

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 (¡qué de datos!, ¡qué 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 afirmarían 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 atraviese 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, alejándose 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 Medievo, 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, restaurar, 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 Tepozotlán 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 elucidada, 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 explayado 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 *fictionalismo* 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. *Gaudet brevitatem* 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 *ficcionalismo* 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 adocotrinnados, 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, llamárase 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 las 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 valederas 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 inteligen-

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.