debates. No olvidemos que estos teólogos, buenos concededores de la literatura escolástica, se apartan consciente y críticamente de ella para retomar el desarrollo del pensamiento clásico sobre todo desde Aristóteles a Santo Tomás, y de éste a Suárez, como un todo unitario, como una reflexión que se va profundizando, que se va integrando y completando, pero que a final de cuentas representa escuelas o posiciones opuestas y, algunas veces, inconciliables. Santo Tomás, Duns Scoto y Suárez entran en abierta pugna entre sus discípulos. Si alguna vez éstos últimos tienen palabras de censura, éstas se dirigen contra el exceso polémico de algunos de ellos, no contra los maestros.

En la misma perspectiva y aliento de los padres Pedro de Abarca y Miguel de Castilla, el gran tema de la relación entre gracia y libertad está presente en Antonio de Figueroa. ¿Qué significado puede darle? De nuevo la elección entre el bien y el mal. Si elegimos y elegimos bien, entonces contribuimos al desarrollo del ser, abrimos camino a su comprensión y, con ello, a la comprensión de la existencia. *Esse simul existentia*. Una vez más esta reflexión es genuinamente platónica y, al mismo tiempo, genuinamente tomista y bíblica, abordada en innumerables ocasiones en la historia tanto del pensamiento cristiano como del judío (y no sólo por pensadores persuasivamente platónicos o en la literatura mística). El padre Figueroa propone la idea de la continuidad desde Sócrates, “que impulsó a los hombres hacia las ciencias a través de la moral”; Platón, “perfecti-

simo en todas las ramas del saber, sumo poeta, el más elocuente de todos, filósofo moral, natural, matemático y, sobre todo, especulativo que, sin embargo, al igual que Sócrates, no dio un ordenamiento sistemático del saber”; y Aristóteles, “durante veinte años discípulo de Platón, que elaboró un orden perfecto de las ciencias”.⁴ Según Figueroa, no existiría una oposición entre Platón y Aristóteles, ni entre Santo Tomás y Suárez, sino una manera diferente de abordar los problemas según la diversidad de las ciencias, dentro de la unidad del saber y de la investigación. Las divergencias (las reconoce precisamente a propósito de la libertad y la gracia, entre las escuelas tomista y jesuítica) dependen del desarrollo de las distintas posibilidades que entrañan las cuestiones, posibilidades que los teólogos que abordaron esas cuestiones por primera vez dejaron sin explorar.

Los jesuitas del siglo XVIII se moverán en un plano bastante similar, aunque animados por preocupaciones de muy distinto tipo. Lo importante en Figueroa es, en cambio, precisamente este tipo de enseñanza donde Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Suárez convergen y se armonizan en una sola cuestión: *esse simul existentia*. Es decir, la comprensión del ser es la comprensión de la existencia. Esa fue la “novedad” que introdujo Figueroa, una novedad un tanto radical, y que articulada de varias maneras se reduce a una idea bastante simple: no hay un conocimiento de Dios puramente intelectual: en la medida en que llegamos a Él sólo mediante la especulación puede convertirse en un concepto vacío, no sólo para la existencia sino también en términos cognitivos; pues conocemos a Dios dentro de los límites de nuestra piedad: *Timor Dei initium sapientiae* (Salmos 34:19), y tanto los libros proféticos como los didácticos

⁴ *Ibidem*, Disputatio I, de libertate in communi.

del Antiguo Testamento identifican la sabiduría con la piedad, la honradez, la obediencia, la humildad.

En este punto no está de más una breve restricción histórica, pues parece que el padre Figueroa se contradice a sí mismo negando a su vez las enseñanzas de la Iglesia. Por un lado, tanto el legado de la Biblia como los escritos patrísticos y de místicos como San Bernardo, San Buenaventura, Tauler, Tomás de Kempis, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, vinculan enfáticamente el conocimiento de Dios, culto, devoción, fe, esperanza y caridad, sugiriendo tenazmente que el conocimiento puramente especulativo *in divinis* no sólo no tiene ningún valor para la salvación, sino que ni siquiera es conocimiento. Este punto de partida, si se considerase seria e irrestrictamente, haría infructuosa probablemente toda la teología natural y buena parte de la tradición escolástica. Por otro lado, el camino puramente intelectual hacia Dios no sólo no ha sido excluido por la Iglesia, sino que pertenece de hecho a su *corpus* dogmático.

Pero el padre Figueroa no se carga ni a un lado ni a otro. Por un lado, tiene una preocupación constante vinculada al ejercicio de la libertad humana y la responsabilidad que ésta lleva consigo, identificándola con la profundidad de vida de los más grandes místicos y santos de la cristiandad. Por el otro, la defensa de la autonomía y del valor del conocimiento especulativo acerca de Dios es más apremiante ante la herejía, cuando era un deber atacar el desdén luterano por la teología natural y su concentración de todas las virtudes cristianas en el acto indiferenciado de la fe. No era menos importante dejar lugar al valor independiente de la razón y del conocimiento que defender la tradición de la Iglesia, que, a fin de cuentas, era el pilar inamovible de su legitimidad. Por eso es que Figueroa, conectado a un interés práctico-moral, está también vinculado con la especulación metafísica, tanto aristotélica como tomista y suareciana. Así,

vemos que, paralelamente a los cursos impartidos en el Colegio de San Ildefonso, desarrollados por lo general sobre la base del debate gracia-libertad, el teólogo jesuita dicta cursos sobre la *Metafísica* de Aristóteles, y lee lo mismo a Platón y a San Agustín que a Suárez. En sus cursos aristotélicos inserta incluso ciertos fragmentos especiales de teología agustiniana. Pero no se limitó a eso, sino que intentó conjugar también la lectura de los clásicos en una visión total. Por tal motivo lee y comenta, junto con la *Política* aristotélica, a Sófocles (*grece vero tragicum illum Atheniensem Sophoclem mira quadam venustate ac elegantia legit [...] Accedunt et Politicorum libri, quos quidem diebus festis sibi declarando absunsit*).⁵

Pero no es necesario que nos ocupemos de todos sus cursos clásicos distorsionándolos y atribuyéndoles un supuesto aristotelismo o tomismo, frente al cual se colocaría el naciente suarecianismo de Figueroa e, incluso, toda la enseñanza de la Compañía. En realidad el comentario del jesuita fue precisamente el que situó en primer plano, junto con los textos de Aristóteles, Santo Tomás o Suárez, el tema de la libertad en su relación al ser. Esta es la verdadera cuestión que trasciende con mucho esta historia concreta. El padre Figueroa suprime significativamente esa florida digresión de erudición clásica para regresar de nuevo al tema de la gracia y la libertad. No por ello los ecos y resonancias de esas enseñanzas tuvieron menos vigencia en el mundo culto angelopolitano, y las influencias del jesuita se encuentran por doquier. Pero justamente al defender sus comentarios “morales” invocando a Luis de Molina y Suárez, analizando en detalle las tesis de éstos últimos a propósito de la concordia entre gracia y libertad, el padre Figueroa

⁵ *Idem.*

introduce de nuevo la afirmación de que contribuyendo a la bondad del mundo y evitando el mal hacemos que el ser se desarrolle. Porque la fe recubre toda nuestra vida espiritual, y en particular cómo experimentamos el bien y el mal como nuestro bien y nuestro mal. En esta experiencia no sólo obtenemos un acceso efímero y débil al reino del Ser, sino que lo enriquecemos o lo empobrecemos. Por ello es correcto decir que Dios se entristece o se alegra por nuestra conducta. Como es correcto argumentar filosóficamente que Dios pasa de no ser “nada” a ser “algo” en nuestras almas.

Esta es la conclusión final de la obra, que volvemos a encontrar en otro manuscrito: *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*. Claro, el padre Figueroa no advierte que sus disputas fincadas en la creencia según la cual alcanzamos el conocimiento del ser devaluándolo o magnificándolo en nuestros actos buenos y malos, es una posición totalmente antiilustrada y antikantiana (todavía no nacía ni la Ilustración ni Kant, pero se adelantan estos jesuitas a los románticos en su crítica al iluminismo). Es antikantiana en la medida en que no infiere las reglas de la razón práctica a partir de las normas universales de la racionalidad trascendental en la que todos tomamos parte (para Kant, el imperativo categórico es válido en última instancia porque el sujeto no puede negarlo sin caer en una autocontradicción). Pues, en vez de conocer el Ser a partir de nuestros intentos de reconciliar racionalmente los postulados de la razón práctica con la realidad empírica, lo vislumbramos a partir de nuestras propias experiencias prácticas del bien y del mal. Y es que el conocimiento del Ser, modesto o inmodesto, no puede transformarse en una teoría general válida. Este conocimiento depende de una experiencia en la que nos iniciamos, cuya validación sólo corre a cargo de nuestro encuentro personal con nosotros mismos como agentes por-

tadores del bien y del mal, y en la reconciliación entre gracia y libertad.

El carácter tradicional de esta creencia queda indirectamente confirmado por el hecho de que el debilitamiento de la fe metafísica y del culto religioso está obviamente vinculado con la desaparición gradual de las mismas nociones de bien y de mal; no hace falta demostrar cuán obsoletas (al menos por el momento), desfasadas y carentes de sentido han llegado a ser estas nociones en nuestra civilización.

Estas conclusiones, por supuesto, no fueron asumidas por toda la Compañía de Jesús. Los debates con la escuela tomista sobre la distinción entre esencia y existencia influyeron también en la cuestión (Santo Tomás afirmaba que hay distinción real de esencia y existencia en los seres creados, mientras que Suárez sostenía que sólo había distinción conceptual). Con todo, el tema de la existencia y la libertad como actos primordiales e irreductibles a categorías, que no dependen de su relación con algún proceso cognitivo ni están fundados en un conocimiento previo racional, tuvieron un influjo enorme en la escuela jesuítica, a saber: la existencia permite que el Ser se desarrolle o disminuya como consecuencia de la bondad o de la maldad de nuestros actos.

III. TEOLOGÍA DE LOS AFECTOS Y EDUCACIÓN ESTÉTICA

Tomás de Alfaro

Como suele suceder, el contraste entre la tradición y lo nuevo se polariza, la mayoría de las veces, alrededor de problemas formales, de cuestiones vinculadas con la expresión y el lenguaje, con el método y la escuela a la que se pertenezca. Pero más allá de incurrir en el error de aislar ciertas manifestaciones que se impusieron por la fuerza de la elocuencia y la lucidez de las argumentaciones, el debate planteado en el seno de la Compañía de Jesús a propósito de la libertad, lejos de ser sólo una vulgar copia de la polémica europea, compendia una original toma de posición de figuras de primerísimo plano y cuya omnipresencia documentamos. Así, Tomás de Alfaro, S. J. nacido en Medina del Campo (?) escribe su obra en 1667. La especulación aristotélica sobre el alma da pie para que Alfaro (y en estrecha articulación con los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio) se esfuerce en elaborar sus propios comentarios filosóficos, con ocasión de los cuales hilvana un pensamiento de la experiencia religiosa, comentando y sacando sus propias conclusiones. Su magisterio lo realizó fundamentalmente en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo entre los años 1664-1678. Su pertenencia a la escuela suareciana estaba fuera de duda, vinculado, por tanto, a las investigaciones sobre gracia y libertad. En sus lecciones reacciona con gran fuerza ante la crítica de los tomistas y escolásticos, asumiendo la libertad como la facultad de autodetermina-

ción que proponían sus hermanos de orden, traduciendo en la vida real la concordia entre gracia y libertad.¹ Aunque pudiera presentarse como una cuestión “escolástica” y quizá hasta de ornato (y a veces, de hecho, llegase a serlo), se trataba en principio (y siguió tratándose básicamente) de una cuestión fundamental: una exigencia de *concordia* entre gracia y libertad que debía corresponder a una claridad expresiva y mental. *Expressior et elegantior, sed praecipue Concordia gratiae et libertatis.*² Más fiel ha de ser la forma, el lenguaje, el discurso, pero sobre todo más claro en la defensa de la facultad para emplear nuestra libertad.

Pero Alfaro va más allá. Si la libertad es una facultad de autodeterminación, no por eso deja de ser cierto que en ella gravitan oscuridades y laberintos que pueden impedir que elijamos bien. La libertad es un laberinto que tiene miles de predicados que pueden hacer fracasar toda tentativa de elegir entre el bien y el mal. *Philosophi moderni non sciunt explicare.*³ Si los filósofos modernos no han sabido resolverlos es porque han buscado el secreto del *continuum* del hombre en trayectos lineales, y el de la libertad en una rectitud del alma, ignorando nuestra tendencia al mal. Se necesita una “radiografía” que en una aventura de la voluntad enumere la naturaleza y descifre el alma, lea en las oscuridades del alma. Que en un proceso operativo descubra y sensibilice todos los rincones llevándolo al infinito. Porque lo infinito pasa por lo finito (San Francisco, San Buenaventura)

¹ Tomás de Alfaro, S. J., *Commentaria in libros Aristotelis de Anima necnon commentariolum in eiusdem Metaphysicam*. Explicit Triennialis Philosophiae pars ultima. Quam Auctore Patre Thoma de Alfato Societatis Jesu scripsit Cayetanus de Lazcaybar iusdem Societatis. Methimnae Campestris. Anno Domini millesimo septingentesimo primo.

² *Ibidem*, Plutarchi praefatio.

³ *Idem*.

desplegándose en cuatro direcciones: *a)* la educación de la inteligencia que borre las afecciones desordenadas; *b)* la educación de los sentimientos y sentidos que permita una sabia austeridad y una profunda capacidad de renuncia; *c)* la capacidad de reconocer con amor y gratitud la presencia de Dios en todos sus bienes y dones; *d)* la consecuente elevación a través de ellos a la fuente de todo bien y de todo valor.

Para el padre Alfaro, éste es el núcleo esencial de la experiencia propuesta por los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Es la experiencia que en un perseverante desposeimiento de sentido dispone al alma para llegar a Dios. Ahí, en el campo de la razón, borrar de sí todas las afecciones, aún las más pequeñas, es premisa constitutiva del pensar y del vivir bien. Aquí, la transformación de los sentimientos, borrar de sí toda afección desordenada, abre el corazón a nuevos sentimientos, suscitando apertura al prójimo, viendo y sintiendo como lo hacía Jesús. Acá, en el mundo de los sentidos, la disciplina, la interioridad, el gusto por las cosas elementales que nos da la vida, “viendo”, “escuchando” y “tocando” de otro modo. “Arriba”, el alma canta la gloria de Dios en la medida que reconoce sus propios laberintos, sin llegar a desarrollarlos plenamente, pues van hasta el infinito. Las cuatro direcciones comunican y concuerdan (por eso el continuo despliegue hacia el alma). Acá, en el mundo, la constante purificación de la razón envuelve el proceso. Cuando hayamos comprendido que las almas se encuentran en la aventura de la libertad, habrá que aplicarlo, al menos en primer lugar, a las almas que ascienden a la otra dirección (“elevación”).

Pedro de Abarca, Miguel de Castilla, Alfaro realizan un gran montaje que no cesa de hacer operaciones, de inventar la cosa, curvando y recurvando, llevando hasta el infinito, proceso sobre proceso, proceso según proceso. Sólo los padres Antonio Núñez

de Miranda, Marín de Alcázar, Camargo, Cesatti, Matías Blanco construirán el aparato teórico que dé cuenta de los afanes creativos de los jesuitas hasta aquí estudiados. No interesa aquí continuar exponiendo el contenido de los Ejercicios Espirituales que nos regala el padre Alfaro, sino destacar que cuando redacta estos comentarios (versión depurada de sus clases de Teología moral) enfatiza significativamente una florida digresión sobre el alma que “asciende”. El reconocimiento de Jesús es una vía hacia el Infinito, y el sí de la voluntad abarca entendimiento, libertad, sentimientos y sentidos en un solo acto de amor. Pero es un proceso abierto que siempre está en camino y en constante purificación, paso por paso, paso según otro paso, no al modo del estudio de las nobles artes liberales, sino en un esfuerzo constante de disciplina y oración, pues el Amor nunca acaba. *Sic igitur, magis quam unquam antea, Charitas floret, non modo literarum studio et nobilissimarum artium disciplina, sed etiam oratione et disciplina.*⁴

Por lo general, muchos estudiosos de la Nueva España no logran ver el vínculo entre la purificación de la razón y los sentimientos (borrar afecciones desordenadas, austeridad y sabia capacidad de renuncia) y la educación estética que conlleva la educación de los sentidos, es decir, de la sensibilidad ante lo que se escucha, toca y ve. Y es que se incurre en un error inicial, a saber: el no reparar en que en el interior mismo del espacio espiritual de la Compañía de Jesús emerge su gran legado artístico y cultural. El padre Alfaro (a propósito de los comentarios espirituales) reprocha a ciertos lenguajes su carácter rudo y, por tanto, su incapacidad para permitir una traducción adecuada de la espiritualidad cristiana: en tal caso, es el guía espiritual o el

⁴ *Ibidem*, Disputatio VIII, de constitutivo intellectionis.

comentador de la tradición de la Iglesia quien no expresa con claridad al autor porque en lugar de ser una vía de acceso hacia su obra se convierte en un obstáculo para la comprensión de su sentido, es decir, su orientación, su significación. La experiencia espiritual ignaciana, según Alfaro, representa una vía nueva porque expresa la conciencia crítica de una época que rechaza determinado lenguaje que hace imposible educar el gusto por las cosas sencillas y bellas. Pues a fin de cuentas, de lo que se trata, es de educar la atención por las cosas en su sencillez y belleza. Es decir, desarrollar un sentido estético. A algunos escolásticos y “frailes” Alfaro les reprochará su oscuridad y falta de sencillez. En sus lecciones de lógica aristotélica igualmente insistirá en reprocharles a los lógicos su falta de comprensión de Aristóteles, su incapacidad para exponerlo con claridad y, por tanto, su tendencia a oscurecerlo.

Sin duda, se trata de razonamientos a menudo retóricos, donde nunca está ausente el riesgo de limitarse a una mera cuestión de elegancia y ornato: es decir, donde siempre está latente un presupuesto retórico, válido quizá en un plano como el ético-político, pero que en el padre Alfaro se contiene por fuerza de la gravedad del asunto y de su formación clásica, no menor a la del padre Figueroa. Pues si bien, lo que fundamentalmente le importa es la disposición del alma para llegar a Dios, de ningún modo significa negación del hábito propio del teólogo que estudia a Sócrates, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Molina y toda la literatura escolástica como una reflexión que integra y completa la aventura del hombre:

Post hunc fuit Plato divinus, qui perfectissimus in omni facultate, in poesí summus, eloquentissimus omnium, moralis, naturalis, mathematicus et maxime speculativus, ut ex scriptis eius intelligi licet, non tamen traditir ordinem scientiae secutus Socratis morem. Post hunc Aristoteles qui XXI annis audivit Platonem et dedit ordinem scientiarum summum. [Platón divino y perfectísimo en todas las ramas del

saber, sumo poeta, el más elocuente de todos, filósofo moral, natural, matemático y, sobre todo, especulativo que, sin embargo, al igual que Sócrates, no dio un ordenamiento sistemático del saber, y Aristóteles, durante veinte años discípulo de Platón, que elaboró un orden perfecto de las ciencias.]⁵

Y es que, por una parte, comprende el valor indiscutible de los pensadores clásicos y la exigencia de claridad expresiva y, por la otra, logra comunicar el valor edificante de los Ejercicios Espirituales:

Homo enim nascitur certe imperfectus. Sed ex illo dialogo et lectione philosophorum, quo iampridem maximum fructum consequutus fui, verum etiam esse iudicatum caduca et facile labentia construere, oleum et operam perdere. [El hombre ciertamente nace imperfecto. Pero de aquel diálogo y lección de los filósofos del que ya hace tiempo conseguí el máximo fruto, puede también ser visto como perder el tiempo y el trabajo y edificar sobre arena.]⁶

Las divergencias con los griegos las reconoce precisamente a propósito del alma y de la comunión de ésta con el Creador, pues en lo que respecta al destino del hombre que es su salvación, los griegos no tienen nada que decir, y a decir verdad, dialogar con los griegos al respecto, es perder tiempo y trabajo y edificar sobre arena. Pues en los Ejercicios Espirituales el encuentro íntimo con el Verbo hecho carne es un encuentro inacabado, un encuentro en el que el alma siempre está en camino, purificándose, disciplinando inteligencia, sentidos y sentimientos, dirigiendo la atención a los aspectos físicos de la figura de Jesucristo: su cuerpo, su sangre, sus heridas, el agua que brotó de su costado.⁷

⁵ *Ibidem*, Disputatio II, de potentiis spiritualibus animae rationalis.

⁶ *Ibidem*, Disputatio II, sectio 2, de possibilitate entis realis.

⁷ Una práctica común en los colegios jesuitas era copiar los cursos que se impartían. El manuscrito que tenemos a la vista es obra de Tomás de Alfaro. Su

La Encarnación del Hijo de Dios captada por los primeros pensadores cristianos como un modo de manifestación del Verbo de Dios, como la auto-revelación divina, que es en sí misma, en su esencia y realidad de Verbo, carne, y sin la cual carece de sentido el cristianismo, durante siglos había representado un auténtico programa y una inquebrantable fe, fe en que ese modo de manifestación de la carne y del Verbo, en calidad de modos de manifestación y de revelación de la Vida, son los mismos. El padre Alfaro retoma y “recrea” esta herencia espiritual donde Padres de la Iglesia, Doctores y Ejercicios Espirituales convergen y armonizan. Esta realidad que es, por una parte, la carne y, por otra, la venida a esta carne –la Encarnación–, esta realidad del cuerpo de Cristo como condición de la identificación del hombre con Dios, que escapa a todo pensamiento y, por ende, no se somete a su juicio, no podía ser confiada al pensamiento griego. No podía ser confiada al *Logos* griego en el que solamente toman forma significaciones o conceptos, representaciones o imágenes, que hablan y razonan a la manera de los hombres, que piensan como ellos, sino a un Verbo más antiguo y que, previo a todo mundo concebible y a aquello en lo que todavía no hay mundo alguno, habla a cada uno, en esta carne que es la suya, tanto en sus sufrimientos como en la embriaguez del existir, el Verbo tal como lo comprende Juan, el “Verbo de la Vida” (1 Juan:1). Juan y los primeros pensadores cristianos oponían otro tipo de inteligibilidad a las formas de pensar comunes y

discípulo en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, el padre Cayetano de Lazcaybar, nos dice que él escribe el tratado de su maestro en el año de 1701. Es un tratado que inicia con un prefacio citando a Plutarco de Querenea, escritor griego de la época de Trajano, con la frase: *Expressior et elegantior*. Tomás de Alfaro completa dicha cita añadiendo: *Sed precipue concordia gratiae et libertatis. Ibidem*, Disputatio III. Sectio 1, de verbo incarnato et de potentiis spiritualibus animae rationalis. Piis exercitationibus.

corrientes, un modo de revelación diferente de aquél por el cual el mundo deviene visible y que, por esta razón, lo que revela se compone de realidades invisibles en ese mundo, inapercibidas por el pensamiento. El Prólogo de Juan las enumera: la Vida en la que consiste esta otra inteligibilidad, el Verbo de Vida en el que esta otra inteligibilidad de la Vida se cumple, en fin, la carne en la que el Verbo de Vida se hace idéntico a cada uno de los vivientes que somos nosotros, los hombres. De este modo se enuncia una definición del hombre completamente nueva, tan desconocida para Grecia como para la modernidad: la definición de un hombre invisible al mismo tiempo que carnal (invisible en calidad de carnal).

Vivir quiere decir experimentarse a sí mismo. La esencia de la vida consiste en este puro hecho de experimentarse a sí mismo, del que, por el contrario, se encuentra desprovisto todo ser que depende de la materia y, de forma más general, del “mundo”. Esta definición muy simple de Dios a partir de la definición, ella muy simple, de la Vida como pura “experiencia de sí” (lo más difícil es a menudo lo más fácil, lo que a su vez quiere decir que lo más simple a menudo es lo más difícil) nos pone desde ahora en posesión de la intuición que conducen los Ejercicios Espirituales y que es nada menos que el encuentro con un acontecimiento que desborda toda filosofía, todo pensamiento y el intelectualismo abstracto de la fe reformada que en los hechos negaban precisamente al Dios visible (en Jesús se ve al Padre). Porque este Dios visible pertenece al patrimonio del cristianismo y no sólo a una determinada orden, jerarquía o grupo.

En el desarrollo de este encuentro cada naturaleza humana está llamada a desplegar sus propios talentos, a devenir caridad, pues Dios es caridad. Y al padre Alfaro le gusta citar versículos neotestamentarios sobre el significado de la vida humana, especialmente el que se refiere al Dios hecho visible (1 Juan 14:9)

manifiesto de varias maneras: la Última Cena, la Crucifixión, la Resurrección. Llegar a Él es justo el proceso con el que inician los Ejercicios Espirituales, “mirando”, “tocando”, “imaginando”, “percibiendo”, “sintiendo”: trasladándose imaginativamente al lugar del Crucificado. Es un proceso en el que la misma oración del *Anima Christi*, que antecede a los Ejercicios, ayuda a mirar “realmente”, a ver y a sentir con los ojos de la fe y la ayuda de la imaginación el cuerpo, sangre, llagas y agua que brotó del costado de Jesucristo.

Anima Christi, santificame.
Corpus Christi, salvame.
Sanguis Christi, inebria me.
Aqua lateria Christi, lava me.
Passio Christi, conforta me.
O bone Jesu, exaudi me:
Intra tua vulnera absconde me:
Ne permittas me separari a te:
Ab hoste maligno defende me,
In hora mortis meae voca me,
Et jube me venire ad te,
Ut cum Sanctis tuis laudem te
In saecula saeculorum. Amen.

La práctica regular de los Ejercicios Espirituales era el punto de partida del desarrollo de las distintas posibilidades de cada quien, buscando disciplinarlas, y el padre Alfaro las deja como “tarea” a realizar.

Unos años más tarde, los padres Raymundo Mariano Cerdán, Robledo, Ronderos, Ignacio Sánchez, Abad, Alegre, Clavijero, etc., ya en pleno siglo XVIII, se moverán en un plano bastante similar, aunque animados por preocupaciones de muy distinto

tipo. Lo importante en el padre Alfaro es, en cambio, precisamente este tipo de disciplina que ayuda no sólo a armonizar las capacidades naturales de los “ejercitantes”, sino que en el proceso mismo y su culminación (“elevación”) se define a un hombre invisible en calidad de carnal. Esta es la “novedad” de los Ejercicios Espirituales, una novedad totalmente incomprensible para el pensamiento griego y en absoluto insoslayable para la Compañía de Jesús. Es una novedad radical, misma que pronto se vincula a una pedagogía predominantemente práctica que, aunque uniforme en sus objetivos y programa, toma en cuenta los talentos diferentes, buscando sólo disciplinarlos para llevarlos a buen fin. Por eso, la afirmación de una pedagogía no sólo “física” sino también metafísica, una problemática no sólo centrada en los debates gracia-libertad o en los estudios clásicos, sino también una problemática estética, práctico-moral. Así, paralelamente a los cursos desarrollados sobre la base de textos aristotélicos, tomistas, molinistas y suarecianos, el padre Alfaro discurre sobre el “método” contemplativo que los Ejercicios Espirituales proporcionan desde la primera semana de práctica. Se trata de contemplar la Encarnación, utilizando y educando los sentidos, “viendo” a detalle el cuerpo y la sangre de Cristo, “oyendo”, “oliendo”, “tocando”, para que sea uno capaz de encaminarse a los “sentidos espirituales”, reconociendo en lo más íntimo de uno mismo, con amor y gratitud, la presencia del Creador en todos sus bienes y dones. Es una progresión visual, auditiva y especulativa, condición de la identificación del hombre con Dios.

En realidad, toda esta educación concreta del uso de los sentidos para mejor llegar a Dios expresaba, no sólo en su *ratio dicendi* (el impulso metodológico-purificativo) sino también en su *ratio essendi* (razón de ser), el ascenso a la divinidad. La actitud de Alfaro ante los Ejercicios es la misma, ya se trate de los

sentidos y sentimientos, de la “liberación de la carne” o de la tensión que ésta debe soportar en su elevación hacia el Creador. Me parece significativo que la imagen del hombre invisible en calidad de carnal (apreciada en todo el siglo XVIII novohispano, siglo “echado pa’ delante” y sin el lastre del victimismo que México arrastrará a partir del siglo XIX) se encontrase ya tan difundida y apareciera con tanta insistencia en el siglo XVII.

Por consiguiente, la “actualidad” novohispana del padre Alfaro se debió, ante todo, a su extraordinario dominio de los textos clásicos, al minucioso análisis a que sometía los textos para justificar las formas que había escogido y, sobre todo, su contribución a una teología de los afectos desde la práctica de los Ejercicios Espirituales. Contribución, por lo demás, común a otros jesuitas novohispanos que en perfecta familiaridad con el espíritu ignaciano influyeron en artistas novohispanos practicantes regulares de los Ejercicios Espirituales. Su “actualidad” se manifestó no tanto en la elegancia y claridad de sus expresiones como en la extrema lucidez para advertir dónde se distanciaba de los griegos. Estimaba tanto a Cicerón como admiraba a Aristóteles, pero estaba persuadido de que a fin de cuentas lo que importaba era el destino del hombre. Y en esto último poco tenían que opinar los griegos. Pues es mejor Duns Scoto que habla rudamente de Dios, que el diáfano Lucrecio, que habla de la naturaleza. En sus clases, Platón y Aristóteles están vivos y presentes por igual, pero el descubrimiento del alma humana a través de los Ejercicios Espirituales ponía al hombre en el mundo en que vivió, en la corriente intelectual que lo nutrió y a la que tanta fuerza infundió.

Los ecos y resonancias de sus enseñanzas tendrán vigencia en lo restante del siglo XVII, en íntima vinculación con la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz, la música de Juan Gutiérrez de Padilla, las fachadas e interiores barrocos de Puebla de los

Ángeles, la teología de la *scientia conditionata*, que en estas fechas estudian y enseñan Núñez de Miranda, Cesatti, Marín de Alcázar, Blanco, etc. Es una correspondencia y comunicación entre los laberintos del alma, la educación de los sentidos, la libertad y la gracia divina, arte y mística.

Baltasar López

Es la misma correspondencia que impulsa al padre Baltasar López (n. en San Miguel el Grande, en 1610, y m. en la Habana, en 1651) a insistir en vincular estrechamente la práctica de los Ejercicios Espirituales con una retórica de los afectos, los sentimientos y las pasiones, para que éstos se conviertan, por consiguiente, en vectores no sólo de una devoción imaginativa y ardiente por Cristo, sino también de una devoción por las imágenes sagradas.⁸ La oración a Cristo no es un intelectualismo abstracto, sino una contemplación de su carne, sangre y llagas. Pues ante el desafío iconoclasta de los reformadores en Europa, los hijos de San Ignacio saben que la oratoria tradicional, los discursos persuasivos, las argumentaciones demostrables de la teología escolástica, así como todos los procedimientos vinculados al rigor silogístico, poco pueden hacer con la herejía negadora de las imágenes sagradas. En cuestiones tan graves como

⁸ Baltasar López, S. J., “Epigrammata pro lauro accipienda. Idem: Ad grates. Amici epistola, in qua tota sedes Tepotzotlana erudite et accurate describitur. Anagramma ex litteris Patris Angeli Balestra. Anagramma ex litteris Thomae Dominguez. Epigrammata in Nativitatem, de Sancto Nonnato, contra feminas, ad nomen Patris Magistri Angelo Balestra, ad Patrem Melchiorum Maldonado. Egloga in Sanctum Nonnatum. Elegia ad Sanctam Doroteam. In Sanctam Agatham elegia. In Sanctam Apolloniam elegia. De tribus votis epigramma. In laudem duorum fratrum quorum Magister Rosales nominabatur”, *De arte rethorica*.

las del “destino” del ser humano y su salvación, sujetas a leyes rígidas, estructuras precisas y cuestiones susceptibles de resolverse mediante la lógica deductiva, donde todo está fijado, claramente establecido y regulado, y todo debe funcionar con rigor silogístico, poco se podía hacer para enfrentar la herejía luterana. En cambio, donde el orden humano contempla con los ojos de la fe el misterio de la Encarnación, siempre está *in fieri*, “viendo”, “oliendo”, “escuchando”, “tocando”, renovándose continuamente, eligiendo y ajustándose a una situación contingente y mutable, y exigiendo, por ende, un tipo de retórica especial, inspirado a la vez por los Ejercicios Espirituales y por la Institución oratoria de Quintiliano. Epigramas, epístolas, anagramas, églogas, elegías, odas, sintetizan una retórica del *pathos* que da cuenta de los acontecimientos cotidianos y que por ello mismo son trascendentes. Por ejemplo, *Amici epistola, in qua tota sedes Tepozotlana erudite et accurate describitur*, es la carta de un amigo, en la que describe con diligencia y erudición la “casa” de Tepozotlán.⁹ Lleno de gratitud, el lenguaje del amigo del padre López está presidido por el signo de la retórica, cuyo espíritu “culto” es necesariamente “apasionado”. Según el padre López, para este amigo jesuita la retórica aprendida en Tepozotlán es el baluarte de su labor misional “entre los chichimecas” del norte, que precisamente se consolida allí donde lleva a la práctica los Ejercicios Espirituales “de nuestro padre San Ignacio”. El padre López, que soñaba con una Iglesia donde cada alma contemplara realmente la Encarnación, la pasión y la resurrección de Cristo, a fin de persuadirla para imitar a su Salvador, sólo podía atribuir un valor superior a la retórica. Por eso, el movimiento cultural que rodeaba a la reivindicación de la

⁹ *Ibidem.*

retórica era esencialmente consistente y coherente. Por ello, su juicio preciso resulta sumamente significativo: “los Ejercicios Espirituales despiertan los espíritus adormecidos y, después de efectuarlos, muchos otros intentan esa empresa de infundirles espíritu y vida, pero no lo lograrán si se alejan de ellos, obligándose a vagar como espíritus no purificados. Y seguirán sometidos hasta que la práctica de los Ejercicios venga a desligar las ataduras de las leyes de la esclavitud que los tienen amarrados.”¹⁰

Ahora bien, en el razonamiento del padre López hay que destacar al menos dos cosas: en primer lugar, la referencia a los Ejercicios Espirituales; después, la relación directa que se establece entre los Ejercicios Espirituales y la retórica del *pathos* y, por ende, la crisis de las estructuras mentales y emocionales. Según López, las posibilidades de la retórica, cuyo contenido relaciona estrechamente con el de los Ejercicios Espirituales, dependen en última instancia del desmoronamiento del “hombre viejo”. Allí donde un firme andamiaje estabiliza un aspecto de la realidad humana es inútil discurrir buscando deducir rigurosamente: en tales circunstancias no hay retóricos sino doctores. En sus *Institutiones oratoriae* (1711), Giambattista Vico observará contra Descartes: *methodum geometricam in orationem civilem importare tantumdem est quantum tollere de humanis rebus libidinem, temeritatem, occasionem, fortunam..., et, ut uno verbo complectar, in concione pro oratore doctorem agere.*¹¹ También el padre Baltasar López habla de emociones, y de los “ejercitantes”, que son toda sensibilidad y pasión, no razonamiento coordinado. Otro jesuita, Diego Díaz de Pangua (n. en

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Giambattista Vico, *Opere*, vol. VIII.

San Martín, Durango, en 1573, y m. en la ciudad de México, en 1631), a propósito de la consagración del Doctor Bartolomé Lobo Guerrero, hecha el día de San Bartolomé, habla de “libertad” (“puesto que el alma es cosa libre y divina, debe acudir a la llamada de las emociones caminando sobre sus propios pies, y no arrastrada por los pelos”).¹² Todos son conscientes de que la eficacia tanto del discurso persuasivo como de la invención se vincula con una perspectiva que sitúe al hombre al margen de un orden completamente riguroso y lo reconozca no sólo en cuanto a la integridad de su vida, sino también en cuanto a sus posibilidades como libre artífice y “pecador”, cualquiera sea, por lo demás, el ámbito en que éstas se desarrollan. No es casual que el padre López haga coincidir la orientación cultural iniciada por la Compañía de Jesús con una renovación no sólo de la retórica sino también de la devoción de las imágenes y la consiguiente contribución a la historia de las artes visuales.

Ahora bien, basta revisar la literatura y el arte de los pintores novohispanos del siglo XVII para comprobar continuamente no sólo los intentos de sustituir la escolástica de las escuelas por una retórica y un arte visual renovados, sino también la exigencia explícita de comprender el valor concreto que tienen esos “instrumentos” de la mente humana dentro del marco de las distintas “disciplinas”. Ya en el último período del siglo XVII, la introducción de los discursos dobles en los Colegios jesuitas (pro y contra la lógica, pro y contra la retórica) revela que no se trataba tanto de una coexistencia pacífica como de un conflicto reconocido, donde la “retórica” y una teología de los afectos aspiraba, sino a reemplazar a la antigua escolástica, sí al menos a equilibrarla.

¹² Diego Díaz de Pangua, S. J., *Domino Bartholomaeo Lupo Guerrero Archiepiscopo, Inquisitori, sanguine clarissimo.*

Luis de Villanueva

En esta última cuestión, el ejemplo del padre Luis de Villanueva (n. en Puebla, en 1605, y m. en 1659) resulta significativo, ya en cuanto a la determinación del valor de la retórica y la devoción de las imágenes sagradas como por la evidente necesidad de presentar un “lenguaje” separado de las posiciones metafísicas tradicionales.

En su *Hymnus saphico carmine pro Sancto Hieronymo*, y en su obra *De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento super illud Memoriam fecit, tria poemata; et Christi ad animam Elegiae quattuor et Hymni tres*¹³ el padre Villanueva se lanza por el camino del fervor poético con algunas imitaciones de versos “sáficos” (fáciles de detectar, pero no por ello menos significativas), como material significante para una ardiente recepción “sensual” y emotiva del significado inconmensurable: Cristo hecho carne y presente en el misterio de la Eucaristía. Los himnos, elegías y epigramas son el arte-facto en el cual se deja reconocer y honrar el misterio de los misterios: el Verbo hecho carne. No sólo recupera la Memoria de lo que Cristo hizo sino que, a través de ese arte-facto (el material significante de los poemas), invita al hombre a recordar y a “mirar” emotivamente el significado sacramental: la presencia carnal en la memoria de

¹³ Luis de Villanueva, S. J., “Hymnus saphico carmine pro Sancto Hieronymo; De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento super illud Memoriam fecit; tria poemata; et Christi ad animam Elegiae quattuor et Hymni tres. Epigrammata pro Sanctissima Virgine: I et II Llanos, III et IV Petri Flores, V Cano, et VI Nicolai Vázquez. Hymni in laudem B. Virginis ex Ps. 86: I Petri Flores, II Nicolai Vázquez, III Cano, et IV Thomae de Montoya. Septimum Epigramma de septem Pulchris Matthaei Sánchez. Vagientem Puerum Virgo demulcet. De Virgine et puero Jesu. Aliud. Ad Puerum Jesum”, *De partu Virginis*.

los cristianos como lo atestigua San Jerónimo. El padre Villanueva compone versos para educar la mirada de los cristianos. Es decir, palabra y memoria visual van de la mano. Representación oral y representación visual convergen en el misterio de Cristo. De ahí que tanto las imágenes sagradas como la palabra divina tengan la misma correspondencia. La imagen de la Santísima Virgen, de San Felipe de Jesús, de San Jerónimo o de San Pedro y San Pablo, toda la hagiografía católica y la palabra encarnada en las Sagradas Escrituras, transmiten con mayor eficacia la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Pero el padre Villanueva no sólo ubica los alcances de la representación oral y de la representación visual en el misterio de Cristo. También delimita la tarea de la “retórica”, donde, al margen de los poemas y la imitación de modelos griegos, retoma una idea bastante difundida en los Colegios jesuitas de la época y que por su intermedio pasaría a la obra de los tratadistas del siglo XVIII. La “retórica” y los versos son un camino válido para penetrar en el alma de los hombres e inducirlos hacia su deseo de ser, es decir, a “elevarse” hacia el infinito desde su finitud. Respetando su libertad (“las almas consienten a su deseo por propia voluntad”), la palabra educa, mejora y renueva: es el instrumento mediante el cual el individuo se forma y se desarrolla. Más aún: la palabra, en tanto representación oral, no sólo es el medio por el que se expresan y se definen todos los procesos interiores del alma humana sino también los procesos exteriores, es decir, lo visual, lo gestual, lo olfativo, lo auditivo, el tacto; así pues, la “retórica” remite a la representación visual, con la que la une un nexo indisoluble, porque no hace otra cosa que traducir sus sentimientos y emociones (que, por lo demás, sólo así adquieren realidad concreta). Así, es legítimo orar cantando, llevar en procesión a un Cristo coronado de espinas, representar

cada semana santa la pasión y muerte de Cristo, representarlo a través del arte de los pintores y escultores. El padre Villanueva ve en las obras de arte, en las grandes procesiones, el efecto sobrecogedor de la presencia íntima y misteriosa de Cristo, de su presencia carnal en medio de los hombres. Comprende también perfectamente la necesidad de definir “teológicamente” las relaciones entre estos procesos internos y externos y para ello tiene que echar mano de la teología clásica. Pero a ésta la toma más bien como digresión que como estudio serio. La Teología tiene su propia “dialéctica”, instrumento de que se vale el teólogo para coordinar sus “discursos” en íntima relación a aquella otra “dialéctica”, *quae ars omnium artium maxima dicitur, eademque purissima philosophiae pars est, quaeque se supra disciplinas omnes explicat, omnibus vires accomodat, omnibus fastigium imponit*.¹⁴ La dialéctica suprema permanece inmutable, *in se ipsa considerans*, y deja que la teología propiamente dicha bregue con los artículos y las cuestiones, proposiciones y razonamientos. Esta teología distingue y define, responde, elucida las conexiones y recorre el mundo de las nociones, tejiendo y destejiendo.

Sin embargo, para el padre Villanueva lo más importante no es esa distinción entre la “dialéctica” como instrumento para la articulación de la teología y la “dialéctica” como ciencia suprema de las estructuras del absoluto. Lo más fundamental para el jesuita es la retórica del *pathos* y la elocuencia del cuerpo que hace posible una estética de las imágenes sagradas. No es lo más importante la “teología natural”, *materiae sordes reformidans volutare in eis logicam sinit*, cuya lógica, precisamente, no es *philosophiae pars*, sino mero instrumento.

¹⁴ Luis de Villanueva, *Explicatio brevis et compendiosa totius Magistri Sententiarum locationis*.

Apropiación del deseo de ser

El intelectualismo abstracto de Lutero, Zwinglio y Calvino, con la absoluta posición de su fe desnuda de sentidos y cuerpo, apenas si podía advertir éstos últimos. Lo suyo era un cristianismo que no tomaba en cuenta las imperfecciones del cuerpo y, por tanto, no podía concebir que los creyentes (puesto que son carne y sentidos) deviniesen invisibles en tanto que carnales. La fe, según Lutero, no es una creencia ortodoxa ni contemplación carnal, sino mera regeneración espiritual, accesible sólo por la fuerza de la gracia que transforma el valor de todas nuestras acciones. La fe y sólo la fe basta. Cuando no existe la fe, hasta las mejores obras y los más grandes “contempladores” sólo pueden llevarnos a la condenación.

Sin embargo, hacía tiempo que la propia Iglesia había dejado de verse como la Comunión de los Santos y había adaptado sus enseñanzas a las insoslayables realidades de la vida corporal y terrenal. La Compañía de Jesús sólo recupera dichas enseñanzas. La naturaleza humana (pese a su fragilidad y tendencia al pecado) es el camino que debe aprovecharse para alcanzar la salvación. Para Lutero, entre la naturaleza y la misericordia no había continuidad. El mundo de la fe representaba una ruptura radical con la naturaleza, la total negación de todo cuanto emana de las capacidades y potencialidades naturales del ser humano. Para la Compañía de Jesús, la misericordia debía ennoblecer y sustentar la naturaleza humana, no aplastarla y destruirla. Gracias a esta “corrupción”, los jesuitas pudieron asimilar la cultura mundana, apropiándose de la filosofía y el arte paganos. Y esta misma perspectiva también le permitió pactar con el humanismo. Los sentidos están ahí, en cada hombre. La razón también. Pero suponen el alma como unidad de síntesis capaz de imaginar, ver, oír, tocar, plegarse hasta el mis-

terio de Cristo hecho carne y sangre como nosotros. Puesto que el Verbo se hizo carne, el hombre está llamado a desplegar sus propias partes, abriéndose al misterio, percibiendo y sintiendo según su “ascenso”, negando sus sentidos y, sin embargo, asumiendo éstos como inseparables de él. Pues el espíritu sigue expuesto al aturdimiento de éstos, a los obstáculos de una naturaleza “animal” que le impide la apropiación de nuestro deseo de ser, que no es otra cosa que devenir invisibles en calidad de carnales.

Ese devenir invisible, esa elevación ascético-mística es un cambio de teatro, de escena. El teatro del cuerpo y sentidos da paso al de los espíritus, o de Dios. Pero es un cambio de escena no fácil. Ante todo, el ascenso es siempre en la carne y en el lenguaje y allí es que llega a expresarse todo proceso liberador. No es en vano, entonces, buscar del lado de los sentidos un eje de referencia para todo el conjunto del campo espiritual. La contemplación de la Encarnación implica una ascesis que acostumbra a la idea de que mis sentidos se imbrican el uno en el otro, que estos sentidos son “transferidos” por excedente de sentido a los “sentidos espirituales”. La ascesis y la exégesis van de la mano rehaciendo el trayecto inverso de la objetivación de las fuerzas de la vida en las conexiones psíquicas, luego en los encadenamientos históricos individuales donde los sentidos humanos devienen espirituales. Exégesis, porque la purificación (ascesis) exige simultáneamente un esfuerzo por comprender mi deseo de ser, comprenderlo a partir de sus borrascas y afecciones desordenadas. Ello quiere decir que el Verbo hecho carne se manifiesta precisamente en medio de la realidad humana. Que el centro del acontecimiento ha de estar allí donde los sentidos humanos devienen espirituales. Quien se libra a este duro “aprendizaje” es llevado a practicar una verdadera ascesis de la subjetividad, a dejarse desposeer del origen de sentido, a “tras-

poner” un sentido oculto, mostrando y ocultando al mismo tiempo el sentido latente en el sentido manifiesto. Pero este desprendimiento es aún una peripecia de un largo camino, pues debe llegar a ser la pérdida real de aquel que es el más arcaico de todos los objetos: el *Ego*. Es preciso, entonces, decir del ser humano aquello que el Evangelio dice del alma: es necesario perderla para salvarla, es menester una profunda capacidad de renuncia a todos mis ego-ísmos y ego-latrías.

Desde la primera semana, el ejercitante realiza una verdadera destitución de la conciencia como fuente de las afecciones desordenadas, educando su “yo”, su inteligencia, su palabra. Se trata de purificar y descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegando los niveles de significación implicados en la significación cotidiana. Se trata, por un lado, de proceder a una enumeración tan simple y completa como sea posible de las pasiones humanas. Es el lenguaje de la confesión que constituye la totalidad de los Ejercicios Espirituales como único camino accesible al comienzo del itinerario, puesto que la cuestión es, precisamente, desde el acto de fe, descubrir que los sentidos devienen espirituales y que la fe, para ser humana, debe hacerse sensible. Será preciso hacer aparecer aquí, sin preocuparse de una reducción prematura a la unidad, todos los excesos de la vida, los deseos, las pasiones desmesuradas, según el hilo conductor de las imágenes sensoriales, visuales, acústicas e imaginativas. Por otro lado, esta enumeración es inseparable de los procedimientos de la exégesis, interpretación y purificación. Se trata de la realidad del cuerpo de Cristo como condición de la identificación del hombre con Dios. Esta es la clave de “lectura” exegetica e interpretativa que les es propia a los Ejercicios. El ejercitante comienza por una “investigación” en extensión de sus “locuras” y “deseos” y por un análisis en comprensión de sus equivalentes; continúa por una confrontación de sus modos

de vida y por una interpretación de ellos, restituyendo la diversidad de la existencia a su deseo de ser, es decir: ser humano invisible en tanto que carnal. Así, se prepara a ejercer su tarea más elevada que es un cambio de conducta consigo y con sus semejantes.

Esta es la tarea que debe franquear todo ejercitante. Los Ejercicios Espirituales no tratan las significaciones cotidianas como un conjunto cerrado sobre sí mismo que erigiría, ineluctablemente, el lenguaje en absoluto. Se trata de sobrepasarse y suprimirse en aquello a lo que apunta. El lenguaje, entre instructor y ejercitante, en tanto que medio significativo, exige ser referido al drama de la existencia.

Al afirmar lo anterior reencontramos una vez más las “formas de proceder” de los Ejercicios: aquello que anima el movimiento de superación de los sentidos y sentimientos es el deseo de ser; es la exigencia que él formula a un ejercicio que quedase prisionero del lenguaje.

¿Pero cómo reintegrar la semántica del lenguaje al deseo de ser? La etapa intermedia, en dirección de la existencia, es la meditación que haga posible nombrar su deseo, es decir, el vínculo entre la comprensión de sus afecciones y la comprensión de sí. Es en este sí que tenemos la oportunidad de reconocer a un existente interpretándolo, purificándolo, liberándolo.

Al proponer vincular el lenguaje a la comprensión de sí, los Ejercicios Espirituales satisfacen el anhelo más profundo del ejercitante, a saber: vencer una alienación, una separación, una distancia. Vencer una separación entre la historia personal terminada a la que pertenece y el ejercitante mismo. Al exceder esta distancia, al hacerse “contemporáneo” de sí mismo, el ejercitante se apropia del sentido. Ese sentido, antes extraño y extranjero, quiere apropiárselo, es decir, hacerlo suyo. Es pues la ampliación de la conciencia, el ensanchamiento de la propia

comprensión de sí mismo lo que persigue a través de la comprensión del “otro” que era.

En efecto, se ha ampliado el campo de la conciencia, pero no sabemos aún qué significa esto. A decir verdad, no lo sabemos antes, sino después, bien que el deseo de comprendernos a nosotros mismos haya guiado por sí solo esta apropiación. ¿Por qué es esto así? ¿Por qué el “yo” que guía el trabajo liberador no puede recobrase más que como resultado de este trabajo?

Por dos razones. En primer lugar, porque mi existencia debe ser mediatizada por aquello que Dilthey llamaba las expresiones en las cuales la vida se objetiva: trabajo, arte cultura, pasiones humanas. O para emplear el lenguaje de Jean Nabert y Maine de Biran, porque la meditación no debería ser más que la apropiación de nuestro acto de existir, por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos de este acto de existir. En palabras llanas: porque el “yo” no puede ser apresado más que por el desciframiento de esta carne, sentidos y sentimientos. La meditación es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo.

En segundo lugar, porque esta existencia es como un lugar vacío que desde hace tiempo ha sido ocupado por un falso “yo”. Hemos aprendido, en efecto, por todas las disciplinas exegéticas, y por el psicoanálisis en particular, que la conciencia pretendidamente inmediata es ante todo “conciencia falsa”. Marx, Nietzsche y Freud nos han enseñado a desenmascarar los trucos. Es preciso, entonces, desde ahora en adelante, acompañar con una crítica de la falsa conciencia todo redescubrimiento del “yo” en las obras de la vida.

Este segundo motivo se agrega al precedente: no sólo el “yo” no puede apresarse más que en las expresiones de la vida que lo objetivan, sino que la ascesis de la conciencia se dificulta con las

primeras malinterpretaciones y resistencias de la falsa conciencia. Las “malinterpretaciones” las conocemos desde Schleiermacher. Las “resistencias”, desde Freud.

De esta manera, la meditación debe ser doblemente indirecta. Ante todo, porque la existencia no se prueba más que en la carne y obras de la vida, pero también porque la conciencia es en primer término falsa conciencia y es necesario elevarse siempre por una purificación constante de la razón.

Al término de este momento meditativo (y habiendo pasado por una declaración de la conciencia llena de manchas, pasiones, pecados o culpa) hemos creado las condiciones para apropiarnos de nuestro deseo de ser, es decir, devenir invisibles en calidad de carnales.

Devenir invisible al mismo tiempo que carnal es la razón por la que los Ejercicios Espirituales no son simplemente una disciplina cualquiera, sino una experiencia para todo ser humano y no sólo para el creyente; una experiencia que obliga a tratar el arreglo de las significaciones en un plano diferente en relación con la conciencia inmediata. Las significaciones más arcaicas se organizan en un “teatro” diferente, en un “lugar” del sentido distinto del lugar donde se tiene la conciencia inmediata. Las pasiones humanas, las amarguras, envidias, odios y resentimientos, ambiciones y mentiras, la voluntad de poder, carne, sentidos y sentimientos aparecen finalmente como condición de una “elevación” ascético-mística que en dura lid deviene invisible y en ascenso al infinito.

Los Ejercicios Espirituales nos invitan así a levantar, con nuevos gestos, la cuestión de la relación entre carne y espíritu, entre sentidos e inteligencia, sentimientos y razón, entre significación y deseo, entre sentido y energía, es decir, finalmente, entre lenguaje y vida. Éste fue más adelante el problema de Leibniz en la *Monadología*: ¿cómo articular la mónada que “no

tiene ventanas por las que algo pueda entrar o salir de ellas”, ni “agujeros ni puertas”, con la carne que la aprisiona? ¿Cómo articular la representación sobre el apetito sensorial? Fue igualmente el problema de Spinoza en la *Ética*, libro III: ¿cómo expresar los grados de adecuación de la idea con los grados del *conatus*, del esfuerzo que nos constituye? A su manera, el psicoanálisis freudiano replanteó la misma interrogante: ¿cómo es incluido el orden de las significaciones en el orden de la vida? ¿Cómo liberarnos de los prejuicios del ego? Todos tenemos nuestras zonas de obscuridad, nuestra “parte maldita” –diría Georges Bataille–, portadora de negatividad, pero también de una alteridad que escaparía sin cesar a lo mismo y a lo idéntico. “Parte maldita” imposible de simbolizar o normalizar en el orden de la razón: una existencia “otra” expulsada de todas las normas, que inspira a Lacan con su concepto de lo “real” y a Foucault con su concepto de “particiones” (razón-sinrazón-locura, etc.). Porque la existencia de esta diferencia irreductible a las significaciones normales del lenguaje se manifiesta en el hecho de que la declaración de la conciencia culpable pasa por una simbólica de la mancha, del pecado, de la culpa: tensión y angustia por las caídas constantes en la “tentación”.

La justificación de los Ejercicios Espirituales no puede ser radical más que si se busca en la naturaleza humana misma el principio de esta tensión: carne y espíritu, lenguaje y vida. Esta purificación de la inteligencia, sentidos y sentimientos en ascenso al deseo de ser es la indicación visible del devenir invisibles en calidad de carnales. Es decir, por la comprensión de nosotros mismos y la purificación de la razón, sentidos y sentimientos, nos apropiamos del sentido de nuestro deseo de ser o de nuestro esfuerzo por existir: devenimos invisibles al mismo tiempo que carnales. Porque esta existencia carnal es deseo y esfuerzo. Deseo, pues somos carencia e indigencia. Esfuerzo,

porque somos energía positiva y dinamismo. De este modo, el Ego ya no es ese acto presuntuoso, altivo y lleno de poder que era inicialmente, y con la pretensión de establecerse por sí mismo. Desde la primera semana de los Ejercicios aparece como ya establecido en su deseo de ser.

Pero si el lenguaje de la confesión debe sobrepasarse en el deseo de ser, es siempre en y por la ascesis que tiene esta superación. Es al descifrar las trampas del deseo que se descubre el deseo de ser en la razón del sentido y de la meditación. No puedo hipostasiar este deseo fuera del proceso de la purificación, fuera del proceso de “interpretación”; sigue siendo ser-purificado, sigue siendo “interpretado”; lo vislumbro detrás de los enigmas de la conciencia. Porque es un hecho que el deseo reprimido se expresa en una simbólica que prueba su estabilidad a través de sueños, refranes, dichos, leyendas y mitos. Justo por ello, no puedo apresararlo en sí mismo, so pena de mitologizarlo. Es mediante este proceso ascético como el “yo” descubre, por el trabajo purificador, la invisibilidad que lo constituye en tanto que carnal, es decir, el deseo de ser. La existencia humana se transparenta en este proceso, no sin tensión, pues permanece implicada en el movimiento de desciframiento que suscita. Es decir, en tanto que carne y sentidos cae, se levanta y asciende.

Hombre carnal, hombre invisible, es, pues, una tensión constante a lo largo del siglo XVII. La tensión se produce entre el hundimiento de la carne y la elevación del espíritu que penetra carne, sentidos y sentimientos. Pues ascender, devenir invisible, implica movimiento, innovación, espontaneidad, cambio, lucha con las pasiones y la carne que inmovilizan y aturden. Se va de la violencia del conquistador a la caridad del evangelizador; de la violencia del encomendero al programa de promoción cultural y social de los indios con su gobierno de pacificación y justicia en Fray Alonso de la Vera Cruz y Juan de Zapata y San-

doval; de la esclavitud y sumisión del indígena a su recuperación como ser humano y como persona; de las figuras tumbales prehispánicas de la pirámide de Cholula a las figuras del techo de la capilla del Rosario en la Puebla de los Ángeles; de la presencia de elementos prehispánicos a los símbolos católicos en la fachada de la Iglesia de Chignahuapan, en la sierra norte del Estado de Puebla; del uso de chirimías, flautas y vihuelas en la catedral de Puebla a la música de Juan Gutiérrez de Padilla. Mundo carnal y ascensión espiritual, mundo prehispánico y mundo católico son dos vectores que se distribuyen en la disposición de dos pisos de un solo y mismo mundo, de una sola y misma casa, en una amalgamación en la que por fuerza uno y otro asumen elementos ajenos. Y aunque carne y espíritu se esfuerzen en ser inseparables, no por ello dejan de ser realmente distintos. Por ende, el ser humano sólo alcanza identidad como ser humano en la medida en que siendo esa identidad no una esencia fija e inmutable sino una existencia siempre en movimiento, se despliega como verbo en conjugación hasta alcanzar el verbo infinitivo *esse* (ser). Porque cambiar de escena, llegar a ser, no es otra cosa que devenir invisible en tanto que carnales: deseo de ser. Por eso, estética, ética y política en la Nueva España no tienen el mismo significado que el que se vive en Europa.

En efecto, si mundo carnal y ascenso espiritual son dos vectores que pertenecen a una sola y misma cosa, el siglo XVII novohispano es la culminación del amalgamamiento entre dos visiones iniciado en el XVI, donde el europeo no sólo es conquistador sino también conquistado. El arte europeo, interpretado según un estilo típicamente indiano como es el tequitqui, manifiesto en los conventos del siglo XVI en Huejotzingo, Zacatlán, Xochimilco o Yecapitxtla, es la mejor expresión de lo dicho anteriormente. Arte predominantemente rural (pues los conventos

se erigen en lugares de alta densidad de población indígena), el tequitqui juega su papel en manos indígenas y para la mentalidad indígena como vía de divulgación del cristianismo y asentamiento de las nuevas estructuras políticas y económicas.

La Compañía de Jesús profundiza ese deseo de ser. Si carne y espíritu son inseparables, también son realmente distintos. El cuerpo, la carne posee sus propias leyes, sus propias reglas, sus “pasiones” que sólo se definen dentro, en sí, y por “analogía con el espíritu”. De esta manera, carne y sentido siguen sus propios derroteros bajo el impulso de “fuerzas” derivadas de esas leyes. Estas leyes “inconscientes”, sin duda, lo explican todo, salvo la unidad de síntesis donde carne y espíritu entran en comunión. Unidad de síntesis que remite a una unidad superior, a almas cuyo lugar está en otra parte, en otro lugar más elevado, otra escena que hay que descubrir en el movimiento de la vida y que se afirma por todas partes como deseo de ser.

Barroco, metáfora, unidad y alteridad

Pero ninguna unidad superior, interna e individuante, es posible sin la confrontación, sin la lucha. Y en primer lugar con uno mismo. Es el problema de la relación entre la fuerza y el sentido, entre la vida que conlleva una significación y el espíritu capaz de encadenarlos en una sucesión coherente. Pues si la vida no es originariamente significativa, “transportarse a otra vida”, comprender y apropiarse del sentido del “otro” resulta para siempre imposible. Pero hemos visto que un ser finito pone en juego todas las paradojas, pecados, manchas, “parte maldita”, irracionalidades y culpa como condición para transportarse a otra vida, para elevarse al Infinito. De esta manera, la unidad del género humano se alcanza en una primera unidad que es la lucha concreta e individual. Pues comprender y apro-

piarse del sentido del “otro”, ser justo, prudente, magnánimo, compasivo y sabio, implica un doloroso proceso de humanización que sintetiza una primera unidad que a su vez remite a una unidad superior. Unidad superior que sólo se alcanza por luces de caridad y obscuridades de fe.

En efecto, reivindicar la responsabilidad individual y colectiva contra los agresores del ser humano; reivindicar la fraternidad, la solidaridad y la libertad contra toda forma de opresión es una lucha en la cual la caridad y la fe se confrontan. Porque la evangelización, para la Compañía de Jesús (y desde la enseñanza de Vitoria, Soto, Suárez y la Escuela de Salamanca), era un problema no sólo de instrucción religiosa, sino también de promoción humana y de liberación social. Porque la cristianización tenía que ir precedida de un proceso de humanización. Y la humanización debía partir no sólo de la promoción de los indígenas, de su recuperación como seres humanos, sino también de la humanización de españoles, criollos y mestizos. El respeto de su libertad, la educación de su libertad y la fe en la libertad constituían los requisitos o condiciones de cristianización.

Porque el deber fundamental para indios y españoles era primero aprender a ser hombres y después a ser cristianos. Cristianización y humanización eran dos términos correlativos y no existía auténtica caridad cristiana que inexorablemente no fuera unida a la justicia social. Y para ellos supuso, como tantas veces lo harán notar los jesuitas a lo largo del siglo XVII, que era un escándalo monstruoso y terriblemente injusto tratar de negociar con la evangelización para hacer de la predicación un negocio y un medio de justificar la represión y la explotación de los pobres.

En función de la libertad política, unánimemente proclamada por catedráticos, funcionarios y misioneros, discípulos de la Escuela de Salamanca, y doctrinalmente razonada como liber-

tad fundamental e inherente a la dignidad de la persona humana, los maestros jesuitas se esforzarán por configurar las libertades al filo de su experiencia novohispana.

Esta es la vía intermedia alternativa a la dicotomía luterana de fe o carencia de fe, al todo o nada, donde no existe ningún tipo de gradación de los méritos, ningún valor o forma de liberación parcial. Vía intermedia que no se queda en un vago misticismo, fideísmo o espiritualismo, y que sabía que no era posible poner a los creyentes ante la disyuntiva de la perfección o la condenación, sino que cada mérito humano tenía su premio, ascendiendo, elevándose de su fragilidad de criatura a su realidad de espíritu encarnado.

Si ninguna unidad superior es posible sin la confrontación entre caridad y fe, en el campo del arte sucede lo mismo. Puesto que la realidad del cuerpo de Cristo es la condición de la identificación del hombre con Dios; puesto que la realidad de la encarnación de Cristo no la puede negar ningún creyente, la pintura religiosa es quizás la mejor expresión de ese misterio, infundiendo con colores su presencia viva a través de los rasgos y gestos del pintor. Es quizás la mejor vía de esa elocuencia del cuerpo de Cristo, de ese diálogo que los Ejercicios Espirituales instauran con su rememoración sensible. Es quizás el mejor arte-facto que conduce a una ardiente recepción sensorial y emotiva de la encarnación, pasión y resurrección. Las maravillas de la pintura religiosa son la expresión de una fe que manifiesta la gloria de Dios. Mientras que el Cristo luterano se descarna y se refugia en la abstracción de una devoción purificada de imágenes, el arte de los pintores crea en la imaginación y el corazón el efecto sobrecogedor de la presencia carnal y el sufrimiento humano dejados por Cristo a los hombres. Presencia silenciosa y misteriosa que el arte del pintor recrea. La unidad de la obra de Cristóbal de Villalpando se logra por los contrastes

en los colores, los claroscuros, las figuras en movimiento como material significativo donde palpita el significado misterioso: Cristo, Dios hecho hombre y mortal, educando la mirada que los cristianos novohispanos ponen sobre las imágenes.

La unidad superior que es la encarnación del Hijo de Dios funda la legítima correspondencia entre las representaciones orales y representaciones visuales, entre pintura, arquitectura y poesía. La unidad arquitectónica de la Iglesia de Santo Domingo, en Oaxaca, se alcanza confrontando formas. La unidad de las obras musicales de Juan Gutiérrez Padilla, maestro de Capilla de la catedral de Puebla, se logra por el contrapunto. La unidad de los poemas de Sor Juana se alcanza oponiendo metáforas.

Ahora bien, esta unidad en la alteridad, esta unidad en movimiento hacia lo infinito a través de lo finito, lo invisible a través de lo visible, lo celestial a través de lo terrenal, lo espiritual a través de lo corporal, este extraer del fondo oscuro del ser humano la capacidad de elevarse a lo infinito, esta disposición y modo de unir lo indígena con lo español, de unir lo nuevo a lo antiguo, de representar estéticamente la forma cristiana de la encarnación, conmoviendo, perturbando, despertando la pasión oculta en cada una de las formas, encontrando nueva vitalidad, representando el mundo no como realizado sino en proceso de realización, es la empresa barroca de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. Empresa que por su actitud y apertura, pensamiento y vida, recoge y crea las grandes pinceladas del *ethos* mexicano y está en la base de la formación de la "identidad" nacional. Barroco jesuita duramente golpeado en 1767 al ser expulsada la Compañía de Jesús, rompiendo con ello el proceso de acrisolamiento del país.

En este sentido, es necesario invocar y tener presente tanto la investigación de esta parte como las de las siguientes, para

hacer comprender el significado de la empresa barroca de la Compañía de Jesús. Pues lo que llamamos barroco jesuita novohispano, expresión y génesis de un México en gestación y “maduración”, es el movimiento cultural de síntesis surgido de la práctica de los Ejercicios Espirituales, de una teología de los afectos y del consecuente deseo de ser. Deseo de ser que, como vimos, es tensión y escisión constante, purificación de la razón, rechazo de lo finito, ascensión a lo infinito, rechazo de los lenguajes que creen simbolizar racionalmente las hendiduras y simas del ser humano y, por ende, la aceptación del uso de la metáfora para expresar lo impensable. Porque el barroco, en tanto ascensión dolorosa a la otra “escena”, no pretende representar la realidad tal y como la vemos: quiere representar la realidad que no vemos. Pues en la metáfora, expresión de lo indecible, los significados se niegan a sí mismos. Así, con ocasión de la dedicación del templo de San Bernardo en la ciudad de México, en 1690, Sor Juana Inés de la Cruz escribe el siguiente poema:

¡Ay, fuego, fuego, que el templo se abrasa,
que se quema de Dios la casa!
¡Ay, fuego, fuego,
que se quema de Dios el templo!
¿Qué es lo que dices?
Que el templo nuevo
aborta llamas y respira incendios.
¡Qué milagro! ¡Qué lástima!
¡Fuego, fuego, toquen a fuego,
que se quema de Dios el templo!
Espera, que éste no es
como los demás incendios
donde si la llama llama,
hace diseño de ceño.

Pero de este Amor Divino
es tan amoroso fuego,
que cuando enseña, en seña
muestra del afecto efecto
[...]
Del puro estar escondido
está a todos manifiesto,
y está, aunque le guarda guarda,
descubierto de cubierto
[...]

Lo que los versos de Sor Juana quieren expresar sobre la metáfora del fuego es que es un fuego que no debe ser entendido como los demás incendios que conocemos. A través del fuego que vemos, conocemos un fuego que no vemos, a saber: el amor de Dios a los hombres, que quema y abrasa, pero donde “quemar” e “incendiar” no significan el fuego que conocemos sino un fuego que no conocemos. Se trata de un ocultamiento que devela: “del puro estar escondido/está a todos manifiesto.” Se trata de un acontecimiento que las palabras no alcanzan a expresar: “y está, aunque le guarda guarda, descubierto de cubierto.” No podemos decir lo que quisiéramos decir, pues aunque las palabras significan, no recubren lo “descubierto” justo por “cubierto”. Porque a fin de cuentas, Sor Juana no pretende decir la realidad como la vemos: nos quiere comunicar la realidad que no vemos.

Por ello, la elevación de la metáfora a la categoría de pensamiento y programa estético es intrínseca al barroco. El barroco es metáfora en arquitectura, en pintura, en música, en poesía, en oratoria. A diferencia del clasicismo que apela a la unidad monolítica, a una unidad tan simétrica que cada uno de los elementos de la unidad tiene que subordinarsse al todo (qué es una

columna fuera del Partenón), el barroco apela a los contrastes, a la tensión entre finitud e infinitud, sacrificando la proporción y la simetría. Retablos, tumbas, criptas, sacristías, techos, grabados, fascistoles, iglesias, son confrontadas por la mano del artista. El barroco inviste esos lugares para extraer de ellos el poder y la gloria.

En efecto, el barroco quiere extraer el poder y la gloria representando la realidad que no vemos. La escisión entre finitud e infinitud, entre lo exterior e interior es lo que mejor lo caracteriza. La arquitectura de la parroquia de Chignahuapan, en la sierra norte del Estado de Puebla, puede definirse como ejemplo de esa escisión de la fachada y del adentro, del interior y del exterior. El contraste entre el lenguaje exacerbado de la fachada y la paz serena del interior constituye precisamente uno de los efectos más poderosos del arte barroco indígena de esa iglesia. La fachada está construida claramente con los preceptos del arte barroco (las columnas estípites), específicamente del barroco indígena, en un juego simbólico de colores llamativos y trazos rústicos que a su vez cubren significados con el velo de la complicidad. La ornamentación de figuras en las columnas laterales de la puerta de entrada representa la presencia de elementos prehispánicos conviviendo con los símbolos católicos. Señor Santiago, copones, ángeles, corona, indígenas, hojas, flores y frutos se conjugan y se mezclan en una nueva visión o imagen del mundo, que toma forma en las manos del artista que recreó sus sueños y obsesiones, asegurando el curso del mundo y la vida de los indígenas de esa región. Se trata de conmovir, perturbar, despertando la pasión oculta en cada una de las formas, encontrando nueva vitalidad, extrayendo no sólo el poder y la gloria sino también un mundo en proceso de realización.

En la parte superior de la fachada o media naranja, vemos a Señor Santiago blandiendo su espada y portando el estandarte

de la cruz, como nuevo símbolo que vence el mal y ocupa el lugar de los viejos dioses prehispánicos. A su izquierda y derecha, dos copones adornados con guirnaldas (símbolo del Sagrario donde se guarda al Santísimo Sacramento). En la parte media, un ángel en el centro sostiene la media naranja. Justo abajo, vemos una corona de oro, insignia de la dignidad real, en medio de dos querubines, quienes abren la cortina para mostrar el símbolo del poder (la corona), que a su vez descansa sobre un cojín. Ángeles, corona y cortinas son el marco ideal para el coro, lugar simbólico donde los ángeles cantan y alaban a Dios. Junto a cada cortina, una columna estípite compuesta de cuatro partes. En la primera, de arriba abajo, hojas verdes y rojas; en la segunda, cuatro bolitas con verdor; en la tercera, un pequeño medallón, y en la cuarta, caras de ángeles de rasgos indígenas con un racimo de piñas, uvas, plátanos, mameyes y chirimoyas. Junto a cada estípite, un medallón que tenía inscritas las fechas de la construcción de la parroquia. Debajo de cada medallón vemos un nicho que, adornando con una concha, trazos rústicos y una bolita en el centro, sostiene a un santo de la Iglesia.

La parte inferior es la más exuberante. Tres ángeles sostienen la parte media. Abajo, el verdor de amplias hojas remata con una flor al centro, símbolo de belleza. En medio de dos estípites vemos dos indígenas de rostros grotescos, brazos desproporcionados y pies en forma de cuernos, cargando la cosecha y un cuerno de la abundancia. Esos brazos que en su desproporción cargan un cuerno de la abundancia (piñas, plátanos, uvas, papayas), significan la riqueza de la tierra; y esos pies que parecen cuernos representan el esfuerzo del hombre que en la vida camina, trabaja y cosecha el fruto de su trabajo. Arriba, en la segunda parte, gárgolas de piedra laterales con sinuosidades de serpiente, nostalgia acaso de Quetzalcóatl, guardan silenciosamente plegarias dirigidas al Creador.

Estas metáforas de flores, frutos, hojas y colores, con uno que otro destello de agua y sol, que a su modo adornan el severo espectáculo católico, nos envuelven en su misterio, nos remite a un nuevo tipo de correspondencia o de expresión mutua, metáfora según metáfora. El interior permanece en paz, arropándonos con su serenidad. Y es que el barroco es inseparable del contraste entre la fachada y el adentro. Entre el interior y el exterior, la serenidad del adentro y la exuberancia del afuera, ¿qué tipo de correspondencia existe entre el interior de la iglesia de Chignahuapan y su fachada? Lejos de ajustarse a la estructura arquitectónica, la fachada barroca sólo tiende a expresarse a sí misma, mientras que el interior permanece en reposo. Sin embargo, no se trata de una oposición. A la entrada de la nave central, sobre el techo, se halla el coro débilmente iluminado: la bóveda de cañón con arcos de medio punto, la cúpula y las pechinas se encuentran sin ornamentación. En los extremos de los brazos horizontales encontramos dos altares de estilo barroco estípite, con nichos ocupados por imágenes dedicadas a la Compañía de Jesús. A los lados de la nave central, la luz penetra por pequeños ventanales que iluminan las decoraciones del interior. En el altar mayor encontramos, en la parte superior, la Trinidad. El tabernáculo central con columnas corintias rodeadas de guirnaldas de flores lo ocupa una virgen (la Purísima) y ángeles que detienen el manto que es el cielo estrellado, nubes y luna sobre el que se ubica. El paso a la sacristía es sombrío y sólo tiene una pequeña abertura arriba por la que pasa la luz. Los colores y las cosas emergen de un fondo común que manifiesta su naturaleza oscura. Las figuras se definen por su recubrimiento más que por su contorno. Pero esto no está en oposición con la luz y los colores de la fachada. Es un contraste operativo en toda su comprensión y su extensión: metáfora según metáfora, color según color, figura según figura.

En el corazón de este sincretismo, Señor Santiago es el impulso que exige y pone en marcha los signos de la historia del pueblo (indígenas, españoles, mestizos), y que por ello no es ya una variación de lo mismo dentro del propio esquema de vida peninsular, sino una modificación completa, una metamorfosis total, una recreación y redefinición de elección civilizatoria, por motivo de fuerzas eminentemente locales que transforman, rehacen, adaptan, revitalizan. Tensión entre una fe sencilla y una racionalidad hispana, entre lo indígena y lo peninsular, entre lo viejo y lo nuevo.

Es, por tanto, un pensamiento (y no sólo un movimiento arquitectónico o artístico) que apela a las posibilidades, a los contrastes, a las diferencias, reconociendo las oposiciones, las desigualdades, las imperfecciones, los pecados, las disparidades. Es una tónica de inventar y revitalizar, sintetizando, que genera una manera de decir el mundo, una cierta forma de expresarse, un cierto modo de decir la acción del hombre sobre el mundo, un modo de comportamiento, organizando, restituyendo, cambiando. A diferencia de la mentalidad ilustrada que entiende la unidad en términos de uniformidad (no es casualidad que el Estado, invención moderna, uniforme a los habitantes bajo el rasero de la ciudadanía con sus frases de igualdad y fraternidad, desconociendo la gama de relaciones sociales que no son igualitarias ni uniformes), el barroco reconoce la complejidad de las diferencias y alteridades, pues hombre, pensamiento, familia, sociedad, tienen sus texturas, sus relieves, sus obscuridades, con simas y cimas, con pendientes y abismos, peñascos y espinas, cardos y abrojos. La modernidad ilustrada, incapaz de asumir esta disparidad, crea igualdades ficticias desprotegiendo a los más débiles y pobres, justo por desconocer esa desigualdad, terminando (en el mejor de los casos) por aniquilar las alteridad o expulsar a los diferentes del todo social y cultural. El Estado

moderno y su razón instrumental pretende ignorar las alteridades; en el viejo Imperio las diferencias coexisten, o más bien, dan existencia al mismo Imperio. Frente al código napoleónico (un mismo derecho para toda Europa) las Leyes de Indias (leyes especiales para lugares especiales) son el desafío de una estructura unanimista. Ilustrada la primera, barroca la segunda. Eficaz la primera, humana la segunda.

La Nueva España se corresponde con este espíritu barroco capaz de contener en sí las tensiones alrededor de un punto unificador, pero no uniformador. Es “nueva” porque se trata de una verdadera fundación en la que la realización de lo posible está en trance de darse, exigiendo construir *ex novo* todo un aparato jurídico-político basado en la promoción humana y liberación social como condición de cristianización. Es “nueva” porque la gama cuasiinfinita de posibilidades está concretándose sólo en aquellas que en verdad y realmente se darán, humanizando a españoles, indios, criollos e indios por el respeto, educación y fe en la libertad como condición de cristianización. Es vieja (España), porque no se trata de una innovación absoluta. La vieja España se recoge en la Nueva España en la obra franciscana, agustina y dominica del siglo XVI y en la obra jesuita del XVII y XVIII.

Es una experiencia nueva, una criatura recién nacida y no un trasplante, al modo de las trece colonias norteamericanas. A diferencia de los reinos de Francia e Inglaterra que sólo pudieron engendrar colonias, el Imperio español generó virreinos. A diferencia de una fachada ilustrada y neoclásica, que destaca por el equilibrio y la armonía lograda a base de la uniformidad de cada una de las partes, la Nueva España es semejante a la estructura de un retablo barroco que, justo por no tener partes iguales, puede ser visto desde diversos ángulos. Retablo barroco donde cada parte adquiere un valor lo mismo unido que sepa-

rado, donde cada detalle tiene sus propias reglas (pintura, piedra, madera, escultura), sus propios matices. Se trata de un momento que corresponde a un saber medio divino o *scientia conditionata*, que en cohesión profunda con los Ejercicios Espirituales no cesa de operar y confrontar, conociendo una liberación sin límites. *Scientia media* que encuentra sentido en el movimiento cultural del barroco como tensión entre lo exterior y lo interior y que en el ascenso del canto interior del alma, partitura según partitura, metáfora según metáfora, se eleva hasta el infinito como deseo de ser. Es la teología jesuita de la *scientia conditionata* o *scientia media*, campo de la condición humana que conoce el mundo no como realizado sino realizándose y que habremos de estudiar pormenorizadamente en la tercera parte.

TERCERA PARTE
Scientia conditionata
en la Nueva España:
mundos posibles fundados en la
actividad conceptual de Dios

I. ANTONIO NÚÑEZ DE MIRANDA Y LA *SCIENTIA MEDIA*. SU CRÍTICO, OCTAVIO PAZ

Conocer las almas

El manuscrito que compuso Antonio Núñez de Miranda es, sin duda alguna, el más antiguo escrito sobre la ciencia media en el siglo XVII novohispano. Nacido en 1618, en Fresnillo, Zacatecas, pertenecía a una familia criolla de clérigos y militares esparcidos en partes del norte y occidente de la Nueva España. Criollo él e hijo de un capitán, conservó toda su vida el culto por la disciplina, que encontró adecuado acomodo en la Compañía de Jesús cuando, a los 14 años, recibidas las órdenes menores, fue enviado a la capital de la Nueva España. Ahí estudió en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, lugar habitual para quienes iniciaban estudios en la Compañía. El Colegio de San Pedro y San Pablo y, después, Tepetzotlán, servían en sus estudios a los jóvenes que llegarían a ser jesuitas, y Núñez no fue la excepción. Pronto fue profesor de gramática y después de filosofía y teología en Valladolid (Morelia), Puebla, Guatemala y México. Llegó a ser rector del Colegio Máximo y, durante dos años, provincial de la Compañía de Jesús. Instalado en la ciudad de México, durante 30 años ocupó los cargos de calificador del Santo Oficio y prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María.¹

¹ Juan de Oviedo, *Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólico ministerio del venerable padre Antonio Núñez de Miranda, de la Compañía de Jesús*, fs. 114-115.

Consideraré pues, para iniciar el análisis de su obra, el manuscrito original del *Tractatus de scientia Dei. Tractatus de scientia media et auxiliis* que Núñez escribió a la vez para apuntalar su prestigio personal y para defender los derechos de la Compañía de Jesús. Su objetivo último es tratar de obtener una visión unitaria distintiva del tratamiento suareciano de la posibilidad de la *scientia conditionata*. Con tal fin, aborda primero el *Tractatus de scientia Dei*, recurriendo al pasado medieval para suministrar las pruebas de una posesión legítima, afirmando ciertos principios y forjando un arma doctrinal para estar en una posición ventajosa en el momento que se necesite.

El *Tractatus de scientia Dei* es una obra de 135 hojas. En un breve proemio narra que lo escribe para honrar la gloria de Dios y a la Compañía de Jesús, y está dividido en cuatro partes: la primera versa sobre la ciencia en común; la segunda, sobre la ciencia primaria; la tercera, sobre la ciencia de simple inteligencia y, la cuarta, sobre la ciencia de visión. Es aquí, en la *scientia divina* en general, donde encontramos la enseñanza de Suárez, su perenne magisterio, como preparación para estudiar las líneas esenciales de la *scientia conditionata* atribuida a Dios.

En efecto, antes de tocar los delicados asuntos de la *scientia conditionata*, Núñez precisa un recuento del conocimiento divino en general. Para explicarlo echa mano de la ya clásica tradición medieval: existe sólo un único conocimiento simple y universal en Dios. Con Suárez explica que la ciencia divina es formalmente constitutiva de su propia esencia; se refiere a Dios mismo, quien es el objeto más simple y es la misma que incluye a todas las creaturas posibles y existentes; incluye una variedad de cosas con un único principio o acto, ya que no puede imaginarse una *scientia universal* por predicación o abstracción, puesto que toda ciencia es acerca de una realidad singular y,

recordando a Santo Tomás, agrega: conoce todas las cosas con sólo una similitud, es decir, su esencia.

Así, Dios tiene conocimiento de simple inteligencia (*scientia simplicis intelligentiae*) y de visión (*scientia visionis*). El primer tipo de conocimiento señala como objeto a los eventos contingentes futuros posibles. Por él, Dios conoce las cosas que Samuel puede hacer si viviera bajo tales circunstancias. Es un conocimiento totalmente anterior a la voluntad divina, que le permite conocer necesariamente los posibles. El conocimiento de visión tiene como objeto los eventos contingentes futuros actuales o absolutos. Por él, Dios conoce que Samuel de hecho vivirá en tal situación y de hecho delinquirá.²

No es difícil seguir las líneas generales de este *Tractatus*: el entrelazamiento de los temas divinos denota claramente el influjo suareciano. Núñez tiene evidentemente dicho influjo. Por eso lo cita, habla, señala lo que es verdadero, lo que procede de lo alto, preparándonos para el estudio de la *scientia media et auxiliis*.

En el estudio particular que constituye el *Tractatus de scientia media*, éste era, en efecto, el tema central. Era conveniente mostrar a los estudiantes del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo cómo funciona y se justifica la ciencia media y por qué se hace problemático tanto negar como aceptar el preconocimiento de los eventos futuros.

Ésta es sin duda la intención del *Tractatus*. Y esto especialmente por tres razones. La primera: porque con la ciencia media, el estudiante aprenderá que existe un vasto y complejo terreno dependiente de las decisiones libres del hombre; el arbi-

² Ver en el capítulo III, de la primera parte, titulado “Francisco Suárez. Teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”.

trio humano es el *topos* de la libertad en concordia con la gracia. Segunda: porque aprendiendo a usar esta libertad, esta “causa libre”, aprenderá a tener capacidad de responder a una sociedad que tiene sus pautas y estructuras determinadas, asumiendo a la vez el reconocimiento de las limitaciones y puntos débiles del hombre, rectificando, modificando, cambiando y creciendo. Por último, porque ello arrastra consigo síntesis, imaginación, inventiva, construyendo un *modo* nuevo de entender el saber y la realidad; realidad que por lo pronto es constituida por el poder político y militar español, el poder económico criollo, el poder religioso que españoles y criollos compartían, la ambigüedad criolla y mestiza, las novedades del Viejo Mundo, las herejías derivadas de la Reforma, el dinero-capital.

Trátase de escrutar los mensajes de lo visible por lo invisible: la ciencia media hará posible estudiar ese universo profundo y misterioso que son las elecciones libres del hombre.

Desde el mismo arranque del *Tractatus*, el propósito de Núñez es, pues, claro: conocer las almas, conocer esta “causa libre” independiente de la voluntad divina, es la condición para salvarla. Aquí está el papel fundamental de la ciencia media. Es una teología que tiene semejanzas y diferencias con el conocimiento divino de simple inteligencia y con el de visión. Igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicionado es contingente. Igual que el conocimiento de simple inteligencia, es anterior a todo decreto divino. Pero difiere de ambos porque, a través del conocimiento condicional, Dios ve en su esencia y desde la eternidad no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto. Más precisamente: Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales verdaderos acerca de futuros contingentes.

Es el mismo tema, el mismo gran tema que alrededor de 1588 introdujo Luis de Molina, que Suárez penetró como pocos, y que ahora Antonio Núñez de Miranda encara en ocho artículos, enfocándolo con método a la vez próximo y diferente al de los maestros.³ Próximo, porque nos ofrece un magnífico ejemplo (de orden intelectual, teológico y filosófico) para la solución de una cuestión fundamental para la época: nada menos que la cuestión de la libertad del hombre. Diferente, porque su obra quiere ser eso: un tratado, un manual que sirva para acercarse más fácilmente a tan difíciles temas. De menor volumen lógico y ontológico, su *Manual* no intenta competir intelectualmente con la obra monstruosamente elaborada de Suárez y Molina. Núñez conoce sus limitaciones. Pero lo hace para facilitar el tema a sus estudiantes, por supuesto, para apuntalar su prestigio, a la vez que defiende a la Compañía de Jesús de sus calumniadores.⁴

Se sorprende uno de la capacidad de síntesis de este manual. Este es un gran ejemplo de manuales plenos de observaciones y de garra que surgen en el siglo XVII. Pues frente a los manuales chatos y “escolásticos” que surgirán en la Nueva España de fines del siglo XVIII, éstos se renuevan no sólo pedagógicamente, sino también teológica y filosóficamente. Es una guía que, en su esfuerzo por comprender y hacer comprensible la ciencia media, la libertad y la gracia, en definitiva nos deja enfrentados ante los orígenes modernos de Europa, sus repercusiones en España y, naturalmente, en la Nueva España. Porque se trata de un puente: en uno de sus extremos está el pensamiento de los hombres del siglo XVI, los hombres del bullicioso siglo de Erasmo,

³ Antonio Núñez de Miranda, *Tractatus de scientia Dei. Tractatus de scientia media et auxiliis*. Proemium, f. 2.

⁴ *Ibidem*, Praeludium 3, De auxiliis, imposturae a quibus falso calumniatur doctrina Societatis aliqui contrariorum, f. 241, v. 245.

Lutero, Copérnico, Pomponazzi, Lefèvre de Etaples, Rabelais, Ignacio de Loyola y Juan Calvino. En el otro extremo está Luis de Molina, Vitoria, Suárez, Descartes y el cartesianismo, Bérulle y el Oratorio, Arnauld y Port-Royal, Jansenio y Pascal. Una nueva filosofía, una nueva ciencia, nuevas formas de religión, todo un cambio radical de estilo. Un nuevo clima, casi un nuevo mundo, una sorprendente revolución en la forma de ser, pensar y crear.

Pero ¿qué lazos unen a unos cuantos doctos jesuitas que leen y aprecian las *Disputaciones metafísicas* y la obra teológica suareciana, que ejercen las humanidades y organizan competencias en sus colegios, con la realidad indígena, criolla y mestiza de la Nueva España del siglo XVII? ¿Qué lazos unen a estos jesuitas criollos con los jesuitas peninsulares que trabajan en estas tierras, o con los españoles que les han precedido? ¿Cómo entender una sociedad devota y supersticiosa, pobre y miserable, rica y sensual, obediente al poder, sumisa a la Iglesia, que ama a la vez el terruño mexicano y la tierra de ultramar? Dos problemas, dos búsquedas. Una, la de filiación; otra, la de la conexión e identidad. Lo que hay en juego es importante, pero las dificultades también lo son, pues todo el siglo XVII dibuja una Nueva España plena de contradicciones y divisiones, sobre todo en la cumbre de la sociedad. Arriba, en el poder político y militar, los españoles peninsulares; en el poder económico, los criollos; en el poder religioso, unos y otros. Más abajo, el mestizo, extraño tanto para indígenas, como para criollos y peninsulares. Y, claro, hasta abajo, en el piso, los indígenas.

Ciertamente, el *Tratado* de Núñez de Miranda es un manual que discurre con abstracciones y sutilezas teológicas. No aborda a los hombres vivos de carne y hueso. Y, sin embargo, hacia ellos se dirige con paso seguro; no para ofrecernos algunas “portadas” más o menos felices, sino para tratar seriamente, para dilu-

cidar a fondo la cuestión fundamental del hombre libre en relación con su creador.

El hombre Núñez de Miranda

Más atrás habíamos visto que en su manual, Núñez (siguiendo a Suárez) plantea la cuestión: Dios tiene conocimiento condicional sólo si conoce todos los condicionales verdaderos acerca de futuros contingentes. Pero esta condición necesaria no es suficiente para los bañecianos (seguidores del dominico Báñez, rival en estas cuestiones de Suárez), porque ellos, negando el conocimiento condicional, aún mantienen que Dios conoce los futuros contingentes condicionales de la misma manera en que conoce los absolutos.

Este problema será elucidado por Matías Blanco (que más adelante abordaremos) quien, para mantener la posibilidad de contingencia auténtica, agregará con Suárez las condiciones de verdad. Otra confusión que surge en torno a la locución “conocimiento condicional” es acerca de si denota los mismos objetos que el “preconocimiento”. Para Núñez, el conocimiento condicional no es simple preconocimiento, porque no se refiere al futuro mismo, sino al futuro hipotético. Si es preconocimiento no lo es en tanto preconocimiento del futuro, sino que lo sería en tanto la condición se cumple; sólo entonces llegaría a ser preconocimiento. Núñez entiende así, con Suárez, que el conocimiento condicional sirve de fundamento al preconocimiento de los futuros contingentes, y la razón es que el conocimiento condicional es el único medio de acceso para conocer la emanación misma de los efectos desde sus causas.

En suma, Dios no sólo posee *praescientia*, sino *scientia conditionata*. “Él no sólo conoce por su *praescientia* lo que cada criatura actualmente existente hará dada la circunstancia en que

actualmente se encuentra, sino que por su *scientia media* Dios también conoce infaliblemente lo que cada creatura actual o posible haría libremente en el orden infinito de circunstancias en que ellas pueden ser puestas.”⁵

Así, en virtud de su ciencia media, Dios puede confrontar, en efecto, no problemas de decisión bajo incertidumbre, ni problemas de decisión bajo incertidumbre parcial, aliviado por su *prae-scientia*, sino problemas de decisión con información perfecta. En una situación de creación, Dios sabe cómo van a resultar cada una de sus opciones, porque al apelar a su ciencia media respecto a las creaturas libres (y también respecto a los casos de eventos contingentes naturales, por ejemplo, ante el comportamiento del átomo radioactivo), Él puede deliberar razonando subjetivamente y en forma condicional, paso a paso: “si creara al demonio, él se rebelaría; luego si creara a Adán y Eva, el demonio tentaría a Eva; si ella sucumbiera a la tentación y a su vez ella tentara a Adán, entonces... etc.” En suma, el marco de razonamiento es: si escogiera tal y tal opción en tal y tal circunstancia, entonces resultaría tal y tal mundo.⁶

En la posición que defiende Suárez y que aquí recuerda Núñez, Dios efectivamente no se comporta como un apostador; gracias a su ciencia media, se encuentra en la mejor imaginable situación de creación y por ello puede gobernar sabiamente el mundo. Los objetos conocidos por la ciencia condicionada son un tipo particular de seres posibles, los futura *possibilititer conditio-nata*, es decir, aquellos seres que *de hecho* no existen, aunque pueden o pudieron haber existido. Son, así, eventos posibles que no son, no han sido, ni nunca serán, como el caso de Adán ten-

⁵ Antonio Núñez de Miranda, *idem*.

⁶ Núñez cita aquí *Opuscula*, II, 1, 2 y *De gratia*, proleg. II, 8-18, de Suárez.

tado por el demonio antes que Eva. En la literatura filosófica actual estos casos son denominados “posibilidades no actualizadas”, “situaciones posibles no actuales” o simplemente irrealizables.

El esfuerzo del padre Núñez ha sido considerable. Se ha acercado bastante a las profundidades de ese inmenso océano que es la obra de Suárez. No ha agotado ni mucho menos la ciencia condicionada, y apenas si queda claro cómo funciona y se justifica, mas sí nos enseña por qué se hace problemático tanto negar como aceptar el preconocimiento de los eventos futuros. Su primer gran mérito es haber visto claramente que esta teología, poseedora de una de las claves de un modo nuevo de entender el mundo, merecía un estudio detenido y profundo. Ante todo, que la ciencia media aparece, en este caso, como una estructura inicial, como un armazón impuesto a la creación “desde la eternidad”. Por otra parte, Núñez, atento a lo largo de todo el discurso, intenta recomponer el hilo de una demostración, limitándose a la de una demostración media, descombrando, podando, clasificando y ordenando, iniciando el estudio y dejando para otros el ampliar su profundización.

Si este manuscrito formado por 135 fojas no fuese más que un tratado teológico que nos enseña tanto sobre la evolución de la Compañía de Jesús en la última mitad del siglo XVII y acerca –llamémosle así, para abreviar– del mundo de las ideas, diría que es suficiente. Pero en esta mina de hechos e ideas hay algo más que una parcela de la historia de la Compañía de Jesús y de la Iglesia.

En primer plano, el hombre, el autor del *Tractatus de scientia media et auxiliis*. Un hombre que, sin duda, no intenta esbozar para la posteridad un gran y aparatoso retrato de sí mismo. Y, sin embargo, en este manual escrito en impecable latín, tanto en su contenido como en su forma, se pinta, sin duda, a peque-

ñas pinceladas precisas y abundantes. No a la manera intelectual de Octavio Paz que lo dibuja astuto, maquiavélico, rígido e inflexible; ni tampoco a la de críticos católicos que sólo ven en él un santo.⁷ Sus tratados, sus estudios son los de un hombre difícil de contentar, que trata de captar y comunicar lo que esta teología le formula. Y tratándose de una personalidad tan rica en diversos matices (no todos en contraste) es evidente que sus tratados, ocultando siempre algún aspecto, pueden traducir con más fidelidad una realidad cambiante que una o dos efigies solemnes y minuciosas.

Más arriba, al usar el término ‘intelectual’, parecía trazar ante el lector la silueta de un Octavio Paz crítico, únicamente crítico. Núñez sin duda pondría objeciones a la radiografía que hace Paz de él. Y, en efecto, su vida entera parece demostrar que Octavio Paz tendría razón en dibujar a un sedentario, severo y excepcional burócrata de almas. Y, sin embargo, la vida que se desarrolla ante nuestros ojos en estos tratados lo desmentiría o, al menos, lo atenuaría y ampliaría el campo de conocimiento.

Tratados de la ciencia media para una contribución a la teología, a la filosofía y a la historia y no tratado sobre Antonio Núñez. Sin duda alguna, pero, ¿quién podría separarlas?⁸ Antonio Núñez de Miranda ha sido uno de los artífices más activos de esta historia. Sus tratados nos ofrecen el particular aspecto, gráficamente traducido a nuestra vista, de su evolución o, más exactamente, su vida. Su línea, a partir de una fecha determinada (1667), ha sido constante: no una curva regular, sino más bien una quebrada, con altos y bajos, subidas

⁷ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*.

⁸ Hoy sabemos con Freud, Lacan, Maitland, Kantoworicz, Berlin, Le Gof, Ginzburg, etc., que la vida de un ser humano es inseparable de su obra.

y descensos. Este hombre, que se cree obligado a adoptar las posiciones más enérgicas e inflexibles en el constante olvido de sí mismo que demanda la milicia ignaciana (a la edad de 49 años es ya calificador del Santo Oficio), ha estado obsesionado por un doble desvelo: guardarse de la novedad que pasa por verdadera tanto como de la rutina que pasa por tradición. Este hombre, que despierta un miedo casi hipnótico en sus hijos espirituales,⁹ entra en conflicto con él mismo al descubrir las contradicciones que sobre el ser humano formula la ciencia media. Este hombre que desde entonces se entrega a la grave dificultad de conciliar la libertad con la gracia (convencido de que la enseñanza religiosa no debe imponerse a contrapelo al espíritu humano, ni ser la Iglesia un obstáculo al desarrollo intelectual de la humanidad), que rechaza un racionalismo que no es sinónimo de razón, se encuentra él mismo inmerso en pedirle a la vida un mínimo de equilibrio. Al mismo tiempo que en su fuero interno pugna por defender los más insostenibles elementos del tradicionalismo y, por defender, eso sí, a la tradición, formula en secreto, ante sí mismo, un deseo siempre presente: servir, a pesar de todo, a la gran institución a quien incumbe la educación de la humanidad; y si, finalmente (por fuerza de la dinámica propia de la teología de la ciencia condicionada), lucha consigo mismo por mantener o abandonar viejas fórmulas, es para conservar en el mundo la sustancia

⁹ “Y pudo tanto la entereza de estas palabras (V. Exa., haga lo que le pareciere: pero yo sé bien qué es lo que le debe hacer, y de no hacerlo se irá sin remedio a los infiernos sin pasar por el Purgatorio) que mudó el virrey de parecer, haciendo al pie de la letra cuanto el padre Núñez le había aconsejado, y decía que era notable el miedo que le tenía, quedando de allí en adelante con más estima de su virtud, y venerándole como a gran siervo de Dios”, Juan de Oviedo, *Vida ejemplar*, p. 38.

misma de la verdad que le fue confiada a la Iglesia.¹⁰ Porque ésta, demasiado vejada en Europa, aquí en la Nueva España quiere, de otro modo, ampliar sus conquistas. El *Tractatus* de Núñez ha sido el reflexionar sobre esto. El de la vida es sugerir un equilibrio.

La rueda de Octavio Paz

A este hombre Octavio Paz enfrenta, le mira cara a cara y como, según él, está enmascarado, le pide sus papeles. Poco a poco, de registro en registro, con penetrantes análisis psicológicos, reconstituye los lazos, descubre las relaciones y encuentra afectos más o menos ocultos. Todo un trabajo de policía intelectual o, si se prefiere (la imagen es demasiado grotesca), de cartografía espiritual. Su labor es difícil. De capítulo en capítulo nos damos cuenta de ello, especialmente en el capítulo quinto (*La abjuración*) de la sexta parte, donde dedica el mayor análisis a la personalidad de Núñez de Miranda.¹¹

¡Por fin tenemos un capítulo de historia intelectual, moral y psicológica que no es, que no se dice sencillo! Y no es sólo a causa de la exuberancia de citas y obras. La dificultad es mayor: casi se tiene la seguridad de ver la verdadera cara de este hombre, Núñez de Miranda, de su obra. Es un libro que testimonia con creces sus afirmaciones y opiniones y que en apariencia no cae en contradicciones formales. En todas partes, pensamientos que descifran, intenciones liberadoras...

¹⁰ Este hombre, confesor de Sor Juana, probablemente haya influido en la obra de ésta con la ciencia media. Corresponde a un sorjuanista investigar al respecto.

¹¹ Octavio Paz, *op. cit.*

Al fin, tras largos esfuerzos de un ritmo de prosa preciso, meticoloso, desconfiado y no prudente, se hace la luz: una luz casi absoluta. Antonio Núñez de Miranda es un “asceta severo”, rigorista, inflexible, obcecado, terco, persecutor piadoso, dominante, maquiavélico, astuto, sagaz, calculador, oportunista, conformista, militante, sectador, sinuoso, intransigente. Confesor escabroso, inmoral, impío: helo aquí convicto, al menos de complicidad tácita, de aquiescencia a la peor aventura contra Sor Juana, de participación en la humillación y renuncia a la monja jerónima de “su don más suyo: la palabra”.¹² Una sola vez le llama “paternal y condescendiente”: cuando anima a Sor Juana a tomar los hábitos.

¿Cómo fiarnos de este análisis paciano? Texto directo, no matizado y (¿por qué habría de serlo, si Sor Juana es una pasión para Paz?), difícil a veces de comprender para un simple lector. No por culpa de Paz que, por el contrario, multiplica sus análisis explícitos y directos, para tratar de hacerlo lo más obvio e inteligible posible. Pero el hombre que saca a escena no es simplemente un hombre, es también un sacerdote que además pertenece a la Compañía de Jesús; y, quizá, el poeta mexicano no concibió nunca todas las formas muy particulares de sentir y obrar que supone esta compleja realidad. Decimos: “se metió a sacerdote”, como podríamos decir: “abrió un bufete”, sin medir el abismo que separa a la elección de una de esas profesiones liberales de las que a menudo se afirma, *cum grano salis*, “que llevan a cualquier parte a condición de salir de ellas”, de la temible decisión de un joven al que a menudo una serie de coincidencias arrastran a un colegio eclesiástico, y de ahí a la orden jesuita, porque nadie le dijo que tuviera “aptitudes para tal o cual

¹² *Ibidem*, p. 608.

carrera” y porque le sedujo la idea de “consagrarse al servicio desinteresado de la humanidad”.

Pero hele aquí bruscamente marcado con un sello indeleble, según le dicen; separado además de un siglo al que ignora por una multitud de barreras infranqueables, y comienza a trabajarle, a moldearle con vistas al sacerdocio, a un sacerdocio que puede llevar a cualquier parte (quiero decir, al poder y a los honores) a los que no salen de él; un hombre que después, ya maduro, estudia a San Agustín, a Santo Tomás y a Suárez, reflexiona sobre la teología de la ciencia media, la enseña, escribe sobre ella, es rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, calificador del Santo Oficio, prefecto de la Congregación de la Purísima Concepción de la Virgen María, conservando, sin embargo, su hábito de jesuita durante años y años hasta su muerte. Porque en la Compañía de Jesús, por encima de las fronteras, son profundas las correspondencias de estas almas de sacerdotes, tan diferentes a veces pero semejantes en sus pecados y virtudes.

Una teología se mide también por su manera de comunicarse. Núñez ha llegado a creer que su vocación es la enseñanza. Una no muy larga tradición jesuita la ha venido preparando. Responde también al postulado suareciano, según el cual, el orden y el encadenamiento de las ideas, y por consiguiente también el de las palabras, es el mismo que el de los acontecimientos. Núñez se pinta a sí mismo mirándose en el espejo no de una imaginación y memoria deformantes, sino de un preciso sentido de las palabras. Palabras que en su manual ponen todo un sentido en marcha: el problema de si el hombre no es libre, porque la libertad sea incompatible con la gracia divina o si, por el contrario, la ciencia media hace compatible al hombre con su Creador. Así, se dibuja también mirándose en los demás: los que en su tiempo se opusieron a él, los que sólo se distinguen de él por matices, los que hoy se opusieron a él.

Colgado de las páginas de sus tratados, se expone un mundo de acontecimientos coloreados a la moda de su tiempo y de su país. Es preciso escalonarlos en los tramos sucesivos de una jerarquía espiritual. Pero para ello hay que estudiar teología, conocer la teología que Núñez escribió, cosa que ciertamente Octavio Paz no hizo. Y es que no se puede conocer al hombre vivo, al hombre de carne y hueso que fue el jesuita, si no se conoce también su teología.

He aquí, cogido al vuelo, a un Octavio Paz tan ajeno al mundo de los teólogos como a la misma teología, un Paz que por fuerza de una constante sospecha de todo y por todo, termina por sentir desprecio por los teólogos y la teología, o, en el mejor de los casos, un Paz indiferente a ella, un Paz que, en el universo de las letras mexicanas, sólo tolera a un mensajero en sus dominios. En este sentido, pluma en mano, de un ardor, una pasión y una vehemencia súbitas, creó su tema a medida que lo estudiaba. Por eso estas frases temerarias sobre Núñez de Miranda y la teología:

Ni intelectual ni contemplativo, tampoco fue defensor de los principios de su religión, aunque, según parece, era un buen teólogo [...] Las grandes controversias teológicas, según se ha visto, se reducían a inofensivas y sutiles elucubraciones del género de la de las finezas de Cristo [...] No fue un verdadero intelectual: ni amaba a las ideas ni mostró pasión por el conocimiento [...] Lo he dicho varias veces: fue un pescador de almas. No quería conocerlas: quería salvarlas. Pero ¿se puede salvar a alguien sin conocerlo y sin amarlo?¹³

Y tan temerario, precisamente, porque, por fuerza de tener como fuente primordial la obra de Sor Juana y la obra del biógrafo de Núñez, Juan de Oviedo, sus sospechas, intuiciones y preconcepcio-

¹³ *Ibidem*, pp. 589-590.

nes, no puede comprender el nexo vital de la personalidad de Núñez, sus contradicciones, sus desavenencias, no puede comprender y hacer comprensible la totalidad del conjunto. Mutilamos, destrozamos al minimizar así un retrato al que le falta el estudio principal: la teología. Mutilamos, devastamos la realidad al caricaturizar la teología, afirmando de ella: “las grandes controversias teológicas se reducían a inofensivas y sutiles elucubraciones del género de la de las finezas de Cristo.” Y, sin embargo, es la teología la que nos esclarece sus contactos con la sociedad novohispana, especialmente con su penitente, Sor Juana Inés de la Cruz.

Porque si algo enseña la ciencia condicionada es que conocer el alma humana es la condición para salvarla. Es lo que Núñez ha aprendido, escrito y enseñado. Es, por tanto, un hombre con contradicciones, ambivalencias, por más que sea calificador del Santo Oficio. Carlos Sigüenza y Góngora también fue calificador del Santo Oficio, y no por eso se le puede descalificar.

Pero la rueda de Octavio Paz gira y gira y así continúa *Las trampas de la fe* hasta su último instante, en torno a él, en él quizá, el eterno diálogo de su vida... Enigmático representante de una generación complicada que conoció los horrores de los totalitarismos del siglo XX y que, por una traslación de sentido, condujo dichos totalitarismos al siglo XVII, para explicarse el silencio y represión de Sor Juana Inés de la Cruz.

Sí, muy complicada. Mucho más de lo que parece cuando se lee su libro. Pues ha tenido el mérito de internarse en la región harto compleja del análisis del discurso y análisis del yo. El yo de Antonio Núñez de Miranda, con sus limitaciones, sus defensas, sus aberraciones, su carácter. La complicación de Octavio Paz es, sigue siendo, ante todo, de orden intelectual. Es esa la complicación, la clase de complicación a la que era sensible el poeta mexicano: la complicación de un aficionado al estudio de las almas, la de un aficionado a la filosofía, la de un aficionado a la historia, y

ni siquiera aficionado a la teología. Pero cuando estudia a Sor Juana, y su complejo entorno cultural, social, político y moral, el estudio de las almas ha cobrado para el crítico otro sentido, y el estudio de las almas tiene otras exigencias, otras curiosidades, otros horizontes. ¿Pero cuál es la función que cumple en esta operación? De suyo, toda la literatura psicoanalítica está enredada en torno a la definición exacta del yo. Las elaboraciones que consideran al yo del analizado como aliado del analista, en la obra analítica, implican contradicciones severas.

En efecto, según Jacques Lacan, es muy difícil definir este concepto como una función autónoma y a la vez como un maestro en errores, sede de la ilusión, lugar de una pasión que le es propia y que conduce esencialmente al desconocimiento. Un desconocimiento que es, estrictamente hablando, hendidura, partición, división radical entre dos yo. Función de desconocimiento. Esto es justamente el yo en el psicoanálisis, como lo es también, por otro lado, en una gran tradición filosófica.¹⁴

Entonces, ¿cómo abordar este concepto en el siglo XVII? Sin duda con intuiciones, experiencias vividas, analogías, indicios. Hay párrafos en el libro de Paz donde las analogías, las intuiciones, los indicios son los únicos que sustentan el análisis del yo de Núñez de Miranda, del yo de Sor Juana. Intuiciones inteligentes, indicios válidos si fuesen documentados históricamente para no quedarse en las puras conjeturas y darle un carácter epistemológico.¹⁵ Indicios válidos si hubiesen puesto

¹⁴ Jacques Lacan, *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud 1*.

¹⁵ Quizás Octavio Paz nunca leyó a Carlo Ginzburg y su *Paradigma de inferencias indiciales*, cuyo método morfológico e histórico obliga a tener un bagaje teórico agudo y complejo de la obra de Freud, Conan Doyle, etc.; pero es un método que no se queda en la pura especulación o conjeturas, intuiciones o analogías: se requiere documentación histórica.

en juego recíproco tres términos fundamentales del psicoanálisis: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Nada puede comprenderse de la técnica y experiencia freudianas sin estos tres sistemas de referencia.

Si consideramos el libro de Octavio Paz como una descripción moralista, entonces, sin duda alguna, habla del yo como sede de cierto número de pasiones, en un estilo que no es indigno de lo que La Rochefaucauld señala como las astucias incansables del amor propio. Amor propio que con frecuencia lo arrastró hacia la historia filosófica sin ser filósofo, hacia la historia teológica sin ser teólogo, hacia la historia social sin ser sociólogo ni historiador. Libro rebosante de ardor y entusiasmo, saber y curiosidad, muestra los inconvenientes de una improvisación en estos asuntos. Libro inteligente de un hombre de ideas e intuiciones que no siempre permaneció sólidamente asentado sobre su terreno, sobre su suelo natal y particular: la literatura. Acierto y desacierto.

II. PABLO SALCEDA Y DIEGO MARÍN DE ALCÁZAR: TEOLOGÍA DE LA *SCIENTIA* *CONDITIONATA*: TESIS COMPATIBILISTA

Preconocimiento de Dios y contingencia

El padre Pablo Salceda (n. en Valladolid, hoy Morelia, en 1622, y m. en la ciudad de México, en 1688) produjo una obra no menos excepcional que la de Pedro de Abarca, Miguel de Castilla o Antonio Núñez de Miranda, dando respuesta simultánea a interrogantes que éste se planteaba. La obra de Diego Marín de Alcázar es también, sin lugar a dudas, un acontecimiento dentro de la misma línea de trabajo. Por un lado, clausuran una cierta ambigüedad presente en Núñez, introduciendo el contexto teológico y las presuposiciones que constituyen la *tesis compatibilista* de Suárez. Por otra parte (y desde sus disputas con los tomistas), ponen en claro sintetizando, profundizando y abriendo el enigma que se sabía, sin embargo, fundamental: el papel de la *scientia conditionata* y la tesis compatibilista en la historia de los mundos posibles, por tanto, en la historia del hombre, en la historia de una formación económico-social determinada, su función en la reproducción de las relaciones sociales y en el mantenimiento de un orden existente, su incidencia sobre las realidades materiales.

El interés, pues, de estos estudios es que, si bien a través de un modelo de análisis localizado en el tiempo y en el espacio dan una respuesta problemática a los mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios, van más allá de la historia

novohispana acercándose profundamente al hombre de todos los tiempos. Nuestra tarea consistirá en estudiar los manuscritos latinos 453 y 408 de la Biblioteca Nacional. Ambos fueron escritos por Pablo Salceda y Diego Marín de Alcázar, respectivamente. Ambos manejan igual sistema de correspondencias.¹ Por eso los incluimos en este mismo capítulo. Conviene comenzar con el primero.

Las cuestiones concernientes a la compatibilidad de cualquier tipo de preconocimiento divino con la libertad humana y la contingencia de los eventos son extremadamente problemáticas. Ciertamente, la combinación de proposiciones tales como: Dios es omnisciente (por ejemplo: posee *preconocimiento*), y hay eventos genuinamente contingentes (como consecuencia de las acciones libres), da como resultado ciertas perplejidades evidentes. Porque si no es posible que Dios preconozca los resultados de las futuras acciones libres, entonces dado que Dios existe, o bien Él no conoce el resultado de las futuras acciones libres o no hay acciones libres (o ambas). Pero si Dios no conoce el resultado de las futuras acciones libres, entonces parece que Dios no conocería completamente el futuro y su omnisciencia se vería limitada; por otra parte, si no hubiera acciones libres, entonces parece que Dios es claramente responsable del mal moral que los seres humanos producen, ya que no podríamos hacer lo contrario; por lo demás, los premios y castigos divinos a las acciones humanas serían no sólo injustos sino ininteligibles.

Tal es la tesis que desde Luis de Molina y Suárez, formula el padre Salceda. Citando a Suárez, Salceda explica que dichas per-

¹ Pablo Salceda, *Controversiae inter scholam Thomisticam et scholam societatis Jesu*, ms. 453, 86 fs., pergamino. Diego Marín de Alcázar, *Tractatus de divina scientia. Tractatus de divina futurorum contingentium scientia conditio-*
nata...

plejidades surgen si se acepta el argumento de que “Dios no puede conocer *desde la eternidad* todas las cosas que se producen en el *tiempo*, a menos que Él haya conocido *previamente* todo lo que de alguna manera sucederá en el tiempo; luego, si algo sucedió contingentemente, Él también lo conoció de antemano”;² piensa también que contradicciones más obvias surgen si se aceptan proposiciones como las siguientes:

1. Hasta que lo contingente no haya sucedido, la proposición que lo expresa no será conocida como determinadamente verdadera.
2. Si el propio conocimiento de Dios es necesario, entonces también es la causa de los futuros, y así la contingencia es eliminada.
3. No puede encontrarse una manera de explicar cómo estos futuros contingentes pueden ser conocidos.

Salceda piensa con Suárez que estos son argumentos en favor del fatalismo y que por ende no constituyen una buena base para negar el preconocimiento de los futuros contingentes. Por el contrario, como algunos reconocidos libertarios de su época, está convencido de que Dios es capaz de preconocer el futuro, y esto no es contradictorio, sino compatible con la contingencia de lo que es preconocido: ésta es la clásica tesis compatibilista de Suárez; ella depende de las siguientes presuposiciones, las cuales formula Salceda así:

² Pablo Salceda, “Sectio 2, in quo consistat formaliter futurum conditionatum”, “Sectio 3, an Deus certe et infallibiliter cognoscat futura conditionata contingentia?”, “Sectio 4, qua scientia et quomodo cognoscat Deus haec futura?”.

- a) La voluntad humana a menudo actúa libremente en el sentido de que no sigue las leyes de la naturaleza; y en sentido “incompatibilista”, por ejemplo, cuando una acción a realizada por un individuo b en un tiempo t no implica que a está determinada en t .
- b) El conocimiento de Dios es infinito y eterno, así que Dios puede preconocer cosas en el sentido de que Él puede conocer en uno y mismo tiempo lo que va a ocurrir en un tiempo posterior.
- c) Las proposiciones en tiempo futuro que significan eventos contingentes futuros tienen un valor de verdad determinado antes de que sean en el tiempo.
- d) Las proposiciones condicionales que significan eventos contingentes futuros, los cuales sucederán si ciertas condiciones son actualizadas, tienen un valor de verdad determinado antes de que sean en el tiempo.³

Por cierto que Salceda, en vez de meramente enunciar estas suposiciones, las defiende extensamente y con gran habilidad, ofreciendo los argumentos teológicos y filosóficos que Suárez proporciona en su favor. La defensa de la primera presuposición comprende el tratamiento suareciano general de la contingencia, por un lado, y su teoría de la libertad humana, por el otro, temas que Suárez aborda cuidadosamente en sus *Disputaciones metafísicas*, d. 19, y en su tratado *De Anima*, d. 12, 2.

En favor de la teoría compatibilista, Salceda ofrece los tres siguientes argumentos, que al mismo tiempo intentan debilitar las posiciones fatalistas arriba mencionadas. Estos son, respectivamente:

³ *Ibidem.*

- a1.* Aunque los futuros contingentes no tengan determinación en sus causas, es decir, en la potencia y el modo de operar de la causa próxima, sin embargo, en la realidad misma ha de acontecer una de las dos partes de la contradicción, la cual, por más que nosotros la ignoremos, no obstante Dios la intuye desde la eternidad. (*Disp. Met.* d. 30,15,32).
- a2.* Dios no impone necesidad alguna a las cosas conocidas mediante tal preciencia (condicionata), puesto que esta ciencia, en cuanto tal, no es causa de las cosas, sino más bien supone, de parte de Dios y de parte de otras causas, para tales efectos contingentes, toda la eficacia o concurso que ha de tener lugar en su tiempo (*ibidem*).
- a3.* Dios no necesita un medio extrínseco para preconocer estos futuros contingentes, sino que alcanza todos los tiempos con su luz infinita y con visión eterna, viendo en cada cosa lo que hay en ella, lo cual recibe la denominación de pasado o futuro, respecto de las partes del tiempo mismo, mientras que respecto de la misma visión divina está en todo momento presente objetivamente como si existiese siempre (*ibidem*).

El argumento *a1* presenta una de las dificultades mayores respecto a la plausibilidad de los futuros contingentes. El argumento *a2* está pensado como respuesta a la concepción bañeciana de la teoría compatibilista,⁴ que no acepta los argumentos de la Compañía de Jesús. Advirtamos que Salceda ya no habla sólo por sí mismo o por Suárez, sino por la Compañía de Jesús. Es decir, es la Compañía la que estructura sus propios argumen-

⁴ *Ibidem*, “Sectio 2, ostendit data indifferentia iudicii non satisfacere thomistas argumentis Societatis”.

tos. Por tanto, es la Compañía de Jesús la que recuerda que los tomistas, bañecianos (seguidores del tomista Domingo Báñez) o predeterministas, concuerdan en que Dios posee dentro de sí mismo poder para conocer todos los eventos contingentes futuros con certidumbre, pero la razón, según ellos, es que Dios causalmente predetermina los futuros contingentes y así Él los preconoce. De aquí que ellos afirmen que porque “Dios conoce, a través de su reconocimiento que esas cosas son futuras, ellas son”. Así, por ejemplo, la proposición “el Anticristo vendrá es verdadera, porque Dios conoce que el Anticristo va a venir”.⁵

La Compañía de Jesús (según Salceda) no comparte esta opinión. Para ella la presciencia o reconocimiento no es simple “conocimiento libre”. No se puede decir absolutamente que la actividad epistémica de Dios sea “la causa” de las cosas, ni lo que impone necesidad en las cosas conocidas. Más bien, Salceda con Suárez mantiene *quia hoc futurum est, ideo Deus illud praescit*, es decir, no porque Dios conozca que algo será futuro, será futuro; por el contrario, porque aquello será futuro en virtud de sus causas, esa es la razón por la que Dios le conoce como futuro. Del mismo modo en que los astrónomos conocen un eclipse de sol, y así lo predicen; pero el eclipse no ocurre porque ellos sabían que ocurriría. Salceda quiere afirmar (en *c* y *d*) una prioridad lógica en vez de una causal en los eventos futuros respecto del conocimiento divino de ellos. Para justificar que la preciencia no causa ni impone necesidad en las cosas conocidas, apela a la teología de la gracia eficaz de Suárez y a la noción lógica del *sensu compositio* de la necesidad.

El padre Salceda disputa sobre el tema en una sutil argumentación suareciana, donde apenas si se salva uno de extraviarse

⁵ *Idem.*

en la maraña de conceptos. La sintetizo aquí: Luis de Molina sugería que en una proposición como: “Dios conoce que si Pedro fuera puesto en cierta circunstancia, él pecará (en adelante proposición P), la necesidad del antecedente no es arrastrada válidamente al consecuente.” Suárez adopta una estrategia diferente. Primero, él distingue tres tipos de necesidad: simple, absoluta e hipotética; luego, aplica la concepción estándar de necesidad en el *sensu compositio* a la proposición P . Salceda nota, así, que la proposición P no es simplemente necesaria, sino más bien lo que él llama, con Suárez, absolutamente necesaria. La propuesta de Suárez es que la verdad de la proposición P , la cual incluye la proposición en tiempo futuro “Pedro pecará” (en adelante fp), depende de la verdad de fp , y fp es hipotéticamente necesaria sólo si p se obtiene o se cumple. Por otra parte, de acuerdo con el análisis modal de Suárez, una proposición es simplemente necesaria (o bien, intrínsecamente necesaria) si:

- 1) Su verdad es inseparable de ella, y no requiere ninguna suposición (*suppositio*).
- 2) Es verdadera en virtud de la pura conexión de sus términos.

Así, a una proposición en tiempo pasado tal como “Adán existió” le falta la conexión intrínseca en sus términos; por ello no es simplemente necesaria; también porque puede ser falsa, a menos que uno suponga la verdad de su correspondencia de tiempo presente, por ejemplo, “Adán existe”. Por el contrario, una proposición en pasado es absolutamente necesaria si retiene de inmediato su verdad inseparablemente.⁶ De este modo, la

⁶ Salceda cita aquí, de Suárez: *Opuscula...*, II, L y 9.12.

necesidad absoluta es característica propia de las proposiciones en tiempo pasado, de acuerdo con el axioma *ad praeteritum non est potentia*. Ya que las cosas están para siempre determinadas a una sola alternativa, han procedido de una causa, y ninguna causa tiene en su poder tenerlas o no tenerlas. En este sentido, necesariamente, lo que ahora es verdadero será siempre verdadero en el pasado. Sin embargo, en el caso de las proposiciones contingentes en tiempo presente y aquellos casos de proposiciones contingentes en tiempo futuro, no son exactamente el mismo caso que el de las proposiciones en tiempo pasado. Las proposiciones en los primeros dos casos pueden ser falsas, ya que lo que ellas significan puede dejar de existir; de la misma manera, una vez que los eventos expresados por las proposiciones en tiempo futuro ocurran, las proposiciones mismas pueden llegar a ser falsas. En este sentido, si ellas han sido verdaderas, no pueden decirse absolutamente necesarias.

Al respecto, la objeción bañeciana-tomista es que siendo la proposición P absolutamente necesaria, “Pedro pecará” (fp) es también absolutamente necesaria. La respuesta de Suárez y la Compañía (según el padre Salceda), por el contrario, afirma que la necesidad del antecedente es arrastrada al consecuente en el sentido de que es cierto que Pedro pecará, pero el consecuente mismo, es decir, fp , no puede ser dicho absolutamente necesario, porque las proposiciones de futuro se hacen falsas una vez que el evento predicho ocurre, y la verdad no es inseparablemente retenida por ellas. Así, la necesidad que propiamente corresponde a fp es una necesidad hipotética, mientras que P es absolutamente necesaria, pero en *sensu composito* (o de *dicto*). En *sensu diviso* (o de *re*), el evento p mismo no es necesario y puede que no suceda; si no sucede, Dios no lo preconocería.

En el esquema de Suárez, que Salceda reproduce, las cosas pasadas son absolutamente necesarias, porque sus potencialida-

des ya se han actualizado y porque ningún agente tiene el poder de hacer que un efecto pasado no exista. Luego, aun cuando la proposición “es necesario que Dios conoció que Pedro pecará” es verdadera, depende de la propia elección libre de Pedro pecar o no pecar. Así, en la alternativa de Salceda, el preconocimiento es infalible porque el evento definitivamente ocurrirá, pero por una necesidad de *dicto*, la cual no impone una necesidad *metafísica* al evento futuro mismo. Así, vemos cómo con la ayuda de estas distinciones de la noción modal de necesidad, Salceda avanza la teoría compatibilista de Suárez.

¿Qué pretende el padre Salceda en toda esta difícil argumentación? Resolver el problema de los futuros contingentes, es decir, ¿cómo se puede conciliar el conocimiento de un Dios inmutable con la contingencia de algunos eventos futuros? Si bien Salceda responde a esta cuestión, la respuesta de Diego Marín de Alcázar me parece más completa al incluir dos asuntos diferentes: la caracterización del propio conocimiento divino de los eventos futuros, que según Marín de Alcázar es intuitivo-intencional-representativo, en vez de causal y discursivo, y su concepción particular de eternidad. Examinemos brevemente este último tema en la obra de Diego Marín de Alcázar.⁷

Ciencia eterna

Marín de Alcázar sostiene con Suárez que Dios posee desde la eternidad (*ab aeternitate*) un conocimiento de todas las creaturas que son producidas en el tiempo. Según él, es necesario que Dios posea su conocimiento simultáneamente, en su totalidad,

⁷ Diego Marín de Alcázar, *Tractatus de divina scientia. Tractatus de divina futurorum contingentium scientia conditionata*.

sin sucesión intrínseca, porque Dios no puede admitir variación ni sucesión en sí mismo, de lo contrario, Él mismo cambiaría, y esto es, por definición, inaceptable.⁸ Además, como vimos en *a3*, de esa última proposición se sigue que en la mente de Dios los eventos futuros no son conocidos como futuros, sino como presentes a su eternidad. Esto parece sugerir que Marín de Alcázar, al seguir a Suárez en esta cuestión, estaría adoptando la concepción clásica atemporal de la eternidad, en cuanto que para él la duración adecuada del ser divino es la eternidad en vez del tiempo. Pero en realidad ni Marín de Alcázar ni Suárez recurren a la eternidad atemporal, al menos para dar cuenta de la teoría compatibilista; tampoco de la misma manera que lo hace Santo Tomás. En efecto, Marín de Alcázar no sostiene que Dios conoce todos los futuros contingentes con certeza sólo *porque* las entidades futuras, aunque aún no existen fuera de sus causas en el tiempo, no obstante en la eternidad existen realmente y así están presentes a la visión divina. Se debe notar aquí que para Santo Tomás la existencia de los futuros contingentes en la eternidad es real, en el sentido de que su existencia no es meramente objetiva.

El problema con la interpretación clásica tomista de la eternidad es que está sujeta a serias objeciones tanto de parte de bañecianos como de molinistas. Por una parte, Báñez objetaba que este recuento de la eternidad no puede explicar el conocimiento de Dios de todos los futuros contingentes. Especialmente, no puede ser el *fundamento de la certeza* de los *condicionales contrafácticos*, los cuales significan eventos contingentes futuros que nunca ocurrirán u ocurrirían *en el tiempo* y entonces tampoco pueden ocurrir en la eternidad. Por su parte,

⁸ *Ibidem*, Disputatio tertia. De scientia Dei conditionata circa exercitia turpia.

Molina objeta,⁹ y Suárez mismo concuerda con él, que la proposición “en la eternidad todas las cosas coexisten con Dios o están presentes a Dios en sus propias existencias fuera de la causa”,¹⁰ no contribuye en nada a la certeza del preconocimiento divino concerniente a los futuros contingentes. Porque Suárez explica: las cosas creadas que no existen de suyo (por ejemplo, en su propia e intrínseca duración), tampoco pueden decirse existir realmente ni desde lo eterno ni en la eternidad (*ab aeterno, etiam in aeternitate*), y agrega: un momento del tiempo no puede coexistir o ser presente a Dios antes que exista, ya que la coexistencia es una relación diádica que requiere la existencia de los extremos.

Con esta aclaración, e intentando defender una variante de la concepción clásica atemporal de la eternidad, Diego Marín de Alcázar responde a las dos objeciones anteriores. Primero, él concibe la eternidad misma como una duración necesaria, infinita e inmutable, que no admite sucesión, ni antes ni después, ya que Dios es indivisible. Es duración infinita porque no tiene ni principio ni fin dada su existencia necesariamente intrínseca. Además, explica, en la eternidad de Dios no hay cambio, por lo tanto, no hay pasado ni futuro, excepto con una denominación tomada de la coexistencia de su eternidad con nuestro tiempo, pero esto de acuerdo con nuestro modo de concebir. En segundo lugar, aunque Marín de Alcázar, con Suárez, considera que la eternidad de Dios es equivalente a la atemporalidad (en términos de falta de cambio, mutación y sucesión), esto no quiere

⁹ Luis de Molina, *Concordia*, Disputatio XLIX y Disputatio XV.

¹⁰ Francisco Suárez, *Opuscula...*, II, L, 7, 9: *quod coexistentia dicit simultaneam existentiam utriusque extremi; sed alterum extremorum non habuit aeternam sed ab aeterno, ergo nec coexistentiam.*

decir ni que Dios sea sin duración, ya que la eternidad es duración infinita, ni que Él trascienda absolutamente, no teniendo relación alguna, a las cosas temporales o a las que van a ocurrir en el tiempo, porque, para Marín de Alcázar, la eternidad, por su infinitud, necesariamente alcanza a todos los tiempos, pasados, presentes y futuros y también los sobrepasa, pero más importante es que es una eternidad espacialmente omnipresente con cada momento de nuestro tiempo. Por cierto que en Suárez la eternidad es un atributo esencial, coextensivo tanto a la naturaleza como a las potencias y actividades divinas, por ejemplo, a su entendimiento, su conocimiento y preconocimiento; de aquí que, evocando a Santo Tomás, diga que si ningún entendimiento fuese eterno, entonces ninguna verdad sería eterna. Con lo cual adicionalmente parece querer decir que sin la mente divina eterna, todas nuestras ideas geométrico-matemáticas serían falsas o ficticias, como luego insistirá Descartes y también Leibniz, para quien claramente si no hubiera una substancia eterna, no habría verdades eternas.

Podemos decir, entonces, que la alternativa de Marín de Alcázar evita la objeción molinista a la explicación clásica de que ésta no contribuye en nada a la certeza del preconocimiento divino concerniente a los futuros contingentes,¹¹ puesto que efectivamente, para Suárez, mientras puede decirse que Dios coexiste con las cosas temporales, las creaturas temporales finitas no pueden decirse coexistir o ser presentes, a su vez, a la eternidad de Dios, y la razón es que:

Dios coexiste con cada momento temporal, pero excediendo cada momento. Las cosas creadas, al tener una duración finita no pueden

¹¹ *Ibidem*, Disputatio VI, De objecto materiali scientiae mediae et eius proprietatibus.

coexistir con Dios desde o incluso en la eternidad. No obstante, tampoco coexisten con una parte de ella, ya que ésta es indivisible. Por lo tanto, las cosas que no existen o no han existido no coexisten con la eternidad, pero cuando llegan a existir en el tiempo, llegan a existir en la eternidad. Las cosas, así, llegan a existir sucesivamente para Dios, pero como Él no recibe nuevas relaciones, no hay sucesión intrínseca en la eternidad de Dios. Las cosas son presentes a Dios desde la eternidad solamente estando presentes al conocimiento divino.¹²

Queda más claro que esa objeción pierde fuerza, si se entiende que la presencialidad no es la razón necesaria ni suficiente para explicar el conocimiento divino de los futuros contingentes, ya que no se puede afirmar que las cosas temporales, contingentes, sucesivas están presentes simultáneamente a la eternidad divina, sino que, como sugieren las últimas líneas del párrafo anterior, el único sentido en que aquellas cosas están eternamente presentes a Dios es en tanto objetos de su conocimiento, a lo cual agrega: "...concluyo que las cosas creadas, absolutamente hablando, no están presentes a Dios desde lo eterno con respecto a la coexistencia real, sino sólo objetivamente en orden a la scientia eterna de Dios, en tanto que su intuición eterna acaece simultáneamente en todos los tiempos, como si ya fuesen en acto de existencia."¹³

De aquí se debe entender, infiere Marín de Alcázar, que cuando Santo Tomás afirma que los contingentes son conocidos infaliblemente por Dios, en cuanto se hallan bajo la mirada divina de acuerdo con su presencialidad (*secundum suam praesentialitatem*), él (Santo Tomás) no quiere decir que están pre-

¹² *Ibidem*. La cita anterior casi reproduce textualmente lo que Suárez dice al respecto en *Opuscula...*, II, L, 1, 7, 9-20.

¹³ *Idem*.

sentos en coexistencia ante Él, realmente, sino más bien que están en el sujeto o su presencialidad, pues su intuición tiene fuerza para incluir y subrayar a todos los tiempos. La alternativa de Marín de Alcázar parece sugerir que Dios, en tanto ser eterno e infinito, más que causa eficiente creadora de un tipo particular de cosas o eventos futuros contingentes, Él es el sujeto en el cual tales cosas se fundan, y esto coincidiría bien con la distinción subsecuente de que los futuros contingentes, a diferencia de otras cosas creadas, no son causalmente dependientes de Dios, ellos no son directamente efectos de Dios, sino sólo lógicamente dependientes de Él.

A la objeción de Báñez, Marín de Alcázar responde con Suárez, explicando lo que quiere decir que esos contrafácticos tengan una presencia o presencialidad objetiva, en lugar de una existencia real, en el conocimiento divino. Primero, esta presencialidad se puede pensar, dice, como en acto segundo o con respecto al acto segundo, es decir, en relación con la actividad o acto mental. En segundo lugar, se puede pensar como la misma aptitud, o no contradicción, que las cosas sensibles mismas tienen para llegar a ser (objetos de pensamiento o conocimiento). Lo que Marín de Alcázar parece querer mostrar aquí es que se debe distinguir, por un lado, lo que pertenecería a la actividad intelectual (que en este caso correspondería al *acto intuitivo* de la *scientia divina*), y por otro lado, el objeto mismo del estado cognitivo, el cual en este caso tiene un modo objetivo de existencia, modo que según Marín de Alcázar es suficiente para fundamentar la verdad de la proposición condicional, o para que el intelecto enuncie un juicio de verdad acerca del objeto.

Con respecto a los eventos futuros, entonces, que aún no existen en la realidad temporal, tampoco coexisten con la eternidad de Dios. Pero como algunos de ellos pasan de la potencialidad a la actualidad, sucesivamente llegan a existir en el conoci-

miento divino; son así objetos de su conocimiento, el cual, a su vez, antecede a todas las cosas creadas y es tan eterno como Dios mismo. Todo esto calza bien tanto con su argumento en favor de que Dios es inmutable, al punto que ni siquiera recibe nuevas relaciones del cambio que sufren las cosas o eventos que van a existir en el tiempo, como igualmente calza con la presuposición primaria en *a2* (ver más atrás), por ejemplo, que Dios puede prever cosas en el sentido que Él puede conocer en uno y mismo tiempo, ahora, lo que va a ocurrir en un tiempo posterior, porque Dios, aunque es eterno, en el sentido indicado, coexiste con cada momento temporal, excediendo a cada momento de éste y, a su vez, cuando las cosas llegan a existir en el tiempo, llegan a existir en la eternidad sucesivamente para Dios.

En suma, Marín de Alcázar apela a la distinción entre la absoluta necesidad del pasado y la necesidad hipotética del futuro, a su concepción de eternidad duradera junto con la presencialidad objetiva, en vez de real, de los contrafácticos, precisamente para soslayar las objeciones que sufre la versión tomista estricta del prever conocimiento divino. Por supuesto, todo este análisis debiera aminorar las dudas respecto de la posibilidad del compatibilismo entre el prever conocimiento divino y los eventos contingentes futuros.

Conclusión

El éxito completo de los argumentos en favor de la teoría compatibilista no depende estrictamente de una versión menos tradicional de la eternidad del conocimiento divino, sino que depende de la *scientia conditionata*. A ésta dedican sus esfuerzos finales Salceda y Marín de Alcázar. Ahí es donde las proposiciones pueden ser verdaderas y argumentarse cómo pueden ser

conocidas. En este punto su reflexión es prácticamente la misma a la que ya había arribado Antonio Núñez de Miranda.

Vemos, pues, que para fines del siglo XVII están claramente planteadas en sus líneas generales, los tratados y glosas explícitas de la *scientia conditionata* y la teoría compatibilista. Uno corre el riesgo de extraviarse en la intrincada maleza de correspondencias. La *scientia conditionata* es la clave de un misterio nunca definitivamente explicado, nunca totalmente entendido, susceptible de elucidarse siempre, como una partitura musical que nunca descifra uno de una sola vez, sino que se requieren varias ejecuciones. Sin embargo, y más allá de lo problemático de la reflexión y la energía que exige, hay algo que sí podemos concluir: tanto Núñez de Miranda como Salceda y Marín de Alcázar poseen una interpretación segura y relativamente similar de esta teología. En el centro de la reflexión teológico-filosófica, estos dos últimos jesuitas formulan con mayor profundidad la teoría compatibilista y las implicaciones de la ciencia condicionada. Tanto el uno como los otros, encaramados en la cima de la cultura filosófico-teológica, tienen la misión de enseñar esta doctrina y de insuflar a sus discípulos la fuerza que necesitan para aprenderla y practicarla. Ni uno ni otros inventaron este tema, pero ayudaron a renovarlo en la realidad de la Nueva España.

III. MATÍAS BLANCO: LOS MUNDOS POSIBLES

Fundamentos lógicos

He aquí, pues, ante nosotros, cómo se ha formado la *scientia conditionata*, construida poco a poco en aquellos años de mediados de fines del siglo XVII, con un duro esfuerzo de la inteligencia y de la mano. Pues el escribir esas palabras ha sido con el fin de que se conserven y difundan en la Compañía de Jesús, en sus profesores y misioneros, leyendo los manuscritos, estudiándolos, copiándolos. La teoría compatibilista y la ciencia condicionada están ahí, difusas, aflorando apenas en la conciencia de jesuitas. De ninguna manera permanecen inmóviles. El conjunto hay que recordarlo, retocarlo, recomponerlo para este fin de siglo XVII y XVIII que comienza. El artífice de semejante trabajo, que ajusta de una manera nueva y consecuente las piezas, es el padre Matías Blanco. Porque la Nueva España está cambiando y requiere de vestimentas adecuadas.

Nacido en Durango, el año de 1660, ingresó al noviciado a los 17 años, profesando el 2 de febrero de 1696, bajo la opinión general de poseer talento para todo, respaldado por su ingenio, recto juicio, caridad, prudencia, constancia y discreción. Hacia 1708 ya había figurado como profesor de diversas materias en los colegios de las ciudades de Oaxaca, Puebla y México. Posteriormente, desempeñó el cargo de secretario durante la celebración de la XXIII Congregación Provincial, efectuada en la capital novohispana a finales de 1713. La devoción mariana lo llevó a ocupar el puesto de prefecto de la Congregación de la

Purísima, mismo que ya antes habían cubierto los padres Pedro Castani, Antonio Núñez de Miranda y José Porras. Entre 1725 y 1732, aparece catalogado como consultor de provincia, según la *Ratio dimittendi* correspondiente a ese periodo. Durante los últimos años de su vida siguió enseñando gramática, filosofía y teología en la ciudad de México y, a pesar de su quebrantada salud, todavía logró desempeñar el oficio de prefecto del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Murió en la Casa Profesa, el 17 de marzo de 1734, sin ver realizado el viejo sueño, que siempre lo había perseguido, de fundar una casa de ejercicios en esta localidad.¹

Los manuscritos 215 y 425 se fueron creando en este ambiente, en aquellos aprendizajes y enseñanzas, en aquellos colegios en los que opinaban y disputaban. El trabajo ingente de Luis de Molina, Suárez y sus comentadores jesuitas de la Nueva España estaban en su memoria.² Lo que llegó a ser la exposición

¹ *Archivo Histórico de Hacienda, fondo de temporalidades*, AGN, legs. 162-295, 4 fs., Francisco Javier Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, tomo IV, pp. 229 y 539. José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, tomo I, p. 200. Gerard Decorme, *La Obra de los Jesuitas Mexicanos durante la Época Colonial (1572-1776)*, tomo I, pp. 121, 184, 315 y 317. Antonio García Cubas, *Diccionario Geográfico, Histórico y Biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, volumen. I, pp. 245-246. Carlos Hernández, *Durango Gráfico*, p. 112. Carlos Soummervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première Partie: Bibliographie*, volumen I, tomo I, cols. 1539-1540. Francisco Zambrano y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, tomo XV, p. 335.

² Matías Blanco, *De libertate creata, sub divina scientia, voluntate et omnipotentia. Funiculus triplex divi thomae praemotione, scotico comitante decreto, et scientia media contextus. Discordia concors y Libertad creata sub divina scientia voluntate et omnipotentia funiculus triplex ex scientia media divi thomae prae monitione, et scotico decreto concomitante contextum, discordia concors thomistica, scotica et jesuistica schola ad unum pro concordia creatae libertatis cum divinis decretis.*

coherente de la ciencia condicionada se esbozó en el ardor de aquellas justas verbales, que alternaba con su labor de confesor, prefecto, pastor. Este amplio ambiente, común a su trabajo, es como un telón de fondo; sobre él se estructuran los elementos de la ciencia condicionada; sobre él, en el momento oportuno, estos elementos se proyectan unidos en toda su complejidad. La *scientia conditionata* en el opúsculo teológico II de Suárez, los mundos posibles, la teoría compatibilista, la ciencia divina, los fundamentos lógicos de la ciencia condicionada, los estudios comentados por sus hermanos jesuitas antecesores. Todo esto lo conoce: memoria preñada de la ciencia condicionada y los futuros contingentes fundados en la actividad conceptual de Dios. La mayoría de estos estudios los hemos analizado sistemáticamente más atrás, por lo que nos ahorramos repetir lo mismo en los comentarios del padre Blanco. Pasemos más bien a estudiar otra cuestión que Blanco aborda –que ya había sido estudiada por Núñez– y que ahora profundiza: el de los fundamentos lógicos de la ciencia media o ciencia condicionada.

Como vimos con Núñez, los objetos conocidos por la ciencia condicionada no son cualquier tipo de seres posibles, sino que son los *futura possibiliter conditionata*, o lo que es lo mismo, aquella clase de seres que de hecho no existen, aunque pueden o pudieron haber existido. Son, así, acontecimientos posibles que no son, no han sido, ni jamás serán, tal como es el caso de Adán tentado por el demonio antes que Eva. Los ejemplos bíblicos usados por Suárez aquí los recuerda Blanco, e incidentalmente ponen de manifiesto la eficacia de la *scientia conditionata*.

- a) Si Pedro aquí ahora fuera tentado, pecaría.
- b) Si David permaneciera en Queilá, Saúl bajaría a sitiar la ciudad, y si David permaneciera en Queilá y Saúl bajara a sitiar la ciudad, los queilelitas le entregarían David a Saúl.

Para Blanco éstas no son proposiciones imposibles, en el sentido de que las oraciones relevantes no expresan ninguna proposición; tampoco las proposiciones son indeterminadamente verdaderas o falsas; por el contrario, en la concepción suareciana, ellas son bivalentes (ya sea verdaderas o falsas) y por lo tanto, conocidas por Dios. Para el conocimiento, destaca Blanco, sólo la verdad es condición suficiente. Más formalmente, podemos decir que Dios posee *scientia conditionata* si y sólo si:

- a) Dios conoce todas las proposiciones condicionales determinadamente verdaderas que significan futuros que existirían, si ciertas condiciones fueran actualizadas, y
- b) Dios tiene una intuición-intencional-representativa de los condicionales contrafácticos del tipo descrito anteriormente.

Blanco, que conoce la característica distintiva de la ciencia media, quiere insistir en ella, contestando a los objetadores de Suárez diciendo que los condicionales contrafácticos no aseveran una conexión necesaria en la inferencia del antecedente al consecuente, porque no son verdaderos en virtud de sus términos. Por el contrario, sólo aseveran que si esto es postulado, entonces esto se seguiría. De ahí que la proposición: “Si Pedro viviera, él pecaría”, no es imposible, mientras que las proposiciones negativas como: “Si Pedro fuera llamado por Dios en ciertas circunstancias, él no se convertiría”, son verdaderas o falsas. La razón es que los condicionales contrafácticos no requieren un referente en el sujeto para ser verdaderos. Para los condicionales contrafácticos acerca de eventos que no ocurren en el tiempo no es necesario que el sujeto suponga un referente que existe, haya existido o existirá, sino solamente se requiere que este referente sea un tipo de ser posible de tal

sujeto. Además, en estos condicionales contrafácticos, aunque ni el antecedente ni el consecuente postulen un ser en ningún tiempo, para su verdad se requiere sólo la conjunción de ambos, antecedente y consecuente. Esto quiere decir que no se requiere un referente actual que cause o produzca un conocimiento, sino sólo uno condicional. Lo que Blanco estudia en estos pasajes (siguiendo a Suárez) tendrá consecuencias innegables para el análisis contemporáneo de los condicionales contrafácticos. Sus observaciones precisamente subrayan que para la verdad de tales condicionales contrafácticos no hay necesidad de postular una conexión causal ni lógica entre el antecedente y el consecuente, sino sólo una conexión mucho menos fuerte que las anteriores, es decir, una conexión contrafáctica. De hecho, lo distintivo de la ciencia condicionada es que sea un conocimiento sin conexiones causales.

Ser actual y ser posible

Ahora bien, ¿qué hace verdaderos a los contrafácticos de libertad? ¿Qué hecho los hace verdaderos? Ésta es la cuestión última y fundamental, pues se trata nada más y nada menos que de la justificación metafísica de la verdad de los contrafácticos relevantes. Blanco intenta responder recurriendo una vez más a la caracterización que Suárez hace de la ciencia media o condicionada.

En efecto, la caracterización suareciana de la *scientia conditionata* es que ella antecede a los decretos divinos en el orden de explicación, lo cual quiere decir que Dios intuye la verdad de los condicionales contrafácticos antes que Él quiera actualizar cualquiera de los condicionales.

Adicionalmente, los defensores de la ciencia condicionada tendrían grandes dificultades para aceptar estas tesis:

- a) Los mundos posibles y los posibles no actuales existen absolutamente en el mismo sentido en el que existen nuestro mundo y sus individuos.
- b) Los individuos y mundos no actuales son del mismo tipo que los individuos actuales y el mundo actual.
- c) Individuos y mundos no actuales no son reducibles a entidades de tipo menos problemáticas; los mundos distintos del nuestro no son clases de proposiciones o constructos mentales de ningún tipo, sino, más bien, sólo mundos.

Este realismo extremo de algunas corrientes de filosofía analítica contemporánea, aunque parten de la intuición de que los mundos posibles son maneras de hablar sobre nuestras creencias, llegan a postular la existencia indistinta de los mundos posibles.³ Esta propuesta destruye la noción metafísica de actualidad, transformándola en una mera expresión indexical: “el mundo actual” significa sencillamente el mundo en que dicha expresión es emitida, pero ningún modo se distingue de otro por su actualidad.

El padre Blanco no podría concordar con este tipo de realismo modal; de hecho, no podría concordar con las tesis a) y b), básicamente porque, siguiendo las *Disputaciones metafísicas* de Suárez, traza una clara distinción entre el modo de ser actual y el modo de *ser posible*;⁴ primero, esta distinción se revela en el

³ David Lewis, por ejemplo, postula dicha tesis en “Counterpart theory and quantified modal logic”, de su obra *Counterfactuals*, Cambridge: Harvard UP (1979), reimpresa en M. J. Loux (ed.), *The possible and the actual*, Ithaca y London, Cornell UP.

⁴ Matías Blanco, ms. 425, sectio 13, “An in tutamen scientiae mediae et libertatis creatae uyxta Divum Thomam solidamque rationem solum subsistentis sub actione disiunctiva Dei identificata cum simili decreto, possint ac debeant

uso que hacemos al hablar del *ser*, y segundo, entre dos sentidos correspondientes del término real. Respecto a la primera distinción se puede usar *ser* o *esse* en tanto nombre como en tanto participio, *ens*. Si se usa como nombre significa aquello que tiene una esencia genuina, exista actualmente o no; si se usa como participio (siendo) significa el acto de existir en ejercicio, y es lo mismo que existente actual (el cual tiene una connotación de temporalidad, de ahí que la misma palabra existente se aplique a lo que existe en acto).⁵ Respecto a la segunda distinción, real tiene un sentido débil o *secundum quid* que no es más que la “aptitud para existir en el mundo real”, o bien la aptitud de ser producible por una causa; en este sentido, algo real tiene un ser potencial objetivo, lo cual indica que podemos pensar en su posible existencia; el otro sentido es fuerte o “propio”, como dice Blanco, y quiere decir “la actual existencia en el mundo real”. Luego, según estas distinciones, los seres posibles (tanto los *futura possibiliter* como los posibles no actualizados o *futura possibiliter conditionata*) son *esse* porque tienen una esencia genuina, característica que los contrapone a los meros entes de razón; no obstante, son exactamente nada, como dice él, si se considera que no son existentes actuales. Luego, con respecto a la tesis *a*), Blanco diría, con Suárez, que nuestro mundo y sus habitantes tienen un ser real en sentido fuerte, sus esencias están actualizadas, mientras que los seres posibles (individuos o mundos, futuros o condicionados) tienen un ser real en sentido débil, por ejemplo, ellos tienen *esse essentiae*, apto para existir,

omnes Doctores nostrae Societatis, asserentess eandem actionem creaturae cum actione Dei, intelligi et explicari, sumpto quolibet effectum, et ipsa actione creata sub nomine actionis Dei consentientibus ipsis nostris Doctoribus sub praelucante Eximio”.

⁵ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Disputatio II, Disputatio IV y Disputatio III.

pero claramente no actualizado. Para Blanco es claro, entonces, que nuestro mundo actual y sus individuos no existen absolutamente en el mismo sentido en el que existen los posibles no actualizados, cuyas esencias no actuales no son existentes temporales.

Con respecto a la tesis *b*) es difícil decir si Blanco se pronuncia directamente o no. Pero se puede decir que defiende la posición de Duns Scoto acerca de que “el acto y la potencia pertenecen al mismo género”,⁶ explica que cuando la potencia se toma como potencia objetiva, es decir, como posible lógico, el acto y la potencia están en el mismo género, de aquí que un mero posible lógico (*possibile logicum*) tendría un carácter distinto del posible real, pero ninguno de ellos puede ser del mismo tipo que el del ser actual.

La tesis *c*) sería rechazada por Blanco con base en la distinción suareciana entre *concepto objetivo* y *concepto formal*. Por ello, él se puede interpretar como posibilista-idealista. Un concepto formal, en Suárez, es un acto de la mente o la palabra en que el intelecto concibe algunas cosas o una *ratio* común. Un concepto objetivo, en cambio, es la *ratio* propia e inmediatamente conocida o representada por medio de un concepto formal.⁷ En el concepto objetivo de ser, todos los seres reales son unificados y asimilados en tanto ellos son ser. Esto significa que los posibles que son reales también tienen una existencia como conceptos objetivos. Un concepto objetivo es lo que es conocido o tiene ser objetivo en algún intelecto. Luego, éste tiene dos aspectos: aquél que es conocido y el ser objetivo o ser que tiene en

⁶ Matías Blanco, ms. 425, sectio 12. “Intimiora sensa et expressiora verba tam Scoti quam scotistarum pro eorum sententia, in nostram Societatem et concordiam cum ingenii ipsorum gaudio et plausu occurrunt”.

⁷ Francisco Suárez, *op. cit.*, Disputationes II, VIII y XIV.

tanto es conocido. Dada esta distinción, los seres reales, por ejemplo, tanto los actuales como posibles, difieren de los de razón. Éstos últimos son concebidos objetivamente como objetos del intelecto, pero sin realidad propia de ellos. Además, existen en el intelecto sólo mientras son conocidos o elaborados por el intelecto. Mientras que un ser real (actual o posible), concebido objetivamente, es un ser que tiene ser objetivo en el intelecto, *plus*, ya sea existencia actual o existencia potencial. Ahora, en el caso de los seres posibles, concebidos objetivamente, su potencialidad o aptitud es algo más que su ser concebido;⁸ este más, sin embargo, es sólo algo negativo, por ejemplo, una no contradicción (o *non repugnantia*). Y la no contradicción de una esencia es lo que Suárez, en su interpretación de Duns Scoto, llama mera “posibilidad lógica” o posible lógico. Por lo tanto, los posibles reales o mundos posibles en la metafísica de Suárez, que a pie juntillas estudia Blanco, son posibles lógicos con existencia potencial. La realidad de los seres posibles es su no imposibilidad o no contradicción, y como tales, ellos son seres, verdaderos o inteligibles, capaces de ser coherentemente concebidos por los intelectos. Esta aproximación de Blanco (por fuerza de seguir a Suárez) se puede considerar como conceptualista, porque concierne a las posibilidades lógicas o a lo que es concebible y, por tanto, a lo que es mentalmente dependiente. El estatus ontológico de los seres posibles en Suárez y Blanco es el de algo a lo cual cualquier intelecto *qua* intelecto está ligado. No me parece, sin embargo, que esta descripción signifique que Suárez y sus seguidores jesuitas novohispanos sean posibilistas-idealistas radicales, en el sentido de que crean que los *posibles* estén fundados en la actividad conceptual humana y, por ende, en un

⁸ Matías Blanco, *op. cit.*

mundo sin mentes estas posibilidades se pierdan absolutamente. Más bien diría que los posibles constituyen la condición absoluta del pensamiento. Si los posibles tienen esencias (como sugiere Blanco), ellos requieren ejemplares en Dios que representen a cada uno, siendo de la manera como es o como su naturaleza lo demanda ser. En este punto crucial también se destaca con nitidez la diferencia entre los posibles y los entes de razón. Un ser posible (en tanto *esse essentiae*) no debe ser identificado con un *esse objectivum*. El ser posible y la esencia tiene ser objetivo, entendido como el ser que ellos tienen en tanto conocidos en la mente de Dios. Como tales, ellos suponen su representación en los ejemplares divinos, los cuales Suárez identifica con los conceptos formales de Dios. Entonces, mientras los entes de razón son no entidades absolutamente, y sin controversia, relativos a la mente, se puede concluir que Suárez (y con él, Blanco y jesuitas suarecianos) efectivamente es idealista extremo respecto a éstos de la misma manera que lo es respecto a los imposibles (círculos cuadrados) y a las quimeras (montañas de oro), pero no lo es respecto de los posibles o esencias. Al estudiar al padre Matías Blanco, hemos llegado a esta cuestión: decidir si los posibles no actualizados comparten el mismo estatus que los entes de razón. De acuerdo con la metafísica de Suárez (que comparte Blanco), de ninguna manera se podría afirmar esto último, porque mientras los entes de razón, los imposibles y *ficta* en general carecen absolutamente de esencias, las esencias de los posibles no actualizados sólo están no ejemplificadas en el mundo real. Blanco diría entonces que las posibilidades no actualizadas no son ficciones, pero en un sentido admite su realidad y objetividad; realidad y objetividad que se funda en la actividad conceptual divina. Tales seres son reales en el sentido de tener un “ser potencial objetivo”, pero no en el sentido de “existentes actuales” en el mundo real. De ahí que como un

cierto actualista, Blanco podría incluso afirmar la siguiente fórmula de Plantinga: “Aunque puede haber algunas cosas que no existen de hecho (círculos cuadrados, quimeras y *ficta* en general), no hay cosas que no existen y que pueden haber existido.”⁹

Desde estas reflexiones, se llega a las siguientes conclusiones: *a)* el tratamiento suareciano de las posibilidades que Blanco ha estudiado, incluyendo la inactualidad, se fundamenta en lo que podría llamarse concebibilidad, es decir, en lo que puede ser concebido. Dicho de otro modo: la realidad de los seres y los mundos posibles (y la de los *future possibiliter conditionata*) reside en la realidad del proceso mental divino que involucra las posibilidades. Esta realidad de las posibilidades se incrusta en un proceso intelectual posibilitador; *b)* los procesos intelectuales relevantes aquí, independientes de la voluntad divina, consisten en una construcción de descripciones de cosas inactualizadas de las cuales se hipotetiza su esencia; *c)* esta construcción de descripciones (o *ratio representativa*) es pensada en términos intencionales, los cuales incluyen el asumir, elegir, decidir, postular, imaginar, reconsiderar, recrear, reconstruir, etc.; *d)* cualquier ser o pseudo realidad que tengan los posibles inactualizados depende de la actualidad de la mente y sus modos de funcionar.

Realización de lo posible

Toda esta enorme recreación de la obra de Suárez ha tenido que hacer el padre Blanco, cargada de múltiples implicaciones y significaciones, germinando y desplegándose como grano de mos-

⁹ Alvin Plantinga, *The nature of necessity*, Oxford:Clarendon Press. *Actualism and possible worlds*, en M. J. Loux (ed.). *The possible and the actual*, Ithaca y London: Cornell UP, pp. 253-73.

taza. La enseñanza recibida tiene ahora sus resultados. En la memoria de los expertos jesuitas, estas palabras pasaban naturalmente sin cesar de una formación discursiva a otra; algunas, una vez transferidas, producían un resplandor más vivo, disipando las tinieblas que las rodeaban. Es el caso de Matías Blanco, quien extrajo de esta abundantísima reserva su documentación ingente, recurriendo a ella en su vida y enseñanzas. Permaneciendo fiel a la tradición, se esmeró por reconocer sus fuentes. Nuestra labor (siguiendo el ejemplo de quienes lo escucharon hace trescientos años) ha sido elucidar el origen y desarrollo de su teología, y remontar la corriente que puso a disposición de sus discípulos los diversos principios que creyeron conveniente articular de nuevo, aplicándolos a la realidad novohispana. Reconstituir la genealogía y desarrollo del sistema ayuda a comprender su estructura y a entender el sitio que ocupó en la Compañía de Jesús la ciencia condicionada.

Se anuncia así el esfuerzo jesuita en descubrir un orden en el movimiento tumultuoso de la existencia para evitar perderse en ella. La ciencia condicionada o saber medio sería en ese caso la ciencia de lo posible, es decir, de la existencia que, acorde con todas sus capacidades y todos sus fines, posee un momento sublime, un momento medio, justamente aquel en el que la realización de lo posible está en trance de darse. Representa un momento esencial de la vida: aquél en el que la gama cuasi infinita de posibilidades está concretándose sólo en aquellas que verdaderamente y realmente se darán. Ahí aparece un problema filosófico. ¿Por qué hace falta, por ejemplo, que estemos obligados a hablar, incluso a hablarnos, para transmitir lo que podría también no salir de nosotros y, sin embargo, ocurrir? El cuerpo se dice, por sus cuerdas vocales, que no hay que beber, y sin embargo bebe, porque tiene ganas de hacerlo. ¿De dónde procede el que

haya dos fuerzas que no concuerdan necesariamente? Ser dicho *no* es ser.

La ciencia condicionada y la teoría compatibilista hacen un esfuerzo hasta sus límites por responder a ello, por escapar a la dualidad, por escapar a la guerra, porque hablan a todos los hombres.¹⁰ Es un momento grandioso que, por corresponder a la ciencia media divina e impregnarse de libertad, conoce el mundo no como realizado, sino realizándose. Momento intermedio, momento singular, fecundo en su maravillosa fecundidad, su estatuto ontológico se ubica entre lo real y lo posible como el campo de la condición humana, de sus esperanzas y desesperanzas. De este modo, con la ciencia media conocemos nuestro drama, sus actos, su desenlace, afrontamos con libertad el destino de ser hombres, las disputas, las enfermedades, el placer, la muerte, decidiendo y eligiendo librar el combate.

¹⁰ Pablo Salceda, *Disputatio I, de necessitate quam habet homo ut in Deo detur scientia media*.

IV. JOSÉ PEDRO CESATI E IGNACIO CAMARGO: EPISTEMOLOGÍA DE LA *SCIENTIA CONDITIONATA*: INTUICIÓN Y REPRESENTACIÓN INTENCIONAL DE LOS FUTUROS CONTINGENTES CONDICIONALES

Correspondencia de la verdad

A lo largo del siglo XVII, y con más claridad en los últimos veinte años, se han operado en la forma de comprender y sentir de los jesuitas novohispanos una serie de transformaciones que, a veces sin percatarse de ello, están haciendo mella en sus concepciones y prácticas tradicionales.

Inmersos voluntariamente en sus labores cotidianas, la *scientia conditionata* y la teoría compatibilista nutren su trabajo, y no sin razón, invocan en sus controversias otras órdenes, teólogos, oradores y clero secular. De hecho, ningún jesuita puede permanecer al margen de las lentas, secretas e irresistibles corrientes teológicas y científicas que atraviesan su época. Ésta es, en efecto, una época fundamental. Aparece en la base del edificio del siglo XVII la ciencia condicionada, que investiga con detalle la concordia entre la libertad y la gracia, a saber: los mundos posibles fundados en la actividad conceptual de Dios. Ubicarse para examinarlos, estudiarlos y comprenderlos, no ya fuera, sino en el interior de los hombres y sus obras, dentro del sistema de ideas y conceptos ajustados que utilizamos para traducir al lenguaje intelectual los sentimientos humanos; reconstruir sus deseos, sus voluntades, toda la maraña de tendencias y

aspiraciones, la justificación de la verdad de los condicionales contrafácticos, sin dejar por ello de influir en los actos y en las obras; investigar la epistemología de la ciencia condicionada, la intuición y representación intencional de los futuros contingentes: todos estos problemas pueden, en algún modo, aplicarse por igual a obras tan dispares y, sin embargo, tan convergentes como las de los padres José Pedro Cesati (n. en Tlaltenango, Zacatecas, m. en 1695), Ignacio Camargo, Miguel de Castilla (n. en Sevilla, m. en México, en 1713), José Porras (n. en San Luis Potosí, m. en Tepotzotlán, en 1716), Manuel Alcalá (n. en Sayula, m. en México, en 1698), Antonio Jardón (n. en México y m. en la misma ciudad, en 1719) y Antonio Figueroa Valdés (n. en Parral, m. en Durango, en 1715).¹

La mayoría de ellos ha vivido a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Ninguno tiene la profundidad y el talento de un Marín Alcázar, Salceda o Blanco. Y aunque algunos escriben ya sobre la concordia de la libertad y la gracia, ya sobre la usura y la restitución de bienes, o sobre casos reservados de conciencia, o bien se preocupan por la correcta organización, planificación y administración de sus bienes, todos proceden de un mismo afán y tienden hacia idénticos objetivos.

Una nueva reflexión sobre la justificación de verdad de los condicionales contrafácticos y la epistemología de la ciencia condicionada la encontramos en José Pedro Cesati e Ignacio Camargo. En Matías Blanco hemos visto que para la verdad de los condicionales contrafácticos no es menester subrayar una conexión causal ni lógica entre el antecedente y el consecuente, sino una conexión mucho menos fuerte: una conexión contrafáctica.

¹ La obra de estos jesuitas reposa en la Biblioteca Nacional de México. Son los manuscritos latinos 386, 415, 429, 471, 547 y 603.

Ahora bien, a propósito de la providencia divina y la predestinación de los hombres, Cesati va a argumentar en favor de la verdad de tales condicionales contrafácticos, apelando a la teoría de la correspondencia de la verdad, afirmando que los condicionales contrafácticos están ellos mismos determinados a la verdad o falsedad, en la medida en que ellos correspondan o no correspondan a las cosas que ellos significan. Es decir, una proposición condicional contrafáctica es determinadamente verdadera si y sólo si lo que afirma será el caso (fuera la circunstancia hipotética expresada en el antecedente a obtener); de otro modo, ella será determinadamente falsa.² Argumentando con Suárez dirá que:

Si Dios (por ejemplo) ve a Pedro pecar bajo cierta circunstancia, entonces la siguiente proposición condicional es verdadera: ‘Si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará’. Incluso si la proposición es dicha antes de que Dios cree a Pedro, tal proposición es determinadamente verdadera. La consecuencia se prueba por el hecho de que entonces ya había tenido conformidad con la cosa significada, porque ésta Él no la hizo, sino que se muestra y es manifiesta por el efecto subsecuente que sigue, después que Dios quiso crear a Pedro, etc.; por lo tanto, por la misma razón cada condicional similar entendido o contemplado bajo ese signo, antes que Dios haya decretado o querido cualquier cosa sobre el antecedente tomado bajo la condición, es determinadamente verdadero o determinadamente falso; porque en tanto Dios ponga en existencia ese antecedente, es absolutamente determinado que se seguirá o no de él; por consiguiente, lo mismo que se dijo antes, ahora, bajo una condición será determinadamente verdadero o determinadamente falso, dependiendo de los requisitos del objeto.³

² José Pedro Cesati, *Tractatus de providentia Dei et praedestinatione Sanctorum*, Disputatio II, de necessitate scientiae mediae qua Deus dirigitur ad providentiam et praedestinationem, (f. 231v-f. 250v); Disputatio III, de aliquibus dubiis ortis ex directione scientiae mediae ad praedestinationem.

³ *Ibidem*. Aquí Cesati sigue casi al pie de la letra el *Opuscula*, II, de Suárez: “In omni autem contradictionis, necesse est unam partem esse verum, et

Parece, pues, según esta argumentación, que en el par contradictorio: si Pedro es creado en tal circunstancia, él pecará, o si Pedro es creado en tal circunstancia, él no pecará, la verdad de todo el disjuntivo (exclusivo) es una *verdad lógica*, porque exactamente sólo uno de los disjuntos es verdadero.

Ahora, cuál de los disjuntivos es verdadero, dependerá, a su vez, de la teoría de la correspondencia de la verdad; es decir, si la condición en el antecedente se cumple, el evento significado por el consecuente se cumpliría. Pero la condición en el antecedente no necesita existir actualmente, y aun así, la proposición condicional resulta verdadera. Porque en definitiva, además, el evento hipotético del antecedente puede tener sólo una presencialidad objetiva en el intelecto de Dios. De esta manera Dios conoce qué evento se sigue como consecuente. Pareciera que si el evento hipotético del antecedente se obtuviera objetivamente en la mente de Dios, entonces Dios conoce si ocurre o no el evento representado en el consecuente.

En este punto fundamental de la justificación de la verdad de los condicionales contrafácticos, Cesati ha argumentado brevemente, poniendo en evidencia la conexión que se establece entre dicha verdad y su coherencia epistemológica.

Cognición divina intuitiva

El tenor, la expresión sobre la que se calcan en contrapunto las reflexiones de los jesuitas encuentra en Ignacio Camargo, en 1705, a un expositor que investiga el problema de si es posible explicar cómo los futuros contingentes pueden ser aprendidos. Es decir, aquello que preocupó a Cesati y que no desarrolló del

alteram falsam; ergo quantum est ex significandi modo, est ibi sufficiens fundamentum ad veritatem ver falsitatem determinatam.”

todo. Y es que aun cuando se aceptara un valor de verdad determinado en las proposiciones condicionales de futuros contingentes, la verdadera naturaleza de tales proposiciones hace inexplicable la manera por la cual pueden ser aprendidas. Por esta misma razón, los bañecianos insistían: “es un misterio [...] debemos desistir de explicar el *cómo* del conocimiento divino de los condicionales.”

Pero Camargo no desiste en el intento, siguiendo fielmente a Suárez; ni acepta la solución bañeciana ni la molinista al respecto. Los decretos positivos de Dios le parecen a él determinantes, mientras que la “supercomprensión” de Molina le parece gratuita, porque presupone que el intelecto divino en su perfección sobrepasaría “toda voluntad libre creada, es decir, entendería más de lo que se requiere de ellas para simplemente comprenderlas”.⁴ Lo que preocupa a Camargo en la tesis de la “comprensión excesiva” es que lo que las creaturas libres harían en varias situaciones posibles no está ahí objetivamente para ser conocido, pero la mente de Dios de todos modos lo conoce. La mayoría de los estudiosos de Molina concuerdan en que este es el punto más débil de su trabajo sobre la ciencia media. Y Camargo conoce la alternativa que Suárez formula al respecto, enfatizando que la solución reside en aceptar que tales condicionales tienen una verdad determinada, la cual es directamente intuita por Dios, y por tanto no se requiere otro *medium* para su conocimiento. Un resumen de la propuesta suareciana que

⁴ Ignacio Camargo, *Tractatus theologicus de scientia Dei media*, Disputatio I, repugnantia omnis medii illationis aut connexionis in quo Deus futura libera condicionata communi in nostra schola et ingentissimo argumento convincitur. Disputatio II, rejiciuntur ulterius decreta thomistica condicionata, argumento desumpto ex scientia quam habet Deus de contingentibus absolute futuris et de futuris condicionatis. Son doce breves disputas.

Camargo escribe queda expresada así: Dios conoce los futuros condicionales penetrando inmediatamente la verdad que existe en ellos mismos. De este modo, Dios no necesita de ningún otro medio para conocerlos. Dios, así, conoce tales condicionales inmediatamente intuyendo la verdad en ellos. Este modo de conocimiento apoya la posición sostenida por Alensis y Buenaventura, los que mantienen que Dios conoce los futuros en la representación infinita de sus ideas. El juicio inmutable de Dios alcanza no sólo lo que es futuro con alguna diferencia de tiempo, sino también lo que es futuro en cualquier diferencia posible de tiempo, suponiendo que Dios hubiera querido crearlo.

De parte del objeto no hay necesidad de ningún medio, puesto que la verdad es vista en sí misma por Dios sin ninguna mediación, porque Él no posee otro medio; tampoco se necesita una *entidad real*, excepto la que tiene *objetivamente* el intelecto divino, ya que no concurre a su conocimiento como principio, sino meramente como un término, para el cual la existencia actual es innecesaria, si el conocedor posee poder suficiente.

La solución suareciana que Camargo comenta, a mi juicio, evoca la explicación occamista de la cognición divina intuitiva de los objetos inexistentes. No puede evitar Suárez y su comentarista (Camargo) la crítica, a saber: simplemente no es posible la aprehensión intuitiva de un objeto inexistente. Pero Suárez intenta evitar tal resultado insistiendo en que la intuición no es del objeto en cuanto tal, sino más bien de su presencia objetiva, la cual permite a Dios intuir la verdad del condicional contrafáctico. Ciertamente esto no lo conoce Camargo. Pues en efecto, Suárez tiene en mente, además, el tipo de cognición y la naturaleza que Occam le atribuía a los universales; éstos también son conocidos intuitiva e inmediatamente por la mente, pero porque tienen un *esse objectivum*. Sin embargo, mientras los universales de Occam son *intentionibus* significantes, los contrafácticos

para Suárez son *intentionibus* capaces de ser representados en proposiciones determinadamente verdaderas. En el mismo espíritu occamista, Suárez concibe que la intelección divina en general es una intelección tal que: "...es la misma sustancia inteligente en la que no sólo existe una fuerza para penetrar o intuir todos los objetos inteligibles, sino también una cierta *rationem* que contiene de modo intencional las cosas conocidas (*rationem continendi intentionali*). Esta es una *ratio* suficiente para representar a todos los objetos inteligibles."⁵

Así, esta *ratio* representativa comprende incluso a los seres que no existirán, pero que pueden existir. A los inteligibles de este tipo Dios los representará intencionalmente, por medio de un concepto formal, el cual puede incluir el modo de representación contrafactual.

Seres posibles en mundos posibles

Hemos revisado a los principales estudiosos jesuitas novohispanos de la *scientia media* o *scientia conditionata* que, a fines del siglo XVII, ponen todo su empeño en la concepción suareciana de los mundos posibles (agentes, cosas, acciones, eventos o mundos), los cuales Dios representa a través de sus conceptos formales o ejemplares. Con ello, Blanco, Marín de Alcázar, Salceda o Camargo, palabras más, palabras menos, han afirmado con Suárez que Dios intuye por su conocimiento, por ejemplo, el odio actual que Saúl siente hacia su enemigo David, como asimismo el temor actual que los queilelitas sienten de Saúl y su amor por la ciudad de Queilá. Todas estas son disposiciones constitutivas de la voluntad, pero no de la voluntad de las crea-

⁵ Francisco Suárez, *Opuscula...*, Disputationes xxx, xv y xiii.

turas posibles, sino de la voluntad de los actuales (Saúl y queilelitas) y conjuntamente, si la ocasión se ofrece, entonces tal efecto se originará infaliblemente.⁶ Con ello Camargo quiere indicar que las disposiciones o hábitos, cuyo *status* ontológico es el de propiedades de las facultades del alma, por una parte, en tanto que dependen de sí mismas, tienen un ser permanente y durable, y por otra, mientras facilitan a esas facultades la prontitud de sus operaciones, no evitan que ellas funcionen independientemente y así puedan hacer lo contrario.

Ciertamente los teólogos estudiados admiten con Suárez seres posibles, y propiedades ejemplificadas por seres posibles en mundos posibles. Algunas propiedades son esenciales (por ejemplo, la de ser persona) y otras accidentales (por ejemplo, la de tener habilidades logísticas o la de odiar a David y la de elegir sitiar Queilá); esto, sin embargo, no significa que *c* no exista y que Dios tenga una réplica suya en estado de ser posible completo, es decir, un individuo más sus propiedades. Lo que nuestros teólogos novohispanos dicen es que *c*, antes de existir en el mundo efectivo, tiene un ser posible (que incluye todas sus propiedades) y esto efectivamente quiere decir que *c* tiene un ser sólo en la causa. Pero con ello quieren afirmar dos cosas: *a*) que la causa tiene poder para conferir el ser a tal cosa, poder que indica que ella existe, no en absoluto, sino sólo en la causa; y *b*) que la cosa todavía no existe en sí misma. Una vez que Dios ha elegido producir la cosa en sí, ella pierde aquel ser posible, no positivo o privativo. Así, lo que Dios ve antes de decidir producir *c*, es efectivamente su ser posible, pero luego cuando *c* pasa a

⁶ Ignacio Camargo, Disputatio VIII, et idem proportionabiliter dicendum est de Ceilitis: ita, videlicet, fuisse effectos, vel timore Saul, vel amore suae civitatis, ut oblata illa occasione, ex illo effectu oriretur infallibiliter talis effectus.

existir en sí mismo como ser actual, Dios recurre a su ciencia condicionada para a su vez prever lo que c elegiría en t , y logra infaliblemente conocer cómo actuaría la voluntad del agente en tal situación dada, pues ha intuido la verdad del condicional contrafáctico de libertad incompleto. Tal condicional, sin embargo, no adquiere su valor de verdad debido a que Dios ve una de las dos propiedades (la de elegir sitiar la ciudad o la de elegir no sitiarla) ejemplificadas por el ser posible del agente. Este ser posible ha cambiado su *status* al de ser actual; Dios ve más bien al actual agente incluyendo su voluntad actual constituida por ciertas propiedades, las cuales permanecerán por un largo tiempo en su voluntad, si una tal circunstancia se da. Luego, dependiendo de las presentes y actuales propiedades, Dios simula en términos condicionales, y no causales, la situación específica en virtud de su modelo virtual, o si se prefiere, en virtud de su *ratio* representativa conceptual conociendo así cómo actuaría la voluntad del agente en la situación dada.

Contribución estética y cultural

Fruto mediato e inmediato de la ciencia condicionada (y teniendo en mente que esta teoría teológica suareciana es pieza insustituible, mejor fundamentada y con más directa influencia occamista que la de Molina, para dar cuenta de cómo Dios conoce las acciones futuras y los condicionales contrafácticos concernientes a las creaturas libres), el sistema ideológico (la compleja y magnífica construcción de los mundos posibles de la que Marín de Alcázar, Blanco, Salceda o Camargo fueron grandes portavoces) es también uno de los frutos (al igual que el arte barroco, los colegios, campanarios frontales de la Iglesia de la Compañía en la Puebla de los Ángeles, o del salón Barroco [Salón Melchor de Covarrubias] del antiguo Colegio del Espíritu

Santo o la capilla del Rosario en la misma ciudad angelopolitana) de aquella inyección de savia que provocó un crecimiento general en el siglo XVIII en la Nueva España. No nos detengamos solamente en las dificultades teológicas y filosóficas de la ciencia condicionada. No perdamos de vista el impulso transformador de las fuerzas productivas en las haciendas jesuitas, su capacidad de organización, planificación y administración en casi todos los órdenes, el crecimiento educativo sostenido que se aceleraba a medida que fundaban más colegios, etc. El objeto cultural cuya disposición y origen intento describir e interpretar, surgió a mediados de un siglo XVII impetuoso y de rápido progreso. Este objeto al que dieron forma ciertos hombres, que porque cumplían la función de jesuitas se sintieron obligados a trabajar sin descanso, fue el instrumento de una reforma. Fue un arma forjada y afilada especialmente para combatir el mal en un punto muy preciso. Para nuestra mirada imperfecta de estudiosos que buscamos a tientas en la obscuridad y que escrutamos textos difíciles y huellas ennegrecidas en el tiempo, y otras borradas casi por completo, aquel arma parece haberse esgrimido en la Nueva España entre 1650 y 1708.

¿Por qué en esos años? ¿Por qué, sobre todo, lo “barroco”, voluntad de “forma” y modo regenerador, mantenido en las imprecisiones de una “mentalidad”, se ajustó a aquel arma teórica, a aquel instrumento “creador”, llegando a constituir uno de sus filos? Afirmémoslo con certeza: Luis de Molina, Francisco Suárez y jesuitas novohispanos, discurrieron y edificaron estrategias discursivas complejamente elaboradas, porque percibían que las germinaciones maléficas, siempre activas en el mundo carnal, se daban desde hacía cierto tiempo, cada vez más virulentas. Los textos que hemos estudiado son el producto de una crisis político-teológica puntual que más arriba hemos analizado y que es necesario ahora profundizar con

atención.⁷ Ofrecieron asimismo una respuesta a propuestas adversas; impugnaron las palabras de herejes en las que abundaban las premisas de la gracia eficaz y reforma; conviene también informarse de los proyectos planetarios de la ley del mercado contra la que se levantaron los jesuitas, contraponiendo la ley de las almas que es como el negativo sobre el que se aplicó la ciencia condicionada y todo el sistema que la incluye. Por último, este sistema fue formulado en ese momento y de esa manera porque la formación social fue conmovida en sus profundidades por la reforma luterana, y poderosos movimientos que se percibían claramente desde hacía tiempo y no tardarían en llegar: el mercado-dinero-capital y la Ilustración con su cauda de fuerte univocismo (razón instrumental, progreso, etc.); estos movimientos obligaron a retocar los modelos conceptuales que las generaciones anteriores habían utilizado para pensar la sociedad. Debemos en capítulos siguientes aproximarnos, tanto como sea posible, a otros testimonios y observar las agitaciones que la Compañía de Jesús intentó canalizar.

⁷ Ver capítulo III, de la primera parte, “Francisco Suárez: teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”.

V. LA *SCIENTIA CONDITIONATA*, MODERNIDAD Y BARROCO

Realizando el mundo

En la confluencia del pensamiento y del lenguaje existe, estrechamente ligada a la teología de la *scientia conditionata*, una voluntad de forma, una manera de pensar, una cierta forma de expresar el mundo, de decirlo, de decir la acción del hombre sobre el mundo, de comportarse con cualquier cosa para organizarla, restituirla, arrancarla de su estado amorfo previo o para cambiarla; un modo de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad. Esta voluntad de forma específica que interpreta, da forma al elogio de un individuo, al sueño de un pintor, a la obsesión de un poeta o un músico, asegura el curso del mundo y la vida de los hombres, constituyendo el armazón de un sistema de valores: es lo barroco.

Lo barroco lo encontramos actuando abiertamente en los dominios del mito, la epopeya, el arte, la religión, la arquitectura, etc., permaneciendo latente, *infor-mante*, derivando no pocas veces una formación acerca de la sociedad, la política, el poder. Sirve como marco de la distribución de los “modos” de ser del hombre, imaginando, regenerando. El espíritu humano elige sin cesar entre sus riquezas latentes, transporta consigo siempre una capacidad de cambio, de reconstrucción. Lo barroco expresa una nueva actitud ante la vida de los hombres, que creó esta forma de ver el mundo.

Por eso, la actitud y forma en que se conduce y comporta la Compañía de Jesús la podemos llamar barroca, en tanto intenta la reconstrucción del mundo católico para la época moderna, tal como en Europa los artistas lo hacen en la arquitectura, la pintura, la escultura, las artes decorativas, los grabados, las estampas, los libros, la música.

En efecto, la defensa y revalorización de las imágenes (ante la crisis del manierismo y ataques de la Reforma) y, por lo mismo, del arte que las produce, es la gran empresa del barroco. Se trata de conmover, perturbar, no siguiendo el cánón clásico sino rehaciéndolo, regenerándolo, encontrando nueva vitalidad, despertando la pasión oculta en cada una de las formas, en una ardiente recepción sensorial y emotiva. Es el *deseo de ser* que nos han enseñado los Ejercicios Espirituales y que hemos estudiado en la segunda parte. Esta es precisamente la gran empresa, por ejemplo, de Gian Lorenzo Bernini y sus trabajos con los obeliscos, quien practicaba regularmente los Ejercicios Espirituales y tenía como director espiritual al padre Oliva.

El comportamiento de los teólogos de la Compañía de Jesús en su inmenso trabajo de la *scientia media* o *scientia conditio-nata*, que conciben el mundo no como realizado sino realizándose, se parece mucho al arte barroco. Tengamos presentes estos fenómenos de filiación y reciprocidad, que intervienen de manera tan decisiva en la reconstrucción de la modernidad en términos católicos por parte de la Compañía y cuyo entrecruzamiento no es fácil de desentrañar. Permitió crear un espacio en la sociedad novohispana absolutamente diferente, echando raíces bajo el eco de una nueva tónica e impulso transformador. Esta nueva tónica de saber y actuar, de hacer formas a un tiempo nuevas y antiguas, de inventar y regenerar, de poner nuevamente a funcionar lo “viejo” que se presta a la renovación,

a lo “nuevo”, es una verdadera representación mental en la Compañía de Jesús. Es una estructura.

Pero es una estructura encajada a su vez en otra más profunda, más amplia y envolvente, aquella de la ciencia media o condicionada que construye nuevas figuras, refuerza nuevas referencias y enunciados normativos que llaman a la acción para transformar, para restaurar, sugiriendo, buscando, inventando.

Es una nueva voluntad de forma pues, que genera una capacidad para articular tradición oral e identidad histórica particular, no sucumbiendo en el horizonte de la funcionalidad de las mercancías, mercado y capital, evolucionando contraadaptativamente y manteniendo los presupuestos que constituyeron una historia particular.

En efecto, si el libre albedrío, si el arbitrio humano es el *topos* de la libertad y ésta el principio de síntesis, entonces entender la realidad exige un esfuerzo distinto. Es un modo de entender la realidad que formula exigencias diferentes. Es un modo de entender que implica a un hombre haciéndose, modificándose, poniéndose al día, eligiendo y decidiendo, discerniendo y cambiando, desamarrando y aflojando los nudos de su código cultural, para poder penetrar en el mundo de una cultura diferente, en el plano de la simbolización fundamental de su código, tal como la Compañía lo hará en Iberoamérica, Asia o Europa. Por ello el lenguaje específico para cada situación concreta. La “oratoria sagrada”, dirigida a la nobleza urbana de la corte, normalmente utiliza un lenguaje retóricamente elaborado. Éste es el caso, por ejemplo, del padre Antonio Vieyra (a quien inmediatamente veremos). La “predicación evangélica” destinada al humilde campesino del mundo rural e “infielos” de ultramar utiliza un lenguaje llano.

En efecto, ¿cómo traducir las palabras “Madre de Dios”, “Inmaculada Concepción”, “Dios Padre, Dios Hijo, Dios

Espíritu Santo”, para los “naturales” de Sinaloa, Sonora o Baja California? ¿Cómo traducir palabras cristianas al lenguaje tarahumara, yaqui, mayo, chino o japonés? El problema es grave para los misioneros jesuitas, y la única vía que ellos ven para hacerlos asequibles a los posibles cristianos orientales o chichimecas es cuestionando el propio concepto occidental de Dios. Eso implica introducir, por ejemplo, cierta femineidad en Dios, para hacer posible significaciones de este tipo en la cultura oriental o chichimeca. Esto naturalmente les acarreó problemas, siendo acusados con frecuencia de herejía por otras órdenes religiosas y sectores de la Iglesia, como fue el caso de Juan de Palafox y Mendoza en la Puebla de los Ángeles (a quien más adelante abordaremos).

En la medida en que esta es la forma y práctica que los jesuitas realizan, pertenecen a la gran época escolástica y no a la modernidad.¹ Y en la medida en que su principio de síntesis

¹ De igual manera, en la medida en que éste es el modo en que Núñez de Miranda, Salceda, Marín de Alcázar y Blanco filosofan, pertenecen a la tradición escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que, siguiendo a Suárez, su principio de síntesis lleva consigo el rechazo del aristotelismo fundamental (aunque lo conserven en todo lo posible), y cierto primado de lo teológico, de la experiencia interior y de la ética, me parece adecuado hablar de un aristotelismo agustiniano como característica peculiar de su pensamiento, el cual por lo tanto guarda afinidades tan hondas con Duns Scoto como con el mismo Santo Tomás y, en los temas más serios de la metafísica, con frecuencia la afinidad es “mayor” con Duns Scoto. Decir que Suárez es más agustiniano que tomista, o más escotista que tomista, ¿no está en contradicción con las declaraciones del propio doctor eximio? No con todas, y no con la sustancia. Él nunca pretendió seguir a Santo Tomás de un modo distinto a aquél en que el mismo doctor angélico había seguido a San Agustín. ¿Acaso no es agustiniano Tomás de Aquino? Pues del mismo modo es tomista Suárez. Pero, en todo caso, lo más interesante no es su dependencia de otro doctor, sino su egregia independencia de criterio. Lo más admirable de los jesuitas novohispanos no es su dependencia de Suárez, sino su capacidad de recreación y reconstrucción de la filosofía y teología suareciana para la realidad cambiante de la Nueva España.

ayuda a desenvolver todas las virtualidades contenidas en dicha síntesis, pertenecen a la modernidad. La vía intermedia en libertad e inventiva que regenera y reconstruye será el punto de partida de toda su actividad en América. Esta perspectiva de vía intermedia que adapta sus enseñanzas a las insoslayables realidades de la vida terrenal es la que impregna todos los valores de la Compañía de Jesús, que le va a permitir organizar una labor eclesiástica verdaderamente educativa en la Nueva España y que tiene en Diego Laínez, Vázquez, Molina, Suárez, Pedro de Abarca, Miguel de Castilla, Figueroa, López, Salceda, Marín de Alcázar y Blanco a sus verdaderos teóricos. Por eso el monstruoso esfuerzo teórico de éstos últimos, quienes con Luis de Molina argumentarán que hay tres modos de la omnipotencia divina: un saber “simple”, un saber “libre” y un saber “medio”. Entre el saber simple y el libre, se ubica justamente una etapa intermedia que sabe de las flaquezas humanas y de sus posibilidades. Para la teología jesuita, este momento intermedio o ciencia media ennoblece y sustenta la naturaleza humana que “sabe” del mundo no como realizado sino realizándose. Son las capacidades y potencialidades naturales del ser humano que puede transformar gracias a su elección y libre albedrío. Gracias a ello, la Compañía de Jesús podrá asimilar la cultura mundana, apropiándose de la filosofía y el arte paganos. Y esta misma perspectiva también le permitirá pactar con el humanismo.

De esta manera, el mundo, el siglo, no serán ya exclusivamente una ocasión de pecado, lugar de perdición y “valle de lágrimas”: son también oportunidad de justicia, perdón, fraternidad, amor y salvación.

Es el escenario dramático al que no hay cómo ni para qué renunciar, pues es en él donde el ser humano asume activamente la gracia de Dios, tal como los jesuitas mismos lo testimo-

nian en las lejanas misiones guaraníes, el norte de México, China o Canadá.²

El mundo, el siglo es, por tanto, el medio donde la perdición o la salvación pueden darse por igual, combatiendo *ad maiorem gloriam Dei* y donde la condición humana exige se le trate en su plena dignidad. Se trata entonces de ganar el mundo para que el hombre en libertad y amor viva con los demás. En consecuencia, hay que prepararse bien en términos estratégicos y teológicos para combatir y vencer sobre grupos y partidos, estableciendo las condiciones para esta utopía de amor que significa ser hombre como ser con los demás. La actividad de la Compañía de Jesús cobrará así en la Nueva España formas nuevas de amplitud e intensidad, llegando a ser determinante, incluso esencial, para la existencia de ese singular mundo novohispano que se configura en el siglo XVII. Desde la educación de la clase criolla e indígena hasta el manejo de la primera versión histórica del capital financiero, pasando por los múltiples mecanismos de organización y planificación de la vida social, la consideración de su presencia es indispensable para comprender el primer esbozo de modernidad vivido en la Nueva España. Los padres jesuitas cultivaron las ciencias, desarrollaron muchas innovaciones técnicas, planificaron, introdujeron métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios.³

² El filme *La misión* es una bella obra sobre el trabajo jesuita entre los guaraníes, de resistencia al embate del mal, donde el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo y sus acechanzas, como si fuese territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar en él y por él, a fin de ganarle al mal, con el testimonio total de la caridad.

³ Descansan en la Biblioteca Nacional de México seis manuscritos de jesuitas que versan sobre organización económica y social. Por ejemplo Manuel de Alcalá (n. en Sayula y m. en México, 1698) y su *Tractatus de contractibus societatis, emphyteusis, locationis et conductionis, pignoris et fideiussionis*.

Para inicios del siglo XVIII, sus formas de organización económica y social eran ya una pieza clave en la acumulación y en el flujo de capital.⁴

Todo este esfuerzo económico, social y educativo es exigido por algo fundamental: que la Iglesia y el Papado recuperen su capacidad mediadora entre lo humano y lo “otro”. La decadencia de ésta a lo largo de los siglos hizo posible el embate de la Reforma. Porque la Reforma, la Ilustración con su actitud prometeica de progreso y el capitalismo en marcha (dinero-capital), esconden una trama espiritual bastante intrincada que pide ser compulsada con la verdad de las cosas. Y es que si por un lado las herejías modernas han corroído y desfundado el papel mediador de la Iglesia, no menos cierto es que la aparición del dinero-capital-mercado amenaza con terminar de minar lo iniciado por la Reforma.

En efecto, hasta recientes fechas, la Iglesia ha jugado el papel socializador, unificador; pero ahora emerge un componente que siempre había estado presente en la acción política, pero que para los siglos XVII y XVIII se volverá predominante y que empieza a sustituir el papel socializador de la Iglesia: el dinero-capital. El mercado es el lugar donde ahora los individuos se socializan y adquieren identidad. El progreso es lo que cuenta. La emergencia de estos fenómenos es lo que realmente está en la base de esa pérdida de necesidad de la Iglesia como institución mediadora y socializadora, y entidad capaz de definir cuál es la escala de valores para conducirse frente al mundo del mercado, dinero y capital.

⁴ Estudiar los manuscritos 376, 429, 628, 637, 652, 654, 668, 1179, 1202 y 1208. Todos versan sobre planificación, ventas, compras, pactos, etcétera.

La emergencia de esta cultura del capital, omnipotencia de la razón (Descartes, Spinoza, Ilustración) y la herejía luterana, es bastante indicativa de la tensión a la que está sometida la Compañía de Jesús como propulsora de un proyecto político, religioso, cuidadosamente estructurado, de inspiración inconfundiblemente moderna, que busca *aggiornare* a la Iglesia, ponerla al día con los tiempos, mediante una reconstrucción y reconstitución del orden cristiano del mundo, entendido como orden católico, apostólico y romano. Al lado de la representación del capital y el mercado, debe aparecer una vez más la *Ecclesia*, como inspiradora capaz de dar respuesta al mundo y sus desafíos. Porque desde el hombre y el mercado no existe respuesta al hecho de por qué pasamos de la nada a la existencia, ni tampoco al hecho de la existencia del mal y de la muerte. Y si bien el mundo, el capital y la bondad de Dios pueden tener la figura de la abundancia, lo cierto es que la vida de cada ser humano no puede ni debe ser moldeada a imagen y semejanza del capital.

Respuesta al “otro”

He aquí, pues, cómo todas estas cuestiones se ponen en el primer plano en la Compañía de Jesús y naturalmente en tierras novohispanas, haciendo suya la responsabilidad de dar cuenta de todos los problemas del hombre, tal como se planteaban en su tiempo. Pero si la gracia es materia de tratamiento urgente, porque los herejes han obscurecido y aun invertido toda la verdad católica, es también materia muy difícil y llena de escollos: por un lado, trata de realidades totalmente divinas y que apenas tienen carácter experimental; por otra parte, investiga la concordia y composición de la eficacia de la gracia con su conexión con la libertad de arbitrio, lo cual siempre se ha juzgado arduo y difícil, ya desde San Agustín.

Aquí es donde ha jugado un rol fundamental la obra de Molina, Suárez y jesuitas de la Nueva España, América y Asia. Se trata nada más y nada menos que de un hecho capital desmesurado: levantar un proyecto de magnitud planetaria destinado a recomponer y reconstituir el mundo de la vida, desde su plano más bajo, profundo y determinante, hasta los estratos más altos y elaborados del goce lúdico, festivo y estético de las formas. Es decir, formular y llevar a la práctica una modernidad alternativa que cubra la totalidad de la interpretación del mundo, frente a la modernidad espontánea, ciega e invisible del mercado y capital y frente a una Reforma insuficiente y regresiva.

Puede entenderse hasta qué punto el Despotismo Ilustrado encontró intolerable y terminó por expulsar en 1767 a una Compañía de Jesús que los desafiaba. Puede entenderse hasta qué punto la Iglesia católica, con el Papado al frente, rechazó una filosofía que hacía de la libertad un principio de síntesis y que organizaba las verdades dadas por la experiencia y por la fe, así como por la tradición doctrinal, en un nuevo modo de entender esa “misma” realidad. Pues no era sólo un modo de entender al hombre haciéndose, rehaciéndose y realizándose, sino también la posibilidad de rehacer la idea de Dios como un Dios que se hace, se crea, se reconstruye y da nuevas respuestas al burgués europeo de los siglos XVII y XVIII, o al mestizo, criollo e indio de la Nueva España, en América.

Esta síntesis de la ciencia condicionada junto con la tesis del *minus probabilismus* (que más adelante abordaremos) para interpretar su obra y actividades, van a hacer de la Compañía de Jesús una fuerza completamente organizada y puesta al día, que se rehace, se modifica, se adapta y readapta la idea de Dios a los pueblos distintos, mezcla diferentes formas culturales, se pluraliza, se sincretiza: se mestiza y ayuda a mestizar. De este modo el sincretismo jesuita y su eclecticismo filosófico será un princi-

pio esencial del mestizaje profundo que la nación mexicana alcanzará en el siglo xx. Empeñados en la evangelización de la India, Japón o América, el esfuerzo mental y práctico jesuita por abrirse a otras culturas y ser receptivo a ellas apenas tiene parangón. Intercambiando ideas, fusionando con paciencia elementos dispares, extrayendo estructuras de significación para vincularlas a las suyas e incorporarlas como la necesidad de un programa de acción, la Compañía de Jesús formula un trabajo discursivo sin paralelo, que tal vez sea el único modelo que Europa (la inventora de la universalidad moderna) puede ofrecer de una genuina disposición de apertura y autocrítica, respecto de sus propias estructuras mentales.

Y es verdad. Son cientos los ejemplos que de lo anterior tenemos en la Nueva España, en el estado guaraní y en zonas iberoamericanas o indígenas donde no habían sufrido la experiencia de la conquista. Frente a los movimientos reformistas protestantes, frente a la idolatría del mercado y un mundo creado a su imagen y semejanza, la necesidad de restablecer la mediación eclesial entre lo humano y lo divino era una urgencia y emergencia. Mediación (que, por lo demás, rechazaba Lutero y reformadores, y cuya decadencia había sido el fundamento de la Reforma, en una respuesta brutal y devastadora a esa ausencia de mediación) que sólo era posible desde el intercambio de cultura e interpenetración de códigos, es decir: el mestizaje.

En todo lo anterior, fueron alma y cuerpo las figuras señeras y egregias de Suárez, Núñez de Miranda, Salceda, Alfaro, Miguel de Castilla, Villanueva, Marín de Alcázar, Blanco, etc. Pero la Iglesia tenía que rechazar dicha síntesis, que podía hacer saltar en mil pedazos el aparato conceptual de la teología católica.

En efecto, Suárez y los teólogos jesuitas antes estudiados se separan de Santo Tomás en la doctrina general de la *subordina-*

ción de las causas. Sólo ven causas parciales subordinadas en el concurso divino (simultáneo) y nuestra acción, en la gracia y el libre arbitrio, en la luz de la gloria y la inteligencia de los bienaventurados (potencia obediencial activa); del mismo modo en la inteligencia humana y la libertad humana al término de la deliberación, y también, al parecer, en la facultad de conocer y su objeto. Y es que la doctrina suareciana de la causalidad se subordina a su noción “experimental” de la libertad, lo cual es, desde el punto de vista aristotélico-tomista, sencillamente inconcebible, ya que condicionar la metafísica entera a un tipo de hechos particulares es lo mismo que retirar la confianza a esa metafísica.⁵ Y así es, de hecho, en Suárez y el mismo padre Matías Blanco. Por lo que toda su filosofía de la causalidad (y aun del ser en cuanto ser) debe parecernos pura petición de principio, a menos que hagamos el esfuerzo de “ponernos en lugar”, subjetivamente, para advertir qué es lo primero en el suarismo. Es necesario comprender a Suárez en sí mismo, en su “heterodoxia”; de lo contrario, nunca tendremos razón para apartarnos de él, ni entenderemos a la Compañía de Jesús ni a sus teólogos de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Desde el punto de vista del método de un sistema teológico, que tome por idea fundamental y originaria no la de Dios, acto puro y causa primera universal, sino la noción de la libertad que suministra el hecho bruto de la conciencia psicológica y que, según las exigencias particulares de esta noción, limite el principio universal de la causalidad y el de la causalidad universal del agente primero, es caer en algo devastador e inconcebible. Porque Suárez parte de una dificultad que hay que resolver:

⁵ Ver más atrás el capítulo III de la primera parte: “Francisco Suárez: teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”.

¿cómo conciliar la presencia y la libertad humana? Y su solución se funda sobre una definición de la libertad humana que no se puede establecer ni por la experiencia, ni *a priori*, y que no es nada más que una petición de principio.

La tesis suarista sobre el concurso divino está por otra parte íntimamente ligada con su negación de la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres finitos. Para Santo Tomás es evidente, por el contrario, que si la “creatura no es su existencia, no es capaz de obrar por sí sola. El modo de obrar sigue al modo de ser. El que es por sí puede obrar por sí, y como el ente no es su ser, sino que posee el ser”, también dependemos de él en nuestra acción.

Por lo mismo, a la Iglesia (especialmente a los dominicos) no se le escapó el grave problema de la suficiencia del socorro o auxilio divino dado a todos los hombres. Ese problema se resuelve por el principio general que domina toda la doctrina tomista: la división del ser en *acto y potencia*. Todos los grandes problemas del ser, del conocimiento, de la acción, se aclaran (según los tomistas) a la luz de este principio, que constituye la médula de toda la filosofía de Aristóteles y de la metafísica natural de la inteligencia humana. La Iglesia advirtió (principalmente a través de los dominicos) que quienes no sostienen la distinción real de acto y potencia en el orden del ser, entre la esencia y su existencia, se ven naturalmente empujados a no mantenerla ni sostenerla en el orden de la operación entre la potencia del obrar y la acción misma, entre la gracia suficiente y la gracia eficaz. Si, por el contrario, la creatura no es su existencia, tampoco puede obrar por sí misma.

Esta fue la postura de la Iglesia y dominicos frente a la posición teológica de la Compañía de Jesús. Pero lo que los jesuitas enfrentaron ya desde el siglo XVII (siglo de agobios, incertidumbres y conflictos) demandaba, por una parte, respuestas a este

“otro” (indios, criollos, negros, mestizos) que interpelaba; por la otra, respuesta a la crisis en la que estaba sumida la civilización dominante ibero-europea. Y esas respuestas exigían imaginación, libertad, apertura: heterodoxia. La Compañía de Jesús en tierras novohispanas dio la que pudo y tuvo en sus manos, en una lucha sin cuartel, con una elaboración heurística y visión “barroca”, arraigada en el contexto histórico, suspendiendo algunos criterios con egregia independencia y libertad.

IN-CURSUS
Tres oradores sagrados

I. LA ORATORIA SAGRADA DE ANTONIO DE VIEYRA, S. J.

Significado de sus sermones

El venerable padre Antonio de Vieyra, de la siempre esclarecida y apostólica religión de la Compañía de Jesús, uno de los hombres más eminentes que en el siglo pasado florecieron en los reinos de Portugal, de ingenio monstruoso, de erudición incomparable, de singularísimos talentos para todo género de estudios, ejemplar de religiosos perfectos (luz de teólogos y norma inimitable de predicadores)...¹

Ingenio monstruoso, luz de teólogos: palabras viejas y grandilocuentes. Sólo las cito para hacer resaltar la admiración y emoción que el solo nombre del padre Vieyra suscitaba a fines del siglo XVII y principios del XVIII, no sólo en los dominios portugueses sino también en los españoles. Predicador insigne, maestro de la prosa barroca y espíritu esclarecido, influyó en ambos sectores jesuitas y en la misma Nueva España.² Admirado en México y España, dicha admiración no deja de ser reflejo del predominio de la Compañía de Jesús. Y si bien sus textos sólo

¹ Antonio Vieyra, S. J., *Sermones de dominicas, ferias y seis del mandamiento*, prólogo, tomo I. Obras completas adquiridas en el Colegio Máximo; pertenecieron a "esta librería del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas". Edición Barcelona, en la imprenta de Martín María vda.; administrada por Mauro Martín, librero.

² Antonio Vieyra nació el 6 de febrero de 1608 y murió el 16 de mayo de 1699.

son realmente pertinentes si son para nosotros un punto de arranque del pensamiento, y no el objeto de su comentario o de una interpretación, no por ello dejaremos de hacerlo, sobre todo cuando su obra adquiere plena vigencia en la Nueva España del siglo XVII, mediante la apropiación personal e institucional que de ellas hacen los jesuitas mexicanos.³ El afán renovador de los sermones de Vieyra, la información, argumentación ágil y profunda de una temática amplia, permitió una influencia cada vez más grande de la Compañía en el ambiente espiritual-político-intelectual de esa época.

Y es que pocos temas habrá de tal importancia para un conocimiento verdadero de la Nueva España, que el de proponerse estudiar la piedad individual y el culto público, las devociones, prácticas piadosas y la “vida religiosa”. Pocos temas habrá de los que desconfién tanto los investigadores de todo tipo y de todas las tendencias. ¿Acaso no importa saber cuál era la actitud frente a la religión, frente a la muerte, no sólo de la gente piadosa, sino de los posibles disidentes, de los libertinos, bohemios e inútiles, o del hatajo de originales, pícaros, desesperados y marginados como los mendigos pintorescos de las pinturas contemporáneas? ¿No es asombroso que hasta recientes fechas pocos investigadores hayan consagrado su tiempo a estudiar los sermones, devocionarios y veamos reducido nuestro horizonte

³ Son innumerables los textos de sermones, oraciones, “instituciones” en los que la influencia de Vieyra es manifiesta: *Afectos y consideraciones* del padre Francisco de Salazar, S. J.; *Fasti* del padre Joseph de Jesús María; *Societatis Jesu* de Paynaudi; *Elogios de algunos hermanos jesuitas* del padre Juan Antonio de Oviedo, S. J.; *Sermones* del padre Miguel del Castillo, son algunos de entre ellos. Y no son sólo jesuitas. Miembros del clero regular y secular –especialmente franciscano– manifestaban fervor por los sermones del jesuita.

de conocimientos? Las cuestiones anteriores son las que nos impulsan, no a detenernos en semejante investigación, sino en las significaciones barrocas creadas por los sermones de Vieyra y la voluntad religiosa de crear nuevas significaciones.

De hecho, la Biblioteca Palafoxiana de la ciudad de Puebla, la Biblioteca Elías Amador de la ciudad de Zacatecas y otros *repositoris* novohispanos son testimonios de lo anterior. La obra de Vieyra adquirida en el Colegio Máximo de la ciudad de México perteneció a la librería del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas, y hoy descansa en la Biblioteca Elías Amador. “Todos sus sermones y obras diferentes que de su original portugués” se tradujeron al castellano y nos transportan a un hermoso viaje, a través de las profundidades del espíritu y corazón de los hombres, no sólo de los grandes hombres, sino especialmente de aquéllos de finales del siglo XVII novohispano. Porque ¡cuántas anotaciones a pie de página hechas –seguramente– por sacerdotes, que traducen erudición, emoción, sensibilidad frente a las ideas y sentimiento de Vieyra!

Cinco gruesos libros contienen la vida del autor, con más de doscientos sermones y notables cartas escritas entre 1640 y 1687. La muerte, el dolor, el sufrimiento, el mal, la tristeza, la caridad, el bautizo, las “finezas” de Cristo, las tentaciones, la eucaristía, la redención, el pecado, el poder, son temas que se articulan una y otra vez. Insistiendo por su cuenta en la teoría suarista sobre el Estado, sobre los orígenes bíblicos y judíos de la filosofía griega (ecos del pensar de Filón y Maimónides: Moisés, maestro de Sócrates, de Platón y Aristóteles), Vieyra les imprime el sello de la búsqueda de profunda transformación, de un nuevo catolicismo después de la tormenta de la Reforma. No se contenta, en efecto, con mencionar esas tesis histórico-filosóficas en algunos pasajes del cuarto sermón del Mandato. Las ratifica, incorporando la disciplina filosófico bíblica en su primer

sermón de “la palabra de Dios, empeñada, desempeñada, y defendida: la historia de lo futuro”.⁴ Pero, a guisa de introducción a la inmensa exposición sistemática de sus sermones, el recuerdo de las nociones fundamentales de metafísica, cosmología, ética, antropología, entran de lleno en Vieyra por la apropiación filosófica de su teología. Lo que la filosofía le sugiere, él lo codifica. Pero a esta codificación se añade un diálogo entre la filosofía, la Biblia y la teología y preciso es que ésta hable un lenguaje claro, ornamentado, expresivo y hermoso. Así, el primer libro que contiene todos los sermones de Dominicas y Férias, y seis del Mandato, descubre el movimiento característico del pensamiento de Vieyra y ahí se marcan los límites del acuerdo entre Aristóteles, Biblia, padres de la Iglesia, Duns Scoto y Santo Tomás. La Biblia, los Ejercicios Espirituales, las letras, la filosofía y la teología están engranadas, derivan de las mismas raíces, tienden hacia la cima. Pero en esta marcha común, la filosofía juega el papel del camino mientras que la teología dirige al hombre que avanza sobre él. La filosofía, la historia, son caminos sutiles y pedregosos, pero para recorrerlos no hay otro medio que la vida devota, la ascesis, los Ejercicios Espirituales, las prácticas en verdad cristianas. Esta interrelación de los Ejercicios Espirituales, las letras, la filosofía y teología, gracias a la cual puede ser alcanzado constantemente el fin, pero que no puede serlo más que mediante la enseñanza y la gracia de Jesús, está patente en las premisas del método de Vieyra, en las articulaciones de sus sermones y, en fin, en la significación última de su doctrina, “de su erudición e ingenio, ciertamente mayor que el mundo”.⁵

⁴ Antonio de Vieyra, *Sermones*, tomo IV.

⁵ *Ibidem*, prólogo, tomo I.

Algunos sermones ofrecen, efectivamente, notables ejemplos del afloramiento del pensamiento cristiano a las diversas categorías de la filosofía. Se expresan intuiciones cosmológicas, éticas, metafísicas. La oposición entre el universo natural y el universo moral de la conciencia humana se pone vivamente de relieve en su segundo sermón del Mandato: la ética se afirma frente a la naturaleza, o más bien, frente al naturalismo que viene desde el Renacimiento, recubriendo el dominio propio del hombre, articulándose severamente según principios normativos, entre los cuales el fundamental es el de la elección, que presupone la libertad. Es cierto que a menudo sus sermones están teñidos de lamentaciones; lamentaciones que son las de los hombres del siglo XVII y que constituyen, a decir verdad, una literatura que hay que leer *cum grano salis*, separando lo permanente de lo accidental. Evidentemente, el mal de la Iglesia no era “personal” sino institucional. De ello se daba perfecta cuenta el padre Vieyra. Pues esos excesos, esas miserias que los hombres de su tiempo denuncian como lo hicieron sus padres y abuelos con tradicional energía, eran engendrados y luego mantenidos por un sistema de beneficios que él condena bajo la lectura de las Sagradas Escrituras, de los padres de la Iglesia y de las decisiones de los concilios que revelan el origen de los abusos, el primitivo carácter de la fe, de la vida cristiana e Iglesia apostólica. Vieyra (misionero, teólogo, predicador) conoce mejor que nadie el catálogo de reproches contra la Iglesia, que viene desde antes de la Reforma, y las cosas que no debían seguir por sus cauces habituales: había que engendrar un auténtico movimiento de renovación religiosa y nadie mejor que la Compañía. Así, en este muro de lamentaciones aborda el problema metafísico de la definición del hombre: ¿es pura vanidad, un átomo, una mota de polvo, es realidad caída dañada esencialmente y está

en peligro de aplastarse a sí mismo o bien se trasciende por su poder ético? Estas cuestiones planteadas en los sermones de Cristo y María Santísima son el origen de otra serie, cuyo eco recogemos en los seis sermones del Mandato y en algunos sermones ascéticos y panegíricos. El hombre, ¿se reduce exclusivamente al acto ético, contribuyendo así a intensificar el valor del hombre, o bien, es diferente del acto ético, como una tercera fuerza, por la que el hombre corre constantemente el peligro de ser seducido y arrastrado hacia el sufrimiento y la desdicha? En una continua recreación de oposiciones, contradicciones, afirmaciones y negaciones, Vieyra pone de relieve la felicidad y la desgracia de la conciencia humana que sólo con la gracia puede cobrar sentido.

Si es tan astuto el demonio, que hasta de nuestros remedios hace tentaciones, ¿por qué nosotros no seremos tan prudentes, que hasta de sus tentaciones hagamos remedio? [...] Si el demonio tienta con las piedras, ¿qué hará con condiciones menos duras? Si tienta con el desierto, ¿qué será con el poblado y con la corte? Si tienta con el ayuno, ¿qué será con el regalo? Si tienta con la obra de misericordia, ¿qué será con la injusticia? Si tienta con la omnipotencia, ¿qué será con la flaqueza? Y si hasta con la divinidad tienta, con la humanidad y con la inhumanidad, ¿qué será? [...] Si el demonio tienta con la Ciudad Santa, ¿qué será con la ciudad escandalosa? Si tienta con el templo de Dios, ¿qué será con la casa de los ídolos? Si tienta con las Sagradas Escrituras, ¿qué será con los libros profanos? Si tienta con los mandamientos de Dios, ¿qué será con las leyes del mundo? Si tienta, finalmente con el bajar, ¿qué será con el subir? Veis aquí cómo el demonio de los remedios hace tentaciones. Pero ¿cómo será posible que nosotros de las tentaciones hagamos remedios? ¿Qué cosa son las tentaciones, sino piedras y precipicios? Piedras en que tropezamos y precipicios por donde nos despeñamos [...] Pero demos ya una vuelta a la balanza. Vimos cuánto pesa el mundo, veamos cuánto pesa un alma. En este caso entramos todos. El peso del mundo nos pertenece a todos, porque muchos tienen poco mundo; el peso del alma, ninguno hay

a quien no pertenezca, el rey, el vasallo, el grande, el pequeño, el rico, el pobre, todos tienen alma...⁶

El sermón primero de la Tercera Dominica de Adviento le sirve de pretexto para ajustar cuentas con los gramáticos y la vanidad de quienes se sienten “hidalgos” y de “sangre real”, echando mano del juego de oposiciones y de las diez categorías de Aristóteles. La pregunta que sacerdotes y levitas le hacen a Juan (Juan, cap. I: *¿Tu quisies? ¿Quid dicis de te ipso?, ¿Tú quién eres? ¿Qué dices de ti mismo?*) le permite interrogar de manera análoga cuál es la verdadera “hidalgúia”, terminando en una conclusión desoladora: ninguna.

Mucho tiempo ha que tengo dos escándalos contra nuestra gramática en los vocablos del nobiliario. La hidalgúia llámase calidad, y llámase sangre. La calidad es uno de los diez predicamentos a que redujeron todas las cosas los filósofos; la sangre es uno de los cuatro humores de que se compone el temperamento humano. Digo, pues, que la que se llama hidalgúia, no es solamente calidad, ni solamente sangre; mas es de todos los diez predicamentos, y de todos los cuatro hombres. Hay hidalgúia, que es sangre, y por ello hay tantos sangrientos; hay hidalgúia que es cólera, y por eso hay tantos mal sufridos e insufribles; hay hidalgúia que es melancolía, y por eso hay tantos mal contentos; y hay hidalgúia que es flema, y por eso hay tantos que son para tan poco. De manera que los que adolecen de hidalgúia, no sólo tienen la enfermedad de la sangre, sino en todos los cuatro humores. Lo mismo pasa en los diez predicamentos: hay hidalgúia que es substancia, porque algunos no tienen más substancia que su hidalgúia; hay hidalgúia que es calidad, porque muchos no se pueden negar, son muy calificados; hay hidalgúia que es cantidad, son hidalgos, porque tienen mucho cebo; hay hidalgúia que es relación, son hidalgos por ciertos respetos; hay hidalgúia que es pasión, son apasionados de hidalgúia; hay hidalgúia que es ubi, son hidalgos porque ocupan grandes lugares; hay hidalgúia que es sitio,

⁶ *Ibidem*, Sermón Tercero de la Primera Dominica de Cuaresma, tomo I.

y de esta casta es la de los títulos, que están sentados y los otros en pie; hay hidalguía que es hábito, son hidalgos porque andan más bien vestidos; hay hidalguía que es duración, hidalgos por antigüedad. Y, ¿cuál de éstas es la verdadera hidalguía? Ninguna..⁷

El lenguaje deliberadamente estudiado, parsimonioso y de inopinadas inferencias por el recurso a la metáfora (la estética de los imprevistos y sorpresas en imágenes que contribuyen a la persuasión) es parte constitutiva de la oratoria religiosa de Veyra. Ética y antropología integralmente condicionadas en esta retórica sagrada (en el mejor sentido del término) retienen el valor absoluto del esfuerzo, la superioridad moral del hombre que sabe hacer frente a las tentaciones, vía alta función de la ascesis y la significación de la gracia eficaz (ecos del molinismo contra el jansenismo). ¿Y ese extraordinario sermón del Mandato, predicado el año 1650, que tanto se comentó en Nueva España y “tentó” a Sor Juana Inés de la Cruz?

Sermón del Mandato

Esta pieza oratoria –en la que disputará con San Agustín, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo– en esencia gira en torno a esta dificultad: ¿cuál fue la mayor fineza de Cristo en las últimas horas de su vida? Estos son los términos de la cuestión que se inicia con una cita de Juan 13: *et vos debetis alter alterius lavare pedes* [también ustedes deben lavarse los pies unos a otros]. Supuesto que fue gran fineza de Cristo el morir por los hombres, dice el padre Veyra, que no fue esta su mayor fineza. Y ello porque ausentándose Cristo de los hombres, anduvo más fino que muriendo por ellos: luego mayor fineza

⁷ *Ibidem.*

fue en Cristo ausentarse que morir. Pruébalo primeramente con la razón.

Jesús amó más a los hombres que a la vida, pues dio la vida por el amor de los hombres. El morir era dejar la vida, el ausentarse era dejar los hombres: luego mucho más hizo en ausentarse que en morir, porque muriendo dejaba la vida, que amaba menos; ausentándose dejaba los hombres, que amaba más. Probado este parecer con la razón, pasa Vieyra a probarlo con el evangelista: *sciens quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad patrem*, Juan 13:1.

Advierte Vieyra que debiendo decir el evangelio que llegaba la hora de morir, dijo solamente que era la llegada de partir: no dijo otra cosa y nosotros podemos buscar en el evangelio lo mismo para cerciorarnos. En esencia, el estado de la cuestión estriba en saber en qué consiste más el amor: en dar o en padecer. No se trata de lo que Cristo podía hacer más por nosotros, sino de lo que podía dar. Ausentándose, hace más y da más que muriendo, porque muriendo da la vida, que amaba menos; ausentándose, deja los hombres, que amaba más.

Las razones que nuestro autor va aduciendo están referidas, como vimos, al hecho fundamental de que cuando llegó la hora de morir, simplemente dijo que había llegado la hora de partir: *ut transeat* a cuyo reparo dio por respuesta, que como el intento de Jesús había sido en toda su vida santísima el encarecer la fineza del amor, entendió que la encarecía más diciendo que partía, no diciendo que moría; de modo que más fino se mostró el Verbo ausentándose que muriendo.

Que sea menos el dolor de la muerte que el de la ausencia y que Cristo sienta más su ausencia que su muerte, lo prueba. Porque en la muerte entregó el alma con mucho sosiego. Pero en la ausencia que hizo en el huerto de los olivos apartándose de sus discípulos, fueron tales las demostraciones de sentimiento,

que habiendo de decir el evangelista “se apartó”, para ponderar más el sentimiento dijo “se arrancó”. Porque aquellas agonías que Cristo había de sentir en la cruz cuando moría, las sintió en el huerto cuando se ausentaba. A la muerte como dolor más moderado, le dio el remedio tres días después, resucitado; y a la ausencia, como dolor excesivo, le dio el remedio un día antes, sacramentándose.

En esta misma diferencia, descubre nuestro autor mayores motivos para abonar su pensamiento. Ausentándose Jesús una sola vez, así como una sola vez murió, es de reparar que resucitado una sola vez, se sacramento infinitas veces. Mas así había de ser como Cristo sentía menos la muerte que la ausencia; se contentó con remediar una muerte con una vida. Pero como sentía más la ausencia que la muerte, no se contentó con remediar una ausencia sino con infinitas preferencias, coronando todo este discurso con el sacramento de la eucaristía, que justamente es sacramento y sacrificio.

Como sacramento es presencia, como sacrificio es muerte; se infiere que tantas veces muere Cristo en aquel sacrificio, cuantas se hace presente en aquel sacramento. Fineza verdaderamente excesiva, pues cada presencia que Jesús toma por el sacramento, le cuesta una muerte por el sacrificio; y quien compra una preferencia con una muerte, ya se ve, que menos le cuesta morir que ausentarse.

A esta reflexión verdaderamente grande y de singularísimo ingenio, sigue algo más. El sacramento de la eucaristía no sólo es continua representación de la muerte, sino es continuo remedio de la ausencia. Mas entre la ausencia y la muerte hay una diferencia notable. La muerte por un sólo instante pareció pequeño sacrificio al amor de Cristo y la ausencia por un instante sólo le pareció mucha ausencia, dándose ingenioso a trazar el medio en que igualmente se viese satisfecho el deseo de la

muerte y el remedio de la ausencia: la eucaristía que es juntamente muerte continua y presencia continua. Muerte continua para morir no sólo por un instante, sino por mucho tiempo. Presencia continua para no ausentarse, no sólo por mucho tiempo, mas ni aun por un instante. Luego la ausencia es mayor dolor que la muerte.

Sor Juana Inés de la Cruz

A primera vista esta pieza sagrada sólo tiene la apariencia de un juego puramente dialéctico-silogístico y de juego de retruécanos. Pero no es así. Es un *arte-facto* significativo que a través suyo reenvía hacia un *significado* misterioso: la experiencia de lo divino es desgarradora y desconcertante y no puede ser objetivada. El alma del orador sagrado es una cuna de sentimientos igual que el de la poetisa, donde las pasiones tiran de un lado y del otro. Es una experiencia que de todos modos da pábulo para que Sor Juana Inés de la Cruz entre a la controversia, defendiendo la proposición contraria: esto es, que la muerte fue fineza mayor que la ausencia. Sor Juana propone los términos de la cuestión en esta forma: las cosas de mayor precio y estimación en el concepto del hombre son la vida y la honra: Cristo dio una y otra cosa en su muerte afrentosa; luego en cuanto hombre no tenía más que dar que la vida.

Esto era olvidar por parte de Sor Juana que, por lo que concierne a la lógica, se puede estar impecablemente equivocado así como impecablemente en lo cierto. Así como ningún filósofo puede esperar que su colega filósofo saque del ser, por medio sólo de la lógica, más de lo que su filosofía pone en él, así también ningún teólogo puede esperar que otro teólogo extraiga de su teología –vía lógica– más de lo que otro teólogo le permite. Pero la esgrima de Sor Juana iba más allá de una pura contro-

versia lógico-teológica: respondía a velados compromisos con el obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz, adversario del arzobispo de México, don Francisco Aguiar y Seijas, amigo de jesuitas y de Vieyra (ver en la cuarta parte la pugna entre Juan de Palafox y Mendoza y los jesuitas). En todo caso, si Vieyra hubiera conocido la réplica de Sor Juana, tal vez hubiese urdido más sutilezas teológicas o le hubiese contestado con el sermón cuarto del Mandato, predicado en 1645, donde repara que el principal intento del evangelio fue mostrar la ciencia de Cristo, y el principal intento de Cristo fue mostrar la ignorancia de los hombres. Esto es, sólo Jesús amó finamente, porque amó sabiendo y sólo los hombres fueron finamente amados, porque fueron amados ignorando. Pero uniéndose y trocándose de tal suerte el *sciens* (sabiendo) con el *nescis* (no sabes) y el *nescis* (no sabes) con el *sciens* (sabiendo), que estando la ignorancia de parte de los hombres y la ciencia de parte de Cristo, Cristo amó sabiendo, como si amara ignorando, y los hombres fueron amados ignorando, como si fueran amados sabiendo.

Y es que el barroco es dinamismo, movimiento, claroscuro, contraste, donde los opuestos se dan cita, (presencia/ausencia, muerte/vida, amor/dolor, ciencia/ignorancia), fundiéndose y confundiéndose una y otra vez. Esta experiencia contradictoria no sólo encuentra expresión en la oratoria sagrada de Vieyra sino en la poesía de Sor Juana, que también, renuente a una racionalización matemática, insiste una y otra vez en las oposiciones: donde hay dolor, hay alivio, donde hay serenidad, hay tormenta:

Amo a Dios y siento en Dios;
y hace mi voluntad mesma
de lo que es alivio, cruz,
del mismo puerto, tormenta.
Padezca, pues Dios lo manda;

mas de tal manera sea,
que si son penas las culpas,
que no sean culpas las penas.

Pero pongamos coto a nuestras ambiciones: es enorme la obra del jesuita como para dilucidarla en un solo capítulo. Estos pasajes, hasta ahora aducidos, únicamente son apuntes, representan aspectos reducidos de su literatura, que engloba textos que estrechan y desbordan hasta tal punto que a veces parece uno ahogarse dentro de ellos. En cualquier caso, lo sapiencial, lo profético, lo histórico, todo está íntimamente unido, y las afirmaciones filosóficas son constantemente reconducidas a sus fuentes religiosas: naturaleza, libertad, se reinstalan así en el marco de la revelación apareciendo no como intuiciones o conquistas de la inteligencia humana, sino como dones de Dios.

Sin embargo, percibir únicamente un autocratismo religioso equivaldría a desconocer su esencia. Sus sermones no se limitan a establecer lazos entre lo divino y lo humano, sino que cuestionan esos lazos, los explican, imponen unos límites, contradicen. Al obligar a la historia, a la política, a la filosofía a alcanzar sus propios límites, se convierte en su antítesis, en su impugnador, como si las empujase a formular las irremediables cuestiones que no quieren o no pueden plantearse a sí mismas.

Guía de ánimo

Podemos considerar los sermones de Vieyra como una especie de guía para conocer el estado de ánimo común del hombre medio novohispano. Porque lo que nos importa no es sólo lo sutil, abstracto y grandioso sino ese estado de ánimo común a todas las épocas. Y cuando el pueblo y los sacerdotes se acomodan a ese estado espiritual, cuando Vieyra lo traduce en sus

sermones, panegíricos y apologías, nos encontramos con una veta de la que no podemos escapar. El orador sagrado se convierte así en testigo precioso de ese estado de ánimo común, potencia pertinaz y constrictiva de ciertos sentimientos, ciertas ideas, que reaccionan más vivamente cuando espíritus avisados sienten la amenaza que pende sobre ellas.

Nuestro autor no deja de ser él mismo cuando inquieto, a veces perplejo ante la prodigiosa abundancia de hechos que venían por todas partes –descubrimientos científicos, geográficos, métodos nuevos, hechos nuevos y más hechos nuevos que rompían los escrúpulos del siglo XVII–, éstos lo impulsan con gesto seguro y firme a renovarse y renovar al cristianismo. Tal vez no tenía cabal conciencia de que el mundo estaba en otros tiempos. Sin exhibiciones espectaculares, sin gritos ni injuria, no se deja llevar por la corriente, reacciona a fuerza de sermones, en alegatos ciceronianos ingeniosos y, al hacerlo, no se aísla del espíritu de su tiempo. Sin duda está preocupado por la turbulencia de su época. Percibe, a su manera, esa crisis de la conciencia europea después del vendaval de la Reforma. Contemporáneo de Spinoza, ve el “peligro spinocista”, pero no se detiene en denigrar su obra como lo hacen Thomasius, Graevius o el mismo Leibniz: mejor la ascesis corporal y la contemplación espiritual.⁸ En tanto que hombre preocupado por las realidades, él es un hombre medio de su época que sabe que este mundo no se hizo al azar y que la justicia exige otra vida en la que el hombre responda de sus actos en la Tierra. En tanto que misionero y predicador, él representa –como muchos otros– el estado de ánimo y sensibilidad de sus contemporáneos, que sabe que no es posible una sociedad sin moral, ni es posible una

⁸ Antonio de Vieyra, Sermón cuarto ascético. María Rosa Mystica, tomo v.

moral sin Dios. Sus sermones aparecen –cada vez más, a medida que su vida se encamina a su fin– como un esfuerzo perseverante por negar la creciente racionalización de los principales dogmas de la religión y darles una expresión –por encima de querellas y divisiones religiosas– conforme a la inteligencia media de los fieles. Y si no consigue esto último, los sacerdotes que leen sus sermones se encargarán de hacerlo.⁹

Siempre transporta consigo una constante preocupación por reconfortar, tonificar al hombre de su época aunque sea con un cierto dejo de amargura y de ironía. Por ejemplo, frente al poder, no hay que replegarse sobre uno mismo, como un enfermo que padece estoica y resignadamente.

El parto de los negocios son las resoluciones; y aquéllos en cuyas manos nacen estos partos –o sea escribiendo en su tribunal, o sea escribiendo al príncipe– son los ministros de la pluma. Y es tal el poder y la sutileza de este oficio, que con un volver de mano y con un torcer la pluma, pueden dar vida y quitarla [...] Terrible cosa es que la buena o mala ventura de unos dependa de las plumas de otros. Y mucho más terrible caos es si esta pluma por algún reflejo pudiera platearse o dorarse [...] Yo no sé cómo no les tiembla la mano a todos los ministros de la pluma, y mucho más a aquellos que con una rodilla en tierra a los pies del rey reciben sus oráculos, los

⁹ Las innumerables notas a pie de página, subrayados y más subrayados, signos de admiración e interrogaciones que encontramos en los libros, inevitablemente provocan en uno la necesidad de buscar indicios, de acercarse al fenómeno religioso a partir de esos apuntes y subrayados, y de “filtrar” las creencias desde tales indicios. Ello no significa ajustar respuestas a un esquema preconcebido, sin el seguimiento a un estilo de saber en lo más hondo de nuestra condición natural. En esto, la obra de Gilson, Kristeller, Maitland, Renaudet, Hui-zinga, Bloch, Garin, Kantorowicz o Isaiah Berlín, que saben que el hombre es definido precisamente por su posesión de una vida interior, propósitos e ideales, y que han sabido reconstruir la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades, es de inestimable ayuda.

interpretan y extienden. Ellos son los que con un adverbio pueden limitar o ampliar las fortunas; ellos los que con una cifra pueden adelantar derechos y atrasar preferencias; ellos los que con un verbo pueden dar o quitar peso a la balanza de la justicia...¹⁰

Pero no hay razón, a pesar de todo, para caer en el pesimismo, esa raíz de la incredulidad. Dios tendrá en cuenta cada una de nuestras lágrimas, pues nuestro destino no termina aquí en el día de la muerte.

Conclusión

Por ello, esto es, por su carácter “medio” y “masivo”, la oratoria sagrada del jesuita reviste una importancia mayúscula para la época que estudiamos. Dicho lo cual, icómo se aclaran y cobran sentido las relaciones de una sociedad donde el sermón era pieza clave en la conducta cotidiana!¹¹ ¡Cómo se aclaran las relaciones entre Vieyra, jesuitas, el arzobispo de México Aguilar y Seijas y Sor Juana! ¡Qué mejor lucimiento para Sor Juana que exhibir sus dotes silogísticas disputando con Vieyra, quien nunca supo de ella, y que la colocarán públicamente en el banquillo de los réprobos! Los demás sacerdotes no dejan de estudiar ese rico pensamiento que les atrae y cuyo vigor y serenidad los alienta. Tanto más cuanto que los sermones de los padres Pedro de

¹⁰ Antonio de Vieyra, Sermón primero del tercer domingo de cuaresma, tomo III.

¹¹ Una vez más, los autores arriba citados, con sus penetrantes habilidades lógicas y ricos almacenes de sapiencia asimilada que les permite comprender desde “dentro” formas de vida diferentes de las propias, junto al “paradigma de las inferencias indiciales” de Jacques Le Goff y Carlo Ginzburg, pueden ayudarnos en la explicación de fenómenos históricos cotidianos, permanentes e “inseparados”.

Calatayud, Juan Bautista de Murcia, Bousset, Donne o Paravicino provocaban igual admiración. En Puebla es patente lo anterior cuando el padre Andrés de Oñate ilustra sus sermones con citas de Vieyra y Bousset.¹² O cuando el padre Andrés de Arze y Miranda, “cura beneficiario de su majestad de la parroquia de Santa Cruz de la Puebla de los Ángeles”, hace lo mismo llamándole el Tulio de la Oratoria Sagrada.¹³ En Zacatecas, el padre Antonio de Oviedo, S. J., se empeña en pulverizar el pecado, con la ayuda de Vieyra, considerándose fiel discípulo.¹⁴

Por descontado que en este terreno las investigaciones son arduas. Pero sabemos que en el fondo de las ideas, por encima de su juego, están las profundas realidades de la creación espiritual.

Si sólo nos quedáramos con la vertiente barroca y estética de los sermones y prácticas piadosas atestiguados por incontables testimonios documentales, escritos e iconográficos con que cuenta el país en general, parecería desmesurado dedicarse a tamaña investigación; pero lo que queremos discernir –en el fondo de estas prácticas regulares revestidas de formalidades rituales muy precisas y que alcanzaron enorme popularidad– son las múltiples implicaciones religiosas y políticas.

Al escoger, pues, estos temas, creemos encontrarnos ante un campo de aspectos muy variados del acontecer político y social de Nueva España y queremos ver si somos capaces de recons-

¹² *Inventario del Fondo jesuita*, legajo 135.

¹³ *Sermones varios*, de Andrés de Arze y Miranda, Colegial Real de Oposición en Sagrada Teología del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso de México, abogado de la Real Audiencia, cura beneficiario de su Majestad de la Parroquia de Santa Cruz de la Puebla de los Ángeles y examinador sinodal de su Obispado.

¹⁴ Juan Antonio de Oviedo, S. J., *Elogios de algunos hermanos jesuitas*.

truir un fondo de ideas e instituciones que, me parece, todavía permanece en la obscuridad. Tal vez ese fondo está entre nosotros revestido de formas y manifestaciones nuevas. Nada más difícil, entonces, que el estudio de unos sentimientos que, por su propia naturaleza, se esconden a la curiosidad y de los cuales en otro tiempo sólo se captaban unas manifestaciones de sinceridad más o menos discutible. Constatar, por otra parte, que aún está por hacerse el inventario de los sermones, de la piedad y de la devoción a finales del siglo XVII y todo el siglo XVIII, no es exagerar nuestro esfuerzo.

II. LOS SIGNOS DE LO SAGRADO EN EL SIGLO XVII: LA VIRGEN DE GUADALUPE. LA OBRA DE MIGUEL SÁNCHEZ

Introducción

No le faltaba razón a Marc Bloch cuando recordaba que “las investigaciones históricas no admiten la autarquía” y que “la educación de la sensibilidad histórica” no ha sido siempre el factor decisivo en la comprensión del pasado.¹ Comprender el presente por el pasado, el pasado por el presente y una mirada inteligente y maliciosa nos puede proporcionar cierta intelección de acontecimientos, mas no la clave de ese proceso abierto, libre, voluntario, involuntario y azaroso que es la historia: no proporciona las claves de ella, no previene lo imprevisible y sí revela los límites actuales e inactuales de nuestros afanes.

La mejor muestra de que todo despliegue de erudición histórica por la erudición histórica está destinada a convertirse en arbitrariedad y mortal juego de equívocos, fue la santificación de Juan Diego y la reactualización de las diferentes hierofanías en torno a la Morena del Tepeyac. No se han considerado en sí mismas, en lo que tienen de irreductible y original, olvidándose que “un fenómeno religioso sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad, es decir, si es estu-

¹ Marc Bloch, *Introducción a la historia*.

diado a escala religiosa”.² Periodistas, cronistas, lingüistas, sociólogos, historiadores, economistas, artistas lo quieren demarcar desde el punto de vista de su propia disciplina, “dejando escapar precisamente lo que hay de único y de irreducible en él, queremos decir: su carácter sagrado”.³ Como si sus posiciones histórico-filosóficas fundamentales se dieran necesariamente entre el error y la verdad, en lugar de ser entre verdades parciales y la verdad completa. Uno puede estar en desacuerdo o no, pero el entender es un requisito previo para algo más que un desacuerdo verbal y, una vez que se les ha entendido, ya no hace falta refutarlos. Porque, ciertamente, es una y la misma cosa el entenderlos en su plenitud y el conocerlos en sus intrínsecas limitaciones. Y si bien la única tarea de la historia es el comprender y hacer comprensible, la de la filosofía es conocer la relación del pensamiento con la realidad. Pregunta a la historia cuál ha sido esa relación para cerciorarse de cuál debiera ser.

Ante toda esta discusión, el bachiller Miguel Sánchez (1606-1674) se habría encogido de hombros. Nacido en la ciudad de Puebla, estudioso de la obra de San Agustín y padres de la Iglesia, discípulo de jesuitas –manifiesto en toda su obra–, en él tendrá el guadalupanismo su lumbrera refulgente. Predicador que oscilaba entre el agustinismo y el tomismo, su única voluntad es la voluntad de “ver” y por eso nada es más importante que la elección que hizo de sus propios puntos de partida filosófico-teológicos, reclamando anticipadamente no sólo una teología mariana, sino esbozando también una metafísica de las ideas divinas y una noética de la iluminación.

² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 28.

³ *Idem*.

Orador sagrado, completamente libre con respecto al tiempo, no se interesa ya por el pasado, sino por el futuro; por el futuro de México. Metafísico, pone como principio en su mente lo que es primero en la realidad. Y lo que es primero en la realidad no tiene por qué ser lo más fácil, accesible, para el entendimiento humano; es aquello cuya presencia o ausencia entraña la presencia o ausencia de todo lo demás en la realidad. Teólogo, su objeto de conocimiento no tiene pasado ni futuro, porque es, y su verdad no puede ser probada, sólo puede “verse”. Me parece que aquí reside lo fundamental de Guadalupe y de la obra de Sánchez para nuestra época: *es* y no puede ser más que una invitación a *mirar* y *ver*. Y es ciertamente una invitación molesta e inoportuna, porque nos obliga a “ver” el hecho religioso en sí, a *pensar*, y ya lo sabemos: el pensar sólo es válido para quien piensa y en tanto que piensa.⁴ Nos obliga a descubrir no sólo los innumerables aspectos de la religiosidad popular, que posee sus propios derechos, sino también un aspecto distinto del ser humano que los secularismos, sarcasmos, ironías e ideas “científicas” nos prodigan: el aspecto referido intencionalmente a la realidad incondicionada no empírica. Por supuesto, “la presencia de esta intención no constituye prueba alguna de la presencia de aquello a que se refiere: sólo prueba la necesidad, viviente en el hombre, de que esté presente aquello a que se refiere”.⁵

Ahora bien, resulta que dicha presencia no puede ser, *ab initio*, “objeto de prueba, pues la competencia para la prueba corresponde al entendimiento orientado tecnológicamente, y no vale fuera de ese ámbito de tareas”.⁶ Estamos por ende, ante

⁴ Leszer Kolakowski, *La presencia del mito*, p. 32.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ *Ibidem*, p. 63.

una necesidad siempre presente en el ser humano: aquélla que no es susceptible de convertirse en cuestión científica y que dota de sentido a las realidades empíricas. La objeción –siguiendo a Kolakowski– según la cual esta “visión mítica” no es verdadera por virtud de la estabilidad o “la realidad de las necesidades que la producen”, carece totalmente de poder demostrativo para una conciencia como la de Sánchez o un creyente en general. Dicho de otro modo: los predicados “falso” y “verdadero” aquí no tienen pertinencia, “no estamos frente a la imputación de un juicio a la situación que el mito describe, sino a la imputación de una necesidad a una esfera que le satisface”.

Este es el estado de la cuestión en el tema que nos atañe. La religiosidad mexicana actual coincide con el resurgimiento de tendencias análogas en otras partes del mundo. Ello quiere decir que nociones seculares tenidas como inamovibles hoy se bambolean. Nociones como historia, razón, progreso, masas, ateísmo, ciencia, política convertidos en tantos absolutos, hoy se ponen en tela de juicio y constituyen algo revelador: le descubre al investigador que algo anteriormente sólido y estable se ha vuelto inestable o inseguro y un cambio profundo está ocurriendo dentro del ámbito del tiempo, y en la relación del hombre con el tiempo.

La obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis* (1648), describe una necesidad a un ámbito del ser que la satisface, que suscita respuestas a cuestiones últimas y que, por tanto, no puede ser calificada de ilegítima desde el punto de vista del sociólogo, literato o qué sé yo. Obra fundamentada en la *Relación* de Antonio Valeriano –y por ella sujeta a la crítica histórica–, en ella observamos, como bien lo ha señalado Francisco de la Maza, “el vibrante criollismo

nacionalista de su autor, que hincaba sus raíces en los valores del pasado indígena y que se acrisolaba con el reconocimiento de que criollos como Santa Rosa de Lima y San Felipe de Jesús fueran exaltados a los altares”.⁷

Ante todo lo dicho anteriormente, ¿es legítimo conceder un lugar a la Virgen de Guadalupe en el ámbito del pensamiento, si de suyo se sitúa a medio camino entre la historia y el mito o nos refiere explícitamente a la teología?

No cabe duda que la riqueza espiritual y manifestaciones escatológicas e iconográficas que de Guadalupe han emanado conciernen a la curiosidad legítima del historiador del pensamiento humano, en sus aspectos más generales, pero al tratarse de un aspecto limitado de ese pensamiento, ¿caso Guadalupe no está excluida de antemano, en virtud de sus datos y lenguaje, del terreno del pensar?

Miguel Sánchez –criollo mexicano del siglo XVII–, seguido por Lasso de la Vega, Becerra Tanco, Florencia y otros, habría reaccionado vivamente a tales interrogantes y tal vez habría coincidido con Ortega y Gasset cuando éste afirma que la sustancia de la historia no son las ideas sino las creencias. Haciéndose eco de estas reflexiones, Octavio Paz, en el prólogo que hace al libro de Lafaye, *Quetzalcóatl-Guadalupe*, afirmando que tanto las ideas como las técnicas sufren una mutación más rápida que las creencias, sostiene que un hombre se define más por lo que cree que por lo que piensa. Esto es, el tractor ha sustituido al arado y el marxismo al liberalismo, pero el neolítico y la astrología de Babilonia, Asiria y los medopersas siguen influyendo en el habitante de París, Nueva York, Moscú o México.

⁷ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, p. 46.

Por ello, a aquellas célebres cuatro preguntas de Kant, que éste quizá pensó responder satisfactoriamente con su sistema, les queda aún larga e interesante vida. Si supiéramos lo que podemos saber, o qué es saber, ya lo sabríamos todo; respecto a qué hacer y qué esperar, la pregunta se repite siete veces siete en cada generación, sin más traslación que la que va del contexto estrictamente ético al político, y viceversa; ya ni los más optimistas esperan poder averiguar qué es el hombre antes de que éste, ficción lingüística innecesaria (Foucault), contaminado producto biológico, desaparezca y deje de preguntar.

Un poco hastiados ya de la infructuosa tarea de intentar responder esas preguntas, quizá no sea del todo ocioso cuestionarnos sobre los interrogantes mismos; todos tienen en común un afán de dar cuenta, de legitimar, trátase del saber, el hacer, la esperanza y el hombre; rendir cuentas, dar razón de lo que hay; he aquí el programa. Se da por supuesto, de entrada, que existe una razón para todo lo que hay, que debe existir una razón, puesto que la buscamos; las preguntas buscan elucidar el contenido de justificación, cuya forma general se acepta previamente; además de lo dado, están las razones de lo dado; además del ser, las razones del ser: tales son los supuestos previos de toda visión moral del mundo, sea escolástica, kantiana o sartreana.

En el fondo de toda moral yace el gran pensamiento de que en todo ser, algo más que su ser es debido al hombre; desde el punto en que una cosa es, ya no es que sea simplemente dada, sino que tenía una razón de existir, que debe acompañar toda existencia, lo mismo que el medicamento encierra un prospecto explicativo y un modo de empleo. Ante un universo que espera ser justificado y del que debe darse cumplida cuenta y razón, el hombre experimenta angustia y desesperación; las cosas gritan a su alrededor con mil voces distintas y él se siente más que nunca desamparado.

Y es que las cosas de este mundo no se dejan legitimar fácilmente: son reacias a la beatificación.

La evangelización como *Ratio*

Nuestra primera mirada sobre el siglo XVI en México recorre un escenario sobre el esplendor y fausto del dominio azteca y su inmediata destrucción ante el enfrentamiento con el conquistador: temas, los dos, de excepcional importancia y que, por ello, conviene tener presente, intentando siempre desentrañarlos con absoluta medida.

La evangelización en Mesoamérica en el siglo XVI no fue un hecho apolítico ni tampoco el fenómeno neutral de la extensión, sin violencia, de una fe y una esperanza. Fue, antes que otra cosa, o con las demás cosas, un hecho político excepcional. Fue el derecho de conquista. La evangelización (después de los primeros conflictos de los misioneros con las fuerzas organizadas del expolio) se apoyó sobre las bases intelectuales de la Escuela de Salamanca, en íntimo aprendizaje con el “otro”, lo que hizo posible un sistema político y, en consecuencia, el nacimiento de la Nueva España. Nueva España que no puede ser separada, pese a contradicciones patentes, con lo colonial y lo novohispano.

Seres desfallecientes que batallaban contra la penuria y la muerte, contra la amenaza de los cataclismos, los aztecas tuvieron la sensación de que todo iba mal. Injusticia, decadencia de las costumbres virtuosas, locura de poder y sangre; la mirada reprobadora del justo, del poseído por la pasión de la justicia, ve por doquiera a su alrededor. El mal lo trama todo, es la urdimbre general, inconsútil, en la que vanamente se distingue lo social de lo natural, lo querido de lo dado. La visión desconsoladora del mundo que nace con el conquistador, mundo edificado

con la podredumbre como cimiento y el mal como argamasa, sólo puede provocar el llanto: no otra cosa es el llamado “Coloquio de los Doce”, última actuación pública de los *tlamaninimes* o filósofos, que se enfrentan a los doce primeros frailes que intentan evangelizarlos, esto es, despojarlos de su identidad cultural. Pero este llanto es tan sólo un preámbulo: enjugadas las lágrimas, es menester enmendar el universo. Del pesimismo sin límites se pasa al optimismo; el sollozo hay que transformarlo en rugido victorioso, en gritos de combate. El mundo parecía definitivamente condenado al mal, pero en realidad sólo en parte se halla sometido al imperio de éste; y esa parte maldita es también la más perecedera, fungible, irreal, mientras que la región perenne e imperturbable de los valores brilla como sosegada fuente de contento. El mal se desvanece, retrocede, involuciona como la piel de zapa: ya sólo guarda la entidad suficiente para poder ser vencido por el valor.

La Jerusalén impía (que era el mundo prehispánico) no prevalecerá ante la Jerusalén celestial, cuya realidad es infinitamente “otra” visión del mundo, al no admitir la consoladora validez de los valores éticos, enjugando tal diferencia por su recurso a la trascendencia.

En el espacio creado por la recesión del mal se instala la acción moral, pues “la fe comienza justo donde la razón termina” (Kierkegaard) y es vital a la fe ganarle la partida a la razón. A Miguel Sánchez no le importa que los intelectuales como Bustamente, Sahagún, Virreyes y demás cronistas nieguen el milagro de Guadalupe: para el criollo que representa bien a su clase, toda verdad religiosa emana de la fuerza pujante del pueblo. El culto guadalupano, en efecto, se extiende desde mediados del siglo XVI y prosigue impetuoso durante este siglo XVII en el sentimiento indígena, mestizo y ahora criollo. Guadalupe seca las lágrimas vertidas sobre los males del

mundo y los criollos se apropian de esta devoción de raíz indígena y la hacen florecer con todo el amor y la fuerza de que son capaces. Por ello surgen estos profundos y sentidos versos que nos dicen con claridad lo que el sentimiento guadalupano contenía en el siglo XVII:

No olvidéis de la memoria
la tierra que hicisteis nueva,
cuyas nuevas esperanzas
en vos se lograron puestas.

¿Qué importaban los argumentos antiaparicionistas, o qué importaban otras vírgenes españolas, si ésta es de esta tierra, pedazo y sabor a barro mexicano, nevadura y cohesión de los mexicanos?

Los valores éticos, la conciencia moral, la buena voluntad del hombre recto no están formados de la hedionda urdimbre de mal, que los españoles han traído y que por un momento se supuso extendida al cosmos por entero; la ciudadela fundamental se ha salvado y desde ella se comenzará la reconquista del reino invadido.

La Nueva España está dejando de ser “Nueva” y dejando de ser “España”, y pugna por una personalidad propia y diferente. Esto necesitaba expresarse de alguna manera y los teólogos como Sánchez lo expresan genialmente, en la apelación a las fibras más sensibles del mexicano, esto es, en el nacionalismo: Guadalupe, “un tema, por fin, mexicano; de mexicanos, para mexicanos” (Francisco de la Maza); y dice bien de la Maza, porque las condiciones históricas están dadas para que Guadalupe encarne en el México que empieza a profundizar su mestizaje, pero serán los criollos quienes conduzcan e intuyan el evento guadalupano.

La ilusión moral y Guadalupe

Las dos ideas maestras, que apuntalan el juego de contraluces bien-mal en la reflexión teológica de Miguel Sánchez, son las de libertad y felicidad, ideas, por lo demás, propias de cada sistema moral, pero que aquí va más allá de un determinado sistema ético. Estas dos palabras-fuerza contaminan todos los razonamientos éticos de Sánchez, que se nos revela como un ferviente patriota mexicano cuando en 1640, moviendo todos los registros del amor y de la facundia tribunicia, publica su famoso sermón: *Elogio de San Felipe hijo y patrono de México*, llamándole el “Jesús indiano”, describiendo con patético realismo su martirio y fallecimiento:

Erraron los verdugos en la cruz que le cupo el lugar de los palos donde había de estribar el crucificado inocente; levantaron en alto aquel cruzado tronco y el cuerpo, con el peso, se deslizó a lo bajo, sirviendo las argollas de los pies, del cuello y de las manos de particulares verdugos, pues con las uñas se lastimó las piernas descarnándose hasta los huesos, y la del cuello ahogándole, en cuyas ansias y dulces agonías comenzó a pronunciar el nombre de Jesús, ¡Jesús, Jesús, Jesús! clamaba con instancias, ocasionándose con ellas las de sus enemigos, que, por tatarle la boca, a que no pronunciase, corriendo a toda prisa uno de los verdugos con una lanza, rompe el sagrado pecho con tres golpes todos penetrantes, pues muere al primero.

De esta forma muere Felipe de Jesús, “buena tierra por ser pedazo de tierra”.

Y aquí está preanunciando ya en ideas abstractas y continuadas su visión guadalupana, que más tarde, en 1648, hará extensas y metafóricas en su obra principal: *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. Es una obra que, desde los pri-

meros versículos del Apocalipsis 12, hace aparecer de golpe la imagen de Guadalupe como expresión plástica de la mujer del Apocalipsis:

Una gran señal aparece en el cielo: una mujer,
vestida del sol, con la luna bajo sus pies,
y una corona de doce estrellas sobre su cabeza.

Estos versículos han sido raíz de la riquísima iconografía guadalupanista.

Pero se le dieron a la mujer dos alas
del águila grande para volar al desierto,
a su lugar, lejos de la serpiente, donde
tiene que ser alimentada un tiempo y tiempos
y medio tiempo.

El apocalipsis se convierte, bajo el efecto de una exégesis aguda y audaz, en profecía mexicana; las raíces proféticas e implicaciones patrióticas están contenidas en los versículos anteriores, de ahí que Lasso de la Vega, en 1649, afirme: “Yo y todos mis predecesores hemos sido Adanes dormidos poseyendo a esta Eva segunda en el paraíso de su Guadalupe mexicano.”

Y es que Miguel Sánchez ante todo da una raíz profética, cuya resonancia escatológica tomará toda su importancia un siglo más tarde, en un periodo en que renació la espera milenarista. Por el puente tendido entre Tepeyac y Apocalipsis se lanzarán los predicadores del siglo XVIII y los revolucionarios del siglo XIX: “Si María vivió en la montaña del Sión esto no autoriza a llamar así al monte de Guadalupe. Originaria de este país y primera mujer criolla.”

En el plano profético, el tiempo de la historia es abolido: Guadalupe es mexicana desde toda la eternidad. Así queda fun-

dado el mito del paraíso, que se expresará posteriormente en la obra de Sigüenza y Góngora, Sor Juana y otros que glosaron y embellecieron a Guadalupe. Miguel Sánchez, pues, se nos aparece como fundador de la patria mexicana; por ello dedica el final de su obra con estas palabras: “Lo he hecho para la patria, para mis amigos y compañeros, para los ciudadanos de este mundo”; y por ello dice:

Eres tú, México, patria mía, una mujer portento, que vio Juan, en términos del cielo con lucimientos suyos y preñada de un hijo; en mucho te pareces: alas tuvo de águila; el dragón que te sigue se vale de las aguas y si estando en el cielo con un hijo pretende allí tragarte ¿qué pasarán tus hijos en la tierra? Padece cada uno lo que la estatua enigma: la cabeza de oro, pecho de plata, vientre de cobre, piernas de hierro y pies de barro.

Desprendiendo de esta idea de “mujer portento” el sentimiento de México, elaborará toda una tesis guadalupana. Si México sufre, si el mexicano se angustia y desespera, “su desdicha –dice Sánchez– está en los pies de la tierra, de ser de esta tierra, que se presume por el mayor defecto”. Y agrega:

Cada uno de los hijos de México puede ponderar a su propósito y sentido el salmo XVI y, en secreto, aplicar todos sus versos, pronunciando el último en sonoros ecos, tiernas declamaciones y amorosos acentos: Yo Señor, os quiero por mi Juez, quedaré satisfecho cuando apareciere vuestra gloria; entiéndase lo dicho así, que todos los trabajos, todas las penas, todos los sinsabores que pueda tener México se olvidan y se remedian, recompensan y alivian, con que aparezca en esta tierra y salga de ella, como de su misterioso y acertado dibujo, la semejanza de Dios, la imagen de Dios, que es María en su santa imagen de nuestra mexicana Guadalupe.

Claramente percibimos los contenidos espirituales que Sánchez, primer adalid del guadalupanismo, sustenta. Así, no es raro encontrar estas palabras admirables y que dicen más sobre

México que todo lo expresado por los pensadores anteriores a él: “Movióme la patria, los míos, los compañeros, los ciudadanos, los de este Nuevo Mundo, teniendo por mejor descubrirme yo atrevido ignorante para tanta empresa, que dar motivo a que se presumiese de todos olvido tan culpable con reliquia de tal imagen; y originaria de esta tierra y su primitiva criolla.”

Y en otra parte:

Bien puede México cristianamente ufano y humildemente agradecido a María Virgen, que en su imagen trajo las flores, para que en su ciudad se apareciesen, suplicarle pronuncie por su boca las mismas palabras: *Flores apparuerunt in terra nostra*, flores han aparecido en nuestra tierra; y pedir a San Bernardo, repita las suyas piadosamente prestadas y acredite con ellas la dicha que a las manos le vino. *Terram nostram vendicabat sibi; sed quasi patriam, non quasi possessionem*. Apareciéndose María en México entre las flores, es señalarla por su tierra, no sólo como posesión, sino como su patria; dándole en cada hoja de sus flores y rosas, escrito el título y fundación amorosa, con licencia para que los ciudadanos de México puedan entender, publicar, inferir, alegar, pretender, íntima y singular hermandad de parentesco con María en aquesta su imagen, pues renace milagrosa en la ciudad donde ellos nacen; y la patria aunque es madre común, es amantísima madre.

He aquí pues, el capullo del guadalupanismo mexicano en la búsqueda de la felicidad y libertad a través del consuelo de los nuestros: la Virgen de Guadalupe. Pero estas dos palabras-fuerza aquí ya van más allá de un determinado sistema ético. Solicitar precisión a ambos conceptos a la luz de razonamientos éticos es imposible; y ahí radica su fuerza, en su enorme vaguedad, sólo comparable con su verosimilitud o inverosimilitud; contradicen todo lo que sabemos o creemos saber sobre el hombre y el mundo, por lo que no resisten la menor indagación; tal es su único y fascinante contenido. Toda su sustancia la toman de nuestro esceptismo visceral sobre las cosas que decimos pensar y saber, del carácter vitalmente insatisfactorio de nuestros

conocimientos, de esa honda imposibilidad de creer realmente en algo, que subyace a toda creencia.

Si confiáramos por un momento en los jirones de lucidez que hemos logrado rescatar del mecánico torpor en que habitualmente nos movemos, manejar con seriedad expresiones tales como “soy libre” o “quiero ser feliz” nos sería imposible, y cualquier consideración ética nos haría ruborizar. Es posible que Miguel Sánchez haya reflexionado sobre esto. En todo caso la filosofía no ha resuelto nunca ninguno de los problemas que se ha planteado; en el mejor de los casos, ha mostrado que eran irresolubles y por qué. Ejemplo notable de crítica concluyente, esto es, de análisis que muestra todos los engaños y aporías del uso de una palabra, es el estudio que Schopenhauer dedica al concepto de “libre albedrío”. Schopenhauer en su libro logra algo similar al objetivo que se proponen, sin éxito semejante, los seguidores del último Wittgenstein: purificarnos del hechizo que una palabra ejercía sobre nuestro entendimiento. Pero la lucidez catártica es insostenible por mucho tiempo y, en cuanto se debilita, el hechizo vuelve a triunfar. Ser libre supone no pertenecer al mundo y a las cosas, está fuera del ámbito de lo dado; supone que no hay nada efectiva y gratuitamente dado; decir “soy libre” significa “soy capaz de pensar algo (mi conducta) fuera del encadenamiento causal y, juntamente, fuera del puro azar de lo dado”; el libre albedrío permanece furiosamente envascado en la causalidad, por más que coloca la radicalidad de su origen fuera de ella. “Es preciso escoger entre la libertad y el ser. O soy libre, y el ser está a mi servicio, o bien depende de lo dado, y mi aparente libertad está al servicio del ser, y entonces no más argucias, llámense jesuitismo, neotomismo o sartrismo”.⁹

La felicidad es lo que merece el hombre que emplea su libertad para hacer el bien: tal es el axioma ético por excelencia. El

lugar de la felicidad será el futuro, o el pasado mítico que vuelve, el jardín perdido que retorna tras el juicio moral definitivo, pero después de una selección y ya no para todos. La filosofía no tiene su patria en ningún futuro, ni siquiera en esa utopía que, con sospechosa generosidad, conceden los mastines guardianes a los críticos lúdicos de lo establecido: el filósofo siempre habla del *hit et nunc*; no sabe hablar de nada más. Pero la conflagración que nos aflige (guerras, terremotos, hambre) no conoce término. La filosofía no viene antes ni después, puesto que es uno de los ingredientes del conflicto. La filosofía es una meditación culpable sobre la imposibilidad de la culpa, una defensa inagotable del anhelo robado al muerto, que se desentiende del muerto, como el muerto exige desentenderse de su propio cadáver, para no ser confundido con su verdugo.

Pero Sánchez, tal como su admirado San Agustín, muestra que la libertad (que no confunde con el libre albedrío) y felicidad del mexicano son actividades de creación y decisión, que no serían autónomas si debieran someterse al control de la razón, haciendo estallar con ello nuestra metafísica, que descansaba sobre una definición contradictoria del hombre, por la libertad y por la razón a la vez, transportándonos a un universo para ponernos en guardia contra el orgullo y la felicidad, para prepararnos a acoger el misterio, la abundancia que nos es brindada desde arriba. En su obra fundamental, escrita en 1648, profundamente consciente de la originalidad del evento Guadalupe, ve el drama de la existencia como una serie de opciones, de alternativas. Ellas se hacen en y por el tiempo, y sin embargo llevan más allá de él, pues ni la muerte ni la vida eterna son para el

⁹ C. Rosset, *Le Monde*, p. 99. El nihilismo de Rosset lo cito como expresión de angustia religiosa y ansia de ser.

hombre fatalidades que proceden del determinismo, sino conquistas de su libre acción. Es clara la impronta filosófica de San Agustín. Y uno ve cómo se inserta aquí el amor a México. Nadie que haya nacido en esta tierra debe renunciar a construirla; la nueva sociedad es guadalupana, lo necesita, y con ello se defiende y se da sentido existencial.

La conquista del siglo XVI adquiere sentido para el creyente del siglo XVII. Desde aquí, durante 200 años, entre 1560 y 1760, teniendo como fondo la guadalupana, una cultura nace, un continente católico emerge, con una fe nueva que era y es, objetivamente, una inmensa realidad social. Por ello cobra relevancia la consideración siguiente de Sánchez:

Si Dios, para la primera imagen suya que había de aparecer en la Tierra (Adán), por veneración y estimación quiso prevenir de tan acertado dibujo (del ser humano), aquí, hablando a lo piadoso y discurrendo a lo tierno, podremos asentir y decir que siendo María Virgen la imagen más perfecta y copiada del original de Dios, y siendo la suya en nuestro mexicano Guadalupe tan milagroso en las circunstancias y tan primero en esta tierra, previno, dispuso y obró su dibujo primoroso en esta tierra, México, conquistada a tan gloriosos fines, ganada para que apareciese imagen tan de Dios [...] La conquista de esta tierra era porque en ella había de aparecerse María Virgen en su Santa Imagen de Guadalupe...

Después de todas las citas anteriores, pareceme injusto olvidar a mente tan lúcida como la de este insigne criollo, capaz de intuir genialmente lo que su nación sentía.

En 1985, cuando la ciudad de México fue desgarrada por un movimiento telúrico, la gente fue a la Basílica de Guadalupe a pedir por sus muertos, heridos o desaparecidos; acudieron obreros, empleados, escolares, inquilinos de edificios salvados, dirigentes de sindicatos con las personas del gremio, patentizando de un modo dramático, legítimo, respetable, hermoso, la vigencia de Santa María de Guadalupe.

La filosofía, en cambio, se encuentra en gran dificultad para sostener un discurso ético que parte de la ignorancia y carece de puntos de apoyo previo en los que apuntale sus recomendaciones; su tarea; más bien, consiste en demostrar lo infundado de cualquier recomendación y liberar al sujeto de las ligaduras del deber ser. La moral supone que lo que es no es suficientemente; algo le falta al ser para llegar a ser lo que debiera ser: tal es la *falta*, la culpa original. Toda falta es falta de ser; algo que debiera estar presente ha sido escamoteado, eludido; la moral mide la ausencia, el hueco resultante. Pero la naturaleza de tal falta es filosóficamente inconcretable y aquí radica precisamente el fracaso de todas las fundamentaciones de la moral que las filosofías han tratado de proporcionar: lo que nos falta carece de expresión racional. Los diversos objetos inaccesibles, que vagamente se estremecen pendientes de la cucaña ética que el ser menesteroso debe escalar, tienen la arbitraria variedad de lo sucedáneo; el bien, la verdad, la justicia son cualquier cosa y no son nada: el desayuno matutino, la puñalada al tirano, el amor fugitivo de la tarde o la mano tendida al amigo en desgracia, la fraternidad conmovedora de los mexicanos en los días del desastre sísmico... lo que puede concretarse es pobre y arbitrario, las grandes mayúsculas son inconvincentes, huecas: sólo perdura la insatisfacción que ignora sus motivos y no recuerda su nombre. Es cierto que los actos extraordinarios de ayuda a los compatriotas en desgracia lo sacuden a uno y súbitamente lo desprenden del estadio anterior existencial (Kierkegaard), pero... algo falta. No puede decirse que al hombre le falta algo ni que padezca y deba contentarse con un ser incompleto; el reto elemental, ante quien afirmar tal cosa, es exigirle que precise qué falta y que no sucumba ante un examen crítico de su planteamiento; nadie hasta ahora ha salido incólume de esta prueba. Racionalmente, nunca se ha cogido al hombre en falta. Debe

contentarse con lo que hay, puesto que no hay nada más y no es posible justificar que deba llegarle al ser un suplemento –¿de dónde?– cuya ausencia justifique la insatisfacción que espolea la acción del hombre moral.

La ética, al menos en cuanto se pretende disciplina radical o “ciencia normativa”, naufraga en este punto: merced a un hiato en el continuo del ser, que la fe exige, la religión escapa a la aporía, situando la falta en un momento previo a la ética:

Del mismo modo que sentimos la orfandad antes de tener conciencia de nuestra filiación, el pecado es anterior a nuestras faltas y crímenes. Anterior a la moral [...] Estamos en falta, porque en efecto algo nos falta que no es moral: es insuficiencia original. El pecado es poco ser [...] somos culpables porque somos mortales [...] frente a Dios, que es el ser perfecto, todos los seres –sin excluir a los ángeles y a los hombres– son defectuosos. Su “defecto” reside precisamente en no ser Dios, esto es, en ser contingentes.¹⁰

Esta exclusión del hombre del plano ser y el consecuente sometimiento al ser que sumamente es se corresponde con la aceptación de la función simbólica: el acatamiento del “nombre del padre”, por el que nos incorporamos al laberinto del habla, según Jacques Lacan. Lo que nos falta es el significante original, que siempre escapa precisamente porque fundamenta, pero cuya falta nos incorpora a la normatividad lingüística. El psicoanálisis lacaniano aporta una explicación –ni moral, ni religiosa– a la imposibilidad de precisar discursivamente la naturaleza de la falta: ésta se halla fuera del alcance del lenguaje porque su función es posibilitarlo. No puede hablarse de lo que permite hablar. El falo que Lacan definió como “privación o falta del ser” es el símbolo de este trazo de unión siempre ausente que

¹⁰ Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 48.

nos remite a la raíz misma de la demanda amorosa, a la que se reducirá la insatisfacción moral: ese “otro” que burla y significa la necesidad de complemento que revela, ratifica, esquivada y desea a mi yo. Se trata de la bipolaridad estructural de la conciencia, que la opacidad y esclerosis del sujeto moral ignora.

Guadalupe –y obviamente, la religiosidad toda– llena esta falta rozando las antitéticas fronteras de la filosofía y la religión, proponiéndonos otro conocimiento, no científico ni alógico, porque ese conocimiento exige un cambio de naturaleza: una conversión. Así, Guadalupe –el otro conocimiento– abre las puertas de la otra realidad a condición de que el mexicano se vuelva “otro”. O como el psicoanálisis diría: ubicarse en la *otra escena*. Guadalupe será así –para el México del siglo XVIII, del siglo XIX– el redescubrimiento del mexicano y su defensa, nuevo conocimiento de la mexicanidad y nueva conversión: el mexicano es guadalupano y el guadalupanismo es mexicanidad. Ésta es la nueva experiencia mexicana, parte central de la vida de los hombres y mujeres, tan vital y constitutiva como el trabajo y el lenguaje. Ahora ya no es sentirse y saberse solos en el mundo: es sentirse parte del mundo. Es un desprendimiento del yo que somos (o creemos ser) hacia el “otro” que también somos y que siempre es distinto de nosotros. Es un horizonte ontológico hermenéutico que nos hace interrogar más allá del puro nivel descriptivo. Como método fenomenológico, únicamente hemos descrito el mito y la creencia, es decir, las formas de comportamiento, de lenguaje y de sentimiento por las que el mexicano apunta a lo “sagrado”. Pero si la fenomenología puede permanecer en este nivel descriptivo, la repetición reflexiva del trabajo de interpretación lleva más lejos: al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo “sagrado”, el hombre opera el más radical desprendimiento de sí mismo. Es una desapropiación, que excede la que Hegel exige en su teleología de las figuras (“feno-

menología del espíritu”) y la que el psicoanálisis también exige en cuanto a que perdamos la conciencia a fin de encontrar el *Yo* auténtico. En ambos (psicoanálisis y teleología del espíritu) se manifiesta un acto, *regresivo* y *progresivo* respectivamente, de los que el ser humano puede disponer al comprenderlos. Ya no es lo mismo con lo “sagrado”; lo sagrado designa simbólicamente el *alfa* de todo psicoanálisis o estructuralismo, y la *omega* de toda teleología. De esta alfa y de esta omega el ser humano no puede disponer. Lo “sagrado” interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como aquello que dispone de su ser (existencia), porque la establece absolutamente, justamente como esfuerzo y *deseo de ser*. Pues el deseo de ser, ínsito en el ser-hombre, no es otra cosa que la interpelación de lo *sagrado*. Deseo de ser, fundado desde el principio radical del *esse* (ser) como acto originario del ser.

En el tiempo: la baza de las creencias hunde sus raíces en el complejo mundo sincrético prehispánico-hispánico. En el espacio: el fenómeno sigue informando a la *psique* colectiva nacional, dándole una visión del mundo, del transmundo, una escatología, una teología, un ritual.

Las sucesivas ideologías que han penetrado en México, por las que matamos y nos matan, desde el liberalismo del siglo XIX al marxismo del siglo XX, desde la pura facticidad, pensamiento débil y blandor, al esteticismo posfilosófico, tienen vida efímera. No así el campo de lo sagrado, que ha nutrido y enriquecido la sensibilidad e imaginación de indios, mestizos y criollos desde el siglo XVI.

México sigue siendo un mundo intelectual que no sabe cómo lidiar con la “teología”. Cosa divertida, agradable y reveladora a un tiempo, pues esta indiferencia hacia Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Becerra Tanco, Florencia y el guadalupanismo en general podría atribuirse tanto a prejuicios científicos como a

una inhibición debida a ciertas circunstancias históricas y sociales: jacobinismo trasnochado, etnocentrismo en el mito del progreso, marxismo vulgar, sin sentido posmoderno, tesis todas ellas ubicadas en el cuadro, puramente afirmativo, del racionalismo tecnológico-científico, que manejan por igual los defensores del orden y sus detractores, contagiados de idéntica positividad. Todo esto limita gravemente nuestra comprensión de ciertas formas de vida de la otra faz: la faz secreta de México. La peculiaridad de la teología de Guadalupe consistiría en romper esa nerviosa falta de hábito para el estudio multidisciplinario y en hacer su ingreso en círculos que hasta ahora mantienen la religión fuera de su alcance.

III. EN LA MAYOR MENTIRA, LA MEJOR VERDAD

Un sermón de Andrés Arze y Miranda

¿Quién creyera que la mejor mentira nos había de dar a conocer la mejor verdad que hoy nos refiere el evangelio? [...] Acordaos de vuestra historia, o escuchad vuestras fábulas. En ella nos refieren los dos más graves y mejores historiadores de Indias: Joseph de Acosta y Fray Juan de Torquemada; que el demonio, capital enemigo del linaje humano, entre otros gentílicos ritos e idolátricas ceremonias con que en este nuevo mundo traía engañados a nuestros abuelos, uno era el más plausible, el que se adoraba cada año en México en el gran templo, adoratorio o huaca del dios Huitzilopochtli. En el sexto mes, llamado Etzaqualiztli, que corresponde a nuestro mayo, formaban de maíz tostado, bledos y otros granos comestibles, una estatua de la figura de un hombre, amasada con sangre de niños, para significar en su inocencia la del Dios que la figura representaba [...] Teniendo por infeliz al que no participase de alguna partícula de aquella comida que llamaban Teocualo, que quiere decir Dios es comido o comida divina. Remataba esta función una plática. Sermón que hacía uno de aquellos ministros abominables, exhortando a la devoción de tan sacrílega comunión. Esto es lo que creyeron, esto es lo que observaron vuestros abuelos, en aquella tupida tiniebla de la idolatría en que los tenía ciegos el demonio; pero vosotros [...] debéis creer que en aquel pan sacramentado está no una mentida deidad de Huitzilopochtli, sino la verdadera de un Dios humanado, hecho comida por nuestro amor: *caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere et potus*.¹

¹ Andrés Arze y Miranda, *Sermones*, pp. 97-128.

He aquí las primeras frases de un sermón de Andrés Arze y Miranda, predicado a los naturales y demás feligresía de la parroquia de Santa Cruz, de la Puebla de los Ángeles, el miércoles de la infraoctava de Corpus, del año de 1739. Arze y Miranda, revestido de honores y cargos –colegial Real de Oposición en Sagrada Teología del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso de México, abogado de la Real Audiencia, examinador y sinodal de su obispado–, se complace en contraponer el Sacramento católico de la comunión al diabólico Teocualo o dios que se come de los antiguos mexicanos. Si los sermones de Arze y Miranda no fuesen más que retórica vacua y retorcido barroquismo, diría que poco nos puede enseñar sobre la evolución de la Iglesia a mediados del siglo XVIII, como sobre una multitud de instituciones e ideas o personas. Pero en este prodigioso sermulario hay algo más que una parcela de la historia eclesiástica y religiosa dieciochesca: hay una extraordinaria mina de hechos e ideas: memorias de un hombre y una época.

Retrato de Arze y Miranda

En primer plano, el hombre, el autor de estos sermones. Un hombre que no intenta esbozar para la posteridad un gran y aparatoso retrato de sí mismo. Pero sus sermones nos lo pintan, qué duda cabe, a pequeñas pinceladas, precisas y abundantes. No necesariamente a la manera de su prologuista, Juan Joseph de Eguiara y Eguren, quien dice: “Cada uno es un sermón, porque cada cual es bueno, y muy bueno, como parte del gran entendimiento con que lo dotó Dios y de la fecundidad que ha comunicado por beneficio del mismo Dios su continuado estudio y laudabilísima aplicación al noble ejercicio de las letras.”²

² *Ibidem*, p. 57.

Es cierto lo que Eguiara y Eguren afirma: que el lector de buen gusto encontrará en estos sermones diamantes y piedras preciosas en el mundo de la latinidad, dialéctica, filosofía, teología, jurisprudencia, cánones y metafísica. Pero más allá de los estudios de este hombre “muy docto y versado en toda la Sagrada Teología, o sea la que se ventila en las escuelas, o la que se practica en los confesionarios, o bien, la que se maneja en los púlpitos”,³ lo que encontramos es una personalidad tan rica en matices diversos, que traduce con más fidelidad una realidad cambiante que una o dos efigies solemnes y minuciosas. En todo caso, para el historiador, el filósofo y el psicólogo el provecho es evidente.

Sermones para una contribución a la historia religiosa y cultural de la Nueva España, sin duda alguna, y Arze y Miranda ha sido uno de los artífices más activos de esta historia. ¿Cómo no quedar impresionados ante el particular aspecto que ofrecería, gráficamente traducida a nuestra vista, su evolución o, más exactamente, su vida? Este hombre, que no se cree obligado a adoptar las posiciones enérgicas, ha estado durante largo tiempo obsesionado por un triple desvelo: el estudio constante, el guardarse de las novedades que pasan por las verdades y la rutina que pasa por tradición. Este hombre, que parte de las radicales definiciones de la fe católica frente a los restos culturales indígenas; que afirma sin reticencias la superioridad católica sobre el “paganismo” indio; que niega que todas las culturas son iguales, rechaza sin embargo que la enseñanza religiosa “deba imponerse a contrapelo al espíritu humano” o se adopte un racionalismo que no le parece sinónimo de razón, y toca una cuestión embarazosa que llega hasta nosotros: ¿hasta qué punto es recomendable el respeto a las civilizaciones diferentes a la de uno,

³ *Ibidem*, p. 58.

sin caer en puro relativismo o indiferencia ante el temor de que lo acusen a uno de intervencionista o de bárbaro? Y es que Arze y Miranda formula un deseo siempre presente: servir ante todo a la gran institución “para conservar en el mundo la sustancia misma de la verdad que le fue confiada”: “Por el mes de mayo celebraban vuestros antiguos mexicanos aquella su fiesta del Teocualo; pero en este mismo tiempo nuestra Santa Madre Iglesia, trocando aquellos supersticiosos ritos en verdadero culto de nuestra sagrada religión, celebra con título del Corpus a Cristo Sacramentado hecho comida para nosotros.”⁴

Texto directo, no matizado y difícil a veces de comprender para un hijo del siglo XX, acostumbrado a las frases de que “todas las culturas son iguales”. Porque Arze y Miranda multiplica las citas católicas, explícitas y directas, para tratar de hacer lo más obvio e inteligible posible su concepción en el orden moral e intelectual.

Y si aquel ídolo, siendo una mentida deidad, fue venerado tanto por vuestros antiguos progenitores, ¿con cuánta mayor razón debéis vosotros adorar la verdadera de un Dios oculto en este sacramento? Si ellos falsamente pensaron que moría su dios Huitzilopochtli, para que comiéndole sus hijos viviesen a costa de sus vidas: sabed que esta mentira, la hizo verdad Cristo Señor Nuestro en este admirable sacramento.⁵

Reglas suprahistóricas

El hombre que sacamos a escena no es simplemente un hombre, es también un sacerdote que afirma que hay normas trascenden-

⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁵ *Idem*.

tes, normas absolutas que *no* son históricas y contingentes, para juzgar una cultura cualquiera. Aquí estamos enfrentados a diferencias que son al mismo tiempo contradicciones y que no pueden coexistir indiferentemente, sencillamente yuxtapuestas, como en un museo donde coexisten civilizaciones diversas. En efecto, Arze y Miranda enuncia juicios de valor sobre una cultura que se niega a morir proclamando su inferioridad intrínseca. Ello no significa que repudie todos los dominios indígenas; al contrario, reconoce aquello de lo que carecen los criollos y europeos. Hablando de las potencialidades del indio como persona humana dice: “Influye –en su cristianismo– no poco la docilidad de su natural y humildad de su condición, por una parte exenta de vicios de soberbia, codicia, avaricia, ambición, envidia o ira, que tanto lugar se hacen en nosotros; por otra, capaz de ser instruida en todo género de virtudes.”⁶ Pero lo que nuestro sacerdote afirma es que hay reglas suprahistóricas, obligatorias en todas las culturas –así la interdicción de prácticas abominables como la antropofagia, el incesto y la diferencia ontológica entre el bien y el mal–, válidas en un sentido trascendental. Evidentemente cuando Arze y Miranda afirma la exclusividad y superioridad del catolicismo, lo hace en los dominios específicos más universales arriba señalados y no en los menos universales como son el arte, la lengua, las costumbres o sistemas de educación, donde no existen normas trascendentes, supraculturales para enunciar juicios estéticos y lingüísticos para comparar el valor relativo de las diversas formas de expresión.

Sé que nuestros sentimientos acerca de este punto son ambiguos, acaso contradictorios. Y es que hemos asimilado esta especie de universalismo que proclama que no hay normas absolu-

⁶ *Idem.*

tas, ni históricas, para juzgar una cultura cualquiera, o que tenemos nuestra cultura y las demás no me interesan, o bien que hay normas, pero todas incompatibles e igualmente válidas: relativismo colectivo. Arze y Miranda se pronuncia sobre valores y en modo alguno puede evitarlo: no es indiferente. Se pinta a sí mismo mirándose en el espejo, no de una imaginación y una memoria deformantes, sino de sermones profundos, reflexionados día a día. Se pinta también mirándonos a nosotros, hombres del siglo xx, situados en peligrosas ilusiones de un universalismo que se niega a enunciar juicios de valor sobre civilizaciones diferentes, culturas y hombres que proclaman la igualdad intrínseca y la indiferencia total. En efecto, si se afirma que todas las culturas son iguales, quien eso sostenga deberá decir que sería terrible para nosotros que me sacaran el corazón, pero estaba bien para esos indios salvajes: por ende, lo que se expresa es menos el respeto que el desdén hacia las otras tradiciones, y la fraseología de Arze y Miranda es clara al respecto: no son iguales las culturas.

El pensamiento de Arze y Miranda, extraordinariamente vivo y atrevido, no cree, con todo, en el ideal de un mundo uniforme que comparta los mismos gustos, el mismo estilo de vida o la misma lengua, sino sólo en ciertos valores suprahistóricos en los que insiste con frecuencia. Hombre de la Iglesia, hombre de estudio, aristócrata del pensamiento y dotes de tribuno, es celoso guardián de la clara conciencia de su propia identidad cultural en tanto que fuerza espiritual. Decir esto, en ese contexto, es afirmar la superioridad de la cultura europea que sabe preservar la incertidumbre ante sus propias normas. Esto presupone creer que ciertos valores específicos de esa cultura no solamente deben ser defendidos sino difundidos, y también que, por definición, no se dejan difundir por la violencia. Esto no es un simple juego de conceptos. Una historia como la del indio

mexicano no es algo único, aislado y sin relación alguna con el universalismo cultural contemporáneo. Arze y Miranda nos explica muy bien el cómo y el porqué. En su pensamiento fluyen tesis pregonadas desde Cayetano y Vitoria, Motolinía, Quiroga y Zumárraga: el catolicismo deberá hacerse presente con mansedumbre, paciencia y poder de la palabra. Y Arze y Miranda hace acopio de todo el poder de la palabra. Hay un esfuerzo por reajustar las creencias tradicionales indígenas (que, pese a todo, se resistían a ser profundamente modificadas) con el rigor del dogmatismo teológico. Cuando afirma que “(el demonio) hízoles creer a los míseros mexicanos que en aquel pan o masa, que llamamos Teocualo, estaba oculto su dios Huitzilopochtli, del que falsamente creían haber nacido de madre sin padre; creer vuestros abuelos que en aquel Teocualo había escondida deidad, fue embuste en el demonio e idolatría en los mexicanos”,⁷ tiene como propósito no sólo persuadirles de la inmoralidad de su Teocualo, sino a la vez persuadirles de la inmoralidad de los sacrificios humanos. En esto, no hace más que repetir lo que Vitoria decía del sacrificio de inocentes:

Otro título puede existir, fundado en la tiranía de los señores de los bárbaros o en el carácter inhumano de leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes, como son las que ordenan sacrificios de hombres inocentes o permitan la matanza de hombres exentos de culpa para comer sus culpas. Afirмо que aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues les está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta... Y si no quieren hacerlo, hay causa para hacerles la guerra y emplear contra ellos todos los derechos de la misma. Ya no habría de ser obstáculo que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quisieren ser liberados por los españoles de semejantes costum-

⁷ *Idem.*

bres; pues en estas cosas no son hasta tal punto dueños de sí mismos como para poder entregarse a la muerte o entregar a sus hijos.⁸

La verdad es que detrás de toda esta tradición teológica se esboza una cuestión de permanente vigencia: la libertad religiosa y el problema de la intervención. Si nadie es dueño absolutamente de sí mismo, como para entregarse voluntariamente a la muerte o entregar a los hijos, ¿hasta dónde es uno dueño absoluto de su vida y existencia? Vitoria admite el derecho a la intervención para liberar a inocentes, y Arze y Miranda, en un contexto diferente, ve, al parecer (a través de Vitoria) por vía de la sociabilidad natural entre todos los hombres, el derecho a decirles a los indios mexicanos que lo que hacían sus abuelos es un grave delito de lo que es básico en la sociabilidad del hombre, afectando a la existencia de la misma sociedad universal, de la humanidad. Esta tesis ciertamente está muy lejos de la de Jacques Soustelle cuando dice:

Cada cultura tiene su noción particular de lo que es cruel y de lo que no es. Los españoles, tan sinceramente conmovidos por la crueldad de los curas indígenas, masacraron, quemaron, mutilaron y torturaron con una buena conciencia imperturbable [...] El sacrificio humano entre los aztecas no estaba inspirado ni por la crueldad ni por el odio. Era su respuesta (la única que concebían) a la inestabilidad de un mundo constantemente amenazado.⁹

Desde luego, hay que admitir que para los antiguos mexicanos era incomprensible la contradicción entre el mensaje de Cristo y la avidez de oro y plata y la explotación de que eran objeto por parte de los españoles. Pero aquí el problema es considerar si es

⁸ Francisco Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, p. 79.

⁹ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 56.

posible la existencia de una sociedad donde los sacrificios humanos erigidos como norma violan “lo que es básico en la sociabilidad del hombre”. Este es el *status quaestionis* que requiere la confrontación histórica. Esto es, si para Arze y Miranda los sacrificios humanos son una crueldad que no necesita del aval histórico puesto que hay reglas suprahistóricas, trascendentes. Soustelle tiene que probar históricamente que los sacrificios humanos no eran sacrificios de inocentes ni “vicio general”, y que además no afectaban la existencia de la misma sociedad universal, de la humanidad, o al menos no imposibilitaban la existencia de aquella sociedad donde el sacrificio humano se había constituido en norma cultural. Porque había también indígenas opresores. En otras palabras (para nosotros, hijos del siglo XXI que comienza, que constantemente recordamos el “encontronazo” de la conquista, acostumbrados a una inteligencia ampulosa, cuestionadora y respondona), interrogarnos sobre los principios de Cayetano, Vitoria, la moral de los Salmanticenses,¹⁰ Arze y Miranda o Soustelle implica preguntarnos por cuestiones fundamentales de relativismo cultural, sociabilidad humana, normas históricas y no históricas, bien y mal, unidad o no de la especie, cohesión cultural humana, etcétera.

¹⁰ *Moral de los Salmanticenses*, curso completo de teología moral en seis tomos, escrito en latín por varios especialistas de la orden carmelita. Los tres primeros tomos salieron a la luz entre 1665-1680. Los tres restantes a principios del siglo XVIII. Tuvieron gran influencia en la Nueva España. Se encuentran en la Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

CUARTA PARTE
Presencia de Baltasar Gracián

I. LA DIFICULTAD Y LA BREVEDAD COMO IDEAL ESTÉTICO

José Ignacio Sánchez y José Mariano Soldevilla.
Debates sobre retórica

En 1735, en su *Fulgentes Philosophiae Flores in triplice vernantium stellarum coronam nexi*, el padre José Ignacio Sánchez, de la Compañía de Jesús, escribía:

Et in foelicitatem nostram deploramus? qui foelicissimo illo saeculo videmur in Illustrissimo nostro Divi Ildephonsi Angelopolitano Collegio nostrae Societatis, florente Peralta, Delgado, Figueroa, Blanco, Marín de Alcázar et in Hispania Gratianus. [¿Cómo osamos hablar de infelicidad, nosotros que hemos tenido la oportunidad de estar en nuestro Ilustrísimo Colegio Angelopolitano de San Ildefonso de nuestra Compañía, en tan admirables años, cuando florecían Peralta, Delgado, Figueroa, Blanco, Marín de Alcázar y Gracián en España?]. De éste último, costóme su lectura admiración y cuidado, que ha menester tenelle el más perspicaz ingenio para no ocupar el tiempo sin lograrle: que hay distancia de lo que percibe el oído a lo que penetra el entendimiento. Sólo el título promete mucho, pero desempeña más, que en genios de remonte de águila está asegurado el acierto en la dificultad del asunto [...] El estilo es lacónico, y tan divinizado que, a fuer de lo más sacro, tiene hasta en la puntuación misterios: mídese con la grandeza de la materia. Todo conseguirá la aprobación de los entendidos, que no acredita el aplauso de todos, cuando son tan pocos los doctos. Obra es, no para ocupar las horas, sino para lograrlas, que ofrece poco a la lectura, pero mucho al discurso.¹

¹ *Fulgentes Philosophiae Flores in triplicem vernantium stellarum coronam nexi* a P. Josepho Ignatio Sanchez Societatis Iesu in Illustrissimo nostro Divi Ildephonsi Angelopolitano Collegio eiusdem Societatis.

Cuando el padre Sánchez escribía este texto, los hombres de los que hablaba ya habían desaparecido, consumidos y arrastrados prematuramente a la tumba, como observará en otro lugar, por sus propias inquietudes. Con todo, a sus ojos eran motivo más que suficiente para justificar el sentido de toda una vida. La mayoría de ellos habían vivido en la segunda mitad del siglo XVII enseñando y trabajando en la Nueva España. El último, Baltasar Gracián, había pasado la mayor parte de su vida en España.

No es nada fácil hablar de Gracián sin caer en retórica o sin traicionar su auténtico significado en la Nueva España de fines del siglo XVII y principios del XVIII. Tampoco es un objetivo de poca envergadura dar cuenta de su celebridad y de la extraordinaria impresión que causó entre sus contemporáneos. Pero en las palabras arriba citadas, el padre Sánchez traduce con toda fidelidad una idea por entonces difundida en los colegios jesuitas, a saber: que en la Nueva España del siglo XVII habían florecido hombres dotados de excepcionales capacidades que merecían ser tenidos en especial estima, pues ellos (es decir, Sánchez y sus hermanos) serían los herederos en lo restante del siglo XVIII. Y en el caso de Gracián, su ingenio singular debía merecer igual admiración.

Convertido Gracián casi en símbolo de toda una época en España, con el decurso del tiempo se había ido consumiendo su consistencia real. Una imagen faustiana, cincelada con tonos románticos y decadentes, había recubierto la solidez de un pensador humanista, y en la mente de muchos había quedado fija la imagen de un hombre excepcional, situado en las fronteras del pesimismo y el hastío, de la negación de la lengua castellana y su pureza, debatiéndose entre tentaciones heréticas y arcanos extravíos. Hoy en día, no siempre resulta fácil restablecer adecuadamente su figura, como tampoco lo es reconstruir la com-

pleja perspectiva ideal que heredó a la Nueva España, sobre todo porque si algo tiene la Nueva España de los siglos XVII y XVIII es optimismo, apertura al “otro”, actitud vital y constructiva, la idea de ir hacia adelante, atención no sólo al formalismo de opuestos sino también a sus contenidos.

En las palabras con que inicia su disertación, el padre Sánchez expone, pues, con gran precisión cuatro ideas básicas en el ámbito del barroco novohispano. En primer lugar, que hablar de infelicidad era por lo menos un acto de ingratitud, cuando en las aulas de este Colegio angelopolitano habían estado los venerables nombres arriba mencionados y que su trabajo justificaba el sentido de toda una vida. En segundo lugar, y refiriéndose a Gracián, al haber distancia entre lo que percibe el oído y lo que penetra el entendimiento, éste último hace de la dificultad un estilo. No se trata sólo de que los 60 o 70 años que separan al padre Sánchez de la obra de Gracián lo hayan incapacitado para la plácida lectura de éste, pues como él mismo revela: “las leyes del tiempo no conocen excepción” (primor XVI), sino de que en el origen de la escritura de los textos de Gracián se encuentra, como ideal estético, la dificultad. En tercer lugar, que el misterioso hálito que rodea el lenguaje lacónico de Gracián, que hasta en la puntuación tiene misterios, se mide paulatinamente cuando uno va creciendo con él. En cuarto, y como consecuencia de la anterior afirmación, los problemas más elevados escapan al análisis del razonamiento corriente y las horas para lograrlo no se pueden ocupar con prisa, rapidez e improvisación.

Nos hallamos, pues, ante una abierta reivindicación de la dificultad, al tiempo que de su inseparable compañera, la brevedad. La dificultad como estética y como estilo pasa a ocupar una posición central en el contexto de las actividades humanas, pues en ella se expresa casi de forma ejemplar aquella

divina potencia del hombre cantada por Gracián en aforismos de justa fama. El esmero en hacer o decir una cosa con hermosura y elegancia, en lenguaje breve, conciso y sentencioso, es la dignidad que tiene el hombre. Pues la brevedad de la palabra, el soplo suave y apacible de ella, condensa todo lo que de misterioso y divino posee el ser humano. El ser humano, puede, por tanto (no sin dificultad), aplicarse a adquirir tal destreza, pues la palabra es la razón seminal de la que hablaba San Justino en su *Apología* primera. El ser humano de Gracián es precisamente el ser que hace *primores*, es decir, el ser que hace de algo un artificio y ejecuta diestramente cualquier capricho. El ser que defiende el equilibrio entre posturas extremas (ni estar siempre de broma ni siempre demasiado serio), el práctico navegar entre posturas caprichosas y siempre cambiantes (defecto frecuente entre los hombres importantes), proponiendo que el hombre prudente y discreto ni debe servir para todo ni debe quedar paralizado por la reflexión en lances tan rápidos como improvisados.

Es necesario, pues, tener claro qué es lo que se está produciendo en la época en que vive el padre Sánchez. Es un proceso de cambio entre el siglo XVII y el XVIII, es decir, el tránsito entre una educación en la que “las flores resplandecientes de la filosofía” [*fulgentes philosophiae flores*] han recurrido a la fuerza expresiva de imágenes sensibles y una educación en la que “ya desde niño se descubra el germen de las virtudes” [*fulgeat jam in adolescentulo indoles virtutis*];² entre el barroco exuberante y metafórico y el barroco reposado y conceptual; entre el lenguaje con su fuerte dosis de sensualidad y el lenguaje que busca el sosiego y el equilibrio; entre un mundo que ha centrado su aten-

² *Ibidem*.

ción en un lenguaje proclive a la retórica y a lanzar palabras al viento [*funditare verba*] y un lenguaje breve y compendioso. Pues “todo lo que dura poco debe ser llevadero” [*omnia brevia tolerabilia esse debent*] y la vida del hombre es breve y pasajera, y así debe ser también la palabra: concisa y breve. En otras palabras, el paso entre un mundo “optimista” y otro que, si bien “echado pa’ delante”, lo coloca en el realismo de la brevedad de la vida.

Y es que el barroco del siglo XVII, esencialmente metafórico (lo infinito se expresa a través de lo finito, el espíritu se manifiesta a través de los sentidos e imágenes sensibles), presente en la literatura y en la plástica, lo mismo en el terreno de las artes figurativas (pintura, escultura, arquitectura) que en el terreno de la política, tiende a desbordarse, tiende a hablar demasiado [*funditare verba*]. El boato virreinal, la etiqueta real, las reglas de la corte, los gestos del virrey, los autos de fe, las procesiones, las ceremonias civiles, son metáforas del poder que, en la simbolización de otra realidad, son proclives a la exuberancia, a la sensualidad.

Ahora bien, en el lenguaje del padre Sánchez advertimos el esfuerzo de quien *brevitatis causa* [consultando a la brevedad] intenta pasar de un lenguaje expresivo y sensual a un lenguaje breve y conciso. Un lenguaje que en “pequeñas gotas” [*brevitas guttarum*] y con una “puerta sólidamente guardada por la cerradura” [*janua fulta sera*] merezca “la pequeñez de un don” [*brevitas doni*]. Cerradura que no es otra cosa que la discreción, la rectitud, el buen juicio para hablar u obrar, “el don de la palabra”.

En eso consiste la virtud de la prudencia. En que moderado en sus palabras y acciones, desde niño sepa uno discernir, ser prudente, comedido, justo y equilibrado. Pues pensar es *pensar*

brevemente.³ Y pensar de esa manera, con sosiego y equilibrio, es *per se* un posicionamiento ético.

Éste es el esfuerzo del padre Sánchez. Su tarea fundamental consiste en caracterizar los instrumentos y los procedimientos a través de los cuales las diferentes nociones “morales” se ordenan y articulan entre sí proporcionando las “palabras” que se requieren para que el discurso resulte fundado. *Discreción, buen juicio, caridad, comprensión, fraternidad, actitud servicial*, ocupan una posición muy clara tanto respecto de la conquista de la virtud como respecto del amor cristiano.

Una vez que ha caracterizado aquellos “lugares” [*loci*] como el fundamento de la brevedad, el padre Sánchez aclara que su finalidad es el establecimiento del orden del discurso (para lo cual añade al aspecto “breve” el aspecto “moral”). Precisamente aquí es donde la palabra y la ética, siempre íntimamente relacionadas, se encuentran, en particular, a través de aquella *brevitas doni* [la pequeñez de un don] que, de una parte, aparece *in figuris ornatuque verborum*, pero que, de la otra, *ordine disponendis que consequimur rebus*.⁴ En la palabra debe concretarse la unidad-distinción entre retórica, dialéctica y el don de la brevedad. El padre Sánchez, que, basándose sobre “la pequeñez de un don” como característica de la palabra, insiste en distinguirlas, reconoce, sin embargo, que en el terreno del lenguaje no puede prescindir de cosas *quae solent a rhetoribus explicari*.

Sin embargo, que no se pueda prescindir de la retórica u oratoria que sólo se propone influir sobre las emociones o persuadir, de ningún modo significa sustituir el intento de convertir la

³ *Ibidem*, Disputatio I, De his quae ad primam mentis operationem spectant. Disputatio II, De his quae ad secundum mentis operationem attinent. Disputatio III, De his quae ad tertiam mentis operationem spectant.

⁴ *Ibidem*, Disputatio III.

brevedad de la palabra en la frase expresiva de todo proceso de lenguaje o, directamente, en la frase donde se constituye el discurso ordenado, conciso y “claro”, distinta de aquella otra en que se realiza el puro ornato, la invención y la metáfora. A pesar de lo que pueda parecer, la retórica toma la delantera mediante sus procedimientos que asignan prioridad a las conexiones del discurso [*quae solent a rethoribus explicari*], subordinando así la “verdad de la brevedad” a la “persuasión”. Las conexiones que explican los “retóricos” constituyen la medida de todo discurso: de ese modo la retórica está destinada a convertirse necesariamente en sinónimo de ornato. Sin embargo, en ambos casos, el lenguaje, desligado de aquel lenguaje supremo de las formas absolutas, se vale de los procedimientos típicos de los oradores, de la categoría “oratoria”, utilizada al margen de toda perspectiva metafísica. En suma: lo que el padre Sánchez busca es consolidar la *brevitas doni* [la pequeñez de un don], vinculada con el ascenso del hombre hacia Dios (recapitulación a su vez, de las distintas etapas del descenso de Dios hacia el hombre) y volcada a la tarea de coordinar los datos de la experiencia, tejiendo y volviendo a tejer palabra según palabra; brevedad que sólo puede manifestarse en los procedimientos concretos del pensamiento humano, es decir, en el discurso.

La energía con que se retomaron algunos aspectos del problema a lo largo del siglo XVIII aparece singularmente documentada en muchos de los diálogos del padre José Mariano Soldevilla, reunidos por primera vez en 1754, durante su estancia en el Colegio de la Compañía, en Puebla de los Ángeles.⁵ En

⁵ *Rhetoricorum libellus. Physicorum libri octo*. A. P. Josepho Mariano Soldevilla, Societatis Jesu, Angelopoli Philosophiae Professore. Anno 1754, ms. 33 y ms. 112.

especial, es en las disputas “Sobre las lenguas” y “Sobre la retórica” donde resuena el eco de Gracián. Al disputar sobre la retórica, Soldevilla va ampliando con sutileza su perspectiva. A través de sus palabras, el autor intenta ahondar en la relación entre la “persuasión”, obra del orador, y la dificultad de la brevedad de la palabra; en resumidas cuentas, entre retórica y “verdad”, entre retórica y filosofía. Pues en la brevedad del pensar se realiza la verdad “objetiva” de las cosas. El punto de partida sigue siendo la distinción entre la “verdad” de la *cosa* que expone el filósofo y la emoción y el deleite que suscita el maestro de retórica (“no a través de la causa [...] como los filósofos, sino a través del arbitrio, del ademán y del placer de los oyentes [...] seduciendo para deleitar”). La misión del orador parece ser, ante todo, la de suscitar placer a través de la ingeniosa disposición de los términos (“la invención y disposición de las cosas es obra más bien de hombres prudentes y avisados; todo el arte de la oratoria consiste en la colocación de las palabras: allí deleitar, conmover y enseñar son una sola cosa”).

Sin embargo, otra vez se plantea el problema de la relación entre la “verdad” del orador y la “verdad” del filósofo. La “verdad” de la oratoria se compara con la “verdad” de una persona tal como aparece retratada en la tela de un pintor. Sin embargo, al menos en lo que a la vida humana corriente se refiere, ese “no sé qué”, ese “algo de verdad”, se nos aparece, en definitiva, como la única “verdad” a la que el hombre puede acceder. Ya en su conclusión, Soldevilla afirma rotundamente que con frecuencia el exceso del lenguaje se convierte en “idolatría”; una vez hechas las palabras, se convierten en objeto de adoración para aquellos mismos que con sus artes las han fabricado. Conviene, pues, al ser humano, aquella “ciencia” que es la ciencia de la “verdad”, es decir, la prudencia y la discreción. Porque si el alma racional, forma y vida de nuestros cuerpos, es intelecto inmortal, hemos

de creer que el verdadero alimento que la nutre no es la ciencia mortal que adquirimos en la tierra, sino algo divino que conviene a su ser. Pues si la razón es algo humano como nosotros, que con nosotros nace, vive y muere, entonces su deber ha de ser por cierto discurrir humanamente y, sobre todo, considerar lo que a la humanidad conviene, para lo cual hay que preparar la palabra, que nos permite moderar y conducir nuestras humanas acciones en esta vida. Y por cierto, así como los colores materiales, sin moverse de sus sitios, envían a los ojos imágenes que nos permiten conocerlos, del mismo modo no conocemos la verdad de la naturaleza y de Dios en sí misma, sino que nos contentamos con verla reflejada en la sombra de nuestras palabras: y cuanto más éstas se condensan en la brevedad y concisión, más debemos creer que se asemejan a la verdad, fuente original que nos proporciona la verdadera felicidad.

La conclusión sobre este *Rhetoricorum libellus* es muy importante porque representa la última etapa de un intento de distinguir entre la retórica propia de las ciencias “humanas” y la verdad del filósofo, que no es otra que el espíritu de prudencia y discreción. Habiendo partido de la idea de dos saberes, Soldevilla concluye negándole al hombre el abuso de lenguaje y adjudicándole, al menos en la vida terrena, un solo tipo de conocimiento, el que corresponde a una preceptiva de conducta en la educación y adquisición de la prudencia. Pues sólo poseyendo la capacidad de dirigirnos a nosotros mismos y a los demás hombres seremos capaces de alcanzar la felicidad.

Gregorio Vázquez de Puga. Poeta y filósofo

Para valorar adecuadamente el sentido de la dificultad como ideal estético en los albores de la cultura moderna, debe tenerse presente ante todo que, a pesar de la gran difusión del mismo en

la España decadente del siglo XVII, es precisamente ahora cuando pasa del subsuelo cultural a plena luz del día y, asumiendo un nuevo aspecto en la Nueva España “echada para adelante”, se convierte en tema común de teólogos, filósofos y literatos. Se produce entonces una purificación del tema, que ejerce un claro motor incluso en aquellos jesuitas que, como el padre Figueroa,⁶ polemizan con acritud con los palafoxianos. Limitemos nuestra atención a otras figuras destacadas que hacen de la dificultad, el laconismo y la brevedad objeto de su reflexión y acción:

Gregorio Vázquez de Puga (n. en Compostela [México], 1677, m. en Puebla, 1747) dedicó al “formalismo de los opuestos” una parte fundamental de su dedicatoria a la Virgen de Guadalupe en su *Cursus philosophicus. Magnum sapientiae signum. Quaestio proemialis, an tutelaris et mexicana nostra sanctissima Guadalupana imago sit signum naturale vel ad placitum conceptionis purissimae Deiparae in gratia et gloria a primo instante?*⁷ El mismo problema que preocupaba a Soldevilla aparece de otra manera en Vázquez de Puga, a propósito de su dedicatoria al *Gran signo de sabiduría que es nuestra mexicana Santísima Virgen de Guadalupe*, reproduciendo una supuesta discusión entre un alumno y el maestro. La táctica de Vázquez de Puga está llena de sutilezas. En efecto: en la primera parte del diálogo el alumno sostiene, contra el maestro, la perfección paradigmática de las lenguas clásicas y el mundo grecorromano

⁶ *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*. Antonio de Figueroa Valdés (n. en Parral y m. en Durango, 1715).

⁷ *Cursus philosophicus*. A. P. Gregorio Vázquez de Puga, Societatis Iesu Philosophiae Professore in Maximo SS. AA. Petri et Pauli Collegio die 19 Mensis Octobris, Anno Domini 1715. Et ipse cursu et Angelopolitano ceptu ab hinc annis et iteru Mexici consumaui.

y, por tanto, las lenguas griega y latina. Éstas constituyen la perfección total, milagro alcanzado de una vez para siempre, e irrepetible. Llevada a sus últimas consecuencias, la tesis clasicista anula la historia y, por supuesto, anula el milagro extraordinario de la *purísima concepción de nuestra mexicana Santísima Virgen de Guadalupe, concebida desde el primer instante en gloria y gracia plena*. Si ya todo ha sido alcanzado, entonces la imagen de *nuestra mexicana Santísima Virgen de Guadalupe* es sólo un signo natural. Sin embargo, la tesis opuesta, que el maestro defiende contra el alumno, al destruir todo vínculo entre la “expresión” y el “concepto”, reduce también las lenguas a meros disfraces arbitrarios e indistintos de una verdad única y separada, independiente de las vicisitudes concretas del devenir humano.

El “naturalismo” del alumno no asignaba importancia alguna al milagro de Guadalupe: el ritmo absoluto del ser (filosofía pura) se expresa en el ritmo de los conceptos (lógica pura), al que le es indiferente el signo lingüístico (gramática). Con sus estructuras inmutables y eternas la naturaleza es siempre igual a sí misma. Igualmente idéntico, eterno e inmutable es el razonamiento del filósofo que va recorriendo sus conexiones. Los filósofos se oponen siempre a los plebeyos; la verdad, que pertenece a los pocos, ha de celebrarse en los conceptos de los pocos, conceptos separados e indiferentes a los medios expresivos.

Esta actitud entrañaba un rechazo tajante de todas aquellas “razones” por las que el indio, el campesino, el criollo, el mestizo, en suma: el mexicano, *creía* en el milagro del Tepeyac. Pero el maestro insiste especialmente en la adherencia a lo concreto, a los hombres a quienes nos dirigimos a través de las palabras que, si bien son signos convencionales, no designan solamente contenidos de por sí naturalmente idénticos para todos. Las palabras también reenvían a *otro* significado. La naturaleza

humana, diversa y mutable en los individuos, ha de considerarse en sus múltiples pliegues, en su infinidad de diferencias y ha de estimularse en función de ellas. Ha de ser formada y transformada, guiada y educada. La vida moral se encuentra bajo el dominio de la palabra, donde confluyen no sólo las emociones humanas sino también todos los procesos internos. Puesto que el discurso, verdadero tejido conectivo de la sociedad, permite acceder al hombre, con él es posible renovar y guiar a éste último sin lesionar su libertad, e inducirlo a que se fije los mejores objetivos. Con imágenes muy expresivas, el maestro habla de “sembrar semillas fecundas” y de “llevar luz a las tinieblas”. La retórica es aquella *psicagogía* del *Fedro*, que converge con la dialéctica y se articula plenamente con ella, poniendo freno al don más claro y exacto que la naturaleza nos ha conferido, o sea, el alma. Poner freno significa poseer el arte de la hondura, profundidad y brevedad de la palabra, dominando la conducta.

Por consiguiente, el uso de la lengua vernácula se justifica como el recurso al instrumento más adecuado desde el punto de vista histórico, porque es la lengua con la que el pueblo *mexicano* (Vázquez de Puga habla de pueblo mexicano) se refiere a *nuestra mexicana Santísima Virgen de Guadalupe*. Ahora bien, el uso de la lengua vernácula con la que nos dirigimos a nuestra mexicana Santísima Virgen de Guadalupe de ningún modo significa el rechazo a las letras clásicas. La advocación a la Virgen María en la lengua vernácula se hace no despreciando las “letras”, sino a través de ellas. Para ello es preciso conocer obras de toda clase de escritores: *excutiendum omne scriptorum genus*. El abandono de la *lingua barbara*, puro exceso artificial, por el estudio de las lenguas clásicas, equivale al abandono del concepto de la lengua como símbolo utilitario, signo indistinto de lo universal, por un lenguaje diferenciado y concreto, insepa-

rable del ritmo del pensamiento que en él se expresa. ¿Cuál es este lenguaje diferenciado y concreto? El lenguaje que expresa la brevedad de la vida *quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est* [ya que tan corta es nuestra vida].⁸ Es decir, el arte de la brevedad y la prudencia. Quienes conquistan esas virtudes son *homines quos prudentes possumus dicere, id est, providentes* [hombres a quienes podemos llamar prudentes, esto es, previsores].

Ahora bien, poseer el arte de la brevedad y la prudencia no significa, ni mucho menos, sólo el ejercicio de una actitud solemne y sentenciosa, por más que el aforismo sea una escritura apodíctica y “cerrada”. Mientras que el *artista* recoge los datos y los inventa, la fuerza del hombre prudente reside en aquellos aspectos comunes y constantes (brevedad, buen juicio, discreción) que vinculan la infinita multiplicidad de los individuos. Pero si a la invención del poeta se une la brevedad de la escritura, entonces los versos del poeta se salvan del tono sentencioso en virtud de su “indeterminación poética”. Pues la parte lírica de la voz la redime de su porción solemne, pero también la disemina, la esparce, queriendo decir lo que no puede decir. La palabra del poeta no es sólo un simulacro unitario ni la reunión sintética del todo que acumula, sino también una caja sonora, un canal abierto, túnel de resonancias donde se acogen los vocablos que, al pronunciarse, se pierden. Finitud e infinitud. Unidad y alteridad. Es una cirugía del lenguaje, una práctica que obliga a la discontinua palabra breve dicha al paso. Práctica que no obedece a una moda circunstancial que dictara la ruina y ruptura presente de los esfuerzos humanos y obligara a la fracción y a lo desmembrado como condición emblemática de la época. Hay algo más interior y decisivo por parte del padre

⁸ *Ibidem*, Proemium, Disputatio III, De brevitae vitae et brevilloquentia.

Vázquez de Puga en este modo de tratar la escritura: una manera de verla como palabra interior, como grafía efímera, como notación de lo que huye pero que expresa lo más profundo que el poeta traza en la babélica dispersión en el viento de la letra.

Impresiona que en su curso filosófico Vázquez de Puga reflexione de esta manera sobre el lenguaje y la escritura. Porque en él, en efecto, ofrece un retrato expósito de su propia singularidad. Únicas, inigualables, sin formar secuencia ni conjunto, manteniendo cada una su insobornable diferencia, con su tono peculiar y su particular habla, las palabras del jesuita dibujan la soledad de quien las emite. Es casi el silencio el que marca los límites de una dicción que se desea mantener cerca de su *origen*, pegada al primer movimiento que la motiva, inaugural e inaugurada, sin un antes ni un después, sin preámbulos, sin prolegómenos, sin secuencias: fraseo no traicionado en oratoria –lastrado por un contorno de sermón– ni engarzado en prosa dilatada. Por eso la palabra, al medirse finita y contenida con el absoluto que pretende escribir, se vale de recursos mínimos y una elegida parquedad de medios en malabarismo ascético del lenguaje. Por eso se insiste en las repeticiones, los términos concisos y la disposición formularia, y un dejo de pesimismo: *Breviatur cerviz ante vitam* [Ante la vida, se encoje el pescuezo], *Prolixa in scribendo quoniam mors aut jam hic aderit, aut jam adesti* [Acortar las horas al escribir, porque la muerte vendrá muy pronto si es que no está ya aquí], *Ego sum silez jam jam lapsura* [Soy un peñasco a punto de desgajarse y caer], *Nulla res ad dicendum tantum proficit quantum scriptio, ut brevis hora teratur, quoniam vita ipsa qua fruimur brevis est* [Nada ayuda tanto al arte del bien decir como los ejercicios por escrito, para que pasen las horas con rapidez ya que tan corta es nuestra vida], *Quid brevi fortes*

jaculamur oevo multa? [¿Por qué formamos tan grandes designios siendo tan corta nuestra vida?]. Por eso también se frecuenta la paradoja, el concepto, el axioma y el retruécano: *Jam vero omite, ¿jamne imus?* [Pasa en silencio, ¿nos vamos?], *Advenire hominem, ¿summam conficit?* [Llegar a hombre, ¿importa tanto?].

De ahí, asimismo, que se eluda el ornato, la adjetivación, la sinonimia, pues lo que se busca es un lenguaje sin mediaciones ni intermediarios retóricos, nacido de la más directa intimidad. Lenguaje en silencio e inocencia, pero de inocencia final, donde cada término tiene algo de sagrado y único, sin borrosidad de desgaste (*Pasa en silencio, ¿nos vamos?*).

Al leer estas frases, liberadas del peso de la sentencia o del refrán gracias a su fragmentada emisión, se tiene la experiencia de una confirmación y de un reencuentro. Vázquez de Puga, poeta y filósofo, nos dice lo que nosotros podríamos decir, hasta el punto de que cada uno, en lo más solitario de nuestro pensar, asentiríamos ante sus palabras sin dueño, como si nuestras soledades comunes hallaran entonces una forma de acuerdo en el espacio y tiempo compartido de un mensaje muy sencillo y muy hermoso escrito en 1715.

Mateo Delgado

A través, pues, del rechazo de la lengua “artificial” de las escuelas, en favor de la palabra diferenciada y sucinta de Gracián, se marcha hacia la conquista de un pensamiento breve en lengua vernácula, es decir, “mexicano”. Esto es precisamente lo que encontramos en José de Utrera, quien escribió una brillante defensa de la habilidad del lenguaje en su *Renascens Philosophia Lucis Usuram Cum Primam Haurit, Fulgidam Venit In Aulam Lucis*⁹ y, sobre todo, en Mateo Delgado (n. en San Juan

de los Llanos, Puebla, 1693 y m. en Puebla, 1755), quien, a pesar de reiterar ciertos temas e incluso ciertas expresiones de los jesuitas arriba estudiados, adopta una posición muy distinta.

Quien aborde la lectura del proemio de la rica y extensa paráfrasis de Mateo Delgado a la retórica de Aristóteles, terminado el catorce de septiembre de 1735, “en el Colegio Angelopolitano de San Ildefonso”, encontrará una frase que define al artífice del lenguaje como un sabio que sabe actuar: *artificium significat hominem sapientem cum virtute agendi*. Las palabras son algo tremendamente serio. La responsabilidad por el uso de los términos es gravísima y el hombre nunca debe usarlos despreocupadamente. Por eso, las letras deben buscarse allí donde se expresan y se registran los discursos esenciales para la vida del hombre. Tras exponer lo anterior, subraya los movimientos que atraviesan las palabras, poniendo énfasis en la acción humana que vincula las cosas, que armoniza los contrarios, que pacifica las mundanales luchas y hace de la vida (estudio, lecturas, viajes, Ejercicios Espirituales y meditación) los elementos de una armonía sublime. Este lenguaje de los opuestos con tendencia a la frase sentenciosa es el que, obrando milagros y penetrando en el corazón de los hombres a través de juegos de palabras y seducciones, acabará por reformar hasta sus mismísimas raíces al hombre en su cotidianidad. “Tener en cuenta esa responsabilidad, desentrañar, exhibir e ilustrar las materias, para que su inteligencia se vuelva tan fácil y accesible que cualquiera, cuyo

⁹ *Cursus philosophicus; Logica parva et magna*. A. P. Josepho de Utrera Societatis Iesu, in Illm. D. Ildephonsi Angelopolitano Collegio Philosophiae Professore. Anno Domini 1738.

intelecto no sea totalmente torpe e incapaz, pueda comprenderlas, al menos en su mayor parte, es lo que me propongo.”¹⁰

Esta búsqueda de una “sabiduría” lo más amplia posible, esta exigencia de una educación y formación para todos –mediante la responsabilidad del lenguaje–, esta necesidad de tener presente el lenguaje de todos, atraviesa y anima de modo plenamente consciente la obra de Mateo Delgado. La responsabilidad de la palabra, la prudencia en el decir, el buen juicio que a veces no encontramos en los versos o en la oratoria, aparece con toda vehemencia en el texto del padre Delgado. La suavidad de la expresión [*dulcedo et sonoritas verborum*], la luz de la forma [*lux orationis*], la brevedad en el decir [*brevitas dicendi*], reclamadas para toda manifestación de auténtica humanidad, aspira a transformar todo discurso humano no sólo en “retórica” y en “poesía”, sino en todo humano lenguaje. El logro de tan alta meta supone acabar con cualquier tipo de dominio privilegiado para las “letras ociosas”, la invectiva apasionada de un político o las páginas de un gramático. De ese modo, la elocuencia logra conjugar todas las actividades humanas y en ella todo se humaniza realmente. Esto no significa la exaltación exclusiva del literato ocioso o del político apasionado, sino, al contrario, el reconocimiento de la presencia del hombre en todas las facetas de su actividad. Porque ya sea simple sacerdote, soldado o canónigo, siempre, y ante todo, es hombre e imprime el sello de la humanidad a todas sus obras expresándolas, es decir, revistiéndolas de brevedad, del buen decir y de la *lux orationis*.

¹⁰ Mateo Delgado, *Funiculus duplex; tractatus de duplici potestate unam eandemque libertatem constituyente*. México, Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.

De ahí la importancia fundamental que llegan a adquirir las disertaciones sobre la lengua, sobre su historia, sobre la elegancia, la brevedad y la prudencia, donde la discusión gramatical siempre termina transformándose en un sutilísimo discurso estético. Del mismo modo, el vocabulario se convierte en análisis crítico y en disertación histórica. Al mismo tiempo, la historia, que pretende ser espejo vivo de la vida, es por excelencia discurso elocuente, es decir, prosa breve y tratado pedagógico-moral.

Por la misma razón por la que todo parece convertirse en diálogo, todo es también libro de historia, y la historia, a su vez, es diálogo con las épocas antiguas, con los grandes espíritus del pasado.

Sin embargo, la obra del padre Delgado suscita dos problemas estrechamente vinculados entre sí que, por el solo hecho de plantearse, parecen impugnar en cierto modo la disertación que él hace: ¿de qué manera una obra como la de él, calcada sobre modelos “ciceronianos”, podía superar los límites de la erudición y de la facundia retórica? ¿Cómo hablar con discreción y prudencia en lengua vernácula cuando su mismo texto es el ejemplo de la “facilidad de palabra” y el canon de la imitación de los clásicos? Pero el planteamiento mismo de estos problemas (el del latín humanístico, imitación de los clásicos y a la vez hablar en la lengua de Gracián) proporciona un esbozo de solución.

A la objeción relativa al uso del latín en lugar de la lengua castellana (que plantea una supuesta ruptura respecto de la tradición del siglo XVI) debemos responder señalando que los géneros de prosa a que nos estamos refiriendo (discursos, tratados, epístolas políticas, diálogos doctrinales) siempre habían utilizado el latín. Por tanto, no se abandona un supuesto uso del castellano para volver al latín. Lo cierto es, en cambio, que frente al latín novohispano, que se define como “vulgar”, se

afirma otro latín, ajustado a los modelos clásicos. Este latín (que estaría integrado por la más fecunda tradición post-ciceroniana, incluidos los Padres de la Iglesia) se propone reivindicar tanto los derechos del latín clásico contra la universalidad de una jerga escolástica, como el castellano contra el abuso de la facundia “tribunicia”. La lengua vernácula de estos jesuitas humanistas, que afirma sus propios caracteres tanto frente al castellano exuberante como frente al castellano “bárbaro”, ha de considerarse como lo que verdaderamente es: un castellano nuevo donde la antigua “facilidad de palabra” es reemplazada por la brevedad y la circunspección.

El latín de los profesores jesuitas: lengua realmente viva, adaptada a la perfección a una cultura que se afirma a través de una conciencia abierta con claridad en su época, mediante la definición de sus relaciones por igual con el mundo antiguo, medieval y novohispano. El castellano de estos jesuitas, lejos de constituir una interrupción del proceso o una etapa de involución, desempeña un papel importante dentro de la historia misma del castellano. El latín enseña al castellano la elegancia, la medida, la fuerza, la elocuencia y la concisión, y el castellano infunde a los textos latinos de los profesores las leyes de su estilo llano, de su sintaxis creadora, de sus atajos intuitivos, de su elocuencia íntima. Entre el latín –que refleja claramente una actitud cultural– y la lengua vernácula existe una colaboración que, por lo demás, se expresa de un modo casi material en el hecho de que los jesuitas suelen escribir su obra en latín y en castellano (más en latín como lo demuestran los textos que estudiamos). Puesto que su latín es una lengua que realmente dominan, el castellano que utilizan se ve libre por completo de cualquier artificiosa imitación de los modelos clásicos.

Con todo lo dicho, podemos quizás ya comprender la actitud no sólo del padre Delgado sino de los jesuitas que estudiamos: la

imitación de Baltasar Gracián a principios del siglo XVIII. La posición de estos jesuitas respecto a Gracián obedece a una preocupación histórica y crítica, y son ante todo teólogos deseosos de comprender a los autores del pasado en sus reales dimensiones y en su situación concreta. Pues bien, ya esto define el sentido de esta *imitación* que revela una actitud muy característica. Se trata de la *síntesis* entre los autores clásicos, la brevedad en el hablar y los valores de la Nueva España. Valores de ésta última que, como más arriba notamos, responden a la diversidad, a la unidad en la alteridad. Por eso, el padre Delgado niega las pretensiones “ciceronianas” para afirmar el valor de una tradición comprendida en su desarrollo, reivindicando la significación del último período de la Nueva España del siglo XVII (*neque autem statim deterius dixerimus quod diversam sit*). Insiste, sobre todo, en la enorme distancia que separa un lenguaje que florece como libre creación –sobre la base de una cultura meditada, prudente y hecha carne– de la vulgar imitación.

Por esta singular “imitación-creación”, la deuda con las enseñanzas de Gracián emerge con claras transparencias en su modo de concebir el lenguaje como poder, como obra activa que debe aunar la grandeza del estilo y de la materia como una suerte de decoro expresivo, con la sutileza de los conceptos. Para el padre Francisco Javier Solchaga (n. en Querétaro, 1672, m. en Puebla, 1757) el asunto que se describa debe ser tan provechoso cuanto experimenten los que atentamente lo mediten, que no bastará leerle para comprenderlo: la cultura del estilo y la sutileza de los conceptos debe unirse con engarces tan relevantes que se necesitará de suma atención para aprovecharse de su doctrina.¹¹ Para Nicolás Segura, nacido en Puebla, en 1676, y

¹¹ *Tractatus de Augustissimae Trinitatis mysterio*. A. Padre Francisco Xaverio Solchaga.

que acabó sus días en la horca en la ciudad de México, en 1743, el lenguaje debe ser concentrado, breve, sustancioso, de estilo lacónico, pero sin mucho rebuscamiento, y si transporta consigo ironía, mejor.¹² El frío y riguroso Agustín Sierra, casi contemporáneo de Gracián, que enseñó a Aristóteles en el Colegio de la Compañía de Jesús, en Puebla, muriendo en ella en 1688, tampoco logra verse libre y al margen de esta corriente.¹³ Durante su juventud había buscado en las páginas de Aristóteles la vía que consolidara el sueño de un *ars magna*, al tiempo que había deseado aprehender el *fundamentum mirabile* del saber en la metafísica del estagirita. Pero, incluso, aunque nunca reniega del Filósofo, no dejará de buscar un estilo elevado, conciso y equilibrado que le permita una serena contemplación del mundo. Pero claro, este estilo elevado, lacónico y tan divinizado no gustó a todo mundo. El mismo Sierra resume así los defectos que algunos habían encontrado en la obra de Gracián:

Mas a dos géneros de lectores he oído quejarse de estas obras: a uno, de las cosas; a otros, del estilo [...] Objetan los primeros que materias tan sublimes, dignas sólo de héroes, se vulgaricen con la estampa, y que cualquier plebeyo, por medio de un real, haya de malograr lo que no le tiene. Oponen los segundos que este modo de escribir puntual, en estilo conciso, echa a perder la lengua castellana, destruyendo la claridad, que ellos llaman pureza [...] Digo, pues, que no se escribe para todos, y por eso es, de modo que la arcanidad del estilo aumente veneración a la sublimidad de la materia, haciendo más veneradas las cosas el misterioso modo de decirlas, que no echaron a perder Aristóteles ni Séneca las dos lenguas, griega y latina, con su escribir recóndito.¹⁴

¹² Nicolás Segura, S. J., *De Fide Divina*.

¹³ *Tractatus in duos Aristotelis libros*. De Sierra Societatis Iesu. In Angelopolitano eiusdem societatis Collegio Dignissimum Philosophiae Professore.

¹⁴ *Ibidem*.

No se escribe para todos, según Sierra, y hombres como Aristóteles y Séneca, insignes y oscuros, trabajaron en la línea esbozada por el programa de Gracián, aumentando la veneración a lo sublime del objeto en la misma medida en que aumentaba la dificultad del estilo. El estilo debe ir unido a la calidad del asunto y a un asunto tan elevado como selecto debe acompañar un estilo igualmente sublime. Y es que el estilo en Gracián, como en los grandes filósofos, no es un capricho gratuito, sino que está íntimamente vinculado al contenido. En la medida en que lo que se trata de penetrar es la dureza del ser, el lenguaje será proporcional a esa dureza. Pero es preciso evitar todo malentendido acerca de esta operación. En modo alguno cabe considerarla como pura y simple integración en el marco de la metafísica tradicional de áreas hasta entonces casi al margen de las mismas, tras haberlas purificado la escuela suareciana con innovación, libertad y creatividad. En cualquier caso, la elección de estilo no va reñida con la sequedad expositiva o con la carencia de sentido del humor. El desafío intelectual que supone descifrar la “cosa” frente a un “misterioso” modo de decir la supone un aliciente más para la lectura de esos autores “oscuros” y “recónditos”. En suma, no hace falta ponderar el placer que se desprende de la lectura de un texto enjundioso, sazonado con un estilo adecuado.

La consecuencia es evidente: una mutación radical en la concepción del hombre y, por tanto, de sus relaciones con el ser, trae a primer plano toda aquella rica gama de temáticas antaño desechadas, condenadas y exorcizadas como impías, y permite que pongan de manifiesto su fecundidad y se purifiquen sin perder en ningún momento su significado originario. De ahí que en buena parte de la investigación novohispana (especialmente la de fines del siglo XVII y principios del XVIII) se asista, por un lado, a una atenta y preocupada discusión sobre la brevedad, el equili-

brio, la ponderación, la circunspección y la fórmula, pues se intuye que en tal delimitación se halla la nueva vía que abrirá al hombre a la prudencia, a la discreción y a la sabiduría. Por el otro, asistimos a la formación de una oratoria y de un lenguaje pleno de emblemas, giros y metáforas, dirigidos a una élite letrada. Esta voluntad de conectarse con todo cuanto había combatido la teología tomista o escotista nos muestra, una vez más, el nuevo aliento que la Compañía de Jesús propone de la mano de uno sus hijos: Baltasar Gracián.

Llegados a este punto, conviene detenerse brevemente un poco en la figura de Gracián, y en el momento que le tocó vivir, pues su intento fue el de alcanzar formas de vida cada vez más elaboradas. Precisamente, de allí deriva el singular carácter de sus mejores expresiones literarias.

Convengamos, antes que otra cosa, que Gracián tiene el don peligroso de la fórmula y que no le importa que sea provocativa. Al contrario, en ella resume la sabiduría práctica para enfrentarse con éxito a un mundo hostil. Por ser el primer heredero del don de la fórmula de la patrística griega en Occidente, Gracián ha vivido arrebatado por su propio descubrimiento.

En efecto, en casi la totalidad de su obra apuesta por salir airoso de un mundo en competencia. Pero sería equivocado abusar, contra él, de su propio virtuosismo, tanto más cuanto que él se sabe, por lo general, mejor protegido de lo que imaginamos. Como su elección se dirige siempre en el sentido de la sabiduría práctica, ha terminado por poner al desnudo un aspecto del auténtico pensamiento de los Padres, pero que está equilibrado en ellos, por fuerzas de diferente naturaleza y que, a causa del efecto de masa así obtenido, en Gracián ya no se equilibran (según parece muy frecuentemente) con nada. El hecho de que Gracián esté protegido en cada punto no garantiza la seguridad doctrinal del conjunto. Pero el hecho de que el conjunto no sea

seguro no autoriza a rechazar, sin más, cada una de sus fórmulas. Para los que gustan de cazar herejes, Gracián es un blanco fácil: se le acierta a cada disparo. Mas a menudo quedan avergonzados esos cazadores, pues comprueban en seguida que, al disparar sobre Gracián, han tocado a Padres de la Iglesia, a jesuitas novohispanos y a pensadores contemporáneos

Uno de los tópicos más extendidos sobre la obra de Gracián es que reúne varias de las características e ideas que hoy identificamos con lo moderno: el axioma de que el mundo es hostil, el pragmatismo, la adaptabilidad, la exploración de las leyes de la seducción, la valoración del fragmentismo y la sugerencia, el prestigioso uso del ingenio, la democratización de la moral, la exaltación del individuo, la autonomía del comportamiento con respecto a las creencias religiosas y un sano realismo. Todos estos textos, en efecto, nos aproximan de manera sorprendente a los gustos actuales, en el estilo clásico del jesuita caracterizado por el lenguaje lacónico, concentrado, breve y rico en juego de palabras con tendencia a la frase sentenciosa. Pero cuando se trata de jesuitas novohispanos, las consideraciones anteriores están fuera de lugar: la Compañía de Jesús siempre está atenta a la interacción entre la doctrina intelectual, la vida civil y las vicisitudes de la modernidad.

Entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, advertimos el cambio de orientación en la elocuencia sacra, el discurso llano y el retóricamente elaborado, las pomposas celebraciones litúrgicas y la enseñanza universitaria que habían tenido en la Compañía de Jesús a su gran representante.

Nicolás Segura o la ironía y el sarcasmo. El español “embiste cuando piensa”

“No hace falta recurrir a los clásicos y Gracián para saber que dos cosas son imprescindibles para poseer la autoridad absoluta

y conservarla por tiempo indefinido. Una es ejercer el poder sin reservas ni fisuras. La otra es decir muchas tonterías.”¹⁵

Sobre la primera condición poco tiene que comentar Nicolás Segura. El que tiene el poder y se muestra negligente o acomodaticio, no tarda en perderlo. El que se instala en el poder adquiere un tipo de rival que está siempre al acecho y que toma cualquier concesión por un síntoma de debilidad. Y tiene toda la razón. De modo que, de puertas adentro: en mi casa mando yo. Y de puertas afuera: usted no sabe con quién está hablando y a callar, que para eso hemos ganado una guerra. Porque llegar al poder es una guerra y sólo los políticos necios no se aperciben de ello. De todo lo anterior, dice el jesuita, deben estar enterados todos los hermanos que imparten los sacramentos a quienes ejercen el poder. Porque la fe divina exige el conocimiento de la cosa pública, a fin de que esta sea inherente a la *felicitas civitatis*.

Pareciera que el jesuita hubiera leído a Maquiavelo. Porque cuando comenta lo anterior y afirma que “no hace falta recurrir a los clásicos”, da la impresión que más bien el clásico sea Maquiavelo. Pues, tal vez, sobre política también haya que hablar con laconismo y brevedad, habida cuenta del terreno quebradizo, zigzagueante, titubeante y fugaz en el que se mueve el político. Pero Maquiavelo estaba entre los libros prohibidos. Por eso no es fácil documentar que Nicolás Segura lo hubiera leído. Sin embargo, la concisión y el innegable talento natural para opinar con severo aplomo sobre la manera de ejercer el poder nos dan la imagen no sólo de un jesuita amparado en varias lecturas, sino también de un hombre inquieto y nada satisfecho con lo que le rodea. Mientras en la calle, el infeliz que espera que le digan lo que ha de hacer para ir tirando en esta

¹⁵ Nicolás Segura, S. J., *op. cit.*

vida y en la otra se queda al mismo tiempo edificado y patitieso. Y el que no espera nada, por lo menos se debe enterar de cómo va la cosa. Y esta labor corresponde al ministerio sacerdotal.

Lo de decir tonterías es menos obvio que lo anterior, pero más importante si cabe. En primer lugar, porque tratar de ser inteligente todo el tiempo consume muchas energías que se necesitan para otras batallas. Y porque reflexionar, a la corta o a la larga, acaba por conducir a la duda. En segundo lugar, porque al ser consecuente con las propias ideas se establece una regla de juego a la que puede acogerse el contrario y oponer su propio discurso, esgrimiendo argumentos más poderosos según los criterios de la lógica. En cambio la incoherencia es inexpugnable, despista al enemigo y lo desarma.

Ni duda cabe que la ironía con que Nicolás Segura aborda la cuestión del poder está influida por su propia observación de la vida y las lecturas de Gracián. Decir muchas tonterías es lo propio del político, parece decir el jesuita. Pero es la condición para ejercer el poder sin cortapisas. Ser sabio, prudente y breve no está en la lógica de quienes llegan al poder.

Blanco, quebradizo, titubeante, rodeado de curas adustos, rechonchos y risueños, vestidos de negro, como un capullo entre leños, Su Excelencia nos ofrece una vez más la imagen de quien desbarra con severo aplomo, pues lo mismo se adentra en el misterio de la transubstanciación que en el sentido de la vida y, sobre todo, pontifica con una seguridad sólo comparable a su desconocimiento de cada uno de los temas.¹⁶

Los jesuitas que conocían a Nicolás Segura tal vez sonreían satisfechos, desconfiados y temerosos porque aquel decía las cosas de una manera suficientemente clara, sin estruendos ni

¹⁶ *Ibidem*, Exordius.

“excesos”. Pues expresarse de esa manera sobre “Su Exce-
lencia”, los políticos y la autoridad, sólo podía venir de un
jesuita harto de los excesos de poder de autoridades virreinales
y eclesiásticas. Excesos de poder que Segura ponía en cuestión
con notas muy atrevidas en el exordio de su obra *De Fide
Divina* que, aunque con título en latín, está escrita totalmente
en castellano. Y es que la fe divina si bien es una gracia, de nin-
gún modo significa hacer de ella lo que venga en gana, “usán-
dola como la usan algunos que vos conocéis”.¹⁷ Pues la compati-
bilidad entre razón y fe debe ser tal que no debe ser traicionada
por la autoridad, venga de donde venga. El problema es que el
poder a veces mal usado lleva a buenos resultados. Y aquí “mal
usado” significa los abusos de la autoridad en función del “bien
común”. Es decir, el problema grave de que “el fin justifica los
medios”. Por eso la expresión tajante de Nicolás Segura sinteti-
zada en una sentencia: *la dignidad humana avanza a veces a
lomo de pérfidos sujetos*.

Este es el grave problema que enfrenta Nicolás Segura: que
lo que hoy llamaríamos “derechos humanos” se construya a
veces por medio de injusticias. El hecho de que la causa del
hombre florezca ahí donde se atropellan a otras personas es una
cuestión que no puede ser aceptada. Sin embargo, *la dignidad
humana avanza a veces a lomo de pérfidos sujetos*.

En definitiva, debemos confiar en la fe divina que permite el
mal sin que alcancemos a comprenderlo. Así lo dispuso también
Nuestro Señor, cuando en el Evangelio impidió que se arrancara
la cizaña como le proponían algunos celosos y prefirió que se
aguardara hasta la siega para proceder entonces a separarla del
trigo. O sea que, como en la Reconquista de España, sucede

¹⁷ *Ibidem*, Exordius.

aquello de que “vinieron los sarracenos y nos molieron a palos/que Dios ayuda a los buenos, cuando son más los malos”.¹⁸

Porque como señaló anticipadamente Luis Vives, humanista y español, “vivimos tiempos difíciles en los que no es posible hablar ni callar sin peligro”.¹⁹

Y en esas mismas estamos ahora cuando se acelera en México la guerra entre los políticos y entre los medios. Como estaba el tiempo en que Nicolás de Segura denuncia la deserción del silencio ensordecedor, temeroso y egoísta, reclamando el acompañamiento que merece la justa causa del hombre.

Pero no sólo hace escarnio de políticos y eclesiásticos. La picaresca del populacho, la baladronada, la apariencia de valentía, el alarde de lo que no es, la incapacidad de pensar, también recibe sus dosis de alfilerazos de parte de Segura: “El chulismo, la fanfarronería, la bravuconería, el enredo, la exageración, el engaño, el retruécano y otras muchas formas de expresión que heredamos de España, son manifestaciones de histerismo colectivo. Tal vez por eso el español embiste cuando piensa.”²⁰

Esta grave admonición de Nicolás Segura sobre la sociedad que le toca vivir es muy esclarecedora, y su reproducción literal bien podría valer para analizar lo que la política mexicana nos ofrece estos días a expensas del comportamiento de los mexicanos. Algunos piensan que esas exageradas muecas y broncas manifestantes con que nos regalan nuestros partidos políticos, coreando con entusiasmo los improprios, mentiras e impúdicas manifestaciones de autoestima que acostumbran hacer nuestros líderes, responden a una estrategia política destinada a desesta-

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

bilizar al Gobierno y acortar su presencia. Hasta ayer, se suponía que el mal humor de nuestros líderes que se dedican durante horas a ejercitarse en el onanismo político ante millones de telespectadores respondía a una desviación del carácter del protagonista. Ahora sabemos que es víctima de esa manera de ser del español que *embiste cuando piensa*. Decía Nicolás Segura que “al español no le parece una idea digna de ser pensada [...] si no es una idea contra algo o contra alguien”. Ahora alcanzamos a vislumbrar por qué murió ejecutado en 1743, en la ciudad de México.

De modo que esta definición viene como anillo al dedo para explicar en qué se ha convertido el diálogo de nuestros políticos durante estos últimos años. Con sus actitudes y declaraciones, algunos de sus esforzados dirigentes se parecen cada día más a la partida de la porra, y si no usan ésta es porque no la tienen a la mano.

QUINTA PARTE
Monita privata, minus probabilismus
y Juan de Palafox y Mendoza

I. MONITA PRIVATA, MINUS PROBABILISMUS Y JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA

***Minus probabilismus* como instrumento “modernizador”**

En 1747, el doctor Andrés de Arze y Miranda, Colegial Real de Oposición en Sagrada Teología del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso de México, abogado de la Real Audiencia, cura beneficiario de su majestad de la parroquia de Santa Cruz de la Puebla de los Ángeles y examinador y sinodal de su obispado, expresaba: “Vanidad de vanidades, pura vanidad, o lo que es lo mismo, novedad de novedades, pura novedad. ¿Cómo pasar por alto la enseñanza de los escolásticos, que Bartolomé Medina recrea y el Tulio de la oratoria sagrada, el padre Antonio Vieyra, de la Sagrada Religión de Jesús, recuerda, de que una novedad debe ir acompañada de la conciencia de su falsedad?”¹

Esta última expresión es fundamental: lo que hacía Arze y Miranda con esta interrogación no era otra cosa que recordar aquella vieja actitud crítica de la academia antigua, representada por Arcesilao (315-241 a. C.) y Carnéades (214-125 a. C.), que pedía razón de todas las proposiciones, buscando el fundamento y la prueba lógica, actitud que Cicerón mediocrementemente utiliza como método expositivo en *De natura deorum*, y llega incólume a fines de la Edad Media. En efecto, lanzando la sonda de la crítica hasta allí, donde antes se había anclado la “verdad”,

¹ Andrés de Arze y Miranda, *Sermones varios*.

aquellos griegos impugnaron la evidencia estoica y epicúrea con múltiples y pormenorizadas razones, poniendo en duda con ello todo el sistema de argumentos de la lógica tradicional. Si la verdad no es inaccesible, si no existe seguridad absoluta de ella, lo mejor será mantenerse a la expectativa en el juzgar, practicando la *epoché*, que es suspensión del asentimiento y derivando, en consecuencia, en esta posición: no se posee la verdad, sino sólo la probabilidad. Probabilidad con sus tres grados: la meramente creíble, la que además de creíble no es contradicha y la que es creíble, no contradicha y apoyada en múltiples razones.

Cicerón adopta este “método de discutir contra todo y de no juzgar abiertamente ninguna cosa”² desde el inicio de su obra *De natura deorum*, exponiendo las opiniones contrarias, discutiendo cada tema con su opuesto y buscando lo probable en la confrontación litero-filosófica. “Pues no somos aquéllos a quienes parece que nada es verdadero, sino aquéllos que decimos que *a todo lo verdadero le está agregado algo falso*, con tanta semejanza que no hay en ello ningún signo cierto para juzgar o asentir.”³

Al recordar que “una novedad debe ir acompañada de la conciencia de su falsedad”, Arze y Miranda (discípulo de jesuitas) no sólo citaba casi textualmente a Cicerón y a la Academia antigua, sino que, al hacerlo, ponía de manifiesto la enorme significación que el pensamiento clásico y conjetural había tenido en los fines del medievo y en el umbral de los nuevos tiempos. Nos referimos aquí a la manera en que los escolásticos evitaron el compromiso final de la certidumbre objetiva (ciencia) y la certeza subjetiva (conciencia) y que fueron estos dos modos de con-

² Cicerón, *De natura deorum*, I, párrafo II.

³ *Ibidem*, párrafo XII.

cebir la experiencia: el ficcionalismo y el probabilismo. El modelo ficcionalista afirmaba que una hipótesis científica debía ir siempre acompañada de la conciencia de su falsedad, que era lo que Arze y Miranda recordaba. El probabilismo prohibía afirmar una certidumbre mayor que la permitida por el tema pero, al hacerlo, liberaba opiniones probables cuando la certeza era imposible. Con ello, los escolásticos, sensibles al papel de la incertidumbre y la conjetura, no se sentían obligados a demostrar una certidumbre final y total, a dejar desnuda la realidad misma. Al obligarnos a recordar esto, Arze y Miranda manifiesta el eco de una escolástica tomista y occamista, que había pluralizado la indagación, que había hecho proposiciones “novedosas” que podían sostenerse con sólo relegarlas al ámbito de las hipótesis y que estaban encontrando expresión en los jesuitas. Curiosa “coincidencia” la de Arze y Miranda y escolásticos con la ciencia moderna. O, más bien, al revés: curiosa “coincidencia” la de los métodos científicos del siglo XX con los métodos escolásticos medievales. Porque, por ejemplo, la física de la incertidumbre de Heisenberg (acompañado de Born y otros), al introducir su hipótesis del indeterminismo físico, no sólo rompe el frío fatalismo “objetivo” e introduce un cierto humanismo que deja abierta las puertas a la libertad y a un acontecer más lleno de sorpresas, sino que, al hacerlo, se distancia de quienes buscaron arrancar la palabra directamente del libro de la naturaleza como fuente de evidencia unívoca (racionalismo y cientificismo) para lo que era problemático en el brumoso reino de la interpretación bíblica.⁴

Lo que los impacientes filósofos, científicos y reformadores hicieron fue reaccionar, no contra el primitivismo teológico o el

⁴ W. Heisenberg, *Diálogos sobre la física atómica*.

oscurantismo de la época precedente, sino contra el espíritu inconcluyente y pluralista en que se mantenía a los fenómenos observados. El ficcionalismo sirvió a matemáticos, físicos y filósofos de orientación matemática, mientras que al probabilismo se adhirieron teólogos, filósofos especulativos, lógicos y moralistas. Así, Kepler y Copérnico fueron grandes adversarios del ficcionalismo; Descartes y Pascal del probabilismo; y Galileo, de ambos.

En forma análoga, Lutero, Melanchton, Calvino y demás reformadores religiosos atacaron el probabilismo y la casuística, movidos por la determinación de elevar la conciencia de una fuente aproximada de justa razón a modo de acceso directo a normas universales de mayor generalidad: certidumbre de la conciencia. Ése era el problema.

Lo que Arze y Miranda recuerda (en momentos en que las certezas graníticas empiezan a cobrar fuerza también en Nueva España) es que toda afirmación de conocimiento demostrable (de certidumbres totales) en los reinos físico y moral conduce a graves problemas, citando para ello hasta en cuatro ocasiones tanto a Vieyra como al dominico Bartolomé Medina. El problema crítico era, por tanto, la racionalidad de los pioneros religiosos y científicos que habían aparecido dentro de áreas culturales católicas y a los que la Compañía de Jesús enfrentaba en Europa, entre ellos Roberto Belarmino, Luis de Molina, Francisco Suárez, Sebastián Izquierdo, Vieyra, etc.; y en la Nueva España, jesuitas como Matías Blanco, Diego Marín de Alcázar, Agustín Sierra, etcétera.

La tesis del *minus probabilismus*, que sistematizaba y ampliaba el alcance del probabilismo medieval, había sido dada a conocer en 1577 por el dominico Bartolomé Medina y era, en verdad, la contraparte “moderna” que España usaba tanto para las ciencias físicas como para las “ciencias sociales”. (En la sexta

parte profundizo en este tema del probabilismo.) La nueva proposición afirmaba que un agente moral era realmente prudente si, al comparar opciones, seguía la menos probable antes que la más probable. Esta era una tesis altamente desafiante, que pronto fue abandonada por los dominicos, quienes la dejaron para que los jesuitas la elaboraran con sutileza y osadía dialéctica.⁵ En toda la Europa católica el problema suscitó apasionados conflictos entre las órdenes, entre la Iglesia y el Estado, y su eco se dejó escuchar en la Nueva España. Situación grave por la que el *minus probabilismus* fue aceptado solamente para asuntos especulativos y morales, pero no para asuntos de fe y costumbres. Al ser utilizado osadamente por la Compañía de Jesús para interpretar su obra y actividades, no sólo servirá de instrumento y alternativa “modernizadora” frente a las recias certidumbres de la *ciencia* y la *con-ciencia* típicas de la modernidad; no sólo justificará el uso de la influencia y el dinero, la lucha contra la antigua doble verdad “averroísta” del maquiavelismo, que consideraba a la religión como mero factor psicológico en el cálculo social, sino que también le permitirá a Suárez elaborar en su *Defensio Fidei* la doctrina del tiranicidio, que seguirá Leonardo Lessio, y dará pauta para ser atacada con determinados métodos “temporales”, entre los que se encuentra la *Monita Privata* que más adelante analizaremos. En efecto, la Compañía en su papel de activista (razonaban sus miembros) surgió con el fin de afianzar a la Iglesia, combatir la herejía, reforzar la moral de los fieles, y para ello era imprescindible utilizar las armas del mundo. Dice bien Jonathan Y. Israel:

⁵ Belarmino con *Disputationes de Controversiis*, Luis de Molina con *Concordia Liberi Arbitrii* o Izquierdo con su *Pharus Scientiarum* testimonian claramente dicha proposición. Ya no digamos Suárez y Lessio: el pueblo conserva el poder *in radice*; luego es legítima la deposición del tirano.

...los jesuitas no se avergonzaban de sus bienes en lo más mínimo, pues pensaban que la riqueza de la Compañía no sólo se justificaba, sino que era positivamente necesaria y esencial [...] La tendencia de los teólogos de la Compañía a concebir generalmente una estrecha, inmediata y dialéctica relación del Espíritu Santo con el mundo material se manifestó fuertemente en la teoría y la práctica de la orden en Nueva España.⁶

Mística y método educativo

Ya se ven los problemas que previsiblemente emergerían de semejante fuerza plenamente organizada, y con toda una concepción sobre los hechos, propósitos y medios para cumplir su misión. Y, no obstante el apoyo decidido que Felipe II les prestó, tendrán que soportar la enemistad de un teólogo tan influyente como Melchor Cano, y las rencillas y querellas *in crescendo* de las otras órdenes religiosas, especialmente la de los predicadores. Es que su audacia y sutileza eran suficientes como para desafiar por sí mismas otras ideas y concepciones. La suprema ironía de la historia del probabilismo es que una de las razones aducidas para expulsar de los dominios del imperio español a los “modernistas” jesuitas, en 1767, fue su uso del *minus probabilismus* medieval para desafiar cualquier monopolio de interpretación eclesiástica y para aconsejar el incumplimiento de las leyes del Estado absolutista y patrimonialista.⁷ Con esto no estoy diciendo que el *minus probabilismus* haya sido la única fuente profunda de la Compañía de Jesús. En un movimiento tan amplio como lo que se ha dado en llamar Contrarreforma,

⁶ Jonathan Y. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*.

⁷ Diego Marín de Alcázar escribió todo un tratado sobre esta cuestión: *Tractatus de Conscientia Probabili*.

que se desarrolla en un país espiritualmente tan rico como España, buscar un solo punto de partida sumergido en un círculo cerrado de sucesos, ideas y sentimientos tan poderosos, mezclados además con tantos intereses, es exponerse alegremente a los mayores errores y a las interpretaciones más fantásticas. Pero es un hecho que echaron mano del multicitado método como una de sus ideas centrales para un mundo temporal, donde, como eclesiásticos, pretendían defender al catolicismo frente a sus enemigos. Porque, al revés de lo que piensa el un tanto simplista Lucien Febvre en cuanto a que a los eclesiásticos “lo que más les afectaba de la Reforma, no eran sus consecuencias religiosas, sino eclesiásticas”,⁸ los jesuitas sí sentían especial celo por las consecuencias tanto religiosas como eclesiásticas: las nuevas “verdades” y la escisión con Roma, la herejía y el nacimiento de Iglesias particulares.

Ahora bien, el *minus probabilismus* complementaba y enriquecía la doctrina del conocimiento medio o ciencia media que más atrás estudiamos en jesuitas novohispanos, y que, como vimos, hará posible una vía intermedia llena de imaginación, creatividad, sincretismo e inventiva como punto de partida de toda la actividad jesuita.

La ciencia media o ciencia condicionada impregnará de fervor constructivo e impulso crítico la visión de la Compañía, interpretando la revelación cristiana como el conjunto de los signos históricos y modos de manifestación del Dios que actúa, se “hace”, se “crea” y “reconstruye”, matizando, en consecuencia, la forma de ver las cosas y alimentando una nueva manera de meditar sobre el hombre y sobre las vicisitudes de la cultura humana.

⁸ Lucien Febvre, *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, p. 198.

Descubrir la “novedad” acompañada de la conciencia de su falsedad, expresar un tema con su opuesto, comparar alternativas buscando la menos probable, desafiar el pretendido derecho divino de los reyes (Suárez y Lessio), desafiar suspicacias y críticas –por ejemplo, en el campo de la educación (la *Ratio atque Institutio studiorum*, de 1586)–, adaptarse a otras culturas sin pretender destruirlas, no son entonces simple juego de retruécanos, en el caso, por ejemplo, del orador sagrado Antonio Vieyra, o visión anárquica de hombres notables como Mateo Rici, Belarmino o Suárez, sino resultado de toda una visión del mundo y del hombre, un conjunto de valores, una teoría del conocimiento y una filosofía educativa pluralista y sincretista, que tenía como eje “modernizador” la *scientia conditionata* y el *minus probabilismus*. Que esto es cierto, podemos rastrearlo en la obra de los jesuitas mexicanos de los siglos XVII y XVIII y, naturalmente, en su código educativo.⁹ La *Ratio* de 1586, por ejemplo, promulgaba la defensa de dos cuestiones fundamentales en su plan de estudios: las humanidades y el griego. Si tenemos en cuenta que el radicalismo extremo de los hombres del Renacimiento privilegiaba los estudios clásicos por sobre la filosofía y la teología (en el cuadro de una Iglesia que veía con desconfianza creciente a los humanistas), advertiremos el sentido de equilibrio y el reto a estas sospechas que los jesuitas introducían. No se trataba únicamente de la defensa radical de los clásicos, o la preeminencia de la filosofía y la teología, sino de subrayar la necesidad de una enseñanza con el suficiente sentido de balance y proporción. Manuscritos, versiones, antologías y grandes enciclopedias poco exploradas hasta entonces ponen un rico

⁹ Véase *Monumenta Paedagogica* y la *Ratio atque Institutio Studiorum*. Estudio y prólogo de G. M. Pachtler.

y sugestivo material a disposición de sus estudiantes novohispanos ya a finales del siglo XVI.

Pero en donde podemos advertir su audacia innovadora y sincretista es en su obra misionera en Nueva España y China. No es casual que en momentos de la tensa disputa entre jesuitas y el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (años 1648-1649), éste último arremeta contra la concepción irenista que aquellos tenían y llevaban a la práctica en la lejana China: “Porque ¿qué paz puede haber entre la religión verdadera y la falsa, entre Cristo y Belcebú, entre el Espíritu y la Carne, entre la Cruz de Cristo y los deleites temporales del mundo? ¿Qué Iglesia no ha sido regada con su sangre? [...] Pero, ¿dónde están los mártires de la China?”, se preguntaba Palafox y Mendoza acusándolos por condescender demasiado con el mundo cuya prueba fundamental era la de no tener mártires.¹⁰ “¿Qué otra religión, Inocencio santísimo –preguntaba Palafox al Papa–, ha sido de tanto estorbo a la Iglesia universal y ha llenado de tantas discordias al orbe cristiano?”¹¹

La visión demasiado rigorista y semijansenista de Palafox no podía tolerar la doctrina teológica jesuita más flexible y plural, que se manifestaba también en su método misional en la Nueva España. En efecto, si para los franciscanos (y en gran medida dominicos y agustinos) los indios han sido privados de la gracia y mantenidos en tinieblas por siglos para ser al fin iluminados el día del Señor, los jesuitas conciben el estado del indio de manera radicalmente diferente: los hombres rudos y bárbaros pueden ignorar invenciblemente la existencia de Dios, sin ser reos de

¹⁰ *Carta del venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio X*, 8 de enero de 1649, 3a. edición, Madrid, 1768.

¹¹ *Ibidem*, p. 141.

infidelidad o pecado grave, pues no tienen conciencia de sus actos. Esta tesis, como veremos en la sexta parte, está íntimamente ligada a la distinción entre *pecado filosófico* y *pecado teológico*. Es una tesis que tuvo como resultado un espíritu misional y pastoral más propicio a la asimilación de las creencias locales con el Evangelio.¹² Dice bien Octavio Paz: “los jesuitas mexicanizaron el catolicismo mientras que los franciscanos querían cristianizar a los indios.”¹³

Extendiendo, pues, y sistematizando esta visión en sermones, educación, misiones, con una mística y un verdadero método de pensamiento que proporcionan los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, como lo documentamos en la segunda parte de esta obra, la Compañía de Jesús, en su calidad de “activista” y “militante”, no sólo preservaba aquel modo formal-objetivo de razonamiento medieval, sino que también se convertía en la fuerza más poderosa, más dinámica y flexible, marcando con su espíritu y principios al conjunto del catolicismo. Naturalmente, lo que los jesuitas hacen es desmigajar lo que seminalmente se encontraba en la institución fundada por San Ignacio, ofreciendo una guía espiritual al alma y penetrando por ello en

¹² Ver Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* y Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*.

¹³ Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, p. 32. Es una viejísima tradición que se remonta a San Justino mártir, Clemente de Alejandría y llega al siglo XII con Pedro Abelardo: ya que no se puede paganizar el cristianismo, hay que cristianizar la antigüedad. Por otra parte, sin duda el prestigio jesuita en el campo educativo y misional empuja a Arze y Miranda, el 13 de enero, a elaborar un *informe* donde recomienda un colegio de religiosos jesuitas, destinado al aprovechamiento de los indios, sufragado por doña Ángela Fca. Roldán (Puebla). Informe conflictivo si tenemos en cuenta que 100 años después de la disputa entre jesuitas y Juan de Palafox, ésta continúa entre palafoxianos y seguidores de jesuitas.

anchos sectores del pueblo católico, europeo y novohispano. Era un verdadero escrutinio de la conciencia y reglas para el vencimiento de sí mismo lo que San Ignacio corporificaba, desde su experiencia del humanismo erasmista, el misticismo alemán (conoció la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis) y el conocimiento del protestantismo.

Tiempos agitados e inseguros los del siglo que le toca vivir a San Ignacio. En el lapso que va de su conversión, en 1521, hasta la fundación de la Compañía, en 1539, ocurre precisamente la marejada de la renovación espiritual-intelectual en España, donde el hombre busca en su interior la salvación y la felicidad que no le pueden dar ya las circunstancias externas de la vida, inficionadas con los sueños de certidumbres totales físicas y morales, que son seguidas, en ritmo creciente, por una estela de ruinas. El título mismo de sus *Ejercicios* muestran que son un medio “para vencerse a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afeción alguna que desordenada sea”, en una búsqueda constante de la conciencia del deber, doblegamiento de las pasiones, señorío de sí y abnegación, sostenido rigor y dureza consigo mismo en un lejano eco del estoicismo. La octava verdad, por ejemplo, de las *Verdades de los Ejercicios, que la Santísima Virgen, como Soberana Maestra, enseñó a San Ignacio de Loyola*,¹⁴ dice así: “Conviene, que muera enteramente a mí mismo sin perdonarme en cosa alguna. Y entonces...”

Es una exigencia fundamental de cumplir puntualmente aun en las cosas más pequeñas, orientadas siempre y en cada momento a una vida de acción. Una vida activa que no es, por

¹⁴ *Verdades de los ejercicios que la Santísima Virgen como Soberana Maestra enseñó a San Ignacio de Loyola...* puestas por su orden por el padre Pablo Señeri, S. J., legajos, 156-158.

tanto, la ancha avenida de los cómodos, sino el estrecho sendero de los decididos en la dura tensión del alma y la carne, educando, ayudando a discernir, subordinando la conciencia y la concupiscencia de la carne a reglas generales, tal como vimos en la segunda parte de esta obra. Y si bien se trata de que todos los cristianos lo practiquen, los ejercicios deben ser “manual” en primera instancia para los médicos espirituales, para los “curas” de almas. Este énfasis casuístico y estas reglas generales tuvieron su cristalización clara en la elección de la analogía militar (moderna por completo si tenemos en cuenta la emergencia de los Estados nacionales) para la bien denominada Compañía de Jesús, con su general, capitanes y divisiones. Así, la armonización de la conciencia con la cosa pública, normando sus días y controlando sus pasiones, se realizaba dentro del marco institucional del Estado español.

Pugna entre jesuitas y Juan de Palafox y Mendoza

Mientras en el siglo XVII Europa –en el cuadro de corrupción, despilfarro y desperdicio de las Cortes– entraba en el umbral de nuevos tiempos, y España a la última fase de su grandeza, una vigorosa reacción puritana y espiritual volvía por sus fueros. Es una reacción que alcanza los tonos de una marcada mística –todavía se escuchan las voces de Santa Teresa y San Juan de la Cruz–, oratoria sagrada –Vieyra, Bousset, Calatayud– y un puritanismo social y político. Pero el sentimiento religioso que acarrea las ondas del mundo político y social cabalga en más altas ondas, es agitado, vibra con más hondo fervor y con un indecible anhelo religioso de salvación que rastreamos en personajes como Bousset, Laud y Juan de Palafox y Mendoza. En éste último pervive esa tradición, aquel notable puritanismo político social con su vida austera y sus ideales de enlazamiento de la

religión con la política, tal como lo transparenta de inmediato en Nueva España. En efecto –en un lejano eco del emperador estoico Marco Aurelio–, las máximas posibilidades de una vida de acción se las ofreció su participación en la vida pública novohispana. Palafox y Mendoza, puesto de veras en practicar la religión, no permaneció en la soledad y aislamiento, sino que la convirtió en clave para lograr la efectividad del Estado y su aparato político-militar-administrativo. Invirtiendo el pensamiento de Maquiavelo, que sostuvo que los principios cristianos de paz y mansedumbre eran incompatibles con la vida pública, Palafox y Mendoza afirmaba que la doctrina cristiana servía eficazmente en la construcción del Estado.¹⁵ Desde ahí han de deducirse los ideales y objetivos públicos del Estado y la monarquía española, pilares del catolicismo y la sociedad en general. Consecuente con esto, no lo mueve el impulso de la sola teoría o de la vida contemplativa, sino el del obrar práctico, insistiendo más y más en materializar una reforma profunda en las costumbres, suprimiendo el vicio, organizando el gobierno y renovando al clero.¹⁶ Hombre de voluntad y de carácter, cree sinceramente que cuando un Estado es presa del vicio y la corrupción, la sociedad se marchita junto con la voluntad de la nación, vacía de todo sentido moral. Expone cómo conviene reconstruir el Estado sobre pilares más honestos, recios y favorables al pueblo; cómo hay que refrenar el lujo y la corrupción y la tremenda responsabilidad que incumbe a la Iglesia. La idea que tenía de la riqueza va en el mismo tenor: los bienes externos son cosas indiferentes, no tardarán en desaparecer, pero son útiles si son

¹⁵ Juan de Palafox, “Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos”, *Obras* (escritas en Puebla, 1641-1642).

¹⁶ Juan de Palafox, “Diversos dictámenes espirituales”, *Obras*, núm. XLI.

administrados honradamente por funcionarios temerosos de Dios y de espíritus incorruptibles.¹⁷

Emerge así el retrato moral del hombre que, armado de tales ideas, exigirá se pongan en el terreno de los hechos. Pero la Compañía de Jesús también se orienta hacia una vida de acción: es una organización de voluntad que norma su vida minuto a minuto y con un hondo sentido de su lugar en la Iglesia. Ama el esfuerzo y la dura tensión del alma, la lucha, la fortaleza, el trabajo y la educación. Experimenta en su ser la pugna entre las altas aspiraciones de orden ético y trascendente y su mayor flexibilidad, amplitud de espíritu y sincretismo, que la llevan a poseer riquezas sin miramiento alguno, influencia y prestigio –sin puritanismos–, si es para el bien de la Iglesia. Se explican así los roces, discordias, juicios ásperos y excesivos en los que se enfrascarían Palafox y jesuitas. Poco a poco e insensiblemente la pugna fue creciendo. Palafox, tomando en serio su papel renovador, irrita los ánimos en algunos escritos contra los monasterios. Como consecuencia de su exigencia de que presentasen los jesuitas su licencia para confesar y predicar y por no hacerlo, les arrebató a los maestros de la Compañía la enseñanza de la gramática. Todo esto fue el preludio de una gran tempestad, que cuando llegó a tomar cuerpo, derribó y sumergió a todos en una terrible confusión. Pues, ¿cómo osa Palafox y Mendoza arrebató la enseñanza de la gramática a los maestros jesuitas, expertos en ella? Se toma partido en uno u otro bando. Unos y otros con concepciones diferentes, fueron creando una atmósfera en la que se propagaban impunemente libelos infamantes, invectivas y chistes hirientes, culminando en los años tensos de 1648 y 1649. Ante la gravedad de la situación, Juan de Palafox y

¹⁷ *Ibidem*, núm. CLV.

Mendoza se ausenta de la sede episcopal quedando ésta momentáneamente vacante. Esto lo aprovecha la Compañía de Jesús para presentar ante el dean y el cabildo de la sede vacante de la Puebla de los Ángeles las bulas y privilegios, junto con las licencias de su aprobación, en virtud de las cuales demostraban haber ejercido el ministerio de la predicación y administración del sacramento de la penitencia.

En efecto, ante el doctor Miguel de Poblete, maestro de escuelas; doctor Jacinto Escobar, canónigo de la Sagrada Escritura; licenciado Lorenzo de Orta, racionero, y comisarios nombrados *ex profeso* por el cabildo angelopolitano para examinar bulas, privilegios y licencias que manifiestan los padres jesuitas, comparecieron, a las nueve de la mañana del 18 de junio de 1647, los rectores de los tres colegios de la Compañía de Jesús establecidos en Puebla, junto con todos los sacerdotes, predicadores y confesores, estantes y moradores en ellos. Ahí manifestaron humildad, obediencia y reconocimiento a la autoridad eclesiástica diocesana, presentando las bulas, privilegios y licencias que tenían y habían tenido para ejecutar dichos ministerios.¹⁸ Y tal reconocimiento y obediencia a la dignidad ordinaria diocesana era necesaria, si tenemos en cuenta que esto era parte del conflicto con Palafox.

Habiendo pues hecho lo anterior, el cabildo diocesano amonesta a todos los fieles del obispado, seculares y religiosos de dicha jurisdicción, a que continúen la enseñanza y ejemplo de la Compañía de Jesús, asistiendo a sus sermones, frecuentando a sus confesores, para el remedio de las almas:

¹⁸ *Edicto del Cabildo de Puebla en la ausencia de Palafox*, Biblioteca Nacional de Madrid.

Para cuyo efecto mandamos dar y dimos la presente carta de edicto, firmada por nos, sellada con nuestro sello y refrendada de nuestro secretario, para que se lea en nuestra iglesia catedral y en las demás partes que fuere conveniente, en esta ciudad y en todo el obispado, y se fije en las puertas de dicha iglesia, y que ninguna persona sea osada a quitar, tildar, romper o borrar este nuestro edicto, so pena de excomunión mayor latae sententiae, una pro trina canonica monitione praemissa, y de 500 ducados, aplicados conforme a la nueva cédula de su majestad. Dada en la ciudad de los Ángeles, a 19 días del mes de junio de 1647. Dr. Juan Vega, Dr. Jacinto Escobar, Dr. Ferdinando de la Serna Valdés. Por mandato de S.S. Dr. Alonso de Otamendi Gamboa, Srio.¹⁹

El 25 de enero de 1648, el rey ordena a Palafox restituya a los jesuitas los estudios de gramática de que los habían despojado. El 2 de junio de 1648, en otra cédula real dirigida a Palafox, el rey se sorprende de que, con ocasión de haber “vos y vuestro vicario vedado a los jesuitas” confesar y predicar, se hayan dejado avanzar las cosas a tales términos (“que os ausentaseis de vuestra Iglesia, gobernando el cabildo como si hubiese sede vacante”), exhortándole a que cuide que sus súbditos se conserven y mantengan en paz y quietud y rogándole que en lo sucesivo busque medios que eviten todo riesgo en su oficio pastoral.²⁰

Pero la pugna no aminoraba. Baltazar de Lagunilla, jesuita, procurador general de la provincia de las Indias, comunicaba al rey de España, que los agentes mandados a la corte española por Juan de Palafox y Mendoza, hacían allá mucha y cumplida diligencia contra la Compañía. Que el cardenal Albornoz del Consejo de Estado de su Majestad favorecía mucho a dichos agentes, por lo que le solicitaba detuviera tales maquinaciones.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Real cédula dirigida a Palafox*, Madrid, 2 de junio de 1648, Biblioteca Nacional de Madrid.

El rey, en efecto, solicitó a Albornoz se excusara de hacer favores a dichos agentes, a no ser que fuera en casos particulares donde cumplieran sus órdenes.²¹

El 14 de mayo de 1648, Inocencio X, conoedor de esa querrela, falla en favor de Palafox y Mendoza. Ante esto, “de nuestras iglesias del Espíritu Santo y San Ildefonso”, los jesuitas presentaron a Palafox, el 23 de octubre, los mismos privilegios y licencias, entregándole un traslado auténtico de la cédula de su majestad en que da licencia para que en las Indias usen los jesuitas de los privilegios que en ella se contienen. De esta forma, creían los jesuitas que echando mano de una cédula del rey podían guardarse de sufrir mayores presiones del Papa y Palafox. Éste, moderadamente acepta las licencias presentadas por los jesuitas, pidiéndoles a éstos que cooperen en el ministerio pastoral, con el espíritu y fervor que él espera, remitiendo al padre Diego Monroy, rector del Colegio del Espíritu Santo, las licencias para los padres: Juan de Figueroa, Pedro de Valencia, Alonso de la Peña, Juan Ávalos, Diego de Molina, Pedro de la Serna, Francisco de Uribe, Bartolomé de las Casas y Diego de Aguilar. A todos ellos se les concede licencia para predicar “en todo este obispado en lengua castellana”.

Ciertamente, en este preciso momento, los jesuitas respetan la autoridad episcopal de Palafox y éste, a su vez, no levanta demasiado la voz que incite a más tormenta. Por ello también aprueba las licencias concedidas por su antecesor en la silla episcopal poblana a los padres Juan Méndez y Luis de Sosa.

Su Ilustrísima, Juan de Palafox y Mendoza, no quiere más enfrentamiento ni conflicto alguno. Ha querido simplemente

²¹ *Carta del rey de España al cardenal Albornoz*, Madrid, 25 de septiembre de 1648. Biblioteca Nacional de Madrid.

indicar con serenidad y discreción que no pretende perjudicar los privilegios de la Compañía de Jesús, pero sí afirmar su autoridad episcopal en lo que se refiere a la correcta administración de los sacramentos a las almas a su cargo, que ciertamente no la hay sin la licencia otorgada por el propio prelado. De ahí que a los padres Francisco de Cueto, Francisco Xavier, Francisco Aguirre, Gonzalo Navarro, Eugenio López, Bernardo Pardo, Pedro Romano, Pedro Osorio, Bartolomé Sánchez e Ignacio Medina, que no tienen licencia de Palafox ni de sus antecesores: “...se las dará con mucho gusto; pero como quiera que no los conozco, ni sé la edad que tienen, será bien que los remitan VV. PP. a que se examinen y aprueben; y si alguno tuviere alguna particularidad de haber sido rector, lector de teología u otra, me la avisen VV. PP. para que estemos con atención a su mayor consuelo y estimación.”²²

¿Se tranquilizaron los jesuitas con esta respuesta de su Ilustrísima? ¿Se despojó Palafox de su manera de conducir a la Iglesia? Ni lo uno ni lo otro. En el fondo de sus almas y corazones, la persistente inspiración teológica y moral rivalizaba para prolongar más el conflicto. En los sentimientos y convicciones jesuitas, las opiniones y forma de ser de un prelado como Palafox planteaban cuestiones casi insolubles. En los sentimientos y convicciones de Palafox, las tendencias y orientación jesuita también planteaban problemas casi insolubles. Juan de Palafox no se esfuerza, no trata de adoptar posturas complicadas. Nada de desorden, nada de disensión con la silla episcopal, nada de separación ni de ruptura. Todo con el obispo, permane-

²² *Respuesta de Juan de Palafox y Mendoza a los RR. PP. de la Compañía, sobre licencias concedidas a la Compañía, Ángeles, octubre 24 de 1648. Biblioteca Nacional de Madrid.*

ciendo con él y trabajando con él. Los jesuitas escogen, compaginan, trabajando también dentro de la Iglesia, alimentando la savia de la cultura humana y sus posibilidades, frente a la pura institucionalidad eclesiástica.

Mas para estas alturas de octubre de 1648 las cosas ya habían ido demasiado lejos como para encontrar una reconciliación. Las declaraciones, expresiones, vituperios, mofa, rumores, maledicencias, calumnias y rencores habían crecido en partidarios de un lado y otro, tanto que un espíritu belicoso se alimentaba sin tregua. Palafox y Mendoza no vacila en imponer su autoridad, amparado en el fallo que en su favor había dado Inocencio X el 14 de mayo de 1648. Así, “los sediciosos ánimos de los padres jesuitas no se aplacaron con el Breve de la Santidad del Señor Inocencio X”,²³ argumentando que todavía faltaba ser ratificada por el Congreso de Indias. En efecto, los jesuitas incrementaron la presión (a pesar de tener en contra al mismísimo Papa) y toda circunspección desapareció. Así, el 8 de enero de 1649, Palafox y Mendoza dirige a Inocencio X una carta, dándole cuenta de la negativa jesuita a aceptar el veredicto, de las graves afrentas sufridas en su fama por alumnos jesuitas en la víspera de la festividad de San Ignacio de Loyola y, sobre todo, ataca en ella abiertamente las concepciones y tendencias de la Compañía de Jesús (ésta, afirmaba, no forma parte ni del clero secular ni del regular, es un cuerpo extraño que usurpa las funciones del clero secular y que elude los objetivos del claustro), solicitando, en consecuencia, la desaparición de ésta. Se había llegado al cenit

²³ *Verdades sin lisonjas del Sr. Palafox; carta que escribió el ilustrísimo señor don Juan de Palafox visitador general, juez de residencia. A la Santidad del señor Inocencio X de feliz memoria. Se trasuntó por el mes de mayo, año de 1743.*

del conflicto. Naturalmente los jesuitas europeos pusieron el grito en el cielo. Hasta entonces ellos creían que sus hermanos jesuitas en la Nueva España erraban y les reconvenían a la reconciliación, al grado que el mismo General de los jesuitas, el padre Vincenzo Caraffa, los reprendió severamente en 1647.²⁴ Pero después de esa carta de Palafox y Mendoza todo cambió: entendieron que una lucha sin cuartel existía entre jesuitas y Palafox y Mendoza.

Cartas de Juan de Palafox y Mendoza

Dos son las principales cartas que Juan de Palafox y Mendoza dirigió al Sumo Pontífice, Inocencio X; la primera, el 25 de mayo de 1647; la otra, el 8 de enero de 1649. En ambas se leen los mismos capítulos de acrimonia contra los jesuitas. Pero la principal es la segunda. En ésta se acusa a los jesuitas –de todos los países– de seductores de pueblos, de impugnadores acérrimos de la doctrina de los Santos Padres, perturbadores de la Iglesia universal, gravosos y molestos a los obispos, depresores del clero secular y de casi todas las otras órdenes religiosas, de ser consejeros dañosos de las Cortes y de los príncipes, de haberse entregado al comercio desde el origen mismo de la Compañía, de ser astutos, maliciosos, sospechosos, envidiosos, soberbios, propensos a la idolatría y al demasiado regalo del cuerpo y, esto último, por fuerza y virtud de sus mismas constituciones.

A ambas cartas se dieron largas y diversas respuestas, de las que algunas se incluyeron en la causa de canonización de

²⁴ *Carta de reprensión que el R. P. Vicenzo Caraffa, prepósito general de la Compañía de Jesús, dirigió al P. Pedro de Velasco, provincial de la misma en la Nueva España, Roma, 30 de enero de 1648. Documento inédito o muy raro para la historia de México. Ed. Genaro García y Carlos Pereyra VII.*

Palafox y Mendoza (por ejemplo, la del arzobispo de México, Juan de Mañozca, favorable a la causa jesuita), impresas por sus propios postuladores en Roma, el año de 1788, en la imprenta de la Cámara Apostólica. La Compañía de Jesús consultó a obispos, arzobispos, cardenales, virreyes, al ayuntamiento de la ciudad de México, a la Inquisición, a comunidades religiosas, etc., para responder sobre todo a la carta del 8 de enero de 1649, que fue la que concitó las mayores turbaciones, reprobaciones, condenaciones y confusiones. Ante tal estado de cosas, Palafox y Mendoza no sólo contradijo lo contenido en las cartas, sino que negó terminantemente que dichas cartas hubiesen salido de su pluma,²⁵ lo que dejó en un grave dilema tanto a Palafox como a sus seguidores. Si negaba que eran de él entonces hacía traición a sus intentos por desacreditar a la Compañía de Jesús. Si lo aceptaba, empañaba la veracidad, caridad, prudencia, virtudes y santidad que se le atribuían a Palafox. Entonces, Palafox era autor de una carta de la que se avergonzaba y trataba de negar como suya. Entonces, su Ilustrísima mentía calumniando a los jesuitas de haberlo querido matar. Entonces, su Ilustrísima era autor de una obra que tantas veces y con tantos elogios habían publicado los jansenistas.

El eco de la disputa se escuchó en lo restante del siglo y en el transcurso del siglo XVIII. Hasta el año 1718, los jansenistas habían hecho seis ediciones de la carta de Palafox. La Inquisición española la condenó en el índice expurgatorio de 1707. Volvió a prohibir dicha carta en decreto especial del 13 de mayo de 1759, mandándola recoger y que no se reimprimiera en razón de que llegase a manos del vulgo, por el evidente escán-

²⁵ “Satisfacción al memorial de los religiosos de la Compañía de Jesús”, *Obras completas* de Juan de Palafox y Mendoza.

dalo y agravio a la Compañía.²⁶ De todas maneras, sacerdotes fieles a la memoria de Palafox buscaron la forma de hacerse de la carta. Así resultó que, a falta de nuestras modernas fotocopiadoras, Fernando de Bustillo, “por el mes de mayo de 1743”, “trasun-tó” la carta, dándole el nombre de *Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza*. Se trata de un documento sobremanera instructivo acerca de los procedimientos usuales que en esa época se hacían sobre temas “prohibidos”, y de que la polémica en Puebla seguía bien viva hacia el año de 1743. Con un prólogo lleno de elogios prodigados a Palafox, termina con un *Laudatorio* en versos rimados, tanto a Palafox como al trasuntador. Ahora bien, el trasuntador, Fernando de Bustillo, partidario total de Palafox, en su prólogo, recordando la relación que hizo “el obispo amado” a Inocencio X sobre “los daños irreparables que han causado los jesuitas, por el desorden que guardan en su regla”, refiere que Palafox no infama las constituciones jesuitas aprobadas por el Sumo Pontífice, “sólo las ocultas y extrambóticas como la *Monita* y otras semejantes”. Advierte que “nuestro amantísimo prelado” lo único que impugna es el mal uso de la regla y constituciones aprobadas; y como un contrario se cura o se remedia con otro contrario, pide “el señor Palafox al Pontífice remedie a esta religión con algunos estatutos más rigurosos, para que con ellos se curen las llagas, que no se pudieron evitar con las blandas y perfectísimas constituciones que les dejó San Ignacio, mal guardadas por ellos”.²⁷ Advierte también que esta carta ha sido quitada “por el Santo

²⁶ *Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza*. Carta que escribió el ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, visitador general, juez de residencia, a la Santidad del señor Inocencio X de feliz memoria. Se trasuntó por el mes de mayo, año 1743.

²⁷ *Ibidem*.

Oficio del Sacro y Tremendo Tribunal de la Santísima Inquisición”, pero no porque se oponga a la fe católica, sino porque no llegue a manos del vulgo y así se ofenda a la Compañía de Jesús, terminando en una súplica por la paz y la concordia entre los príncipes cristianos, por la extirpación de las herejías y, “principalísimamente por la beatificación de nuestro carísimo padre, Juan de Palafox y Mendoza, pues de esta suerte veremos sosegadas las olas, que la Compañía ha levantado hasta el cielo y, en una palabra, será entonces la Compañía seguro vergel y estrella, que nos guía para la gloria”.²⁸

Era tapar el sol con un dedo: Palafox sí había pedido la extinción de la Compañía, ya mezclando a los jesuitas con otras órdenes, ya colocándolos en el clero secular. Los párrafos arriba escritos sólo indican que, hacia estas alturas, los jesuitas habían seguido con la discusión y que no aminoraban su agitación. Y es que las dificultades pasadas seguían en el recuerdo, y el culto que con intensidad creciente se rendía a Palafox desde su misma partida de México en 1649, había llegado a la solicitud de canonización. Cosa a la que terminantemente se opusieron los jesuitas mexicanos y europeos y que, efectivamente, lograron impedir.²⁹

En efecto, ante la causa de canonización de Palafox y Mendoza, el papa Inocencio XII (y ante la presión jesuita que solicitaba se les oyera sobre el punto de la carta segunda) quiso que dicha carta se examinase antes y se decidiera si ella sola era un pleno obstativo perentorio, nombrando una congregación de catorce cardenales. De éstos, siete opinaron que efectivamente

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Ver Alegre y Astráin en sus respectivas *Historias de la Compañía*. Ver D. Cuevas en su *Historia de la Iglesia de México*.

era un obstáculo perentorio para proceder a su beatificación. Dos, que se oyera previamente a la Compañía de Jesús, y cinco, se admitiese su introducción, reservándose para después el examen y juicio de la carta. El proceso de canonización había sido evitado.

***Monita privata* o un libelo calumniador**

Cuando Fernando de Bustillo afirma que Palafox no infama las constituciones jesuitas, “sólo las ocultas y extrambóticas como la *Monita* y otras semejantes”, estamos tocando un punto crucial, y es de suyo el que justifica todo lo antes dicho. Tan importantes para nuestros propósitos como los problemas teóricos de la *scientia conditionata* y los problemas epistemológicos del *minus probabilismus* son sus implicaciones sociales, políticas y morales. Pues ciertamente, las constituciones “ocultas y extrambóticas como la *Monita*...”, nos permiten armar los cabos de la investigación y concentrar la atención en aquéllas. Porque la *Monita Privata Societatis Jesu* [admonestaciones privadas de la Compañía de Jesús] y “otras semejantes”, que bien pueden ser *Propositiones aliquot, quae in scholis Societatis non sunt edocendae* [algunas proposiciones que no deben ser enseñadas en las escuelas de la Compañía], o *Defensio fidei catholicae* [Defensa de la fe], de Francisco Suárez, o algunos textos *De legibus*, del mismo autor,³⁰ nos conducen a las últimas premisas de conducta de la Compañía de Jesús, y a racionalidades que instalan transacciones entre esas premisas y problemas de moralidad

³⁰ La *Monita Privata Societatis Jesu* y *Aliquot propositiones...* descansan en el Archivo jesuita de la Biblioteca José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

interna, conciencia privada y disciplinas sociales. En realidad, mi intención no es identificar sus doctrinas políticas, sino llamar la atención sobre un libelo infamante contra la Compañía de Jesús, que se propagaba por aquella época (la *Monita Privata Societatis Jesu*), y racionalidades de conducta interna surgidas de su visión del mundo y del hombre y que regirán en Nueva España: *Algunas proposiciones filosóficas y teológicas que no debían enseñarse en sus escuelas*.³¹

Como es sabido, el pensamiento escolástico se caracteriza por su pluralismo (aceptación de una pluralidad de entes reales diversos), su personalismo (reconocimiento de la precedencia del valor de la persona humana) y por un concepto orgánico y polivalente de la realidad y el teocentrismo o mirada dirigida al Creador. Esta concepción jerárquica y todista del ser, muy sensible a la continuidad de las ideas, cristaliza en la tradición medieval de las *Siete Partidas*,³² que concebía a la persona humana por su lugar social y misión cristiana y que se expresará en la totalidad orgánica del Estado católico. Pero junto a ellas, el signo y la obra de Maquiavelo marca una profunda huella en el pensamiento político social en el cuadro de nacientes Estados nacionales y príncipes cristianos competidores. No es de extrañar que ambas visiones se conviertan en antagónicas y, no obstante ello, coexistan a principios del siglo XVI en la misma España, donde sobrevivieron tendencias renacentistas aun después de la marejada de la Reforma. Lo que quiero decir es que, a pesar de que miles de europeos hicieron suyas las doctrinas de uno y otro signo, ni el tomismo medieval ni el “amoral” maquiavelismo concluyeron en posiciones absolutas y monolíticas. Y

³¹ *Ibidem*.

³² En la Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.

eso lo podemos advertir en las diversas interpretaciones que del tomismo se hicieron, desde Vitoria y Suárez hasta Francisco Oviedo. Y lo mismo frente al maquiavelismo, donde se dan exégesis diversas. Es cierto que, en 1559, Maquiavelo será puesto en el *Index* y que el jesuita Rivadeneyra publicará, en 1595, su obra antimachiavelica. Pero a estas alturas el “aprendizaje” en el debate político será inevitable a pesar de las elecciones hechas en uno u otro lado. *De regimine principum* de Santo Tomás, aparece en 1523; los *Discursos* de Maquiavelo, en 1552. Este debate permitirá expresar a estos hombres de los siglos XVI y XVII la osadía de sus secretos deseos y de saber proponer una solución, adaptada a las necesidades y al estado de ánimo de unas masas inquietas e insatisfechas.

Habiendo hecho su “elección y aprendizaje político”, la Compañía de Jesús enfrentará el relativismo y la amenaza de tiranía contenida en el naturalismo y en la razón de Estado, como artificio que proclama Maquiavelo. Esta concepción estaba en las antípodas de la teoría neoescolástica desarrollada por Vitoria, Soto y Suárez –sobre todo en éste último–. Derecho, política, sociedad, autoridad, forma de gobierno, pacto político y limitaciones del poder encuentran plena expresión en Suárez. Es tal el influjo extenso y profundo de Suárez, que sus hermanos de religión venerarán su obra, teniendo un significado especial en su andamiaje teológico-filosófico-político, penetrando en la estructura de la Compañía. Pero no sólo sus ideas políticas, sino toda su filosofía en su conjunto doctrinal, preparación y culminación sistemática es el rasgo característico de la Compañía de Jesús, al menos desde 1617 (fecha de la muerte de Suárez), cuando las persistentes rivalidades con las otras órdenes (especialmente la de los dominicos, orden a la que pertenecía su rival Melchor Cano) la llevaron a desechar, según la *Monita privata*, a Santo Tomás. “En las clases de gramática no

se enseñe con otro arte que con el de la gramática de Nebrija, y en la filosofía por ningún motivo se mezclen opiniones de Santo Tomás, sino de nuestro padre Suárez y otros varones insignes de la Compañía”³³ (Admonestación núm. 50). Ahora bien, la *Monita privata* (una de cuyas admonestaciones acabamos de citar) debe ser tomada entre comillas y han de filtrarse sus afirmaciones con sumo cuidado. El objeto de esta *Monita privata* es tratar a los jesuitas profesos e iniciados, según las funciones del ministerio que van a desempeñar, y la marcha que deben seguir para acrecentar la riqueza, el influjo y poder de la Compañía. Para conseguirlo, conviene dirigirse de preferencia a los ricos, a los poderosos, personas acreditadas; y a éstas hay que enredar con la intriga, ganar con la adulación, y enlazarlas con tal artificio en redes tendidas tan sutilmente, que no les sea posible escaparse. Los jesuitas son presentados, así, con doble moral: una exterior de santidad y otra interior de maldad.

Tal es la sustancia de tales admonestaciones. Leyéndolas con atención, descubrimos de inmediato una afectación marcada a imitar las formas del estilo usado en las constituciones de la Compañía. Descubrimos que algunas veces copia el autor de tales admonestaciones frases enteras, no haciendo otra cosa que borrar las palabras ‘caridad’, ‘gloria de Dios’, ‘salvación de las almas’, para reemplazarlas por las de ‘poder’, ‘honores’, ‘crédito’ y ‘riqueza’ de la Compañía. Pero si se exceptúa esta combinación tan maliciosa, puede decirse que el escrito en sí mismo es digno de tomarse en cuenta, no obstante su carácter oscuro y retorcido.

Las cartas de Palafox, los ataques frontales a los jesuitas por parte de jansenistas, calvinistas y masones se hacían dando la

³³ *Monita privata societatis Jesu*, núm. 50.

cara o sobre un trasfondo de argumentación. Mas aquí el documento es un tenebroso tejido de admonestaciones, donde no es difícil descubrir que la impostura no tiene el mayor apoyo: la *Monita privata* no tiene existencia sino en la imaginación febril de quien la escribió y publicó. El documento que presentamos “reza” que había sido formulado en Roma, en 1670; añadido y enmendado en Madrid, en 1693, y de nuevo corregido y aumentado en Lima, en 1713. Pero, ¿por quién fue escrito? ¿Cuál es el original? ¿En qué lugar fue impreso? El copista o traductor no cita su original, no se atreve a dar la cara ni a reconocer su propia obra. Todo, hasta el nombre del impresor y lugar de impresión debe quedar oculto, secreto. Un individuo (probablemente un ex jesuita de nombre Gerónimo Zaorowski) que se oculta con todo cuidado, que maquina sigilosamente, que publica unas instrucciones forjadas a su gusto, odio y resentimiento, mismas que presenta como las que secretamente dirigen a los superiores de la orden jesuita, no puede exhibir la menor prueba de que dichos superiores poseen efectivamente un tanto de dicha *Monita*. Pero el autor, previendo con sagacidad que no era difícil que los jesuitas negasen, ha tenido la destreza de hacer de esta negación uno de los puntos de la *Monita*, tal como se lee al final de dichas instrucciones.

Pues bien, este documento, no obstante su carácter oculto, malicioso y soterrado, debe ser desocultado y puesto a la luz, por los indicios que nos da tanto del autor como de la Compañía de Jesús. Leyendo cuidadosamente la admonestación 50, arriba citada, bien podemos decir que probablemente desde 1670 Suárez era el maestro de filosofía en los estudios jesuitas y en menor medida Santo Tomás, dado que aquél enfrentaba la herejía luterana y problemas que antes estudiamos. Pensando en voz alta sobre sus ideas (aunque la *Monita* sea un texto oculto), esta exhortación contundente proclama ardientes convicciones

independientes, hace llegar la voz jesuita, su concepción educativa, su situación, y revela el grado de enfrentamiento al que se había llegado con sus rivales dominicos, al grado de no querer saber nada de Santo Tomás.

La aventura es ciertamente sorprendente. ¿Qué puede haber de común entre Suárez y la historia virreinal, jesuitas, misioneros o letrados? Mucho, seguramente, pero es una historia aún por explorar. Pero la evidencia de estas *Admonestaciones* (copia que reposa en lo que fue el Colegio del Espíritu Santo de la Compañía en Puebla, hoy Universidad Autónoma de Puebla), la existencia de hasta dos obras completas de Suárez en la Biblioteca Elías Amador, de Zacatecas, las innumerables notas a pie de página, subrayados, interrogaciones que encontramos en las obras de Suárez, en la misma Puebla, ofrecen la certeza de su profunda huella en teólogos, filósofos y políticos de la época. Y aunque hacia 1749, en las cuestiones esenciales de la filosofía y la teología la Compañía tiende a acomodarse a las nociones generales de un catecismo concreto, modificando algunas tesis suaristas, estas modificaciones son, con todo, inherentes a su método educativo: la coherencia de su sistema de pensamiento. En efecto, la proposición primera de *Algunas proposiciones teológicas que no deben ser enseñadas en las escuelas de la Compañía* es transparente al respecto: “Las leyes humanas así como también las de la Iglesia no tienen fuerza de obligación bajo pecado mortal.”³⁴

³⁴ *Aliquot propositiones quae in scholis Societatis non sunt edocendae*. Las declaraciones del arzobispo primado de México, Norberto Rivera, a finales de 1996, desafiando el poder del Estado mexicano ante la aplicación de leyes injustas y la instrumentalización selectiva del derecho en México, expresan claramente las coordenadas en que se funda la tradición de la Iglesia.

Esta proposición es toda una joya. Nos revela que sobre ésta y otras cuestiones había que uniformar la conciencia en el campo de la teología, habida cuenta de que en tanto que hombres preocupados por las realidades políticas, los jesuitas habían desafiado las leyes del Estado absoluto (bajo inspiración suarista) y aun de la Iglesia, proponiendo precisamente lo que ahora modificaban: que las leyes humanas y las de la Iglesia no tenían fuerza de obligación y que quien las desobedeciera (en un caso de tiranía evidente, por ejemplo) no pecaba.

Se puede acusar a la Compañía de oportunista o maquiavélica. Pero no olvidemos que una idea anima toda su filosofía educativa y circula por su obra como una corriente de agua viva que tanto aparece como desaparece. No olvidemos que una idea nutre a la vez temas lógicos y temas teológicos, una ética y una estética: una filosofía del espíritu. Es la misma idea que vivificaba ya la obra masiva y anárquica de tantos hombres del Renacimiento, desde el Cusano, Marcilio Ficino, Pico de la Mirandola hasta Giordano Bruno: todos insisten en la unidad, en la multiplicidad. Y los jesuitas son, aunque posteriores a ellos, mucho más clara y nítidamente los hombres de la armonía en la desarmonía, de la certeza de la incertidumbre y la incertidumbre de la certeza. Su actividad irénica no procede de otro fondo espiritual que de la propia búsqueda de su propio lenguaje y alfabeto.

Implicaciones políticas

Una parte muy importante de la filosofía suareciana la constituyen sus doctrinas políticas. No son nada nuevo. Son el desarrollo de los principios de Santo Tomás, madurados por la escuela salmantina, pero, a la vez, dando acogida a lo que había de aceptable en las teorías nominalistas, con tendencia a una mayor

libertad de la persona humana, acentuando el carácter democrático del poder.

Ante todo establece el concepto de ley. Toda ley es una medida que examina algunos actos como materia y objeto [*mensura aliquorum actuum quos respicit, ut materiam et obiectum*].³⁵ Es una medida de rectitud, regla recta y honesta del discurso humano [*mensura rectitudinis, regula recta et honesta*]. Examina las varias definiciones de la ley que da Santo Tomás, pero le parecen excesivamente amplias, pues cree que se extienden a todas las realidades cósmicas y físicas. La ley debe restringirse al ámbito humano y, propiamente, sólo las positivas merecen el calificativo de tales, pues en ellas se manifiesta la voluntad recta y justa del legislador. Suárez acepta la división de la ley en *eterna* y *temporal*, ésta en *natural* y *positiva*, ésta en *divina* y *humana*, que es, a su vez, *civil* o *canónica*. Descendiendo por razón de la amplitud de su objeto, y habiendo comenzado por la ley eterna cuyo sujeto es toda la creación, Suárez llega al derecho de gentes considerándolo basado en una ley no natural, sino positiva, y no divina, sino humana. Así, terminantemente va a afirmar que el primer principio de cualquier autoridad es Dios. Toda potestad es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza.³⁶ No procede de los hombres, porque “antes de que se congreguen en un cuerpo político, esta potestad no está ni total ni parcialmente en cada uno de ellos; ni siquiera se halla en la, por así decirlo, colección o agregación rudimentaria de hombres [...] luego esta potestad no puede provenir inmediatamente de los mismos hombres”, sino de Dios. Sólo Dios es el Señor de la vida, y sola-

³⁵ Francisco Suárez, *De Legibus*, Libro II, cuestión 2, art. 2, cuestión 1.

³⁶ *Ibidem*, Libro III, cuestión 3, art. 4.

mente Él puede conceder ese poder, así como obligar en conciencia, vengar las injurias de los particulares o deponer al tirano que abusa de su poder y pone en grave peligro el bien común de la república. Llegado este caso extremo, la misma república en propia defensa puede, no sólo deponerlo, sino declararle la guerra y aun darle muerte. Pero esto último no puede hacerlo ningún particular, sino solamente la autoridad común de la nación.³⁷

Se entiende así que sus tratados políticos le merecieran de Grocio el calificativo de “teólogo y filósofo de una profundidad que apenas tiene igual”, y que la Compañía de Jesús, en un espíritu de audacia y crítica, los encarnase en sus constituciones temporales en la medida en que la historia iba cambiando. Se sospecha también que, cuando habla de constituciones “ocultas”, Fernando de Bustillo puede referirse a doctrinas suaristas que los jesuitas sostenían, entre las que se encontraría la “impía doctrina del tiranicidio”³⁸ o algunas otras, pero en las que se contendría la desobediencia legítima a la ley injusta. Se comprende también que, en momentos en que la Compañía de Jesús era expulsada del imperio español:

...acto seguido se sucediesen las presiones de Carlos III para lograr su total extinción. Entre los motivos alegados ante el Papa estaba el que la Compañía de Jesús era inventora de opiniones sanguinarias [...] los reyes insultados, amotinados los pueblos. Y como la presencia de Suárez en el mundo intelectual del Despotismo Ilustrado era una virtual acusación, se le declaró no grata, poniéndolo en la lista de autores prohibidos y expulsándolo de la cátedra y de las bibliotecas. El arzobispo de México, más tarde cardenal Lorenzana, se apre-

³⁷ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, Libro VI, cuestión 4, art. 7; Libro VI, cuestión 4, art. 16.

³⁸ Fernando de Bustillo, *Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza*.

suró a hacerse eco de los reales sentimientos, prohibiendo que se enseñara la doctrina del tiranicidio como pernicioso y destructivo de la obediencia a la autoridad civil.³⁹

Eran las consecuencias de una visión cuyo espíritu sincretista y audaz le permitía situarse “en el siglo” con ideas, filosofías y costumbres adecuadas, cargado de sus propias implicaciones necesarias. Pero ahora, con este “método económico temporal” que es la *Monita*, aquellas implicaciones por fin se muestran a plena luz del día –no obstante su carácter secreto e infamante– y con una evidencia tan cegadora que no es resistida por la vista: es el lazo de unión entre una filosofía abierta al probabilismo, la neoescolástica suareciana y constituciones hostiles como la arriba señalada.

“Método temporal” y moral cristiana

El 10 de junio de 1649, Juan de Palafox y Mendoza zarpa rumbo a España dejando atrás odios y amores. El implacable adversario de los jesuitas por fin se alejaba de la colonia, que lentamente se formaba y se unía, rápidamente se mestizaba, transformaba sus costumbres y aclimatava instituciones. Y en tanto madura y se desenvuelve el sistema colonial, la Compañía de Jesús evoluciona, adapta sus estatutos, cambia. Experiencias en todas partes le enseñaban que tenía que hacerlo, si bien su filosofía educativa le impulsa a ello. La *Monita* (y más allá de su carácter secreto y cobarde) es testigo elocuente de ello. En efecto, quien escribió este libelo traduce con gran capacidad cierto espíritu existente en la Compañía. Filtra con astucia y

³⁹ Carlos Herrejón, *Hidalgo: la justificación de la insurgencia*, p. 118.

malignidad el ideal de unos hombres estoicos-continentes-perfeccionistas, formulando exigencias concretas. Toda la espiritualidad jesuítica, de la que ofrecen una radiografía tan viva los párrafos de este “método temporal”, están tejidos con estas mismas tendencias, surgidas de un poderoso movimiento del pensamiento que suspende la moral entre la fe católica y la realidad objetiva. Pues ciertamente la competencia con las otras órdenes y el clero secular por el prestigio y dominio educativo, por mayor riqueza y poder, o las persistentes rivalidades por disputarle al vecino la paternidad de tal devoción o la organización de tal práctica, requerían de cierta dosis de astucia, cálculo, sentido de oportunidad, zalamería o engaño, no importando que fuese, por ejemplo, un moribundo.

Si algún rico tuviese enfermedad que se tema peligro de muerte sin atender que fue opuesto o favorable, pues en tal trance no está el sujeto para estas contiendas, procure el rector ir o enviar algunos de los nuestros, y el más hábil, para que lo confiese y reduzca a alguna limosna, encareciéndole nuestra pobreza, y que haremos bien por su alma, y si diere algunas esperanzas, entonces se aplique toda la habilidad en que no entren allí frailes, clérigos, ni aun sus mismos parientes, induciendo y aconsejando a los familiares que repelan las visitas, porque lo ordena el enfermo para su alivio, y sin dilación se llamará al escribano de nuestra mayor satisfacción, para que asegure por cláusula de testamento lo que el moribundo nos franquea.⁴⁰

Esta admonestación basta y sobra para corroborar nuestro análisis: la *Monita* accede al nivel deliberado de una axiología, adquiere un rango que, lejos de ser literal, es conscientemente interpretativa, y algunas tendencias fundamentales de esta exégesis son netamente axiológicas. El moribundo pudo haber sido

⁴⁰ *Monita Privata Soc. Jesu*, número 21, Archivo jesuita, legajo 161.

adepto u opuesto a la Compañía, pero no importa, se le debe sacar el mayor provecho posible. La terminología ética contenida en estas exhortaciones temporales cubre todo el espacio de la *Monita*, se multiplica por doquier, mezclándose en terminología mística o afectiva: donde se reconocen yerros y errores aparece ahora la bondad y la justicia. “De ninguna manera se niegue la ropa de la Compañía a los que fueren hijos de frailes y clérigos y a todos aquellos que en esta línea padecieron ilegitimidad en nacimiento, pues estos son muy aplicados y de ellos hemos experimentado grandísimas conveniencias y ejemplares utilidades.”⁴¹

Ante todo, hay que hacerse una idea del lugar ocupado por esta constitución en la vida y el pensamiento jesuita: podemos decir que hay una estrecha relación con cierto espíritu existente en la Compañía. Es cierto que los demás colegios jesuitas, al poseer “un tanto de esta *Monita*, en cada uno de nuestros colegios, guardándola en archivo”, deberán parecerse por su estilo y concepción guardando uniformidad: el portero, el breviario, el modo de caminar, de reír, de comer, de mudarse de ropa, de acostarse, la comunión mística se practican corrientemente, pero sólo sirven como método temporal, porque son los sacramentos y los *Ejercicios* de San Ignacio los que proporcionan el alimento sustentador, el argumento sustancial a las lecturas, las discusiones, las meditaciones. Estimulados por preocupaciones de eficacia organizativa, en un contexto histórico en el que se manifiestan las huellas de un anticatolicismo sistemático, el redactor de esta constitución está dominado por la idea de hacer creer que así es como los jesuitas se comportan y que los demás jesuitas anclan su conciencia en la *Monita* para poderse condu-

⁴¹ *Ibidem*, núm. 18.

cir. Trátese de un rey o un plebeyo, un obispo o un sacerdote, comida o bebida, esta *Monita* les proporciona el norte de su conducta, ejerce su autoridad en la vida cotidiana. Y aunque no todos los jesuitas la conocerán, y no obstante su carácter admonitorio, es bien claro que impondrá las reglas severas de su “ley” y de su ética en hombres que la aceptarán con simplicidad o entusiasmo, disciplinando las relaciones jesuitas, ya sea entre ellos, ya con el “mundo”: “Sabido por los nuestros que ningún hijo de Adán está seguro de padecer sugerencias carnales, ordenamos a todos los nuestros que continúen el antiguo uso de ponerse en los riñones planchitas de plomo batido y casquillos de los mismos en el miembro viril, pues con éstos se amortiguan los violentos y nocivos movimientos de la lujuria y maldita carne.”⁴²

Esta admonestación puede suscitar al lector risa, animadversión o compasión, conciencia de una rigidez rayana en lo imposible: la Compañía expresaría una moral inhibidora, represora, típica de un cristianismo atrofiador. Desde luego, la *enkrateia* o continencia, que da lugar a un moralismo bastante cercano al rabínico (farisaico) y estoico, se cultivó y se ha seguido en el cristianismo. Y es que el ideal del santo, con el del soldado o el del aristócrata y mercader, no coincide en sus términos. Son las expresiones mudables de la historia. El jesuita encarnó también en su momento aspectos de moral cristiana, que no son sino interpretaciones debatibles, relativas o caducas. Se requiere ser capaces de tomar el cuadro completo y no quedarse inmovilizado por las categorías de aquella época. Porque, después de todo, nuestro espíritu no ha sentido sino una sola preocupación: no la de juzgar o condenar, sino la de comprender o hacer com-

⁴² *Ibidem*, núm. 37.

previsible. Pues ciertamente, su angustia erótica ha sido la angustia de una enorme tradición, que se remonta a los orígenes del cristianismo y constituye, aun hoy día, nuestra herencia cultural.

El manuscrito de la *Monita privata*

Hasta el mes de febrero de 1998, desconocía yo si habían sido o no publicadas estas instrucciones secretas. Pensaba que tal vez el miedo al “amarillismo” periodístico o al puro sensacionalismo, o el temor a la Iglesia, o quizás la simple emoción maniquea había impedido que erudito alguno reparara en su presencia y las sacara de su olvido. Ciertamente en el siglo XVIII habían sido conocidas, pues el testimonio de Fernando de Bustillo y del arzobispo Lorenzana es claro al respecto.

Pero a finales de febrero de 1998, localicé en la biblioteca del museo del convento franciscano de Guadalupe, Zacatecas, la obra anónima compuesta en cuatro tomos: *Defensa de la Compañía de Jesús*.⁴³ En el tomo I se escribe que hacia 1841 se “desenterraban calumnias viejas que yacían siglos ha sepultadas en el polvo del olvido y la confusión; calumnias mil veces confundadas y hasta la evidencia desmentidas, reimprimiendo los folletos donde están consignadas, callando y disimulando las condenaciones de esas obras y sus victoriosas refutaciones”. Enemigos de la Compañía de Jesús, contrarios a su restablecimiento,⁴⁴ anunciaban el inicio, primero, de la publicación de las famosas

⁴³ *Defensa de la Compañía de Jesús*, 4 tomos, imprenta de Luis Abadiano, a cargo de J. Mateos, calle de las Escalerillas, núm. 13, 1842, México. Biblioteca del Convento de Guadalupe, Zacatecas.

⁴⁴ *Ibidem*.

Cartas Inocencianas, de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y, después, de la *Monita privata*, con el objeto de “calumniar y desacreditar a nuestra sagrada religión”.⁴⁵

La Compañía de Jesús había sido restablecida en 1814 por una cédula del papa Pío VII. En 1815 recibió la real protección de Fernando VII, quien ordenó la plena restitución de sus propiedades y, para el 12 de junio del mismo año, el presidente del Supremo Consejo de Indias, el duque de Montemar, los reinstauró formalmente en el virreinato de la Nueva España. Finalmente, el 19 de mayo de 1816, tres jesuitas, José María Castañiza, Antonio Barroso y Pedro Cantón, se presentaron ante el virrey y el arzobispo electo y se formalizó la reintegración del Colegio de San Ildefonso a la Compañía de Jesús.⁴⁶

A raíz de su restablecimiento, el hostigamiento hacia ella se había también reiniciado, siendo suprimida una vez más en 1821, cuando apenas empezaba a reorganizarse. En 1841, la hostilidad se incrementa ahora por parte de liberales y masones, con el propósito de hacerles la vida imposible.⁴⁷ Y una de las armas preferidas fue desenterrar “libelos infamatorios, llenos de calumnias y falsedades”, entre los cuales encontramos la *Monita privata*. Es decir, ésta última fue reimpressa y dada a conocer

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Juan Francisco de Castañiza, *Relación del restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús en el reino de la Nueva España, y la entrega a sus religiosos del real seminario de San Ildefonso de México*, p. 4.

⁴⁷ No pudo ser restaurada la provincia hasta 1853 y duró poco más de un año. En 1855, el Congreso Constituyente Liberal suprime nuevamente a la orden. En 1873, tras una fugaz restitución en la época del imperio mexicano (1863), los jesuitas salen desterrados por orden del presidente Lerdo. Se cumplía así más de un siglo de persecuciones, ataques y destierros. Sólo a partir de 1878 la provincia pudo establecerse en el país, iniciando su lento y, después, rápido restablecimiento.

con el claro objeto de desacreditar y descalificar a la Compañía, lo que hace que el autor de esta *Defensa* se pregunte con un pasaje del profeta Daniel: “¿Tan ligeros sois, que sin forma de juicio y sin conocer la verdad del hecho, habéis condenado a una hija de Israel? Volved a juzgarla de nuevo; porque han dado contra ella falso testimonio.”⁴⁸

En efecto, en 1841, *El Nacional de Jalapa*, “como si revelase una gran noticia a los mexicanos, ha reimpresso este asqueroso folleto”. El autor, haciendo una recensión de estas *Instrucciones secretas* o *Monita privata*, va demoliendo paso por paso dicho documento, demostrando que el “malvado” autor de tan asqueroso libelo es un ex jesuita llamado Gerónimo Zaorowski. Que dicho libelo, lleno de imputaciones calumniosas e infamatorias, cuyo original latino apareció por primera vez en Cracovia, en 1612, fue condenado infinidad de veces, especialmente en Roma, el 10 de mayo de 1616, por los cardenales de la Congregación del Index, ordenando que jamás fuese permitido a cualquiera que fuere venderlo, leerlo o conservarlo. Y es que semejante falsario y embustero, ciego de pasión y con deseo de perjudicar a la Compañía, procurando a cualquier precio su destrucción, ha tomado el partido de acusarla de hipocresía en presencia del universo, pretendiendo revelar los secretos de la Compañía. Actitud pérfida y llena de malicia que demuestra que el infame escrito es todavía más estúpido que malvado; lo más estúpido es que semejante “tenebroso tejido de falsedades y calumnias” haya sido dado a conocer por liberales jacobinos del periódico *El Nacional de Jalapa*. En suma, el autor argumenta que la maldad del “miserable que ha formulado este infame libelo” no

⁴⁸ Juan Francisco de Castañiza, *idem*.

tiene límites, pues ha usado la calumnia como arma contra la Compañía de Jesús.

Todo esto significa, pues, que sí fueron conocidas (al menos en Jalapa) estas instrucciones, lo que implicaría que manos enemigas se encargarían de ponerlas en las bóvedas del Archivo Jesuita de la hoy Biblioteca José María Lafragua, de la Universidad Autónoma de Puebla. Es muy posible, sobre todo si tenemos en cuenta los poderosos enemigos que tuvieron y que terminaron por expulsarlos en 1767. Inmediatamente después de la expulsión, manos calumniadoras y cobardes habrían depositado dicho manuscrito en el mencionado Archivo Jesuita, por lo que parecerá tal vez extraño y exagerado dar tanta importancia a este documento: estaríamos dando a conocer uno más (quizás el peor) de tantos libelos calumniadores que a lo largo de su existencia habría tenido que sufrir la Compañía de Jesús.

En cambio, a nosotros nos parece necesario porque presenta la cuestión jesuítica en toda su amplitud. Un individuo que se oculta con todo cuidado, que publica estas instrucciones forjadas a su gusto, que las presenta como las que secretamente rigen a los superiores de la Compañía, no exhibe la menor prueba de que dichos superiores tienen efectivamente tales instrucciones. El impostor ha previsto que no era difícil que los jesuitas negasen, y ha tenido la destreza de formar de esta denegación uno de los puntos de la *Monita*. El impostor parece ser, como hemos anotado, un ex jesuita expulsado de la orden en 1611, llamado Gerónimo Zaorowski.⁴⁹

Si esto es así, el manuscrito que tuvimos a la mano y que, como dijimos, reposa en aquel Archivo Jesuita, debió haber sido copiado de otro manuscrito o impreso y, en efecto, depositado

⁴⁹ *Ibidem*.

entre papeles y documentos de la Compañía como testimonio de la “infamia” e “ignominia” jesuita. En todo caso, quien escribió tales exhortaciones conocía desde “dentro” la orden o, al menos, cierta atmósfera común a los jesuitas, y relaciones que tenían con otras órdenes, poder e Iglesia.⁵⁰

El texto presenta enseñanzas y móviles de conducta en apariencia difícilmente reconciliables con la moral cristiana y sí con Maquiavelo, que justificaría la secular acrimonia de librepensadores, masones, etc., contra la “perfidia jesuítica”.⁵¹ Si se repara en el repertorio de exhortaciones que conforman esta *Monita*, las sorpresas se suceden una tras otra a medida que se avanza en la lectura: son las sorpresas estéticas y emocionales que obligadamente surgen en el investigador.

Podemos considerar la *Monita* como una especie de guía para conocer el estado de ánimo común del jesuita medio, no obstante su carácter calumniador. Porque al investigador lo que le importa no es sólo lo sutil, abstracto o grandioso, sino ese estado de ánimo común de todas las épocas. Y cuando los jesuitas se acomodan sospechosamente a ese estado espiritual que propone la *Monita*, cuando lo “traducen” en la vida pública, entonces nos encontramos con un filón que no podemos dejar escapar. El jesuita común y corriente se convierte, así, en testigo precioso de ese estado de ánimo “jesuítico”, potencia pertinaz y constrictiva de ciertos sentimientos, ciertas ideas, que reaccionan más vivamente cuando espíritus avezados sienten la amenaza que pende sobre ellas. Los jesuitas no dejan de ser ellos mismos cuando inquietos –a veces perplejos– ante la prodigiosa abun-

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ Bastaría leer el *Diccionario Filosófico* de Voltaire para reparar en el asunto.

dancia de hechos que venían de todas partes –descubrimientos científicos, geográficos, métodos nuevos y más hechos nuevos que rompían los escrúpulos del siglo XVI– los impulsan con gesto seguro y firme a renovarse y renovar al cristianismo. Tienen cabal conciencia de que el mundo está entrando en otros tiempos. Sin exhibiciones espectaculares, sin gritos ni injurias, no se dejan llevar por la corriente, reaccionan a fuerza de sermones, educación, panegíricos y apologías y, al hacerlo, no se aíslan del espíritu de su tiempo. Sin duda están preocupados por la turbulencia de su época. Perciben a su manera esa crisis de la conciencia europea después del vendaval de la Reforma. Contemporáneos de Descartes, Spinoza o Bodino ven el “peligro spinocista” y el ascenso de la razón de Estado y la soberanía como tiranía latente. Esa amenaza latente fue bien calibrada, por ejemplo, por el sector más sagaz de las fuerzas católicas francesas del momento: la doctrina del tiranicidio, extendida en Francia por los jesuitas a partir del mismo año de la creación de los Estados Generales (1593), y que implicaba la previsión de los males que se avecinaban. El primer agresor fallido de Enrique IV (en quien se prefiguran ya la política de Richelieu y Mazarino), Juan Chastel, era discípulo de jesuitas. El hombre que daría en 1610 muerte al rey, Francisco Ravaillac, también discípulo de jesuitas, alegraría en su defensa la traición del monarca a la concepción cristiana que era sustituida por la nueva época de “absoluta soberanía de los Estados”. No se detienen los jesuitas, entonces, en la simple ascesis corporal y la contemplación espiritual: hay que combatir, argumentar. En tanto que hombres preocupados por las realidades, son hombres medios de una época que saben que este mundo no se hizo al azar y que la justicia exige otra vida en la que el hombre responda de sus actos en la Tierra. En tanto que misioneros y educadores, representan el estado de ánimo y sensibilidad de sus

contemporáneos, que saben que no es posible una sociedad sin moral, ni es posible una moral sin Dios. En tanto que hombres en su relación con “el mundo”, saben que el poder tiene su propia densidad y no depende de la buena o mala intención de los individuos. Es cierto que hay que llevar una vida moralmente en gracia y llegar a adquirir la pureza de intención. Pero las instituciones que perpetúan la razón de Estado expresan tiranía evidente. Síguese por tanto que si la conversión no afecta a las instituciones (incluyendo a la Iglesia), si no se cuestiona el modo en que se ejerce el poder y no se hace presente de este modo en la sociedad, no se podrá hablar de conversión evangélica.

La *Monita* aparece entonces, si bien como un libelo calumniador, como un esfuerzo perseverante por circunscribirse a su tiempo, aunque parezca difícil reconciliar algunos de sus preceptos con las coordenadas culturales cristianas. Por ello, esto es, por su carácter “medio” y “privado”, estas exhortaciones revisitan una importancia mayúscula para el investigador. Dicho lo cual icómo se aclaran y cobran sentido las relaciones de una sociedad donde los jesuitas fueron pieza clave en la conducta cotidiana! ¡Cómo se aclaran las relaciones entre jesuitas, Juan de Palafox y Mendoza, política, educación y moral privada! Porque sin duda que esta *Monita* se basta a sí misma. Nos presenta el núcleo original desde donde podemos acercarnos al fenómeno histórico y, desde ahí, filtrar el contenido de sus exhortaciones.⁵²

⁵² Las penetrantes habilidades lógicas y ricos almacenes de sapiencia asimilada que les permitan comprender desde “dentro” formas de vida diferentes de las propias de Gilson, Maitland, Huizinga, Kantorowicz, etc., junto al *Paradigma de las inferencias indiciales* de Jacques Le Goff y Carlo Ginzburg, son de inestimable ayuda.

Por descontado que en este terreno las investigaciones son arduas. Pero sabemos que en el fondo de las ideas, por encima de su juego, están las profundas realidades de la creación espiritual. No se puede uno anclar, entonces, en este solo documento, pues lo que queremos discernir –en el fondo de un estudio que abarca la *scientia conditionata*, el *minus probabilismus*, algunos de sus principales teólogos y filósofos, sermones y diversidad de textos– son las múltiples implicaciones educativas, religiosas y políticas.

Al leer, pues, estas admonestaciones, creo que nos encontramos ante un campo de aspectos muy variados del acontecer político y social de Nueva España. Baste decir que entre las autocensuradas o borradas o desaparecidas exhortaciones 12, 13, 14 y 15 se encontraba parte de esta carta:

En los navíos que llegaron a la Vera Cruz el 7 de enero de 1747, llegaron cartas del P. General, donde exhorta a no tener demasiado contacto con mujeres, no abandonar enfermos, ni a quienes lleguen a mendigar comida y medicinas; son tantos los lamentos que se me hace que hay que amonestar muy seriamente a los superiores y que procedan conforme al espíritu de la Compañía; que en nuestros predicadores se cometa el abuso de recibir estipendio por los sermones; que tienen comidas en sus aposentos y en Viernes Santo, con grave escándalo para los seculares; confesar monjas sólo a sujetos de edad madura, prudencia y virtud probada, una vez por semana.⁵³

Esta carta tal vez tiene alguna relación con esas exhortaciones desaparecidas y borroneadas, y nos conmina a reconstruir un fondo de ideas e instituciones que, me parece, todavía permanece en la oscuridad. Tal vez ese fondo está entre nosotros, revestido de formas y manifestaciones nuevas. Nada más exci-

⁵³ *Monita*.

tante, entonces, que el estudio de unos sentimientos que, por su propia naturaleza, se esconden a la curiosidad, y de los cuales en otro tiempo sólo se captaban manifestaciones de sinceridad más o menos discutibles. Constatar, por otra parte, que aún está por hacerse el inventario de sermones, piedad, devociones, proposiciones filosóficas y teológicas prohibidas o no a finales del siglo XVII y XVIII, no es exagerar nuestro esfuerzo.

La Monita privada

Monita privada de la Compañía de Jesús que por congruentes experiencias fue hecha en Roma el día 2 de junio de 1670, nuevamente añadida y enmendada en Madrid el 15 de enero de 1693, vuelta a ser enmendada y añadida en Lima el 14 de noviembre de 1713:

1. Del modo de esta Mónica. Porque con madura prudencia se ha visto y experimentado en general felicísimos sucesos, grandísimos intereses y copiosas comodidades en nuestras casas y colegios, con sólo el motivo de nuestra común vid, loable y necesaria celosa industria de haber observado desde la primitiva creación de nuestra sagrada Compañía el político método económico, que abajo se contiene, para que constando a cada uno de los nuestros las que por razón de su ministerio le competen, hemos –en plausible acuerdo– determinado el que se asienten por leyes inviolables las que esta Mónica contiene, y sean observables comúnmente y se note un mismo modo y uniformidad y todas nuestras casas y colegios.

2. A todos los nuestros encomendamos en el Señor que con su mismo rendimiento veneren y obedezcan todas y cada una de las leyes de esta Santa Mónica, por tribal que les parezca, pues en ellas se contienen excelentes máximas y primorosos económicos, al fin de lograr los más convenientes medios para la vida temporal, pues para la espiritual, bastante nos dejaron escrito nuestro padre San Ignacio, el P. Alonso Rodríguez, el P. Villacastia y otros ilustres varones que en santidad y letras, han florecido en nuestra sagrada.

3. Disponemos haya de haber un tanto de esta Mónica en cada uno de nuestros colegios, guardándola en archivo, sin que de él saque por ningún motivo un tanto, pena de que (si tal acontecimiento se justifica) será el P. rector sobremanera reprendido, depuesto de su oficio, e inhábil para obtener otro ninguno en nuestra Compañía y así será descuidado celar (ocultar)⁵⁴ con vigilancia, tanto la observancia de esta Mónica, cuando el que entre resguardada⁵⁵ su noticia de los seculares y otras comunidades especialmente de la de los predicadores, pues éstos al paso que se aumenta nuestro aplauso y opinión, crece en ellos la envidiosa obstinación con que tercamente han intentado siempre derrocarlos. Y así será conveniente que los P.P.R.R.⁵⁶ estén bien advertidos en los documentos de esta Santa Mónica, y que no a todos los nuestros la hagan notoria y la revelen, sino únicamente a aquéllos que ejercitasen en algunos ministerios, de aquéllos sobre los cuales se dan aquí algunas advertencias, y aunque en este caso se dé la precaución de no influir a éstos con otras especies,⁵⁷ si no son a aquéllas que sólo conducen para la buena observancia de sus ocupaciones.

4. Supuesto que los prelados superiores procurarán siempre mirar para rector no a los más espirituales, sino a los más expertos y capaces en materia de Estado, será de obligación de éstos luego que lleguen a su colegio, o tomen posesión, informarse de los sujetos de mayor suposición de la república, y hasta tanto que por nómina o instrucción de los mismos que habitan otro colegio, no estén satisfechos de los sujetos que nos son favorablemente apasionados y también las inútiles propuestas fingiendo en este tiempo algún cansancio ocasionado del camino para que por este medio se consiga al no mostrar benevolencia a los inútiles, y que experimenten recíproco agasajo, y afabilidad los inútiles y favorables, no visitarán a ninguno manteniéndose sin salir del colegio.

5. Sabida la circunstancia que siempre en nuestros colegios hemos tenido sujetos aventajados en jurisprudencia por los motivos que abajo se dirán, los P.P. procurarán cuando sigan algún pleito, no valerse de aquellos abogados que en común opinión de la repú-

⁵⁴ Y así se descuidará ocultar o encubrir.

⁵⁵ Se halla resguardada.

⁵⁶ Padres reverendos.

⁵⁷ Temas o pretextos.

blica fuesen más capaces y afamados, sino de los más pobres y menos capaces; lo primero porque valiéndose de los primeros, como son sujetos hábiles en su profesión, todos los buscan, y con la mucha concurrencia de negocios, no darán pronto expediente; lo segundo porque valiéndose de los segundos, como están por incapaces olvidados, no será muy fácil conseguir brevedad en nuestros pleitos, y el que ellos se dejen sugerir y gobernar del dictamen de los nuestros, pues no careciendo la Compañía de peritos en la facultad, conseguiremos hacerlo a nuestro modo, y juntamente utilizamos el hacerles poca paga.

6. Será obligación de los P. P. el estrecharse con atenta llaneza y amorosa afabilidad con sus súbditos, para conseguir por este medio el conocimiento de sus capacidades y talentos y encomendar las ocupaciones según la inclinación de cada uno.

7. Cuando los nuestros visitasen a sus benefactores y apasionados,⁵⁸ por ningún modo que estén ejemplares⁵⁹ de otras religiones, ni especialmente tomen en boca a los de los predicadores, sino procuren engrandecer y aplaudir a los de la Compañía, para que inclinados todos de ella, la veneren todos por la más circunstanciada.

8. Si donde tuviésemos colegios hubiere virrey, presidente o gobernador u otros superiores semejantes, se procurará visitarlos a menudo, impidiendo con eficacia el que no estrechen con frailes de otras religiones, y para este fin observará con ellos lo que queda dicho en el antecedente de las visitas, pues así conseguiremos tenerlos favorables en nuestro negocio, y para que mejor nos podamos prometer esta felicidad, se les aplaudirá su buen gobierno (aunque no sea tal), dándoles algunas direcciones y consejos en nuestra utilidad, prometiéndoles dar de ello buenos informes al rey, para que continúe en sus gobiernos, y haciéndoles de nuestra parte algunos regalos curiosos, pero poco costosos, ofreciéndoles también ser sus capellanes y confesores, que con este modo, mostrándoles gran interés conseguiremos de ello, tan dicho fin como tenemos de experiencia, y el que ya que en sus gobiernos no nos sirvan de provecho ninguno, a lo menos no nos servirán de extorsión y con la esperanza de que de otros conseguiremos lo que de ellos no pudimos.

⁵⁸ Partidario de los jesuitas.

⁵⁹ Esto es, sacerdotes de otras órdenes que dan buen ejemplo.

9. Cuando algún señor obispo se hospedare en algún colegio u otras casas de nuestra Compañía, se procurará obsequiarlo con grande esplendidez, pero siempre apuntando por lo menos lo que con él se gastare, especialmente si fuere de la religión de los predicadores pues cuando éste no lo satisfagan en otras equivalentes demostraciones, a menos llegará tiempo en que lo pague hasta el último maravedí, para lo que procurará el Rvdo. padre o administrador, el que los más de su familia,⁶⁰ vean lo que se va gastando sin que llegue a entender el fin de nuestro disimulo, pues cuando llegue el caso de que tengamos algún pleito con dicho obispo, le pediremos lo que es nuestro, alegando que profesamos pobreza, y que gastamos con él, en suposición de que como otros lo han hecho, nos lo haya de pagar, vendiéndole la fineza de la mucha prudencia que hemos tenido en darle tanto tiempo para la paga, pues con esto presentan los testigos de su misma familia.⁶¹ Así dará satisfacción hasta el final, sin que por esto decaigan nuestros créditos y opinión, pues siendo él uno solo, y venerándonos todo el mundo se nos dará poco.

Se dará la ropa⁶² de la Compañía a todos los que fueren patricios de la misma tierra, reino o provincia, donde está el colegio donde la piden, y si fuere necesario remover a algunos de los nuestros a otros colegios, [se haga] con la precaución de que al que fuere especial⁶³ no se le nomine colegio fuera de la jurisdicción de España. Pero si fuera extranjero, se le podrá remitir a cualquier reino aunque sea el más remoto y extraño, especialmente si fueren ingleses, a las Indias, y si fueren franceses, a España. Y si por algún útil motivo se altera con esta santa disposición que haya el sujeto nominado, debe saber la lengua de su destino.

11. Todos los rectores debieran entender la devoción de nuestra Santa Madre de la Luz, como protectora de nuestros colegios con la mayor eficacia y fervor que se pueda con la predicación, impresión de novenas y oraciones particulares y ejemplo que...⁶⁴

12-15 [...]

⁶⁰ Grupos de sacerdotes que acompañaban al obispo.

⁶¹ Pues para ello serán testigos sus acompañantes, esto es, su familia.

⁶² El hábito.

⁶³ De la nobleza, o alguien importante.

⁶⁴ Hasta aquí termina la admonestación. Las exhortaciones de la 12 a la 15 están borradas o censuradas o perdidas.

15. [Un fragmento] Silla Pontificia nuestros, creando entre cardenales de la Compañía, y no careciendo de sujetos capaces en todas facultades, habrá menos qué dudar la consecución de tan gran dicha.

16. Tendrán cuidado los rectores de explicar a los procuradores que tienen la solicitud de nuestros bienes a su cargo en los bancos o Compañía, que sepan aquel enigma en que un celoso de nuestro aumento nos dejó por patrimonio y es: a XXX P.C. que versado dice a treinta por ciento, y no como quiso el vulgo decir mofando, a tres siglos pobre Compañía.

17. Si algún señor o príncipe pidiera la ropa de la Compañía y tuviere algún hermano en la región de predicadores⁶⁵ por este mismo motivo no se le dará, pues si a los superiores empeños se agregare el que nos quiera dejar algunos útiles y crecidas porciones, entonces se admitirá sin ninguna repugnancia, pues producirán los prelados superiores sacarle de su tierra, aunque sean encomendándole el gobierno de algún colegio remoto donde nadie lo conozca.

18. De ninguna manera se niegue la ropa de la Compañía a los que fueren de frailes y clérigos y a todos aquéllos que en esta línea padecieren ilegitimidad de nacimiento, pues éstos son muy aplicados y de ellos hemos experimentado grandísimas conveniencias y ejemplares utilidades.

19. Si pidieren la ropa algunos que tuvieren lunares en algún miembro del lado izquierdo, y la nariz extremosamente marcada o larga y torcida la punta, en algún modo para cualquier lado, éstos serán admitidos cuando de otros falten en el mundo.

20. Las bestias que hubieren de comprar para nuestro uso, han de ser mulos y no mulas. Lo uno porque el ignorante abuso ha introducido el que las mulas son mejores, sin que haya motivo que lo pruebe; y lo otro porque por este desatinado dictamen, logramos nosotros comprar los mulos más baratos y que no nos pudran las mulas atares o arritrancas⁶⁶ que orinen.

21. Si algún rico tuviere enfermedad que se tema peligro de muerte, sin atender que fue opuesto o favorable pues en tal trance no está el sujeto para estas contiendas, procure el rector ir o enviar algunos de los nuestros y el más hábil para que lo confiese y reduzca

⁶⁵ La orden de los dominicos.

⁶⁶ Atares, esto es, lazos o ligaduras. Arritrancas, es decir, las retrancas.

a alguna limosna, encareciéndole nuestra pobreza y que haremos bien por su alma. Y si diere algunas esperanzas, entonces se aplique toda la habilidad, en que no entren allí frailes, clérigos ni aun sus mismos parientes, induciendo y aconsejando a los familiares que repelen las visitas porque lo ordena el enfermo para su alivio, y sin dilación se llamará al escribano de nuestra mayor satisfacción, para que se asegure por cláusula de testamento lo que el moribundo nos franquea.

22. Se procurará tener de portero, en las porterías de nuestras casas y colegios, a un coadjutor que sea el más viejo que hubiere, y será más a propósito si fuere lisiado, como cojo, tuerto, jorobado o que padezca de movimientos continuos y, en fin, que sea el más mal acondicionado y de monstruosa expectativa. Y en viendo algún bienhechor o persona de nuestro cariño, estará advertido en no introducirle conversación ninguna sino irle a avisar al rector para que el sujeto no descubra su mala capacidad y genio; pero si el que viniere fuera infructuoso y opuesto [a la Compañía] o que no le hayamos debido ni le esperemos deber nada; o si viniere a pedir alguna cosa, si a estas circunstancias se le agregare el que sean letrados y escribanos, toda, pues, gente de pluma, mujeres de estos mismos, frailes o clérigos, excepto si algunos de ellos fueren capellanes de monjas o varios, entonces dicho portero empezará a dar algunos pasos ejercitando algunos tristes suspiros, y en lo aparente mostrará gran cuidado de su rispidez, genio impertinente y monstruosa fealdad. Mostrará gran indignación, para que por atemorizados y aburridos se vayan y no vuelvan jamás hasta que por un medio interesante se hagan dignos de nuestra comunicación.

23. Como quiera que no somos ángeles del cielo, sino hijos de Adán y sujetos de las miserias, desdichas y pasiones, que todo hombre, por tanto disponemos que: si alguno de los nuestros cometiere delito grave y que por él sea reclusado y para que su falta no sea notable ni escandalosa a los de fuera, se hará lo que siempre se ha usado con los que vienen a ver, diciéndoles que está retirado a seguir los Ejercicios de nuestro padre San Ignacio o que padece enfermedad de cabeza, que ha sido preso para su sanidad privarle de toda comunicación; y en cumpliendo su penitencia, podrá decir esto mismo a sus conocidos por dos razones: la una, porque quede ilesa su opinión, la otra porque no mentirá, pues a la verdad, padece accidente espiritual.

24. Procuren todos los nuestros exonerarse de todas las concurrencias de todas las funciones de otras religiones, y aun de las visi-

tas y amistades estrechas, para que teniendo siempre una constante entereza, nos besen, acaten y reverencien como generalmente experimentamos que lo hacen. Y porque también no siendo nuestros frailes, no puedan blasonar el que se nos pegan sus cosas, usos y costumbres, las cuales deben vivir muy lejos de nuestro laudable y político modo.

25. Cuando alguna persona conocida de los nuestros o que sea forastera viniere a ver algún colegio nuestro, si hubiere alguien, acompañele con agrado, pues siendo huésped e inclinándose tan presto a visitarnos, es clara señal de apasionado amigo y para que en todo caso cuando esté cerca de la portería para irse, convidarle garapiña⁶⁷ o chocolate de cumplimientos, pues no ha de ser tan imprudente que lo admita en tal paraje,⁶⁸ y siempre juzgará bien de nuestra atención, atribuyendo que será natural olvido el no haber antes cumplimentado.

26. Cuando los nuestros fueren convidados a algunas funciones de frailes dominicos, procurarán llevar allí el breviario y hacer que rezan, pero estén advertidos que mientras algunos repican o argumentan,⁶⁹ se han de reír al disimulo los nuestros, de suerte que lo noten algunos de la concurrencia que, viendo en ellos nuestra opinión tan sublimada, comprenderán de qué nos reímos. Comprenderán por qué dichos frailes desatinan, especialmente las mujeres, que por menos inteligentes, hacen cierto para acreditar y difundir lo que erradamente conciben aun entre los más capaces, pues éstas son las que más se pagan de sus melosas sugerencias, y lo mismo se observe esta recomendación para cuando los frailes predicen.

27. Tendrán cuidado los nuestros que en estas concurrencias vayan de dos en dos, manifestando nuestra tibieza en ir, procurando ser últimos en llegar, llevando también los breviarios para ocupar todo el tiempo que fuere menester, hasta salir con la más notable aceleración, anticipando a los que más presto salen de dicha asistencia.

28. Por ningún motivo los rectores impidan a ninguno de los nuestros el que usen anteojos, aunque por mozos u otra razón, no los necesiten, pues si se agrega el que sean naturalmente calvos, una

⁶⁷ Garapiñados.

⁶⁸ Ocasión.

⁶⁹ Esto es, cuando algunos dominicos exhibían sus dotes silogísticas.

y otra circunstancia causan mayor veneración y representan mayor autoridad.

29. Todos los nuestros procurarán ser muy parcos en la cena, y que nunca se inclinen a comer huevos y, si lo hicieren que sean nones y que no pase de tres. Usen de ensalada de lechugas, ensalada de zanahorias, escarolas, porque todo esto es fresco y conveniente, pero aborrezcan los tomates, coles, nabos, coliflor, rábanos, cogollos de habas verdes y otras semejantes por ser todo caliente, colérico y flemoso. En comida el viernes, no se use ni introduzca el comer galápagos, tortugas, morcillones, cangrejos, ostión, chinchas, boquillas, camarones ni otros pescados semejantes, ni salpresos, porque, a más de su poca sustancia, son incitativos al agua y satisfacen menos; pero usarán de pescado craso y fresco que, aunque siempre es flemoso, ayudando con más porción de vino, se hará más tolerable y hará más cocción.

30. Los jarros en que a los nuestros se ha de administrar el vino, tengan en su fondo pintado el nombre de Jesús, para que aunque bebiendo no se aparten de su Santa Compañía, antes bien, el mismo licor les despierte la consideración para contemplar en la sangre que por nosotros derramó.

31. Cuando los nuestros caminaren, procuren arroparse bien mientras dura el sol, especialmente la cabeza. Y cuando llegaren a donde van, procurarán en algún prado verde revolcarse por espacio de un cuarto de hora, al modo que lo hacen los animales y experimentarán como sabemos, que les es muy saludable y provechoso pues nuestra naturaleza no se distingue de la de los brutos sino en lo racional, y esta propia ley se inclina sin enseñanza a lo que tiene mayor conveniencia.

32. Cuando los nuestros tomaren sol en tiempo de gobierno, que no pase de media hora, y que sea del pecho para abajo resguardando en todo caso la cabeza.

33. En todas las Cortes de los reinos se procurará que haya mayor número de los nuestros que en lo demás colegios, y que a todos sean bien versados y eminentes en la prédica y cánones, para que a los reyes y virreyes se les procuren comer de capellanes, confesores y predicadores, para que a sus dictámenes y determinaciones hallen como siempre han hallado, consejo en nuestras letras. Y con esto conseguirán nuestros colegios en sus protecciones cuando necesitaren de su conveniencia, y al tiempo que alguno de ellos fallezca, inducirlo a que no haga manda ninguna a convento de frailes, ni especialmente a los de Santo Domingo, sino después de haber conse-

guido para nuestro colegio, cuando lo pudiere, que hagan obras pías a personas pobres y seculares, dejando a nosotros y a nuestro cuidado estas disposiciones y la disposición de nuestra manda a nuestra voluntad, pues así conseguiremos el que por fin nos quedemos con todo. A lo menos el que la doctitud y prudencia de los nuestros dispense lo que justamente nos fuere más útil y favorable, y esto mismo se entienda en personas de posibilidad, como queda dicho, procurando que en vida hagan testamentos, codicilos, escrituras y transacciones, si se presume que en esto aventuramos algunas santas limosnas, pero si no acompañan tales esperanzas, por ningún motivo se metan en dar semejantes pareceres, sino dejarlos enredar en confesiones disparatadas.

34. Por ningún motivo se permita la crianza de palomas ni gallinas; lo primero porque las unas perjudican con su arrullo y excrementos, y las otras nos interrumpen en sosiego de nuestros estudios; lo otro porque los huevos de éstas no nos sirven y porque como vuelan se las comen otros. Lo mismo se amonesta sobre gatos y perros, de suerte que si hubiere inclinación a criar algunos de estos animales, serán gatos, pocos y capones; pero totalmente no haya perros, pues nuestras fuertes y buenas casas, puertas, candados y cerrojos resguardan bien cuanto tenemos y así nos excusamos de su impertinente ladrido y mantenimiento, y el que se discurra por fuera el que abundamos en riquezas, supuesto que sustentamos tales guardas.

35. Todos los nuestros procurarán lavarse las caras todos los días media hora antes que salga el sol, y el modo será metiendo las manos en agua fresca y teniéndolas allí el espacio de una serie de credos; porque así se refresca el hígado, luego con ambas manos llevará el agua al rostro y al apartarlas de él, las pasará algo apretadas por las narices, como amoldándolas treinta y dos veces, pues es cierto que con esta continuación se afilan, agudan y libran de tantos accidentes como tenemos experimentado: usen para esto de su espejo, y buenos paños, pero no usen nunca de jabón porque pone el rostro con el tiempo áspero, descarado y lampiño.

36. A los procuradores que en Roma tuvieren, se les ha de proveer de bastante dinero por todos los colegios, para que cuando con atenta vigilancia cuando el Pontífice concede especiales privilegios a las otras religiones, procuren entonces conseguir (aunque sea a costa de dinero regalar a los empeños), los mismos privilegios para nuestra Compañía. Y luego que los hayamos conseguido, procuren los rectores ponerlos en los parajes más públicos de las ciudades

donde habitan y especialmente en todas las puertas y esquinas de Santo Domingo, suponiendo el que hayan de ser impresos y que no sean conveniente el hacerlos demostrativos.

37. Sabido por los nuestros que ningún hijo de Adán está seguro de padecer sugestiones carnales; ordenamos a todos los nuestros, que continúen el antiguo uso de ponerse en los riñones planchitas de plomo batido y casquillos de lo mismo en el miembro viril, pues con esto se amortiguan los violentos y nocivos movimientos de la lujuria y maldita carne.

38. Cuando a los nuestros se les ofreciere hacer algún dilatado viaje, no excusen acompañarse con frailes de San Francisco, pues usando todo el mundo de mucha caridad con éstos, de aquí se sigue que por dondequiera que van los regalen. Sin duda que en su compañía se pueden prometer el mismo ahorro; pero absolutamente se prohíba el que se use esto con otros cualesquiera frailes y personas siempre con unos, sin darles margen o nota o llanesa, pues con esto se podrá ostentar con ellos el rigor cuando conviniere, o incitar el descomedimiento de alguno de ellos.

39. Cuando de las visitas de algunos frailes no nos pudiéremos librar por ser prelados o sujetos condecorados, procuren los nuestros recibirlos con muy atenta benevolencia. Pero nunca les traten de las antigüedades de las religiones, ni de la mayor abundancia de santos, ni de los sujetos señalados de ellas; y si de la fe han apostatado, o por díscolos han sido expulsados, pues en todo parece que ellos nos aventajan. Pero si ellos mismos suscitaren estas especies (asuntos), no ignoran los rectores cómo se han de oponer y defender en este asunto, mediante la difusa y subversiva instrucción que para el caso les entregaron sus antecesores.

40. Aunque a nuestra sagrada Compañía no la quiso firmar el Pontífice, menos de que no nos hubiésemos convencido y aunque con dolor nuestro lo consentimos en tener un acto común y es el de comer en refectorio juntos al modo que las otras religiones, por el mismo caso para que ellos no tengan la gloria ni aun en esto les asemejamos, han de procurar los nuestros con toda eficacia ocultarles esta disposición y negarla en caso de controversia y, para que en todo nos singularicemos y distingamos de ellos, se ordena que a los sacerdotes se les dé el título de padre fulano y a los coadjutores de mi hermano fulano y no fray.

A lo que ellos llaman celdas llamemos aposentos, a lo que llaman hábito llamemos ropa, a lo que llaman cárcel o reclusorio llamemos casa de oración, a lo que llaman oficinas llamemos promisiones, y así

en todo como no se ignora. Pues ellos tienen cerquillos, nosotros tenemos corona⁷⁰ que arguye mayor privilegio. Si ellos tienen hábito de sarga extremeña, nuestra ropa es de buenos paños y durable de color negro (prietos) y así, podemos andar más uniformemente vestidos que ellos, debiendo ser al contrario.⁷¹

41. Cuando en alguna ciudad sean llamados los nuestros para la fundación de algún colegio, procuren sin repugnancia admitir el sitio que les dieren aunque sea el más inmundo y corto, pues con el tiempo y la eficaz observancia de tan santas leyes (como queden dichas y se dirán), vendrán a explayarse hasta donde quisieren.

42. Por ningún motivo se admita fundación de colegio en parte donde no hubiere médico aprobado y botica proveída, pastelería corriente, reloj de campana grande, cohetes de dos tiros y escribanos pobres; pero en esto se dispense cuando se ofrezcan algunas utilidades más precisas y para siempre favorables circunstancias.

43. Cuando se tuviere noticias de algún nuevo descubrimiento de infieles, procurarán nuestras doctrinas antecelarse a los de los otros frailes y luego que lleguen, procurar evitar la entrada de éstos, para que el rey esté satisfecho de que por sólo nosotros fue unida aquella región a su potencia y lograremos también con esto, las grandísimas convenientes utilidades que tenemos de experiencia en semejantes descubrimientos.

44. En todos los colegios y casas nuestras, se ha de procurar que haya escuelas de leer y escribir; también clases de estudios para la enseñanza de los niños republicanos, para lo cual deberá haber buenos plumarios y contadores para que con esta opinión abandonen el crédito de otras escuelas y se vengan a las nuestras.

45. Procuren todos los nuestros visitar todas las escuelas que hubiere en la ciudad, para, observando su modo y especialidades, ejerzan la norma y método que les fuere más al propósito. Y si en las dichas escuelas hubiere algunos niños con las calidades que abajo se dirán, procure nuestro rector atraerlos o sonsacarlos a sus padres, diciéndoles que es lástima que niños que tan buena inclinación demuestran y que tanto hayan estado en aquella escuela y aprovechado tan poco, lo cual no sucederá en la nuestra, pues al paso de

⁷⁰ Cerquillo: círculo de cabello.

⁷¹ El rencor inveterado entre órdenes religiosas, o entre éstas y el clero secular, se manifiestan hasta en estas “trivialidades”.

desinterés, ponemos gran cuidado en sus adelantamientos. Con esto condescenderán dichos padres con nuestro intento, y lograremos tan buen fin como sabemos.

46. En nuestra escuela se han de recibir niños de toda especie y esferas; pero ha de ser con toda especialidad, atendiendo a los hijos de los hombres ricos, acomodados y que tiene cargos honoríficos y del gobierno en la ciudad. También se recibirán a los niños que sus padres fueren mercaderes de mar o tierra, o tuvieren otro trato como panadería, a los cuales el nuestro procurará agasajarlos con todo cariño, previniéndoles el firmar parcos y tabletas⁷² para que rara vez sean azotados.

47. Alguno de los nuestros o el rector procurarán visitar a los padres de los niños, y aunque sean los más rudos y torpes, les dirán que sus hijos han de ser los más capaces de la república y que descubren gran inclinación a las letras, pues aunque no tengan ninguna de estas calidades, se pueden prometer que con el tiempo se hagan entre los hábitos semejantes. O cuando esto no suceda, se logrará nuestro intento, pues a ningún padre le pesa oír alabanzas de sus hijos, antes con facilidad creen de ellos, éstos y más prodigios que les cuenten.

48. A todos los niños que fueren adonairados de cuerpo y bien agentados de rostro, procurarán no azotarlos nunca, sino muéstrenles mucho cariño y agasájenlos con medallas, chochos, piñones, garbanzos tostados y otras chucherías semejantes continuas, remitiéndolo a menudo al aposento del rector, quien con las mismas demostraciones procurará agradarlos e irlos inclinando a que sean jesuitas. Pero cuyo logro no se pondrá mucho cuidado a que aprendan a escribir, pues no hace mucho a nuestro propósito, sino pasarlos con toda brevedad a la clase de gramática; y aunque a nuestra costa, si de sus padres no se consigue hacerles nuestra ropa desde pequeños, contarles muchos ejemplos y especialidades de la Compañía, para que con esto se inclinen a ser de ella y experimentemos tan felices progresos como de semejantes hemos tocado siempre.

49. Cuando los niños que son útiles vinieren a verlos sus madres, entonces demuestre el portero toda su indignación con ellas hasta que se vayan. Y si ellas porfían como antes en hablar, lo será el entorpecer y lamentarse (como ya se dijo) para que su enfado no les permita que nos dé más molestias.

⁷² Firmar parcos y tabletas: el ser sobrios y no pasarse o excederse.

50. En las clases de gramática no se enseñe con otro arte que con el de Nebrija, y en la filosofía, por ningún motivo se mezclen opiniones de Santo Tomás sino de nuestro padre Suárez y otros varones insignes de la Compañía.

51. Sobre todo procurarán todos los nuestros después de hecha la diligencia de lavarse las manos y el rostro, decir misa lo más temprano que pudieren por dos razones: lo uno, porque quede tiempo para nuestras ocupaciones, y la otra porque diciéndola tarde, pueden ocurrir (como lo tenemos hecho de experiencia) algunas personas de nuestro agrado, y subiendo arriba con nosotros, nos podemos hallar obligados a convidarlos al chocolate, lo que no sucederá observando lo arriba dicho.

52. Siendo el gasto de los zapatos el más continuado, se ordena que ninguno de los nuestros use zapatos morunos o de una suela. Lo uno, porque se gastan y rompen luego, y lo otro, porque estando cerca del suelo el pie, percibe mucha humedad, lo cual es muy nocivo. Y así tendrá cuidado el rector que todos los zapatos sean de dos o tres suelas, para de este modo ahorrar que los zapatos nos coman medio lado.

53. Todo lo cual observado como se advierte y ordena, nos alentará a vivir esperanzados de mayores prosperidades, mayormente si esta Santa Mónica no llega jamás a noticia del Siglo, pues no es ignorado el caso que sucedió en Panamá de las Indias en aquel nuestro desgraciado colegio que, habiendo expulsado a un sujeto, tuvo arte para llevarse esta divina Mónica, y haciéndola pública en aquel país, no obstante de haberse castigado al rector severamente por el descuido, no ha podido el colegio volver a su antiguo aplauso y estimación. Que es cosa de bastante dolor, la pobreza que padece en tierra tan rica y abundante, por lo que anda en boca de aquel maldito vulgo este pernicioso adagio: “monjas puercas, capachos”,⁷³ “graves y jesuitas pobres”. Y con razón, pues llegó a faltar la divina economía de esta Mónica, y así estén advertidos nuestros rectores de su eficaz resguardo. Y si a su noticia llegare que es nuestra la que se perdió, defender que no es nuestra hasta la muerte, pues no hay duda que si ella vive en la memoria de los de fuera, nos podemos despedir del mundo para vivir muriendo en pena.

Finish Jesus Monita Societatis

⁷³ Capacho: religioso de la orden de San Juan.

II. FERNANDO DE BUSTILLO, UN PALAFOXIANO

Esta carta tan llena de verdades escribió al sumo Pontífice Inocencio X, aquel *Phénix* en las virtudes, el Ilustrísimo, excelentísimo y muy venerable señor doctor don Juan de Palafox y Mendoza, del Consejo de su Majestad, su consejero en el de Aragón y más antiguo en el de las Indias. Obispo de la Puebla de los Ángeles, arzobispo electo de México [...] obispo de la santa iglesia de Osma donde murió y está sepultado, y su cuerpo venerabilísimo, incorrupto, por cuya causa ha obrado, obra y obrará la divina omnipotencia infinitos milagros, entre los cuales no es de despreciar, el que con mi persona ha hecho y fue.¹

Así inicia su prólogo el carmelita Fernando de Bustillo, al narrar las vicisitudes sufridas por Juan de Palafox y Mendoza en su enfrentamiento con los jesuitas, al trasuntar en mayo de 1743 la carta que dicho obispo mandó a Inocencio X. A ciento cuatro años de aquel choque, el prólogo era la expresión adecuada para recordar aquellos sucesos en una actitud conscientemente volcada contra la Compañía de Jesús, dentro de una convergencia de pensamiento, retórica y acción con los palafoxianos. Bustillo encarnaba perfectamente a quienes pedían la beatificación de Juan de Palafox y Mendoza, testimoniando que él mismo había sentido mejoría en sus continuos achaques por intercesión del venerable obispo, siendo que hubo días en que escribía seis hojas de “letra metida”, desvelándose continua-

¹ Fernando de Bustillo, *Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza*.

mente y exponiéndose a enfermedades en aquel clima y condiciones adversas. Lo que nos hace suponer que Bustillo no sería ya tan joven. Palafoxiano leal y consciente, pertenecía a aquella generación que un siglo después no olvidaba al obispo y a aquella orden carmelita que en esos momentos críticos estuvo de parte de Palafox, aun a costa de enfrentamientos con jesuitas, dominicos, agustinos y, en menor medida, franciscanos. Pertenecía también a aquéllos que no podían aceptar la hegemonía jesuita en el campo educativo, y que veían en su conducta espiritual puntos menos que dudosos, proporcionando, así, elementos y condiciones de debate. Porque era claro que no sólo se buscaba trasuntar la carta de Palafox, pues “el intento del Santo Tribunal de la Inquisición no era que totalmente se recogiera esta carta, sino que porque no llegara a manos del vulgo, se mandara no se reimprimiera”.² Por tanto, había que trasuntarla, aun a costa de grandes fatigas, pues la prohibición de la Sagrada Inquisición no dejaba otro camino, y como no había nada en ella contra la fe católica, llegaría el tiempo de dar a conocer estas *Verdades sin lisonjas del señor Palafox*.

No es improbable que entre 1743 y 1767 este documento circulase de mano en mano, no sólo entre carmelitas sino entre palafoxianos de todo rango. Dicho texto, en lo esencial, contiene una brevísima justificación de por qué se trasuntó dicha carta (es otra mano, otra letra), un prólogo y un poema de Fernando de Bustillo dedicado a Palafox y Mendoza, la transcripción y un panegírico anónimo al final de la carta, dedicado a Palafox y al trasuntador, Fernando de Bustillo. En efecto, estas *Verdades sin lisonjas* indicaban lo siguiente: a) que

² *Ibidem*.

quien escribió brevemente por qué se trasuntaba tal documento, lo hacía movido por la clara intención de que no se perdiera la copia hecha por Bustillo y se legase a la posteridad lo que ahí se narraba por Palafox y su “sufrimiento” a manos de los jesuitas; *b*) que dicha copia no contenía doctrina alguna contra la fe, como así lo había manifestado fray Jaime de Palafox, al acudir a la Sagrada Inquisición, pero que dicho tribunal recogía la carta únicamente porque no llegase a manos del vulgo, mandándose no se reimprimiera por no suscitar “escándalo” en los feligreses y agravio a la Compañía de Jesús; *c*) que todo esto constaba de carta original, en poder del ilustrísimo señor don Juan Leandro Gómez de la Parada, arzobispo de Guadalajara. Cuando la expulsión de los jesuitas vino finalmente en 1767, pudo haberse todavía guardado y llegar a varias manos, pero el hecho es que finalmente vino a reposar en lo que ahora es el Archivo Jesuita de la Biblioteca José María Lafragua.

Para este hombre, Fernando de Bustillo, aquel fénix eminentísimo en virtudes había sido tratado injustamente. Con palabras precisas y formas elegantes, recuerda “los daños irreparables que han causado los jesuitas, por el desorden que guardan en su regla”, como el de “aquella horrible máscara que por orden y permiso de los reverendos jesuitas” sacaron sus alumnos por las calles de la Puebla de los Ángeles, en víspera de la fiesta del padre San Ignacio de Loyola, infamando y agraviando a Palafox. Recuerda que “aunque los jesuitas infaman a nuestro santo obispo, diciendo que reprueba en esta Carta al Instituto de la Compañía aprobado por su Santidad y por el Sacrosanto Concilio de Trento, en esto hacen manifiesta injuria a nuestro amantísimo prelado”, porque lo que Palafox reprueba es sólo el mal uso de su regla y constituciones aprobadas por dicho concilio y “las ocultas y estrambóticas como la *Monita* y otras seme-

jantes”,³ haciéndose eco de la concepción palafoxiana de que las doctrinas jesuitas eran peligrosas y perjudiciales para la comunidad cristiana. En consecuencia, como un contrario se cura o remedia con otro contrario, advierte Bustillo que el señor Palafox pide “al Pontífice remedie a esta santa religión con algunos estatutos más rigurosos, para que con ellos se curen las llagas que no se pudieron evitar con las blandas y perfectísimas constituciones que les dejó San Ignacio, mal guardadas por ellos”,⁴ rogando principalísimamente por la beatificación de nuestro carísimo padre, Juan de Palafox y Mendoza, pues de esta suerte veremos sosegadas las olas que la Compañía ha levantado hasta el cielo y, en una palabra, será entonces la Compañía seguro vergel y estrella que nos guíe para la gloria”.⁵ Porque para Bustillo, igual que Palafox, la culpa suprema y castigo mayor era la desfiguración entre el cuidado del alma y el compromiso mundano que los jesuitas habían introducido en el corazón del cristianismo. En cambio, el obispo amado era la necesaria armonía, y su beatificación futura, la expiación, una reparación.

Sin duda, se trata de razonamientos a menudo retóricos, donde nunca está ausente el riesgo de limitarse a una mera cuestión de elegancia y ornato, pero aquí se traducen problemas ético-políticos concretos. Trátase, en efecto, de la vieja querella Palafox *vs.* jesuitas, y este documento palafoxiano (que muy posiblemente se convertiría, dada su prohibición, en texto de lectura oculta y obligada entre los palafoxianos) mostraba muy bien los riesgos que entrañaba esa acechanza retórica: podía

³ *Ibidem.* Ver el capítulo sobre la *Monita*.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

sufrirse castigos por trasuntar lo que la Sagrada Inquisición había prohibido.

Como quiera que sea, este prólogo expresaba, no sólo en su impulso polémico sino también en su fondo constructivo, que la figura de Palafox estaba bien viva y exigía una actitud edificante y un lenguaje que hiciese honor al egregio prelado. Por eso, los versos previos a la carta transcrita serían no sólo un panegírico a la memoria de Palafox: serían ante todo un acto de justicia.

La elegancia y el ornato eran una costumbre de la Puebla de entonces –y de la Nueva España en general– que ciertamente no debemos sobrevalorar. Sin embargo, la presencia de ese hábito no deja de ser significativa, porque expresaba con harta frecuencia el surgimiento de una crisis, la desaparición de un ser amado o, como en este caso, virtudes que olían a santidad, pero que expresaban soterradamente viejas querellas entre órdenes religiosas y clero secular. Porque estos versos traducen (al menos parcialmente) el carácter de una parte de la sociedad que no había encontrado sosiego ni medida y que no había establecido un punto de equilibrio con la Compañía de Jesús. En efecto, los carmelitas, en aquel conflicto de 1647-1649 entre Palafox y jesuitas, siempre tomaron partido por aquél y en contra de jesuitas, dominicos y agustinos. Y el trasuntador y versificador, Fernando de Bustillo, es un carmelita que, fiel a su orden y a la doctrina de Palafox, versifica y transcribe línea tras línea, constituyendo verdadera imagen de que las viejas rencillas no se habían olvidado y había que “equilibrarlas”.

Así, escribe estos versos, dedicados a Palafox, dedicación que manifiesta nítidamente la fidelidad de él y su orden carmelita:⁶

⁶ La traducción que hago responde, creo, al espíritu de los versos: “Oh, sol que con flamas iluminas toda la obra de la tierra/a quien Dios omnipotente

Sol qui terrarum flamis opera omnia lustras,
quem Deus omnipotens Materno e ventre usavit,
et vix dadum nati meminit curam recepit
eclesiam ut regens paucis labentibus annis
constundens mores malos, hominisque feroces
viribus et ingenii pigmens, solvere partem
Bonorum Decim iste doceret funera passus
Tot, quorum numerus nullus referre valeret,
nec si cuncta vellim brevis currere posis:
Quem quis sit docet illa Dei sententia: Nemo
Mayor Joanne est muliebri e semine natus
O Palafox Magne Osmenis Dignissime Prel ...
Ad te confugio et suplex tua numina posco.
Non ego corporeas tribuimini postulo vires
Non populi aplausus nec blandula cuncpis ora,
nec auri curnulos, nec primos orbis honores;
Se magnorum auratas mida Pontificum Artes,
Tu quoniam mea lux est accipe nostrum
carmen, et hoc veri complectere pignus amoris,
quod indigna tua non sint mea carmina laus
at volluisse animum non carmina facto.

(Ferdinandus Bustillo in laudem autoris haec munuscula ipsi toto velut carmelitico corde dicat, sacrat, ofert. “Ningún palanca lea esto porque reviento”.)

desde el vientre usó/y al momento de nacer recibió el cuidado de la Iglesia/para que con poco la rigiese en años decadentes/dominando malas costumbres y fieros hombres/sujetando con fuerza e ingenio, logró librar la parte de los buenos/que este Décimo (Inocencio) enseñara sobre sus funerales/tanto era así, que ninguno pudiere contar/ni aunque quisiera, pueda recorrer en breve tiempo/a quien sea enseñe aquella sentencia de Dios/nadie es mayor que Juan vestido de mujer/Oh gran Palafox prelado dignísimo de Osma/A ti me acojo y suplicante pido tus favores milagrosos/No te pido que me sean dadas fuerzas físicas/ni el aplauso popular ni la blanda boca de mostaza/ni montones áureos ni los honores del mundo/ni tampoco las artes doradas de los grandes pontífices/ya que tú eres mi luz recibe nuestro verso/y recíbelo como una verdadera prenda de amor/que si bien mis versos no sean dignos de alabanza/valores el ánimo con que fueron hechos.

Fernando Bustillo en honor de este autor (Palafox), con todo su corazón carmelita, dedica, consagra, ofrece estas minucias.”

Ahora bien, la última frase, “ningún palanca lea esto porque revienta”, expresaba al menos tres cosas: *a*) que el conflicto Palafox-jesuitas, lejos de haberse olvidado estaba bien vivo en la Puebla de los Ángeles; *b*) que este documento tendría carácter secreto y sólo se leería entre los carmelitas y partidarios de la beatificación de Palafox, pues si lo leyera un “palanca” podría “reventar” Bustillo, es decir, hacérsele daño. Y un “palanca” (así llamaban los palafoxianos a los partidarios del virrey Salvatierra en sus querellas con Palafox) podría denunciarlo a la Inquisición, porque *c*) por haber prohibido que dicha carta se reimprimiera, la Santa Inquisición podría castigar a Bustillo por trasuntarla.

Que no estamos hilando en el vacío ni equivocados en nuestra interpretación lo corrobora el anónimo versificador que con ánimo retórico y ácida ironía contra la Compañía (¿otro carmelita?, ¿algún sacerdote secular?, ¿un laico? En todo caso un palafoxiano), al final de la carta trasuntada, dedica sentida alabanza a Palafox y Mendoza y al trasuntador Fernando de Bustillo, agradeciéndole su trabajo, solicitando en todo “la mayor honra y gloria de Dios” y pidiendo ver en los altares a “tan perfecto pastor”. En lenguaje barroco lleno de fuerza esperanzada y florilegio universal, va más allá del mismo, ofreciéndonos la imagen del “docto prelado” y “raro trasuntador”. Porque, en efecto, no es mera retórica ni belleza de lenguaje: están en juego intereses, amigos, parientes, convicciones, permaneciendo fieles a las mismas. Porque lo importante no es tanto la honestidad de una vida como su identificación en la teoría con el ideal de una sociedad que Palafox corporeizó, y del cual Bustillo fue tan “afecto y tan fiel”: “Oh tú, afecto inseparable/oh tú, parcial invencible/del bando que inextinguible/es de una facción tan loable/a ti (pues del venerable señor, del docto prelado, del príncipe tan amado)/eres afecto y tan fiel”.

Animado por ese ideal, el anónimo escritor, feliz de ser poblano y “reconocido patricio”, recoge sentidamente la memoria de Palafox y elogia elocuentemente al amanuense que hizo posible conocer dicha carta, aun a costa de su seguridad personal. Presenta la transcripción como síntesis de un leal y piadoso amor, fiel al bando palafoxiano inextinguible, como la expresión de una manera de pensar y de una regla de vida, como el fruto maduro y fecundo de una sociedad que espera venerar muy pronto a Palafox y Mendoza y lo diga por siempre el “fervor de la poblana memoria”. Porque de lo que se trata es de que la censura no “escande”, sino que todo mundo conozca estas *Verdades sin lisonjas*, considerándolas como la suprema expresión del hombre integral que fue el venerable pastor.

Singular grandeza en esta fidelidad a un hombre y a una orden que planteaba un modelo de vida, pero que necesitaba para ello conjugar en sí mismo la rectitud moral, la actividad práctica, la sabiduría política y la inteligencia especulativa. Porque Palafox, en efecto, vivió y vive en la poblana memoria, no ciertamente con fervor, pero sí con reflexión sobre su obra y los ecos que por más de tres siglos despertó en toda Nueva España, y en Puebla en especial. Comprendemos el porqué del entusiasmo, animadversión o adhesión de sus contemporáneos y de la posteridad, o el cantar su gloria y el del trasuntador por este anónimo versificador, reservando el puesto central al egregio prelado, como si se tratase en cierto modo de la encarnación ejemplar de los hombres que, con el heroísmo de un indiscutible temple espiritual, logró redimir las debilidades de talentos poco inclinados a él.

Laudatoria que hace, y discurre un afecto al venerable y excelentísimo señor Palafox y al trasuntador de esta carta. Protestando no ser su intención más que agradecerle el trabajo, y en todo solicitar la mayor honra y gloria a Dios. Amén.

O tú afecto inseparable,
o tú, imparcial invencible,
del bando que inextinguible
es de una facción tan loable
a ti (pues del venerable
señor, del docto prelado,
del príncipe tan amado)
eres afecto y tan fiel,
registra en este papel,
mil loores de tu cuidado.
Yo soy, si bien hago juicio,
(por mi gran felicidad)
de la angélica ciudad
reconocido patricio.
Y ya con este resquicio,
sin que se escuche mi voz,
te diré el eco veloz:
que soy (a fe de cristiano)
por justicia y por poblano,
fiel del señor Palafox.
De tu trabajo el atajo,
ley, con plausible atención,
agradeciendo en razón
de tus tareas el trabajo.
Es verdad que con destajo
de ocultarse, y no me insulta
ver lo que se dificulta
registrar su claridad,
que a la verdad, es verdad:
Y por tal se mira oculta.
Si la carta en su armonía
lisonjas representara,
ella de aplausos formara,
una grande Compañía,
pero como es su porfía
dar la verdad declarada,
es, tan poco acompañada
que a todos nos asegura
que por ser la verdad pura,
la vemos tan apurada.
No es buena la claridad

sino en un cristal cuajado,
porque siempre es mal mirado
aquél que dice verdad
dijo una capacidad:
y yo añado, aunque se alarga
la brevedad que se encarga,
que es la verdad en su voz
dulce como hija de Dios
pero le gustan amargas.
Este pastor vigilante,
este padre diligente,
este prelado eminente,
éste, amado y muy amante.
Padeció con fe constante
como la voz lo pregona
no por bien de su persona,
sino por defender formal,
el derecho pastoral,
todo en la carta se abona
de éste el fervor no desmaya,
pues con palabras intensas
sigue sus propias defensas,
es espiritual batalla.
Nunca convencido se halla,
porque es tal su valentía,
que con fiel sabiduría,
las ignorancias destierra,
y en su modo astas y da guerra
a la mayor Compañía.
No me introduzco a expresar
mi parecer, o sentir,
porque entre tanto decir,
ya no ha quedado qué hablar.
Sólo diré: que el estar
padeciendo en su decoro
los oprobios que no ignoro,
dice claro como el agua
que ha de salir de esta fragua
crisolado como el oro.
Y pues la carta prepara
una relación segura

formada en verdad tan pura,
como en ella se declara
téngase por cosa rara
y diga el capaz anheló
sin zozobra y sin recelo
que esta carta sin igual,
por buscar su original
a la verdad, se fue al cielo.
Y tú amanuense feliz,
que la verdad satisface
escribiendo así sin frase
lo que a verdad no desdice
pídele a Dios que matice
de su Iglesia el huerto hermoso,
con este tierno, frondoso
clavel; que en tanto martirio,
despedazado fue lirio
con espíritu animoso.
Y si preguntan en tanto
de tal deseo el fundamento;
respóndeles al intento
así: (con alegre llanto)
que la Iglesia lo dé santo
espero, pues padeció
por defenderla y se vio
triunfar, aunque a muchos decía:
luego le toca a la Iglesia
pues la Iglesia defendió,
así lo espera mi amor,
por aquello que a venerar
en las aras de un altar
a tan perfecto pastor.
Para que diga el fervor
de la poblana memoria
que consiguió la victoria
de su reverente anheló
dándole gracias al cielo
y a Dios de quien sea la gloria.
En fin (raro trasuntante)
que a fuerza de lo prudente
pretendes mostrar patente,

una verdad tan constante.
Mil siglos vivas pa'lante,
ciñendo (si bien se observa)
aquella gallarda yerba
con que se premian sin dolo
si los clientulos de Apolo,
los alumnos de Minerva.
Logrando tu amor piadoso
sin que la censura escande
que por todo el orbe ande,
esta verdad sin reposo.
El Dios misericordioso
lo espero en tierna porfía,
para que en dulce armonía
mil laudatorias levante
el orbe y en lo que cante
se le haga igual Compañía.

III. EL ESPÍRITU DEL CANTO GREGORIANO EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES: SIGLOS XVII Y XVIII

Ortodoxia, ritual y preeminencia de la iglesia de Puebla

Son constantes y no pueden padecer la menor duda las preeminencias de la Santa Iglesia de la Puebla ante las demás iglesias episcopales de este reino. Todas reconocen la importancia de su silla como que se erigió mucho antes que la metropolitana de México. Ella es la ministra directora y conservadora de la disciplina eclesiástica americana. Las primeras reglas que comenzaron a introducirse y enseñarla las dieron el tercero y cuarto de nuestros ilustrísimos prelados en los cánones que formaron del primero y segundo concilio mexicano. El tercero, tan aplaudido en todo el orbe cristiano, ¿a quién debió su aprobación de la sede apostólica, sino a la Santa Iglesia de la Puebla, que mandó a la corte de Roma para obtenerla a su maestro de escuelas, el señor don Francisco Beteta, varón excelente por su nacimiento, por su doctrina, por su prudencia, como lo califica el señor Sixto V en la misma bula de aprobación? ¿Qué otra Iglesia ha padecido tanto, ni ha visto fugitivos y desterrados a su prelado y capitulares por sostener la disciplina eclesiástica en toda su pureza y defender los derechos de la jurisdicción episcopal y de todas las Iglesias de América? ¿En cuál otra ha resplandecido más la gravedad en las costumbres, la madurez en los consejos, el peso de la autoridad y la observancia de las tradiciones, que están marcadas con el sello de la venerable antigüedad? Principalmente en la celebración de los divinos oficios, ¿no se atraen la admiración y aplauso de todas las gentes, la magnificencia del templo, la abundancia y opulencia de ornatos, la seriedad, majestad y devoción con que se solemnizan sus funciones? Permitidme señores que os pregunte ¿por qué en la tablilla de nuestro coro, a las tres palabras que son comunes en todos los

demás y sólo dicen *Hic est Corus* se añadió por nuestros mayores ésta de *Angelorum*?¹

Estas palabras (que un autor, al parecer canónigo de la catedral angelopolitana, escribiera en 1768) transportan la carga retórica habitual del siglo XVIII como solía manifestarse en la elocuencia sagrada, cuando ésta no se encontraba animada por la suavidad y dulzura de un San Bernardo (en quien se inspira el autor) o la fuerza religiosa-civil y rigor semijansenista de un Juan de Palafox y Mendoza (en quien también se inspira). Aunque las alabanzas a la Puebla de los Ángeles y a Juan de Palafox y Mendoza son reiterativas, y el interés dominante del autor es la resistencia a los nuevos ritos que se pretendían introducir en la catedral, no es difícil detectar que en su tono retórico no sólo defendía y justificaba polémicamente la celebración tradicional de los oficios eclesiásticos contra los cambios repentinos, sino que, al hacerlo, registraba una manera de concebir la vida. En efecto, no resulta difícil comprender cómo en el motivo y subsecuente desarrollo expositivo (demostrar “que el rito de poner uno o dos ministros que digan en voz alta, o canten los versos de los salmos que le pertenece tocar al órgano, es un rito no conocido antes del ceremonial de obispos”)² se reiteraba y formulaba una concepción del hombre y de sus relaciones con las cosas, el entorno social y lo sagrado. No había que dejarse llevar por las novedades, sino apegarse con entereza a la laudabilidad de lo establecido.

Y principalísimamente en los oficios divinos, el peso de la autoridad de lo sagrado es tal que, no sin peligro, el mínimo des-

¹ Manuscritos y cartas anónimas, en su mayor parte escritas en latín. Legajos 40 al 124, Archivo jesuita.

² *Idem.*

vío al respecto podría generar consecuencias en la gravedad de las costumbres. Pues la ortodoxia ritual de lo sagrado está íntimamente vinculada con la vida del hombre, y cualquier desviación sobre ello cargaba con una gran responsabilidad.

Ahora bien, en el razonamiento del autor hay que destacar al menos dos cosas: en primer lugar, la referencia histórica a la preeminencia de la Iglesia de Puebla y a su egregio obispo Juan de Palafox y Mendoza; en segundo lugar, la conexión que se establece entre éstos últimos, la ortodoxia de los oficios divinos y un orden armónico social estricto. Allí donde un firme andamiaje estabiliza un aspecto de la realidad es inútil discurrir buscando la persuasión, porque basta con deducir rigurosamente: las posibilidades de ese orden dependen en última instancia del respeto absoluto de la ortodoxia ritual y conceptual. El autor es consciente de que la eficacia de lo anterior (una sociedad ordenada) se vincula con una perspectiva que sitúa a la Iglesia y al hombre íntimamente ligado a un orden riguroso y lo reconoce no sólo en cuanto a la integridad de la vida, sino también en cuanto a las posibilidades de su desarrollo. No es casual que el elogio y la referencia a Juan de Palafox sean enfáticos y pertinaces:

El ritual o cartilla que nos dirigen los oficios divinos, y que se nos lee los viernes en la sala capitular, la compuso e imprimió en nuestros corazones con caracteres indelebles, aun más que en el papel, el más sabio, el más celoso (y quiera el Señor que en nuestros días, dobladas las rodillas al pie de los altares, podamos decir con públicas adoraciones, el más santo) de todos los prelados que han florecido en nuestra América, cuyos elogios por más que quiso reducirlos a compendio el autor que nos dejó impresa la serie de todos los prelados que han tenido las principales Iglesias de este reino después de haber llenado más de nueve fojas, se vio precisado a confesar el que no pueden compendiarse de otra manera, si no es asegurando, que llene todas las hipérboles que se contiene en estos dos versos: *Hic stupor, perficit enim [...] totum. Hic stupor est mundo, qua [...] omne.* Pero lo

diría que son tan sabios y tan públicos en todo el orbe cristiano, que el más sucinto y juntamente el más completo compendio de todos ellos es el nombre del excelentísimo e ilustrísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza. Decidme ahora señores al leer este nombre impreso en la frente de la cartilla ritual que dirige en nuestra Santa Iglesia los oficios divinos, ¿podremos permitir que sus ritos se desfiguren, se anublen, se oscurezcan con algunas juveniles liviandades?³

Tampoco es casual que más adelante el autor haga coincidir la defensa tradicional del rito (el oficio público del coro) con la orientación político-cultural del nuevo absolutismo Estado-Iglesia, arremetiendo contra un jesuita: el padre Concina. Lo que nos lleva a preguntarnos: la actitud del autor, de total rechazo a la introducción de “las más mínimas novedades en los ritos”, ¿no está ligada al rechazo contra los jesuitas recién expulsados, al pleito que éstos tuvieron con Palafox y Mendoza y al nuevo orden que ciertamente no soportaba la mínima novedad? ¿Qué importancia tiene la polémica contra el nuevo rito que se pretendía introducir, el papel del órgano y la voz, el canto llano o gregoriano, el canto figurado o la expulsión de catedral del uso de chirimías, flautas o vihuelas en el nuevo orden establecido después de 1767? Esta importancia fue grande, sin duda, pues las posibilidades de un mundo coordinado dependen ciertamente del no desmoronamiento de un orden estricto.

Superioridad de la voz sobre el instrumento musical

Según el autor, desde tiempos del emperador Constancio solíase cantar alternativamente a dos coros los salmos del rey David, no sabiéndose en qué tiempo se admitieron y comenzaron a sonar

³ *Idem.*

los órganos de la iglesia. Éstos últimos tampoco fueron vistos por Santo Tomás en su tiempo y por ello no trata de ellos en la *secunda secundae* q. 91, a. 2, donde se pregunta: *¿utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi?*, lo que en buen romance significa: ¿si acaso haya que asumir los cantos en las divinas alabanzas? Y hablando “de los instrumentos músicos” parece que los reprueba, pues mueven más a delectación que a piedad.

Tiene razón nuestro anónimo expositor. Y no es por simple animadversión a los “instrumentos músicos” por lo que no los aborda Santo Tomás, sino por su elaborada concepción filosófico-teológica. Para Santo Tomás, la teología no debe tomar en consideración solamente las cosas, sino también las significaciones de los nombres, pues para lograr la salvación no se necesita solamente una fe relacionada con la verdad de las cosas sino también una confesión de viva voz por nombres: *in voce* como *in re*. En esto, Santo Tomás sólo sigue congruentemente la tradición bíblico-cristiana que atribuye importancia suma a la palabra, a “escuchar” la palabra de Dios y a leerla en voz alta, recitándola, cantándola. Porque la palabra tiene mayor relevancia que un instrumento musical, pues por la palabra y el canto entramos en comunión con el Verbo. Por esa razón, en muchos lugares de la iglesia no siempre fue bien recibido el órgano. Eso no significa de ningún modo la condena total de él pues, según el autor, el decreto tridentino de *observandis et evitandis in celebratione Missarum* va a permitir afirmar al cardenal Bora, en su tratado *De divina Psalmodia*, que no se puede condenar en la iglesia el uso moderado de la música, especialmente el órgano, porque: *Organorum concentus taetificat tristes hominum mentes, et supernae civitatis insinuat iucunditatem: sollicitat pigros, recreat diligentes: provocat justos ad amorem et peccatores ad compunctionem* [El concierto de los órganos regocija a las tristes mentes de los hombres y de la superior ciudad insinúa la ale-

gría, incita a los niños, recrea a los diligentes, provoca a los justos hacia el amor y hacia la compunción a los pecadores].⁴ De tal modo que “nuestro primer concilio mexicano llama al órgano instrumento musical eclesiástico y manda en el capítulo 66 que como tal sea el único, desterrando las chirimías, flautas, vihuelas de arco y demás instrumentos músicos”.⁵ Pues no hay duda alguna, ya que el órgano se ha convertido en el instrumento de la iglesia: compone y es parte en los oficios divinos, “cuando no se canta con el canto llano (el gregoriano), sino con el canto figurado, recibido y aprobado por la Iglesia”.⁶

Ahora bien, en la disertación de nuestro autor una sola cuestión cobra relevancia: si el órgano por sí solo cante las alabanzas a Dios o necesite ayuda de los ministros. Como suele suceder, el contraste entre la tradición y lo nuevo se polarizaba, la mayoría de las veces, alrededor de problemas formales, de cuestiones vinculadas con la expresión y el lenguaje. En esta materia, como en muchas otras, con frecuencia se ha incurrido en el error de aislar ciertas manifestaciones que por ser “puro escolasticismo” o, como en este caso, cuestiones sin relevancia y puramente formalistas (como que si el órgano cante suficientemente las glorias de Dios o necesite ayuda de la voz de los ministros), ocultan contenidos fundamentales. Y es que en estos “legalismos”, “formalismos” o “canonismos” una cuestión de claridad básica se manifiesta: una exigencia de claridad expresiva en el oficio religioso que debía corresponder a una claridad mental y espiritual en la palabra.

El órgano es bello, regocija y empuja hacia el amor y la caridad, pero, sobre todo, más claros, más fieles han de ser la forma,

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

el lenguaje, la palabra, el canto, el discurso. Versos como el *Te ergo quae sumus* o el *Tantum ergo Sacramentum* traducen adecuada, inteligible y fielmente significados, de tal modo que alternar los versos entre cantores y órgano como práctica regular de la Iglesia sólo expresa lo esencial: que el coro es inteligible y no el órgano. Pues algunos versos “cantaban los cantores con su voz articulada e inteligible, y otros sólo el órgano con su voz enflautada e ininteligible”.⁷ No es que nuestro autor reproche al órgano incapacidad para regocijar y emocionar al fiel cristiano (pues atrás vimos que no es así), sino su incapacidad para permitir una traducción adecuada del lenguaje religioso. El órgano, “con su voz fingida”, no expresa en modo inteligible y claro los misterios del amor y, si bien no es un obstáculo de acceso a lo sagrado, sí lo es en cuanto no ayuda a la comprensión de su sentido, es decir, su significado. La voz, el coro, en cambio, representa la vía exacta porque expresa el lenguaje verdadero, inteligible y claro.

Sin duda, se trata de razonamientos a menudo retóricos y escolásticos, donde nunca está ausente el riesgo de cansarse ante sus formalismos y distinguos, es decir, donde siempre está explícito un presupuesto y método escolástico que se introduce constantemente para probar la tesis fundamental; lo cual se logra con creces, demostrando el valor indiscutible de la superioridad infinita de la voz y el canto sobre un instrumento musical (“puro aire sin articulación”), en la exigencia de claridad expresiva, producción de significados, sentido y comprensión. Y aun cuando el órgano sea pulsado en cualquier oficio religioso, el coro debe en voz baja rezar aquellos versos que el órgano tañe. *¿Quando pulsatur organum in himnis et cantycis, an interes-*

⁷ *Idem.*

centes debeant submissa voce recitare illam partem? Respondeo affirmative, nisi deputentur duo, qui clara conrecitent: tunc enim satis est eos audire absque alia obligatione recitandi [¿No es cierto que cuando se pulsa el órgano en himnos y cánticos los participantes deben recitar con voz sumisa aquella parte? Respondo afirmativamente, a no ser que se asignen dos que reciten en voz alta, entonces es suficiente que ellos escuchen sin obligación de recitarlos].⁸ Por ello no se debe permitir “el nuevo rito de poner ministros que recen o canten juntamente con el órgano el verso” y es práctica histórica, que “ni en la metropolitana de México, ni en ésta, ni en la de Guadalajara, que son tres principales de la provincia”,⁹ se han permitido nuevos ritos.

Sin embargo, si por una parte logrará demostrarnos el valor supremo del canto y la voz sobre el órgano, por la otra, no conseguirá evadirse de un impulso polémico y agresivo contra un jesuita: el padre Concina. Es que en realidad toda esta discusión sobre la *Ratio dicendi* en los oficios religiosos expresaba, no sólo en su impulso polémico sino también en su fondo constructivo, la exigencia de una concepción sobre el hombre y su época.

En efecto, so pretexto de recurrir a moralistas y canonistas para que ellos fallen si es pecado o no cumplir cabalmente con los oficios divinos, lanza una fuerte invectiva contra el padre Concina llamándole el “...*timebunt gentes*, el ignorante, el hombre de primer entendimiento y la más mala voluntad que ha habido en el mundo; el que quiso enmendar y corregir toda moral, y para esto difamó a los más célebres autores moralistas,

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

el estrechesísimo, el rigorista, el tuciorista, en una palabra, padre inmoral Concina?”¹⁰

La actitud de nuestro autor ante el padre Concina es la misma del arzobispo Lorenzana ante los recién expulsados jesuitas, que en otra parte estudiamos.¹¹ Me parece significativo que la virulencia del ataque a Concina se encontrase y apareciera en un texto cuyo objetivo central era otro. Igualmente significativa es la apostilla que al margen aparece, y que revela ironía maliciosa: “Así se explica contra el padre Concina nuestro reformador.”¹² Es la actitud de un hombre que aprieta filas en torno a una sociedad basada en ideas, cuyo contenido estaba destinado a transformar la situación de la Nueva España y cuyo desenlace sería otro a principios del siglo XIX. En el cumplimiento perfecto de los oficios divinos y un orden social armónico convergen ambos temas: el poder de lo sagrado y el poder de los hombres.

Si esto es verdad, si tal fue el signo que presidió el nacimiento de la última mitad del siglo XVIII, entonces entre sus raíces no se encuentran seguramente las estructuras conceptuales estáticas, ordenadas y armónicas de las teologías medievales, que se celebran en la contemplación de las jerarquías ordenadas e inmóviles del ser, reflejadas en las de la Iglesia y del Estado. Pues, a pesar de buscar absolutizar el peso de las tradiciones en el orden perfecto de los oficios divinos, no condujo a fin de cuentas a la sociedad novohispana de fines del siglo XVIII a conductas radicalmente conservadoras de la realidad social.

¹⁰ El padre Daniel Concina era autor de varios tratados de moral y de una *Historia del probabilismo*; no es casualidad el ataque a Concina. En realidad dicho ataque embona perfectamente en la mentalidad de la época. (Ver el capítulo I de la séptima parte de la presente obra.)

¹¹ *Idem.*

¹² *Cartas...*, Archivo jesuita.

En la valoración de los oficios religiosos dentro del ámbito de la cultura novohispana, sobre todo desde el siglo XVI hasta la plenitud del siglo XVIII, se hace menester un acercamiento justo a la cuestión. Cuando se dice oficios religiosos, se abarcan los grandes misterios cristianos, indisolublemente relacionados por la idea de que la liturgia celebrada en los templos ha de ser testimoniada por cada cristiano en su vida pública y privada. Nuestro autor multicitado comienza el punto 11 de su escrito precisamente prescribiendo un cuidadoso cumplimiento no sólo de los oficios en sí, sino de las obligaciones que en la vida pública y privada generan, dado el vínculo existente entre el conjunto de la vida real y el misterio de Jesús.¹³ Ahora bien, es claro que el autor, sumergido en una atmósfera totalmente semijansenista, insistía en el escrupuloso cumplimiento de los ritos (genuflexiones, gestos, música, canto figurado, canto llano, etc.) y, al hacerlo, se vinculaba a la idea de un mundo perfecto, la contemplación de cuyas jerarquías estables y estáticas deparaba a las inteligencias y a los fieles una paz que nada sabe de choques y conmociones, porque está unida a un orden armónico total cuyo eje es el cabal cumplimiento de los oficios:¹⁴

Así quiso la bondad de nuestro Dios, que aquellos ratos, que estamos empleados en sus alabanzas, que nuestra miseria los mira como trabajos, los suavicemos y aliviemos con el deleite que trae consigo el canto. Del mismo modo la Iglesia, nuestra madre, quiso atraer a todos sus hijos a los templos con la melodía de la música, y por eso admitió en sus coros el canto figurado, que se compone de instrumentos músicos y de voces; quiso que arrebatados los espíritus con

¹³ La influencia de Juan de Palafox y Mendoza en el autor es preponderante.

¹⁴ La influencia neoplatónica en nuestro testigo me parece clara y decisiva, no sé si por lectura de San Agustín, medievales o renacentistas. Carezco de base documental para rastrearlo.

la armonía de la música no se distraigan con los pensamientos de las cosas mundanas...¹⁵

Esta es la razón por la que muchos Santos Padres aprueban los instrumentos musicales. Y para conseguir este fin, que la Iglesia tiene en el oficio público solemne, no es necesario que el pueblo entienda lo que emiten los instrumentos, basta que *organa disparibus calamis quod consona miscent, aemula Pastorum quod reddunt vocibus antra, Christum concelebrat, Christum sonat omnia Christum, multa etiam fidibus sanctis animata loquuntur* [órganos que armoniosos mezclan con desemejantes flautas, émulos de los pastores que las grutas les devuelven en voces, a Cristo concelebra, a Cristo canta, todo a Cristo, dícense muchas cosas animadas, aun para la fe de los santos].¹⁶

Más atrás nos había admonestado acerca de la infinita superioridad de la palabra, el canto y el discurso sobre los instrumentos musicales, por su íntima vinculación con la comprensión y producción de significados. Ahora nos dice que también cumplimos con las alabanzas públicas, aunque no percibamos lo que dicen los instrumentos con sus “voces”, precisamente por su rango inferior frente a la palabra y canto humano, destacando el carácter práctico, activo y espiritual de aquéllos, distantes ciertamente de la voz humana. Es decir, con esto queda clara e indudablemente establecido el carácter infinitamente superior de la voz humana y el canto, obligando por ello a luchar contra la posibilidad misma de introducir una escisión arbitraria en los ritos religiosos, lo mismo en las procesiones, en la exposición del Santísimo, que en la exactitud de hincarse y hacer reverencias, siguiendo así el ejemplo inmemorial de otras Iglesias:

¹⁵ *Cartas...*, Archivo jesuita.

¹⁶ *Idem*.

Esta nuestra santa Iglesia de Puebla, que siempre ha seguido la costumbre de la de Sevilla, practica lo mismo siempre que le parece, y por esto todos los años ponen en el presbiterio las riquísimas andas de plata con su arco de la misma materia, y para que no pierda la costumbre, la suele practicar algunos años, como lo vimos todos en 1779, nuestra Iglesia con alusión al señor León X, que expidió la bula de su erección. Puede llamarse esta santa Iglesia de Puebla, Iglesia de León, como Roma de Rómulo y Alejandría de Alejandro Magno. Así puede y debe decir: la Iglesia de León no admite novedades.¹⁷

Es decir, la Iglesia de Puebla no es simple hijastra de otras Iglesias, y la memoria histórica no se ha comportado injustamente con ella. Pues la Iglesia poblana es un gran momento, similar a otras épocas gloriosas de la historia de la Iglesia en el mundo, cuyo veredicto él reafirma llamándole “Iglesia de León”, así como a la de Roma le llaman Iglesia de Rómulo y a la de Alejandría, Iglesia de Alejandro Magno. Por ello la pregunta:

¿Será posible, señores, que una Iglesia fundada en una ciudad como la de Puebla, que compite en magnificencia y opulencia con la capital de este reino, se pueda acomodar a las costumbres de una Iglesia fundada allá en un rincón del mundo en donde empiezan los espacios imaginarios? Y si me preguntan, sólo puedo responder con este epigrama:

No digo mi parecer, porque esto sería obligarme a faltar a mi propósito, de no decir mal a nadie.¹⁸

Sin embargo, al pugnar por la inconmovilidad del oficio divino y la preeminencia de la Iglesia de Puebla, no tardamos en reconocer la imperturbable estabilidad de las formas y jerarquías. Es el orden social armónico y perfecto buscado, cuyas solemnes premisas estaban dadas como consejo útil para el artesano, en la

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

exactitud y cumplimiento del rito divino. Asunto que de todos modos no se cumpliría. Pues si por una parte la contemplación y estricto cumplimiento de los oficios confería a éstos un aire de inmovilidad, por la otra, los mismos misterios divinos *in se*, en la fuerza y potencial de la oración, hacían posible un mundo de entidades vivas, singulares, y de fuerzas múltiples y cambiantes, que se expresarían en lo restante del siglo XVIII y principios del siglo XIX.¹⁹

Canto bíblico y verso gregoriano

A todo lo largo del documento expuesto, el autor se explaya con creces sobre el valor de la palabra y el canto, especialmente el canto llano o gregoriano. Se trata, sin duda, de un documento testimonial y ejemplar. Testimonial porque nos narra cómo el canto forma parte intrínseca de los oficios de la catedral de Puebla, y ejemplar porque lo anima una inspiración que constituye la nota más alta de la voz humana: la oración cantada en versos gregorianos. La sociedad novohispana ciertamente cantó también al amor y al vino, al dolor y a la alegría, a los sinsabores y tristezas, pero sin olvidar nunca los enigmas y la acogedora morada del misterio y lo sagrado. Con esto no sólo quiero decir lo inútil que es querer separar lo profano de lo sagrado en el quehacer existencial del hombre novohispano (y, me atrevo a decir, en el hombre de todos los tiempos), sino también señalar una orientación particular, un tono característico y una atracción especial por el canto gregoriano. Tal atracción se explicaría por la calidad religiosa de esta música, tan profundamente acorde con la naturaleza humana que siempre está en búsqueda

¹⁹ Ver el capítulo I de la séptima parte de la presente obra.

de paz y, más superficialmente, pero no con menos realidad, por su misma originalidad y carácter arcaico que ha tocado las sensibilidades modernas, en las preguntas: ¿qué soy?, ¿de dónde vengo?, ¿qué sentido tiene estar aquí?, ¿hacia dónde me dirijo?²⁰ Es como si al reconocer en el canto gregoriano uno de los testimonios más antiguos de la música humana nos llegara una voz extraña, cuyo eco nos zarandeara como náufragos en la tempestad, en incansable repetición en el oído de todo hombre, de cada hombre.

Su origen se pierde en la noche de los tiempos cuando se inicia el drama que alcanza su paroxismo en la pregunta que Yahvé dirige al primer hombre: ¿Dónde estás? Como si hubiera perdido, desde el primer instante, al hombre surgido de su mano creadora y hubiera salido sin tregua en su búsqueda, llamándole, interpeándole, hostigándole. Es que la angustia de una ausencia, de la ausencia de lo sagrado, está en el corazón de nuestra sociedad que tan profundamente se ha erosionado. Una erosión que ha hecho un desierto en el alma del hombre, pero que éste, sorprendido en sus escondrijos, acosado sin descanso, sabe y siente que se le desaloja de sus retiros por una respuesta. Es un hostigamiento que angustia, pero que radica en lo más íntimo de nuestra soledad que no puede ser superada por el entendimiento, sino exclusivamente por una presencia que se

²⁰ Indudablemente la permanente actualidad del canto gregoriano ha sido sentida vivamente por gran número de hombres de nuestro tiempo, especialmente por los jóvenes, que, al descubrirlo, lo aprecian intensamente manifestándose en la compra de grabaciones. Baste decir que los benedictinos de la abadía de Santo Domingo de Silos, provincia de Burgos, en España, trascendieron a su propio país, colocándose en el *hit parade* en más de 20 naciones, escuchándose actualmente en todas las discotecas europeas, lo cual convirtió a la vez dicha abadía en centro de peregrinación de periodistas, estudiantes, intelectuales, amas de casa y, sobre todo, turistas rockeros.

revela en acontecimiento de gracia, verdaderamente capaz de asombrar y corresponder gratuitamente al hecho, extraño entre todos, de ser hombres. Es decir, de sabernos mortales.

Pero el hombre novohispano no sufría esta ausencia de lo sagrado. Interrogamos al pasado novohispano, entramos en contacto con un mundo de pensamientos y sentimientos de hombres que vivieron hace tiempo, pero lo hacemos determinados por la conciencia contemporánea y por la situación en que nos encontramos: la ausencia de lo sagrado. Es decir, los problemas aquí estudiados son, en resumidas cuentas, problemas actuales de nuestra sociedad, y que por ello mismo exigen la salvaguardia cuidadosa y la clara comprensión de la distancia que nos separa de nuestro multicitado interlocutor. Como es natural, no se trata simplemente de trasladar nuestros conocimientos acerca de la vida actual a la vida del hombre novohispano. No se trata de la solución de los problemas sino del planteamiento de los mismos. Formulamos al hombre novohispano, a su sociedad y civilización nuestras preguntas. Pero esperamos recibir sus respuestas, porque sólo en tal caso es posible el diálogo. Hay que aceptar por lo tanto el hecho de que el conocimiento histórico de la Nueva España es, inevitablemente, un diálogo entre culturas y que para ese diálogo son igualmente necesarias las dos partes: la cultura novohispana objeto de nuestro estudio, y la cultura actual a la que pertenecemos y en cuyo nombre buscamos las posibilidades de establecer dicho diálogo. Por ello la frase arriba escrita de “ausencia de lo sagrado”, como enfoque y orientación espiritual contemporánea, como cultura dada, nos condiciona y empuja a hacer nuestras preguntas. Preguntas que nos dan la posibilidad de tener una visión nueva, distinta, inalcanzable no sólo para los hombres novohispanos (porque las orientaciones generales y hábitos de la conciencia de nuestro interlocutor y cultura novohispana podían no ser percibidas por ellos y no ser verbaliza-

das) sino también para los que la hayan estudiado en el periodo que separa la vida de esa cultura de los tiempos actuales. Esto explicará la interpretación utilizada en las líneas subsecuentes: es la investigación que supone la inclusión de su portavoz (mi persona), y por mi mediación también la de los lectores, en la comunicación con la cultura novohispana, dándonos una revelación de sentido a través de algo muy específico: el canto gregoriano.

Inscrita en la antigua alianza bíblica, prevalecía hasta el siglo III d. C. la costumbre hebraica de orar cantando, erigiendo en experiencia un diálogo donde Yahvé y el hombre se asocian en la edificación de una ciudad, cuyo plan es previamente conocido (la *Thora*, la Ley), y cuya realización se determina a medida que avanzan los tiempos. Todos los hombres aliados con Dios tienen como vocación el encontrarlo y dialogar con Él: la oración transforma esta vocación en experiencia única. Su elección no les confiere una condición diferente a la de los demás, pero hace que esa condición pase de lo virtual a lo real, haciendo que sus riquezas brillen a la luz del día. La oración no es un raro don: corre por las calles, se expande en mil chispas, como la roca bajo los golpes del martillo, desencadenando el fulgor de una experiencia, imponiéndose con la imperiosa autoridad de una violencia o la dulzura de una paloma, como el salmista lo recuerda en la melodía: “La paloma muda de los lejanos terebintos”.

Son múltiples las imágenes con que las oraciones intentan describirlas (son múltiples las formas con que nuestro interlocutor refiérese a ellas), y testimonian el esfuerzo por expresar lo inefable. Son los signos de lo sagrado que interpelan al hombre y disponen de su existencia en el cumplimiento cabal de los ritos, como hambre y deseo de ser.²¹ En ellos se contempla, se

²¹ Manuscritos y cartas anónimas. Archivo jesuita. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

explora, se describe, hay preocupación por situar constantemente ante Yahvé no al hombre individual, sino al hombre captado en su realidad de especie humana, sacralizando los vínculos entre sí y haciendo que los vivos comulguen con los muertos, en una respuesta al hecho de ser hombre en su participación con el mundo y el trasmundo. Estas oraciones, recogidas en algunos textos doxológicos (Salmos, Job, Eclesiastés...) y proféticos, recogen las peripecias de un drama, cuya nota esencial es la de estar inacabado y la de poseer el poder de reanudarse sin cesar. Al designar su propia experiencia del encuentro con Yahvé, el lenguaje bíblico toca todos los registros que ponen a su disposición los matices del simbolismo conyugal: la historia es parto, nacimiento en el dolor, angustia de medianoche, espera del alba, grito y palabra, esterilidad, perdición en las tinieblas opacas, hundimiento en los abismos, asfixia y silencio, milagrosa fecundidad, resurrección *de profundis*, oración y canto. En esta síntesis sobrecogedora de la aventura humana, el canto bíblico consiste en dejar a ésta en proyecto, invistiendo así al hombre de un poder infinito cuya fuente está en el infinito brotar del tiempo. En nombre de esta inconclusión, de esta apertura que deja a cada nuevo día su frescor irresistible y su fuerza de surgimiento, aunque sea después de una medianoche trastornante y mortal, la oración y canto bíblico se unen en amor y conocimiento simultáneos a la trascendencia divina.

Son estos cantos-oraciones quienes dan al salmista o a Job su poder de volcamiento a lo sagrado, para amar o levantarse del estercolero, y testimonian lo que el hombre debe hacer para pulverizar los desgarramientos de la historia. Fuente simultánea de amor (*yedia*) y conocimiento, el rito religioso se devela así, en la simultaneidad de la oración y canto y en la negativa a separarlos, expresándose en versículos que marcan el evento, el acontecimiento, lo inesperado, lo único, lo incognoscible. Porque al tra-

ducirse el tetragrama divino por *Xurios* y al comenzar así, en el texto escrito de la Biblia, una costumbre antiquísima y comúnmente admitida, los cánticos corren una especie de velo sobre el nombre divino, al sustituirlo con el término *Xurios*, es decir, la infabilidad e incognoscibilidad de Dios.

Para qué tantos órganos y címbalos en la iglesia

Después que el pueblo judío desconoce al Salvador y el cristianismo se extiende y establece su sede en Roma, con él va la herencia religiosa del nuevo Israel. En los surcos de las catacumbas la música sagrada llega a ser también romana, siendo en adelante la auténtica expresión de la fe de la Iglesia. Aquí, en las catacumbas, la Iglesia introduce al hombre, a través de la liturgia, en la realidad del misterio de la redención, conduciéndolo al centro espiritual del acontecimiento. Obligadas a ocultarse, las almas son arrastradas hacia la prosecución espiritual del combate, permaneciendo suspendidas al filo de una espera inminente, anunciando promesas misteriosas, formulando exigencias concretas y trazando la humilde sencillez de la fe, en el sacrificio y martirio cristianos.

La oración de la Iglesia los sostiene por la comunicación ritual de las verdades últimas, realizando las escuetas palabras del salmista: “aunque bajase hasta los infiernos, allí estás tú”. Jesús de Nazaret y la incipiente teología cristiana son ubicados en el corazón de un drama, del que todo mundo está impaciente y convencido de ser testigo inmediato. Testigos que para poder expresarse sintetizan oraciones litúrgicas impresionantes por la profunda paz que respiran. Acaso del siglo II y de las catacumbas provengan las antifonas que, según nuestro autor, se cantaban los sábados después de Pentecostés en la catedral de Puebla “siguiendo costumbre inmemorial de las Iglesias más importan-

tes”: *Lugebat autem Judam Israel planctu magno, et dicebat: quo modo cecidisti, potens in proelio, qui salvum faciebas populum Domini?* Y esta otra: *Tua est potentia tuum regnum Domine, tu es super omnes gentes: da pacem Domine in diebus nostris.* Es que toda la espiritualidad cristiana de las catacumbas, de la que ofrecen una ilustración tan viva la abundancia de Xúries, Glorias, Graduales, Ofertorios, Sanctus o Agnus, está tejida de manera indestructible por la sangre de los mártires, espiritualidad surgida del fondo del dolor y la alegría, suspendiendo al hombre entre el sacrificio y el camino hacia la gloria. Porque en esta batalla mortal, el misterio de la alegría pascual resplandece en esos siglos álgidos, siendo de permanente y excepcional fecundidad en los siglos por venir.

Quando la Iglesia sale a flor de tierra en el siglo IV, sale cantando. Y este canto que durante largo tiempo se estructuró en una espléndida liturgia, comienza a lucir en ella. Es la gran herencia religiosa que Israel ha legado al cristianismo. Pues si para los indoeuropeos el sentido más importante es la vista, para la cultura semita es el oído. De ahí que el credo judío que empieza con las palabras: ¡Escucha Israel!, culmine en el cristianismo en el credo de los apóstoles, confesando de viva voz la fe y “escuchando” la palabra de Dios. Semejante liturgia no debe ciertamente perderse. Así, el Papa S. Gregorio (540-604; Papa de 590 a 604) a fines del siglo VI puede realizar una compilación de melodías sagradas, y ordenarlas con tal perfección que el canto de la Iglesia toma el nombre de canto gregoriano, aunque muchas de esas oraciones pertenezcan a anónimos cristianos o al himnario de San Ambrosio, o a Fortunato, o a Pedro el Venerable, o a Abelardo, o a San Bernardo, o a Tomás Cellano o a Santo Tomás. Porque el *Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium, qua vita mortem pertulit, et morte vitam protulit*, lo escribe Fortunato en 569 para recibir en Poitiers las reliquias de

la cruz, convirtiéndose en el himno favorito de los cruzados y en el procesional más grande de la Edad Media. El *Ave Maris Stella* lo escribe Pablo el Diácono, etc. Pero con justicia es llamado canto gregoriano, y este canto será la música religiosa de toda la Edad Media y de la Nueva España, y de él saldrá, gradualmente, en los siglos XIII, XIV y XV, el canto figurado y la polifonía y, a través de éstos, en los siglos venideros, la música moderna.

Uniendo a sus matices semánticos y a su diversidad lexicológica los términos que son decisivos para tal o cual oración, podemos decir que el canto gregoriano es la oración que en aquel momento extático (*in contemplatione*) ya no puede expresarse por la palabra y se busca la musicalidad para expresar el fuego interior. Musicalidad monódica, que de por sí no requiere acompañamiento de ninguna clase, y debe ser ejecutada por un conjunto de voces unidas a perfección en la simplicidad de esta línea musical. Por eso es que no hay música tan íntimamente ligada a la palabra como el canto gregoriano. El texto sagrado es toda la razón de esta música inefable, en la unión estrecha de texto y melodía y en la que el latín, lengua firme y musical, confiere nobleza al canto que la reviste. De esta forma, lengua y canto están hechos la una para el otro, logrando una continuidad de olas cuyas crestas son los acentos, donde el latín dibuja el movimiento rítmico, que la melodía sólo se concreta a amplificar. La construcción y flexibilidad de las estructuras modales transportan al espíritu a un mundo más austero y más simple que el de la tonalidad moderna. La rítmica gregoriana se sitúa en las antípodas del riguroso principio del primer compás. La duración fundamental siempre mantiene el valor aproximativo, en el sentido de que jamás se abrevia, aunque sí se presta a discretos alargamientos dictados por la inspiración del compositor, la progresión de los motivos y las curvas de la melodía. Esta particularidad, que los gregorianistas conocen como *sálicus*, *scandi-*

cus, porrectus o *punctum mora-vocis*, evita toda impresión de choque o de sorpresa, contribuyendo a bañar la oración cantada de calma, serenidad, profunda paz e incomparable dominio. La flexibilidad y la variedad se insertan espontáneamente en el gran ritmo, por la alternancia entre *ralentis* y vueltas al *tempo* y, en el ritmo básico, gracias a las posibilidades casi infinitas de agrupamiento rítmico de notas y *neumas*. La riqueza de esta música consiste en que trabaja sus melodías en ocho escalas diferentes, llamados “modos gregorianos”. Mientras la música formal sólo posee dos escalas y dos modos, el mayor y el menor, el gregoriano construye sobre ocho escalas otros tantos modos. Tomando como base una de estas notas, *re, mi, fa, sol*, elabora en relación con cada una de ellas una gama aguda y otra grave, resultando así, para cada tónica, un modo agudo o auténtico y otro grave o plagal.

Naturalmente que cada modo tiene sus cadencias, su estilo y su nota dominante. Los modos en *re* son solamente graves; en *mi*, de gran misticismo; en *fa* dan la impresión del tono mayor moderno al que se asemejan sin ser idénticos, sobre todo por el uso del *si* natural; por último, en los modos en *sol*, son ágil y alegre el agudo, equilibrado y afirmativo el grave.

Éste es el testimonio privilegiado de la fe de la Iglesia, presentando las verdades divinas rodeadas de luz y calor. Las palabras, la voz y el canto resuenan en toda su profundidad, provocando y favoreciendo la afirmación de la fe, la esperanza y la caridad. Escuchar o cantar una pieza gregoriana significa, como en la prueba anselmiana de la existencia de Dios, la imposibilidad de negar lo que se entendió, estableciéndose entre la voz y el ser entero una concordancia armoniosa en un equilibrio interior, concordando lo sensible con lo espiritual, esclareciendo, midiendo y disciplinando el sentimiento. Con razón, el ennoblecimiento y elevación en quienes lo cantan o lo escuchan. Con

razón, nuestro autor multicitado líneas atrás, argumenta no haber razón sólida que persuada sea necesario el nuevo rito que se pretende, pues “de verdad nuestra naturaleza se deleita hasta acercarme con los cantos y los versos²² (*nostra enim natura adeo delectatur canticis et carminibus*)” del canto gregoriano, preguntándose de inmediato: *unde in Ecclesia tot organa tot cimbala, òad quid terribilis ille follium flatu tonitruu potuis fragorem quam vocis exprimens suavitate?* [Para qué tantos órganos, tantos címbalos en la Iglesia. ¿A qué terrible fuelle se debe el soplado, más bien estruendo, que hacen salir en vez de una suavidad de voz?]²³ Con razón la música moderna, en su afán de renovación, ha acudido al canto gregoriano. Es que el gregoriano, aparte su modalidad y libertad rítmica, añade un eco integralmente humano a la revelación, en la austeridad, simplicidad y paz a las que todo mundo aspira.

Rima y ritmo acentual del canto gregoriano

La oración gregoriana tiene en los benedictinos a los guardianes de la diversidad creadora de la Edad Media. Antífonas, himnos, introitos, graduales, aleluyas, ofertorios, responsos, encontraron en la *Scholla cantorum* benedictina vocalizaciones sorprendentes por la variedad de su inspiración. Es a través de esta diversidad como la música puede expresarse para traducir los matices más finos del alma humana, uniendo con indudable perfección, espiritualidad y belleza. Pero en los siglos XII y XIII, el canto llano toma multitud de formas, especialmente con franciscanos y dominicos, llegando a través de éstos (sin faltar agustinos y,

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

más adelante, jesuitas) a la Nueva España. Ésta última va a corporeizar de manera plena el espíritu del canto gregoriano (especialmente en el siglo XVIII) en la dimensión de lo sagrado, vía clero secular como regular. Es un espíritu que no sólo toma en consideración las cosas, sino también y principalmente (como más atrás hemos visto), las significaciones de las palabras, porque, para lograr la salvación, no se necesita solamente una fe relacionada con la verdad de las cosas, sino también una confesión de viva voz, por nombres, palabras, canto, en equilibrio y armonía, unidad y retorno a la unidad. A un franciscano no le está vedado estudiar, pero el objeto de su estudio deberá ser la sabiduría cristiana, tal como San Francisco la vivió repitiendo las palabras de San Pablo: “No he pretendido nunca conocer nada entre vosotros, sino a Jesucristo, y a éste crucificado”, eliminando la concupiscencia del corazón humano. En consecuencia, desde la influencia de la fe, se desciende a la visión del mundo conociendo a las creaturas. Y conocer a las creaturas es verlas creadas y en relación con su principio, porque “no se puede llegar al conocimiento de la creatura sino pasando por aquello por lo que ha sido hecha”.²⁴ En un espíritu purificado, todos los seres harán pensar inmediatamente en el Dios que los ha hecho, y si se llega al grado supremo, las creaturas dejarán ver al Creador, tal como San Francisco lo veía en todas las cosas.

Con esto, el espíritu tiene ya de qué arrobarse en admiración. En el alma crece la parte de afectividad: para unir todas las verdades reveladas, la necesidad de las cuales, una tras otra, ha sido probada, no hay intuición central, se experimenta sólo el sentimiento de un misterio que se extiende. El espíritu está (en el más profundo sentido) asombrado (*in stuporem admirationis*).

²⁴ San Buenaventura, *Itinerario*.

En el *Itinerario* de San Buenaventura, el alma se acerca al momento en que el conocimiento desfallece, en que no queda ya más que el sentimiento. Entonces, en el séptimo grado, el éxtasis, sobre el que San Buenaventura dice que aquí no entra sino el corazón. Estamos en el espíritu de San Francisco: el *Itinerario* fue meditado en el monte Alverno, donde el pobre de Asís recibió los estigmas. Con el éxtasis, se alcanza la meta, pero sin verla: es un estado de pura caridad, al que se es introducido por Cristo. La antifona *Ubi charitas et amor, Deus ibi est, el Ave verum o el Caro mea* tiene aquí su tradición mística y culminación en el ritmo acentual y rima del dulcísimo *Verbum supernum*. El canto gregoriano está en su cenit y gloria (siglo XIII), síntesis de lo finito e infinito, temporal y eterno, presencia de lo eterno y relación con la libertad humana, conmoviendo corazones, disciplinando sentimientos, renovando profundamente la poesía medieval con la rima y el ritmo acentual e interpelando al hombre novohispano de los siglos XVII y XVIII.

En efecto, sin la rima y el ritmo acentual es imposible entender todo el desarrollo de la versificación, no sólo de la lengua romance sino también de la céltica y germánica. Cadencia, ritmo, secuencia de acentos, revelación, intuición, comunión, el ritmo acentual y la rima, son legados del canto gregoriano y parte constitutiva de nuestra lengua, según lo expresa inefablemente la extraordinaria secuencia:

Dies irae, dies illa
Solvit saeculum in favilla:
Teste David cum Sibylla.
Quantus tremor est futurus,
Quando iudex est venturus,
Cuncta stricte discussurus.
Tuba mirum spargens sonum,

Per sepulcra regionum,
Coget omnes ante thronum.

O la madurez, flexibilidad, elegancia y riqueza expresiva del *Stabat Mater* con su rima portentosa:

Stabat Mater dolorosa
juxta crucem lacrimosa,
dum pendebat filius.
Cujus animam gementem,
contristatam et dolentem,
pertransivit gladius.

Pero si la rima y el ritmo acentual son legados del canto gregoriano, y parte intrínseca de nuestra lengua, no menos constitutivo es el gregoriano en el universo novohispano, participante del drama histórico universal, en el que se decide el destino del mundo y el destino de su propia alma. Sentimiento (como hemos visto en el estricto cumplimiento del rito sagrado) que aportaba una coloración particular a la concepción que se tenía del mundo; y si bien no se conocía la historia real, se experimentaba una profunda implicación en ella. Juan de Palafox y Mendoza (en el siglo XVII) y nuestro interlocutor (en el siglo XVIII) son clarísimos ejemplos de lo anterior. La vida terrestre y toda la historia son la arena de combate entre el bien y el mal. Mas no se trata de fuerzas cósmicas impersonales: éstas tienen su raíz en el hombre mismo, y para que el bien venza, tanto en su alma como en la historia, es necesario una vida plena de gracia en la sumisión a lo sagrado por la libertad del hombre. Precisamente, de ese reconocimiento de la libertad interior del hombre para elegir proviene la extraordinaria dramatización de la concepción cristiana del tiempo y de la historia. La vida

terrestre, con sus penas y alegrías pasajeras, no es ciertamente independiente y sólo adquiere sentido participando en la historia sacramental de la salvación del género humano. Por eso es que en la obra de Juan de Palafox y en el documento que estudiamos, la función de lo sagrado y lo terrestre crean un cuadro en el que el canto gregoriano, el cumplimiento del tiempo sagrado, la terminología estudiada, las fórmulas latinas o las combinaciones verbales son indisociables unas de otras, ayudándonos a abordar las categorías del “modelo del mundo” novohispano del siglo XVIII. El ritual de lo sagrado y su procedimiento en la segunda mitad del siglo XVIII juegan un papel en la vida social y cultural de los hombres de la Puebla de los Ángeles.

Debido precisamente a eso, adquiere una gran importancia el análisis de la obra de arte que es el canto gregoriano, cuyo papel central (como más atrás vimos) iba dirigido a repetir los procedimientos tradicionales establecidos y a expresar nociones de importancia general. Una actitud así sienta las bases de la visión cristiana del mundo, donde la intervención divina en la vida de los hombres representa un momento en la historia y los hechos históricos adquieren un valor religioso. El sentido de la historia está en el descubrimiento de Dios y el cumplimiento escrupuloso del tiempo sagrado, expresado en los ritos religiosos. Y es entonces cuando nuestro autor anónimo recuerda a Santo Tomás, apareciendo éste último en toda su incomparable profundidad y belleza en sus aportaciones al canto gregoriano.

La filosofía de Santo Tomás conmueve a través de ideas puras, a fuerza de fe en el valor de las pruebas y de abnegación ante las exigencias de la razón. Este aspecto de la doctrina tomista aparecerá, más netamente quizás, a aquéllos a quienes las innegables dificultades de un primer estudio impiden todavía percibirlo, si consideran lo que fue la espiritualidad religiosa de Santo Tomás. Si fuera verdad que la doctrina tomista estu-

viera animada por un espíritu distinto de aquél que vivificaba su vida religiosa, se debería captar su diferencia comparando la manera en que Santo Tomás pensaba con su manera de rezar. Cuando se estudian, sin embargo, las oraciones tomistas que se han conservado, y cuyo valor religioso es tan profundo que la Iglesia las ha insertado en su breviario, se podrá constatar sin esfuerzo que su fervor no está hecho ni de exaltaciones afectivas, ni de exclamaciones apasionadas, ni de gusto por delectaciones espirituales, que caracterizan otros modos de oración. El fervor de Santo Tomás se expresa completamente por la voluntad de pedir a Dios todo lo que debe pedirle, del modo como debe pedírselo. Fervor real, profundo, sensible, a pesar de su rigor en el equilibrio rítmico y la asonancia de las fórmulas; pero fervor de una espiritualidad cuyos movimientos están regulados según el orden y el ritmo mismo del pensamiento. Porque él no quiere sino ser transparencia, vigía del ser, no copia y mucho menos interpretación. Por eso él (tan dotado para la estética: aún cantamos con emoción su *Pange lingua* o su *Adoro te devote*) fue tan parco en la manifestación de sus sentimientos. No quiso hablar de sí, ni de las resonancias de la verdad en su corazón. Sólo quiso ser camino (alfombrado ya de hojas en el temprano otoño de su vida), camino que se recorre sin apenas reparar en él: porque la verdad del camino está en el que lo anda queriéndolo y en el término al que lleva. Puso los indicadores con su doctrina del ser.

En virtud de esta razón, a la que sirve con un amor tan vivo, escribió oraciones de altísima belleza, cuya virtud radica en la rigurosa justeza y en la densidad de las fórmulas que emplea. Son verdaderos tratados teológicos el *Ecce panis angelorum* o el *Adoro te devote, latens deitas, quae sub his figuris vere latitas*, de las que no obstante se nutre desde siglos la adoración de tantos fieles. Pero nada hay quizás más característico del misti-

cismo tomista que su *Pange lingua*, donde todo lo que quiere decir lo afirma, y con tal sonoridad verbal y riqueza de significados, que la duda, la incertidumbre, la desesperanza o la indiferencia huyen acongojadas.

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium
Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
et in mundo conversatus, sparso verbi semine
sui moras incolatus miro clausit ordine...

En Santo Tomás, pasamos de su filosofía a la oración, y de su oración pasamos al canto sin tener sentimiento de cambiar de orden. En efecto, no cambiamos de orden. Su filosofía es tan rica en belleza, que su oración y música están cargadas de pensamiento. De la *Summa Theologica* lo mismo que del *Adoro te devote* o del *Pange lingua*, podemos decir que Santo Tomás tiene siempre un talento igual, hecho sobre todo de fuerza y de certeza, seguridad y precisión. Es que jamás razón más exigente respondió a la llamada de un corazón tan religioso. Santo Tomás concibió al hombre como eminentemente apto para el conocimiento, pero no creyó que el conocimiento humano más adecuado fuese también el más útil y el más bello que pudiéramos pretender. Estableció la razón del hombre en lo sensible como en su dominio propio, pero, al habilitarle para la exploración y conquista de este dominio, le invita a cambiar de preferencia mirando hacia otro, que ya no es simplemente el del hombre, sino el de los hijos de Dios. Dirige así sus pasos, a través del canto y la oración, hacia las cimas desde donde se descubren, emergiendo de una lejana bruma, los confines de la tierra prometida.

Éste es el espíritu del canto gregoriano. Música divina conservada por la liturgia monástica y en la Puebla de los Ángeles de los siglos XVII y XVIII en su versión primitiva y en su melodía, cuyas estrofas nos conmueven por su medida, gravedad, finura y belleza sin igual. Es la majestuosa cadencia, admirable vocalización y balanceo rítmico sobre el misterio del hombre y su relación con lo divino.

Significado espiritual

Precisamente, cuando nuestro anónimo autor presenta a los hombres de su tiempo roídos por la vida y deseosos de indagar, define en sus detalles expresivos un tema que es contemporáneo de todos los tiempos: ¿qué soy, de dónde vengo y a dónde voy? Suya es la imagen que nos dice: “Tomemos de la mano al curioso que desea saberlo, llevémoslo a los espacios de la eternidad”²⁵ y preguntemos por qué la infinita superioridad de la oración cantada sobre cualquier instrumento musical. Es que el mundo viviente envuelto por la obscuridad, finalmente se abre de golpe en el significado y belleza del canto gregoriano, como forma de acercarse a lo inefable del misterio. Belleza y significado que (como hemos visto) encierran “orden”, “armonía”, “majestad”, pues es un orden que abarcaba también la vida política. Y es que la unicidad del rito sagrado exigía hacia el siglo XVIII la unidad orgánica del cuerpo político en la cooperación e interacción de todos los estamentos que lo componían.

Mas no sólo con el cuerpo político. El tiempo sagrado y su cumplimiento se vinculaban a la vez en la actitud del hombre novohispano con respecto a la naturaleza, siguiendo antigua

²⁵ *Cartas...*, Archivo jesuita.

tradición medieval y mesoamericana. “La oración canta a la naturaleza, a sus maravillas y a sus encantos.”²⁶ Es decir, la relación del hombre con la naturaleza venía definida esencialmente por la religiosidad y el rito sagrado. La unidad del hombre y del universo se expresaba en la armonía de la que ambos estaban compenetrados. Hombre y naturaleza son creaturas de Dios, pero el hombre es la cumbre de la creación; con su existencia y hambre de ser glorificaba al Señor cantando las maravillas de la creación. Como sabemos, la experiencia “trascendente” de la naturaleza encontró su mejor expresión en las obras de los grandes místicos de los siglos europeos XII y XIII, especialmente en San Francisco de Asís. Ahora nuestro autor refleja claramente este espíritu franciscanista buscando en la naturaleza “la imagen de Dios”. Por eso, la espontaneidad de la percepción de la naturaleza podía generar en el hombre novohispano, a la vez, sentimientos de admiración, actitud estética, amor y miedo, y otras emociones difícilmente separables de la necesidad de recurrir también a ella para satisfacer sus necesidades puramente prácticas. La infinidad de obras de arte creadas en esta época son el mejor testimonio de lo anterior: la naturaleza es el símbolo del mundo invisible y el canto llano o gregoriano es la suprema obra de arte, capaz de elevar a la verdadera belleza por medio de la voz. Pues el hombre, el mundo, el universo, las presencias misteriosas, temidas o añoradas, invocadas o no, sólo se viven en una relación con Dios, que pide ser celebrada en la liturgia y vivida en la totalidad de la existencia humana. Éste es el fondo constante de la vida, respecto del cual todo lo que se experimenta y se canta resulta complementario y distinto, pero nunca anticuado ni obsoleto.

²⁶ *Ibidem.*

Porque si se afirma que es anticuado y obsoleto, significaría que el sentido del canto gregoriano en su referencia a lo sagrado ha sido desbordado por el torrente de la historia, afirmación que debe hacerse con cuidado si se desea descubrir y comprender los aspectos más puros y elevados, no olvidando la advertencia de nuestro autor en el sentido de que “aunque los ritos sagrados pueden ser celebrados con ayuda de los instrumentos músicos, no hay rito sagrado sin el coro y el canto”.²⁷

En todo lo anterior, el mundo de la antigüedad, el mundo novohispano y el mundo moderno convergen en la frase del abate Saint-Exupéry: “Para el mundo sólo existe un problema, uno sólo: dar a los hombres un significado espiritual, hacer que caiga sobre ellos algo que se asemeje a un canto gregoriano.”²⁸

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Frase del abate Saint-Exupéry, en la presentación del disco de canto gregoriano de la abadía de Santa Ana de Kergonan.

SEXTA PARTE
Conciencia y sociedad:
la expulsión de la Compañía
de Jesús y sus consecuencias

I. LA EXPULSIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Francisco Lorenzana y la Compañía de Jesús

En su obediencia, mandamos en la parte que nos toca, que en los estudios de esta ciudad, o de otro pueblo del arzobispado no subsista cátedra alguna de la escuela jesuítica pues la declaramos por extinguida por su majestad, sea con el nombre de Suárez o de otro autor de dicha escuela, y prohibimos a todos nuestros súbditos, que expliquen la teología u otra de las facultades por Suárez, Molina, Marín, Vázquez, Busembaun, u otro de dichos autores jesuitas, o que para las pláticas doctrinales se retengan las del padre Pedro de Calatayud o se use de ellas, pues hay abundancia de autores catequistas, místicos y ascéticos, y de las demás facultades de qué valerse, esperando de la docilidad de nuestros amados súbditos que recibirán y cumplirán con gusto este precepto, como acertada providencia política de un monarca tan amante de sus vasallos, y como tan conducente a la paz y tranquilidad pública, enseñanza de los jóvenes de que nos toca cuidar, y bien espiritual y temporal de todos los fieles, por cuya felicidad pedimos a Dios incesantemente, y les damos nuestra bendición. De nuestro palacio arzobispal de México, abril once de mil setecientos sesenta y nueve.¹

Estas frases del arzobispo de México, Francisco Lorenzana, eran la conclusión lógica y adecuada para la recién extinta Compañía de Jesús. Hacía casi dos años que había sido expulsada, y en claustros, calles, colegios e iglesias se hablaba y corría el rumor de su pronto regreso. Lorenzana tomaba una clarísima postura en contra de tales actos sediciosos, afirmando que en la Compañía

¹ Francisco Lorenzana, *Cartas Pastorales y Edictos*, p. 129.

de Jesús la curiosidad y soberbia de algunos jesuitas había sido tal que osaron acercarse demasiado al sol, y éste les había cegado; habían presumido remontarse con alas de cera y se les habían derretido; habían pretendido dar solución a todas las preguntas y repreguntas como si en su arbitrio estuvieran todas las soluciones y, finalmente, en su presunción, habían querido hallar un término medio, una transacción con Dios que mediase entre lo libre y lo necesario para conciliar a todos los litigantes. Y los litigantes, en este caso, eran pelagianos y jansenistas, ortodoxos y heterodoxos, pero ya “la silla apostólica (remataba Lorenzana) cuidó de condenar ambas proposiciones, para que ni dejase de ser libre la creatura, ni de reconocer a Dios para todos sus auxilios para querer lo bueno en el orden sobrenatural”.²

Pocas veces (en aquella época acostumbrada más o menos a la unanimidad en materia teológica y a la vez abierta a la discusión escolástica, a saber, tomismo, escotismo, suarecianismo) se acumuló semejante cantidad de argumentos e invectivas contra la gran exiliada Compañía de Jesús. Según Lorenzana, los jesuitas llegaron a poner tan delicado el estambre, que finalmente se rompió políticamente por muy delgado. Ya desde 1581, el padre Prudencio Montemayor empezó en Salamanca a adelgazar demasiado la tela, siguiéndole Lessio (1586) y Luis de Molina con su *concordia* de gracia y libre albedrío, como una especie de transacción entre Dios y los hombres, llegando en los extremos a la simple cavilación en teología, reprobada ya por San Agustín en su *De doctrina christiana*. Lorenzana no era hombre de juicio magnánimo, cuando de los jesuitas se trataba. Pero traducía con toda fidelidad una idea por entonces difundida a lo largo y

² *Ibidem*, Pastoral IV.

ancho de Europa y Nueva España, a saber, que la oposición que desde su fundación había padecido la Compañía de Jesús no consistía tanto en la diversidad, diferencias o controversias con otras escuelas (“pues el doctor sutil, Bacon y Durando traen sentencias diferentes, y han disputado sin querer hacer un despotismo de su opinión”),³ cuanto en el afán de singularidad, opulencia, extremada solitud, afán en el atractivo de gentes, afectada superioridad sobre las demás órdenes religiosas, “sagacidad de la llamada comúnmente *Monita secreta*”,⁴ despotismo de su opinión y desprecio de las demás. Y de todas sus ideas, el *probabilismo*, la *transacción*, el *convenio* o *ciencia media*, junto a un abierto laxismo, era más que suficiente para justificar su extinción. El arzobispo Lorenzana, preguntándose cuál sería la causa de que con tanto tesón se haya abrazado la obra, por ejemplo, de un Luis de Molina, en la Nueva España, reproducía casi textualmente no sólo las acusaciones que Pascal había escrito hacía más de cien años en contra de los jesuitas, en sus *Cartas Provinciales*, sino que en su pregunta, nos descubría la influencia molinista y otros influjos jesuitas que se hallaban en el mismísimo corazón de la Nueva España.

En efecto, los miembros de la Compañía de Jesús, organizada según el espíritu de obediencia militar, incondicional, como avanzada activa (al contrario que otras órdenes religiosas más antiguas) en medio del mundo, lograron asentarse cerca de los centros de poder: como confesores en las cortes de los príncipes, en las escuelas y universidades, en la ciencia y en las artes. Con un gran sentido *posibilista* práctico, con enorme comprensión para las flaquezas de los prominentes y plebeyos, destacaron

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem*, p. 85.

con optimismo y modernidad (en el dogma como en la moral) la libertad y la actuación del hombre bajo la gracia de Dios.

Ahora bien, ¿cuál es la génesis y desarrollo de la concepción jesuítica contra la que tantos y tantos disputaban? ¿Cuál era la filosofía implícita y explícita jesuítica? La discusión de Lorenzana no surgía por azar y fuera de tiempo. Antes al contrario, planteaba problemas reales. ¿Cuándo, cómo y a través de qué etapas Molina, Suárez, Vázquez, etc., habían ido penetrando en anchos sectores de la Nueva España? Y por encima de todo, ¿el *possibilismo práctico*, la *libertad* y *actuación* del hombre se habían convertido en ideas-fuerza de la cultura novohispana, configurándose como un ideal peligroso para el Estado absoluto? ¿Por qué se habían formado o afirmado estos ideales? Gran parte de dichas preguntas han sido contestadas en los trabajos anteriores.⁵ Pero debemos abundar en la cuestión.

Peccatum philosophicum non theologicum

Bartolomé Medina es un autor prácticamente desconocido.⁶ Catedrático de prima teológica en la Universidad de Salamanca, este dominico escribió en dos tomos sus *Comentarios sobre la Prima Secundae* de Santo Tomás. Forma parte de esa escuela escolástica del siglo de oro español, constituida por hombres como Vitoria, Soto, Cano, Molina, Báñez, Vázquez, Suárez, Lugo. Su obra, escrita enteramente en latín, descansa en la Biblioteca Nacional de Madrid.⁷

⁵ Ver sobre todo la primera parte que versa sobre *scientia media* en esta obra.

⁶ Bartolomé Medina, *Expositio in primam secundae angelici Doctoris D. Thomas Aquinatis. Salmanticae typis haeredum Mathiae*. M. D. LXXXVIII (1578). Biblioteca Nacional de Madrid.

⁷ *Ibidem*.

Dicha obra ciertamente no hubiera sido posible sin la preparación doctrinal del tomismo, de autores a quienes constantemente cita, como Santo Tomás, Scoto, Durando, Cayetano, Ferrara, Soto, Vitoria, Cano o Conrado. No cabe duda que había estudiado a fondo a dichos autores, especialmente a Santo Tomás, y este conocimiento fue lo que lo capacitó para darse cuenta de las altamente fecundas potencialidades que el sistema de éste último ofrecía. En primer lugar, los grandes temas de teología moral constituían una rica veta que explorar, y en Medina aparecen con una significación singular, culminando en la tesis del probabilismo. En 18 densas cuestiones, temas como la definición de la felicidad, de los actos voluntarios e involuntarios, del motivo de la voluntad, de la intención, deliberación, elección, etc., preparan el terreno para llegar a la cuestión 19: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa*. Aquí el probabilismo es tratado meticulosamente, rigiendo como principio operante en el artículo sexto: *Utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona*. Casi la totalidad de este artículo está apostillado, en dura disputa acerca de si toda acción humana sea buena o mala, y este hecho nos demuestra las controversias que suscitó la tesis del probabilismo.

Reflexionando acerca de en qué condiciones cae el hombre en estado de pecado, se plantea una primera duda: qué es la conciencia. Con Santo Tomás la define como dictamen de la razón que se aplica a la acción. Y así, la conciencia ni es potencia, ni hábito, sino acto que dicta algo para ser hecho o fungido. Porque la conciencia dicta, acusa, reprende, defiende. Durando había dicho que la conciencia es hábito de ciencia, es algo constante por hábito del intelecto y por inclinación de la voluntad, probando que la conciencia no es acto. Porque el acto no hace, sino que la conciencia dicta, acusa, es testificada: luego no es acto. Medina responde a este argumento diciendo que es pueril

e insensato, pues con frecuencia decimos del número, por ejemplo: el pensamiento esto me indica; cuando, sin embargo, el pensamiento es simultáneamente dicción y acción. En aguda y acerada objetividad escolástica, Medina va exponiendo diligentemente en qué casos se exculpa la conciencia equivocada, en qué casos no, anteponiendo sobre todo la autoridad de Santo Tomás a Durando. Contraargumentándole a éste último, que concluía que un pagano quien tiene por Dios a un ídolo, peca siempre, da pie para iniciar una sesuda discusión sobre el probabilismo.

Ya Domingo Soto había disertado en qué condiciones podían argüirse las opiniones probables, mirando en las operaciones lo que era más conforme a la razón.⁸ Ahora, nuestro dominico inaugura una manera de buscar una opinión probable con qué cohonestar las acciones humanas. Y éste es el estado de la cuestión: ¿es lícito conducir la vida humana con opiniones sólo probables? Medina ciertamente no afirma esto, pero sí va arguyendo que debe sentenciarse por la opinión que se reconoce por más probable, terminando finalmente en la revolucionaria tesis del *minus probabilismus*.⁹ De suyo esta tesis sistematizaba y ampliaba mucho más el alcance del probabilismo medieval. No son casuales sus constantes citas de Occam, Santo Tomás, Duns Scoto, Cayetano o Durando. La estrategia probabilista medieval prohibía afirmaciones de certidumbres totales pero, al hacerlo, autorizaba opiniones probables, cuando la certidumbre era imposible. Igualmente la Iglesia, por boca de los Santos Padres y otros varones insignes, afirmaba que los jueces sentenciasen por la opinión que reconociesen por más probable, como lo dicta la ley divina y natural.

⁸ Domingo Soto, *De iure et iustitia*, libro III, cuestión 6, artículo 5.

⁹ Bartolomé Medina, *op. cit.* cuestión 19, p. 308.

Ahora Medina establece en tres densas conclusiones la grave proposición de que un agente moral es suficientemente prudente si, al comparar opciones morales, actúa siguiendo la alternativa menos probable antes que la más probable: *possumus opinionem probabile sequi relicta probabiliori*. Apoyándose en Soto y, sobre todo, en Cayetano, se interroga si sea suficiente seguir la opinión más probable en cuestiones morales y aun sacramentales, terminando por afirmar que no es lícito seguir la menos probable. *Licetum est sequi indifferenter alter utraque opinione, quando utraque est aequae probabilis*.¹⁰

Tesis tan “revolucionaria” sólo podía transportar tantos jalones y controversias, de todo jaez, que los dominicos de inmediato la abandonaron, pero pronto encontró apoyo en algunos jesuitas como Gabriel Vázquez y Tomás Sánchez en 1611.¹¹ Podría ser usada para cuestiones especulativas y morales, mas no para asuntos de fe y sacramentos. Las disputas se sucedieron a lo largo y ancho de Europa, y la Nueva España se hizo eco de tales discusiones.

No es difícil detectar la notable influencia que la tesis del *minus probabilismus*, elaborada, como dijimos, con osadía y sutileza dialéctica por la Compañía de Jesús, ejerció sobre el pensamiento de jesuitas y criollos de la Nueva España. Ya el padre Gabriel Vázquez, en sus *Commentaria in 1 partem summae theologiae*, cuestiones XVI y XC,¹² disputando si la ley es obra de la razón o de la voluntad, aplica dicha tesis para cuestionar si la ley humana puede obligar, bajo pena de pecado mortal, a

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Gabriel Vázquez, *Commentaria in 1 partem Summae Theologiae*, cuestiones XIX y XX. Tomás Sánchez, en 1611.

¹² *Idem*.

su observancia. Precisamente la tesis de algunas de las proposiciones que no se enseñaban en los colegios jesuitas,¹³ se hace eco de las reflexiones de Vázquez, y en las proposiciones 48, 49 y 50, hallamos, extrañamente combinadas, “la justa severidad de los cánones y concilios, Sagrada Escritura, Santos Padres y varones piadosos”, con “la indulgencia a las flaquezas humanas”. Porque “pecar es miseria de nuestra condición humana, pero pecar creyendo que es lícito lo que no lo es” introducía un problema casuístico que había que elucidar de acuerdo con el o los redactores de estas proposiciones. Aquí vemos esbozarse y tomar cuerpo una idea de la meditación filosófica del probabilismo como herramienta pacificadora de tensiones, capaz de coordinar de forma integradora la libertad del hombre. Ello no significaba aprobar lo malo calificándolo de bueno, sólo quería decir que existen casos en los que se delinque creyendo que se actúa lícitamente y que, en tal caso, había que determinarlo casuísticamente. Es la tesis del pecado filosófico defendida en gran medida por muchos teólogos de la Compañía de Jesús, entre los que sobresalen Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Tomás Sánchez. Sin embargo, por mor de sencillez, muchos jesuitas se remitían al *Manual de confesores* del jesuita español Escobar, en el que ponía de manifiesto todo lo que estaba permitido en diferentes casos particularmente difíciles.¹⁴

En efecto, la tesis del pecado filosófico como expresión del probabilismo (que encontramos en amplios tratados teológicos en jesuitas novohispanos) planteaba temas delicados, lo que escandalizó tanto a poderes eclesiásticos como a poderes reales.

¹³ Ver la última parte de la presente obra.

¹⁴ A. de Escobar y Mendoza, “Liber theologiae moralis, viginti, et quator Societatis Jesu Doctoribus reseratus”, *Manual de confesores*.

El pecado filosófico, según lo enseñaba el *Manual de confesores* del padre Escobar, es un acto desordenado respecto a la razón, pero no respecto a Dios. Verdad es que ofende a la razón, porque se supone que quien lo comete sabe que tal acto es contrario a la razón y advierte al mismo tiempo lo que ejecuta. Pero no quebranta la Ley divina, pues el que así peca, o no la conoce, o al menos no la advierte. Puede ser que alguien cometa una culpa gravísima (homicidio, traición, adulterio) u otros delitos que con tanta severidad castigan las leyes humanas; pero por graves que aparezcan, si el pecador no conoce la ley de Dios y no la advierte en el instante en que delinque, su pecado no es ofensa a la Divina Majestad y, por tanto, no merece el castigo eterno. Y Dios, como Santísimo y Justísimo que es, no lo puede castigar. Es una culpa, por tanto, contraria a la filosofía, pero no a la religión al grado que sobre ella pretenda tener derecho la religión: *Peccatum Philosophicum, non Theologicum*. Porque según esta sentencia, para cometer un pecado teológico, es decir, verdadero, real y propio, es necesario conocer la ley de Dios que lo condena, y reflexionar después cuando se comete.

Se vislumbra así el alcance de esta tesis en teólogos jesuitas que la enseñaron constantemente, en el juicio que la Iglesia se formaba de sus opiniones, en las relaciones con los poderosos y en su influjo en la Nueva España. Pues (como escribió Luis de Molina),¹⁵ que hombres rudos y “bárbaros” puedan ignorar invenciblemente la existencia de Dios, sin ser reos de infidelidad

¹⁵ Luis de Molina, *Tam rudes et incultos posse aliquos homines esse ut maxima cum possibilitate affirmare possumus in eis ignorantiam invincibilem de Deo posse reperiri; quod I et II, quum de ignorantia ageremus: observavimus. Porro ea ignorantia excusabuntur a peccato infidelitatis, et quod Deum non colunt, nec ei debitum honorem exhibeant, non erit eis culpa tribuendum*, Parte I, cuestión 2, art. 1.

y culpa, como la tienen los “adultos” europeos, tenía como resultado un espíritu más abierto para la labor pastoral y misional de jesuitas novohispanos. No veían a estos indígenas como reos de pecado y de castigo. Pues para que verdaderamente pecaran, tenían que estar advertidos de la malicia de la acción y del quebrantamiento de la Ley divina. Claramente este no era el caso de los indígenas mesoamericanos. Entonces ¿hacia dónde se dirigían los debates teológicos surgidos de la sentencia de: *Peccatum Philosophicum, non Theologicum*? Fundamentalmente hacia el mundo académico jesuita en sus cursos y escritos de Teología moral. No por ello los ecos y resonancias de estas enseñanzas tuvieron menos vigencia en su labor pastoral y misionera, y las influencias de ello las encontramos por todas partes.

En efecto, en el manuscrito *De actibus humanis et de Conscientia tractatus*, compuesto de dos partes y escrito en 1689, en el colegio de la Compañía de la Puebla de los Ángeles, encontramos el mismo debate.¹⁶ Es un manuscrito que no nos proporciona ningún dato del autor del manuscrito y que, sin duda por temor o precaución, no escribe su nombre, pues sólo dice: “A P....*Societatis Jesu, Angelopoli Philosophiae Professore*”. En todo caso, traduce con total fidelidad el debate en cuestión y el ambiente en que se vivía. Allí encontramos una visión y una serie de comentarios referidos a la distinción entre pecado filosófico y pecado teológico: *Disputatio I, de essentia, tendentia, differentia et proprietatibus humanorum actuum prout a bonitate et malitia morali praescindentium:*

¹⁶ *De actibus humanis et de Conscientia tractatus*, Puebla, Colegio de la Compañía, 1698-1756. A. P. *Societatis Jesu, Angelopoli Philosophiae Professore*. Anno 1698. Biblioteca Nacional de México.

peccatum philosophicum et theologicum. En esta primera disputa, el manuscrito nos dice que ni el conocimiento de Dios y de la Ley basta para hacer al pecador reo y digno verdaderamente de castigo. Para ello es necesario que al mismo tiempo que peca haga reflexión sobre la malicia de la acción que ejecuta. No se trata sólo de que siga los remordimientos de la conciencia y los pensamientos que le recuerdan interiormente la memoria de la Ley, sino que advertidamente la quebrante. Y aun así, cualquier consentimiento que la voluntad presta a una acción puede no ser pecado mortal: *de necessario, involuntario, violento et coacto*. Y ello porque es posible que dicho consentimiento no proceda de algún pensamiento, duda, escrúpulo o de una actual advertencia a la malicia moral de la acción y del peligro que podía encontrar. Y es que con frecuencia los pensamientos que llegan a uno no están en manos del hombre; y si la naturaleza o la casualidad no nos presentan un pensamiento que al mismo tiempo nos mueva a deliberar, entonces el consentimiento no es voluntario y, por ende, el hombre no es culpable. *Nullum esse mortale peccatum in voluntatis consensu, nisi cogitatio aliqua precesserit et consideratio expressa, quam vocant actualem, malitiae moralis, vel periculi, vel saltem expressa aliqua dubitatio, seu scrupulus. Si nihil horum praecesserit; inconsideratio censetur omnino naturalis; et consensus, quantumvis longo tempore duret, non est peccatum mortale. Ad peccandum formaliter necessaria est actualis reflexio, seu advertentia, cogitatio, vel saltem actuale dubium, vel scrupulus de malitia actionis.*

Éstas son las cavilaciones sutiles que abrazan muchos jesuitas novohispanos. Las palabras de esta manuscrito sólo traducen las disputas que se libraban en los colegios de la Compañía. Para pecar, nos dice el manuscrito, y hacerse culpable delante de Dios, es necesario saber que lo que se quiere hacer no es

lícito, o a lo menos dudar, temer o juzgar que no agrada a Dios una acción que prohíbe y, no obstante esto, empeñarse en ejecutarla.

Naturalmente no podían quejarse los casuistas de la Compañía de no ser advertidos del escándalo que causaban en la Iglesia opiniones tan atrevidas. Ya en 1642, la Facultad de Teología de París, como lo recordará el arzobispo de México, Francisco Lorenzana, había censurado la sentencia que el manuscrito reproduce textualmente de: *peccatum philosophicum, non theologicum*, y que según Lorenzana, es errónea y falsa pues se dirige a excusar a los pecadores. *Haec propositio falsa est, viamque aperit ad excusandas excusationes in peccatis.*¹⁷ Pues los pecados de inadvertencia, como son los de los justos, y los delitos cometidos en un total olvido de Dios, como son los de los malvados y desenfrenados, jamás se les podrán imputar. “Siempre he creído (dice Lorenzana con gracejo e ironía) que tanto más se peca cuanto menos se piensa en Dios; pero, según lo que veo, el sistema se ha mudado y cuando se llega a no pensar en cosa alguna, todo parece santo y puro. Luego, aquellos medio pecadores, que tienen algún amor a la virtud, se condenarán todos, justamente porque son medio pecadores; pero aquellos desenfrenados, endurecidos y totalmente perversos, se ríen del infierno y han dado gusto al Demonio entregándose totalmente a sus brazos.”¹⁸

Por lo demás, no resulta difícil comprender que una fidelidad a gran parte de los tratados de teología moral por parte de los casuistas de la Compañía de Jesús no era por capricho, tozudez o inquina contra toda autoridad, sino que obedecía a la concepción que tenían de las flaquezas humanas. Basta leer la conclu-

¹⁷ Francisco Lorenzana, *ibidem*.

¹⁸ *Idem*.

sión rigurosa del manuscrito citado, para tener una prueba más de dicha concepción: *Si quis advertentiam se habere negat, detrectabo fidem*. Verdad es que los pecadores siempre tienen advertencia cuando se complacen en sus pasiones, pero la experiencia nos demuestra a cada paso que hay hombres que no reflexionan el mal que cometen. De esta manera, hay que conceder que existen hombres necios y bárbaros (*barbarus aut bardus*) que llegan a suprimir los interiores estímulos de la conciencia cuando caen en los mayores excesos y, por consiguiente, cometiéndolos en tal estado, no son culpables.

Relación con el “otro”

La originalidad de estas tesis teológicas de la Compañía de Jesús no reside tanto en su relación con determinadas posiciones escandalosas como en su *otredad* original (relación con el otro), que se planteó conscientemente como rechazo de una determinada filosofía escolástica y de la destrucción del hombre y de la actividad humana a que no pocas veces ésta había conducido. La polémica jesuita, tan precisa y enérgica, no fue en absoluto, como algunos creen, un fenómeno limitado al terreno casuístico-teológico: fue el planteamiento de una clara imagen del hombre (de *todo* hombre) frente a una metafísica en la que el hombre no tenía cabida.

En efecto, la “rebelión” jesuita contra las clásicas concepciones del pecado no podía sostenerse cuando se trataba del “otro”. Y este “otro” era, de acuerdo al discurso de la dominación, el “rudo y el bárbaro” que había que civilizar. Fue una rebelión contra la reducción de este “otro” a los parámetros convencionales del hombre occidental, que se presenta a su vez como una reivindicación del valor fundamental de la dignidad humana. La contraposición entre quienes ignoran invenciblemente los pri-

meros principios de la Ley natural y del derecho divino (los “otros”) sin que por ello se les deba imputar pecado grave, y quienes no la ignoran (los europeos), tiene un significado clarísimo. Apunta a señalar la existencia de seres humanos donde su dignidad se manifiesta en forma plena y que no es susceptible de manejarse como se manejan las cosas en Europa. No me parece casual que quienes reivindican la dignidad humana hayan sido jesuitas (como antes lo hicieron franciscanos, dominicos o agustinos), ni que el centro del debate haya sido la Compañía, donde los hombres de cultura más importantes fueron teólogos y misioneros, organizadores y hombres de acción, que operaban cotidianamente en su lugar de trabajo y evangelización. La exaltación del derecho, de la oratoria; el interés casi exclusivo por la moral (e inevitablemente por la política y los problemas sociales) apunta a reivindicar la imagen concreta del “otro” hombre. Cuando sus misioneros esparcidos por el norte del país se sirven del *Manual de confesores* del padre Escobar, en el que se examina la doctrina de la ignorancia y advertencia a la malicia de la acción; en el que se medita sobre los pecados de juventud para que no se juzguen reos de aquellas culpas que no conocían por tales, cuando las cometían; cuando, en suma, se tiene clara conciencia de la distinción entre pecado filosófico y pecado teológico, entonces ya no se trata sólo de una sutileza teológica ni de la exaltación meramente retórica de la dignidad del hombre, sino del significado *real* de ser-hombre.

Por otra parte, resulta igualmente significativo que esa difícil conquista del sentido real de ser hombre coincida con la negación casuista del pecado teológico. “El pecado filosófico es una acción humana contraria a los dictámenes de la criatura racional: el pecado teológico mortal es una libre transgresión de la Ley de Dios.” Ciertamente, esta tesis del pecado filosófico fue censurada por el Papa Alejandro VIII en 1690, y casi de inmediato

borrada del vocabulario teológico, pero siguió expresándose de otra manera. Aunque no son pocos quienes en la Nueva España borraron el pecado filosófico de su discurso, ello entrañaba una capacidad para comprender que esa clara conciencia del significado del pecado teológico, separado por fin de las falsificaciones escolásticas y del significado de “nosotros” frente a dicho pecado, así como la crítica de dichas falsificaciones, constituían precisamente el nacimiento de un sentido del “otro”. La escolástica de manual tiende a achatar la totalidad del hombre en una única dimensión, confundiendo hechos y acontecimientos, preocupado sólo por los valores eternos y absolutos. Lo que importa es lo bueno y lo malo, Dios y el diablo, infierno y cielo. Si para esta escolástica de manual el hombre no es otra cosa que el cumplimiento absoluto a la Ley natural y divina, oscilaremos permanentemente entre la lógica del absoluto y aquellas pasiones que atormentan inmoderadamente a la humanidad. Allí donde triunfa una lógica teológica de este tipo sólo hay sitio para *un* tipo de hombre; no lo hay para todo hombre ni para su obra, que carece de interés, porque, en última instancia, no puede hablarse de una actividad humana realmente efectiva.

En un único acto, la teología jesuita toma conciencia de su propia acción y de sí misma, se enfrenta a esta concepción, define de otro modo al ser humano y se define a sí misma basándose en este punto de referencia. Precisamente, esa determinación detallada de pecado filosófico y teológico, ese deseo de conocer el sentido preciso del significado de uno y otro, de distinguirlos y de no confundirlos, para después aplicarlo en la teología pastoral, sin olvidar la *alteridad*, en eso consiste el sentido del hombre que con tanta riqueza e intensidad desarrolló la Compañía de Jesús en la Nueva España. “El acto vicioso es lo mismo que la culpa o el pecado. Pues en los actos viciosos se verifican dos especies de malicia, una material y otra formal. La

primera es una disonancia o contradicción de un acto con la razón. La segunda es la imputabilidad de esta disonancia o contradicción. Esta imputabilidad significa aquello que hace que Dios tenga por pecado una acción; y está fundada sobre tres cosas. La primera sobre la natural deformidad. La segunda en la libertad con que debe ejecutarse la acción. Y la tercera sobre la advertencia a la malicia que debe acompañar a la acción”. Sustitúyanse con los términos ‘pecado’ y ‘teológico’ a los de la ‘malicia material y formal’, y hallaremos que el padre Diego Marín de Alcázar ha enseñado expresamente la sentencia de: *peccatum philosophicum, non tehologicum*.¹⁹

En efecto, para cometer un pecado mortal, según Marín de Alcázar, que enseña en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, es necesaria una perfecta deliberación, que nace de la consideración de la malicia del acto. En la disputa I de su tratado (Disputatio I, De natura vitii el peccati in genere) leemos que, por más contrario y opuesto que sea a la razón un pecado, si éste se ha cometido por alguno que invenciblemente ignora la existencia de Dios, o no advierte que los pecados son ofensa a Dios, tal pecado no puede llamarse mortal; y cuando el pecado no contiene desprecio de la Divina Majestad, puede muy bien subsistir con perfecta caridad y amistad de Dios. “Porque, aunque este pecado pueda ser grave con gravedad subjetiva, jamás lo será con la eficiente, pues ésta consiste en la repugnancia de la Ley de Dios y de su bondad”.²⁰ Una vez más, sustituyamos

¹⁹ Diego Marín de Alcázar, *Tractatus de vitiiis et peccatis*, México, Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Scribebat P. Didacus Marin de Alcazar Jesu Societatis minimae minimus in Máximo SS Petri, el Paulo Mexicano Collegio, anno 1682.

²⁰ *Ibidem*, Disputatio V, De peccatorum enormitate et gravitate. Disputatio VI, De causa peccati subjectiva et efficiente.

con los términos de ‘pecado filosófico y teológico’ los de ‘subjetivo y eficiente’, y encontraremos la distinción entre pecado filosófico y teológico.

Sin embargo, lo que le importa a Marín de Alcázar no es tanto determinar si su tesis pertenece a Vázquez, Molina o Suárez como, en el caso de que la misma fuera verdadera y válida, asimilarla a las propias posiciones sin preocuparse por distinguirla de éstas últimas. En definitiva, Vázquez, Molina o Suárez son teólogos sobreentendidos en el discurso para referirse a la dimensión compleja del ser humano. Con teólogos como Marín de Alcázar, la Compañía de Jesús busca el rostro preciso de cada ser humano: lo que se vuelve prioritario es recuperar al hombre concreto. Para hablar con el “otro” necesitamos recuperarlo, recuperar al auténtico prójimo con sus pasiones y pecados. Lo que importa ya no es una universalidad abstracta sometida a una dimensión única, sino una persona viva. El encuentro con el “otro”, la presencia del “otro”, deja de ser la confusión de una verdad sólo para los “adultos” europeos, donde la inteligencia del otro pierde su identidad, para convertirse en un diálogo donde cada uno participa a título personal con el lenguaje que mejor expresa su idiosincrasia. Por eso, desde la distinción de pecado filosófico y teológico los jesuitas quieren leer al “otro”, y no sólo estudiar su lengua sino también comprender todos los aspectos de su ambiente, de su vida, de su mundo.

Así nació una concepción del ser humano como “otro”, es decir, como conciencia de nosotros mismos y de los demás, conciencia de las relaciones construidas humanamente y reconstruidas racional y espiritualmente: conciencia de nosotros mismos y de los demás en un mundo edificado en común y recuperado en cada una de sus dimensiones a través del reconocimiento universal de la obra del hombre; conciencia, concreta-

mente, del indígena, mestizo y criollo, de las etapas que marcan su vida y de los valores que van conquistando.

Consecuencias

Sin duda alguna, las tesis del pecado filosófico y el probabilismo transportaban consigo consecuencias graves, y más si se utilizaban con ligereza y liviandad para intereses personales. Tras su articulación, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, flexibilizar los preceptos evangélicos con la libertad y el libre albedrío y desconfiar del *probabiliorismo* (por oler a tuciorismo y jansenismo) implicaba como moneda corriente incurrir en cierto laxismo y, por supuesto, convertir en ridículos decretos a los superiores o echar por tierra leyes eclesiásticas y reales; por ejemplo, si Bulas papales o leyes reales salían a la luz pública, bien se podía argumentar que tal bula no tenía carácter universal o que tal ley salida del soberano para que se guardase, sólo tenía valor penal. Con estas ideas, desafiaban las leyes reales que decían: “Mandamos, ordenamos”, haciendo ridículas sus disposiciones, evadiendo decretos y leyes eclesiásticas, o interpretando con laxitud, reglas y constituciones de las órdenes religiosas.

Ahora entendemos por qué afirma el arzobispo Lorenzana: “El daño que ha tomado más cuerpo en este siglo es el del probabilismo, y de él, como de raíz inficionada, han nacido otros innumerables que sólo por una voluntaria ceguedad dejarán de conocerse.”²¹ Y es que para este absolutismo Iglesia-Estado permitirse la más mínima desviación del sistema establecido con una idea tan peligrosa como la del probabilismo, era dejar camino abierto a un virus amenazante y desintegrador. Pero

²¹ Francisco Lorenzana, *op. cit.*, p. 247.

resulta que para mediados del siglo XVIII, en el ápice de su poder e influencia, la Compañía de Jesús destacaba el sentido del hombre en libertad bajo la gracia de Dios, al tiempo que un saber capaz de convertirse en operativo y transformador. Contemplaba la Nueva España como nueva tierra de promisión: “Aquí, en la Puebla de los Ángeles, y a pesar de tantos flagelos, vemos cómo crece el saber y la virtud...”²² La filosofía y ciencias “de las diferentes escuelas son sutiles, pero pueden ser también estériles si no se convierten en discursos humanos”.²³ Lo que significaba que había que disputar con Durando, Scoto, Gassendo o Cartesius, pero los enzarzamientos dialécticos acababan por vaciar de sentido a los problemas “legítimamente planteados por los filósofos”, si no se era capaz de abrirse a los diversos modos de expresión. Y este abrirse a los diferentes modos de expresión implicaba libertad. Frente a las difíciles filosofías de escuela, áridas en sus virtuosismos lógicos, que los jesuitas conocían tan bien, proponían, pues, imaginación y libertad para el hombre bajo la gracia de Dios.

Bien conocidos son los preceptos con que la Compañía de Jesús regulaba a sus miembros, atenta siempre a los mínimos detalles, consagrada al conocimiento de lo verdadero, a la eficacia de los ministerios y al acrecentamiento espiritual. Y esto implicaba esfuerzo, constancia, vigilancia, cartas constantes que llegaban del otro lado del Atlántico o cartas en el interior de la Nueva España, reconviniendo al fortalecimiento interior. Escribiendo en 1746 el padre Andrés Velázquez a los colegios jesuitas de San Ildefonso y San Jerónimo, haciéndose eco de las órdenes del Padre General, dice que “en los navíos que llegaron

²² *Cartas anónimas*, Archivo jesuita.

²³ *Ibidem*.

a la Vera Cruz, el día 7 de marzo, vinieron cartas del Padre General en que contienen varias órdenes” indicando que para perfeccionar y corregir ciertos abusos, hay que dedicar todo el tiempo a la observación de los preceptos de la Compañía, sin los cuales el decoro del buen nombre y sosiego de la conciencia es imposible.²⁴ Refiere el padre Velázquez que son trece cartas donde el Padre General exhorta a que se cumplan diligentemente los estudios de la teología y la filosofía, el cuidado de los enfermos y ancianos jesuitas, se atienda el descuido que ha habido acerca de la renuncia de jesuitas novicios y los que ya tienen más de cinco años de estudios, que a los confesores de monjas sólo se les permita confesarlas seis veces al año, y que sean los más prudentes y maduros de la orden, y que alaba “nuestro Padre el haberse remediado en la Casa Profesa y Colegio del Espíritu Santo el abuso de los criados que servían no sólo a los PP. ancianos sino también a los hermanos coadjutores”. Advierte Velázquez que el Padre General recuerda las prohibiciones sobre el exceso de visitar mujeres, darles la mano, sentarse en los cojines del estrado, indignas de la conducta de un jesuita, y no se olviden las tres misas y tres rosarios por la Sra. Doña Ángela Roldán, fundadora del Nuevo Colegio de San Javier de la Puebla de los Ángeles.

Sin embargo, el mayor interés de estas epístolas no reside en que si en los colegios se omitía el Triduo de las renovaciones o en que si en los predicadores jesuitas se introducía el abuso de “recibir estipendio por los sermones”, o que “algunos de los nuestros irregularmente en el Colegio Máximo casi todos los días

²⁴ *Carta para el Colegio de S. Ildefonso y después, que la lean los sujetos nuestros, que están en los colegios de N. P. San Ignacio y en el de San Jerónimo.* Archivo jesuita, legajo 161.

tienen comida en sus aposentos, guisadas fuera de casa, y lo que más es y sirve de escándalo a los seculares se practica esto mismo y con exceso el día de Viernes Santo”.²⁵ El valor de las cartas cabe más bien buscarlo en su análisis ulterior, donde con sordina pone en el tapete las críticas y ataques a la Compañía.

En efecto, a propósito de estos abusos, la maledicencia y temeridades, observa Velázquez, han echado raíces como la mala hierba en esta ciudad de México y en la Puebla de los Ángeles. Las raíces han ido penetrando en los seculares, y había que buscar el remedio a ello. Por tanto, lo más conveniente y prudente será despejar, podar y dispersar las sombras, “no permitiendo nada que sea motivo de temeridad alguna”, “no permitan que en nada demos lugar a escándalo”,²⁶ pues en la carta duodécima, “el Padre General me hace el siguiente encargo: que ni muevan pleitos, ni los compongan sin consentimiento del provincial, quien deberá evitarlos en cuanto pueda”.²⁷

Es evidente que nos hallamos, hacia este año de 1756, ante una Compañía de Jesús con el recuerdo de sus pasados y recientes conflictos, y necesitada de fortalecimiento interior ante los “escándalos” del clero secular, no menos que el de algunos regulares (carmelitas principalmente), y las líneas arriba escritas no son más que uno de los capítulos de la querrela entre jesuitas y clero secular, y que había tenido en Juan de Palafox y Mendoza a su máximo rival. No es improbable que los jesuitas sospechasen que podían proliferar contra ellos libelos, rumores, cartas, etc. El texto *Verdades sin lisonjas de Juan de Palafox y Mendoza* de Fernando de Bustillo, que ya antes analizamos, es el mejor testimonio de lo que decimos.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

Por eso los constantes llamados de estas cartas a guardar los preceptos de la Compañía, corroborando nítidamente que las querellas abiertas o soterradas estaban ahí y que había que enfrentarlas con el testimonio de la ejemplaridad espiritual e intelectual, pues no era muy peregrino que documentos trasuntados como éste de *Verdades sin lisonjas*, el probabilismo o la distinción entre pecado filosófico y teológico iniciasen un nuevo escándalo y ásperas discusiones. De ahí los llamados y exhortaciones a corregir y perfeccionar sus estudios en teología: “También sin pasar adelante debo acordar a todos, lo que repetidas veces está ya mandado por nuestro Padre General y enfatizado por el Padre Visitador Antonio Luque, en carta del 15 de febrero de 1714 y por el Padre Provincial Juan Antonio Oviedo, en carta del 21 de diciembre de 1729, lo que no sin grave perjuicio de las cátedras de theología está muy olvidado en la práctica.”

Pero también el estudio y cátedras de filosofía parecen mutilados e insuficientes si no se lleva un orden y método que permita una asunción y necesaria conjunción de las diferentes disciplinas:

Deben informar al Padre Provincial, cuando acabe cada maestro el curso de filosofía, de la aplicación, método, doctrina y aprovechamiento de los estudiantes, para que con este informe puedan ser con seguridad señalados, y sin ofensa excluidos de repetir la filosofía en los colegios mayores y de las cátedras de theología en cualquiera otro colegio. Considero este punto por de tan grande importancia, para el decoro de un ministerio tan propio de nuestro Instituto, como es la enseñanza de la juventud, que deseo en sumo grado se practique, y para este fin ordeno que el padre prefecto de estudios mayores, y los padres maestros de teología de este colegio lo tengan muy presente, y para que no pueda alegarse ignorancia u olvido, tenga cada uno en sus aposentos escrito dicha orden en una tablita para que sirva de recuerdo.²⁸

²⁸ *Idem.*

Los jóvenes novohispanos no sólo tendrían que aprender mejor que nunca el latín y el griego, sino que su conocimiento filosófico debería ser tan amplio que parecerían salidos de los mismos textos de los filósofos, pues una juventud enriquecida con vastos conocimientos “produce obras dignas de la mayor fama”. En estas cartas hay que destacar también no sólo la presencia de las reconvenções sino, sobre todo, la vinculación entre el florecimiento de la cultura humanística, filosófica y teológica y el nuevo impulso experimentado a fines de la década de 1740. Había que forjarse y forjar en los jóvenes el hábito académico en la teología, en la filosofía, con elegancia suma, según el método de “nuestros padres que tanto fruto han dado”. Estas palabras revelan claramente no sólo la importancia de su enseñanza, desarrollada según el método clásico de la *Ratio Studiorum*, sino también la significación precisa de los métodos “escolásticos”, como un todo unitario, como una reflexión que se va profundizando, que se va integrando y completando, pero que representa fundamentalmente a Santo Tomás, Suárez y filosofías modernas vistas con circunspección, a pesar de cierta inconciliabilidad.

No resulta difícil comprender, pues, que desde el contexto que hemos ido estudiando, el énfasis en la ejemplaridad espiritual e intelectual no sólo estaba reducido a la fidelidad de las intenciones de la Compañía, sino a limitar las críticas y “escándalos” que sobre ésta se hacían y que habían dividido, no pocas veces, a la sociedad novohispana. Y es que para estas fechas, la Compañía de Jesús no quería dar pie a sus adversarios (especialmente a los palafoxianos) para que la atacasen, pues en tanto que “religión” dispuesta y ordenada *ad maiorem gloriam Dei* y bien de sí misma, de ella dependía en gran medida la edificación espiritual e intelectual de amplios sectores de la Nueva España. Porque lo que estas cartas querían reiterar y recordar

era que la Compañía no era una confusa mezcla de normas y preceptos vacíos de toda obligación, como si se promulgasen para permitir caprichos o abusos. Estaba para el bien de la Iglesia y ésa era su sola justificación. No podía prever su expulsión en 1767, ni menos las órdenes de su total extinción, desaparición y prohibición en colegios, misiones, bibliotecas, tal como el arzobispo Lorenzana lo haría en 1769.

El jansenismo

Después de la gran crisis de la Reforma, el agustinismo católico se vio relegado en la Iglesia católica, mucho más que antes, a un segundo plano. Y no era para menos: el hecho de que los reformadores se remitiesen preferentemente, además de a San Pablo, a San Agustín, hizo que todo tipo de agustinismo resultase, en la Iglesia católica, incómodo y sospechoso. La acentuación de la gracia y la fe era vista con recelo, por parecerse demasiado a la doctrina que defendía Lutero. Sin embargo, años después, la doctrina agustiniana de la cooperación de la invicta gracia de Dios y la debilitada libertad del hombre (bajo continua sospecha de falta de ortodoxia) volvió a ser defendida a una con la concepción tomista, que pone énfasis sobre la gracia (previa a todo libre asentimiento, por sí misma eficaz) y cuyo principal representante es el dominico Domingo Báñez (1528-1604); y a otra con la concepción jesuítica, que pone el acento en la libre voluntad (que da paso con su asentimiento a la eficacia de la gracia antecedente) y cuyo principal representante es Luis de Molina (1535-1600), que da nombre al “molinismo” jesuítico. Domingo Báñez, en efecto, partiendo de la infalibilidad y certeza del conocimiento divino acerca de los futuros contingentes, va a establecer la doctrina de la gracia, negando que el libre arbitrio del hombre modifica el concurso igual y el auxilio de Dios, deter-

minándolo a producir más o menos.²⁹ “Suelen algunos decir ignorantemente que con un auxilio igual de la gracia de Dios, uno se convierte y otro no: por ese camino se cae fácilmente en el error pelagiano.”³⁰ De la precedente tesis, Báñez nos quiere enseñar a cautivar nuestro entendimiento, en obsequio de la fe, cuando la razón logra hacerle entender cómo se concilian la evitabilidad de los efectos contingentes y la libertad de los actos humanos con la inmutabilidad de la divina providencia. No cai-gamos en la herejía pelagiana, atribuyendo al libre arbitrio ser causa y raíz de la conversión del hombre, “pues entonces el libre arbitrio defectible es la causa eficiente o, mejor dicho, deficiente del pecado de la no conversión”.³¹ La consecuencia sería clara: el hombre determinaría el auxilio divino para obrar bien, el cual no estaría de por sí determinado todavía.

El tema de la gracia y la predestinación están así enlazados. La misericordia divina es la que confiere el auxilio cuando el hombre se convierte y obra bien, de suerte que también determina con su auxilio el libre albedrío, el cual de por sí es indiferente para obrar el bien eficaz y libremente; mas no a la inversa, que el libre arbitrio determina la misericordia de Dios y su auxilio para obrar eficazmente. Entender cómo la voluntad divina es causa efficacísima de todas las cosas y de toda la bondad moral y natural y, sin embargo, no es causa eficaz de mi deliberación, no sólo en cuanto a la naturaleza que tiene el acto, sino también en cuanto a la moralidad, es cosa ciertamente peliaguda. No obstante, según Báñez, parece que uno y otro de estos extremos se pueden demostrar separadamente. Pues que

²⁹ Domingo Báñez, *Commentaria in 1 partem Summae Theologiae*, cuestión 14.

³⁰ *Ibidem*, cuestión 19.

³¹ *Ibidem*, cuestión 22, art. 4; cuestión 23, art. 3.

nosotros obramos libremente, consta por experiencia, y que Dios es la causa eficazísima de todo bien creado, se demuestra porque es el primero y sumo bien. Pero cómo se concilian entre sí estos dos extremos (el que yo delibero y el que Dios hace que yo delibere lo que Él deliberó desde la eternidad), “quien no pueda entenderlo, que lo crea, como cree que Dios es trino y uno”.³² Tenemos, pues, que creer las cosas ocultas que no podemos comprender y no pretender “por la incapacidad de su ingenio, arrebatarse a la divina jurisdicción el mayor bien que hay en la creatura, cual es la obra buena del libre arbitrio”.³³

Luis de Molina firma acuse de recibo en esta última crítica de Báñez a la libertad de nuestras acciones. Y en la Disputación primera de su *Concordia*³⁴ empieza: “Es una cuestión que siempre ha dado no poco quehacer a los hombres, la de cómo armonizar y concordar la libertad de nuestro libre arbitrio y la contingencia en ambas direcciones de las cosas futuras con la presciencia, la providencia, predestinación y reprobación divinas”.³⁵ Ante todo, Molina asienta que existe en la condición humana la libertad de arbitrio y, por ello, la primerísima cuestión es determinar qué se entiende por el nombre de libre arbitrio, estableciendo esta proposición: “Con sólo el concurso general de Dios, sin otro don o auxilio de la gracia, puede el hombre producir una obra buena que sea proporcionada al fin natural del hombre y que respecto de él sea verdaderamente buena y obra virtuosa, pero que no puede llamarse proporcionada al fin sobrenatural y respecto de él buena absolutamente y obra virtuosa.”³⁶

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ Luis de Molina, *Concordia, liberi arbitrii cum gratiae donis.*

³⁵ *Ibidem*, Disputatio II-V.

³⁶ *Ibidem*, Disputatio XXIII.

Y es que hay en el hombre una luz natural para conocer qué es bueno, conveniente y consentáneo con la recta razón. Y si conocemos por la luz natural que Dios es la causa primera y fin último de todas las cosas, entonces puede el libre arbitrio con sus fuerzas naturales, contando con el sólo concurso general de Dios, ordenar esos actos a Dios, lo que bastará para que dichos actos sean buenos moralmente, respecto del fin natural. Pero no basta lo anterior. Ahora se hace necesario demostrar que existe en nosotros esa libertad, cuyo poder ha explayado nuestro jesuita, comenzando por los argumentos que se fundan en la razón natural. De locos sería negar la libertad en el hombre, cuando ésta es ínsita a su condición. Porque, contra los que niegan la libertad, habría que proceder no con razones, sino con dolores, como lo decía Scoto. De tal modo que habría que someter a quienes tal afirman a la prueba del fuego de los azotes hasta que confesaren que no está menos en nuestro poder el cesar de afligirlos que el hacerlo. Por eso, si llegasen a quejarse ellos de nosotros, habría que responderles: “Por qué os quejáis de nosotros, si vosotros mismos reconocéis que no está en nuestro poder otra cosa que lo que hacemos.”³⁷ Por otro lado, negar la libertad del hombre no sólo es ignominioso para la naturaleza humana, sino que, rebajándonos a bestias, blasfemamos contra Dios. Por ello, si no existe en nosotros libertad, y lo que es peor, si Dios obra en nosotros sin concurrir eficientemente nosotros, reproducimos exactamente los errores de Lutero que no se cansa de blasfemar con frases como: “¿Por qué se queja Dios de nosotros? o ¿cómo castiga justamente en nosotros lo que no está en nuestro poder hacerlo de otra manera de como lo hacemos?”³⁸

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Este es el problema de la concordia o teoría compatibilista que más atrás estudiamos en Suárez, Núñez de Miranda, Alcázar, Salceda y Blanco.

La Universidad de Lovaina se hizo eco de las discusiones de estas dos teologías, y pronto se hizo sentir en el ambiente académico de la Nueva España. También en la Universidad de Lovaina había surgido el complejo movimiento reformista (teológico, moral, político) del jansenismo. El objetivo del piadoso buen profesor y después obispo Jansen (Jansenio) era el de reformar la teología, la dogmática y la moral escolástica postri-dentina, según el espíritu de la Escritura, de los Padres y de San Agustín, principalmente.³⁹ ¿Por qué la obra de Jansenio, tan voluminosa como poco leída, pudo parecer peligrosa? Su *Agustinus* combate, de manera programática, la alta estimación de lo humano, ampliamente difundida en la teología escolástica desde el Humanismo y el Renacimiento, y fomentada en particular por los teólogos jesuitas, entre ellos, Luis de Molina. Remitiéndose constantemente a San Agustín, hacía hincapié en la Escritura y los Padres en lugar de la filosofía; en la gracia de Dios en lugar de la libertad humana; en la fe en lugar de la razón. En su predestinación inescrutable decide Dios, desde la eternidad, según su beneplácito, y sin tener en cuenta mérito alguno, a quién va a hacer donación de su gracia y gloria eterna y a quién no. Por el primer pecado, el pecado original, la naturaleza del hombre está corrompida y su voluntad debilitada, esto es, irresistiblemente condicionada por el amor a lo terreno, por la mala concupiscencia. Si el igualmente irresistible amor de

³⁹ C. Jansenius, *Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, vol. 1, cuestión 3, Biblioteca Nacional de Madrid.

Dios o gracia no supera la mala concupiscencia, el hombre no puede hacer nada agradable a Dios.

Las consecuencias prácticas de este pesimismo antropológico fueron considerables: exigencia del retorno de la Iglesia a la estricta fe y vida primitiva, rigorismo moral y más difíciles requisitos para la confesión y comunión. Y más adelante, como consecuencia de las condenaciones pontificias, una actitud anti-centralista (galicana), favorable a la autoridad de los obispos y del clero parroquial y contraria a las órdenes religiosas dirigidas desde Roma, rechazo de la infalibilidad pontificia, posibilidad de la intervención del Estado en determinados asuntos eclesiásticos. Para la frívola sociedad versallesca de Luis XVI, el jansenismo suponía una advertencia y una provocación, y para el absolutismo Iglesia-Estado, una inquietud y una amenaza, y para los jesuitas, barruntos calvinistas y herejía manifiesta. La lucha estaba abierta, y en la Nueva España el campo fue propicio para entrar en liza los contendientes.

Libre voluntad y disciplina sacramental

En efecto, en julio del año 1658, una carta mandada desde España a los jesuitas mexicanos⁴⁰ recuerda las ásperas disputas con los jansenistas, se analizan las causas de la corrupción y se recogen observaciones emitidas a lo largo de los últimos años sobre el derecho civil. En el centro de la polémica está la relación *gracia-libre arbitrio, aequitas y lex*. Es indudable que las leyes cambian de acuerdo con los tiempos, lugares y costumbres, pero no lo es menos que su fundamento es único y universal, y que la *aequitas* se erige como fuente y alma de todo sistema

⁴⁰ *Cartas...*, Archivo jesuita.

legal. *Aequitas universalitas est quaedam, lex deductio et species.*⁴¹ A las leyes no les cabe otra posibilidad que la de variar con la época y el lugar, y ello precisamente porque no son más que cristalización en formas genéricas del mudable río de la equidad. Han ido transformándose de acuerdo con las vicisitudes concretas de los pueblos y se han ido adaptando en cada nación a sus peculiaridades. Se hace hincapié en dos tipos de proposiciones: las demostrables racionalmente *a priori*, formales e inmutables, y las simplemente verosímiles y conjeturales (probables), que se hallan indisociablemente vinculadas a la experiencia concreta del devenir histórico. Imposible no recordar la obra *De disciplinis* de Juan Luis Vives, que insiste extensa y eficazmente en la variación de los actos prescritos o prohibidos por las leyes, y sobre el variar también de las penas. Pero más allá de si el autor o los autores jesuitas de esta carta habían leído a Vives o no, el hecho es que están insistiendo en la necesidad de no privilegiar ningún corpus histórico de leyes, de no olvidar jamás las particularidades en que cada uno se forma y, sobre todo, abogando y admonestando a favorecer la libre voluntad del hombre, y por una moral y disciplina sacramental más libre.⁴² La influencia molinista está aquí claramente presente. Todo lo cual no dejaba de constituir una amenaza para el absolutismo Iglesia-Estado que no se podía permitir la más mínima desviación del *stablishment*. Nada tiene de casual que el arzobispo Lorenzana hiciera suyas en gran parte las críticas más francamente agresivas y la justificación espiritual de la supresión y extinción de la Compañía de Jesús. Es que en la Nueva España del siglo XVIII no era fácil soportar tales propuestas

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

jesuitas, como tampoco aceptar el inflexible y severo rigorismo jansenista, que parecía no conceder a los hombres placer alguno y que no reconocía la necesidad de una ética cristiana más humana. Ninguna de las dos posturas gozó de simpatía.

En la Nueva España de este siglo XVIII, el tema de una decadencia y corrupción⁴³ se halla constantemente asociada al probabilismo, al laxismo, al posibilismo y la transacción, como excesos del molinismo. Conviene avanzar una advertencia fundamental: en los grandes periodos, en los “tiempos largos”, es plenamente lícita una aproximación tan indiscriminada como sugere a los textos de los siglos XVII y XVIII. Por el contrario, si nos interesamos por los “tiempos cortos”, cuando lo que se persigue no es ya detectar “formas recurrentes” sino etapas reales de las transformaciones históricas de la cultura, se imponen delimitaciones más delicadas y sutiles. En consecuencia, frases como decadencia, corrupción, laxismo, transacción, probabilismo se “alejan” extraordinariamente unas de otras según sean los tiempos y los usos. Quiero decir que una investigación pormenorizada y diferenciadora, y no sólo generalizadora, que enumere textos historiográficos y archivos, no debe ignorar la polémica filosófica y cultural de la época, a saber, principios que normaban y conducían usos y costumbres en diferentes tiempos y espacios. Así, no se pueden pasar por alto las posiciones tomistas, molinistas, escotistas, suarecianas, humanistas y aun nominalistas que había en la Nueva España, y qué diferentes significados adquirieron en los siglos XVII y XVIII. Así, la Nueva España del siglo XVII, que se mantiene fiel a Santo Tomás y leal a la enseñanza de Suárez, y que al codificar las leyes de las Indias

⁴³ Muchos son los textos que hablan de lo anterior: *Párrocos de indios*, *Teología moral*, *Manual de confesores*, *Catálogos penitenciales*, etcétera.

Españolas, en 1680, reafirma los principios cardinales del “orden providencial, la justicia social, la libertad personal y la caridad cristiana”, no es la misma en el siglo XVIII que condena a Suárez y lo expulsa de colegios y conventos.

El juramento de fidelidad

La obra de Ignacio Ronderos es un buen ejemplo de la transformación histórica que está sufriendo la Nueva España a mediados del siglo XVIII. En 1740, escribía en su *Tractatus de juramento fidelitatis*:

El concepto aristotélico de justicia corresponde al ideal de la autarquía individual y colectiva de la Grecia clásica. El individuo, lo mismo que la polis, se halla en lucha con la naturaleza y con los semejantes, sujeto al dilema ineludible de vencer o morir. La justicia es el arte de imponer un equilibrio razonable de fuerzas que eviten o alejen la ruina final. La apertura social hacia sus semejantes por ser hombres era un contrasentido para Aristóteles y para sus contemporáneos. Los filósofos sólo concebían que un individuo fuera abierto para sus amigos, pero advirtiéndolo que el número de amigos ha de ser sumamente restringido.⁴⁴

Ronderos expone con gran precisión una idea básica central en el ámbito del pensamiento sobre la convivencia humana, que se fue forjando lentamente en medio de aquellas reformas borbónicas del siglo XVIII. Es la idea de que el desarrollo histórico, característico de la concepción de Suárez, no cabe en la teoría política de Aristóteles, fundamentalmente cíclica, que hace de la polis la organización cumbre, donde lo natural y lo positivo, lo jurídico y lo político, absorbe y anula lo social, como si los individuos y las

⁴⁴ Ignacio Ronderos, S. J., *Tractatus de juramento fidelitatis*.

estructuras naturales dependieran de la organización positiva de la *polis*, no sólo como de una condición o de una estructura ordenada a la conservación y mejoramiento del bien público, sino como de un valor absoluto, de cuya participación reciben su ser el individuo y la sociedad.

Nos hallamos ante un trabajo que, a propósito del *Defensio fidei* de Suárez, permitía denunciar lealmente el peligro de la política absolutista. El despertar progresivo y tumultuoso de la actividad interhumana es para Ronderos un tema primordial, de actualidad cada vez más importante en el Derecho político. No era Ronderos el único, pero sí uno de los jesuitas novohispanos que advertía el despertar del pueblo, como fenómeno importante que merecía interés universal.

El pueblo como tal, tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella. Al perfeccionamiento social progresivo en el orden natural y sobrenatural deben servir, como medios, las diversas estructuras políticas y jerárquicas. La defensa de la dignidad de la persona, que se basa en el entendimiento y en la voluntad libre, la defensa de la libertad cristiana frente al absolutismo político y la defensa de la autoridad frente a la anarquía de las masas que empezaban a rebelarse, hacen de Ronderos un teorizante desconocido de la democracia, buscando nuevos fundamentos y añadiendo puntos de vista completamente nuevos.

Pero este interés teórico de su pensamiento político es la consecuencia necesaria de una Teología de la *scientia conditionata* como posibilidad de un mundo posible que los teólogos jesuitas del siglo XVII habían forjado. Se trata de la posibilidad de una sociedad que encarne esas ansias de justicia, de seguridad jurídica y de derechos individuales y sociales, añoranza de la humanidad.

Conciencia y sociabilidad humana

En 1767 fueron expulsados los jesuitas, y con ellos iba el padre Ronderos. Desconozco qué papel hayan jugado sus ideas en ese contexto y aun en el movimiento de la independencia de la Nueva España. Pero Ronderos (con Suárez) había enseñado la invulnerabilidad de todo derecho, contra todo delito tanto del pueblo como de la realeza. Su doctrina sobre la soberanía popular, así entendida, se desarrolla en los primeros capítulos de su *Tractatus de juramento fidelitatis*, manuscrito latino que descansa en la Biblioteca Nacional de México.

Ignacio Ronderos traducía con toda fidelidad una idea por entonces difundida a lo largo y ancho de los colegios jesuitas, a saber, que el concepto suareciano de pueblo se fundaba en los principios eternos y absolutos de la sociabilidad humana. El pueblo como tal, prescindiendo de toda configuración política y entendido en toda su universalidad conforme a la revelación cristiana, tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella. La autoridad ha sido puesta por Dios en la naturaleza y en la Historia para fomentar en el pueblo la unidad total del reino de Dios sometida al único poder absoluto que es el dominio de Dios.

Ronderos pertenecía a esa generación de jesuitas que habían florecido a mediados del siglo XVIII, que dotados de excepcionales capacidades y de la fascinación por el hombre en su ambigüedad, aspiraban a objetivos inalcanzables, intentando materializar los frutos de la Teología jesuita del siglo XVII. Y de todos, probablemente el que más reflexionó sobre Conciencia y Política fue Ignacio Ronderos.

Nació en Puebla de los Ángeles, en 1701, y fue profesor de Teología moral en el Colegio Angelopolitano y en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Olvidado por el brillo de

Clavijero, Abad o Alegre, con el decurso del tiempo se fue consumiendo su consistencia real, pues los temas que abordaba eran de suyo “peligrosos”. Una historia cincelada con tonos románticos y decadentes de un clericalismo reaccionario en el siglo XIX y de un extremismo liberal que negó la Nueva España, recubrieron la solidez de un pensador político. Pero en nuestra mente ha quedado fijada la imagen fantasmagórica de un teólogo moral, situado en las fronteras del mundo barroco novohispano y el liberalismo, debatiéndose entre tentaciones heréticas y extravíos teológicos. Hoy en día, después de algunas investigaciones personales, no siempre resulta fácil restablecer adecuadamente su auténtica figura, como tampoco lo es reconstruir la compleja perspectiva vital en la que se vio inmerso este noble jesuita que, en 1776, acabaría sus días instalado en una ciudad italiana, Ferrara, de bravas tradiciones populistas.

Al principio del manuscrito (de 68 páginas) se puede leer aún su primer encuentro con la *Opuscula theologica* y la *Defensio fidei* de Suárez, destinadas más tarde a convertirse en guías carísimas para pensar problemas morales. Pues bien, el joven jesuita (escribe las primeras líneas a la edad de 29 años, en el Colegio jesuita de Puebla) no tardó en confrontar las costumbres de los poderosos con las virtudes de los caballeros pobres novohispanos. Los señores de Puebla y México, ricos y pendencieros, prestos siempre a la ostentación y a las luchas por la herencia, representan a aquella sociedad de pretensiones “caballerescas y nostalgias feudales” a las que siguen fieles ciertos hombres de poder. No así los pobres, indios, viudas y huérfanos.

En esta primera mitad del siglo XVIII que caminaba en ebullición y transformación, mientras Europa entraba a una fase de decadencia, arrastrada por un proceso histórico que minaba su poderío, la Nueva España representaba, tanto en arte como en disciplinas diversas, el proceso de una civilización en efervescen-

cia. Pero también inquietudes de orden político cada vez más difundidas daban muestra de una profunda transformación en marcha.

Ronderos es un maestro sobrio, casi severo. Su reflexión viene de la mano de la cultura de alta escuela de la Compañía de Jesús, en cuyo seno viven jesuitas famosos por su piedad y ciencia, profesores insignes y algunos célebres profesores universitarios. La alta cultura, especialmente en el terreno de las ciencias morales y políticas, había sido engendrada por la Teología de la *scientia conditionata*, que incidía en la transformación de la Compañía de Jesús en su relación con la Nueva España. La juventud criolla, habituada a que desde cátedras y confesionarios la exhortaran hacia la dignidad de la acción mundana y de la vida civil, vio cómo cambiaba la situación y se predicaba tanto las virtudes de la ascesis contemplativa como las de la acción.

Por lo demás, la parcial falta de prejuicios en materia religiosa y política que acompañó a la difusión de las ideas jesuitas bajo la protección y estímulo de la Compañía, no puede dejar de contemplarse como vinculada a las confrontaciones políticas que existían en Europa. Pero tales enfrentamientos adoptaron casi siempre en la Nueva España la forma crítica refinada de restringidos círculos de intelectualidad jesuita, más que la de un sólido compromiso moral.

Ronderos se hace eco de dicha crítica relejendo a Suárez. Sabe que ninguna de sus obras había escrito con tanta desgana como la *Defensio fidei*. No la habría escrito de no intervenir la Santa Sede con la insistencia propia de un asunto diplomático importante. La repugnancia de Suárez tenía raíces complicadas y profundas, doctrinales y sociales íntimamente trabadas entre sí. Su conocimiento (dice Ronderos) es necesario para entender la *Defensio fidei*. La dificultad más grave estaba en fijar el planteamiento del problema, difícil y confuso por sus numerosas ramificaciones, y

sobre todo sujeto a cambios políticos por las continuas interferencias de nuevos elementos políticos y religiosos.

Cuatro años antes de la publicación de la obra (el 25 de septiembre de 1609) envió Suárez a Paulo V una carta y unos escritos que estaban relacionados con el asunto de la *Defensio fidei*. Y es que entre 1606 y 1607 consumaba Jacobo I la ruptura de Inglaterra con Roma, imponiendo a sus súbditos católicos el juramento de fidelidad. Las fórmulas inglesas del juramento, especialmente las de Jacobo I, fueron una medida unilateral regia para gravar la conciencia de los súbditos y someterlos a la obediencia mediante las coacciones espirituales y temporales más rigurosas. No era fácil justificar esta invasión del Poder político en el terreno de las libertades naturales del individuo, y sobre todo en el santuario íntimo de la conciencia religiosa. Atacado o acusado Jacobo I por la Santa Sede y los teólogos, se defendió con “una doctrina mal definida y poco lógica, a medio camino entre el dogma católico y las negaciones puritanas”.⁴⁵ Su defensa (dice Ronderos) está cargada de tópicos cesaropapistas bizantinos, como es el carácter divino de los reyes, y más todavía de reminiscencias de la lucha medieval de las Investiduras. Pero ni los emperadores bizantinos ni los medievales utilizaron el juramento como arma de combate. El juramento inglés fue abolido por el Parlamento en 1778 (dos años después de la muerte de Ronderos) para asegurarse la fidelidad de los católicos irlandeses, de cuya ayuda necesitaba Inglaterra en la guerra contra Francia. Pero la táctica de Jacobo I tenía repercusiones doctrinales que estudiaba Ronderos y que han llegado hasta nosotros.

⁴⁵ *Ibidem*.

Conciencia y poder

Es mérito de la *Defensio fidei* (afirma Ronderos) haber aclarado el confuso problema planteado por Jacobo I. El juramento de fidelidad suscitaba en la Historia un haz triple de problemas concernientes a la conciencia individual, a las relaciones del Estado con la Iglesia y a las del Poder con el pueblo. En todos los tiempos el absolutismo y el despotismo se han querido adueñar de la conciencia individual como de un arma invencible. La conciencia del pueblo interesa poco. El pueblo debía seguir por necesidad o por instinto a sus dirigentes. Por eso el juramento de fidelidad afectaba más bien a las relaciones de la Iglesia y del Estado. Las relaciones del pueblo con el Estado no destacaban hasta ahora, sigue diciendo Ronderos, como los otros dos aspectos. Pero Suárez había advertido en esas relaciones, todavía latentes en su tiempo, el punto de vista más característico del juramento impuesto por Jacobo I, y las analizó sin descuidar cada uno de sus aspectos. Como moralista se preocupó ante todo del problema primero, profundamente humano, que es el de la conciencia, y es lo que más subraya el padre Ronderos, atento a la interacción de la doctrina intelectual y vida civil novohispana: “Dos funciones desempeña el juramento: por una parte, debe contribuir a garantizar la verdad y la integridad de las declaraciones, pero, sobre todo, liga las conciencias a las órdenes del Poder, sin reservas y sin límites.”⁴⁶

Ronderos explica la fuerza interna del juramento por dos factores heterogéneos que tenían lugar del mismo modo en el juramento impuesto por Jacobo I. Desde el punto de vista jurídico nos hallamos ante una paradoja: el Estado se permite exigir y hasta imponer juramentos que interiormente, en la esfera de la

⁴⁶ *Ibidem.*

actividad personal, reciben su fuerza de fuentes religiosas. La Iglesia se arroga el derecho de desligar las conciencias del juramento en casos extremos. En la Edad Media, en las luchas entre el Pontificado y el Imperio, hubo frecuentes ocasiones de ejercer este derecho: hoy comprobamos que fueron demasiado frecuentes. Inmensa era la confusión de la conciencias; el daño, mayor que las ventajas. Con gran reserva, casi resignado, dice Ignacio Ronderos acerca de estas tristes experiencias: aquí “se manifiesta el dudoso valor de todo juramento impuesto por el Estado para reforzar obligaciones de un juramento que recibe toda su fuerza de obligar de una esfera muy distinta, sobre la que el Estado no tiene el menor influjo”.⁴⁷

La violencia con que se aplicó el juramento de fidelidad abrió un nuevo capítulo en la historia de las persecuciones inglesas y el martirologio inglés. Ronderos, siguiendo a Suárez y a Belarmino, defiende el carácter martirial de la muerte sufrida por resistir a la prestación del juramento. Por su resistencia fueron ejecutados muchos que resistieron. Los nobles eran encarcelados y desposeídos de sus bienes. Pero ese aspecto no es de tanta importancia doctrinal como el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. En este punto, lo mismo que en las luchas de las investiduras medievales, desarrollaron los controversistas de uno y otro bando todos los argumentos bíblicos, canónicos e históricos que pueden verse desarrollados en la *Defensio fidei*.

La deuda de Ignacio Ronderos con las enseñanzas de Suárez emerge con clara transparencia en esta cuestión. El juramento de fidelidad, aunque indirectamente, afectaba por su carácter sacral a las relaciones de ambas instituciones. El cristianismo

⁴⁷ *Ibidem*.

exige como condiciones de la licitud del juramento que éste sea conforme a la verdad, al derecho y a la justicia. Ronderos enraizaba plenamente dichas enseñanzas en la misión de la Compañía de Jesús. Sobre ella recaía, sino el poder como protectora de la religión para el cumplimiento de esta triple condición, sí el deber de vigilar por el respeto debido al juramento en esta triple propiedad. El *Tractatus de juramento fidelitatis* recoge lo anterior, argumentando sobre el presupuesto de la obligación de la Iglesia y la Compañía de Jesús a la vigilancia de este carácter sacro del pacto.

Y es que el juramento de Jacobo I, de carácter limitativo de los poderes reales (tanto del Papa como del Rey o del Emperador), había pasado de institucional a personal y unilateral, transformado en instrumento del engrandecimiento regio.

Esta profanación, según Ronderos, dio al juramento un cariz siniestro en la sociología religiosa tradicional, ya que trataba de dividir entre sí los diversos miembros de la cristiandad, haciendo del juramento un vínculo por el cual quedarán los príncipes cristianos conjurados en una guerra común contra la unidad de la Iglesia representada por el Papa. Ni siquiera en los períodos más álgidos del conflicto entre Gregorio VII y Enrique IV habían proyectado los príncipes temporales una acción común organizada contra la Iglesia y el Papado como tal.

Ahora bien, la conjura política contra la religión no se podía realizar sin una evolución profunda del mismo concepto de pueblo, que había provocado el tercero y más característico de los problemas suscitados por Jacobo I. Al fomentar éste la parcelación religiosa de Occidente, introducía una profunda revolución en el mismo concepto de pueblo. No caía en la cuenta de que el debilitamiento de la nobleza y de la Iglesia había de tener tarde o temprano como consecuencia una subversión social, y que en la naciente revolución popular europea su propio hijo sería la

primera víctima del pueblo rebelado contra los reyes. Carlos I quiso cambiarlo, pero no pudo. Era demasiado tarde.

Suárez había visto mucho más hondo que Jacobo I y había denunciado lealmente el peligro de la política absolutista. Pero su aviso no fue comprendido y Ronderos lo denuncia.

Fuerza social del pueblo

Pero no nos engañemos. El peregrinar académico del jesuita por los diversos Colegios de su Orden tiene más del vagar de los clérigos novohispanos en búsqueda de los viajes de la era humanística que el del compromiso político-social. Ronderos no tiene objetivo alguno más allá del descubrimiento docto. Irá de escuela en escuela a través de un preciso itinerario con etapas tan obligadas como solemnes: Puebla de los Ángeles, México, Querétaro. Y poco a poco, además de libros, irá recogiendo experiencia con la gente. Pues para estudiar a Suárez e interpretarlo era preciso conocer al pueblo, hacerse cargo de sus trabajos y de su dignidad: entenderlo. Su curiosidad le lleva a descubrir, a través de egregios intermediarios, el mundo de la realidad social que estaba consolidándose más fuera que dentro de los Colegios jesuitas y muchas veces en contra de los Colegios. En los círculos de poder, en los círculos de hombres doctos y en las escuelas renovadas por los humanistas iba quebrándose paulatinamente el mito de la tradición educativa, solemne, pero ahora con demasiada frecuencia cansada, sin agilidad, agotada en cuestiones formales escolásticas y demasiado satisfecha en una serie de formulismos vacíos. No puede comprenderse a Ronderos si no se tiene en cuenta su posición concreta y compleja dentro de lo anteriormente dicho. De hecho, pertenecía a dos mundos: se formó en los más ilustres Colegios jesuitas, abriéndose a las nuevas tendencias y métodos; llegó a polemizar a favor de la tra-

dición y contra la renovación, pero para acabar abocado a un esfuerzo conciliador que preservase las conquistas del pasado, no en sus aspectos más trillados, sino en todo cuanto pudiera ser recuperado para reinsertarlo en un marco cultural más vivaz en el estudio. Por lo demás, su vocación de mediador y buscador de síntesis derivaba de la educación recibida en sus años juveniles, a saber: la Teología jesuita de la ciencia media, comúnmente aceptada en los Colegios de la Compañía. Era la Teología que alimentaba una visión cada vez más amplia de la historia, así como un sentido siempre enriquecido de la humanidad por encima de las estrecheces generadas por cualquier tradición. La verdad puede y debe alimentarse de todo tipo de contribuciones, vengan de donde vinieran.

A mi juicio, el mérito de la obra de Ronderos, además del esfuerzo teórico que supone, está en haber vislumbrado la fuerza social del pueblo como creador de vinculaciones prepolíticas y prejurídicas, partiendo del análisis de la tradición cristiana valorada en las circunstancias históricas de su siglo novohispano. Su reinterpretación de Suárez sobre la comunidad político-social corona las discusiones novohispanas acerca de la Iglesia y el Estado, y es de importancia vital en la crisis que se desencadenó después de la expulsión de la Compañía de Jesús. Según Ronderos, Jacobo I extremó la tesis imperialista, defendiendo la supremacía civil y religiosa de la Corona inglesa contra los decretalistas pontificios capitaneados por el cardenal Hostiense (Enrique de Cusa), que hacían del Papa jefe supremo del universo en lo temporal y en lo eclesiástico. La lucha así entablada había surgido dentro del Derecho medieval, nacido de las instituciones jurídicas germánicas y romanas, ambas absolutistas y ajenas al criterio cristiano sobre la comunidad humana como tal en su estado prepolítico. Con estos criterios medievales había otorgado Alejandro VI, el 4 de mayo de 1493, a los Reyes

Católicos, la bula *Inter cetera*, como si los indios americanos fueran pueblos enemigos de la Cristiandad, al igual que los pueblos del Islam, y por tanto pudiesen ser combatidos y subyugados, lo mismo que el reino de Granada el año de 1492.

Suárez recogió las enseñanzas de la tradición cristiana y primitiva, siguiendo a Vitoria, y prosiguió hasta el fin la distinción entre los derechos políticos de los pueblos organizados en Estados y de las naciones estructuradas con meras organizaciones comunitarias, como se habían conocido en España y en el Occidente antes de la invasión romana, reiterándose una situación en el Norte de España con el hundimiento de la monarquía visigoda. En la subestructura del pueblo se había conservado siempre en forma de anteiglesias esta organización subestatal, que Suárez conoció todavía en pleno vigor.⁴⁸

Entre Dios y el pueblo está la jerarquía, escalonada en diversos grados. Jacobo I la quiso simplificar absorbiéndola en su propia persona, confiado en que podría manejar después al pueblo con el poder aplastante concentrado en el trono. Pero al transformar la autoridad en autoritarismo monopolizado, automáticamente el pueblo tendería a eliminarlo como un cuerpo extraño y antinatural, prefiriendo incluso la anarquía social y religiosa a la trituración y a la esclavitud. La hipertrofia de la autoridad es esencialmente destructiva y aniquiladora de los organismos sociales inferiores, la peor enfermedad que puede invadir a un pueblo. Jacobo I se engañó al creer que basta la obediencia del pueblo y el poder del soberano para regir a los hombres. La saña persecutoria contra la nobleza católica adquirió en lo político y en lo religioso proporciones monstruosas y cada vez más alarmantes. Ronderos recuerda lo anterior, anali-

⁴⁸ *Ibidem.*

zando el fenómeno del anglicanismo naciente. Para comprender la génesis de la *Defensio fidei*, sigue diciendo Ronderos, es preciso estudiar las posiciones de Suárez frente a los diversos planes y personajes que influyeron en el drama inmenso de la separación religiosa y política de Inglaterra. En el fondo del problema teológico se debatía una cuestión social y política, que Jacobo I resolvía a su favor, considerando el poder regio como soberanía personal y absoluta otorgada por Dios inmediatamente al Rey, mientras que Suárez defendía con la tradición medieval que la potestad política es otorgada por Dios directamente al pueblo, y por el pueblo a los gobernantes. La doctrina de la soberanía popular así entendida, la desarrolla Ronderos en el capítulo IV de su *Tractatus*, y se va completando en el resto del manuscrito hasta llegar al capítulo sobre Derecho natural comunitario.

Comunidad universal

Siguiendo a Suárez, Ronderos distingue el Derecho comunitario natural en contraposición al positivo, que únicamente se cultiva en las ciencias jurídicas. El Derecho natural comunitario, entrevisto o descubierto por Suárez, es una institución divina preestatal y prepolítica, que sirve de base al Derecho positivo en todas sus ramas, lo mismo que la ley natural es fundamento de todas las leyes positivas. Por ser preestatal, el Derecho natural comunitario es Derecho natural social, propio de personas jurídicas integrantes de la comunidad universal humana. Por su carácter natural, el Derecho natural comunitario es anterior a la Iglesia, al Estado y a las ciudades autárquicas de la antigüedad. La familia, la tribu y las agrupaciones sociales imperfectas, prescindiendo de los derechos otorgados por las sociedades perfectas del Estado y de la Iglesia, tienen unas obligaciones y dere-

chos naturales congénitos a los pueblos y a los individuos en cualquier situación cultural y política. Por tanto, los habitantes de las zonas no estatizadas, lo mismo que los naturales de la Nueva España, eran para Suárez (como para Vitoria) sujetos de Derecho privado y público en virtud de un Derecho natural inalienable. Hay, por tanto, un poder social exigido por la naturaleza humana, por encima de todas las divisiones políticas. Ese poder propiamente no es político, ni nacional, sino social y supranacional, situado por la naturaleza recibida del Creador por encima de todas las contingencias y arbitrariedades de la política internacional.

Ignacio Ronderos ha llevado hasta las últimas consecuencias la visión suareciana de la comunidad mundial, a partir de su defensa de la dignidad de la persona humana que no puede ser injuriada en su conciencia. Había comenzado su tarea con la exposición rudimentaria de la *Defensio fidei*, y ahora sus análisis estallan por doquier como una especie de admirable revelación. Ya no viene después el examen exhaustivo de las condiciones sociales y políticas de la Nueva España. Sería demasiado pedirle. Pero podemos adivinar que detrás de su pensamiento (y quizás en comunión con otros jesuitas) se ocultaba una crítica a los círculos de poder, pues dos veces cita *Defensio fidei* III, 2, 7:

Atque hic evidens etiam est potestatem hanc praecise spectatam, ut est ab auctore naturae quasi per naturalem consecutionem, non esse in una persona, neque in aliqua peculiari communitate sive optimatum sive quorumcumque ex populo, quia ex natura rei solum hace potestas in communitate, quatenus ad ad illius conservationem neccesaria est, et quatenus per dictamen rationis naturalis ostendi potest; sed ratio naturalis solum ostendit esse necessariam in tota communitate et non in una persona vel senatu; ergo prout est immediate a Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte eius [Es también evidente que este poder, considerado en sí mismo únicamente, tal como procede por natural consecuencia del Autor de la naturaleza, no está en una persona, ni en una comuni-

dad peculiar, ya sea de los poderosos o de cualesquiera del pueblo, pues por su misma naturaleza este poder se halla en la comunidad, en cuanto es necesario para su conservación, y en cuanto se puede demostrar por el dictamen de la razón natural. Ahora bien, la razón natural demuestra que es necesario en toda la comunidad y no en una persona o senado. Por lo tanto, en cuanto procede inmediatamente de Dios, se entiende que está en toda la comunidad y no en una parte de ella].⁴⁹

De un lugar a otro, iba difundiéndose la onda expansiva de que el poder político descansaba en la comunidad universal, que a menudo se albergaba en páginas como las del *Tractatus de juramento fidelitatis*; onda cargada de discusiones sobre problemas capaces de turbar la tranquilidad social de la Nueva España. Y la exposición de estos problemas no se encerraba sólo en manuscritos como el aquí estudiado, sino en discursos simples y humanos, en los diálogos enhebrados con gentes comunes y corrientes en las plazas y calles novohispanas. Pero a un mismo tiempo circulaban toda otra serie de conversaciones preñadas de símbolos y alusiones, enigmas y fuentes de conocimiento en la variedad de los signos y las lenguas, cuanto más cifrados más preñados de promesas. Parecía como si pudieran fundirse en la formación de la comunidad política los más agudos conflictos y contraposiciones, mientras la muchedumbre germinaba en la conquista de inusitados poderes.

Eclecticismo y consenso

A pesar de las tensiones y presiones a que fue sometida la visión del mundo que se tenía en Nueva España, a principios del siglo XVIII, sus supuestos básicos no se conmovieron. Estaban presen-

⁴⁹ *Ibidem.*

tes –pero sin jamás haber sido asimilados– los “profetas” de la ciencia moderna (Cópernico, Kepler, Descartes, Galileo) que, como sabemos, impacientes en las adaptaciones de su época, buscaron arrancar la palabra directamente del libro de la naturaleza, como fuente de evidencia unívoca para lo que era problemático en el brumoso reino de la interpretación bíblica. También estaban presentes Lutero y reformadores, pero sólo para ser condenados, junto a sus certidumbres en el reino moral. Rechazados en toda Nueva España, estaban puestos claramente en el *Index* y en todas las literaturas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Ninguna de esas grandes certidumbres de la ciencia y la conciencia podía desarrollarse hasta causar impacto en el conjunto del sistema. La orientación dominante era el neoescolasticismo suareciano y molinista, que pluralizaban la indagación y hacían proposiciones innovadoras (el probabilismo, por ejemplo) que podían sostenerse dentro del contexto tradicional con sólo relegarlas al campo de las hipótesis, pero que al abrirse a otras tendencias provenientes de Europa se hacían susceptibles de diferente interpretación. De todos modos, las posiciones más radicales (aquéllas que llegaban al extremo del laxismo)⁵⁰ no incidieron tan profundamente que pudieran desarticular las bases en las que se sustentaba el Estado virreinal. Al contrario de lo que se supone habitualmente, la Compañía de Jesús al parecer se adhiere primero a una posición tomista durante la primavera del escolasticismo español (Vitoria, Soto, Cano, Molina, Báñez, Medina...), después a una postura ecléctico-tomista-suareciana, y, finalmente, de nuevo a una tomista, des-

⁵⁰ A. Pirot, S. J., *Apologie pour les casuistes*, fue un caso extremo de laxismo moral. Fue incluido en el *Índice* por Roma. Existe un ejemplar en la Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

pués de la fecha de su expulsión. Además, hay dos cuestiones que merecen atención: la primera es que durante esta época novohispana, la filosofía y la alta cultura en general (humanidades, lógica, retórica...) disfrutaban de un alto consenso, puesto que se soportaban en firmes principios teológicos. Era una vida intelectual caracterizada por su integración en la sociedad sin estar en conflicto con ella, y que se conducía más por sanciones positivas que negativas, más por estímulos que por proscripción.

La tolerancia selectiva, permisiva, con limitaciones invisibles pero efectivas, canalizaron los esfuerzos de los intelectuales, predisponiéndolos a ciertas “opciones libres”, aun cuando otras eran posibles.

La segunda cuestión, íntimamente vinculada a la anterior, es que para el siglo XVII y parte del XVIII, el consenso novohispano reflejaba ciertos puntos de acuerdo generales sobre la naturaleza del gobierno: sus fuentes de legitimidad, su responsabilidad de asegurar justicia, su misión “civilizadora”. Dicho consenso establecía un dominio público para la expresión de una amplia gama de opiniones, donde las alternativas políticas se buscan en una aceptación de intereses económicos, filosóficos, teológicos y morales.⁵¹ Era la teoría escolástica desarrollada por Vitoria, y que encontraba expresión plena en Suárez: el Estado como un todo ordenado en que las voluntades de gobernados y gobernantes se articulaban a la luz de la ley natural y en interés del bien común o *felicitas civitatis*. Innumerables textos novohispanos corroboran lo anterior, y el conjunto de las tesis filosóficas y teológicas que no se enseñaban en los colegios jesuitas se hace eco de lo anterior. Ni siquiera las tendencias más laxas o disidentes

⁵¹ *Aliquot propositiones quae in scholis Societatis non sunt edocendae.*

derivadas del más radical probabilismo intentaron crear una corriente al margen del Estado novohispano.

Por eso es que en la esfera político-económica existía una real vocación que en sus líneas centrales se reducían a esto: *a)* La convicción de que la manutención indefinida del poder público por parte de un solo hombre o de un grupo de hombres era contrario al bien común, pues el Estado no es un “artificio” ni un fenómeno natural liberado de la ley moral universal y del derecho natural, como lo concebía Maquiavelo, y para quien la moral primaria de la política era el éxito y la eficacia. *b)* La convicción de que la Nueva España tenía tales tradiciones e intereses que renunciar a ellos sería tanto como aceptar valores y cultura ajenos, sacrificando, en consecuencia, el propio proyecto de nación. *c)* La convicción de que el destino de la mayoría debía prevalecer sobre el de la minoría, de tal suerte que el poder público debía ejercer un papel activo en la transformación de la sociedad *contra la idea de medir* la prosperidad por la acumulación de la riqueza y esplendor de la minoría. *d)* La creación de condiciones sociales igualitarias y la progresiva eliminación de las castas, a través del derecho natural comunitario o democracia,⁵² que los jesuitas defendían a través de Suárez y en contra del inmovilismo, esto es, del predominio peninsular o criollo, con su tendencia a barrer la identidad multiétnica novohispana. *e)* Un proyecto de país en el que la educación tenía un rol fundamental, planeado y ejercido por el Estado, entendido no como un instrumento más sino como la condición de posibilidad de la nación en contra de la tendencia a crear una educación fragmentada, con sectores privilegiados que garanticen el beneficio y hegemonía de las élites peninsulares o criollas. De ahí que la integración de

⁵² Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, libros III y VI y *De Legibus*.

los colegios a los propósitos del Estado virreinal sea un rasgo notable de la vida intelectual novohispana. Pues como sabemos, con la llegada de los jesuitas en 1572, el número de colegios aumentó rápidamente, asunto, por lo demás, común en todo el mundo donde había jesuitas.⁵³ A medida que el poder intelectual jesuita aumentaba, algunos miembros del clero secular, carmelitas y funcionarios del virreinato, empezaron a ver con creciente recelo tal ascenso. Es que los colegios jesuitas fueron una fuente indispensable de letrados destinados a integrar la administración que se expandía, restringiendo a los peninsulares refractarios y generando condiciones para el surgimiento de criollos y, más adelante, de mestizos.

Todo lo anterior puede producirnos un sabor arcaico, pero lo que estaba en discusión era algo bastante moderno y que nos pega de lleno: la tensión entre el bien común y el cálculo de poder, entre el Estado como un todo orgánico y el Estado como artificio, entre la política como misión y la política como arte o “ciencia”, entre el poder como función liberadora y el poder como ostentación y éxito personal.⁵⁴

Esa tensión sigue presente en la historia de México, jalando a tientas y a locas el destino de este país. Pues las acciones políticas que se toman a diario no están fundadas en la historia profunda y de “larga duración” de esta nación, sino en inmediatismos, “tacitismos”⁵⁵ y pragmatismos de todo jaez, lo que explica las crisis recurrentes y desvíos.

⁵³ Francisco Lorenzana nos instruye acerca de los innumerables jesuitas que había para el año de 1757.

⁵⁴ Esto es precisamente lo que México sufrió por años con el sistema presidencialista: el abuso del poder, la ambición sin límites, el maquiavelismo llevado a sus extremos y la ostentación y “éxito” personal.

⁵⁵ El tacitismo era la orientación política que en España reproducía la ambición y “éxito” del gobernante en turno.

Pero, ¿cuál es esa estructura de “larga duración” que, olvidada, genera esta crisis que se agrava día con día? Las líneas arriba señaladas, que dan una estructura fundamental a la moral y cosa pública, y que más adelante estudiaremos en las ideas políticas de Suárez, pero que tienen antecedentes en el movimiento escolástico español del siglo XVI, a saber: el Estado como un todo ordenado, la ley moral universal y el derecho natural comunitario anterior al Estado y a la Iglesia.

En efecto, Vitoria escribe en momentos en que España necesita puntos de apoyo para entender y comprometerse con los nuevos Estados nacionales europeos y con las “Indias”, allende los mares. Un mundo enorme, pluralista, no hecho por España, pero al cual había sido arrastrado por “accidentes” y contingencias empresariales y dinásticas, requería comprensión y preceptos para su ordenamiento, derivados de la sabiduría de la antigüedad, de los padres de la Iglesia, de Santo Tomás y aun del erasmismo modernizante. De este modo, Vitoria se enfrentó a problemas de casuística (ajustar las nuevas circunstancias a cánones justos y de “derecho”) antes que de reconstitución. Es decir, tratábase de adaptar un vasto mundo multiforme a un orden moral universal, donde se adecuase lo particular e idiosincrático a un antiguo universal. Esto implicaba conciliar las situaciones concretas con principios de derecho natural, que liberasen elementos nucleares sociales para su correcta combinación.

Ciertamente el Estado posee un claro poder coercitivo (y el absolutismo es un principio cardinal del Estado español), pero tanto para Vitoria como para Suárez dicho poder tiene una función teleológica: la realización del bien común y administración de la justicia según la teología moral cristiana. Porque el poder civil es la aplicación de la justicia (virtud cardinal) en un espíritu de autorrealización comunal y no de un pacto político adoptado por miedo, como un Hobbes, o como en los pactos políticos

mexicanos de 1995.⁵⁶ Este énfasis de la escolástica española marca la sensibilidad colectiva de la España y de la Nueva España del siglo XVII, encontrando una expresión consumada en la literatura y teatro novohispano, cuyo aparato ideológico se sostenía en las rocas del honor y de la fe: la primera sosteniendo al individuo como ser social; la segunda apoyándolo frente al misterio de la condición humana.

Esta es la historia profunda de “larga duración” o “cuenta larga” que, hecha trizas y añicos, fue olvidada, maniatada y arrinconada, aun por aquellos intelectuales que se dicen amantes de la Nueva España,⁵⁷ pero cuyo redescubrimiento puede ayudar a descifrar los proyectos autodestructivos que han enfermado a la nación.

En una época, pues, en que la Nueva España no se distinguía claramente, como cuerpo político, de la “madre” España, las nuevas influencias fueron orquestadas dentro de una matriz ideológica que, aunque relativamente tolerante y relativamente creativa en áreas locales, favorecía la necesidad nacional y social vía consenso antes que cualquier aventura intelectual privada. Lo anterior se manifiesta en la reforma jesuita asociada a sus colegios en la capital virreinal y en la Puebla de los Ángeles. Lo mismo en los conventos dominicos y escuelas franciscanas. No es difícil advertir que los franciscanos colocaron al tomismo al mismo nivel que el escotismo y San Buenaventura, escuelas

⁵⁶ Los acontecimientos políticos de 1994 y 1995, a partir de los cuales el país entró en una crisis profunda, generaron estos pactos políticos de miedo entre los partidos más importantes.

⁵⁷ Los nombres de Octavio Paz y toda una pléyade de intelectuales amantes de la Nueva España son ejemplo de lo arriba dicho. Son historiadores y escritores que, si bien aman la Nueva España, pagan fuerte tributo a los mitos liberales del siglo XIX.

identificadas con la orden franciscana que había preparado el camino al occamismo. Las bibliotecas novohispanas son el mejor testimonio de ello. Incluso las reformas respectivas a fines del siglo XVII vacilaron entre posiciones tomistas, escotistas, suarecianas y, en el extremo, nominalistas.⁵⁸

El hecho de que el tomismo haya ocupado el primer lugar en la escena educativa novohispana (no hay biblioteca novohispana donde no encontremos a Cayetano, Vitoria, Soto, Cano, etc.), por encima de escotistas y suarecianos, fue porque la visión tomista presentaba una visión jerárquica y coherente del universo, que legitimaba instituciones eclesiásticas y civiles, pero que perdía imperceptiblemente su organización, en manos de Scoto y Occam, Suárez y seguidores. Esto es, en manos franciscanas o jesuitas. De ahí las disputas filosófico-teológicas entre las tres escuelas, y la posibilidad de eclecticismo que caracteriza gran parte del siglo XVIII. En las veinte primeras proposiciones que no se enseñaban en los colegios jesuitas, proposiciones que contienen tesis de ética, metafísica o filosofía política, encontramos nítidamente la visión tomista del universo. Tres niveles de ley (eterna, natural y divina) concuerdan entre sí y suministran lineamientos, a los que podían referirse en forma casuística las leyes humanas y los problemas políticos, estableciendo un delicado equilibrio entre razón y fe, libertad y gracia. Los dos términos no eran ni excluyentes ni coincidentes: se complementaban mutuamente. Sin embargo, una proposición no podía ser aprehendida simultáneamente por la fe y la certidumbre racional. La consecuencia política de esto era que mientras la Iglesia constituía un “cuerpo místico”, el Estado, como la más perfecta

⁵⁸ Ver Antonio de Peralta, S. J. *Dissertationes scholasticae*, y Francisco Xavier Lascano, S. J., *Opusculum theophilosophicum*, 1755.

de las asociaciones humanas, era un cuerpo “político y moral”. “Los seres humanos no pueden ser considerados en una perspectiva cristiana y a la vez en una natural”,⁵⁹ lo que significaba que había que afirmar lo contrario: los seres humanos deben ser considerados en una perspectiva cristiana y a la vez en una natural. Por ende, el tomismo abrió un gran campo para la especulación y la controversia en filosofía política, moral y natural, siempre bajo la conducción de principios morales y teológicos concluyentes. Pero así como la razón era limitada, la conciencia era falible. De ahí que el tomismo no ofreciese, en apariencia, mayores estímulos para reformulaciones nuevas, que tomaran como único punto de partida la razón humana y la conciencia privada, la demostración experimental o una aventura ulterior que bien fuese ya el pragmatismo de ensayo y error, ya el posibilismo, o un osado probabilismo.

Las proposiciones teológicas 38, 39 y 40 ofrecen no sólo opción a las tesis anteriores, sino que en las primeras proposiciones se presenta una metafísica elaborada por Suárez, que, como vimos,⁶⁰ fue adoptada en forma pura o revisada en los colegios jesuitas, influyendo en centros de escolasticismo protestante y en filosofías “modernizantes” como Descartes, Spinoza, Locke, Gassendi, Leibniz o Wolff. Los tiempos exigían la absorción filosófica de grandes campos de nuevos conocimientos, y la metafísica suareciana cumplía ese papel “modernizando” la filosofía y la teología. Así, la Compañía de Jesús –que en Europa era la fuerza más humanista, modernizadora y flexible del catolicismo– marcó también con su espíritu y principios la entera organización de la Nueva España, abriéndose, a mediados del

⁵⁹ *Aliquot propositiones...*, núm. 40.

⁶⁰ *Ibidem*, proposiciones 1-10.

siglo XVIII, a un eclecticismo circunspecto y prudente, no sin que el probabilismo terminase en algunos casos en ligereza y laxitud. Se citaba a Descartes, Gassendi, Locke, Bacon, Leibniz y Genovesi, pero sin dejar de lado a Aristóteles, Santo Tomás, Scoto o Suárez.

Era un eclecticismo necesario, si tenemos en cuenta que se intentaba resolver problemas prácticos derivados de un hecho central: el hecho de que el pensamiento ibérico rechazó el *Cogito* cartesiano y, por ende, la *Razón*, el *Progreso*, el *Mercado*, etc., es decir, evadió las grandes “revoluciones” de la ciencia (certidumbre en el reino físico) y la conciencia (certidumbre moral y religiosa) del siglo XVI, y que conllevaba como herencia que el pensamiento novohispano tampoco hubiese acompañado la construcción de las opciones hechas en el norte de Europa en favor del problemático binomio ciencia-conciencia. Carmen Rovira hace eco de lo anterior cuando afirma:

Nuestros pensadores fueron eclécticos y ellos mismos señalan y califican esta posición como necesaria en su contexto [...] Los eclécticos del siglo XVIII en México y en Latinoamérica sienten la necesidad de una conciliación entre el discurso filosófico tradicional y el discurso filosófico moderno [...] Urgía demostrar que podía haber una conciliación entre religión católica y ciencia moderna y, más aún, para su propia conciencia era necesario suprimir el conflicto entre una y otra.⁶¹

Es un eclecticismo, entonces, necesario y explicable que, tomando argumentos y nociones de una variedad de corrientes, se abstenía de la especulación sistemática y se proponía investigar en torno a inquietudes “nacionales”: la búsqueda de identidad, un proyecto

⁶¹ Carmen Rovira, *La importancia de nuestra modernidad en torno y en busca de la esencialidad de su discurso*, p. 176.

educativo, responder a la “idea” de América que se habían forjado los europeos, nuestra profunda y sincrética religiosidad, la instrumentalización de la filosofía, nuestro humanismo “superior”, nuestro americanismo y “mexicanismo”, el elemento indígena, nuestro mestizaje, etc. Alegre, Clavijero, Abad, Díaz de Gamarra son preclaros ejemplos de esta permanente búsqueda de formulaciones alternativas al implacable y aplastante *gran designio occidental*, produciendo síntesis coherentes que (de no haber mediado los azares de la historia) bien pudieron haberse convertido en filosofías plenas de originalidad.⁶²

Para la década de 1760 (y ya a punto de ser expulsada la Compañía de Jesús), la suspicacia frente a lo novedoso, la vieja visión del misionismo, cedían terreno a la aceptación condicionada de la razón y la observación según cánones de autoridad. Y mientras la España del siglo XVIII se convertía en consumidora intelectual, siéndole ya imposible formular plausibles alternativas a Occidente, la Nueva España generaba una mezcla extraordinaria de iniciativa filosófico-religiosa, lógico-metodológica, político-moral. Era un auge innovador lleno de contenidos y sugerencias propios que, buscando una síntesis *sui generis* de lo viejo y lo nuevo, fue decapitado en 1767, al ser expulsada la Compañía de Jesús.

Programa cultural e inquietudes “nacionales”

Será preciso ahora sacar algunas conclusiones. En un primer momento, el eclecticismo novohispano se erige como un intento de resolver problemas prácticos. No aparece por parte alguna la experiencia de ninguna situación interna “revolucionaria”, religiosa o política, ni la “conciencia” de vivir algún gran aconteci-

⁶² *Ibidem.*

miento, que por lo demás ni siquiera se había anunciado. Pero sí son objeto de examen crítico los significados tradicionales, generando en consecuencia una agudeza doctrinal explícita para los asuntos prácticos en la matriz de un “útil” eclecticismo. Aflora un programa cultural y un llamamiento con objetivos y fines muy específicos (identidad, proyecto educativo, etc.), motivados por situaciones complejas y delicadas. La transformación de las corrientes iniciales (la obra de Sor Juana y de Carlos Sigüenza y Góngora, la síntesis barroca, el “evento” de la Virgen de Guadalupe, las primeras controversias tomista-escotista-suareciano del siglo XVII) la determinó la convergencia escalonada de una serie de factores de muy diverso orden, y no en poca medida la excepcional personalidad de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Por un lado, los jesuitas se convirtieron en portavoces de exigencias profundas y largo tiempo sentidas, mientras que, por otro, supieron vislumbrar las relaciones subyacentes a actitudes de órdenes muy heterogéneas. La confluencia de tales elementos en un escenario común para criollos e indios y la compleja obra medidora jesuítica, no sólo dio ímpetu al movimiento original sino que iba a terminar por mutarlo en sus propias raíces.

Esta sociedad del siglo XVIII ya presentaba la apariencia de un mosaico que los mexicanos del siglo XX conocemos. Los intereses y la lógica que conciliaban los diversos grupos variaban ampliamente. Pero una posición predominantemente criolla combinaba un profundo sentimiento religioso, cuyo vértice era la imagen de Guadalupe, con el rigor de un puritanismo semijansenista, que había tenido en Juan de Palafox y Mendoza a un conspicuo representante, y con un “republicanismo rousseaiano” sin adoptar la nueva orientación secularizante. En medio de estas incertidumbres y esfuerzos dolorosos por dar sentido a su tiempo, los jesuitas buscan articular las inquietudes “nacionales”, terminando con tales transformaciones al ser expulsados en 1767.

En tal contexto adquiere valor emblemático la trayectoria personal de Benito Díaz de Gamarra, sacerdote secular del Oratorio de San Felipe Neri. De hecho, en Gamarra confluyeron memorias clásicas y eclecticismos de *renovatio*, a través de la filosofía moderna y de un claro interés por lo lógico-metodológico, mientras que su proyecto cultural convergía con la actividad cultural desplegada por los jesuitas recién expulsados. Su obra *Elementos de filosofía moderna*⁶³ fue publicada en 1774, siete años después de la expulsión jesuita, lo que le da una relevancia especial. Ciertamente no es éste el lugar adecuado para reexaminar el bloque de problemas concretados en Gamarra, pero sí podemos decir con Carmen Rovira que su filosofía “presenta un carácter de utilidad en relación con una práctica educativa, cultural y social que libera a los jóvenes americanos de una tradición inútil (la de la escolástica decadente enseñada en las escuelas)”.⁶⁴ Así, no sólo ubicamos a Gamarra en el centro de la *renovatio* postexpulsión jesuita, sino que, arrancando de él, podemos interpretar, de un lado, ciertos aspectos tradicionales, de otro, “sentimientos de identidad nacional y americanista en toda la extensión del término”.⁶⁵ Dedicada a la juventud americana, desde el prólogo se anuncia la renovación vinculándola con la redención de la juventud, al tiempo que los censores esperan que esta obra pronto se ponga en práctica en “universidades de nuestra España de orden del rey nuestro señor”. En su obra, cuando decide exaltar su propia labor, Gamarra la reviste de un trasfondo histórico, intenta interpretarla, y la fija explícitamente en un programa educativo nacional.

⁶³ Benito Díaz de Gamarra, *Elementa recentioris philosophiae, vol. primum, Historiam philosophiae, logicen, Metaphysicen, ethicen atque geometriam complectens*.

⁶⁴ Carmen Rovira, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 228.

Así, la confluencia de Gamarra y jesuitas expulsados asume, al menos como símbolo, un valor decisivo. Y es que tal confluencia se produce en años densos en eventos políticos, entre crisis y transformaciones, y todos estos factores contribuyen y se entremezclan con los originales. Parece ya casi inútil subrayar el llamado que hace a la juventud americana para que, introduciéndose a la filosofía por el estudio de la historia de la misma, y abocándose al estudio de la filosofía moderna, se rompa con las viejas normas basadas en Aristóteles. Gamarra era plenamente consciente de llenar el vacío dejado por los educadores jesuitas, entroncándose en el eclecticismo. Y precisamente lo que detectamos, casi hasta la exasperación, es que la juventud a la que se dirige Gamarra, y la que pocos años después tomará las riendas del país, cuando se acercase la etapa crítica de su entrada a la vida política independiente, lo haría buscando soluciones aquí y allá y de situaciones político-sociales distintas a las de la Nueva España; pero, sobre todo, apartada de puntos vitales de nuestra historia política de larga duración que más arriba he señalado. El eclecticismo jugaba su papel. Por un lado (y en la línea de pensamiento de Gamarra),⁶⁶ un fuerte espíritu de recuperación nacional (el redescubrimiento de los valores indígenas en la integración del alma nacional) entra en contacto con la inspiración de los valores religiosos (la Virgen de Guadalupe) en los ideólogos de la Independencia. Por otro, la lucha ya no muy circunspecta contra cierto pasado y la apelación a la autoridad de la filosofía moderna, se transformará en condena y rechazo de un periodo histórico en su globalidad, abandonando temas perennes de la filosofía tradicional, los cuales ciertamente eran necesarios para construir los proyectos utopistas y las nuevas comunidades nacionales, que iban a dar a luz al México independiente.

⁶⁶ Benito Díaz de Gamarra, *Antigüedades de Xochicalco*.

Está claro que la inteligencia del mundo novohispano fue incapaz de organizar una “ideología hegemónica” entre 1760 y 1840. El neoescolasticismo, el *pactum translationis*, el probabillismo, la ciencia media, el ultramontanismo, el galicanismo, el semijansenismo y el secularismo o patrimonialismo eran más que dispares, y además carecían de crisoles en qué fundirlos. Por otro lado, el proceso de formulación ideológica estaba restringido a una élite pequeña que, por lo demás, distinguía claramente entre opiniones especulativas para consumo privado y recetas ortodoxas para circulación pública. La expulsión de los jesuitas complicó aún más las cosas, precisamente cuando éstos buscaban una integración de lo viejo y lo nuevo, y cuando las nubes del misionismo empezaban a dispararse.

Connoción y rebelión

Muy señor mío. Acabo de recibir la misiva con fecha de ayer en que se sirve prevenirme de orden de su excelencia, que apronte en la enfermería de este colegio de 8 a 10 aposentos para que los ocupen otros tantos regulares de la Compañía, entre achacosos y ancianos que no pueden embarcarse sin próximo riesgo de perder la vida [...] Con este motivo me viene oportuno decir a vuestra merced, que en esta ciudad existen 2 jesuitas bastantemente achacosos, el uno es el P. Juan Joseph Arriola depositado en el Carmen y el otro el P. Joseph Estrada que se halla en San Francisco y siendo imposible que uno ni otro se pongan en camino, pero que a mi parecer lo es que sanen, participo a vuestra merced el asunto por si importase la noticia y en el supuesto de hacerse aquí enfermería, fuere conforme a la intención de su excelencia trasladarlos a este colegio unidos a sus compañeros.

Colegio del Espíritu Santo de Puebla,
28 de junio de 1767. Don Martín Joseph de Alegría.⁶⁷

⁶⁷ *Cartas...*, Archivo jesuita.

He aquí las primeras frases de una misiva de D. Martín Joseph de Alegría, escritas el 28 de junio de 1767, justo tres días después del decreto de expulsión de la Compañía de Jesús. En ella, Joseph de Alegría hacía ver que si algunos aposentos del Colegio del Espíritu Santo de la Puebla de los Ángeles momentáneamente se convertían en enfermería, recomendaba trasladar a otros jesuitas a dicho colegio para que se uniesen a sus compañeros, y así embarcarlos en Veracruz rumbo a Europa. El momento es dramático. Algunos jesuitas están muy enfermos y no pueden viajar a Veracruz. Y no habían pasado ni tres días del decreto de expulsión, cuando en Puebla (igual que en otras partes de la Nueva España) criollos, indios y castas, ante la noticia de la expulsión, se hacían sentir entre clamores y gritos de protesta. La reacción en Puebla amenazaba con desbordar el orden institucional, de tal modo que la represión y brutalidad del poder fue inmediata.

Pese a las medidas de precaución tomadas por el poder virreinal, destinadas a que la población no conociese cuándo partirían los jesuitas de la ciudad de Puebla rumbo a Veracruz, el populacho pronto se enteró. En efecto, la madrugada del 27 de junio, los padres jesuitas residentes en Puebla salían de la ciudad acompañados de una patrulla de *dragones* con destino a Veracruz. La conmoción que ello suscitó en la población fue tal que sólo puede medirse por la reacción desmedida del poder virreinal orientado a acallar cualquier tipo de protesta. Son horas de dolor y emoción febriles entre la población criolla, india y mestiza, y se hace necesario a toda costa calmar los ánimos con el pretexto de la quietud pública.

La tarde de ese 27 de junio (y en medio de conatos de rebelión popular) fue apedreada una patrulla de *dragones*. La posibilidad de rebelión era real, quedando consignados sus ecos en textos bastante solemnes.⁶⁸ En uno de los manuscritos del *Archivo*

⁶⁸ *Proceso seguido al mestizo Ignacio Antonio Ríos*, Archivo jesuita.

jesuita de la Universidad Autónoma de Puebla, se subraya minuciosamente el proceso seguido al mestizo de 25 años de edad, Ignacio Antonio Ríos, quien, con el “concurso de varios hombres plebeyos alborotados”, insultó y apedreó la patrulla, siendo aprehendido, juzgado y condenado a purgar condena por cinco años en el presidio de La Habana. Quizá valga la pena seguir brevemente el caso de ese pobre infeliz, como ejemplo de la brutalidad represiva y la singularidad del caso. Porque la particularidad del asunto estriba en lo inmediato de la represión y el sacrificio “voluntario” de indios, mestizos y criollos. Según este precioso manuscrito,⁶⁹ había que castigar prontamente a “los agresores de semejante naturaleza”. Con tal motivo, y para generar escarmiento público, se ordenó inmediatamente dar a Ignacio Antonio Ríos 200 azotes públicos, “sin perjuicio de la causa que se le sigue”, publicando el bando de rigor en las calles y partes públicas de la ciudad:

...a fin de que llegando a noticia de todos el motivo de la pena que se le impuso, se guarde en adelante el inviolable respeto que se debe a la tropa, y se observen con la mayor veneración las superiores determinaciones. En cuya conformidad mandaba y mandó que dicho Ignacio Antonio Ríos le sean dados con todo rigor 200 azotes, para lo cual se ha sacado de la prisión en que se halla desnudo de medio cuerpo para arriba, caballero en bestia de albarda con soga de esparto al cuello, al son de trompeta y voz deregonero que manifiesta su delito, en forma de justicia sea llevado por las calles públicas y acostumbradas y le sean dados dichos 200 azotes.⁷⁰

Ignacio Antonio Ríos, soltero, de oficio cargador en la aduana de la Puebla de los Ángeles, analfabeto y simple, había cometido un flagrante delito que ahora empezaba a pagar, cuando el 3 de

⁶⁹ Manuscrito compuesto de 48 fojas.

⁷⁰ *Ibidem*.

julio lo pasearon por las calles públicas, le asestaron 200 azotes y le devolvieron una vez más a la cárcel para esperar y sufrir un proceso de 2 meses, que lo encaminaría finalmente a la prisión de La Habana (el Morro), en las isla de Cuba. No sabemos si aguantaría los cinco años de condena en el Morro de La Habana, ni tampoco si volvería a su tierra natal. Lo cierto es que Ignacio Antonio Ríos simbolizaba claramente no sólo la necesidad de prevenir nuevas rebeliones, sino que él, en su calidad de prisionero, corporeizaba en su dolor momentos decisivos en la historia de la Nueva España. Porque sufrir por los jesuitas y, llegado el caso, morir por ellos, no era un exceso de retórica sino hechos reales.⁷¹ Y es que los jesuitas en verdad habían calado hasta lo más hondo de las fibras más sensibles del país, informando la *psique* colectiva nacional. No sólo eran educadores y humanistas, teólogos y literatos: eran sobre todo sacerdotes que, habiendo hecho triunfar la imagen nacional de Guadalupe, se habían fundido con las esperanzas, creencias y existencia de criollos, indios y mestizos. La causa jesuita era causa de la población. El choque entonces fue inmediato y el conflicto tendría repercusiones enmarañadas en fechas posteriores. Por aquellos años (justo en los meses siguientes a su expulsión) empezaron a circular con frecuencia amplios movimientos de inquietud religiosa y una serie de rumores en calles, plazas, mercados y conventos, sobre el regreso de los jesuitas. Vistosos y conmovedores episodios habían tenido como eje de disputa aquellos memorables días de la expulsión de la Compañía. El Domingo de Ramos de 1768, los poblanos habían quedado estupefactos ante una oración colectiva efectuada en San Francisco, que había sido acompañada de sollozos ante el recuerdo

⁷¹ En el Archivo jesuita citado existen varios procesos similares.

jesuita.⁷² La Semana Santa había sido la oportunidad de desafiar una vez más la orden de expulsión. Las prácticas religiosas permitían desafiar el discurso de la dominación, y el clero ultramontano adoptó una actitud cada vez más polémica, atribuida a la necesidad de defenderse contra ataques y, en general, para prever posibles acontecimientos catastróficos. “Cuando más amenaza el riesgo debe ser mayor la precaución, y el mismo prever el peligro, es el más eficaz medio para huir de él”, decía el arzobispo Lorenzana en su Carta Pastoral III, destinada a “deserrar las falsas doctrinas y fanatismo de los claustros de las religiosas.”⁷³ Y esas falsas doctrinas y fanatismo, que tan perniciosos efectos estaban teniendo en los claustros, no eran otras que las de las “relaciones fanáticas de algunas religiosas acerca del regreso de los regulares de la Compañía”.⁷⁴

Apelando Lorenzana al Real Decreto, expedido por Carlos III el 19 de marzo de 1778, donde se atribuía el origen de estos rumores y actos sediciosos a los claustros y donde se afirmaba que dicho fermento nacía del abuso de algunos de sus directores espirituales, “secuaces de las máximas y doctrinas de los regulares expulsos”, se intentaba cortar de raíz todo rumor que no sólo perturbaba la tranquilidad de las religiosas sino que, dividiéndose en partidos, terminaban éstas por mezclarse “en negocios de gobierno, del todo impropios de la debilidad de su sexo”.⁷⁵

Carlos III se quejaba de que algunos sacerdotes propagasen la sedición en los fieles, so pretexto de dirigir las conciencias a través del sacramento de la confesión, y que tan abominable situa-

⁷² Archivo jesuita, documentos varios.

⁷³ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral III.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral v.

ción debía ser atajada de inmediato. Para dar debido cumplimiento al mandato real, el arzobispo Lorenzana mandó se leyese en los conventos un edicto, donde entre otras cosas se exhortaba al silencio y obediencia, dado que a los inferiores no toca juzgar los actos de los superiores, que la Iglesia católica no dependía de la subsistencia de los jesuitas y que no era artículo de fe que “la religión de la Compañía, ni otra alguna ha de durar hasta el final del mundo”.⁷⁶

IV Concilio Mexicano

Crisis de la sociedad novohispana, después de 1767. La expulsión de la Compañía es decisiva: la turbación de conciencias y los problemas educativo-político-culturales afloran de inmediato. Un Estado absolutista como es el de los Borbones ilustrados del siglo XVIII se muestra sumamente regalista, es decir, defensor de los privilegios que la Sede Apostólica había concedido a la monarquía española, por lo que los monarcas españoles, cristianos laicos, se conciben vicarios del Pontífice romano para cuestiones eclesiásticas.⁷⁷ Dentro de un Estado así construido, la Iglesia católica es manejada conforme a los intereses de la monarquía, por lo que no es extraño encontrar a eclesiásticos más celosos de los intereses del rey que de los intereses de la Iglesia. Los ejemplos de Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México, y Fabián y Fuero, obispo de Puebla, son el mejor testimonio de lo anterior.

⁷⁶ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral III.

⁷⁷ El *Regio vicariato indiano*, según el cual los monarcas cristianos son vicarios del Papa, se pone de relieve en el siglo XVIII.

Con la expulsión de la Compañía, lo arriba señalado se hizo más evidente. Se trata a toda costa, por parte del Estado absoluto y sus acólitos (algunos eclesiásticos), de controlar en su totalidad a la Iglesia. Ahora bien, si había alguien que se saliese de dicho control estatal eran las órdenes religiosas. Éstas elegían sus propios superiores, tenían su correspondencia directa con las autoridades centrales en Roma y no permitían (por fuerza de su propio estatuto) que metiese manos la burocracia ilustrada. De este modo se entiende que el rey encontrara fuertes resistencias en las órdenes religiosas y aun pérdida de apoyos.

Ante esta situación, por Cédula Real del 1 de julio de 1770, Carlos III ordena a los arzobispos y obispos de las Indias no acudan a Roma ante su Santidad a la visita *ad limina apostolorum*, por las largas distancias, ordenando a la vez no remitan a aquella corte relación del estado de sus iglesias. Él se encargará de ello, cumpliendo los obispos el juramento que hicieron en el momento de su consagración, de enviarle a él el estado de su diócesis, “pues por mi mano se podrá instruir su Santidad, siempre que yo lo tuviere por conveniente”.⁷⁸ Por ello, los ministros borbónicos van a empeñarse en lo que van a llamar “recuperar la jurisdicción real en las Indias”, frase contundente y plena de contenido, que denota la verdadera causa de las medidas que tomaron al expulsar a los jesuitas y de las que van a tomar en adelante.

Los obispos Lorenzana y Fabián y Fuero juegan su papel: estos hombres, que no ofrecen un espejo de virtudes pero sí ansias de poder y ascenso en la carrera eclesiástica, no se dirigen a la Iglesia, aunque así pareciera, sino al soberano. La

⁷⁸ Archivo General de Indias, A. G. I. Archivo México, 2587. Biblioteca Nacional de Madrid.

moral de la acción colectiva en años posteriores se alejará así de la Iglesia y la persona real, incitando a localizar en el cuerpo social las funciones de sabiduría, virtudes y generosa fecundidad, que la Iglesia y el rey habían asumido hasta entonces. Crisis aguda.

El 11 de abril del año 1769, el arzobispo Lorenzana escribe su IV Carta Pastoral. ¿El motivo? Echar abajo, desbaratar y barrer todo vestigio de la recién expulsada Compañía de Jesús. Ya ha escrito otras tres pastorales y edictos con el mismo objetivo, y la IV se publica de inmediato. Es el intento de imponer las ideas ilustradas de los Borbones, ideas que Lorenzana sueña *terra labiis unius*, es decir, con una tierra que tuviera unos solos labios castellanos, donde no quede vestigio alguno de la relajada Compañía de Jesús y donde las lenguas indígenas sean abandonadas por sus propios hablantes. En esa primavera de 1769 muchas cosas han cambiado: en la ciudad de México, dos preladados, el arzobispo Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero, hablan entre sí, hablan de la reforma de la Iglesia, de la resistencia de las órdenes a la secularización de sus doctrinas, de los rumores del regreso de los jesuitas. Y ahora en pleno 1769 la descomposición es evidente. Hay que reformar la Iglesia. Todo tiene que ser controlado.

Las cartas de Lorenzana son el prelude de la real cédula del 21 de agosto de 1769, por la que se ordena la inmediata celebración de concilios provinciales en toda América.⁷⁹ En dicha cédula se trata, “tanto en su exposición de motivos como en su articulado, de todo un programa para liquidar cualquier tipo de doctrina, comportamiento o actitud que pudiera recordar o imitar a

⁷⁹ *Real Cédula*, Madrid, 23-VIII, 1769, A. G. I. , México, 2711. Biblioteca Nacional de Madrid.

la detectada en los jesuitas expulsos. La reforma de la Iglesia se hace, pues, en gran medida, en función de estos temores”.⁸⁰

Una especie de mar de fondo antijesuita busca renovar a la Iglesia, apuntalar el modelo de sociedad de los Borbones, actualizar y uniformar el culto, subordinar los regulares a los ordinarios, barrer todo catecismo, cátedra y obra jesuita, formar un “clero leal, controlado, íntegro y sujeto a parámetros establecidos *a priori* por el Estado”,⁸¹ restableciendo, en suma, la jurisdicción real en las Indias.

Todo esto se volcará en el IV Concilio Mexicano. No es sorprendente la línea de actuación que asumieron obispos y asistentes a dicho concilio, del cual la única justificación era dar nueva y vigorosa satisfacción a profundas tendencias regalistas. Desde el principio de las sesiones, “la implacable y atemorizadora presión tanto del presidente Antonio Lorenzana como la de su acólito en temas regalistas, Fabián y Fuero”, marcaron la línea de trabajo: intimidar, manipular, coaccionar, aunque algunos asistentes traicionasen sus convicciones. “El ambiente antijesuita que se respiró de principio a fin en el sínodo es una de sus características más significativas. Los ignacianos fueron utilizados con reiteración por Lorenzana para someter la voluntad de aquellos escasísimos elementos que osaron presentarle pública oposición.”⁸²

En efecto, el IV Concilio tuvo, entre otras, esta virtud: la de hacer pasar por tranquilidad cristiana el antijesuitismo. Un antijesuitismo que se deseaba que fuese lo suficientemente lejos y se rebelara contra la timidez de algunos asistentes, contra

⁸⁰ Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800*, p. 123.

⁸¹ *Ibidem*, p. 127.

⁸² *Ibidem*, p. 136.

esos restos de jesuitismo que se obstinaban en conservar en el culto público, por ejemplo, el culto a Nuestra Señora de la Luz, manifestación religiosa difundida por jesuitas.

¿Cómo poder desafiar esa atmósfera y presión antijesuita liderada por Lorenzana y Fabián y Fuero? Éstos últimos, tomando como base la enseñanza de la Sagrada Escritura, la patrística y la tradición de la Iglesia, las pulen según sus gustos y capacidades. Podando, expurgando, dividiendo o manipulando a voluntad dicho ambiente, supieron extraer de él constituciones convenientemente ajustadas de un credo limpiamente repujado. Pero, para Lorenzana y Fabián y Fuero, la actitud antijesuita era letra muerta si la asamblea conciliar no pedía la extinción de la Compañía de Jesús. Esto era en realidad lo que buscaban.

En efecto, un momento especialmente tenso y dramático del concilio lo constituye la propuesta del obispo Fabián y Fuero para que el sínodo solicite al Papa la extinción de la Compañía, apoyando, en consecuencia, la solicitud realizada por Carlos III. Nada más difícil que apoyar semejante propuesta. No era fácil pronunciarse sobre el asunto. El llamado se dirige principalmente a los obispos. No hay ningún sentimiento de piedad hacia los expulsos y su labor: por el contrario, se les denigra, se les envilece y deshonra. Llegan incluso a considerarlo “orden cristiano”. El clima es de temor e intimidación. Y es que muchos de los asistentes hicieron suyas las doctrinas, conducta y actitud de aquéllos que ahora eran denostados. Extinguirlos como religión no era el propósito ni el deseo de unos hombres que, por el contrario, se ocultaban a sí mismos la osadía de sus secretas convicciones: su filiación a la gran exiliada. Por eso, “ninguno se atrevió a replicar claramente, temiendo las penas que amenazaban de ser acusados con el rey o con sus ministros, que siguen este punto con tanto calor”.⁸³

⁸³ *Ibidem*, p. 142.

De hecho, ningún obispo, ningún teólogo o jurista pudo permanecer al margen del problema. Y aunque se les consultó sobre el particular, su reacción espontánea en el juego soberano de las nuevas formas de poder fue el de cuidar más sus prebendas que su dignidad eclesiástica. Y es que en ese IV Concilio no se pretendió nada eclesiásticamente: sólo aniquilar a la Compañía de Jesús y restablecer la jurisdicción real en las Indias.

Por eso, cuando Lorenzana se dirige a la asamblea, sus palabras tienen como único objetivo la extinción de la Compañía, manipulando hábilmente el proceso de beatificación de Palafox y Mendoza, citando las Sagradas Escrituras, los padres y la tradición de la Iglesia. Bajo la influencia regalista, los turbados asistentes al concilio sabían que la tremenda presión a la que estaban sometidos impedía cualquier reproche u oposición a la extinción de la Compañía. Así, el concilio siguió por su cauce habitual, como fue desde el principio: la presión, la disciplina, la subordinación: la farsa. Nadie se preguntó públicamente cómo los “relajados” jesuitas pudieron engendrar un movimiento de renovación cultural-religiosa sin parangón en la Nueva España, ilustrando las cátedras de las universidades y de los templos. Nadie se sorprendió de que no pocos de ellos hayan derramado su sangre por la fe en el norte del país, en el Paraguay u otras partes del mundo. Nadie se percató de si eran esforzados en los trabajos, frecuentes en la vigilia, infatigables en las misiones. Eso ya no importaba. Bastaba con hacer el censo de la doctrina, independencia y actitudes jesuitas para justificar su extinción.

Finalmente, se determinó solicitar la extinción de la Compañía.⁸⁴ No era difícil llegar a esta determinación. El rega-

⁸⁴ Luisa Zahino Peñafort hace eco de lo anterior, mostrando documentalmente la farsa en que se convirtió el IV Concilio Mexicano. No es demasiado

lismo de Lorenzana y Fabián y Fuero conseguían, por fin, lo que deseaban fervientemente, lo que rechazaban confusa e íntimamente otros, involucrando al concilio: la solicitud de la extinción de la Compañía como pretexto para una Iglesia más apegada a la ortodoxia y a la institucionalidad.

Muy pronto la satisfacción fue completa para Lorenzana y Fabián y Fuero. La tarde del 16 de agosto de 1775 se notificaba la abolición de la Compañía de Jesús, decretada por Clemente XXV, al padre General Lorenzo Ricci y a sus asistentes. Éste había sido trasladado en septiembre de 1773 al castillo del Santo Ángel, en Roma, donde dio inicio un proceso que le formó el Sr. Andretti, criminalista del Monte Citorio. Le formulan 22 preguntas que en síntesis se abocaban, primero, al “temor” de que el padre Ricci todavía estuviera dando facultades a miembros de la Compañía y, segundo, a que informara sobre las riquezas de la Compañía. Ricci responde que persuadido de que estaba suprimida la Compañía de Jesús, ya no tenía autoridad alguna y no pretendía restaurarla. Que era una vulgaridad sin fundamento hablar de la riqueza y el esplendor de la Compañía: un sueño y un delirio. Ricci muchas veces pidió que se le explicara cuál era el motivo de su prisión y que si, dado el proceso, era inocente, considerando su edad de 71 años, se le concediera su libertad. Que si se le mantenía preso por temor de que intentara restablecer la extinguida Compañía de Jesús, era absurdo pensarlo, a más de que era imposible pues habían desaparecido casas y bienes de la Compañía. El padre Lorenzo Ricci gobernó quince años la Compañía, y tuvo dos años cumplidos de prisión.

tarde para traer a colación el excelente trabajo de Zahino bajo un título que aquí nos resulta inmediatamente inteligible: *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800*, y su capítulo “La problemática jesuita tras la expulsión”. Tiene para nosotros un doble interés: por su tema y porque, en gran parte, apoya nuestra investigación.

Entregó su alma al Creador el 24 de noviembre de 1775, tres meses después de haber sido decretada la extinción de la Compañía.

Conclusiones

Las consecuencias son devastadoras: todos los capitales y demás temporalidades (muebles, inmuebles y semovientes hasta entonces administradas de forma sistemática e impecable por los padres jesuitas) entran en un enmarañado, lento y burocrático método de gestión, perjudicial no sólo para las temporalidades, sino, sobre todo, para la sociedad, principal beneficiaria de la obra social, educativa y religiosa de la Compañía. El magnífico y moderno proyecto de temporalidades, diseñado como modelo organizativo y sistemático, es sustituido por la acción particular y desorganizada. Los colegios entran en decadencia. No hay profesores. Se improvisa. Los templos que fueron de la Compañía, en cinco años más, muestran el abandono, el descuido. En diez años más, colegios, iglesias y demás inmuebles están desiertos, arruinados. La descapitalización del fondo de temporalidades se acelera.⁸⁵ La supuesta riqueza de la que había disfrutado la Compañía se convertía en un mito: sus propiedades sólo servían (y ello si eran sistemáticamente administradas: ganado, agricultura etc.) justo para su labor misionera y educativa. La nueva administración que sustituye a los jesuitas jamás logró entender la explotación agropecuaria con el mismo espíritu con el que lo habían hecho aquéllos. Administradores entraban, administradores salían y la debacle se precipitaba, impetuosa. Y es que para la Compañía extraer el máximo fruto a sus propiedades era

⁸⁵ Luisa Zahino Peñafort, *op. cit.*

un imperativo moral: el alto fin que había detrás de su obra evangelizadora y educativa (*ad maiorem gloriam Dei*) les conminaba a cuidar y velar por las bases económicas que la sustentaban. De ahí su método administrativo, planificación, control y disciplina, que hacían imposible el caos, las faltas, el ausentismo, el individualismo. En suma, un proyecto cuidadosamente articulado hasta en sus más mínimos detalles.

El eclipse es real y prolongado. Como más atrás dijimos, la moral colectiva en años posteriores se alejará de la Iglesia y la persona del rey, obligándonos a localizar en el cuerpo social las funciones de sabiduría, prudencia, virtudes y generosa fecundidad que la Iglesia y el rey habían asumido hasta entonces. Crisis, y muy aguda.

Y si bien es cierto que existen dificultades para identificar una problemática ideológica precisa entre 1760 y 1800, lo que podemos reconocer es que la interpelación de religiosas, sacerdotes, criollos, indios y mestizos empezaba a transformarse en desafío al absolutismo político. Propagándose entre indios, sacerdotes o religiosas, cruzando fronteras raciales y castas, el movimiento pro jesuita desafió el formalismo de los teólogos de Madrid y México y la oligárquica alianza absolutista Iglesia-Estado. El refuerzo de la “hegemonía” absolutista fue la respuesta del poder Iglesia-Estado, probando, validando y reprimiendo. La visión social amplia de fines del siglo XVII y principios del XVIII, que había favorecido la infinidad de transacciones necesarias para incorporar, por asimétrica que fuera la forma de hacerlo, a las poblaciones indígenas de la Nueva España, estaba siendo sustituida por un enfoque excluyente. Este cambio, acelerado por las rebeliones indias, criollas y mestizas, estaría asociado a la larga con transformaciones generales de las relaciones político-sociales, principalmente con las vinculadas con la expulsión jesuita. Y lo que hacía el obispo Lorenzana era endurecer el

lenguaje como fiel intérprete de este nuevo discurso represor y excluyente. “Lloran algunos y se lamentan, mas no es por el celo y honra a Dios, sino por un efecto de la pasión: creen que la Iglesia católica está reducida a ciertas comunidades y se engañan...”⁸⁶ Esto es, indios, religiosas y demás, lloran la partida de los jesuitas, como si la Iglesia estuviese solamente reducida a ellos y a otros más. Y es que, ya vinieran en un lenguaje religioso y tradicional o con acentos “laicos”, los mensajes de protesta desafiaban el discurso de la dominación. Danzas, juegos, palo volador, los *nescuitiles* (representación al vivo de la Pasión de Cristo), se incrementaron considerablemente. Y si hacía 250 años éstos últimos fueron permitidos, ahora se prohibían terminantemente junto a las danzas de Santiaguito, ofrendas comestibles, copal, fingimiento de milagros, revelaciones, éxtasis y arrobos, adivinanzas, muñecos, *pipiltzintles* (abuso del peyote), etc., bajo pena de 25 azotes, “un mes de cárcel y otras a nuestro arbitrio”.⁸⁷ En fechas no muy lejanas dicho discurso habrá sufrido tal erosión, que movimientos criollos, al nivel más bajo (1807-1810), con implicaciones políticas y aun sin tener un mensaje político claro ni atacar seriamente al poder colonial, acabarán por desgastarlo, transmitiendo otro mensaje, cuyo contenido será aceptado en amplios sectores de la Nueva España. La escisión del cuerpo político será un hecho, amenazando con dividir también al eclesiástico: una Iglesia “nacional” enfrentada a una “peninsular”.

Nada tiene de casual que lleguemos a una serie de conclusiones tras la expulsión de la Compañía y las amplias disputas, unas sutiles y minuciosas, otras ásperas y acres, que agitaron a la Nueva España de fines del siglo XVIII.

⁸⁶ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral IV.

⁸⁷ Francisco Lorenzana, Edicto XII.

En primer lugar, la expulsión de la Compañía arrastra consigo un fracaso patente, tanto por el alto costo social que tuvo (por ejemplo los magníficos y “modernos” proyectos de temporalidades, que son verdaderos proyectos alternativos a la acumulación ciega y desordenada del capital, que entran durante años a un callejón sin salida) como por la falta de capacidad organizativa para sustituir cualitativa, rápida y eficientemente a los jesuitas en la complejidad de labores que realizaban.

En segundo lugar, aquí aparece justamente el momento en el que la disposición concreta regalista de obligar a los indígenas a hablar castellano y olvidar sus lenguas, para que se inserten en la sociedad criolla, genera la problemática indígena que hoy tenemos viva en el país. Y que tiene en Chiapas el ejemplo más doloroso. Atrapados en la secularización de las doctrinas y la red de intenciones borbónicas, los indígenas van quedando abandonados. Los indígenas deben aprender castellano y permanecer alineados a las disposiciones reales. Pero la inmensa mayoría de los curas seculares, que sustituyen a los regulares, no saben sus lenguas. La barrera entre indígenas y sociedad ahí tiene su origen. De tal manera que no podemos juzgar la evangelización del siglo XVI con los resultados que hoy vemos en los núcleos de población indígena conocidos, sino que estos resultados tienen su causa en las medidas tomadas hace dos siglos.

Pero si la aplicación del reformismo borbónico en gran medida fue un fracaso, la secularización de las doctrinas fue una acción fundamental para el desarrollo del cristianismo y la vida social de México, que permitió al clero secular tomar el liderazgo de la Iglesia. En dicha secularización iba implícito adaptar la Iglesia a una estructura jurídica e institucional que formara un clero vocacional e instruido, y no con privilegios medievales como hasta entonces había sido. Clero secular que tomó las riendas de la Iglesia novohispana, incluso numéricamente, al

grado de que, aún hoy, México es el único país de Iberoamérica que tiene mayoría numérica sobre el regular y donde el clero extranjero está simbólicamente representado.

En el campo educativo-cultural, desde principios del siglo XVIII los maestros jesuitas, franciscanos y dominicos se habían detenido a menudo a examinar el lugar que ocupaban todas y cada una de las disciplinas del saber, al tiempo que indagaban sobre sus métodos y objetos. Toda renovación cultural tiende a manifestarse en la búsqueda de nuevas relaciones entre las distintas ramas del saber, de nuevos equilibrios, de nuevos “lenguajes”, de nuevos procedimientos lógicos, de nuevos “métodos”.

El combate que los jesuitas mantuvieron durante fines del siglo XVII y 67 años del siglo XVIII, ya sea cultivando los *studia humanitatis*, ya sea la filosofía y la teología, asume tonos que van más allá de las disputas usuales entre facultades para llegar a cuestiones mucho más profundas: estaban entrando en juego, más o menos conscientemente, concepciones distintas de la realidad.

Ahora bien, el complejo movimiento cultural que se produce entre los siglos XVII y XVIII, movimiento que arranca de los estudios de gramática y retórica, metafísica y teología, lógica y dialéctica, ética y política, y acaba extendiendo su influencia a todos los órdenes del saber, fue más una renovación de modos y formas, que un cambio en cuanto contenidos y objetos de investigación, si bien esta renovación afectaría contenidos a mediados del siglo XVIII. Quien identifique las nuevas corrientes culturales con el aprecio del mundo clásico y la antigüedad prehispánica debiera, al menos en el campo de la filosofía, llegar a dos conclusiones. En primer lugar, que dicha renovación comenzó en el transcurso del siglo XVII, y en segundo, que en el siglo XVIII se detecta una agria polémica jesuita-poder eclesiástico-civil en

torno a conceptos metafísicos, éticos, políticos, como probabillismo, probabilliorismo, tuciorismo, molinismo, etc. Mientras que Aristóteles y Tomás de Aquino, en muy diversas proposiciones, son textos en las escuelas novohispanas, los jesuitas (a través de Suárez) renuevan no sólo los comentarios clásicos en torno a ellos, sino también no pocos aspectos de la doctrina de Santo Tomás. Ejemplo: el tan debatido problema de esencia y existencia o las grandes cuestiones de la *scientia conditionata*.

Quien sostenga que para la Nueva España la antigüedad clásica y elementos probabilistas, molinistas, etc., juegan un papel de frescura, oxigenación y “modernidad”, indudablemente rinde honor a la verdad. Hacia mediados del siglo XVIII existe una forma de encarar los problemas, en una modificación del método de lectura, en un complejo de nuevas formas de estudio. No es en rigor la escolástica o tradición escolástica. Pues la filosofía degenera en escolástica cuando en lugar de tomar como efecto de reflexión el existente concreto para profundizarlo, penetrarlo y esclarecerlo incesantemente, se dedica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si tales fórmulas, y no lo que esclarecen, fueran la realidad. Cometer esta falta es hacerse incapaz de comprender la realidad viva que uno tiene frente a las narices: es hacer escolástica. La doctrina de Santo Tomás degeneró en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, convirtiendo al tomismo en objeto del tomismo. Pero el objeto del tomismo no era el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios.

Éste era el meollo de la nueva cultura y en medio de ello estaba la Compañía de Jesús, que no quería seguir alimentando la tradición “escolástica”, esto es, un tomismo muerto. La exigencia de un desplazamiento de la tradición escolástica al fundamento humano, es decir, a la sustancia moral de los problemas criollos, indígenas y mestizos, fue una de las notas dominantes jesuitas. En este sentido, lo que nos sorprende de este

esfuerzo antiescolástico en su originalidad sincretizadora es la construcción jurídico-moral de un lugar para todos: indios, criollos, castas, mestizos. Por eso, la crítica jesuítica a los estudios jurídicos y cultivadores del derecho constituyen un apartado más de un discurso mucho más amplio y complejo. Se trata de la convicción de todos en una misma casa. Ese mestizaje racial y cultural en continua renovación encuentra aquí fuerte soporte y es el pretexto para una polémica sobre los estatutos jurídicos con autoridades virreinales. En la proposición 1, que no era enseñada en los colegios jesuitas (ver más arriba *Algunas proposiciones filosóficas y teológicas que no se enseñaban en los colegios de la Compañía de Jesús: siglos XVII y XVIII*), se habla de no violentar las leyes eclesiásticas y civiles. Pero ésta es una proposición escrita a fines del siglo XVII. Pero a mediados del siglo XVIII el panorama es otro: hay que esclarecer la naturaleza de las leyes, pues las leyes tienen como característica primaria el servicio del hombre, y el hombre en la Nueva España es el indio, negro, criollo y mestizo.

De este modo el sincretismo jesuita y su eclecticismo filosófico⁸⁸ es un principio esencial del mestizaje profundo que la nación alcanzaría en el siglo XX. Mestizaje que, hoy sabemos, nos ha dado una propia personalidad que nos hace inmunes a fundamentalismos, indigenismos, hispanismos, nacionalismos. Y si el futuro de la humanidad es el de una sociedad universal, el de un mestizaje mundial, los dolores de su alumbramiento nos hacen percibir la riqueza de nuestro mestizaje. Porque lo que caracteriza los sucesos de los que somos testigos en el siglo XX, lo que los distingue de todos los que los han precedido desde

⁸⁸ Clavijero, Alegre y Abad son para mí lo filosóficamente representativo de dicho eclecticismo.

los orígenes de la historia, es su carácter mundial, global, o, quizá más exactamente, mestizo. Ya no hay historia local. Ya no existe exclusivamente la historia nacional, cuyos sucesos interesarían a un pueblo en particular y solamente a él, en el sentido de que sólo él sería la causa y sólo él sufriría los efectos. Por razones económicas, industriales, científico-técnicas, la globalización, como suele decirse, es decir, la mestización universal, se va estableciendo de hecho entre los pueblos de la Tierra, y sus vicisitudes se integran en una historia universal de la que ellas son momentos particulares.

Ésta es nuestra herencia histórica, y el servicio humano que podemos dar es ayudar a que sean menos dolorosos los primeros partos de esta sociedad universal de los hombres, cuya existencia futura es una certidumbre.

Consecuencias

A dónde nos habría llevado este lenguaje barroco-modernista de los jesuitas (artes, metáforas, ritos...) si no hubieran sido expulsados, es algo que nunca sabremos. Lo cierto es que la Independencia de 1810 no pudo contar ya con ese impulso.

Nace así un país sin vocación universalista, que al no contar con la inspiración de un pasado (una Nueva España abierta y barroca), es incapaz de hacer frente a la arrolladora solidez de una modernidad ilustrada que a su vez bombardea el pasado novohispano de oscurantista y premoderno. El México del siglo XIX en gran medida ha perdido el sentido de su propio mensaje.

Y es que desde el instante mismo de la expulsión de la Compañía, y más delante de su extinción, el despotismo ilustrado de los borbones será quien conduzca la modernidad de México. La Iglesia católica mexicana que en el IV Concilio había solicitado la extinción de los jesuitas y borrar su obra de la faz

de la tierra, en el ahora del siglo XIX estaba ayuna de clasicismo filosófico, teológico y humanista, careciendo de medios para enfrentar dicho siglo. Limpia de cualquier huella de jesuitismo, tal cual el IV Concilio mexicano lo transmitió al siglo XIX, en aquellos últimos años del siglo XVIII y primeros del XIX en que los afanes independistas irrumpían en todos los dominios, la Iglesia católica no supo encontrar su camino.

Mal defendida por católicos que la habían esterilizado con la esperanza de hacerla más pura, la cultura católica derrumbóse en la ruina de una Compañía de Jesús con la que con tan poco tino evitaron solidarizarse. La eliminación de la cultura católica ya no parará hasta 1867.

En efecto, “de la expulsión de los jesuitas (1767) al triunfo de Juárez (1867) hay un siglo de exterminio de la cultura católica [...] Pierde las riendas de la sociedad, inmensas propiedades, las escuelas, la universidad, funciones paraestatales, el derecho a representar y encabezar”.⁸⁹ Luis G. Cuevas es un testigo particularmente interesante en esta persecución a la cultura católica, no sólo por condenar los excesos del partido liberal, sino también por reprobar la idea del nombramiento de un emperador para México. *El porvenir de México* es una obra que escribe en 1857, cuando Cuevas tenía 58 años de edad y se encontraba en plena madurez intelectual, lo que le permite emitir un juicio certero del panorama nacional:

Una clase sola, qué digo, sólo pocos hombres asociados para devorar los bienes de la Iglesia, son los que se muestran satisfechos, porque no buscan la seguridad de sus intereses sino en los desastres y exterminio de la sociedad [...] Todos nos opondremos a una absorción que a nadie conviene; pero la oposición de la Iglesia tendrá un poder

⁸⁹ Gabriel Zaid, *Tres poetas católicos*, p. 295.

tanto más superior cuanto es más sublime y más exclusivo el deseo de subordinar los bienes temporales, cualesquiera que sean, a una necesidad que a los ojos de un buen católico no puede compararse con ninguna otra por grande e importante que se suponga.

Cuevas advertía que por mucho que se hablase de progreso e ilustración, de planes más o menos extensos para asentar el gobierno y mejorar todos sus ramos, de principios de libertad y de cambio saludables, había una cuestión que debía resolverse antes que todas, pues sin esa solución nada podía emprenderse. ¿La república podría salvarse con una política que intentaba exterminar la cultura católica en un país católico? [Ésta era la cuestión. Pero para entonces (1857) los cambios políticos y “las nuevas doctrinas” que se proclamaban (la Ilustración, el liberalismo) estaban preparando un trastorno tan violento y tan inesperado que precipitó al país a la catástrofe que Cuevas temía.

Se le reprocha al catolicismo de la esterilidad de una doctrina y un método (la escolástica) con los cuales podía contentarse, pero que una dimensión clásica en síntesis con lo particular (lo barroco) le hubiera invitado a trascender, a fin de constituirse en consejero y guía de un siglo XIX que con tanto ardor se lanzaba a la conquista de un universo preñado de imprevistas realidades. Mas cuando le llegó el momento de reivindicar así su tradicional papel de sabiduría, como hacía tiempo que había renunciado a apropiarse de Góngora, Quevedo, Cervantes, Sor Juana y jesuitas novohispanos, sintetizando lo universal y lo particular, la cultura católica no estaba allí para llenar ese cometido. Era heredera de una tradición desgajada de su tronco barroco que, si bien nunca fue borrado radicalmente, no podía contar ya con ese impulso y dirigir a su rebaño. Porque dicha cultura iba a pretender darse su propio camino, y no atreviéndose a buscarlo ni a continuarlo en un camino que podía parecer sin salida, asumiendo lo indígena, lo español y lo universal (lo barroco), se iba

a lanzar, e iba a lanzar también a sectores católicos, en direcciones en las que hubiera sido posible prever que sería imposible encontrarlo.

Es decir, se transformaba en un pensamiento vacío, estéril, resentido, reaccionario, retrógrado, quejumbroso, confundido, incapaz de entender y superar su pasado inmediato. Pues es un hecho de considerable importancia que algunos criollos católicos, discípulos de los discípulos de aquella tradición desgajada de la Nueva España barroca buscan ayuda y protección justo donde no podían ni debían encontrarla: en el extranjero.

La derrota de la intervención extranjera y de quienes trajeron al invasor obsequió a la cultura católica un triste lugar en la historiografía mexicana. La soberana facilidad con que se comenzó por desechar tantas definiciones nominales que pululaban en la escolástica, estériles en la opinión de los adversarios de los jesuitas, ahora continuaba en la negación de toda escolástica. No sólo se negaba la escolástica, se negaba también el Siglo de Oro español, a Suárez, a Sor Juana, Sigüenza y Góngora, etc. La cultura católica está ausente en gran medida en este siglo XIX.

Y en esa negación coincidía plenamente con el liberalismo (al menos en lo que se refiere al horizonte fundamental del barroco). Aunque, claro, el liberalismo negará pasado católico, pasado español y pasado indígena.

Importa no perder de vista este hecho. Es verdad que la cultura católica no necesariamente va vinculada a la tradición escolástica. Sin embargo, algunos de entre los sucesores de los sucesores de Descartes que en Europa limpiaron fácilmente una tradición (Malebranche, Fenelon, Spinoza...), se habrán de preguntar más tarde si no habría habido cierta imprudencia en considerar así, limpias de escolástica, ciertas nociones fundamentales que hubiera sido mejor definir y por consiguiente analizar.

En México, en donde la filosofía académica prácticamente desapareció en el siglo XIX, es interesante observar en hombres como Luis G. Cuevas y Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán (1810-1868), la preocupación por esa negación escolástica. Pregúntanse si esa revolución no había sido demasiado radical, no sólo por haber desechado como definitivamente sin valor nociones que aún hubieran podido servir y cuya pérdida lamenta Munguía, sino también porque la manera de pensar y de enseñar de lo que se llamaba “escolástica” ofrecía innegables ventajas a las que no era posible renunciar sin quebranto. Indudablemente los maestros jesuitas y dominicos de los siglos XVII y XVIII novohispanos habían pasado demasiado tiempo en definir, dividir, disputar. Pero los profesores mexicanos de los seminarios católicos del siglo XIX ¿se detenían lo suficiente en estas operaciones que, después de todo, eran inseparables del pensamiento filosófico, y sobre todo de su enseñanza? ¿Los intelectuales liberales (la mayoría de ellos formados en seminarios católicos) se detenían un poco para considerar las consecuencias de sus actos? Como su nombre lo indica, todos los grandes “escolásticos” habían sido profesores. El problema era que la filosofía languidecía desde la expulsión jesuita y en un medio donde el jacobinismo hacía estragos en la cultura católica.

Ésta, exhausta y golpeada, no podrá atender el problema fundamental de la educación de la juventud mexicana, abandonada en un vacío educativo que tratará de llenar el liberalismo y el positivismo.

En efecto, el liberalismo mexicano es la imitación extralógica de un modelo europeo aplicado a la realidad mexicana. Imitación política por la que México no pudo entenderse a sí mismo ni darse a entender a los demás. Y es que los liberales mexicanos no hacen más que seguir la propuesta de la modernidad ilustrada y su correspondiente artístico, el neoclásico, tal como lo impusie-

ron los Borbones en la Nueva España. Modernidad que, como vimos, truncó en la Nueva España el desarrollo natural de la conciencia e historia de un México posible.

La imitación del movimiento liberal europeo del siglo XVIII, que todo lo arrastraba ante el tribunal de la razón; el sentido pedagógico, omniabarcante y avasallador y la intención de uniformar a los mexicanos bajo el rasero de la ciudadanía con las grandes palabras de *égalité* y *fraternité*; el desconocimiento de las relaciones sociales que no son igualitarias ni uniformes; las grandes certidumbres de la razón y el yo, donde todo lo que no fuera justificado vía métodos liberales era vilipendiado; el “progreso”, como consecuencia de lo anterior, en toda esfera de conocimiento con métodos y metas idénticos; la implicación de que el mundo es un solo sistema que puede ser explicado vía métodos racionales y, por ende, que la vida del mexicano debía ser organizada y estructurada a la luz de tales principios; todo lo anterior fue copiado y aplicado casi estrictamente por los liberales mexicanos.

Por otro lado, la forma filosófica del positivismo, hijo de la Ilustración, que detenta junto a la primacía de la razón instrumental el universalismo y cosmopolitismo propio de la burguesía, asentó sus reales en el México porfirista del siglo XIX. Fue la única ideología realmente capaz de dotar al México del siglo XIX de una estabilidad, metas claras y medios para lograrlo. Pero el positivismo, en razón de su universalismo aséptico y cosmopolitismo burgués, nunca fue campo propicio para el desarrollo de las conciencias nacionales. La burguesía es un estrato más o menos supranacional, que requiere para su desarrollo de un ensanchamiento de las fronteras económicas. De igual modo, el ciudadano ilustrado que cree en el progreso, es un pequeño burgués más ciudadano del mundo que de una nación. No obstante eso, el porfiriato supo hacer del positivismo una palanca ideológica para poner en marcha un proyecto de país.

Ahora bien, ¿qué alternativas quedaban para hacer frente al liberalismo y positivismo? ¿El romanticismo mexicano podía convertirse en una sólida barrera frente a la uniformidad ilustrada? De ningún modo. A diferencia del romanticismo europeo (Herder, Schlegel, Hölderlin, Goethe...), que en su diálogo con lo clásico y universal supo desarrollar un proyecto cultural capaz de contener al Siglo de las Luces, el romanticismo mexicano no pudo generar ningún movimiento capaz de poner un dique a la Ilustración y a sus hijastros, el liberalismo y el positivismo. El romanticismo mexicano, que fundamentalmente bebe del romanticismo esteticista español (no es casualidad que Juan Zorrilla haya escrito parte de *Don Juan Tenorio* en México) y no del romanticismo clasicista y filosófico alemán, se convertirá en una corriente sobre todo artística, literaria, mestiza, nacionalista, sin vocación universal, sin afán de conquista y capacidad de apropiación. Será un movimiento provinciano, minoritario, parroquial, que ni por asomo alcanza la universalidad de un Herder, Hölderlin o Goethe.

Un romanticismo de este cuño (lo mexicano, lo lírico, lo artístico) no puede, de ningún modo, enfrenar a un positivismo liberal que con sus ideales de orden y progreso ofrece un proyecto equivocado de país. Todo lo que puede ofrecer es un proyecto plural donde quepan tirios y troyanos, liberales y conservadores (y esto, hay que reconocerlo, es mucho, nos lo recuerda Gabriel Zaid, si pensamos en la revista *El Renacimiento*, que fundó Ignacio Manuel Altamirano), decorados de escayola y poesías como las de Gutiérrez Najera, Juan de Dios Peza, o, en el mejor de los casos, un nacionalismo arqueologista y arengas poéticas en favor de los desposeídos.

Pero si el romanticismo mexicano es incapaz de contener la avalancha de las “luces” y su modernidad ilustrada, la cultura católica que debía encontrar en el barroco novohispano, en la

“Nueva España católica y moderna, ambiciosa, echada para adelante” (Gabriel Zaid), la capacidad de regenerarse y dar una alternativa al país, no puede hacerlo tampoco. Está fuera de combate.

Ambos (romanticismo y cultura católica) fueron incapaces de expresar con firmeza los rasgos de identidad y conciencia nacional que hiciesen posible un proyecto de nación. El barroco novohispano, entendido como movimiento cultural que recogió y creó las grandes pinceladas del *ethos* mexicano, y que está en la base de la formación de la identidad nacional (Virgen de Guadalupe, arte, teología, mestizaje, modernidad alternativa etc.) había sido olvidado.

Si alguno de los escritores católicos, románticos o liberales del siglo XIX hubiera recordado lo que algunos jesuitas, perdidos ya en la obscuridad de la noche novohispana, habían dicho sobre el pasado indígena, sobre el mundo urbano, sobre la opinión del “pueblo”, sobre el arte, sobre el lenguaje, etc., o hubiera recordado las consecuencias económicas, sociales, políticas, intelectuales, morales de la expulsión de la Compañía de Jesús, podría haberse alterado toda su visión de México. Pero ellos ya no podían recordar. Y no podían recordar porque los mismos hombres que se suponía conservarían aquella tradición en depósito (tradición de inventar y recrear que se presta a la renovación, a lo nuevo, uniendo lo nuevo a lo antiguo en una representación mental y espiritual y que había sabido resistir a todas las presiones de la historia: lo barroco) la habían olvidado mucho tiempo atrás.

Se había olvidado que el barroco criollo y sincretismo jesuita acertó al reivindicar el pasado (aún a costa de cierta mitificación) al encontrar un medio plástico-teológico-literario adecuado para expresar esos claroscuros y opuestos tan propios de un pueblo joven, fruto de uniones y conquistas. El barroco novohis-

pano, como inicio del proceso de acrisolamiento de la identidad nacional, yacía en la penumbra desde principios del siglo XIX, si bien se mantenía latente en el pueblo mexicano, aunque sus escritores no lo descubrieran. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 por los borbones ilustrados españoles y el IV Concilio mexicano comprometido en borrar todo vestigio de la Compañía en la Nueva España había sido un durísimo golpe que, en gran medida, no sólo había esterilizado a la cultura católica del siglo XIX, sino también a sus adversarios liberales y positivistas, y de cuya esterilidad no se liberarían hasta muchos años después.

Autoconciencia nacional

Ahora bien, como heredera de una tradición que nunca fue borrada radicalmente, la cultura católica en su expresión barroca siempre estuvo presente en la idea misma de nación, en el conjunto muy diverso de obras, tradiciones, grupos étnicos y clases sociales que conforman una identidad común. Pero necesitaba una sacudida para salir de un adormecimiento que había colaborado en el adormecimiento del país.

En efecto, México vivió con la conciencia adormecida casi tantos años cuanto la filosofía académica, el Siglo de Oro, la dimensión clásica y la cultura católico-barroca estuvieron marginadas de la universidad mexicana. Desde la expulsión de los jesuitas en 1767, hasta la llegada de los “transterrados” españoles a fines de 1930, es un hecho que la reflexión filosófica fue exiliada de nuestro país.

Primero, la expulsión de la Compañía de Jesús, que acabó abruptamente con quienes habían sido los herederos espirituales de la inquietud barroca de un Sigüenza y Góngora. Después, el papel que juega el IV Concilio mexicano solicitando la extin-

ción de los jesuitas. Después, el positivismo, y, más adelante, la revolución armada de 1910, rompieron los frágiles lazos que teníamos con la filosofía y el pensamiento humanístico europeo durante el siglo XIX.

Sin embargo, vientos de fronda comenzaban a soplar en el país. Igual que la mayor parte de los liberales del siglo XIX, hombres como Ignacio Manuel Altamirano, Gabino Barreda, Melchor Ocampo o Justo Sierra, negaban gran parte de sus derechos al catolicismo, y por su manera de hablar y escribir échase bien de ver su opinión de que toda tentativa de resucitar a la cultura católica debía ser condenada. Pero la insistencia que ponen en resolver el problema gigantesco de la educación mexicana, hace pensar que sus lamentos no se limitan a la forma de enseñar.

Entre las pérdidas a las que los liberales triunfadores no acaban de resignarse, ninguna les resulta tan sensible como el de una juventud abandonada cuando las corporaciones religiosas se habían visto imposibilitadas de atenderla. De ahí el espíritu nuevo con que Ignacio Manuel Altamirano aborda los problemas del país, al fundar la revista *El Renacimiento* (1869).⁹⁰ Si bien es un proyecto de emancipación cultural agnóstico y liberal que representa la transición del liberalismo jacobino y soñador al positivismo pragmático, no es menos cierto que se trata de un proyecto plural, con clara conciencia de considerarse autor de una nueva época que apague las divisiones, odios y rencores. En este espacio liberal, mestizo y abierto, participarán católicos, aquellos que saldrán del menosprecio en que la cultura católica había caído.

Y es que a lo largo del siglo XIX, al ser la cultura católica expulsada del poder y convertirse en “cultura de gueto”, luchará

⁹⁰ Ver Gabriel Zaid, *op. cit.*

por sobrevivir, por afirmarse ante la “cultura oficial”. La frase “qué van a decir”, que tan bien conocerán estos hombres, es una temible fuerza de inhibición, que a tantos espíritus impide, por miedo al ridículo, afirmar lo que seguramente hubieran querido decir. Unos y otros temerán al ridículo, sobre todo los liberales. Por eso la importancia de *El Renacimiento* como espacio de creación donde hubiese lugar para unos y otros.

Así, comenzará el resurgimiento de los católicos, estimulados, además, por el liderazgo enérgico, hábil y sabio del Papa León XIII, que ocupó el solio pontificio de 1878 a 1903. Es decir, en una época clave en la que el trueno de Nietzsche conduce hasta sus últimas consecuencias el iluminismo resurge el pensamiento católico. La famosa encíclica *Rerum novarum* (1891), en la que se condensa la doctrina de la Iglesia Católica en materia de política social, es contemporánea de “la muerte de Dios” nietzscheana. De igual manera, son contemporáneas las encíclicas *Humanum genus* (1884), que sitúa en su justa dimensión a la parasitaria y difunta masonería; la encíclica *Inmortale Dei* (1885), sobre el cristianismo como fundamento de la vida política, y la *Libertas* (1888), acerca del verdadero significado de la libertad. Tales encíclicas reanimarán y regenerarán la vida católica en todas sus dimensiones.

Ya no se trata de estar a la defensiva ni de estar llorando un pasado. Trátase de unir y vivificar, de tomar la iniciativa construyendo. Emeterio Valverde y Téllez (1864-1948), Antonio Caso (1883-1946), Genaro Fernández MacGregor (1883-1959), Manuel Gutiérrez Nájera (1859-1895), Manuel J. Othón (1858-1906), Ramón López Velarde (1888-1921), José Vasconcelos (1882-1959), Carlos Pellicer (1897-1977), Manuel Gómez Morín, serán algunos testigos de esta cultura católica vivificada, cuyas cualidades intelectuales y espirituales harán de ellos bibliógrafos, poetas y pensadores de primer orden, y que simplemente

continúan una tradición hasta hace poco soterrada. Señal segura de que así fue es la insistencia con que afirman querer seguir esa tradición Angel María Garibay (1892-1967), Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949), Alfonso Méndez Plancarte (1909-1955), Sergio Méndez Arceo (1907-1992), Antonio Gómez Robledo (1908-1994), Silvio Zavala (1909-), Miguel Villoro (1920-1990), Fernando Salmerón (1925-1997), Ernesto de la Torre Villar (1914-), Luis González y González (1925-2005), Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006), Bernabé Navarro (1923-1995), Ramón Xirau (1924-), Gabriel Zaid (1934-).

A todo lo anterior, concurre el Ateneo de la Juventud, en el que participan católicos y liberales como otro signo del despertar del adormecimiento de la conciencia mexicana. Así mismo, el grupo Contemporáneos (Reyes, Gorostiza, etc.), que en su universalidad es “heredero de las ansias más legítimas de los criollos novohispanos” (Gabriel Zaid). El muralismo (Rivera, Siqueiros, Orozco...), otro movimiento importante (aún en su maniqueísmo histórico y fervor nacionalista) en sacudirnos la modorra a favor del desarrollo de una conciencia nacional y, finalmente, la llegada de los exiliados españoles. Todo ello contribuye decididamente al resurgimiento de la filosofía académica y ayudó a liberarnos de una tradición positivista antifilosófica y todo lo que ello implica. Eso de ningún modo significa minusvalorar la influencia que Gabino Barreda y científicos porfiristas tuvieron en la conformación cultural de nuestro país. Baste recordar que Barreda, ferviente admirador de Augusto Comte, y que gozó de poder durante el liberalismo, fue fundador de la Escuela Nacional Preparatoria. El grupo de los científicos, inspirado en el darwinismo social de Spencer, tuvo ascendiente en la cultura del porfiriato.

Pero desde la Ilustración positivista era imposible descubrir y construir una “identidad cultural”. Las metas del positivismo

fueron, desde un principio, la “universalización” de nuestro país, o como hoy dice la terminología neoliberal: la globalización. Ya Leopoldo Zea ha documentado suficientemente el grave retraso que implicó el positivismo en la conformación de lo que podríamos denominar, vaga y ambiguamente, una conciencia de la propia identidad.⁹¹ De igual modo Samuel Ramos, en su célebre ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México*, ridiculizó a esos ricos mexicanos que construían casas con mansardas de pizarra, al estilo parisino, en pleno Paseo de la Reforma, en la ciudad de México, como si nevase igual que en París. Es que la oligarquía porfiriana se afanó por ser “moderna”, por no quedar fuera de la civilización occidental. Se explica así que prominentes familias (los Rincón Gallardo, los García Icazbalceta, los Souvervielle) “jugasen” a la caza de la zorra, al estilo inglés, que usasen incómodos trajes para “parecer europeos”, o que otras respetables familias construyesen residencias afrancesadas poco adaptables a las exigencias climáticas y culturales del país. Lo importante es parecer moderno. Es toda una actitud que niega lo que somos, lo que es México. En términos hegelianos: es un momento de pura exterioridad, que sin interioridad sólo permite integrarse al mundo “exterior”, imitando formas igualmente externas.

Que el modelo ilustrado (neoilustrado y neoliberal), pues, permanece vivo en nuestro país, no es simple casualidad. Responde a una tradición que, viniendo del siglo XIX se empeña en sus propias categorías, aciertos e insuficiencias. Pero como más atrás dijimos: el Ateneo de la Juventud, Contemporáneos, el Muralismo y la llegada de los exiliados españoles, o como ellos prefirieron ser llamados, “los transterrados”, serán

⁹¹ Leopoldo Zea, *El positivismo en México*.

un verdadero hito en la historia intelectual de nuestro país. De entre ellos, destacan las figuras de José Gaos y José Angel Rocaful. Éste último, sacerdote católico, con su formación de filosofía clásica y medieval, influyó en los ambientes laicos, agnósticos y jacobinos de la Universidad Nacional.⁹² El bagaje de filosofía alemana de José Gaos permitió a sus discípulos (Leopoldo Zea, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Ramón Xirau, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Carmen Rovira) el desarrollo de una filosofía de la conciencia y de la dialéctica que dio pie a lo que se ha dado en llamar “filosofía de lo mexicano”, “filosofía latinoamericana”, “filosofía de la liberación”, etc. La obra de Villoro, *La fenomenología del relajo* de Jorge Portilla, la “ontología de lo mexicano” de Emilio Uranga, la “idea del descubrimiento de América” de Edmundo O’Gorman, etc., se inscriben de un modo u otro en esta tradición.

Hasta qué punto esta filosofía de lo mexicano resultó un acierto no nos corresponde dilucidarlo en estas páginas. Lo que es verdad es el agotamiento histórico de este “estilo” de hacer filosofía. Con todo, la figura de Samuel Ramos continúa incólume: su importancia es indiscutible para la filosofía y la cultura en México. Pero hoy por hoy, prácticamente ningún académico hace este tipo de filosofía. Ninguno reflexiona sobre el “ser de lo mexicano”, su esencia o su ontología. Se ha renunciado al intento.

Pero a partir de aquí, con mayor o menor frecuencia, se habló de “identidad cultural”, “conciencia nacional”, etc. Que Octavio Paz afirmara que su obra *El laberinto de la soledad* era algo radicalmente distinto a un ensayo sobre ontología o filosofía de

⁹² Hugo Hiriart recuerda lo arriba dicho en su artículo “Sobre la naturaleza humana, mi padre Gallegos Rocaful”, en *Letras libres*, núm. 13, enero, 2000.

lo mexicano, y que su obra era una crítica moral, terapéutica y de interpretación histórica del país, no impide ver en su obra la influencia de este debate y la reflexión de sus contemporáneos. Y es que el tema del carácter de los mexicanos siempre intrigó a Paz. Porque el problema del *ethos* mexicano está aún por resolverse. En sentido estricto, en cualquier país está siempre por resolverse, pues no admite un tratamiento científico positivo. La identidad de un pueblo no es algo que admite ser estudiado como el ADN de un animal. En consecuencia, el *ethos* es algo permanentemente abierto y sujeto a discusión, lo mismo en la vieja Europa que en Asia o en México. Siendo un país tan joven (no cumplimos aún nuestro bicentenario de Independencia), es lógico que el tema aflore con mayor frecuencia y que se carezca de los suficientes elementos para abordar este asunto.

Del mundo prehispánico a los jesuitas de los siglos XVII y XVIII; de Diego José Abad, Clavijero y Alegre a la práctica antropológica como utilería de cierta política indigenista; del liberalismo y positivismo a José Vasconcelos como promotor de una cultura que universalice, unifique y redima a los mexicanos; de la música de Juventino Rosas a Silvestre Revueltas y Manuel M. Ponce como momentos de autoconciencia nacional; de la pintura de Miguel Cabrera a la pintura de Tamayo; de Ramón López Velarde a Octavio Paz y José Gorostiza; de los informes presidenciales a las ontologías de la nacionalidad; de lo mexicano e iberoamericano a lo universal, los opuestos constituyen la vida misma de nuestro país.

Es cierto que las corrientes arriba señaladas (el Ateneo de la Juventud, los Contemporáneos, el Muralismo, los “transterrados” españoles y, más recientemente, el “grupo Vuelta”) dirigieron, dominaron y a veces abrumaron gran parte del siglo XX en nuestro país, estando presentes en casi todas partes donde la historia, la filosofía y la cultura nacional estaban en cuestión.

Durante la mayor parte del siglo XX, los movimientos arriba descritos parecen inspirar un movimiento irresistible, apasionado y todopoderoso, contribuyendo no pocas veces a la renovación de la cultura nacional y siendo, directa o indirectamente, expresión de la cultura del barroco.

Éste, en efecto, jamás pudo sustraerse del entorno que lo rodeaba. Más tarde, los marxismos, los movimientos liberacionistas (muchos de inspiración católica y desarrollados en países católicos) también interactuaron. Pese a ello, lo barroco mantuvo siempre su propia referencia, su propia tradición. Esto es mucho cuando se observa la ruptura de tradiciones y referencias que inauguran la modernidad y que durante largo tiempo han acompañado al hombre contemporáneo. Pues ciertamente no hay historia de la cultura barroca sin referencia, por lo menos implícita, a una tradición.

Esto es particularmente evidente en escritores como Ramón Xirau y Gabriel Zaid que, agudamente conscientes de la pertenencia a una comunidad, a una tradición, dialogan con la modernidad, se apropian de ella, no engullen cabalmente el *Logos* occidental, hacen crítica política, social y moral, ejercen la erudición y el análisis, filosofan: hacen cultura.⁹³ Dan un significado a su historia personal y, al hacerlo, dan también un significado a la comunidad a la que pertenecen.

Y es que el pensamiento barroco, que por su misma naturaleza no puede y no debe ser rehén de la racionalidad occidental —y que ciertamente no lo fue en la Nueva España, al tener su

⁹³ Cuando hablo de no asimilación del *Logos* occidental en nuestro país, no lo hago en el sentido nihilista de rechazo a la Razón al estilo, por ejemplo, de Deleuze o Foucault, sino en el sentido de no dejarnos seducir por sistemas racionalistas, empiristas, positivistas, etc., que todo lo abarcaban y que por su unilateralidad son incapaces de hacer justicia a los hechos.

propia referencia y tradición, al pertenecer a una comunidad—, no puede andar buscando fuera de sus fronteras el sentido de su propio mensaje. Posee su propio mensaje. Pero esto es justamente lo que lo hace dialogar con todas las corrientes de pensamiento, con todas las filosofías, artes y ciencias, apropiándose, conquistando y renovando contenidos. En consecuencia, la inspiración barroca no puede ser despedida, excluida, condenada al ostracismo, fuera del círculo de la dignidad filosófica, histórica o literaria, privada del derecho de ciudadanía y del derecho a la consideración filosófica, y menos renovada tan pronto como convocada ante un tribunal (el *Logos* occidental) que por su misma esencia quiso imponer en los siglos XIX y XX un punto de vista único, llámese kantismo, hegelismo, liberalismo, positivismo, marxismo, neoliberalismo, etcétera.

Se ha dicho hasta la saciedad que México es el país de los contrastes, que no hay un México sino muchos Méxicos. La frase podrá ser más o menos retórica, pero lo cierto es que los claros-curos están ahí, presentes, incuestionables: el universo prehispánico con su naturaleza profunda y su interrogación perdurable, el mundo barroco y la Virgen de Guadalupe, las diversas tentativas de modernizar a México, una democracia adolescente, la globalización, el libre mercado. Son los tiempos diferentes en los que se sintetiza la historia de esta nación. El tiempo del sur, casi prehispánico, cíclico, costumbrista, tradicionalista, paternalista, victimista. El tiempo del norte, lineal, franco, emprendedor, echado pa' delante. El tiempo del centro, malicioso, burocrático, sinuoso, ríspido, quejumbroso, irónico, sarcástico, alegórico y clasista. Y es que pocos aspectos de la cultura pueden caracterizar mejor la esencia de la misma que la comprensión del tiempo. Pues en el tiempo se encarna, y con él está relacionada la concepción del mundo de una época, el comportamiento de los individuos, su conciencia, su ritmo vital, su actitud hacia

las cosas. Cualquier intento de transformación del país debe partir de esta complejidad, de su historia arqueológica. Es decir, de su *arqué*, de sus *arjai* (principios), que son los siglos novohispanos en los que se dio la amalgama espiritual y cultural de conquistadores y conquistados. La variedad de interpretaciones obliga a diseñar, construir, descifrar y refrendar (contra la diversidad objetiva de estadísticas, encuestas, sondeos de opinión, porcentajes y cuestionarios) una historia llamada México y el proceso unívoco y plural que la hará mejor.

SÉPTIMA PARTE
Studia philosophica

I. ALGUNAS PROPOSICIONES FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS QUE NO SE ENSEÑABAN EN LOS COLEGIOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: SIGLOS XVII Y XVIII

Introducción

Leyes humanae etiam ecclesiae non habent vim obligandi sub peccato mortali. He aquí la primera proposición de uno de dos preciosos manuscritos que yacen en el Archivo jesuita de la Biblioteca José María Lafragua, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Son las proposiciones teológicas y filosóficas que no se enseñaban en los colegios de la Compañía de Jesús, escritas a fines del siglo XVII, y cuyo título en latín es: *Propositiones aliquot quae in scholis Societatis non sunt edocendae: ex philosophis. Propositiones aliquot theologicae quae in scholis Societatis non sunt edocendae.*¹ Los documentos en cuestión, escritos enteramente en latín, han permanecido inéditos, y se componen de 37 proposiciones teológicas y 34 filosóficas, en las que, con acerada exactitud lógica, van surgiendo e integrándose al conjunto cuestiones ontológicas, cosmológicas, antropológicas, morales, políticas, inferencias lógicas, sabiduría pagana, el paganismo de los cristianos, cuestiones de autoridad, formas de gobierno, limitaciones de poder,² la existencia de Dios, la opi-

¹ Archivo jesuita, legajos 161 y 162.

² La tesis del *probabilismo* que favorece la *libertad*, en oposición al *tuciorismo* que se inclina por la ley, no está aún presente en estas proposiciones

nión de Aristóteles, la voz de Santo Tomás de Aquino y la de Suárez, etc. Documentos primarios, históricamente ricos en pistas y metas. Yo me voy a ceñir estrictamente a ciertas cuestiones metafísicas, examinándolas: a) en sus propios contenidos, tratando de demostrar que para estas alturas de fines del siglo XVII se escucha con más frecuencia la voz de Suárez que la de Santo Tomás, en los colegios jesuitas y, b) observando las implicaciones que tuvieron para la formación de jóvenes criollos y mestizos en la Nueva España.

Disputas metafísicas

La intención y estructura de las proposiciones filosóficas responde en lo general a un criterio en el que la presencia de Suárez es evidente. Como sabemos, una nota característica de Suárez en sus *Disputaciones metafísicas* es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y abstraccionismo, esforzándose por hacer una filosofía realista, basada en las cosas tal como son, estudiándolas en sí mismas y no en abstracciones mentales. Por eso insiste en que la metafísica no sólo trata de conceptos, sino que versa sobre seres reales.³ Nada más lejos de Santo Tomás que una metafísica de lo real y del ente, que domina toda su filosofía. Pero cuando leemos las primeras proposiciones jesuitas, nos damos cuenta que se está hablando un lenguaje diferente y que el pensamiento de Santo Tomás está siendo desplazado. Veamos la segunda proposición filosófica: *Ens actu, idem est quod non existens* [Un ser en acto es un

teológicas. Pues no hay que olvidar que cierto probabilismo fue sostenido por algunos de los más prominentes jesuitas. La primera tesis teológica niega dicho probabilismo.

³ Francisco Suárez, *Metaphysicae disputationes*, Disputatio II.

ser que no existe]. Ésta es una proposición que no se debe enseñar, puesto que no puede sostenerse que un ser en acto es un ser no existente, sino al revés: un ser en acto es un ser que existe, tesis que, sabemos, Santo Tomás sostiene. Pero aquí el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia, lo cual es algo enteramente diferente, puesto que en la cuarta proposición se dice: *essentia creata, distingui realiter ab existentia ita ut sint duae res seu entitates distinctae* [La esencia creada se distingue realmente de la existencia, entendidas como dos cosas o entidades distintas]. Esto es, debe decirse lo contrario: no hay distinción real entre esencia y existencia, concebidas como dos entidades distintas. Ésta es una tesis eminentemente suarista que, como sabemos, generó interminables discusiones en Europa y, por lo que vemos, también aquí en la Nueva España.

En definitiva, toda la discusión de Suárez sobre la distinción tomista de esencia y existencia gira en torno a esta dificultad: no puede afirmarse que la esencia creada, una vez que está puesta en acto fuera de sus causas, es todavía distinta de su existencia, como si la esencia y la existencia fueran dos entidades distintas.⁴ A primera vista, las inacabables controversias entre sostenedores y opositores de la distinción entre esencia y existencia estaban reducidas solamente al ámbito europeo. Pero estas proposiciones, y las innumerables apostillas que aclaran, completan, interpretan o niegan las tesis de Suárez, demuestran que no era así. “¿A qué llama ser el padre Suárez?”, interroga el anónimo estudioso de las *Disputaciones metafísicas* que, página tras página, va haciendo acotaciones, aclaraciones, disquisiciones en la obra que encontramos en la Biblioteca Elías Amador,

⁴ *Ibidem*, Disputatio XXXI.

de la ciudad de Zacatecas.⁵ En efecto, si Suárez llama ser al ser actual (reflexiona él o los que pusieron innumerables notas en los márgenes de las *Disputaciones*), entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. Goza, pues, del ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*). Un ser tal como el de la esencia actual, para ser actualmente ¿necesita todavía el suplemento de la existencia? Suárez ha contestado, por supuesto, que no, y nuestro apostillador anónimo (que supongo fue un jesuita), haciéndose eco de tal negación, examina con Suárez la esencia hombre.⁶ La esencia “hombre” no es contradictoria ni fingida por la imaginación: es una esencia real. Esto es, es una esencia real porque es, por lo menos, posible. Si sólo es posible, carece todavía de actualidad y, por ende, no existe. Pero si es posible actual, o sea, si esa esencia tiene el ser de una “esencia actual”, ¿qué puede faltarle aún para existir? Nada. La esencia no puede ser sino actual o posible, y la única diferencia entre estas dos condiciones es que lo que es actual es, mientras lo que es sólo posible no es. Decir, por lo tanto, que una esencia es un verdadero ser actual (*verum actuale ens*) es probar que tal esencia es actualmente o existe.

Es bien claro lo que está sucediendo en esta interpretación. Suárez ha comenzado por identificar ser con esencia. En consecuencia, ha concebido todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas, preguntándose después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya exis-

⁵ *Ibidem*, Disputatio II. Son innumerables las anotaciones en los márgenes de la obra de Suárez. Algunas son prácticamente ilegibles; pero muchas otras son perfectamente paleografiadas.

⁶ *Ibidem*, Disputatio XXXI.

tente. La pregunta es tanto más absurda cuanto, por la definición de sus términos que ha hecho en la Disputación II,⁷ la existencia misma se concibe aquí como una cosa, de modo que para existir, una cosa ya existente habría de incluir otra cosa, además de lo que es. Todo esto no tiene sentido, y no es de admirar que Suárez se separe de Tomás de Aquino en éste (como afirma Gilson), el más fundamental de los problemas filosóficos.

Apostillas

Pero veamos más de cerca la discusión que sobre el particular se daba en los medios intelectuales novohispanos, siguiendo para ello la lectura de las innumerables apostillas escritas en los márgenes de las *Disputationes metafísicas* (existen dos obras completas de Suárez en la Biblioteca Elías Amador, en Zacatecas, y ambas con acotaciones y más acotaciones) y en el *Cursus Philosophicus* del jesuita Roderico de Arriaga⁸ (también con innumerables apostillas). Son estas ciertamente tradición escrita y, si estamos de acuerdo con Gadamer⁹ en que no hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella, entonces, estas huellas (indicios, según Ginzburg)¹⁰ que se descifran y se leen, en el momento que se descifran, se transforman de algo extraño y muerto en un ser

⁷ En esta disputación se pregunta cuál es el significado de la palabra *ser*, distinguiendo entre *ser* como participio presente (*ens*) y *ser* como nombre.

⁸ Roderico de Arriaga, S. J., *Cursus Philosophicus*. Pedro Fernández Torrejón, S. J., *Institutionum Dialecticarum libri tres*. Pedro Hurtado de Mendoza, S. J., *Disputationes a summulis ad Metaphysicam*.

⁹ Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*.

¹⁰ Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Indicios*.

completamente familiar y contemporáneo, espíritu tan puro que nos habla como si fuera actual. Nos da una percepción clara del significado específico que tales apostillas tienen para esta realidad concreta de la Compañía de Jesús en la Nueva España, junto a las proposiciones que analizamos. Porque el mismo ejemplo que ofrece Suárez y las proposiciones es el que dan estas anotaciones. ¿Fue jesuita el apostillador? ¿Fue del clero secular? Es lo de menos. Quien escribió tales comentarios sabe que las cosas reales existen; lo que no sabe es dónde puede encajar la existencia en una interpretación como la de Suárez. A él, igual que a Suárez, le confunde que la existencia parezca añadir tanto a la esencia y no obstante ella misma no sea nada. Por eso se interroga: “Hay una esencia posible, luego Dios la crea; ¿qué ha creado Dios?: la esencia. Pero ya sabemos que para esa esencia, el ser actualizado por Dios y el existir son una y la misma cosa. Tiene razón el padre Sierra cuando nos dice que la existencia no es la causa formal por la que un existente existe actualmente.”¹¹

Ahora sí estamos casi seguros que se trata de un jesuita, alumno o lector del padre Sierra, que tal vez estudió en Puebla y hacía esas anotaciones en Zacatecas, o las hizo en la misma ciudad angelopolitana, si tenemos en cuenta que muchísimas de las obras que forman el fondo bibliográfico zacatecano provenían de las ciudades de Puebla y México.¹² ¿Y quién puede ser el padre Sierra sino Agustín Sierra, el profesor jesuita de filosofía en el Colegio Angelopolitano de la Compañía de Jesús, quien difundió parte de la doctrina de Suárez entre 1680-1690? Me refiero, por

¹¹ Francisco Suárez, *Metaphysicas disputationes*, Disputatio XXXI.

¹² Son muchísimos los textos que traen escrita esta frase: “del convento de San Francisco de la Puebla de los Ángeles, a la provincia de Zacatecas”, etcétera.

supuesto, al insigne Colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles que, además de las tres cátedras de filosofía, tenía cuatro de teología, una de moral, otra de Sagrada Escritura y una más de derecho canónico, convirtiéndose con el tiempo en cuna de brillantes generaciones, entre las que sobresalieron la de Clavijero y Alegre.¹³

Estamos emocionados al leer esto. Es la emoción normal que surge al descubrir tal filón, porque confirma, en efecto, las proposiciones que estudiamos y representa, en cierto sentido, el alejamiento ante las tesis tradicionales de Santo Tomás y Aristóteles. Dije ‘en cierto sentido’ porque he aquí que en las anotaciones a la disputa xxxi surge el disenso, el cuestionamiento profundo. Es otra letra, otra categoría. ¿Otro jesuita? ¿Dominico? “Lo que el padre Suárez no ve es que cuando Dios crea una esencia no le da actualidad de esencia: lo que Dios le da es otra actualidad: la de existencia.” Teniendo en mente antiguas tesis agustinianas, nos dice el anónimo apostillador “que la esencia real del más insignificante ser posible necesariamente tiene que ser eternamente y estar eterna y completamente determinada en la mente de Dios, de manera que no puede carecer de ninguna actualidad *qua* esencia. Pero lo que todavía le falta es la existencia”.¹⁴ Hasta aquí el comentador. La creación, entonces, no actualiza la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un orden distinto del de la esencia, concediéndole la existencia. Ahora bien, esto es precisamente lo que la filosofía de Suárez (y haciéndose eco de ella, las proposiciones 2 y 4 que no se enseñaban en los colegios jesuitas) le impide ver. Pues la cuarta proposición que arriba vimos no es otra cosa que

¹³ Ernesto de la Torre Villar, *Historia de la educación en Puebla*.

¹⁴ Francisco Suárez, *Disputatio xxxi*.

la negación de la distinción real entre esencia y existencia, siendo, en todo caso, mera distinción de razón.

No obstante, de la proposición 5 a la 13 se atenúan las consecuencias suarecianas de la identidad esencia-existencia. Pues en Suárez, en virtud de esa identidad, la esencia y existencia en los seres creados no son dos cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*. En consecuencia, la materia prima creada por Dios es una entidad, una esencia real que tiene por sí misma un acto de existencia independientemente de la forma. Pero las siguientes proposiciones atenúan el carácter actual de la materia prima, recordando más bien a Santo Tomás. No se enseñaban estas proposiciones:

5. *Non datus materia prima* [No se da materia prima].
6. *Materia non est causa, sed mera conditio* [La materia no es causa, sino mera condición].
7. *Similiter, forma et finis non sunt vere causae rerum naturalium* [Del mismo modo, la forma y el fin no son verdaderamente causas de las cosas naturales].
8. *Materia prima potest esse naturaliter sine omni forma* [La materia prima puede ser naturalmente sin alguna forma].
9. *Materia ad productionem formarum active concurrat* [La materia concurre activamente a la producción de las formas].
10. *Unio materiae et formae est vere natura* [La unión de la materia y la forma es verdaderamente naturaleza].
11. *Materia prima creatur ab agente naturali* [La materia prima se crea de un agente natural].
12. *Potest dari creatura, quae natura sua habeat virtutem creandi naturalem* [Puede darse creatura que por su naturaleza tenga la virtud natural de crear].
13. *Creatio non est productio rei ex nihilo, sed productio rei, quae fit a solo Deo sine consortio alterius causae efficientia-*

tis [La creación no es producto de la cosa a partir de la nada, sino de la cosa que se hace solamente por Dios sin intervención de otra causa eficiente].

Todo esto resulta fácil de entender si tenemos en cuenta que, en Santo Tomás, el acto creador no tiene por término ni la materia prima ni la forma sustancial por separado, sino la sustancia corpórea, el compuesto, el cual no es ni la forma sola ni la materia sola, sino un resultado de la unión de ambas a la vez. Unión que a su vez proviene de la distinción real entre esencia y existencia. Por eso Dios no crea por separado toda la materia prima a la vez, antes de la forma. Ni tampoco crea una materia prima universal y después la distingue en porciones, imprimiendo en ellas las formas.

Los jesuitas, que enseñan filosofía y redactaron estas proposiciones, saben que tocan terrenos delicados y por eso el atenuamiento en estas graves cuestiones. A la materia prima le corresponde ser el primer sujeto de recepción de las formas sustanciales materiales, las cuales la requieren como complemento necesario para constituir sus especies completas, y con esto sólo tenemos ya perfectamente constituido el individuo *in genere substantiae*. Y así, la materia prima por sí sola individualiza las formas materiales, por su recepción en ella como en su primer sujeto.

Suarecianos, escotistas y tomistas

Estas proposiciones y apostillas resultan en verdad instructivas. Nos enseñan que la enseñanza y el debate filosófico eran intentos a mediados del siglo XVIII, inspirándose ya en Suárez, ya en Santo Tomás, para definir esencia y existencia, materia y forma, acto y potencia, lo real, la idea, leyes, poder, o para disentir en

las proposiciones 21 y 24 del escotismo de los padres franciscanos como Bartolomé Durando, profesor de teología en el convento de Marsella, Francia, y con gran influencia en el mundo de habla hispana. (No hay que confundirlo con Durando, el obispo francés del siglo XIV, filósofo escolástico nominalista, discípulo de Occam, y también con fuerte influjo a principios del siglo XV en España.)

El padre Durando había escrito, hacia fines del siglo XVII, cuatro tratados sobre la encarnación, la redención, la trinidad, los sacramentos, virtudes, con el título de *Clypeus Scoticae Theologiae contra novos ejus impugnatores, authore P. F. Bartholomeo Durand* [Escudo de la teología escotista contra sus nuevos impugnadores].¹⁵ Los cuatro tomos de la obra fueron impresos en París, sucesivamente, en 1685, 1687, 1694 y 1697. Hacia 1709 eran ya tres las ediciones, lo que habla de la influencia del padre Durando. Este es, ante todo, un teólogo que, siguiendo al doctor sutil, parece considerar la filosofía como ciega de nacimiento y sin posibilidades de curación. Sus principios no dejan de tener una crítica de la filosofía natural, crítica que, efectivamente, encontramos en el tomo primero de su tratado sobre la encarnación. Siguiendo la metafísica escotista, basada en la noción de ser, tomada en un sentido unívoco a todo lo que es (la influencia evidente de Avicena en Duns Scoto), se pregunta: “las pruebas de la existencia de Dios se basan en esta noción del ser común y unívoco; si no podemos saber por la razón que esta noción es el objeto propio de la razón natural y del conocimiento metafísico, ¿podemos intentar saber, por la

¹⁵ *Clypeus Scoticae Theologiae contra novos ejus impugnatores authore P. F. Bartholomeo Durand*, tomus primus, secundus, tertius, quartus, editio tertia, Venetiis apud Paulum Ballcomium, 1709. Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.

razón sola, al menos la existencia de Dios?”¹⁶ Y en otra parte: *nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter* [Ninguna demostración del efecto a la causa merece absolutamente el nombre de demostración]. Éstas eran tesis que los jesuitas rechazaban, pues ya se ve que entonces todas las pruebas de la existencia de Dios son relativas, distanciándose (a mi juicio) del mismo Suárez que, con Scoto, niega el valor de los argumentos “físicos”, admitiendo sólo los “metafísicos”. Por eso (y en la más generosa búsqueda de racionalidad, combinando del mejor modo posible los recursos de la fe y de la razón), el redactor –o redactores– jesuita de la proposición 21, dice: “Muy difícilmente pueden ser demostradas las sentencias de Durando [...] No deben usarse algunas de sus proposiciones, a no ser añadiendo sentencia común contra Durando que sea demostrada suficientemente ante una inteligencia bien dispuesta.”

La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa.¹⁷ Baste recordar que Descartes (alumno de jesuitas), habiendo aprendido la metafísica de Suárez, tomó simplemente como una cuestión ya resuelta el problema del ser y la existencia. A través de sus discípulos, Suárez se hizo responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesan la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto. Todos los filósofos, en tanto que cristianos, convienen en que ninguna creatura existe por derecho pro-

¹⁶ *Ibidem*, tomus primus.

¹⁷ Naturalmente alcanzó en primer lugar a los padres jesuitas y filósofos escolásticos europeos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, llegando casi de inmediato a la Nueva España.

pio: para ser, una creatura necesita recibir la existencia. Donde empiezan a estar en desacuerdo es en esta cuestión enteramente diferente: cuando una creatura ha recibido la existencia, ¿es la existencia efectivamente distinta de su esencia? Hemos visto que Suárez y las proposiciones 2 y 4 responden negativamente y, en Europa, Descartes y Wolff admiten que Suárez tiene razón.¹⁸

La obra de Suárez estaba en posesión de las escuelas jesuitas, desde principios del siglo XVII y, por los testimonios de estas proposiciones, las obras completas que de él tenemos en las bibliotecas novohispanas y las innumerables apostillas en ellas escritas, su filosofía fue punto obligado de debate y renovación a fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII, dominando en algunos colegios y profesores jesuitas.¹⁹ Y dominó principalmente en las figuras de los padres Agustín Sierra y Diego Marín de Alcázar. No es osado afirmar que el primero de ellos, que enseñó filosofía en el Colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles hacia mediados y fines del siglo XVII, influyera en la redacción de algunas de estas proposiciones. Son los esfuerzos de una generación que, apoyándose en Suárez, inaugura un capítulo seminal que dará origen al movimiento de reforma, que florecería un siglo más tarde con la brillante generación de jesuitas sorprendidos por la expulsión en 1767.

Diego Marín de Alcázar, por ejemplo, sintetiza en sus grandes líneas algunas cuestiones metafísicas, debatiendo con tomistas y escotistas y aún con el mismo Suárez, pero en lo fundamental aceptando algunas tesis de éste último. Su obra *Disputationes in universam philosophiam scholasticam quam metaphisicam*

¹⁸ R. Descartes, *Principios filosóficos, Meditaciones*.

¹⁹ José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*.

scientiam universalissimam vocant, manuscrito número 683, fechado en 1669, y que reposa en la Biblioteca Nacional de México, sigue de una forma harto libre al doctor eximio y a otros doctores jesuitas, indicando que, para estas fechas, la escuela suareciana estaba ganando en presencia. En efecto, un problema metafísico que le permite discutir con escotistas y tomistas lo encontramos en esta cuestión: ¿cómo sabemos si las cosas se distinguen realmente entre sí o sólo forman una única substancia que en apariencia se escinde y divide en varias? La pregunta es tan urgente, como necesario es tener criterios claros para distinguir e identificar, pues sólo así lograremos el conocimiento del ser. Para ello (respetando el orden escolástico acostumbrado), estudia en primer lugar al ente en cuanto ente, haciendo abstracción de este o aquel ente particular, y sólo estudiándolo en su esencia y accidentes. Y si bien el primer atributo que configura la esencia de ente es el de identidad (cada ente es idéntico a sí mismo), lo que más le importa a Marín es la distinción (cada ente es idéntico a sí mismo más también distinto de los demás). Distinción dividida en real y de razón, de los cuales la más importante es la distinción real (por fundarse en la realidad) y que a su vez se divide en adecuada e inadecuada, formal y fundamental, positiva y negativa, potencial y actual, absoluta y modal, siendo ésta última la que más influjo tuvo entre los seguidores de Suárez. La distinción modal es la que se da entre las cosas y sus modos o entre los modos mismos, y siendo el modo un límite de la cosa (como el punto es el límite de la línea o el plano el límite del sólido), una de sus primeras consecuencias será aplicarla al ente substancial, pues el ente por antonomasia es la substancia. De ahí que la interrogante a responder era saber cuál era la distinción de los predicados constitutivos de la substancia, a saber: género, especie, diferencia específica y aun la diferencia individual. Esta cuestión le va a permitir a

Marín disputar con Durando de San Ponciano, que distingue tales grados metafísicos con una distinción real modal, y Duns Scoto con su distinción formal *ex natura rei*. Pero Marín, de su propia cosecha, en clara línea nominalista y usando la conocida “navaja de Occam” (no deben multiplicarse las entidades ni las diferencias), se opone a ambos, afirmando que no puede haber distinción real entre tales grados metafísicos. Pues mediar entre esos constitutivos definitorios una distinción real equivaldría a darle realidad a ellos mismos, a convertirlos en entes, terminando por multiplicar a entidades, lo que debe evitarse.

Marín de Alcázar, seguro de sus planteamientos, ataca a escolistas y tomistas defendiendo la tesis de que el individuo se distingue de los demás por su propia entidad. Es decir, su principio de individuación es su propia entidad, tesis eminentemente suareciana de impronta nominalista y que influirá en el pensamiento mundano.

El siglo XVIII se encuentra con el resultado de estos esfuerzos, y ésa es la razón de que dicho siglo sea, en amplia medida, un siglo de síntesis, un siglo de crítica, de grandes creadores sagrados, humanistas, teólogos, filósofos, crítica de la filosofía por la teología, manifestación de ciertas formas de probabilismo, que favorecerían la libertad frente al absolutismo reinante y en contra del tuciorismo, que se inclinaba por la ley, etc. Bajo este aspecto, las escuelas de la Compañía de Jesús, sus programas de estudio, profesores, teólogos, historiadores y filósofos, son verdaderamente quienes corporeizan el espíritu del siglo XVIII. Incluso es ese mismo espíritu el que va a determinar la disolución de la Compañía. Sin duda, los poderosos sistemas elaborados por Santo Tomás y Duns Scoto siguen teniendo partidarios en los siglos XVII y XVIII. Pero si consideramos lo que hemos analizado anteriormente, advertiremos que cierta inquietud e independencia respecto de las cosas (típico del hombre moderno)

para lanzarse mejor al asalto del mundo, abandonando viejos apoyos de la tradición intelectual y que dará lugar a futuras complicaciones, empieza a generarse en este siglo XVIII. Advertiremos que el carácter propio del siglo XVIII novohispano consistió (tal vez) en desesperar de la tradición intelectual pasada, de las síntesis intentadas a fines del siglo XVII o, quizá, en haber utilizado la filosofía moderna para mostrar hasta qué punto era imposible seguir en los marcos rígidos de la escolástica tradicional.

Era la tentación de justificar el exceso de confianza del pasado, reemplazando esos apoyos por otra tentación: la de las novedades venidas del Viejo Continente: las certidumbres del pensamiento puro (racionalismo), el método o los métodos y no ya la calidad espiritual que ennoblece el intelecto, el individualismo, la indiferencia o aun desprecio por las humanidades, el griego y el latín típico del cartesianismo, etc. Es una llama débil que tiene en los jesuitas e Iglesia a seguros contenedores, pero de vez en cuando surge (sobre todo entre algunos jesuitas) la tentación de arrojar leños sobre ella o a montones, según sea la materia de que se trate.²⁰ Que no estamos hilando en el vacío y que Descartes era conocido en la Nueva España junto al “peligro spinocista”,²¹ nos lo demuestra la siguiente apostilla: “El doctor angélico nos dice que las ideas abstractas no son innatas, como Cartesius el de la Francia sostiene, sino que las concebimos mediante los datos de los sentidos.” Y más adelante: “El acto de pensar no es una determinación substancial, como si una operación pudiera ser substancial fuera del acto y que trae consigo el peligro spinocista.” Esto es, al representarse Descartes

²⁰ En teología moral, derecho, política, es donde más tentación existía.

²¹ Roderico de Arriaga, S. J., *Cursus Philosophicus*, tratado IV.

el pensar como un acabamiento substancial, generará el spinozismo y todo lo que ello conlleva. Observamos, pues, que en este momento se está produciendo un hecho capital: las iniciales formas de modernidad se anuncian y encuentran sus primeras fórmulas en los mismos medios donde se realiza este debate filosófico-teológico. Quiero decir con ello, que en el temor a cometer errores en el abandono sin más de nociones escolásticas tradicionales, o la comprensión incorrecta de alguna de ellas (como fue el caso de Descartes con la noción escolástica de modo),²² que generaría interpretaciones parciales y peligros posteriores, en la apreciación justa de este difícil equilibrio, sin rupturas violentas y sin perder lo que no se debe perder, se está dando el paso hacia adelante, se está dando el paso a la modernidad. Porque si no es así, se producirán interpretaciones insuficientes, alguien recogerá esas nociones bastardas, y pronto se hará con ellas un bonito monstruo a la medida de la época. La actitud de Octavio Paz, y con él la de la inmensa mayoría de los intelectuales mexicanos, es sintomática de lo anteriormente dicho. Paz se queja de que México no haya tenido una revolución científica e intelectual, una crítica del poder, una Ilustración, un Descartes, un Hume, un Kant, un Voltaire, un Diderot o un Rousseau, que nos habría situado en el corazón de la modernidad. Y a ello le atribuye, en gran medida, parte de los males que padecemos, terminando por justificar con frecuencia al *status quo* priista de entonces. Contradicciones concretas que el poeta mexicano asume, pero que no dejan de manifestar un punto crucial: el olvido real de valores que para la Nueva España eran perennes

²² Ver la teoría del modo esbozada en los *Principios*, primera parte, arts. 64 y 65. La distinción entre la substancia y el modo tiene para Descartes un fundamento real; en ese sentido puede ser llamada real, y difiere de la simple distinción de razón. Ver E. Gilson, *El inneísmo cartesiano y la teología*.

y por ello objetivos y fecundos, y que fueron devastados precisamente por aquellos hombres, ideas y corrientes que Paz elogia y admira. Pues si es evidente que México se forja como país en el siglo XVII y nace como tal en el siglo XVIII, su nacimiento se produce con todo rigor en estos mismos medios donde se formulan las primeras figuras de la modernidad. Medios que son, para este siglo XVIII, teológicos. Y es que en un mundo donde la filosofía continúa estando dominada por la teología, si hubo algo fecundo en el siglo XVIII novohispano, estuvo dirigido por teólogos y con fines teológicos.

Reforzaremos lo anterior reflexionando sobre dos proposiciones que no se enseñaban en los colegios jesuitas y que, bajo matices diversos, nos indican lo rico del debate y que nada quedaba sin atención filosófica, sobre todo si se trata de desviaciones y peligrosas innovaciones. Y aquí las desviaciones e innovaciones son nada menos que las de Guillermo de Occam –a través del dominico Durando de San Porciano– que conocían bastante bien los teólogos y filósofos jesuitas. Y es que algunas tesis de Durando afectaban los fundamentos mismos en que se apoyaba la escolástica, fuera la de Santo Tomás, la de Duns Scoto, la de San Buenaventura o la de Suárez. Pero precisamente en este debate se inicia el despunte no sólo de nuevos métodos de filosofar, sino también de nuevas posibilidades para el pensamiento humano.

La proposición teológica 37, es decir, la última en orden de lista afirma: *Deus ponitur probabilis, et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata*. Ésta es una tesis claramente occamista e, incluso, está citada del mismo Occam, y a la misma hacía referencia Durando. Si se acepta dicha proposición, no sólo se afecta toda la escolástica, sino incluso al hombre y a Dios. Pues filosóficamente de Dios no conocemos nada, ni aun si existe uno sólo. Por lo tanto, Dios es impenetrable a la razón y

está tan alejado que poco puede decirse de Él. *Deus ponitur probabilis* y sólo podemos apelar con todas nuestras fuerzas al primer artículo del credo cristiano: creo en Dios Padre todopoderoso.

La agudeza jesuita percibe en toda su profundidad las consecuencias que se seguirían de ello, en las apostillas siguientes: “si se concede infamante conclusión, entonces el hombre carece de razón para demostrar su existencia, lo que es absurdo, y de ahí se seguirá que todo orden moral provendrá exclusivamente de nosotros.” Efectivamente, semejante conclusión deja inerte al hombre en sus propias racionalizaciones, anunciando al Dios de la modernidad que socava toda posible explicación racional del universo.

Los jesuitas no abdican en cuestiones fundamentales, en las que se entrelazan problemas dogmáticos con aquéllas específicamente filosóficas. Tal acontece con el archiconocido problema de los universales, de los cuales se habían escrito miles y miles de páginas y que ellos no podían omitir. Así, en las proposiciones 30, 31 y 32, y a propósito de los universales, sigue el debate con el occamismo: *Individuum est unum, singulare. Non est natura communis*. Son tesis occamistas que Durando sostenía, al cual hacen referencia el o los apostilladores de estas proposiciones. Porque si el individuo es él solo, entonces sólo existe lo concreto individual, y dentro de lo individual y concreto no puede establecerse distinción alguna. El individuo es y ésa es su única experiencia directa. Por tanto, es imposible atribuirle partes al individuo, pues si se las atribuimos, en realidad hablamos de otras individualidades. De ahí que materia, forma, accidente, sustancia y demás distinciones, que la escolástica ha usado para analizar los seres, carezcan de sentido. Lo que significa que internamente, en el individuo, no es admisible distinción alguna.

Los redactores de estas proposiciones y apostilladores han calibrado perfectamente lo que se oculta en tan grave proposición: la negación de una *natura communis*. Es decir, que dicha proposición cierra al hombre toda esperanza de encontrar en las cosas, mediante la razón, una naturaleza común.

A mi juicio, no es por azar que dicha proposición fue puesta entre las tesis no enseñables, pues pudieron haber formulado otra del mismo Occam o Durando. Pues fue ésta precisamente, porque con ello nos quisieron enseñar que a partir de ahí podía establecerse el debate: la disputa escolástica. Pues si (según Occam) los géneros y las especies lógicas y metafísicas son nada fuera del pensamiento, puesto que todo lo real es individual, seccionada cada individualidad de cualquier otra individualidad, entonces tal afirmación era digna de la disputa filosófica.

No podrá negarse, quienes tienen a menos la filosofía escolástica (generalmente por ignorancia), que al plantear con toda franqueza el problema de los universales, no sólo enriquecen la discusión de época, sino que al debatir con el occamismo anuncian por anticipado casi todas las explicaciones que en el particular formulan los pensadores modernos.

Hoy sabemos que las tesis de Occam en gran medida anuncian el mundo moderno. Las proposiciones citadas por los jesuitas novohispanos no son más que los principios básicos que llevan, como inevitable consecuencia, a la afirmación de una individualidad en los seres, cuya única justificación es el simple hecho de que está presente ante nosotros. Es el objeto de la experiencia. De estas individualidades o cosas sólo podemos afirmar lo que directamente nos enseña la experiencia, que será, por cierto, bien poco. Pues, por principio, no podemos exagerar en elucubraciones y conjeturas. Anticipándose al mundo inarticulado de Hume, corta los hilos que unifican los seres mediante la abstracción, la cual halla en los mismos una esencia común. Y

la negación de la causalidad, especialmente la eficiente y la final, que explicaría un orden de procedencia y de destino, no sólo anuncia a Hume sino a esta modernidad que no quiere dar razón de su ser y destino.

Santo Tomás, Duns Scoto, Suárez, Occam, Durando, Cartesius, Gassendi... están ya presentes, los unos más, los otros menos. La lectura de sus obras despierta reservas u osadías críticas y analíticas según el caso, sean jesuitas, dominicos, carmelitas o franciscanos, pero siempre con modalidades ideológicas diversas de aquéllas a las que estaban acostumbrados.

Consecuencias

Los teólogos y filósofos del siglo XVIII novohispano, que discuten en las aulas, libros y márgenes de libros, se dan cuenta de las consecuencias de la doctrina de Suárez en el campo antropológico y aun político (al menos los que defienden la tradición tomista). Y es que, una vez negada la distinción real entre esencia y existencia, y la individualización, por la materia *signata quantitate*, se hace necesario buscar una entidad positiva y distinta, la cual se añada a la naturaleza individual existente, que la constituye en supuesto o persona. Ése es el modo real de subsistencia, que se añade al símbolo esencia-existencia o a la naturaleza individual existente, la termina y hace incomunicable y la constituye en ser subsistente *per se*. Así, el supuesto creado será un compuesto real de naturaleza completa existente y de modo substancial de supositalidad. Por eso el siguiente comentario escrito en forma de apostilla en la disputación xxxiv por algún ¿dominico?, ¿jesuita?: “Si se aplica la doctrina del padre Suárez al misterio de la encarnación, tendremos que en Nuestro Señor Jesucristo habría dos esencias por completo individuales, la divina y la humana, y dos existencias, la divina y la humana,

pero el verbo no asumiría el modo real de la subsistencia y, por tanto, sólo habría una, la divina; herejía horrible que Eutiques el griego sostenía.”²³

Examinando en su conjunto la información y análisis anteriores, advertiremos un movimiento intelectual que se presenta como la preparación de una edad nueva, pero también como la maduración de la cultura humanista, filosófica y teológica que el siglo XVIII había heredado del siglo anterior. Ni los filósofos modernos, ni la metafísica cartesiana han penetrado cabalmente en las escuelas; sin embargo, ya se encuentran firmemente ocupadas las posiciones principales en las que el pensamiento novohispano sufrirá este choque, al ser expulsada la Compañía de Jesús en 1767. Gracias al debate tomista-escotista-suareciano, existe ya un discurso filosófico más abstracto y de tecnicismo más seco que el del siglo XVII, abierto a todas las sugerencias que le vendrán de Descartes y modernos, pero consciente (gracias a este debate) del peligro que le amenaza: ser completamente seducido por tales sugerencias –frente a la posibilidad de ser capaz de acogerlas sin dejarse dominar por ellas–. Si convenimos en llamar suarecianismo al grupo de doctrinas del siglo XVIII que se inspiran principalmente en Suárez, y que tienen en algunos jesuitas a sus más firmes seguidores, podemos decir que su obra ha servido de acicate para oxigenar el ambiente.

Mientras que en teología y filosofía, la disputa Santo Tomás-Scoto-Suárez preparaba un campo favorable a la apertura y a la influencia dominico-franciscana-jesuita, la última conclusión de Suárez y jesuitas en el mundo del derecho parecía más bien presagiar futuras desgracias. En efecto, no sólo la teoría suareciana

²³ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, libro XXXII.

del derecho toma posesión de un número cada vez mayor de jesuitas, sino que hasta parece que el espíritu de la modernidad ha sido presentado. Suárez acomete puntos vitales del anglicanismo absolutista y, al hacerlo, desmitifica y seculariza.²⁴ Algunos jesuitas admiten como evidente que la autoridad legítima descansa no en una providencia peculiar ni en intervenciones especiales, sino en la naturaleza misma de las cosas creadas y a través de la comunidad humana. Con ello, al condicionar la institución y modalidades de la autoridad a la comunidad humana, no sólo están preparando los cambios que tendrán en el futuro, sino también su renovación como la gran fuerza que es la Compañía de Jesús. No olvidemos, por tanto, que la primera modernización de la conciencia novohispana se realizó en esta época. Necesitan estos “renovadores” sentir una continuidad real entre la verdad cristiana y la verdad en su forma moderna. Pero no se trata de modernizar al cristianismo novohispano como si un racionalismo creciente lo aplastara. Se trata de cristianizar las formas y modalidades que la modernidad impone. Y es que les resulta imposible que la Nueva España camine a remolque y a destiempo de hechos consumados.

²⁴ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*.

II. *LYDIUS LAPIS RECENTIS* *ANTIPROBABILISMI*

Introducción

De las lucubraciones expuestas (dictadas en el año 1685 en la Real Universidad de Granada y en 1688 en esta Real y Primaria Academia Mayor Salmanticense) sucedió que llegó a mis oídos aquel fragor que había agitado a España acerca del probabilismo y regla de costumbres. Aquel primer debate que agitaba a Lovaina, después a Italia y Bélgica y confundiera a Francia, excitando tanto a rigoristas, tucioristas y jansenistas, entre nosotros se popularizaba. Se había generalizado la discusión no sólo de jesuitas, sino también de tomistas y escotistas, tanto más cuanto que seguía con ímpetu en las Indias, especialmente en la Nueva España.¹

Así comenzaba su disertación filosófico-teológica el doctor Francisco de Perea y Porras, en la introducción a su *Lydius lapis recentis antiprobabilismi* [piedra angular del reciente anti-probabilismo]. El título del libro era el adecuado para una actividad conscientemente dedicada a encarnar el ideal de una España en liza contra los propugnadores de un extremo probabilismo y que se reproducía en todas partes, incluyendo a la Nueva España. La España de fines del siglo XVII se transfor-

¹ *Lydius lapis recentis antiprobabilismi. Dissertatio theologica contra nuperos eius propugnatores sacrata. Eminentissimi principi D. Ildefonso de Córdoba S. R. E. pro Hispania Cardinali. Authore Doct. D. Francisco de Perea y Porras granatensi. 1697. Con las censuras de rigor del padre mercedario Francisco Sol, Juan de Palazol, S. J., y con tasa a 8 maravedíes.*

maba inexorablemente en consumidora intelectual, siéndole ya imposible, en el decurso del siglo XVIII, formular alternativas a Occidente. Esto último no sucedía en la Nueva España, que generaba una extraordinaria mezcla de iniciativas filosófico-religiosas, lógico-metodológicas, político-morales.

En efecto, hacia fines del siglo XVII y a todo lo largo del siglo XVIII, lejos estamos en la Nueva España de presenciar una completa unidad de doctrina y sí una diversidad de pensamientos más o menos dominantes que coexisten, se conjugan, se mezclan o se combaten, según sea el caso, dándole a la época intensa fecundidad: *a)* un sincretismo religioso manifestado en una búsqueda de mística especulativa en el evento de la Virgen de Guadalupe;² *b)* una teología moral que tenía en la casuística palafoxiana y jesuítica a fuertes sostenedores; *c)* una invasión del probabilismo no sólo en la metafísica, sino también en teología moral y en política; *d)* una crisis de las ideas físicas; *e)* un espíritu ecléctico y regalista que se acentúa en el siglo XVIII y, finalmente, *f)* una nota voluntarista, especialmente franciscana, en teología.

Aquí sólo me propongo profundizar en un problema preciso y cuyas consecuencias y repercusión he analizado en otra parte:³ el probabilismo.

No es fácil trazar con exactitud cuándo y cómo hizo su ingreso en la Nueva España el probabilismo. Pero está fuera de duda que en el siglo XVIII tomistas, escotistas y jesuitas discutían al respecto. El documento que presento (*Lydius lapis recentis antiprobabilismi*) y las apostillas escritas en los márgenes son un claro testimonio de las preocupaciones teológico-filosóficas

² Véase capítulo II en el *In Cursus* de la presente obra.

³ Véase capítulo I de la séptima parte de la presente obra.

que habían marcado la discusión. En una sola disputa (*disputatio unica de usu licito*), dividida en 38 secciones, Francisco de Perea reflexiona sobre el uso lícito de la opinión probable, presentándonos una cuestión que conviene totalmente a la última época de la escolástica: se trata del género de certidumbre que se alcanza en la enseñanza común universitaria. Una palabra: *probabile*, sintetiza la abundante reflexión que de los siglos XIV y XV llegó para inquietar la metafísica, la teología y la filosofía política. Pues, en efecto, según Perea, de la antigua autoridad de una benigna opinión, que tuvo a su vez un desarrollo benigno en hombres insignes en piedad y sabiduría como Bartolomé de Medina, después en varones ilustres como Báñez, Álvarez, Soto, dominicos, franciscanos y jesuitas, sobresaliendo entre éstos últimos el eximio doctor Suárez, a quien como otro Salomón y Fénix de ingenios, todos recordamos, se llegó al absurdo de convertir en maligno el término *probabile*. No pudiendo dar el carácter de la totalidad del texto, ni tratar con suficiente espacio la querrela de las escuelas que Perea recensiona, seleccionaré algunas cuestiones que parecen haber ocupado en mayor grado los espíritus y agitado las almas de los teólogos novohispanos, dadas las innumerables apostillas que encontramos en los dos ejemplares que tengo para el estudio: el de la Biblioteca Palafoxiana, en Puebla, y el de la Biblioteca Elías Amador, de la capital zacatecana.

Llama la atención, en primer lugar, la duda que el anónimo apostillador le plantea a Perea respecto a la benigna opinión (*benigna opinio*) cuando interroga: “¿benigna opinión?”, recordando inmediatamente que los Occam, y los Autrecourt, ciertamente no han expresado ninguna benigna opinión en lo referente a los grandes misterios divinos. No hay duda que el apostillador tiene bien presente la crítica de Occam, quien considera filosóficamente indemostrable el primer artículo de la fe: *Credo*

in unum Deum, y quien como sabemos atribuye al Todopoderoso la facultad de hacer todo lo que puede ser hecho sin contradicción, pero que al hacerlo, hace imposible (con su principio de economía) encontrar la construcción divina de la naturaleza y la gracia. Principio que hace a un lado la inteligencia humana y le deja ante los hechos, dados en la experiencia o revelados por la Escritura, y que golpea en el corazón de la *fides quaerens intellectum medieval*. Esto significa que la evidencia y la razón no encuentra en su naturaleza con qué superar las dificultades y sólo habrá que buscar probabilidades capaces de persuadir. De ahí la inquietud que observamos en la anónima apostilla de nuestro documento.

Al lado de esta cuestión sobresale una apostilla que, por su acento, sintetiza muchas de las actuales refriegas intelectuales cuando escribe: “Tiene razón el Dr. Perea; esto sucede en las actuales controversias por usar la pura lógica en cuestiones que no tienen nada que ver, por eso el laxismo del *probabile*.” Confieso que esta frase me llenó de estupor y asombro, pues el apostillador, si bien apoya al Dr. Perea, es crítico feroz de la lógica. Y si no conoció la discusión contemporánea sobre el abuso de la lógica, sí que lo intuyó. Recordemos a Occam razonando como estricto lógico: todo nuestro conocimiento se analiza en proposiciones y se regula según el principio de no contradicción. La evidencia lógica se confunde con la identidad, se reduce al primer principio. En un espíritu que conoce sólo la evidencia así reducida (*evidentia reducta in primum principium*), el razonamiento nada podría construir; el discurso puramente analítico no hace aparecer nada nuevo. Siglos después, Kant advertirá que un entendimiento estrictamente lógico no puede ligar una existencia a otra, teniendo presente sin duda alguna el pensamiento de Hume, que dice: “todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y la

mente no percibe nunca ninguna conexión real entre existencias distintas.”⁴

Nicolás de Autrecourt no tiene una actitud muy diferente: “por el hecho de conocer que una cosa es, no se puede deducir evidencia de que otra cosa sea.” Si no hay inferencia del mismo en el otro, no se podrá acordar a las apariencias sensibles una sustancia, ni considerar necesario el lazo causal: accidente y sustancia, causa y efecto no se ligan, bajo pena de contradicción en una evidencia. La misma falta de evidencia existe en la finalidad o en la posición entre las cosas de grados de perfección. Ninguna de las nociones fundamentales del aristotelismo se encuentra lógicamente fundada. Esta crítica alcanza incluso la idea aristotélica de un cambio real que toca a las sustancias y pasa del no ser al ser o, inversamente, constituye generación o corrupción. Porque –pregunta Autrecourt–, ¿sabemos que ciertas cosas no son eternas? Por ejemplo, las cualidades sensibles. Un color cede su lugar a otro; el conocimiento de esta alteración se analiza en proposiciones contradictorias: posición del primer color; negación de este mismo color. Permanecemos así en un pensamiento donde toda certidumbre se formula lógicamente, incluso la conciencia del cambio. Temible procedimiento crítico, en tanto que la lógica se transforma en método metafísico. Aquélla, en efecto, ha invadido la metafísica. En un momento dado dejamos de ver un objeto y concluimos que ya no existe. Pero esta deducción no se impone. Podríase, en efecto, suponer que en lugar de corromperse, las formas naturales se dividen en partes tan pequeñas que escapan a nuestros sentidos. En tal perspectiva de atomización, se tendrían cosas eternas. Nicolás de Autrecourt ha partido, pues, de una noción totalmente lógica

⁴ David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, p. 215.

de la evidencia, haciendo constar después la imposibilidad de tener ninguna certeza de que existan substancias materiales, causas, fines, grados de perfección, generación y corrupción.

Incapaces de demostrar lo esencial de la doctrina del filósofo, tomistas y escotistas no saben lo que enseñan, dirá Autrecourt. Porque basados en Aristóteles encontramos dos experiencias: *evidenter y probabile*. Se pasa de un punto de vista al otro en la cuestión de la eternidad de las cosas, opuesta a la posibilidad de la corrupción, de la caída del ser en el no ser. Lo que aquí se discute es siempre la realidad de un cambio sustancial, el ritmo de la naturaleza aristotélica que pasa del nacimiento a la muerte: *corruptio, unius, generatio alterius*. Nicolás de Autrecourt nos ofrece una notable conciencia de este orden del *probabile*, a saber: ponerse en presencia de dos tesis opuestas y que cada una haga valer sus razones. La disputa escolástica será la prueba decisiva. El filósofo sabrá apreciar el grado de probabilidad de una y otra fórmula, y de qué lado este grado se encuentra en exceso. Una vez formuladas estas razones, los hombres del siglo XVI no pueden ya reconocer a las ideas de generación y corrupción su validez tradicional. Pero el *probabile* tiene sólo un valor momentáneo y transitorio. Por ello, de dos tesis, la más probable no es, *a fortiori*, la verdadera y, por sólidas que fuesen sus posibilidades, no entran nunca en competencia con las certidumbres de la fe. “Adhirámonos, por tanto, a la Ley de Cristo”, o como dice en otro lugar: “es verdad, lo sé, y la fe católica lo afirma, que todas las cosas no son eternas; y no creo contradecir esto: digo solamente que, según las apariencias naturales de las que participamos actualmente, la eternidad de los seres es más probable que la tesis opuesta.”⁵

⁵ Nicolás de Autrecourt, *Exigit ordo executiones*.

Ahora percibimos mucho mejor por qué nuestro apostillador pone reparos al Dr. Perea en lo referente a la “benigna opinión” y al abuso de la lógica. Ha comprendido plenamente que todo un régimen mental ha sido puesto en tela de juicio. Un régimen que no es sólo el del siglo XIV, sino el de su tiempo y el de nuestra época. Apostilla aguda que nos dice más que un texto completo. Porque Nicolás de Autrecourt es un lógico, pero lo ha empleado como instrumento metafísico para probar no sólo la inanidad de la escolástica, sino también para responder con argumentos puramente lógicos a problemas filosóficos. Y es que si exige de la lógica respuesta a una cuestión filosófica, se puede esperar una respuesta lógica, más no una respuesta filosófica, y con el agravante de que la cuestión aparezca como insoluble y pseudo-cuestión. Que fue lo que hizo Nicolás de Autrecourt.

Evidens et probabile

Cuando se ha comprobado la poca certidumbre de la filosofía natural y de la metafísica, que la gente ignora, ¿cómo no volverse hacia la moral? El juego del *evidens* y del *probabile* a fines del siglo XVII en España expresa a todas luces una crisis intelectual semejante a la de Europa del siglo XIV. Lo que de ningún modo significaba reconocer que las tesis filosóficas compatibles con el dogma eran en rigor indemostrables y despojadas de todo carácter racional, por lo que había que contentarse con lo probable como único grado de validez. No. Lo que algunos teólogos de fines del siglo XVII hacen es volver a la argumentación clásica, ya sea de Santo Tomás, ya de Duns Scoto, ya de Suárez, ya de Bartolomé de Medina, Báñez, Soto, etc., para darle la más alta probabilidad. No estamos en un mundo intelectual, donde se exige en todos los casos una evidencia absoluta. En algunas cuestiones de teología moral y de derecho, el pensamiento de

Medina, Vázquez, Suárez, Valencia o Lezzio viven de ese probable que ha generado fuertes dolores de cabeza a teólogos de uno y otro signo. Porque el R. P. Tirso González de Santalla, S. J., afirma Perea, con su distinción de grados de evidencia, no puede olvidar que existe un orden de certidumbre que se impone, pero sólo admitiendo un orden natural: éste lo constituyen todos los conocimientos que incluyen la posición de las causas segundas, de las naturalezas dotadas de eficacia.

Parece que el Dr. Perea tiene presente, con esta última observación, la tradición nominalista que afirmaba que Dios podría hacer todo por su solo poder, y que no se demostraría nunca que otro ser actúe verdaderamente. No es que el padre Tirso González negase la realidad de las causas segundas dotadas de eficacia, es decir, que las creaturas humanas no ejerciesen su propia virtud de cooperación, en la obra de la redención, sino que admitía el *probabile* en materias donde la conciencia humana actuaba. Este era el *quid* y el nudo que había que desatar y que había generado tantas controversias. El *Lydius lapis* se propone, pues, suprimir “algunas ocasiones de algunos grandes errores en la fe católica con relación al probabilismo”.⁶ Y no es de extrañar que una crítica al jesuita Tirso González continúe a la vez una crítica antiprobabilista. Es que la “opinión benigna” probabilista se ha convertido en maligna y amenaza a la misma fe. El anónimo apostillador asienta que tal “opinión benigna” es maligna desde su principio, para terminar recordando que “estos teólogos cuyos espíritus reposan en lo probable”⁷ plantean cuestiones graves, en consonancia con el Dr. Perea.

⁶ *Lydius lapis recentis...*

⁷ *Ibidem.*

Todo un aspecto, en efecto, se sale de los límites de la fe: si no se separan las tesis del camino que conduce al laxismo probabilista, entonces todo un orden puede ser puesto en bancarrota. Ciertamente, piensa Perea, estos teólogos formulan una reserva de principios en cuanto a la certidumbre total de las cosas, pero es una reserva que, por usar el logicismo (advierte el apostillador), ha puesto en jaque la misma causalidad: “han criticado la idea misma de la causalidad.”⁸

Cuatro breves apostillas han sido suficientes para ver los puntos de contacto de dos ideas (la del Dr. Perea y la del anónimo apostillador), sus diferencias en un punto capital (la utilización de la lógica como método metafísico), comparando los modos de pensar en que aquéllas aparecen y sus repercusiones y consecuencias en el campo de la fe, la teología moral, la metafísica y, por supuesto, en el que nos es más conocido: en el de la realidad histórica de la Nueva España.⁹ Si no tomamos más que las consideraciones en ellos mismos, tendremos que admitir como un hecho que su antiprobabilismo pone en guardia a la sociedad de entonces (especialmente a sus intelectuales) sobre las razones y sinrazones del probabilismo. Ésta es una cuestión que está en primerísimo lugar ligada a la metafísica, pero que mantiene lazos estrechos con la teología a la que hay que defender. Y éste era un principio común al Dr. Perea y al apostillador, pero también a los partidarios de cierto probabilismo práctico. El *Lydius lapis* es, así, un documento testimonial de dos concepciones en disputa y que expresa una época que pone en tela de juicio una imagen del mundo y que abre, en algunos momentos, nuevas posibilidades.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Confróntese el conjunto del presente libro.

III. *DIGNIFICARE NATURAM*

Introducción

En su breve trabajo sobre el concepto de substancia en la metafísica de Duns Scoto,¹ Mauricio Beuchot considera y alaba como una conquista del genio griego (especialmente Platón y Aristóteles) el haber buscado y formulado la substancia misma del ser como problema fundamental de la metafísica, introduciéndose de ese modo a analizar y confrontar las doctrinas de Santo Tomás y Duns Scoto, en aras de hacer no un ejercicio de pura “escolástica”, sino para recuperar el concepto de substancia en un mundo desubstancializado y de corte antimetafísico.² Así, hará una síntesis de las coincidencias y discrepancias de uno y otro, señalando lo que de importante tiene el concepto de substancia.

En síntesis, Escoto no difiere de Santo Tomás en cuanto a la capital importancia concedida al predominio de la subsistencia sobre la subyacencia en la substancia, sino (según hemos visto) en otras cosas tales como el principio de individuación de la substancia misma (debido a una diferente noción de la materia y la forma, y del compuesto substancial efectuado por ellas, es

¹ Mauricio Beuchot, “Algunas consideraciones sobre la substancia en la metafísica de Juan Duns Scoto”, revista *Dianoia*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

² Ramón Kuri Camacho, “Conciencia del ser o ser de la conciencia”, UNIVA, IV Congreso Internacional de Filosofía, Guadalajara, Jal., 1994.

decir, de la manera como se unen). Mas, a pesar de estas radicales diferencias en cuanto al principio de individuación, Scoto coincide con Santo Tomás en el constitutivo de la substancia, que es la personal o subsistencia. Sólo que ese mismo constitutivo es diferentemente explicado.³

Si bien es cierto que para el profesor Beuchot es importante enseñarnos lo que Scoto disputa con Santo Tomás sobre el particular, en la urgencia de hacer presente tal magisterio para esta época llamada postmetafísica, ubicándose desde una síntesis, cuidado y circunspección para ambos gigantes del pensamiento, lo cierto es que la formulación de dicha síntesis, respeto y diferencia no siempre fue un ideal filosófico en el pasado, pues no sólo se disputaba sobre la importancia de las diferencias de ambos pensadores, sino también, y sobre todo, se debatía sobre el alcance y consecuencias para la historia del espíritu, teniendo claras repercusiones en los *studia humanitatis*, las ciencias naturales, el derecho, la economía, la ética y la política. Aquí sólo me propongo señalar un problema preciso: el que plantea la vasta literatura que (sobre todo del siglo XVI al siglo XVII) invadió el mundo de la Nueva España con una producción suficiente para llenar copiosas bibliotecas,⁴ a saber: los debates entre seguidores de Santo Tomás y Duns Scoto, destacando especialmente la presencia, sutileza y rigor de éste último en la especulación y práctica de la orden franciscana. Se trata de dos direcciones de pensamiento, que cobijados tras esos venerables nombres en compilaciones y textos latinos, y luego imitados y comentados con una constancia inagotable

³ Mauricio Beuchot, *op. cit.*

⁴ En la Biblioteca Palafoxiana existen de y sobre Duns Scoto 205 obras. En la Elías Amador, de la ciudad de Zacatecas, existen 148 obras.

hasta bien entrado el siglo XVIII, generaron obras de muy diverso carácter y enfoque, según las exigencias del momento y los distintos climas culturales novohispanos en que ese florecimiento se fue produciendo.

Desde luego es por lo general una literatura escolástica que no había sufrido interrupción hasta el siglo XVII. El escaso relieve de los escolásticos posteriores a Occam puede hacer pensar en una extinción de la escolástica; pero la filosofía vigente en las universidades europeas, la que se enseñaba oficialmente, la que se cultivaba en más gruesos infolios hasta el siglo XVII, no era otra (a pesar del vendabal antiescolástico del humanismo renacentista) que la escolástica. Con ella tuvo que disputar Galileo y Copérnico; la aprendió Descartes en La Flèche; la estudió Locke en Oxford, a mediados del siglo XVII, y todavía Leibniz, Wolff y Kant iniciaron con ella su formación, a la par que cultivaban la filosofía moderna.

La Nueva España no podía ciertamente escapar a esta tradición, en la plenitud de sentido de este término, en la gran generación franciscana, dominica y agustina llegada a estas tierras. Lo que significa reacción contra el pensamiento petrificado y complicado de la última Edad Media europea, desprendiéndose de esa ganga y quedando en franquía para nuevas posibilidades, constituyendo una empresa áspera y difícil para buscar por sí misma su propia solución a los problemas. Por ejemplo, en la obra *Controversiarum theologiarum inter S. Thomam et Scotum* de Juan de Rada, el *Clypeus Scoticae theologiae* de Bartolomé Durando, el libro *Scotus moralis pro confesariis humili manu expositus* de Buenaventura Teulo, el *Tractatus quintus de voluntate Dei iuxta V. doct. subtilis Joannis Duns Scotti* de Jacinto Hernández de la Torre, aparecen la infinidad de apostillas en los márgenes, los cuales no se dedican a inventariar únicamente, sino que crean un nuevo clima intelectual y

una fase original que hará posible la plenitud teórico-práctica de mediados del siglo XVII y principios del siglo XVIII.

El autor de *Controversiarum theologiarum* discute los textos de Aristóteles, Santo Tomás y Duns Scoto junto con los de los filósofos más autorizados, tanto clásicos como árabes y cristianos. El *Scotus moralis* renueva en la conciencia del apostillador las grandes filosofías del pasado clásico. El *Clypeus Scoticae theologiae* es una verdadera guía para conducirse por las honduras y profundidades del doctor sutil. El tomismo, el escotismo, la presencia de Aristóteles, Platón, San Agustín o Durando de San Porciano y el manejo habitual de ellos, permiten entenderlos mejor. Es que el movimiento que inician los dominicos en España desde comienzos del siglo XVI (Vitoria, Soto, Cano, Carranza, Medina, Báñez, etc.), al que se añaden poco después los jesuitas (Salmerón, Toledo, Fonseca, Molina y Suárez) desde mediados de siglo, no es una mera prolongación de las escuelas del siglo XV, sino una efectiva renovación desde los supuestos escolásticos generales, de los problemas renacentistas y del descubrimiento del Nuevo Mundo, que hacen suyo Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio en filosofía y lógica, Cervantes de Salazar en retórica o Diego Martínez en gramática. En efecto, la emergencia de las naciones modernas pone en cuestión las relaciones entre Estados que han de realizarse en circunstancias distintas de las medievales, haciendo urgente el establecimiento de un derecho internacional al que se entregan Vitoria y Suárez, mucho antes de la publicación de la obra de Grocio. El descubrimiento y colonización de América obliga a revisar las nociones jurídicas, precisando los derechos de los naturales e imponiendo la necesidad de un nuevo *jus gentium*, en íntima conexión con el problema anterior. La Reforma plantea una serie de candentes cuestiones teológicas, lo mismo en lo que afecta directamente a la vida religiosa (problemas de

la justificación, libertad del hombre y predestinación, etc.), que en lo concerniente a las relaciones con el Estado.

Pero si dominicos, agustinos (fray Alonso de la Vera Cruz era agustino) y jesuitas encabezan este movimiento renovador de la escolástica en España y la Nueva España, teniendo a Santo Tomás como el gran orquestador, en ésta última la orden franciscana se sitúa en relación con las disputas escolásticas en un estado de circunspección, misión y caridad, donde la radicalidad del amor se opera por un acto de querer. Pues estos naturales del Nuevo Mundo poseen una capacidad volitiva natural de amar a Dios por encima de todas las cosas. (La influencia de Duns Scoto en esta última concepción es innegable, como más adelante veremos.) Porque el problema de la salvación del indio es tal que, frente a las fórmulas escolásticas, la excelencia de la caridad se impone. Lo que de ningún modo significa desconocimiento, habida cuenta de la gran tradición escolástica de esta orden mendicante.

Y es que los franciscanos encarnan nuevas fuerzas espirituales en el Nuevo Mundo, sintetizando la tradición mística y especulativa de su orden, donde las figuras de San Buenaventura y Duns Scoto se redibujan en la afirmación de un universo constituido por una acción libre, donde este accionar consiste en dar, en amar, según el Dios escotista concebido como liberalidad. Es la primacía de la voluntad divina respecto de todo lo creado, lo que implica amar y ayudar a salvarse a esta “nueva humanidad” recién descubierta, según el mandato de Jesús de “Id y predicad el Evangelio a toda creatura...” Pues es el amor quien posee y quien goza. Fray Pedro de Gante, fray Julián de Garcés, fray Juan de Zumárraga, fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente *Motolinía*, fray Bernardino de Sahagún, saben que el amor pasa del uno al otro y de éste a estas “nuevas almas”, empezando por el más alto que es Cristo, encarnación del Verbo.

Y es que si hubo algo límpido y claro fue el Dios del amor, paz y hermandad de los misioneros, el Dios defensor de los derechos de los nuevos pueblos, la empresa evangelizadora en sí misma, y los miles y miles que la sirvieron sin servirse de ella sino consagrándose a ella. Es el Dios nuevo, que Mesoamérica y España descubrieron en sus relaciones recíprocas. Dios auténticamente evangélico de la hermandad y la caridad, igualdad y reciprocidad de derechos y deberes, libertad y tolerancia, que hará posible un nuevo humanismo solidario, el derecho internacional, derecho indiano, la etnografía y la etnología, una nueva teología cósmica y mariana (la Virgen de Guadalupe) y el arte barroco. Es verdad que también estará presente ese Dios judeo-cristiano-musulmán de la conquista y esa curiosa “evangelización a la española” (a fuerza de espada, hisopazos y anatemas), que tan torticera-mente manipulará el nombre de Dios y del derecho y los nombres y los derechos de los hombres, pero en una escala infinitamente menor y en ciertos lugares y tiempos.

Pues lo que caracteriza al Dios judeo-cristiano-musulmán es, por una parte, su íntima vinculación con el dominio, el sojuzgamiento, la dominación, la violencia institucional, la conversión forzada, la expansión imperial como misión civilizadora, la guerra de liberación y de cruzada; y por la otra, su estrecha ligazón a procesos liberacionales,⁵ parusias, milenarismos, apocalipsis finiseculares y profetismos catárticos con su cauda de catastrofismos y días del juicio. Es un Dios vengativo y rencoroso ciertamente ajeno al Dios del amor y la hermandad de los primeros franciscanos.

Nada de esto aparece en las órdenes mendicantes, especialmente la franciscana. Mirando a los indios con bondad y cari-

⁵ Sería digno objeto de investigación ver qué relación tiene con la teología de la liberación tal concepción de Dios.

dad, los frailes de San Francisco se entregan a ellos desarrollando una pastoral de auténtica dimensión teologal, recorriendo en arduas y agotadoras jornadas los lugares más apartados del país, defendiéndolos de los encomenderos, predicando, bautizando, edificando templos y monasterios, respetando la diversidad de las culturas autónomas.⁶ Algunos de ellos se vuelven etnólogos, historiadores, lingüistas, cronistas y escritores fecundos, dedicados en cuerpo y alma a preservar la memoria de la grandeza de las civilizaciones prehispánicas. Es el Dios de la infinita caridad, pobreza y hermandad quien los inspira y para quien trabajan, y les da la fuerza mística para jornadas tan agotadoras, para compartir el chile y la tortilla y la pobreza en común. Es la fuerza mística que insiste en la gracia como encuentro, como acontecimiento histórico que se representa visiblemente en la Iglesia universal y se transforma en el rostro de los indios cristianizados.⁷

Sorprende, entonces, la interpretación machacona, y por momentos excesiva, de algunos historiadores nacionales y extranjeros, con el cliché del “buen salvaje” o de la cruz aliada con la espada, o en arrojarles a los misioneros franciscanos parusías, utopías o iluminismos como método sistemático de evangelización, o estereotipos gnóstico-milenaristas del retorno a un nuevo evangelio y a una nueva Iglesia primitiva, pura y descontaminada, que edificaría la ciudad de Dios como nueva edad del espíritu.⁸

⁶ Lugares tan distantes como Zacatlán, Quecholac, Huejotzingo o Tepeaca, en el actual estado de Puebla, son ejemplo de lo dicho.

⁷ Quién puede dudar que la mayoría de los “doce” franciscanos fueron en su vida “mundana” hombres justamente de mundo, cosmopolitas, nobles y soldados.

⁸ En este caso, habría que tomar con sumo cuidado las obras de Phelan, Baudot, Lafaye o Enrique Florescano.

En efecto, tales juicios históricos prácticamente acusan a la orden franciscana de practicar herejías condenadas por la Iglesia, y desconocen la historia doctrinal de la Iglesia y la orden mendicante. Pues lo que caracteriza al gnosticismo de esa época, y de todas las épocas, es transformar sutilmente lo sobrenatural en un *a priori* ya dado desde siempre, pasando de ser una posición teológica, que indica un acontecimiento factible e histórico, a ser una aserción filosófico-metafísica. Es decir, poseemos un huésped secreto que desde dentro hace que se mueva el deseo de Dios, un deseo místico, introduciendo de esta manera una oposición irreconciliable entre arranque místico y razón. Así, el arranque místico no prolonga precisamente la razón y la investigación filosófica. Su raíz es otra y otra su finalidad, ya que no se le puede reducir al deseo de comprender el mundo. La oposición entre razón y dimensión religiosa tiene aquí su consagración antropológica. Bastará con cerrar los ojos para ver adentro nuestro tesoro.⁹ El místico-gnóstico es el hombre espiritual que tiene sólo relativa necesidad de signos sensibles y de razón, porque la verdad está desde siempre en él. En consecuencia hay que postular un nuevo evangelio eterno, fuera del histórico que es sensible y carnal. El evangelio, tal como es actualmente, nos muestra sólo la sombra de Cristo, el Cristo sensible como puede ser comprendido por un alma aún prisionera del cuerpo. Pero frente a este mundo de sombras se encuentran los iluminados. Así, hay que pasar de la letra al espíritu, pues la historia no es suficiente: lo que cuenta en el Antiguo y Nuevo Testamento no son los hechos, sino más bien su significado místico.

⁹ Dado que no todos los días termina un milenio, la expectativa gnóstica de un nuevo evangelio, un evangelio eterno y nueva fraternidad espiritual ha cundido hoy por doquier.

Aquí estamos frente a la devaluación profunda de los signos sensibles y la factibilidad histórica. La noción de gracia sobrenatural de nueva creación estará ausente. Así, habrá una carencia de justificación histórico-racional de una elección. Atentos sólo al simbolismo, el camino hacia Dios será esencialmente el camino de la interioridad; la otra vía mística, la histórica, que insiste en la gracia como encuentro, como acontecimiento histórico, queda completamente extrínseca y subordinada.

Nada más lejos de la gran tradición franciscana con sus grandes teólogos, filósofos, místicos y poetas. Es verdad que el retorno al espíritu de pobreza, sencillez y amor, que caracterizaba en los inicios a la orden de San Francisco, se encuentra en el ideal renovador de las órdenes monásticas como reacción ante las desviaciones sufridas a lo largo de los años, que harían pensar en utopismos, milenarismos y “edades del espíritu” a la Joaquín de Fiore. Pero lo verdaderamente esencial, lo verdaderamente fundamental, en el más profundo de sus sentidos, será el Dios evangélico del amor, que encontrará en los neófitos indígenas suficiente ejemplo para llevar a cabo nuevas experiencias concretas de caridad fraterna, donde la gracia sobrenatural en el encuentro con Jesús hará posible una nueva creación de esta parte de la humanidad. Es la encarnación del Verbo y la salvación (el *dignificare naturam* scotista) como acontecimiento factible e histórico el que está en el corazón y espíritu franciscano, y no un Jesús privado de carne, es decir, de realidad y visibilidad histórica. Ciertamente, entre las concepciones atrás señaladas oscilarán prácticamente la mayoría de los europeos llegados a estas tierras.

Y es que ante la enormidad del reto americano, la España del siglo XVI sacará fuerzas de su propio presente y su pasado, multiplicando urgencias, generosidades y prisas para “salvar” en bloque al Nuevo Mundo, imponiéndose técnicas de evangeliza-

ción no pocas veces reñidas con el evangelio, agigantándose en las respuestas hasta el punto de que América pronto le quedará chica. En efecto, pocos países en el mundo se habrán sometido a sí mismos y a los suyos a una tensión anímico-espiritual-político y económica extrema como la España del siglo XVI. Pero será el Dios bueno y generoso que conducirá a miles de hombres a sacrificar en la empresa todo lo sacrificable, cristalizando en misiones y empresas como la de Tata Vasco, por ejemplo, como capítulo seminal del amor, o en las lejanas misiones franciscanas, agustinas, dominicas y jesuitas, que se desparramarán a lo largo y ancho del país. De esta suerte, todas estas fuerzas arriba apuntadas fecundan la naciente cultura de la Nueva España en extensión y en profundidad, en una afortunada combinación de vuelo religioso, paz, hermandad y caridad, sutileza y rigor teórico, convirtiéndose en piedras angulares de un edificio, que no sin graves dificultades se irá construyendo.

Nuevos horizontes

Como en tantos campos de la actividad humana, el siglo XVI europeo llegaba a una serie de conclusiones tras las amplias disputas, a veces sutiles y minuciosas, que habían agitado las dos centurias precedentes. De modo especial, desde finales del siglo XVI, los maestros en “artes” se habían detenido con frecuencia a examinar el lugar que ocupaban todas y cada una de las disciplinas en la enciclopedia del saber, al tiempo que indagaban sobre sus métodos y objetos. Toda crisis cultural profunda (y el final del siglo XIV y todo el XV es especialmente grave) tiende a manifestarse en la búsqueda de nuevas relaciones, nuevos equilibrios, nuevos “lenguajes” y nuevos métodos, entrando en juego, más o menos conscientemente, concepciones distintas de la realidad.

Ahora bien, quien identifique las nuevas corrientes culturales, que se generan en la Nueva España entre los siglos XVI y XVIII, debiera llegar a esta conclusión: que encontramos un cambio de actitudes intelectuales y espirituales entre los recién llegados europeos. Es decir, que al calor del debate que el humanismo renacentista ha producido, al transformar el mismo marco de la inteligencia humana, se hizo posible un cambio de actitud frente a la realidad, renovando horizontes y culturas, y ubicándose de golpe en un plano totalmente distinto. Esto explica la renovación escolástica, la nueva teología mariana manifestada en el evento Guadalupe, el nuevo humanismo solidario, el papel tan fundamental del derecho, el arte barroco y la música sacra, el nacimiento de la etnología moderna, etcétera.

En efecto, al filo de la labor crítica y depuradora de la enorme masa de elementos culturales nuevos que afluían de Mesoamérica, despertaron, dentro del vuelo religioso de las órdenes mendicantes llegadas a estas tierras, grandes figuras de sabios, misioneros, oradores sagrados, apologetas, artistas y poetas. La obra de los franciscanos fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente, o la del dominico fray Diego Durán, no hubiera sido posible sin este cambio de hábitos intelectuales, búsqueda de equilibrios, nueva atmósfera espiritual y renovación de la escolástica. Fray Toribio de Benavente “Motolinía” y fray Andrés de Olmos creen que el diablo ha engañado a “estas gentes y a estas tierras”, pero ello no ha impedido que aquél haga crónica y éste exégesis, “indianizándose” hasta el alma, salvaguardando su memoria y creando los fundamentos del sincretismo nacional. Tampoco puede pasarse por alto que la voluminosa obra de Sahagún, y su extraordinaria aportación a la etnografía y etnología modernas, es de un rigor y disciplina técnica que sólo la “seriedad” escolástica proporciona. Fray Andrés de Olmos, Diego Durán, “Motolinía”, Mendieta en el siglo XVI; Sor Juana Inés de la

Cruz, Sigüenza y Góngora, Miguel Sánchez en el siglo XVII; o Alegre y Clavijero en el siglo XVIII reclaman para sí el derecho a un método “escolástico” de exposición. Es que a la tarea escolar armonizadora del método escolástico de concordancia de autoridades le dieron un nuevo sentido más profundo, a saber, el sentido de un método histórico-crítico. Así, gracias a su empeño por depurar y clasificar los ingentes materiales nuevos, abrieron un nuevo periodo de la historia de Mesoamérica y de la Nueva España: la filología, la etnología, la etnografía, la crónica. La obra en filosofía y teología de fray Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Rubio en el siglo XVI; Miguel Sánchez, Naranjo, Basalenque, Sierra, Marín de Alcázar en el siglo XVII, sólo siguen la misma tónica en una forma distinta de encarar los problemas, en un complejo de nuevos métodos de estudio. Tratóse de un modelo de pensamiento que de ninguna manera permitieron que se perdiera, sobre todo ante los embates que sufría en Europa. Aun quienes no querían aprender de ellos lo que había que pensar, se dieron cuenta de que al menos los estudiantes de colegios regulares y seculares debían aprender a pensar. Todo esto fue posible gracias a la sinceridad y amplitud con que todos los elementos culturales tradicionales fueron comparados con todos los materiales nuevamente aparecidos, y gracias a la sinceridad y amplitud con que estos mismos elementos nuevos fueron aceptados como “sujetos de derecho” para, con la fusión de unos y otros, elaborar un cuerpo de sistematización universal. Las doctrinas de Cayetano, Vitoria, Soto, Molina o Suárez, técnicamente hablando, pertenecen a la misma clase que las más perfectamente elaboradas filosofías y teologías escolásticas de la Edad Media, que sus discípulos que pasan a la Nueva España pondrán en práctica con un espíritu renovado.

En esta primera generación de renovación filosófico-teológica se realizó sin duda el movimiento más amplio de nivelación, sin-

cretismo y síntesis cultural. Y ello es, ante todo, el método impecadero de los arriba citados, de su caridad, amor, exactitud, escrupulosidad y valor filosófico-científico, cualidades y méritos que les hicieron con justo título acreedores al nombre de sabios, misioneros y santos. Ciertamente que el espíritu de la nueva síntesis y sincretismo popular, que ganó el centro de la lucha entre 1524-1572 de este poderoso movimiento de reajuste cultural que significó la cristianización del Nuevo Mundo, tendrá que volver a batallar después de 1572, cuando la Corona española intentó disminuir la influencia franciscana en estas tierras. En efecto, el Dios del amor franciscano ha dado sus frutos en un sincretismo evidente, suministrando piso espiritual y fundamento a una identidad nacional contrapuesta a la occidentalización e hispanización que pretendía la Corona, extendiéndose dicho sincretismo a los recién llegados jesuitas que también se “indianizarán”. Entonces se “consultará” una vez más a los grandes teólogos y metafísicos: Santo Tomás, Duns Scoto, junto al otro grande: Suárez. Pues el ajuste sistemático de los abundantes materiales americanos y europeos, ajuste que Vitoria y Suárez realizaron en el sentido de un teísmo realista, contadas veces es valorado en todo su alcance, y ello por la razón de que o no se conocen suficientemente la grandeza del empeño y la importancia sistemática de las numerosas soluciones que sus antecesores Santo Tomás y Duns Scoto anticiparon, o porque se sobrevaloran las insignificantes vacilaciones de sus síntesis. Pero si nos acercamos a este periodo de fines del siglo XVI al siglo XVIII, inmediatamente se hará visible la solución justamente clásica de los quehaceres de aquella época, en los discípulos y más hábiles sistematizadores novohispanos como Miguel Sánchez, Agustín Sierra, Sor Juana Inés de la Cruz, Sigüenza y Góngora, Diego Marín de Alcázar, o en el siglo XVIII la gran generación de los miembros de la Compañía de Jesús.

Es que la exigencia europea humanista-renacentista del siglo XV, de un desplazamiento del tecnicismo escolástico a los puros problemas morales, retóricos o de filosofía poética, no tienen lugar en la Nueva España. Y no tienen lugar porque, justo por las enseñanzas que se habían asimilado de los siglos XIV y XV, no se cayó en difíciles filosofías de escuela, insípidas en su jerga y áridas en virtuosismos lógicos. Al contrario, la nueva síntesis buscada exigía la formación de las inteligencias por la lógica, la metafísica, la gramática, la historia, el fundamento humano y, con ello, la sustancia ético-jurídico-política de los problemas. De este modo, la vida universitaria que es inaugurada oficialmente en 1553 por el virrey don Luis de Velasco, pero que fue impulso original de fray Juan de Zumárraga y del virrey Antonio de Mendoza, se robustece año tras año. El documentado cuadro recogido en las obras de Ernesto de la Torre del Villar, Ignacio Osorio, Mauricio Beuchot, etc., basta y sobra para demostrar lo anterior: exámenes, hábitos de estudio, hábitos de pensamiento organizado, clases, licenciaturas en auge a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los mismos manuales que en Europa habían jugado un rol de mediocridad y decadencia en los siglos XIV y XV, en su plúmbea y cerrada polémica entre repetidores manualescos de las discusiones surgidas en el siglo XIII, jugarán otro papel en estos lares. Así, por ejemplo, los mejores manuales que copian a Santo Tomás, Vitoria o Soto, se mantienen ligados a un tomismo progresivo que tenía en cuenta la síntesis del espíritu creador; los mediocres recogen algún débil eco; los peores copian textualmente a San Buenaventura, Duns Scoto o Santo Tomás.

Estas son, pues, las cuestiones que transpiran en las frecuentes disputas mantenidas en la Nueva España, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, debates en apariencia simples riñas de facultad, pero que en el fondo reactualizaban graves problemas de la filosofía y de la teología que, al calor del huracán antiescolástico

renacentista, habían sido devastados, frivolidados y ninguneados. Se imponía de este modo, una nueva síntesis. Por ejemplo, la sola interpretación personal de los elementos comunes de la doctrina del *Intellectus agens* –a saber, si esta función es, por decirlo así, una “única conciencia general” real, común a todos los hombres como en Avicena, o si es Dios o una fuerza, una facultad real dentro del mismo espíritu creador humano, y que había agitado a grandes espíritus en la Europa del siglo XIII– da por resultado en la Nueva España el cuadro dinámico de la metafísica y antropología de Santo Tomás y Duns Scoto. De la solución que se dé a este problema dependerá que se acepten o no doctrinas diferenciadoras de derecho natural, antropología, ética y política.

Así, la renovación en la Nueva España de una problemática en apariencia agotada sirve para legitimar o no las grandes síntesis que Vitoria, Báñez, Medina o Suárez efectuarán, lo que nos llevará a abordar y aclarar dos puntos básicos: el significado de las disputas Tomás de Aquino-Duns Scoto, deteniéndonos con más detalle en éste último y, para finalizar, su contribución a los diferentes campos del saber y actividad humanas.

Juan de Rada

Cuando examinamos las disputas que en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII se tenían entre Santo Tomás y Duns Scoto, se hace muy difícil olvidar que los “pugnantes” conservan la gran tradición escolástica de no determinar nunca una cuestión sin haber previamente citado, confrontado y criticado las opiniones propuestas por ambos sobre el punto en cuestión. Unos y otros, a la sombra de sus respectivas escuelas, ejercen su labor en colegios, púlpitos, misiones y asambleas públicas. No son ciertamente muy brillantes, pero renuevan una tradición ya

hecha; son, en apariencia, simples riñas de facultad, pero en el fondo afectan a los grandes problemas de la filosofía y la teología, que exigen no sólo de una gran pericia filosófico-teológica, sino también de una amplia y sólida cultura jurista y literaria, tal como Juan de Rada expone al principio de su obra *Controversiarum theologiarum inter S. Thomam et Scotum super tertium librum sententiarum, pars tertia*. En ella leemos: *In quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur, responsiones ad argumenta Scoti reiciuntur*. Lo que en buen romance significa que es una obra en la que los disputantes establecen sentencias, elucidan dificultades mejores, retrocediendo las respuestas a los argumentos de Duns Scoto. Pues los problemas que ambos gigantes prestan a la razón exigen un esfuerzo intelectual e ingeniosidad eminente para comprender la sutileza y rigor de sus respectivas obras: *opus non modo utriusque scholis professoribus, verum etiam praeclaris ingeniis apprime utile et necessarium* [La obra de cualesquiera de los dos no sólo es para profesores, sino también es útil y necesaria en primerísimo lugar para ingenios preclaros].¹⁰

Pero si por un lado se conserva el orden de la “escolástica”, por el otro, ya no es una cansina y cerrada polémica entre mecánicos repetidores manualescos, sino que, al debatir, se ven obligados unos y otros a precisar el vocabulario filosófico-teológico tradicional, a no sujetarse totalmente al orden establecido por Santo Tomás o Scoto, dirigiéndose a los objetos mismos de la filosofía y de la teología, preguntándose las consecuencias que se tienen por este o aquel pensamiento, cultivando la gramática, la lógica, la retórica, y discurriendo principalmente sobre el hom-

¹⁰ Juan de Rada, *Controversiarum theologiarum inter S. Thomam et Scotum super tertium librum sententiarum, pars tertia*. Anno Domini MDCXX.

bre y el derecho. No es casualidad que sean el hombre y el derecho objetos singulares de estudio: la gran obra misionera del siglo XVI ha sido el mejor testimonio del encuentro de hombres de ambos lados del Atlántico, cambiando horizontes y culturas, y renovando actitudes frente a la realidad. Pero lo que el hombre es y su dimensión no puede ser encerrado en los estrechos límites del simple humanismo-renacentista o en la progresiva consolidación de los *studia humanitatis*, ni explicado por ellos. La exigencia “humanista” europea de un retorno a la sustancia moral de los problemas pasa *a fortiori* por el estudio de la metafísica y la teología, rechazando así que los debates sobre el particular sean sólo un escolasticismo preocupado por los términos en que es lícito plantear las cuestiones. Las críticas estilo Petrarca contra “los sutiles análisis de Duns Scoto” y la “brutal claridad de Occam” no caben ya en estas tierras. Lo que el hombre es tiene que fundarse en y por la metafísica y la teología, obligándose a utilizar un lenguaje formal que a los humanistas retóricos les repugnaba, por poco claro y popular, pero que era necesario si había que elaborar una nueva síntesis en estas “provincias de la Nueva España”.

El *Controversiarum theologiarum* aparece en España en 1620, y casi de inmediato llega a estos lares. La Biblioteca Palafoxiana, de la ciudad de Puebla, conserva dos volúmenes con fecha de 1624. La Elías Amador, de la ciudad de Zacatecas, conserva uno que perteneció al convento franciscano de dicha ciudad, con fecha de 1643. (“*Ad usum Sti. Francisci Zacatecas 1643.*”) En esta obra se recogen de forma sistemática todas las observaciones emitidas a lo largo de siglos de ásperas disputas. En el centro del debate está la doctrina sobre el intelecto agente, debate que atraviesa la historia de la filosofía desde Aristóteles a los filósofos árabes como Al-kindi, Al-farabi, Avicena, Algazel y Averroes, llegando hasta las órdenes francis-

cana y dominica en el siglo XIII. Es indudable que es uno de los temas más apasionantes, pero no lo es menos que lo que sobre tal cuestión se dispute y esclarezca, se erigirá en fundamento de toda antropología filosófica. El autor recuerda lo anterior, presentando las nociones que en el pasado se formularon al respecto, en aras de confrontar puntualmente al doctor angélico y al doctor sutil.

Entre los árabes se pensó en una inteligencia agente, llena de inteligibles, ciencia hacedora de ciencia, es decir, un intelecto separado que actúa sobre nuestro intelecto material. Doctrina que al encontrar en Avicena a su máximo exponente, va a colocar nuestra alma en el horizonte de dos mundos: por un lado, el mundo sensible; por el otro, un mundo inteligible, que busca unirse al Creador. Y entre muchos cristianos insignes se negó que el intelecto agente fuera una parte del alma, es decir, una de sus facultades. Si algún cristiano quiere usar tal término filosófico y buscar a qué aplicarlo, será en todo caso a Dios mismo. De ahí que las fórmulas del Verbo intelecto agente de San Agustín, acerca de la iluminación divina, coincidan con las de Avicena sobre la inteligencia separada. Pero si el intelecto agente es separado, el intelecto material también lo es. Ésta es la doctrina del otro árabe: Averroes. Pues para éste último, las razones que obligan a separar el intelecto agente valen también para el intelecto material: éste se transforma a la vez en incorruptible y único para todos los hombres. Así, el intelecto, aun siendo pasivo, es inmortal, mas no es la inmortalidad de nadie. Éste es el famoso tema de *unitate intellectus*, que Juan de Rada recuerda con horror porque niega la supervivencia del individuo y está contra toda metafísica y teología cristianas.

El intelecto agente y el intelecto posible se presentan en el siglo XIII como datos comunes, elaborando cada pensador estas nociones a su manera. Siger de Brabante (cristiano confeso)

enseña nada menos que las tesis averroístas de la unidad del intelecto, la eternidad del mundo, la primacía de la necesidad sobre la voluntad. San Buenaventura enseña que intelecto agente e intelecto posible no representan ni dos sustancias, ni siquiera dos facultades, sino una diversidad de funciones y de aspectos, pues no se debe olvidar que no hay más que un ser que piensa y un acto de pensamiento.

Tenemos ya algún conocimiento (piensa Juan de Rada) de la atmósfera que impregnaba a los espíritus en la primera mitad del siglo XIII: la influencia de Avicena se mezclaba con la de San Agustín. Si bien el intelecto agente no era “separado”, se reclamaba una iluminación divina para todo conocimiento cierto. Pues dar cuenta de un conocimiento pleno de certidumbre, es decir, explicar la *cognitio certitudinalis*, es característico del punto de vista de San Buenaventura y de su escuela. Aquí es donde Santo Tomás entra al debate. Advierte que todos los filósofos explican nuestro conocimiento por la acción de una inteligencia separada. El avicenismo enseña que el intelecto separado forma un todo con el *dator formarum*, esto es, que lo que él sólo da, el alma y el cuerpo simplemente se preparan para recibirlo: nuestra actividad, como la de todas las cosas, proviene de un principio exterior. Pero esto último ciertamente no lo puede aceptar Santo Tomás. Existe en un principio interno (piensa Santo Tomás) una naturaleza que cumple ella misma su operación. Así, el intelecto agente se convierte en una parte del alma, multiplicándose con las almas individuales, en lugar de permanecer única en su trascendencia, inteligencia o Dios. *Non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo naturalem operationem explere possit: quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia* [Pues no parece probable que en el alma racional no haya ningún principio por el cual pueda desplegar su opera-

ción natural, que es lo que sigue si se establece un solo intelecto agente, llámese Dios o inteligencia].¹¹ En consecuencia no neguemos solamente a Averroes la unidad del intelecto posible, que rechaza la inmortalidad del individuo, sino también a Avicena y sus seguidores con su doctrina del intelecto agente. Sustituyendo por el Verbo la inteligencia de los árabes no da otra cosa que acomodar el avicenismo al Evangelio de San Juan. Porque ciertos doctores católicos, corrigiendo esta opinión y siguiéndola en parte, han afirmado con bastante probabilidad que Dios mismo es el intelecto agente y, aplicándose a él, nuestra alma alcanza la beatitud, encontrando confirmada esta idea en San Juan 1: 9: “Era la verdadera luz que ilumina a todo hombre...”

Comprobemos aquí la clara conciencia de la situación histórica que tiene Santo Tomás sobre la doctrina aquí expuesta. Ciertamente, desde el punto de vista de la fe, el doctor angélico comprende y aprecia el “agustinismo avicenizante”. Para negarlo, posee solamente una noción de la naturaleza, constitutiva de todo ser, no expresando más la iluminación grata a San Agustín, que hablaba de Dios intelecto agente, y haciendo del intelecto agente una parte del alma para que ésta actúe verdaderamente: la iluminación será el don mismo de esta luz natural. No busquemos más en el pensamiento un acto que, como la *cognitio certitudinalis* de San Buenaventura, incluiría la asistencia divina. De San Agustín retengamos sólo la idea de que Dios se encuentra en el principio de nuestras intelecciones. Esto significa una clara postura de Santo Tomás, colocándose en el centro mismo de la física aristotélica. Los cuerpos son compuestos de materia y de forma; aun siendo inanimado, en todo ser

¹¹ *Ibidem.*

concreto hay un principio de actividad, comparable a una tendencia, a la vida misma. Por su naturaleza, el fuego calienta; el hombre, por la suya, engendra al hombre.

Advertimos de esta manera cómo nuestro dominico mantiene con Aristóteles la realidad de este mundo, a saber: el hombre es un ser natural que, en el conocimiento mismo, conserva su acción propia. Una acción propia cuya naturaleza le permite ser a la vez causa segunda de efectos naturales. Es decir, el hombre en su actividad natural llega a ser cooperador de Dios. Es causa segunda que coopera eficazmente en la obra divina, siendo verdadero colaborador del Creador. Tal es la dignidad de la naturaleza humana.

Como vemos, el análisis de nuestro autor (Juan de Rada) llega hasta el fondo en el estudio de Santo Tomás. Pero no se detiene aquí, sino que procede a confrontarlo con Duns Scoto y, de pasada, con San Buenaventura, revelando que su preocupación básica es la idea de hombre, su dignidad y libertad. Al respecto, convendrá señalar que Juan de Rada introduce un par de interesantísimos temas: por un lado, la forma en que, oponiéndose Duns Scoto a Santo Tomás, define junto al doctor sutil su pensamiento; por el otro, un énfasis en el “humanismo scotista” y una historización, aunque sea embrionaria, de las tesis franciscanas, al referirlas a los diferentes modos de vida y ponerlas en conexión con “la Nueva España y todas las Indias según los cambios de esas provincias”. Porque Duns Scoto no desprecia la naturaleza del alma, ni admite asistencia divina particular en los actos del conocimiento, pues para él la iluminación se reduce al don de un intelecto. Esto haría pensar que entonces Santo Tomás tiene toda la razón. Sin embargo, emerge una cuestión: ¿se trata en los doctores de ambas órdenes, de la misma luz natural? Aquí es donde está el *quid* de la cuestión. En Santo Tomás, el intelecto humano se define por la esencia de la intui-

ción sensible, de la que son extraídos todos nuestros conceptos. Pero dicha tesis representa en lo fundamental el pensamiento del filósofo, y ciertamente un teólogo no podría defenderla. Al dar al intelecto como objeto natural el ser tomado en toda su indeterminación, sensible o no, Duns Scoto (inspirado en Avicena) orienta por su definición misma nuestra facultad de conocer hacia las realidades inteligibles, de las cuales el hijo de Adán ha sido separado por el pecado. El doctor sutil recusa la inversión de perspectiva vía la cual, dejando de lado lo sensible otorgado a su razón, el hombre tomista se vuelve, gracias a la fe, hacia lo puro inteligible y lo divino. Si Santo Tomás tiene que pensar así, es por haber querido seguir demasiado estrictamente al filósofo, que no solamente erró en lo referente a Dios, sino también en lo referente al hombre.

Ni duda cabe que Juan de Rada asienta en sus justos términos el estado de la cuestión, estableciendo las diferencias metafísicas y discursivas, y afirmando su propia elección. Pero si la originalidad de esta investigación estriba en que tal estudio supone la inclusión de su portavoz (mi persona) y, por mediación suya, también la de los lectores, en la comunicación con lo que está siendo objeto de estudio, debemos precisar la interpretación del autor. Y es que en cuanto el investigador entrevé esta interpretación, se siente impelido a matizar: ¿qué diferencia puede establecerse entre Santo Tomás, por una parte, y San Buenaventura y Duns Scoto, por la otra? Pues para los tres el aristotelismo constituye la experiencia de la razón sin la fe. Pero para los maestros franciscanos la razón parece definirse simplemente por los datos de la filosofía. Queda para el teólogo mostrar, desde el ángulo opuesto, lo que él puede gracias a la fe. Para el doctor dominico, por el contrario, una cuestión de derecho debe plantearse antes que nada: ¿de qué se juzga capaz nuestra luz natural? Para Duns Scoto (cuando exalta nuestra

naturaleza intelectual: *dignificare naturam*) trátase del alma tal como la hace concebir la revelación, más allá de todas las nociones aristotélicas. Y ello porque la revelación es necesaria para determinar el fin del hombre, pues los teólogos conocen lo que le falta a la naturaleza humana que no puede llenar la filosofía.

Nada tiene de casual que, al profundizar en la dimensión sobrenatural del hombre, Juan de Rada haga suyas las tesis del doctor franciscano explicándose con él. Duns Scoto se funda en la situación del hombre; pero a este ser que actúa según su conocimiento le es indispensable determinar el fin al que tiende y los medios que tiene para alcanzarlo. Éste es el punto de partida de nuestro franciscano. El creyente plantea como fin de la vida la visión beatífica de Dios, el verlo cara a cara en su realidad suprasensible, y no el considerarlo en cualquiera de esos conceptos que el filósofo forma a partir de lo sensible. Para querer un fin hay que juzgar posible alcanzarlo: ¿se sabe nuestro entendimiento capaz de una intuición intelectual de Dios? Lo sabríamos si tuviésemos ya una intuición semejante de su propia naturaleza: pero todo nuestro conocimiento parte de la sensación y se compone de lo que ella abstrae. Es decir, los únicos actos de conocimiento de los que tenemos experiencia refiérense a objetos sensibles o a las abstracciones extraídas de ellos. Aristóteles ha visto este hecho y así ha elaborado su teoría del intelecto. Al no suponernos capaces de ver un inteligible tal como el Creador, no hace más que seguir su razón. Pero lo grave es que Santo Tomás ha seguido por este camino. Mas nosotros “debemos negar que sea naturalmente como conocemos que el ser es el primer objeto de nuestro intelecto, y esto según toda la indeterminación del ser ante lo sensible y lo no sensible”. Inútil no darse cuenta en esta última cita de la influencia enorme que el doctor franciscano sufre de Avicena, y que no merece ninguna reflexión de Juan de Rada. Pues, en efecto, Avicena, que concie-

bió el intelecto humano en función de un más allá donde podría captar lo suprasensible, quería el ser con toda su indeterminación.

Nuestro autor está citando nada menos que el *Opus Oxoniense*, esto es, unos de los más profundos y bellos textos metafísicos de todos los tiempos, obra del doctor sutil. En este trabajo, el teólogo franciscano justifica su oficio con creces, adoptando los puntos de vista de Avicena sobre el objeto del entendimiento y situándonos en una abierta paradoja, a saber: una razón que se desconoce naturalmente y una teoría del conocimiento que se funda en una revelación. Cuestión compleja y fundamental que, por su coherencia y tenacidad, establece al menos tres momentos. En el primero, consideramos una razón pura, ajena a toda revelación, que formula conceptos abstraídos de lo sensible y que consisten en lo que es la cosa dada. Es decir, inmersos en la pura naturaleza nos es imposible producir un inteligible, pues esto nos haría salir de nuestro estado natural. Por eso, no digamos al hombre aristotélico que desea contemplar a Dios: semejante cosa contradiría al intelecto humano. En un segundo momento, la revelación sobreviene como nueva y acontecimiento, apareciendo la naturaleza humana como susceptible de diferentes estados: antes de la caída, en la inmortalidad y después de la resurrección. Pero claro, Aristóteles sólo ha dado cuenta del estado más bajo de la naturaleza humana y quien acepte semejante concepción, es decir, quien se defina como naturaleza terminará en simple naturalismo y en aspiración pelagiana de bastarse a sí mismo. Por lo que (y he aquí el tercer momento) es fundamental elevarse a una perspectiva superior, que permita superar las deficiencias intrínsecas al naturalismo, conduciéndonos hacia un ideal de especulación para percibir las contradicciones de la filosofía. Aquí estamos en el corazón de la fe, como verdadera salvación del intelecto, ayudándolo en su

propia definición. Y es que, dado el razonamiento circular de la filosofía, del cual no se puede salir, la teología se coloca por completo fuera de él.

Éste es pues el momento crítico de disputa entre los dos doctores de la Iglesia, y que Juan de Rada ubica correctamente, poniendo en entredicho ciertas sentencias tomistas y optando por las tesis del padre franciscano. Tesis que lo instalan, igual que a su maestro, en el corazón de la teología. Porque Santo Tomás, al concebir al hombre como un ser dotado de luz natural, cuando persiste en encerrarnos en la *quiditas rei sensibilis*, olvida que está haciendo metafísica, ciencia que se define por el mismo objeto que el intelecto escotista: el ser indeterminado que fundamenta la universalidad. Es que las tesis sobre la razón del hombre son en realidad estados de la razón, nacidos del pecado o de la redención. Queda al teólogo, por tanto, mostrar lo que él puede gracias a la fe.

Qui scit Scotum, scit totum

Si las tesis de los maestros, convocadas e interpretadas por Juan de Rada, traducen viejos conflictos entre lo humano y lo divino, naturaleza y gracia, los “manuales” *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores* y *Clypeus theologiae tomisticae* [*Guía de filosofía tomista contra los antiguos y nuevos impugnadores* y *Guía de teología tomista*] de Jacobo Casimiro Guerinois y Juan Bautista Gonet prosiguen, hacia 1710, este debate en un punto fundamental: las consecuencias antropológicas, metafísicas y teológicas del doctor franciscano.¹²

¹² Jacobo Casimiro Guerinois, *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores. Venetiis, apud Paulum Balleonium. Gonet Juan*

Si bien hay que señalar que también debaten con Suárez, Molina y coimbricenses. Pero en lo que se refiere a la pretensión escotista de disfrutar una posición privilegiada, tal pretensión es francamente desastrosa por los fundamentos en los que se sustenta. En efecto, de la negación de Duns Scoto de la unidad de la forma sustancial en el hombre (tesis tomista) se pueden comprender los rasgos esenciales de su propio sistema doctrinal. La unidad en la cosa real, el principio de unidad ontológica de la forma sustancial, no es ya la forma unitaria y totalizadora del ser individual, sino solamente una unidad proporcional e indiferente a la unidad de la singularidad. Es de menor volumen lógico y ontológico que la unidad propia numeral; y así, tiene que añadirse como principio integrante de la realidad completa del individuo un principio especial de individuación, una última realidad del ente, una última formalidad para contraer y limitar la especie. Con ello, esta última formalidad queda convertida en principio propio de unidad en vez de la unidad realística de especie y esencia; la cosa se desintegra en varias unidades y formas; la cosa de la unidad específica deviene mera realidad. Ciertamente, con ello se mantienen todavía unidades ontológicas formales del género y especie, que son distintos formalmente por parte de la cosa misma, de suerte que el realismo pudiera incluso parecer intensificado, siendo así que en realidad el nervio y núcleo de la forma viva queda destruido.

Se sorprende uno de que estos manuales tomistas esgriman tales argumentos, caracterizando el sistema escotista como una especie de realismo ontológico de un individualismo primario; por tanto, como una recaída en la doctrina de los *status* de los pri-

Bautista y Clypeus theologiae tomisticae, continens tractatus de Beatitudine, de actibus humanis, eorumque moralitate, de virtutibus, de vitiis. Son 24 tomos de esta última obra en la Biblioteca Elías Amador; 30 en la Palafoxiana.

meros nominalistas. Ya el discípulo de Duns Scoto, Pedro Auréolo, establecerá con rigurosa consecuencia como realidades únicamente los conceptos *qualitativi et similitudinarii*.

Y es que estos manuales son el mejor ejemplo de manuales plenos de observaciones y de garra. Pues, indudablemente, frente a los manuales que surgirán en la Nueva España a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, éstos se renuevan no sólo pedagógicamente sino también filosóficamente. Son guías que hacen fuerte hincapié en la defensa de Santo Tomás, no por prurito apologético, sino porque desde los fundamentos escotistas se hace casi imposible una coherencia sobre el hombre, no reaccionando tanto contra el doctor franciscano y franciscanos (“hermanos en la fe, esperanza y caridad”)¹³ como contra las consecuencias que de dicha doctrina se siguen.

En efecto, con lo arriba expuesto parece haberse conseguido un doble objetivo: primero, la supresión del dinamismo moderado del aquinatense, en cuanto la materia no es ya mero principio de individuación, sino que puede sostenerse otra vez una materia real. También ésta es una realidad que podría ser creada por Dios incluso sin forma. La segunda adquisición parece consistir en que, gracias a la distinción de los espíritus puros mediante la materia y la forma, no hay ya necesidad de admitir ninguna distinción real entre ser y esencia. Sólo que esta adquisición se logró a costa de perder la unidad sustancial de la forma viva, que en Santo Tomás sólo es individualizada por su materia y no por la formalidad especial de la *haecceitas*, la cual tiene que ser al mismo tiempo determinación de la esencia y existencia individual, pues ha de llenar precisamente la doble función de la *materia signata* y del *esse receptum* tomistas. Pero con esto se

¹³ *Ibidem*.

ha perdido en realidad el carácter trascendental del concepto del ser, que no queda sustituido por la distinción entre un ser lógicamente unívoco y ontológicamente análogo. Y con esto se vienen también abajo otros dos fundamentos del realismo: la primacía del intelecto y la voluntad esencial natural, aunque uno y otra se tratan todavía con la insuficiencia característica de la transición. Ciertamente (nos dice Jacobo Casimiro Guerinois), aún existe para Duns Scoto una comprensión de las esencias, pero como ésta atañe solamente ya a las formalidades, es mucho más importante la aprehensión del ser de la individualidad inmediata. El acto mismo del querer resulta más importante, pues en él reside ahora la actualidad y libertad propia. La postura de mera crítica negativa aparece por doquier y, a pesar de toda su sutileza, se mostrará estéril para un dominio inmediato de los problemas. “Amontona realidades en vez de reducirlas, de manera que el avance consecuente de los seguidores tenía que ser casi inevitablemente hacia el criticismo, vicio de la modernidad.”¹⁴ Y ello porque (el investigador entrevé a quiénes se refiere) los nombres de Guillermo de Occam, Pedro Auréolo o Durando de San Porciano van a convertir la crítica en arma de destrucción, eliminando las falsas entidades y realidades y transformándola en consigna de la época, siendo las formalidades ontológicas escotistas las primeras víctimas de esta crítica.

Así pues, como vemos, la reflexión de estos manuales es desde sus mismos inicios cualquier cosa menos repeticiones, formalidades o mediocridades. La cuestión entonces es ésta: con el escotismo se inicia la disolución de principios ontológicos, que van a precipitar al hombre al puro criticismo, aboliendo en consecuencia un conjunto de normas que ya no tendrán vigencia: la

¹⁴ *Ibidem.*

unidad de la forma sustancial, etc. Lo que imprescindiblemente transportará también una revisión crítica de los conceptos fundamentales. Y esto equivale a contemplar en nueva perspectiva la obra de Santo Tomás, trayendo necesariamente aparejada la crisis de la identificación de la filosofía con los textos del aquinense.

Cierto es que el *Clypeus scoticae theologiae contra novos ejus impugnatores* de Bartolomé Durando recogerá el guante y durante todos los primeros años del siglo XVIII circulará ampliamente en los colegios franciscanos de la Nueva España.¹⁵ Trátase de las cuestiones clásicas de la noética y de la ontología, el problema de los universales y la individuación, pero trátase sobre todo de la nota voluntarista aplicada al hombre. Pues, ¿por medio de qué poder, intelecto o voluntad, entra el hombre en posesión de la contemplación divina? Que el acto de contemplación se encuentra en nuestra más alta facultad constituye un principio. Para franciscanos como para el autor de este “manual”, formular correctamente dicho principio es no sólo reacción agria contra los impugnadores del escotismo, sino significado fundamental que haga posible un llamamiento a la caridad. Porque, al igual que el doctor sutil (y yo añadiría, igual que Occam), la unión de Dios se opera por un acto de querer. Querer es la condición del amor. Dios no debe nada a nadie. Y toda bondad creada procede de su querer. Es un universo constituido en su misma noción eterna, por una acción libre: la liberalidad de Dios ordenada. Hay por tanto primacía de la voluntad divina respecto de todo lo creado, a saber: el amor que no debe nada a

¹⁵ Bartolomé Durando, *Clypeus scoticae theologiae contra novos ejus impugnatores, tomus secundus, secundus, Continens tractatus de angelis, de homine*. MDCC. En la Biblioteca Palafoxiana existen 24 tomos, y 11 en la Elías Amador.

sus objetos porque les da todo. Volvemos de este modo a tropezar con el tema elevado de la caridad. La teología sigue siendo la ciencia de la salvación: la beatitud está en la meta, y las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) son los caminos que conducen a ella. Pero de estas tres virtudes, la mayor es la caridad, que le aporta al hombre una lección de fuerza y dignidad. Sin estas virtudes, las cuatro virtudes cardinales se hacen incompletas y dejan mutilado al hombre. Desviarse, por tanto, de este camino, es ir directo a la muerte moral y, con frecuencia, a la muerte física.

Si es exacto cuanto llevamos dicho, ha llegado el momento de extraer una serie de consecuencias. Ante todo, que el gran doctor sutil inspira a generaciones de franciscanos, tanto en el campo práctico como en el teórico, con la afirmación de una bondad intrínseca, activa, eficaz, de la naturaleza en el hombre emanada directamente de Dios. Pues Dios es el mismo amor, quien posee y quien goza, siendo nuestra naturaleza intelectual procedencia de Dios, que es el único que hace las almas. En esta doctrina encontrarán miles de franciscanos su razón y sentido, derivando en los miles de testimonios heroicos realizados casi al llegar a estas tierras, y la génesis de la cristalización de estudios humanísticos, filosóficos, teológicos, lingüísticos, antropológicos o ético-políticos. No es casualidad que fray Buenaventura Teulo, en su obra *Scotus moralis pro confessariis humili manu expositus*,¹⁶ editada en México, en 1727, rememore el conocidísimo adagio, síntesis del más profundo fermento vital que filósofos, teólogos e ingenios preclaros pudieron tener sobre su ciencia y

¹⁶ F. Buenaventura Teulo, *Scotus moralis pro confessariis humili manu expositus*. Venetiis apud Paulum Balconium. Iuxta eius exemplar: Mexici, MDCCXXVII. Apud Josephum Bernardum de Hogal.

su fe: *Qui scit Scotum, scit totum*. Es decir, quien conoce a Scoto, conoce todo. Porque su legado es tal, que el prologuista de esta obra no sólo prodiga alabanzas al doctor franciscano y al autor, sino también a “esta segunda Venecia de México” que fue el lugar donde se editó:

El grande pequeño libro *Scotus moralis pro confessariis humili manu expositus* puso en las mías un ángel, que ángeles son, según la letra divina, los sacerdotes. Y diciéndome personas doctas a quienes les mostré, ser libro de oro, por no hallarse menos peso en sus hojas, con lo aquilatado de sus sentencias, me pareció acertado el empeño de que gozase esta segunda Venecia de México, lo que hallé impreso en la de más cristalinas aguas, no de más aventajado comercio. En ella corren, en ríos caudalosos, las de sabiduría y elocuencia: y no cabe le falten las morales muy delgadas del sutilísimo doctor D. Scoto, cuyo nombre en toda materia es digno de oírle, porque en todas merece celebrarle.¹⁷

Porque (según Joseph Bernardo de Hogal, prologuista) la mano que expuso esta obra se elevó por humilde (y no podía menos, pues quien se humilla se ensalza) a ponerla en nuestras manos. De tal manera que si “en estas religiosísimas provincias de Nueva España, todas observantes, porque lo son en todo”, se estrechan íntimamente las doctrinas atrás señaladas, una vida cierta de paz, prosperidad y amor refulgirá. Gobernantes y gobernados deben hacerlo. Pues advirtamos que cuando los gobernantes (los virreyes) acceden a “su dignidad”, suplican en grandes oraciones la conquista de una sociedad espiritual cristiana, regida bajo el signo del amor y la justicia. Por eso es que toda su obra debe girar en torno a la justicia, virtud cardinal, y al derecho, objeto formal de la justicia. Pues estas cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) son

¹⁷ *Ibidem*.

precisamente lo que su nombre significa: cardinales. Son virtudes que exigen actos ajustados a ellas. Prudente ante la vida, justo con los demás, fuerte ante las desventuras y templado en la adversidad, con fe, esperanza y caridad.

No es casual que todas estas reflexiones coincidan en las anotaciones del autor. Él y sus contemporáneos eran hombres que entre la iglesia, la escuela y el convento podían encontrarse también una tarde para conversar con algún buen fraile, con un simple barbero y quizá con un joven indio, criollo o mestizo con futuro o sin futuro prometedor, para luego discurrir a solas sobre las luces y las sombras, la fe y la justicia, el conocimiento y el amor. Porque si el derecho es el realizador de la virtud cardinal de la justicia, sólo así encuentra plenitud el amor divino expresado en la cruz, en el auténtico humanismo que expresa la frase escotista: *dignificare naturam*. Porque el buscar corporeizar el *dignificare naturam* en la Nueva España, o decir que *Qui scit Scotum, scit totum*, es no sólo repetir con sutileza una serie de variaciones sobre temas muy difundidos, sino que es, ante todo, volver a colocar al doctor franciscano en la dimensión histórica concreta de la Nueva España, en la medida humana franciscana, abierta a todos los intereses, y consciente de que el puesto del hombre en la sociedad no puede realizarse sin el don divino del amor.

Derecho, Iglesia, Estado

A mediados del siglo XVI, España enfrentaba el desafío de las conquistas de ultramar y la tormenta de las grandes “revoluciones” científicas y religiosas, con todo un programa nacional, ciertamente más claro que el de otras naciones europeas, sustentado en instituciones político-religiosas que legitimaban su accionar. A lo largo de la última etapa del medievo, había acompañado los problemas clave de la búsqueda granítica de las certidumbres de la

ciencia y la conciencia, con medida, cautela y decisión. Y luego, en el umbral de las “revoluciones”, cavó trincheras, o más bien, mantuvo y solidificó posiciones ante las implicaciones últimas de aquéllas. Quiero decir con ello que los españoles de esa época (los Vitoria, Soto, Cano, Báñez, Suárez...) eran agudamente conscientes de que los tiempos imponían una reelaboración de las premisas capitales de los siglos XIII, XIV y XV, y que no podían negarse así como así, sin poner en peligro fundamentos de la existencia, la causalidad, la moralidad y la salvación. Era el edificio tomista cuidadosamente organizado y que, en manos de Duns Scoto, Occam, Durando, occamistas y “revolucionarios” científicos y religiosos (Descartes, Galileo, Pascal, Lutero, Calvino...), amenazaba con desintegrarse. Las grandes cuestiones del ser y existencia, libre albedrío y gracia, universales y particulares, justicia y derecho, que Santo Tomás desarrolló, encontraron en Cayetano, Vitoria, Soto, Báñez, Molina, Medina, etc., a concertados y plurifacéticos teóricos, capaces de construir la visión cristiana con coherencia, reciedumbre y credibilidad. Con razón es llamada esta época española “Edad de oro”, pues aquí, en el debate teológico-jurídico, metafísico-teológico, es donde se sientan las bases para la modernización de la metafísica europea y la jurisprudencia internacional, que hicieron posible el haber creado una racionalidad y unas normas más humanas para la conquista en ultramar que las que llevaron a cabo los ingleses “modernos”, plenos de certidumbres en los reinos físico y moral, pero que dejaron a la deriva y en “reservas” a los indios americanos, después de haber cometido genocidio. Estas contribuciones a la filosofía del derecho y a la metafísica moderna¹⁸ se trocarán en patrimonio común a través

¹⁸ Suárez en especial es quien más contribuye a la metafísica moderna. Basta recordar que sin él, difícilmente se entendería a Descartes, Wolff y Kant.

de discípulos de uno y otro signo y sucesores de sucesores: Cayetano, Vitoria, Soto, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Agustín Sierra, etc. España, pues, reformula y sostiene alternativas en este periodo crucial de la historia, que es el del nacimiento de la modernidad, a partir de la visión tomista que concibe la sociedad provista de muchos niveles y planos donde todos caben y tienen su lugar. Con ello, España sobrepaja, con sus teólogos-juristas y metafísicos acaudillados por los Vitoria, Soto y Suárez, la ideología medieval todavía imperante y avasalladora en Europa, y harto pagana en algunos aspectos a pesar de siglos de cristianismo. En efecto, Vitoria y Soto, por ejemplo, escriben en torno al *ius belli*, paganizado todavía en la teoría y en la práctica en la Europa de la época; escriben sobre los derechos y deberes de España, indios y otras naciones; surge la controversia sobre el método de evangelización y bautismo de los indios, con la libertad de la conciencia y el derecho de los padres; nacen nuevas teorías sobre los derechos y deberes de los cristianos e infieles en lo temporal y espiritual; cuestiones acerca del derecho al comercio, a la libertad, a los mares, al derecho de emigración, al derecho de intervención en defensa de hombres inocentes, tiranizados y sacrificados por sus propios caciques y reyes. En suma, escriben en momentos en que España se compromete con nuevos Estados nacionales europeos y con las conquistas de ultramar. Mundo enorme que requería comprensión y explicación, preceptos y normas emanadas de la sabiduría de la Iglesia de la antigüedad y erasmismo modernizantes. Se imponía, por tanto, una revisión a fondo de la ciencia teológico-jurídica medieval. Y lo que los Soto y Vitoria hacen, en primer lugar, es enfrentarse a problemas de casuística antes que de reconstitución. Es decir, ajustar la experiencia del descubrimiento del Nuevo Mundo, desarrollando las virtualidades de ciertos principios ante los nuevos problemas de la época, sepultando teorías medie-

vales que habían gozado de prosapia y ascendencia. Principios tomistas como, por ejemplo, la distinción profunda entre el orden natural y sobrenatural, encontrarán en Vitoria y Soto el desenraizamiento de todas sus virtualidades. A la luz de tales principios caen y son anulados los siete falsos títulos de conquista, que Vitoria sepulta en su *Relecciones*, y que representan la mentalidad imperante de no pocos escritores de la época, naciendo, en consecuencia, los siete títulos legítimos, que abren nuevas rutas a la ciencia teológico-jurídica cristiana y al derecho internacional. Adaptar pueblos no cristianos a un orden moral universal implicaba revisar todo ese mundo de principios y de ideas que venía imperando en Europa, sin distinción de naciones. A diferencia de Hobbes y Locke, que teorizaban sobre un mundo particular y homogéneo, Vitoria y Soto se dirigían a un mundo vasto y multiforme. Éstos últimos debían adaptar lo particular a principios universales; aquéllos debían aplicar normas recién descubiertas a lo particular. Unos y otros aceptaban el poder coercitivo del Estado. Pero mientras que para Vitoria y Soto el poder debe ser ejercido en función del bien común y de acuerdo con principios cristianos, para Hobbes el poder emana de un pacto político adoptado por el miedo y no tanto por un espíritu de realización comunal. Diferencias notables que terminarán por decidir el destino de las conquistas de ultramar, al ser empujados a dos orientaciones políticas distintas, que han conducido el pensamiento y accionar políticos hasta hoy. Porque una vez adoptadas esas premisas político-jurídicas por las nuevas sociedades de América, la lógica del accionar y del pensamiento seguirá inexorablemente su curso. Y, naturalmente, aquellas sociedades donde triunfaron las revoluciones científicas y religiosas establecerán a corto, mediano y largo plazo normas prácticas para el vivir cotidiano, trivializando, frivolisando, marginando o suprimiendo aquellas cuestiones capitales de la escolástica clásica y contaminando a vastísimos secto-

res de todo el mundo occidental. El término ‘hispano’ sufrirá también grosero reduccionismo, identificándolo a regalismo, galicanismo o ultramontanismo, asumiendo un sentido peyorativo, transformándose en sentimiento autodenigratorio y repercutiendo, finalmente, en el sentido de identidad de los hispanoamericanos. De esta manera, cuestiones como el ser y la existencia, universales y particulares, derecho natural y sobrenatural, investigaciones éticas y epistemológicas, sufrirán mutilaciones y simplificaciones, relegados a compartimientos y filosofías fragmentadas. Voy a detenerme un poco en Domingo de Soto, en su concepción de la justicia y el derecho, por el evidentísimo influjo que suscitó en hondura y profundidad en la Nueva España¹⁹ y porque representa, junto a Vitoria, lo más selecto de los teólogos juristas.

Potestad civil

El Estado como un todo ordenado en que las voluntades de la sociedad y el gobernante se armonizan en interés de la *felicitas civitatis* o bien común, tienen en Domingo de Soto a uno de sus teóricos iniciadores, que encontrará plena expresión en Suárez. Es fruto de la distinción tomista entre el orden natural y el sobrenatural, que es su piedra angular y columna vertebral. En efecto, partiendo del principio tomista “El derecho divino, que procede de la gracia, no anula el derecho humano, que procede de la razón natural” [*Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturale ratione*],²⁰ hace de dicho principio el hilo conductor, siguiéndolo en sus consecuencias

¹⁹ En prácticamente todas las bibliotecas novohispanas existen al menos 2 ejemplares de su *De Iustitia et iure*.

²⁰ Santo Tomás, *Summa Theologica*, 11-11, p. 10, art. 10.

teológico-jurídicas, al dar solución a las relaciones Iglesia-Estado, con sus derechos y deberes, soberanía e independencia, cada uno en su propio campo. El valor de las bulas papales, tanto en lo espiritual como en lo temporal, son definidas de igual modo a la luz de dicho principio, sepultando viejas teorías medievales teocráticas, que impedían ver cristalinamente lo que era del César y lo que era de Dios. El concepto de potestad civil, su origen, amplitud y límites, ya se encarnase en príncipes cristianos o infieles, junto a los derechos y deberes naturales del hombre, se dibuja y perfila desde aquí.

Los miles de problemas jurídicos, sociales y religiosos, siempre actuales y contemporáneos, también encuentran en el principio arriba citado exploración siempre fecunda, que engarza con este otro, que nos regala el doctor angélico al exponer las consecuencias del pecado original cuando vuelve por los fueros del orden natural: *Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum*,²¹ lo que en buen romance quiere decir que todo lo natural, con sus derechos y deberes, ni se da, ni se quita por el pecado, sepultando así teorías medievales de católicos y de herejes, que negaban a los infieles y pecadores los más elementales derechos naturales, humanos y divinos. Domingo de Soto desprenderá de tales principios copiosos frutos, revalorizando derechos y deberes naturales humanos, sin distinción de razas y creencias, y sepultando a la vez teorías falsas sobre el poder universal del Papa o del emperador. Porque el hombre, en cuanto es imagen de Dios, debe descubrir los medios necesarios para tallar perfectamente esa imagen en vistas a su último fin, llámense salvajes o indígenas del Nuevo Mundo. La Segunda Parte de la *Summa Theolo-*

²¹ *Ibidem*, 1. p., p. 98, art. 2.

gica, dividida en la llamada “Prima Secundae” y en la “Secunda Secundae”, será su marco exploratorio para tal cuestión, a saber, el “concepto cristiano del hombre”, tan profundamente expuesto en la primera parte, que le permitirá fundamentar los conceptos de justicia y derecho. Porque Santo Tomás agrupa y coordina todas las cuestiones de la “Secunda Secundae” en torno a las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y en torno a las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). Ahora Domingo de Soto desciende por las complejas sendas del ser humano que vive en sociedad y que tiene sus autoridades propias. Por eso su definición de justicia (virtud cardinal), realizadora del derecho (*Ius*), como ornato de nuestra voluntad y propulsora de actos buenos, que se ajusta a lo señalado por la ley. Pero el *Ius*, nos dice Soto, tiene dos acepciones, pues unas veces vale tanto como ley y otras se toma como equivalente a derecho, objeto de la justicia. Con esto tenemos ya la materia de los tres primeros libros de su obra *De Justitia et Iure*, que camina por las rutas de la vía natural y sobrenatural. Por la primera, camina la inteligencia y razón natural; por la segunda, el teólogo-jurista, en quien la exploración racional se acrecienta y se aclara a la luz de la revelación. De este modo el concepto cristiano de hombre, centro y clave del sistema teológico-jurídico de todos los tiempos, queda enriquecido con quilates que se corporeizan en esta idea fundamental: todos los derechos y deberes naturales y humanos nacen y se desenvuelven en función del orden impuesto por Dios, y en función del hombre, centro de la Tierra, naturalmente social, con un alma inmortal y con destino eterno. De ahí que el *Ius*, el derecho, en cuanto objeto de la justicia, sea en sí mismo considerado, surgiendo, en consecuencia, de la pluma de Soto, las cuestiones que atañen al derecho natural, al derecho positivo y al derecho de gentes, fuentes del derecho internacional.

Pero no es posible tratar a la justicia y al derecho sin tener ideas claras sobre las leyes, pues la ley es la madre del derecho, *ratio iuris*, norma de la razón, *rationis regulae* y dictamen de la prudencia: *prudentialaeque dictamen*. Dicho de otra manera: la justicia tiene por objeto dar a cada uno lo suyo, realizar el derecho según normas reveladas y precisadas por la ley. Se impone, por tanto, el análisis previo del concepto de ley, de su origen y caracteres. Y lo que Soto nos dice al respecto es que “toda ley puesta por los hombres, si es recta, se deriva de la ley natural. Es más, todo lo que tiene de recta y de ley lo recibe de la ley natural”.²² Lo que significa que los caminos del derecho y la justicia que la ley descubre y traduce en fórmulas intelectuales y humanas no dependen, en sus fundamentos, de la voluntad del legislador, del capricho de un individuo o grupo, o de una razón consensual, como gustan de repetir las democracias modernas y sus voceros. Porque el hombre es lo que es, la naturaleza es lo que es y ciertamente no la creamos nosotros. Por eso la ley, en tanto que ordenación de la recta razón, no se permite deslices con cualquier capricho o voluntarismo, origen de las tiranías de todos los tiempos. Y es que la ley es un acto del entendimiento, no de la voluntad, que es potencia ciega. Quiere esto decir que la ley sólo puede estar, como un sujeto propio, en la inteligencia, en la razón y en los seres intelectuales.

Consecuente con sus principios, no sólo arguye sobre las normas de buen gobierno en el Nuevo Mundo, recién descubierto por España. No sólo disputa sobre derecho natural, el de gentes y derecho civil, sino que, calando hasta el fondo, enseña que el hombre, como ser individual, es anterior al Estado y a la sociedad, cualquiera que sea su estructura orgánica. Es decir, que

²² Domingo de Soto, *De justitia et iure*, libro 1, q. 5, art. 2.

no se debe buscar en ningún hecho histórico, cultural o social, o en el Estado, el origen de todos los derechos humanos. Tiene, sí, deberes y derechos respecto de la sociedad y del Estado. Mas no todos sus derechos y deberes nacen de esta fuente. Antes de toda relación social, y prescindiendo de ella, existen en el hombre derechos y deberes inherentes a la personalidad humana, inalienables, intransferibles, que ni la sociedad ni el Estado confieren, y que no pueden ser olvidados ni derogados por ninguna autoridad del mundo. Es decir, hay en el hombre un coto cerrado, una interioridad donde no puede penetrar ninguna autoridad civil o eclesiástica. Por ende, la fe cristiana tampoco debe imponerse por la fuerza. Y la razón es clara. Los derechos naturales versan sobre lo esencial y necesario al hombre para su existencia y perfección. La vida del hombre no se reduce a su existencia material. La vida espiritual, el pensamiento, que es lo propio y específico de nuestro ser, tiene también sus derechos y deberes. Pero una cosa es predicar o enseñar y otra muy distinta imponer la fe. La evangelización es pacífica y debe hacerse pacíficamente. Si la Iglesia no puede forzar a nadie a recibir la fe católica ni lo ha hecho, menos puede hacerlo el Estado, cuya autoridad se limita a los actos exteriores y al gobierno temporal.

Tenemos aquí ya los frutos sazonados de la distinción entre orden natural y sobrenatural. De este modo fue posible sacar a la luz las Leyes de Indias. Y explica la existencia de millones de indígenas y descendientes en Iberoamérica. Explica también los títulos fundados en la supuesta potestad de Papas y emperadores que Soto rechaza. El emperador era rey de España; el Papa de las bulas era también un español; tales doctrinas medievales favorecían a España en ese momento. Y, sin embargo, las rechazan una a una, tanto Vitoria como Soto. A Soto le basta reparar en el origen de la potestad civil y de la potestad eclesiástica; la

una es natural, la otra, sobrenatural; las dos proceden de Dios, pero *non altera per alteram*, afirma tajantemente. Cae así la teoría teocrática medieval. Los reyes y príncipes, sean cristianos o paganos, no reciben del Papa su potestad civil ni gubernamental, pues ésta es natural y la reciben de sus ciudadanos. Porque si Cristo no fue rey temporal, menos lo serán los Papas. Es absurdo creer que el Papa es dueño del universo y que puede quitar reyes temporales a su voluntad. De ahí que las bulas papales sobre el Nuevo Mundo no tienen valor y el Papa no podía dar a los reyes de España lo que no era suyo. El pretendido poder universal de los emperadores tampoco tiene base jurídica alguna.

No menos desafortunados son los títulos fundados en la infidelidad, en la ignorancia y pecados contra natura de los indios del Nuevo Mundo, que parecían lícitos a la mentalidad de la cultura europea. Por la vía del pecado, en cuanto pecado, no existe título alguno de intervención y conquista. Nadie duda, dice Soto, que los hombres que cometen este pecado son dignos de castigo, incluidos los príncipes que los toleran y amparan. Pero falta la potestad de jurisdicción, y sin ella no son los reyes cristianos ni el Papa los llamados a castigarlos. El castigo, *Deo reservandum est*, pues príncipes y Papa no tienen autoridad sobre los indios del Nuevo Mundo. *In Papa nulla est potestas mere temporalis*, y su potestad espiritual sólo se extiende a los cristianos, a los ya bautizados.

A pesar de esto, ni Vitoria ni Soto podían olvidar que si los indios del Nuevo Mundo eran sujetos de derecho, por su condición de hombres, también eran sujetos de deberes y miembros natos de la comunidad del mundo, con todas sus consecuencias, figurando en primer término los títulos fundados en la sociabilidad de los hombres, tan fecundos en la pluma de Vitoria. Y ya sabemos que, vía sociabilidad humana, no se vale

hacer daño a segundos ni a terceros, surgiendo de aquí el derecho internacional.

Domingo de Soto y Vitoria, vía sociabilidad, proclaman el derecho a la navegación, a la emigración, al comercio, a la búsqueda del pan de cada día. Y ello porque la humanidad, el género humano, es un todo, que *iure naturali*, constituye la *communitae orbis*, pues el hombre es *iure naturali*, ciudadano del mundo, y tiene derecho a emigrar y desplazarse por el mundo, a explotar las cosas que son comunes por el derecho de gentes, como son los mares, ríos, puertos, etcétera.

La consecuencia de esto es que el Orbe es la patria natural del hombre, a pesar de todas las divisiones geográficas, culturales, sociales. Tendrán, pues, los indios del Nuevo Mundo el deber de respetar a los españoles y hombres venidos de otras partes, así como éstos harán lo mismo con los derechos de aquéllos. Pues la humanidad no es sino un todo *iure naturali*. Fundados en tales principios, puede surgir el derecho de intervención en defensa de los mismos indios inocentes sacrificados sin piedad ante los falsos dioses, como víctimas propiciatorias, violando los más elementales derechos del hombre, pues son hermanos y conciudadanos nuestros.

Supuesta esta doctrina, es fácil inferir lo que Soto argumenta: la fe cristiana pide y exige un método propio. Todos los medios elegidos para difundirla deben rimar con la naturaleza de la fe, de tal modo que no se malogre el fin principal ni sean ofensivos para la misma fe ni contrarios a la condición sobrenatural del acto de creer. Porque Soto no olvida que el acto de creer es sobrenatural por esencia. El asentimiento a las verdades de fe, repite con Santo Tomás, no puede nacer de un razonamiento demostrativo, por tratarse de verdades sobrenaturales. El *initium fidei* incluye el asentimiento de nuestra inteligencia a impulsos de nuestra voluntad, vivificada y movida por la gra-

cia de Dios. Por ello hay una contradicción *in terminis* entre la violencia y el creer, entre la fuerza física y la fe. Ésta no puede imponerse a punta de lanza: deberá brotar de la libre voluntad del hombre, movida por la gracia, repite con San Agustín y Santo Tomás. De ahí que no debe conferirse el bautismo a ningún adulto sin su consentimiento, sin tener las pruebas necesarias de que ansía una nueva vida: la vida cristiana.

Con todo lo hasta aquí dicho, advertimos cómo Soto, al igual que Vitoria, sobrepujan la ideología medieval en no pocos aspectos, sepultan los títulos falsos de conquista y dan vida a otros títulos, entre los cuales los derechos y deberes de españoles e indios del Nuevo Mundo son los más fecundos e importantes. Temas de perenne actualidad, aunque se presenten con ropajes distintos en tiempo y espacio. Ellos dieron forma teórica a la Iglesia evangelizadora del siglo XVI y en no pocas cosas a los siglos posteriores. A través de ellos se comprueba la identidad de pensamiento, en lo fundamental, entre misioneros y teólogos juristas, y cómo la Nueva España reflejó el sentir de ellos, que no era precisamente el sentir de encomenderos y algunos conquistadores.

Lo nuevo y lo viejo

Dos siglos después las cosas han cambiado. La visión social amplia y flexible de Soto y Vitoria, que favorecía infinidad de transacciones para incorporar a las comunidades indígenas, estaba siendo sustituida por una visión excluyente, que el arzobispo de la ciudad de México, Francisco Lorenzana, corporeizaba nítidamente. En efecto, los acontecimientos de la Revolución Francesa, la expulsión de los jesuitas y ataques de ellos derivados, el abandono de la racionalidad neoescolástica en favor de argumentos anglofranceses, reforzaron el ultramonta-

nismo de un clero “regalista”, favorable a las normas borbónicas. Por otro lado, la inteligencia hispana y novohispana, atrapada entre sus propias concepciones y las anglofrancesas, en sociedades cuyas identidades nacionales eran improvisadas, desarticuladas e invertebradas, difícilmente podía organizar una ideología “hegemónica” en el periodo que va de 1760 a 1840. Por eso la actitud polémica que protagonizan juristas y clérigos sobre los acontecimientos franceses, el concepto cristiano de hombre, las relaciones Iglesia-Estado, etc. De ahí que analizar una de estas polémicas de este periodo sea el camino natural para examinar *a)* la relación entre las mentalidades viejas y nuevas y *b)* advertir que las ideas de la ilustración y era revolucionaria eran recibidas en forma despectiva y, por tanto, difíciles de digerir en la Nueva España.

Henos aquí, en los umbrales del siglo XVIII. Hace veinte o treinta años que los jesuitas se fueron. Surge una generación que no los conoció, pero que viven del mito que de ellos han forjado sus padres. Si bien el mundo es joven, éste se ensancha y por doquier existen fastuosos cortejos, los apetitos. La fiebre del lucro, de placer y egoísmo campean aquí y allá. Los barcos que llegan a Veracruz trabajan a pleno rendimiento en beneficio exclusivo de los grandes comerciantes. Los acaudalados y poderosos atracan a los pobres,²³ y la Iglesia y el Estado, conscientes de su propio triunfo, de su propia eficacia, se afirman y se asientan en su autosuficiencia. Hipólito Villarroel, que había sido recaudador de rentas de tabaco, inspector de la Real Hacienda en Puebla y encargado de la expulsión de los jesuitas

²³ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se la deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público.*

en el Colegio de Novicios de Tepoztlán, dibuja un triste retrato de las enfermedades que aquejaban a la Nueva España de la época, señalando la necesidad de transformar las leyes para aliviar la carga de injusticias que pesaban sobre los hombros de los más débiles.²⁴ Abusos contra los indios, ministros ensoberbecidos, clérigos corrompidos, despilfarro de la hacienda, los odores deificados, etc. Había que hacer una reforma a fondo, entregando, por ejemplo, los curatos a los religiosos que siempre se ocuparon en educar a los indios, no despoblando los conventos, pues era mejor el trabajo de los religiosos, suprimiendo regencias inútiles, renovando tribunales, organizando todo de manera que la justicia y la eficacia reinasen de una vez por todas.²⁵

La vida académica, por otro lado, languidecía año tras año. Es cierto que está la obra y el magisterio de Díaz de Gamarra. Pero una atmósfera de estériles tentativas humanistas y científicas se abaten sobre profesores y estudiantes. En medio de todo esto, las discusiones Iglesia-Estado son sólo un síntoma de los nuevos tiempos que corren. José de Covarrubias y apostillador²⁶ son la expresión clara de que viejos problemas y preocupaciones nuevas (relaciones Iglesia-Estado, el concepto cristiano de hombre, la Revolución Francesa, etc.) debían ser confrontados.

Iglesia y Estado

Cuando se trata de examinar las disputas sobre el derecho y las relaciones Iglesia-Estado en la Nueva España durante los

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ José de Covarrubias, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección.*

siglos XVII y XVIII, se llega fácilmente a pasar por alto las que solían presentar los apostilladores en los gruesos volúmenes que yacen en nuestras bibliotecas. Bien conocidas en la Nueva España eran las *Máximas sobre recursos de fuerza y protección*, que José de Covarrubias dio a conocer en Madrid, en 1788. En ellas, este abogado del Real y Supremo Consejo de Castilla y socio de la Real Academia de Derecho Español y Público, argumenta sobre el uso de la fuerza como el remedio más eficaz para el buen gobierno de los reinos dominados por España, que le da pie para una interesante reflexión sobre el poder, el derecho y la distinción entre potestad espiritual y temporal. Puede decirse que en este texto se recogen la última fase del medioevo, algunas elaboraciones teóricas de la Edad de Oro de la Jurisprudencia española y la influencia creciente de la Ilustración. En efecto, el señor Covarrubias sostiene que la potestad temporal es independiente de la eclesiástica, y la potestad eclesiástica es recíprocamente independiente de la temporal, si bien el rey recibe el poder de Dios y, en este concepto, no reconoce más superior al rey que al Todopoderoso. Pero el apostillador que sostiene la posición clásica del concilio tridentino en cuanto a que la Iglesia es independiente y autónoma frente al Estado, disputa con el autor en agudas y útiles observaciones sobre las mismas cuestiones, negando la última conclusión de Covarrubias y afirmando la potestad superior del Papa. Seguramente nuestro apostillador hace sus comentarios entre 1792 y 1798 o 1800, si tenemos en cuenta sus condenas a la Revolución Francesa:

Los falsos autores de estos tipos que por capricho o inconsideración tiran a deprimir al Sumo Pontífice sin mirar los daños que se ocasionan a la cristiandad, como ha sucedido ya en Francia, donde triunfa ya la herejía y el reyno se halla sumergido en las mayores desgracias y miserias. Su rey preso. Muertes a cada paso y todo

mundo en las expectativas del fin de tan horrorosa revolución. *Año de 1792*.²⁷

El subrayado es de nuestro anónimo apostillador que tenía presente el año del terror: 1792.

De un lado, entonces, José de Covarrubias, que escribió estas máximas y las dio a conocer justo antes del inicio de la Revolución Francesa; de otro, el apostillador ejerciendo su labor crítica a fines del siglo XVIII o, tal vez, a principios del siglo XIX. En todo caso llena una laguna historiográfica que corre entre 1767-1810.

Afirma Covarrubias que el rey recibe la potestad de Dios. Así como la potestad temporal no puede nada en lo espiritual, tampoco lo espiritual puede cosa alguna en lo temporal. Sin embargo, los eclesiásticos no siempre han hecho justicia al reino, como tampoco éste lo ha hecho con el sacerdocio. Al paso que los príncipes reconocían que no les tocaba poner la mano en el incensario, los Sumos Pontífices empuñaban la espada temporal de los reyes. ¿Cuántas veces intentaron deponerlos y relajar a sus vasallos el juramento de fidelidad? Los soberanos no pueden nada en lo espiritual. Así, nos dice Covarrubias, “nos ceñiremos a demostrar que la potestad eclesiástica no puede cosa alguna en lo temporal de Los Reyes”.²⁸

Durante principios del medievo, observa Covarrubias, la famosa alegoría de las dos espadas fue convertida en principio para legitimar la potestad espiritual sobre lo temporal. Cristo, estando cerca de la Pasión, dijo a sus discípulos que era necesario tuviese espada para cumplir la profecía. Los discípulos dijeron: aquí hay dos espadas. Ahora bien, los amantes de la alego-

²⁷ *Ibidem*, p. 79.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

ría (propio del medievo) se empeñaron en decir que ambas espadas significaban las dos potestades con que el mundo se gobierna: espiritual y temporal. Que ambas potestades pertenecen a la Iglesia, pues las dos espadas se hallan en poder de la misma y que ésta no debe ejercer por sí más que la potestad espiritual, y la temporal por medio del príncipe, a quien corresponde su ejercicio. Por esto, Cristo dijo a San Pedro: mete tu espada en la vaina, como si dijese: tuya es, pero no debes servirte de ella con tus propias manos: el príncipe debe sólo usar de ella por tu orden y bajo tu dirección. Lo mismo en relación con la alegoría de los dos luminares que se han tratado de aplicar a las dos potestades, diciendo: que el gran luminar es el sacerdocio que, como el Sol, ilumina con su propia luz; y el imperio sería el luminar menor, que no tiene, así como la Luna, sino una luz y virtud prestada de otro.

Desde la interpretación ligera de estas dos alegorías, Covarrubias se pregunta si semejante explicación no es más que un juego de voces y si puede fundarse en ellas un argumento serio. Pues no hay sutileza de entendimiento, ni discurso, que pueda eludir ni tergiversar las palabras mismas de Jesucristo: “Mi reino no es de este mundo”, que prohíbe terminantemente que la Iglesia reine temporalmente. El Redentor Divino no vino al mundo para quitar reinos temporales, sino para establecer el reino eterno. Y toda la tradición manifiesta constantemente que la Iglesia no tiene potestad sino en lo espiritual. Los mismos Papas reconocieron hasta tiempos de Carlo Magno, por señores y soberanos de su vida en lo temporal, a los príncipes de la Tierra.

Aún más, los maestros antiguos de la política, como Platón y Aristóteles entre los griegos, Cicerón, Livio o Salustio entre los romanos, legaron preceptos útiles para el buen gobierno, discutiendo sobre el modo vario con que la única suprema potestad podría reducirse a ejercicio y explicar sus funciones.

Covarrubias no pretende, ni mucho menos, dañar a la Iglesia, sino tan sólo recordarle los límites del derecho. La Iglesia, dice, es un cuerpo donde no sólo caben potestades supremas e independientes entre sí, sino que en cada parte principal de este cuerpo, es decir, en cada reino católico, concurren estas dos potestades, que siendo soberanas en su línea, se fortifican y perfeccionan. Al interior, pues, de cada parte principal de la Iglesia, como es un reino católico, sin destruir su unidad, residen estas dos potestades, reconociendo ambas un mismo origen, que es el Divino Legislador, de quien son vicarios en sus líneas los Sumos Pontífices y príncipes temporales.

De ambas leyes, temporal y eclesiástica, se forma una unión tan suave y tan recia, que una parte no consiente el perjuicio de su compañera y viceversa, derivando como inmediata y necesaria consecuencia el derecho: que la potestad temporal tiene para resistir cualquier exceso de la espiritual que la perjudique. El medio más seguro, entonces, de conservar la paz entre el sacerdocio y el imperio, concluye Covarrubias, consiste en distinguir cuidadosamente los derechos que pertenecen a una y a otra potestad.

Pero Covarrubias va más allá y sostiene que los soberanos y príncipes tienen derecho en las cosas eclesiásticas, fundado en la naturaleza y esencia de la soberanía. Pues el sostener que los príncipes no pueden promulgar ley alguna relativa a la religión es un error, que San Agustín combatió con toda la eficacia de su entendimiento contra los donatistas.²⁹ La historia de tal modo nos alecciona al respecto, dice Covarrubias, que solamente hay que ver lo que los constantinos, recaredos y clodoveos promulgaron sobre la religión: desde el instante en que los emperadores se hicieron cris-

²⁹ *Ibidem*, p. 34.

tianos han pendido de ellos las cosas eclesiásticas, y se han convocado los concilios generales por sus avisos y según lo tuvieron por conveniente. Historicidad, protección de los príncipes a la Iglesia, regalía de los monarcas españoles, función de equidad, concurso indispensable de la autoridad regia en la convocación de los concilios ecuménicos, justicia, son consecuencia precisa de su deber y obligación. He aquí los temas que reasume Covarrubias en un texto ejemplar y largamente difundido y discutido.

En efecto, nuestro anónimo apostillador se había abstenido de comentar durante casi todo el artículo primero: mas ya al final de dicho artículo le fue imposible: había que contestar a propósito de la potestad. Porque ciertamente conviene que haya una potestad superior, que gobierne a la Iglesia católica, pero ésta es la potestad pontificia. Y toda la potestad que no puede obrar por sí misma, si no es por prescripción de algunas órdenes o determinaciones, dependerá de la potestad que promulgue tales órdenes, y si así fuere, el poder pontificio se verá seriamente agraviado. Pues desde luego que “Jesús no hubiera dicho a San Pedro absolutamente: *‘pascere oves meas’* y ‘lo que atares y desatares en la Tierra será desatado y atado en los cielos’, sino que le hubiera dicho que según pareciera a los príncipes quienes tenían potestad superior”.³⁰ Es decir, lo que ataren o desataren se hubiese dicho en función del parecer de los reyes o príncipes, que por eso mismo tendrían ya una autoridad superior. Y esto es lo que no es admisible para el apostillador, que impugna lecturas que Covarrubias hace de la historia de la Iglesia.

Pues el concilio efesino general tercero fue contra Nestorio, cuyos errores se condenaron en él, así como también se renovó la condenación de Pelagio, y “lo más que pudo hacer Teodosio

³⁰ *Ibidem*, p. 84.

segundo, el moro hijo de Arcadio, fue poner penas contra los herejes por su parte”.³¹ Porque la condenación y penas impuestas y privación de sacramentos le compete a la suprema cabeza de la Iglesia.

Por otro lado, la fe de los historiadores griegos, a los que gusta citar Covarrubias, y su “Colegio de Abogados, está muy perdida y debilitada. Para mí Sócrates es patrono de Orígenes, excusa a Nestorio, muerde a San Cirilo y es en todo griego”.³² Nuestro comentarista insiste extensa y largamente en refutar las exégesis de juristas, que ignorantemente desconocen el espíritu de los concilios que sólo confirman y autorizan los Sumos Pontífices. Pues “cómo han de pender las cosas eclesiásticas del emperador. Si han pendido: luego pende el bautismo, pende el matrimonio, pende lo concerniente a la eucaristía y sacrificio: porque la proposición es universal”.³³

Desde esta perspectiva, no hay que extrapolar arbitrariamente ningún *corpus* histórico de la potestad de los soberanos en asuntos eclesiásticos. Su intervención se reduce a proteger cosas piadosas y otras cosas dignas de príncipes cristianos. Pero, para que los concilios generales tengan autoridad y obliguen a toda la cristiandad, es necesario que sean congregados y confirmados por el Sumo Pontífice. Y esto es convenientísimo y necesario para evitar escándalos “turbaciones y revolución de algunos reinos católicos”.³⁴

En resumen, la Iglesia, sobre estos puntos y otros que tratan sobre suprema jurisdicción, afirma su potestad indirecta en lo temporal como lo asientan teólogos y canonistas. Nada tiene de casual que al profundizar en su crítica a quienes por capricho o

³¹ *Ibidem*, p. 125.

³² *Ibidem*, p. 132.

³³ *Ibidem*, p. 144.

³⁴ *Ibidem*, p. 147.

inconsideración “tiran a deprimir al Sumo Pontífice”, Covarrubias haga suyas en gran parte las observaciones más francamente hostiles de clérigos de la época, en liza con el racionalismo ilustrante que se filtraba en el lenguaje de Covarrubias, en sus interpretaciones sobre derecho canónico, Sagradas Escrituras e historia de la Iglesia. “Decídalo cualquier hombre sensato y atienda el falso autor un poco más a los ejemplos de la escritura, modestia y cristiandad, ya que no quiere dar oídos a la razón, según parece, sino hablar con libertinaje.”³⁵ Y es que en el capítulo sobre los límites de la autoridad temporal en los asuntos eclesiásticos,³⁶ Covarrubias nos da una regla general: “La regla general que señala la extensión y límites verdaderos de la potestad temporal es el bien y utilidad pública. Cualquier cosa que ordene la potestad espiritual contra esta sagrada ley es opuesto a la regalía y debe resistirse”,³⁷ tal como lo enseña San Gelasio, San Jerónimo, los Concilios y Santos Padres y, sobre todo, San Isidoro de Sevilla.

Esta proposición es falsa, advierte nuestro apostillador, porque no hay regalía donde se trate de lo necesario para conseguir la salud eterna, pues el bien público se entiende abarcando el bien espiritual y temporal. Ahora bien, entre los bienes temporales hay orden: el bien de la vida, el de la fama, el de las riquezas, el de la honra, y en todos estos casos ha de atenderse en relación al espiritual. Pero el autor (Covarrubias) todo lo confunde y por eso saca tan malas consecuencias. En realidad, el bien común se ha de preferir de *ceteribus paribus* al bien particular. Esto es lo que han enseñado todos los teólogos y moralistas con los jurisperitos en cuanto al bien público o particular. Formándose como se debe el bien público, se reflejará lo que se debe decidir. Por ello, la potestad eclesiástica no tiene limitación

³⁵ *Ibidem*, p. 165.

³⁶ *Ibidem*, p. 184.

³⁷ *Ibidem*, p. 204.

en lo espiritual, y sí la tiene en lo temporal el poder secular, sea lo que fuere en todo lo que se vulnere lo espiritual. “Esta potestad indirecta en cuanto a lo temporal es la que propugnamos en Cristo y sus vicarios, y ésta es la que conceden y le dan los católicos, Soto, Báñez, Vitoria.”³⁸ Porque la cuestión es ésta: existe un universo interno en el cual el rey con el pretexto del bien público no puede entrar. “Éstos son los principios naturales y divinos, y ya los franceses nos patentizan a dónde los han conducido sus principios de libertinaje e independencia.”³⁹ Y es que el rey representa lo que conviene o no a los súbditos, y el Sumo Pastor decidirá sobre el mundo espiritual.

Como en otros muchos campos, también en el del derecho y el poder el siglo XVIII llegaba a una serie de conclusiones tras los acontecimientos de la Revolución Francesa, que envolvía disputas que agitaban a los espíritus de la época. De modo especial, al final de este siglo XVIII, los teólogos y juristas novohispanos se detenían a examinar el lugar que ocupaban el Estado y la Iglesia, al tiempo que indagaban sobre sus contenidos y formas. Toda crisis cultural profunda tiende a manifestarse en la búsqueda de nuevas relaciones entre las distintas ramas del saber, de nuevos equilibrios, de nuevos “lenguajes”, de nuevos procedimientos lógicos, de nuevos “métodos”, de nuevas relaciones Iglesia-Estado. En este enfrentamiento entran en juego, más o menos conscientemente, concepciones distintas de la realidad. Por esto vale la pena determinarse en la polémica que el apostillador anónimo plantea. Si el rey, recrimina nuestro apostillador, puede resistir el abuso de la potestad espiritual, entonces también el pueblo podrá resistir el de la temporal, pues la potestad no es *in destructione sino in edificatione*. El multicitado

³⁸ *Ibidem*, p. 227.

³⁹ *Ibidem*, p. 145.

apostillador no hace más que extender al derecho la crítica que Covarrubias dedica a la Iglesia, pues lo penoso y lamentable de los desvaríos franceses es haber convertido en refinadas técnicas antihumanas precisamente la fundamentación que aquél hace de las relaciones Iglesia-Estado y de la “nueva concepción” de hombre. En última instancia, y así lo subraya con amargura, juristas como Covarrubias destruyen en sus análisis el sentido “de lo real”, haciendo posible que un reino se postre en la miseria y en la más deplorable anarquía. “Si desde el principio el hombre francés se hubiera considerado como se debía, hombre, francés, cristiano y sociable, no se hubiere precipitado; pues los voluntarios supuestos y las engañosas consecuencias dieron con los sobrios franceses en la mayor necesidad. *Prudentia a Deo.*”⁴⁰

La exigencia de un desplazamiento de esa visión jurista a la sustancia moral cristiana y a una subordinación del Sumo Pontífice en lo concerniente a su específica jurisdicción fue una de las dominantes de estas disputas. En este sentido, las críticas del apostillador constituyen un apartado más de un discurso mucho más amplio y complejo. Es decir, ya venga en el vocabulario del apostillador o en el de Covarrubias, los mensajes son perfectamente claros: hay que defenderse de los ataques y acontecimientos en general catastróficos de la era revolucionaria. Por eso la preocupación por aclarar la naturaleza del derecho y relaciones Iglesia-Estado, pues para ellos era más que evidente la posibilidad del colapso del ideal ibérico de la “incorporación social”. Esta situación ayuda a explicar la índole existencial de las opciones políticas existentes en el momento de la independencia, la manera ecléctica en que fueron analizadas, la conflictiva integración de las élites y el carácter disperso, atomizante e incoherente de los estudios posteriores.

⁴⁰ *Ibidem.* Subrayado del autor.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes manuscritas en el Archivo jesuita sito en la Biblioteca José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Monita Privata

*Propositiones aliquot, quae in scholis Societatis non sunt edo-
cendae*

Proceso a Ignacio A. Ríos

Cartas. Legajos 24-148, 161-162

Fuentes manuscritas en la Biblioteca Nacional de México

ANTONIO DE FIGUEROA Y VALDÉS. *Tractatus de libero arbitrio sub
divinis decretis*. Apud sapientissimum P. Mrum, Puebla,
1708, ms. 641.

_____. *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*.
Colegio de San Ildefonso, Puebla, 1708-1709, ms. 494.

ANTONIO NÚÑEZ DE MIRANDA. *Tractatus de Scientia Dei*.
Tractatus de scientia media et auxiliis. Colegio Máximo de
San Pedro y San Pablo, México, 1667-1669, ms. 533.

BALTASAR LÓPEZ. *Epigrammata pro lauro accipienda*. *Idem: Ad
grates. Amici epistola, in qua tota sedes Tepotzotlana eru-
dite et accurate describitur*. *Anagramma ex litteris Patris
Angeli Balestra*. *Anagramma ex litteris Thomae
Dominguez*. *Epigrammata in Nativitatem, de Sancto*

Nonnato, contra feminas, ad nomen Patris Magistri Angelo Balestra, ad Patrem Melchiorem Maldonado. Egloga in Sanctum Nonnatum. Elegia ad Sanctam Doroteam. In Sanctam Agatham elegia. In Sanctam Apolloniam elegia. De tribus votis epigramma. In laudem duorum fratrum quorum Magister Rosales nominabatur. De arte rethorica. Ms. 1631.

DIEGO DÍAZ DE PANGUA. *Domino Bartholomaeo Lupo Guerrero Archiepiscopo, Inquisitori, sanguine clarísimo.* Ms 1631.

DIEGO MARÍN DE ALCÁZAR . *Tractatus de Conscientia Probabili.* Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, México, 1676, ms. 659.

_____. *Tractatus de vitiis et peccatis.* Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, México, 1682, ms. 661.

_____. *Disputationes in universam philosophiam scholasticam quammetaphisicam scientiam universalisimam vocant.* 1699, ms. 683.

_____. *Tractatus de divina scientia. Tractatus de divina futurorum contingentium scientia contidionata.* Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, México, ms. 408.

GREGORIO VÁZQUEZ DE PUGA. *Cursus philosophicus.* Colegio de San Pedro y San Pablo, México, 1715-1717, ms. 92.

IGNACIO RONDEROS, S. J. *Tractatus de juramento fidelitatis.* Manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de México, ms. 461.

JESÚS PABLO SALCEDA. *Controversiae Inter Scholam Thomisticam et Scholam Societatis.* 1670, ms. 453.

JOSÉ DE UTRERA. “Renascens phylosophia lucis usuram cum primam haurit, fulgidam venit in aulam lucis”, *Cursus philosophicus; Logica parva et magna.* Colegio de San Ildefonso, Puebla, 1738, ms. 281.

JOSÉ MARIANO SOLDEVILLA. *Phisicorum libri octo.* Puebla, Colegio de la Compañía, 1754-1756, ms. 112.

_____. *Rhetoricum libellus*. Puebla, Colegio de la Compañía, 1754-1756, ms. 33.

JOSEPHO IGNATIO SÁNCHEZ. *Fulgentes philosophiae flores in triplicem vernantium stellarum coronam nexi*. A. P. Societatis Jesu in Illustrissimo nostro Divi Ildephonsi Angelopolitano Collegio eiusdem Societatis. Die 19. Mensis Octobris Anno Domini 1725, ms. 234.

LUIS DE VILLANUEVA. *Hymnus saphico carmine pro Sancto Hieronymo; De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento super illud Memoriam fecit etc. tria poemata; et Christi ad animam Elegiae quattuor et Hymni tres. Epigrammata pro Sanctissima Virgine: I et II Llanos, III et IV Petri Flores, V Cano, et VI Nicolai Vázquez. Hymni in laudem B. Virginis ex Ps. 86: I Petri Flores, II Nicolai Vázquez, III Cano, et IV Tomae de Montoya. Septimum Epigrama de septem Pulchris Matthaei Sánchez. Vagientem Puerum Virgo demulcet. De Virgine et puero Jesu. Aliud. Ad Puerum Jesum. De partu Virginis*. Ms. 1631.

MATEO DELGADO. *Funiculux duplex; tractatus de duplici potestate unam eandemque libertatem constituyente*. México, Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1747-1748, ms. 217.

MATÍAS BLANCO. *De libertate creata sub divina scientia, voluntate, et omnipotentia. Funiculus triplex Divi Thomae Praemonotione, Scotico comitante decreto, et scientia media contextus. Discordia concors*. Ms. 215.

MIGUEL DE CASTILLA. *Tractatus de divina gratia*. El Dr. Juan Joseph de Eguiara lo dio a la librería del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Ms. 547.

NICOLÁS SEGURA. *Tractatus de fide divina. De fide divina*. Ms. 488.

PEDRO DE ABARCA. *Tractatus de voluntate Dei*. Valladolid, Colegio de San Ambrosio, 14 de agosto de 1657, ms. 509.

PEDRO GUTIÉRREZ. *Epigramma pro lauro accipienda. Idem: Ad grates. Amici epistola, in qua tota sedes Tepozotlana erudite et accurate describitur. Anagrama ex litteris Patris*

Angeli Balestra. Anagrama ex litteris Thomae Domínguez. Epigrammata in Navitatem, de Sancto Nonato, contra feminas, ad nomen Patris Magistri Angelo Balestra, Ad Patrem Melchiorum Maldonado. Ecloga in Sanctum Nonnatum. Elegia ad Sanctam Dorotheam. In Sanctam Agatham elegia. In Sanctam Apolloniam elegia. De tribus votes epigramma. In laudem duorum fratrum quorum Magister Rosales nominabatur. Ms. 1631.

TOMÁS DE ALFARO. *Commentaria in libros Aristotelis de Anima nec non commentariolum in eiusdem Metaphysicam. Ms. 205.*

S/A. *Tractatus in libros Aristotelis de Generatione et corruptione, de Corpore animato, et appendix in eiusdem libros de Metaphysica, coelo, metheoris et parvis naturalibus. Colegio de la Compañía de Jesús, Puebla, 1688, ms. 83.*

S/A. *Tractatus unicus Summularum et Disputationes in universam Aristotelis Logica. Puebla, Colegio de San Ildefonso, 1725.*

Fuentes impresas

COLECCIONES Y PUBLICACIONES CON TÍTULOS ABREVIADOS

MP *Monumenta Paedagogica*. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

RIS *Ratio atque Institutio Studiorum*. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

MS *Moral Salmanticensis*. Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.

ST *Santo Tomás, Opera Omnia*. Editio Leonina, 1882. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

DS *Duns Scoto, Opera Omnia*. Oxford 1726. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

FS *Francisco Suárez, Opera Omnia*. Madrid, 1714. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

AU *Antonio Vieyra S. J., Sermones*. Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.

- AM *Andrés Arce y Miranda, Sermones*. Biblioteca José María Lafragua, BUAP.
- AAPM *Augustinus Adversus Pelagianos et Massilienses*. C. Jansenius. Biblioteca Nacional de Madrid.
- ETA *Expositio... D. Thomas Aquinatis, Bartolomé Medina*. Biblioteca Nacional de Madrid.
- JPM *Obras, Juan de Palafox y Mendoza*. Biblioteca Palafoxiana de Puebla.
- MM *Monumenta Mexicana Societatis Jesu, Félix Zubillaga*. Roma 1956-1959, 2 vol.

FUENTES PRIMARIAS

- ARRIAGA, Roderico. *Cursus Philosophicus*. Tercera edición, Madrid, 1644. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.
- ARZE MIRANDA, Andrés. *Sermones*. Puebla, 1740. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.
- AUTREYCOURT, Nicolás de. *Exigit ordo executiones*. Etudes de philosophie médiévale, Paris, Vrin, 1930.
- B. A. C. *Obras de Francisco de Victoria*. Madrid, 1960.
- BAÑEZ, Domingo. *Commentaria in 1 partem Summae Theologiae*. 1608.
- _____. “Apología Fratrum Praedicatorum...”, apud Raúl de Scorraile, *El padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Vol. I, Barcelona, 1917.
- BAUTISTA GONET, Juan, *Clypeus Theologiae Thomisticae, Continens tractatus de Beatitudine, de actibus humanis, eorumque moralitate, de virtutibus, de vitiis, Venetiis*. 1710.
- CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*. Traducido y publicado por Cipriano de Valera en 1597, reeditado por

Luis de Usoz y Río en 1858, nueva revisión en 1967, Nueva Creación, Buenos Aires-Gran Rapids, 1988.

CASIMIRO, G. J. *Clypeus philosophiae thomisticae, contra veteres et novos ejus impugnatores*. Venetiis apud Paulum Balleonium, 1710.

CASTAÑIZA, Juan Francisco. *Relación del restablecimiento de la Sagrada Compañía de Jesús en el reino de la nueva España, y la entrega a sus religiosos del Real Seminario de San Ildefonso de México*. Imprenta de D. Mariano Ontiveros, México, 1816.

CASTILLO, Miguel. *Sermones*. Madrid, 1714.

COVARRUBIAS, José. *Máximas sobre recursos de fuerza y protección*. Madrid, 1788. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

DÍAZ DE GAMARRA, Benito. "Historiam philosophiae, logicen, Metaphysicen, ethicen atque geometriam complectens", *Elementa recentioris philosophiae*. Vol. primum, año 1774. Trad. de Bernabé Navarro, UNAM.

DURANDO, Bartolomé. *Clypeus Scoticae Theologiae contra novos ejus impugnatores*. Venetiis apud Paulum Balleonium, 1709.

ESCOBAR, Antonio. "Liber theologiae moralis, viginti et quator societatis jesi doctoribus reseratus", *Manual de confesores*. 42 ediciones, Lyon, 1644.

FERNÁNDEZ Pedro, S. J. *Institutionum dialecticarum*. Libri tres, 1645, Madrid. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

FURTADO DE MENDOZA, Alphonsus. *Cum variis indicibus, contimbricis, cum privilegio regis catholoci pro castela et lisitana*. Anno domini, 1612. Biblioteca Palafoxiana.

GUERINOIS, Jacobo Casimiro. *Clypeus philosophiae thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores*. Venetiis, apud Paulum Balleonium. Gonet Juan Bautista y *Clypeus theologiae thomisticae, continens tractatus de Beatitudine, de*

- actibus humanis, eorumque moralitate, de virtutibus, de vitiis.* Son 24 tomos de esta última obra en la Biblioteca Elías Amador; 30 en la Palafoxiana.
- HURTADO de Mendoza, Pedro. *Disputationes a summulis ad metaphysicam.* Madrid, 1652. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.
- JANSENIUS, Cornelio. *Augustinos seu doctrina S. Augustini de humanae Naturae sanitate, medicina, aegritudine, adversus pelagianos et masilienses.* Vol. I-III. Biblioteca Nacional de Madrid.
- LAZCANO, Francisco Javier, S. J. *Opusculum theophilosophicum.* Madrid, 1755.
- LORENZANA, Francisco. *Cartas pastorales y edictos.* México, 1769. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.
- MEDINA, Bartolomé. *Expositio in primam secundae angelici doctoris D. Thomas Aquinatis. Smanticae typis haeredum mathiae.* M. D. LXXXVIII.
- MOLINA, Luis. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providencia et reprobatione.* Venecia, 1611. Biblioteca Palafoxiana.
- _____. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providencia et reprobatione.* Editionem criticam J. Rabeneck, S. J., Matriri, Soc., Edit. Sapiencia, 1953. Biblioteca Nacional de Madrid.
- OVIEDO, Antonio S. J. *Elogios de algunos hermanos jesuitas.* México, 1748.
- PALAFox, Juan de. "Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos", *Obras.* Biblioteca José María Lafragua, Puebla, 1641-1642.
- PERALTA, Antonio. *Dissertationes scholasticae.* Madrid, 1749.
- PEREA, Francisco. *Lydius lapis recentis antiprobabilismi. Dissertatio theologica contra eius impugnatores sacrata.*

Censura de rigor del p. Mercedario Francisco Sol, Juan de Palazol, S. J. y con tasa a 8 maravedíes, Madrid, 1697.

PIROT, A. S. J. *Apologie pour les casuistes*, París, 1709.

RADA, Juan. *Controversiarum theologiarum inter S. Thomam et scotum super tertium librum sententiarum, pars tertia*. Anno domini MDCXX.

SALAZAR, Francisco S. J. *Afectos y consideraciones. Sermones*. México, 1712.

SAN BUENAVENTURA. "Itinerario", *Obras completas*. B.A.C., Madrid, 1976.

SÁNCHEZ, Miguel. *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*. México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón. Biblioteca Palafoxiana.

SCOTO, Duns. *Opus oxoniensis*. Lib. II, Editorial Vaticana, 1950, 1982. Biblioteca Nacional de Madrid.

SOTO, Domingo. *De justitia et jure libri decem*. Introducción histórico-doctrinal por P. Venancio Carro, O. P. , Madrid, 1968.

SUÁREZ, Francisco. "Carta, 14 de junio de 1594", apud Raúl de Scorraille, *El padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Vol. I, Barcelona, 1917.

_____. *Opuscula theologica, de auxiliis. Disputationes metaphisicae*. 2 vol., 1597. Biblioteca Nacional de Madrid.

_____. *Defensio Fidei*. Libros III, VI, ed. Príncipe Coimbra, 1613. Ed. Venecia, 1749. Biblioteca Nacional de Madrid y Biblioteca Palafoxiana.

_____. *Tractatus de legibus ac deo legislatore in decem libros distributus*, autiõore P. D. Francisco Suárez Granatensis e societate Jesu, sacrate theologiae, in celebri conimbricensi; Academia primario professore. Ad Illustrissium et reverendissimum. Biblioteca Nacional de Madrid.

_____. *Varia Opuscula Theologica*. Editio Nova, a Carolo Berton. Tomo xxv (Parisiis, apud Ludovicus Vives, 1877). Biblioteca Nacional de Madrid.

_____. *De Legibus*. Centro Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.), Madrid, 1992.

SANTO THOMAS. *Summa theologica*. Edit. Leonina.

TEULO, Buenaventura. *Scotus moralis pro confessariis humilimanu expositus*. Venetiis apud Paulum Balconium. Iusta eius exemplar Mexici, MDCCXXVII, Apud Josephum Bernardum de Hogal. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

VÁZQUEZ, Gabriel. *Commentariorum et disputationum in primam partem S. Thomae*. Tomus Y editio novissimh, 163l.

VIEYRA, Antonio. *Sermones*. Obras completas adquiridas en el Colegio Máximo. Edición Barcelona, en la imprenta de Martín María Vda.

VITORIA, Francisco de. *Reelecciones sobre indios y el deseo de guerra*. Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

FUENTES SECUNDARIAS

ABELARDO, Pedro. *Conócete a ti mismo*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Editado por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma 1956-1966.

ALFARO, Alfonso. "La lumbre de la zarza: un arte entre ascética y mística", *Arte y espiritualidad jesuitas*. Núm. 70 (marzo), Artes de México y del mundo, México, 2004.

ARCHIVO HISTORICO DE HACIENDA, Fondo de Temporalidades, AGN.

BAUDOT, Georges. *Le complot franciscain contre la premiere audience de Mexico*. Núm. 2, CMHLB, 1964.

- BEUCHOT, Mauricio. *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*. UNAM, México, 1991.
- _____. “Algunas consideraciones sobre la substancia en la metafísica de Juan Duns Scoto”, *Revista Dianoia*. UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997.
- BEUCHOT, Mauricio y Jorge Íñiguez. *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado*. UNAM, México, 1990.
- CICERÓN. *De natura deorum*. UNAM, México, 1989.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Porrúa, México, 1986.
- CUEVAS, José Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Ed. Tradición, México, 1923.
- DEFENSA de la Compañía de Jesús, 4 tomos, imprenta de Luis Abadiano, a cargo de J. Mater, calle de Las Escalerillas núm. 13, 842, México. Biblioteca del Convento de Guadalupe, Zacatecas.
- DESCARTES, R. *Meditaciones*. Porrúa, México, 1990.
- _____. *Principios filosóficos*. Porrúa, México, 1990.
- DURVERGER, Cristiam. *La concepción de los indios en la Nueva España*. FCE, 1987.
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José. *Prólogos a la Biblioteca Mexicana (1775)*. Biblioteca José María Lafragua.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Biblioteca Era, México, 1988.
- FEBVRE L., Erasmo. *La contrarreforma y el espíritu moderno*. Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1970.
- FERNÁNDEZ ECHEVERRÍA Y VEYTIA, Mariano. *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles*. 2 tomos, Imprenta Labor, Mixcoac, 1827.
- FILOSOFÍA NOVOHISPANA. IV Encuentro Nacional de Investigadores, UNAM-Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1992.

- FLORENCIA, Francisco de. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Casa Lambe, México, 1694.
- _____. *Menologio franciscano*. México, 1747.
- FUMAROLI, Marc. “Apologética de las imágenes sagradas”, *Arte y espiritualidad jesuitas*. Núm. 70 (marzo), Artes de México y del mundo, México, 2004.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- GALLEGOS ROCAFULL, José M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. Ed. Tradición, México, 1951.
- GARIN, Eugenio. *La revolución cultural del Renacimiento*. Grijalbo, Barcelona, 1984.
- GILSON, E. *El inneísmo cartesiano y la teología*. Etudes de philosophie medievale, Estrasburgo, 1921.
- _____. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Ed. Rialp, Madrid, 1965.
- _____. *El espíritu de la filosofía medieval*. Ed. Rialp, Madrid, 1981.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios*. Gedisa, México, 1989.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. *Historia documental de México*. UNAM, México, 1964.
- HEIDEGGER, Martín. “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1996.
- HEISENBERG, W. *Diálogos sobre la física atómica*. BUAP, México, 1988.
- HERREJÓN Carlos. *Hidalgo: la justificación de la insurgencia*. El Colegio de Michoacán, México, 1990.
- HUME, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Aguilar, Madrid, 1978.

- ISRAEL Y., Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. FCE, México, 1977.
- KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*. Amorrortu, Madrid, 1982.
- LACAN, J. *Seminario I, los escritos técnicos de Freud*. Coedición Ateneo, Caracas-Paidós, Barcelona, 1984.
- LAFAYE, J. O. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. FCE, México, 1977.
- LE GOFF, J. *La bolsa y la vida*. Gedisa, 1987.
- MAZA, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. SEP-FCE, México, 1981.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel. *El humanismo mexicano*. Seminario de cultura mexicana, Colección de ensayos, secciones II y III, México, 1970.
- NAVARRO, Bernabé. *La introducción de la Filosofía moderna en México*. UNAM, México, 1948.
- OVIEDO, Juan. *Vida ejemplar, virtudes heroicas y apostólicas ministerios del venerable padre Antonio Núñez de Miranda, de la Compañía de Jesús*. Imprenta de Rodríguez Lupercio, México, 1702.
- OSORIO, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*. UNAM, MÉXICO, 1979.
- _____. *El sueño criollo*. UNAM, México, 1991.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Seix Barral, México, 1982.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. FCE, México, 1986.
- RIKOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. Siglo XXI, México, 2003.
- RICO GONZÁLEZ, V. *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en la Nueva España (1772-1783)*. México, 1949.
- ROCAFULL Gallegos, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México, 1951.

- ROVIRA, Carmen. *La importancia de nuestra modernidad en torno y en busca de la esencialidad de su discurso*. IV Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana. UNAM-Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1992.
- SABER NOVOHISPANO. Núm. 1, Anuario del Centro de Estudios novohispanos, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1994.
- SOUSTELLE, J. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. SEP-FCE, México, 1984.
- TORRE Villar, Ernesto de la. *Historia de la educación en Puebla*. BUAP, México, 1989.
- TORRE Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda. *Testimonios históricos guadalupanos*. FCE, México, 1999.
- VICO, Giambattista. *Opere*. Vol. VIII, edición preparada por Nicolini, Bari, 1941.
- VILLARROEL, Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*. Colección Tlahuicole, núm. 2, Miguel Ángel Porrúa, 1979.
- VON HANS URS, Balthasar. *La percepción de la forma*. Edición Encuentro, vol. I, Madrid, 1990.
- ZAHINO PEÑAFORT, Luisa. *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800*. UNAM, México, 1996.
- ZAID, Gabriel. *Tres poetas católicos*. Tomo II, El Colegio Nacional, México, 1993.
- ZEAL, Leopoldo. *El positivismo en México*. FCE, México, 1996

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	13
PRIMERA PARTE. Génesis y contexto	
I. “Tinieblas medievales”: un problema de límites	45
II. Justificación por la fe. Predestinación y presciencia	61
Nuevo proyecto de sociedad	75
III. Francisco Suárez. Teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad.....	83
Misión intelectual	83
Teología de la gracia y noción de “naturaleza”	86
La teología y la gracia: <i>scientia conditionata</i>	89
La naturaleza como sujeto de la gracia	97
Noción de naturaleza.....	100
<i>Libera natura, gratiae fundamentum</i>	104
La libertad	107
IV. <i>Praecipua consequentia</i>	111
<i>Docere</i>	111
Transformación.....	113
SEGUNDA PARTE. Libertad, ejercicios espirituales y deseo de ser	
I. Pedro de Abarca y Miguel de Castilla. Libertad divina y humana	119
II. Antonio de Figueroa Valdés. Ser y bien.....	137
III. Teología de los afectos y educación estética.....	147
Tomás de Alfaro	147

Baltasar López.....	158
Luis de Villanueva	162
Apropiación del deseo de ser	165
Barroco, metáfora, unidad y alteridad	174

**TERCERA PARTE. *Scientia conditionata* en la Nueva España:
mundos posibles fundados en la actividad
conceptual de Dios**

I. Antonio Núñez de Miranda y la <i>scientia media</i> . Su crítico, Octavio Paz.....	189
Conocer las almas	189
El hombre Núñez de Miranda	195
La rueda de Octavio Paz.....	200
II. Pablo Salceda y Diego Marín de Alcázar: teología de la <i>scientia conditionata</i> : tesis compatibilista	207
Preconocimiento de Dios y contingencia	207
Ciencia eterna	215
Conclusión	221
III. Matías Blanco: los mundos posibles	223
Fundamentos lógicos	223
Ser actual y ser posible	227
Realización de lo posible.....	233
IV. José Pedro Cesati e Ignacio Camargo: epistemología de la <i>scientia conditionata</i> : intuición y representación intencio- nal de los futuros contingentes condicionales	237
Correspondencia de la verdad	237
Cognición divina e intuitiva	240
Seres posibles en mundos posibles	243
Contribución estética y cultural	245
V. La <i>scientia conditionata</i> , modernidad y barroco	249
Realizando el mundo	249
Respuesta al “otro”	256

IN-CURSUS. Tres oradores sagrados

I. La oratoria sagrada de Antonio de Vieyra, S. J.	265
Significado de sus sermones.....	265
Sermón del Mandato.....	272
Sor Juana Inés de la Cruz	275
Guía de ánimo	277
Conclusión	280
II. Los signos de lo sagrado en el siglo XVII: la Virgen de Guadalupe. La obra de Miguel Sánchez	283
Introducción	283
La evangelización como <i>Ratio</i>	289
La ilusión moral y Guadalupe.....	292
III. En la mayor mentira, la mejor verdad	305
Un sermón de Andrés Arze y Miranda.....	305
Retrato de Arze y Miranda.....	306
Reglas suprahistóricas	308

CUARTA PARTE. Presencia de Baltasar Gracián

I. La dificultad y la brevedad como ideal estético	317
José Ignacio Sánchez y José Mariano Soldevilla. Debates sobre retórica.....	317
Gregorio Vázquez de Puga. Poeta y filósofo	325
Mateo Delgado.....	331
Nicolás Segura o la ironía y el sarcasmo. El español “embiste cuando piensa”	340

QUINTA PARTE. *Monita privata, minus probabilismus* y

Juan de Palafox y Mendoza

I. <i>Monita privata, minus probabilismus</i> y Juan de Palafox y Mendoza.....	349
<i>Minus probabilismus</i> como instrumento “modernizador”.....	349
Mística y método educativo.....	354
Pugna entre jesuitas y Juan de Palafox y Mendoza.....	360
Cartas de Juan de Palafox y Mendoza	368

<i>Monita privata</i> o un libelo calumniador	372
Implicaciones políticas	378
“Método temporal” y moral cristiana.....	381
El manuscrito de la <i>Monita privata</i>	385
La <i>Monita privata</i>	393
II. Fernando de Bustillo, un palafoxiano	407
III. El espíritu del canto gregoriano en la Puebla de los Ángeles. Siglos XVII y XVIII	419
Ortodoxia, ritual y preeminencia de la iglesia de Puebla.....	419
Superioridad de la voz sobre el instrumento musical	422
Canto bíblico y verso gregoriano.....	431
Por qué tantos órganos y címbalos en la Iglesia.....	436
Rima y ritmo acentual del canto gregoriano.....	440
Significado espiritual	447

**SEXTA PARTE. Conciencia y sociedad. La expulsión de la
Compañía de Jesús y sus consecuencias**

I. La expulsión de la Compañía de Jesús	453
Francisco Lorenzana y la Compañía de Jesús	453
<i>Peccatum philosophicum non theologicum</i>	456
Relación con el “otro”	465
Consecuencias	470
El jansenismo	476
Libre voluntad y disciplina sacramental	481
El juramento de fidelidad	484
Conciencia y sociabilidad humana.....	486
Conciencia y poder	490
Fuerza social del pueblo	493
Comunidad universal.....	496
Ecléctico y consenso.....	498
Programa cultural e inquietudes “nacionales”	508
Conmoción y rebelión	512

IV Concilio Mexicano	517
Conclusiones	524
Consecuencias	531
Autoconciencia nacional	539

SÉPTIMA PARTE. *Studia philosophica*

I. Algunas proposiciones filosóficas y teológicas que no se enseñaban en los colegios de la Compañía de Jesús. Siglos XVII y XVIII	551
Introducción	551
Disputas metafísicas	552
Apostillas	555
Suarecianos, escotistas y tomistas	559
Consecuencias	570
II. <i>Lydius lapis recentis antiprobabilismi</i>	573
Introducción	573
<i>Evidens et probabile</i>	579
III. <i>Dignificare naturam</i>	583
Introducción	583
Nuevos horizontes	592
Juan de Rada	597
<i>Qui scit Scotum, scit totum</i>	607
Derecho, Iglesia, Estado	614
Potestad civil	618
Lo nuevo y lo viejo	625
Iglesia y Estado	627
Bibliografía	637

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible
de Ramón Kuri Camacho
se terminó de imprimir en octubre de 2008,
en Editorial Ducere, Rosa Esmeralda núm. 3 bis, col. Molino de Rosas,
CP 01470, México, D. F., tel. 56 80 22 35.
La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Silverio Sánchez Rodríguez.