

LIBERTAD DIVINA Y HUMANA
EN ALGUNOS JESUITAS NOVOHISPANOS.
PEDRO DE ABARCA, MIGUEL DE CASTILLA
Y ANTONIO DE FIGUEROA VALDÉS

Ramón KURI CAMACHO
Instituto de Filosofía,
Universidad Veracruzana
rkuricamacho@hotmail.com

Introducción

La comunicación siguiente se propone estudiar algunos aspectos de la doctrina de la *compatibilidad* (la concordancia de gracia y libertad), pensamiento y espiritualidad jesuitas del siglo XVII novohispano, poniendo especial atención al tema de la libertad. Se trata de profundizar un tema vasto y complejo como es el del proceso de la educación de la libertad en *concordia* con la gracia (elementos constitutivos de la teología jesuita de la *scientia conditionata*), cuyo sentido y significado encuentra en el barroco un movimiento cultural que recoge y crea las grandes pinceladas del *ethos* mexicano. El barroco es la expresión cultural de la teología jesuita de la ciencia media o *scientia conditionata*, 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, pero que no se puede entender sin antes examinar cómo fue interpretada la libertad en algunos teólogos jesuitas.

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 con 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 es la época cuando expulsan a la Compañía de Jesús y madura ese diálogo en sus ideas e instituciones. Pero será el siglo XVII el objeto principal de esta comunicación. Como creo sinceramente que ese debate 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.

I

La doctrina compatibilista 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 transportando 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.¹ Nada tiene de extraño tampoco que otro jesuita mexicano, Ignacio Camargo (muerto en 1705) en su *Tractatus theologicus de scientia Dei media*, por el cual Dios conoce los eventos posibles y actuales, en su intento de conciliar la libertad del hombre con su dependencia de la gracia, también busque conciliar la doctrina de la ciencia media con la tradición teológica.

¹ Matías Blanco, *Ex scientia media divi Thomae prae monitione, et scotico decreto concomitante contextum, discordia concors tomística, scotica et jesuítica schola ad unum pro concordia creatae libertatis cum divinis decretis*. Ms. 215, Biblioteca Nacional de México.

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 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 que se considera la revelación cristiana como los modos de manifestación del Dios que actúa, inevitablemente lleva a 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. Intento que sólo es posible dentro de una estructura compleja discursiva, mediante estrategias de pensamiento sutiles, sirviéndose de recursos de argumentación monstruosamente contruidos y que 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. Ésta, 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. 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 en las enseñanzas e investigación. Unos son la culminación de un proceso que se iniciaba (Pedro de Abarca, Miguel Castilla, Tomás Alfaro, Antonio Núñez de Miranda, José Pedro Cesatti, Ignacio Camargo) y otros el final de un ciclo (Diego Marín de Alcázar, Pablo Salceda, Matías Blanco), imponiendo volver los ojos atrás y contemplar las diferentes vicisitudes de una larga batalla. Batalla 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.

Estos 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.² 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.

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 que tendrá singular desarrollo intelectual en el siglo XVII, siglo pródigo y dramático en el que los jesuitas intervendrán directamente con sus teólogos, educadores, misioneros y predicadores.

² Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, art. 13, cuestión XVI. Venecia 1611, Biblioteca Palafoxiana, Puebla.

II

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 en el sentido ilustrado, teleológico y determinista del término. Porque la modernidad no es el estado final de un proceso que atravesase por etapas escalonadas según una cronología preconcebida, sino un tipo de conciencia cultural capaz de percibir, impulsar y legitimar nuevos cursos de acción social. Alude, por tanto, a procesos conscientes de transformación social cuyas tendencias pueden coincidir, divergir e incluso ser contradictorias, pero en cuyo despliegue no cabe imaginar un punto único y predeterminado de llegada. Movimientos de la modernidad fueron el humanismo renacentista, la Reforma protestante, las revoluciones científicas o la Ilustración, pero también el encuentro con el *otro* o sincretismo cultural forjado a raíz del mismo, de este lado del Atlántico.

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. 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,³ pero recordar también que, en paralelo a su huella destructiva, este siglo conoce también, promovida desde el discurso cristia-

³ Eliminación y, en buena medida, respuesta suicida más inconsciente y somatizada de la misma población indígena.

no 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. 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.

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 que llevo a cabo 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 algunos teólogos 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? ¿Se trata de 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 (en una obra que preparamos) llamaremos la atención con más o menos énfasis. Por ahora nos concentramos en jesuitas que pensaron la libertad.

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 prometico, 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, debemos 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, pero que por economía de espacio no podemos hacerlo en este artículo. Sólo decir que Suárez es el teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad.⁴ Libertad que sobre todo es un principio de síntesis. Y como toda síntesis organiza de un modo nuevo el saber y la comprensión de las realidades, pero no es “productiva”, no produce verdades.

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

III

Las consecuencias serán formidables. El absolutismo real, los cambios y modificaciones al régimen social, las bases económicas, los

⁴ Estudio a Suárez en mi obra en preparación: *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*.

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

Es, en efecto, un modo nuevo que libremente asume hacia sí mismo y hacia el mundo actitudes de aceptación realista, confianza, seguridad, capacidad de introspección, optimismo, energía, sentido de identidad, apertura al "otro", integración, autonomía, autodeterminación, independencia, movimiento constante de crecimiento, desarrollo y actualización de las propias potencialidades. Se trata de una actitud completamente nueva que ayuda a captar los diversos enfoques y direcciones en que puede llegar a desarrollarse el mundo, el hombre. Por eso es que es posible discutir y volcarse hacia la problemática del cambio, de la vida nueva, de la modernidad, dando su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad.

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

finés de la polémica europea, sino que ya aquí, en la Nueva España, asume una profunda resonancia pedagógica, metafísica y teológica universales.

Una sola de estas palabras latinas, el verbo *docere*, resume la doble misión de los teólogos jesuitas: enseñar y escribir, que en el fondo significan lo mismo. La enseñanza ha colocado al teólogo en la coyuntura precisa entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo celeste y lo terrestre, entre lo visible y lo invisible. Su palabra se sitúa tanto de un lado como del otro. Por ejemplo, los antiguos griegos, con su lengua y su poesía, con su filosofía y su ciencia, indicarán con acierto el peso decisivo que para el cambio representa la enseñanza del griego en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; pero junto a los griegos, los latinos, los padres de la Iglesia, Santo Tomás, Suárez, y la sugerente invitación que representaban sus textos en versiones originales, la apelación a la ciencia media. Puesto que su posición es la docencia, el profesor jesuita debe investigar, escribir. También su posición es mediadora, el jesuita debe cooperar en la renovación entre lo antiguo y lo nuevo, haciendo posible la concordancia entre la libertad del hombre y la gracia divina. Ayudado por sus hermanos de orden, debe constantemente desbrozar, discernir, separar el buen grano de la cizaña. Enseñando, escribiendo, dirigiéndose a alumnos y feligreses, distingue en la creación, en el dominio de lo terrestre, material y carnal, un lugar necesario y específico para el ser humano: el *topos* en el cual y a través del cual la creación alcanza a convertirse en el "mejor de los mundos posibles". Como libertad, como capacidad de decidir, elegir y principio de síntesis, el discurso jesuita cuando enseña y escribe tiene ciertamente este propósito: recordar los derechos y deberes del hombre, lo que está mal en el mundo. Discurso teológico, discurso político, el discurso jesuita invita a reformar las relaciones sociales. Es, en efecto, un proyecto de sociedad.

IV

No es difícil fechar las frases y la obra que son el punto de partida de esta investigación: los padres Pedro de Abarca, Miguel de Castilla, Tomás de Alfaro, Antonio Núñez de Miranda y Diego Marín de Alcázar se tomaron el trabajo de incluir las referencias cronológicas que facilitaron nuestra empresa. Pedro de Abarca termina su obra

el 14 de agosto de 1657 (40 años después de fallecido Francisco Suárez). Miguel de Castilla termina su obra el 19 de septiembre de 1689. Tomás de Alfaro de igual modo, termina su trabajo el 29 de junio de 1678. Núñez de Miranda inicia su labor de escritura en 1667 (50 años después de fallecido Francisco Suárez), terminándola el 27 de agosto de 1669. Diego Marín de Alcázar la termina en 1690. Otros jesuitas mexicanos que también estudiaremos, se toman a su vez la molestia de incluir referencias a sus obras. El padre José Pedro Cesati, nacido en Tlaltenango, Zacatecas, muerto en 1695, escribe su obra entre 1672-1674. El padre Pablo Salceda (nacido en Valladolid, hoy Morelia, en 1622, muerto en la ciudad de México en 1688) termina su obra en 1671. El padre Matías Blanco (nacido en Durango en 1660 y muerto en la ciudad de México en 1734, quien se encuentra a mayor distancia de la muerte de Suárez y así se comprende su mejor conocimiento de los debates efectuados en Europa) también termina su obra en 1708. El padre Ignacio Ronderos, nacido en Puebla en 1701 y muerto en el destierro, en Ferrara en 1776, inicia su obra en 1730 y la termina en 1734. El padre Paulo Robledo nacido en Puebla en 1709 e igualmente muerto en el destierro en Bolonia en 1779, termina su obra en 1744.

En suma son trece teólogos jesuitas que estudian la ciencia media o ciencia condicionada y aparte existen ocho tratados que versan sobre lo mismo.⁵ Esta obra teológica que se produce en la Nueva España a mediados y fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, es bastante ilustrativa del lugar que ocupa la ciencia media en la Compañía de Jesús. Constaté, no obstante, que se trata de un tema que irá aflorando paso a paso, acentuándose en razón de los cambios concretos de horizonte, desprendiéndose o entrelazándose según las vicisitudes, variando a un mismo tiempo la configuración de los objetos a enfrentar, las tinieblas a disipar y los enemigos a vencer.

De ahí que varíe el énfasis, amplitud y profundidad de la obra jesuita novohispana: aquél discurre con mayor erudición y alcance, éste con más penetración y capacidad especulativa. Es que en realidad lo que cambia es el carácter mismo de la Nueva España y lo hace hacia posturas críticas porque así lo exige el siglo XVII, su interpretación, ideales y mitos que le acompañan en el viaje. Por consiguiente, no es sólo "conciencia" de cuanto sucede sino de lo que debe hacer-

⁵ Biblioteca Nacional de México, Manuscritos.

se para que las cosas cambien. A un mismo tiempo, son deseos de determinar las causas de la crisis del siglo XVII, interviniendo decisivamente en ella en la discusión teológico-filosófica, en la filología clásica, el debate jurídico, la educación ofrecida en el terreno pedagógico, extrayendo todo su vigor de las profundidades de la teología y de la sentida necesidad de llevar a cabo una transformación.

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

Al difundirse fuera de Europa la nueva cultura de la modernidad, con la crisis y la polémica derivadas de la Reforma, con el avance del dinero-capital y las nuevas conquistas técnicas, los jesuitas novohispanos cambian también de tonalidad en su visión de los nuevos tiempos y su concreta relación con el pasado. Y es que la modernidad ha cambiado las condiciones económico sociales y político culturales, mudado los ideales, modificada la perspectiva desde la que se enfocan las reconstrucciones históricas, y por tanto, la consideración vigente hasta aquí de las relaciones entre mundo novohispano y mundo moderno. Se hace necesario revisar el concepto mismo de modernidad.

Pedro de Abarca y Miguel de Castilla: libertad divina y humana

*"An Deus necessario amet creaturas possibles?" "¿Dios ama necesariamente a las criaturas posibles?" "An inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit?" "¿Entre el orden absoluto y el conocimiento de visión puede ser constituido algún orden propio?" "Homo de libertate non longe alius est a Deo" "El hombre no se diferencia de Dios en cuanto a la libertad"*⁶ Así, en términos

⁶ Pedro de Abarca, S. J., *Tractatus de voluntate Dei*, Disputatio 4, Disputatio 14, Valladolid, Colegio de San Ambrosio, 14 de agosto de 1657. Ms. 509. Biblioteca Nacional de México.

breves y precisos, fiel a la técnica y estructura del artículo de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, se expresó Pedro de Abarca al formular su propia concepción de la existencia humana, a lo largo de 16 disputas a propósito de la bondad y voluntad de Dios. El padre Abarca escribe su obra en el año 1657 siendo profesor de Teología en el Colegio de San Ambrosio en Valladolid (Morelia). No somos distintos de Dios en cuanto a libertad de elección, por más que lo seamos en cuanto a conocimiento y a poder, elementos relevantes en nuestras elecciones reales, pero por eso mismo, porque podemos elegir, ¿puede el ser humano constituir un orden propio que enriquezca la creación? ¿Puede intervenir en los designios divinos puesto que Dios conoce todas las cosas? De ser así, debe existir algún vínculo entre creación y libertad, entre creación y bondad. Pero en los asuntos humanos la libertad puede dirigirse hacia propósitos malignos: el hombre puede estar al servicio del mal. En este caso, la pregunta es si Dios puede amar a todas las criaturas que existirán en el futuro. Porque siendo Dios bondad suma, ¿puede amar a todas las criaturas posibles aunque éstas harán el mal? Esta es la grave cuestión que se plantea el padre Abarca. Y hay que decir que el borrador que tenemos en frente no escatima fatiga alguna para formular las preguntas pertinentes, pero cuyas respuestas se quedan cortas ante lo enorme del desafío. Otros jesuitas, con un aparato teórico más sofisticado (Núñez de Miranda, Pablo Salceda, Diego Marín de Alcázar, Matías Blanco, que más adelante veremos), intentarán responderlas. Porque el padre Abarca ha planteado en la Disputa 4 una grave cuestión: ¿Dios ama necesariamente a todas las criaturas posibles? Pero esta cuestión supone la equivalencia entre la capacidad de crear y el amor. Quizás por ello la pregunta se fija como línea de discusión la relación entre libertad y creación, para que al fin de la obra el estudiante saque sus propias conclusiones. En todo caso, la frase arriba citada: *homo de libertate non longe alius est a Deo*, era el epígrafe adecuado para una vida totalmente volcada hacia la acción humana, una actividad conscientemente dedicada no sólo a interpretar *De voluntate Dei*, sino a encarnar el ideal de la libertad humana en el difícil ejercicio de la elección cotidiana. En el párrafo marginal escrito por Juan Martínez Valle, discípulo de Pedro de Abarca (“se acabó de escribir el tratado de mi Maestro el padre Pedro de Abarca de la Compañía de Jesús el día 14 de agosto de 1657”), Martínez insiste en aquella suprema sabiduría capaz de lograr una proporcionada armonía entre

la gracia y la libertad, entre la ascesis contemplativa y las *communes vitae civilis actiones*; “*prudentissimus vir medium quendam inter atramque viam modum sequitur*”. Pocos años atrás, en 1649, con palabras precisas y elegantes, decía lo mismo Tomás de Alfaro, precisamente en ocasión de la muerte de un hermano jesuita. A Tomás de Alfaro, respetable maestro y teólogo, le bastaba con la escuela. Pedro de Abarca, en cambio, pertenecía a aquella generación de jesuitas que no podía aceptar divorcio alguno entre la cultura y la actividad civil.

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

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

El padre Abarca formula dos cuestiones fundamentales íntimamente vinculadas: *an Deus necessario amet creaturas posibles?*(Disputa

4) *y an inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit?* (Disputa 14) Que Dios ame a todas las criaturas posibles y que entre el orden absoluto y la omnisciencia divina aquellas puedan constituir algún orden propio, implica formular ciertas reglas que den cuenta de la relación entre una y otra cuestión. Pero la impresión que sacamos es que el jesuita no dispone de tales reglas. Éstas las encontraremos más detalladas en Núñez de Miranda, Salceda, Alcázar y Matías Blanco. El padre Abarca sólo nos dice brevemente que la omnisciencia de Dios guía su examen de todos los mundos posibles, pero la decisión efectiva viene determinada por su amor. Dios es amor por definición e imaginar al ser humano que Dios ha creado y ama efectivamente que no sea capaz de constituir un orden propio, que no sea el mejor de los posibles es contradecir el amor del creador; negar una definición válida *a priori* produciría una contradicción: Dios no estaba menos obligado a amar a las criaturas posibles que a crear un mundo libre de contradicciones; simplemente no puede obrar de otra manera.

Por eso es que la creación divina y la libertad humana ocupan gran parte del tratado de Pedro de Abarca. La cuestión es oscura de origen por la confusión inherente a la misma palabra "creación", nos dice en la disputa primera. Cuando se habla de creación divina, normalmente se hace referencia a la creación *ex nihilo*. No obstante, el concepto de *ex nihilo* es un constructo filosófico que no tiene ningún aval en la imagen bíblica. Dios creó el cielo y la tierra, pero ¿significa esto que, de acuerdo con la Biblia, no había literalmente nada sino Dios "antes" del primer *fiat*? En esta pregunta ha de hacerse una salvedad, claro está, con respecto al uso indebido de la palabra "antes"; desde San Agustín la teología cristiana ha sido prácticamente unánime a la hora de establecer que el tiempo ha sido creado junto con el espacio y el universo, de modo que no tiene sentido hablar de Dios, quien precede al mundo, en términos temporales; esto lo confirma, nos dice Abarca, "nuestro Padre Suárez en *Opuscula Theologica*, quien para definir la creación y la libertad, las relaciona con el bien".⁷ En una interesantísima disertación sobre la creación divina y la libertad humana, el padre Abarca se pregunta si habrá vínculo necesario entre creación y bondad, entre orden y desorden y distinción clara entre crear y destruir, pues en los asuntos humanos

⁷ *Ibid.*, Disputatio IV.

la libertad parece dirigirse hacia propósitos malignos, lo que implica que el orden puede estar al servicio del mal. Pero si se niega esto último, habrá que tener otro criterio para definir la creación y el orden o presuponer, como cuestión de hábito lingüístico, que las palabras “creación” y “orden” son aplicables sólo a lo que percibimos como bueno, pero entonces el “bien” puede remitir a nuestro sentimiento moral o a Dios.

En la tradición católica el amor divino solía concebirse de triple manera: como amor hacia sus criaturas, como fuente de la que manan las reglas del bien y del mal y como amor divino intrínseco, independiente de sus actos creadores. En este último caso, que ocupa gran parte del tratado de Pedro de Abarca, el amor es simplemente algo intercambiable por el ser, de modo que Dios sería igualmente bueno aunque en lugar de crear el mundo hubiese decidido permanecer en su “indiferente soledad”; su bondad no se encontraría en ninguna relación reconocible con lo que habitualmente tenemos en mente al usar esta palabra, y ése sería el motivo por el que a alguna gente le parecería algo incomprensible. Si por el contrario, y de acuerdo con el uso habitual, la bondad implica amor y benevolencia y no puede identificarse *a priori* con la existencia, y si se asume que el acto creador es único, entonces la mala voluntad humana sólo es capaz de destruir, sean cuales sean las apariencias; la voluntad de mal sólo puede malograr los designios divinos, y ocasionar nada más que caos, desorden y desastre. Las palabras “orden” y “creación” no son neutrales con respecto al bien y al mal. Sólo pueden usarse con la intención de expresar un buen propósito. Y ello porque la bondad de Dios no es reflexiva, es por naturaleza irradiante, de acuerdo con la fórmula de Santo Tomás: *Bonum es diffusivum sui*.⁸

Hacer equivalente la creación con la propagación de la luz (como en la metafísica medieval de la *claritas*), era conceptualmente normal en los teólogos novohispanos del siglo XVII. Ese enfoque, tradicional en el pensamiento cristiano, parecía desembocar en una idea algo penosa: que los seres humanos no son capaces de crear o, que, jactándose de su creatividad, se arrogaban con insolencia privilegios divinos. El que esta consecuencia se desprendiera o no, dependía de lo que se tomara por “creatividad” y de cuál fuese el significado de la libertad de acción con la que Dios, de acuerdo con

⁸ *Ibid.*, Disputatio VII.

la fe cristiana, nos había dotado. Si la existencia, la bondad y la libertad tienen un solo origen, que se encuentra tras todas las obras de la naturaleza y el arte, para preservar el concepto de libre albedrío eran necesarios argumentos bastante sofisticados, de hecho, este había sido el esfuerzo de Luis de Molina y Francisco Suárez y a ellos se remite sistemáticamente Pedro de Abarca. Ese inmenso campo de debate se apoyaba, como más atrás lo vimos, en la doctrina agustiniana que conllevaba la afirmación de que siempre que hacemos un uso efectivo de nuestra voluntad (o de nuestra facultad de elección), la empleamos invariablemente contra Dios. Y ello por culpa de nuestra voluntaria caída en el pecado original. Por tanto, jamás seremos libres, en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal.

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

Parece plausible, argumenta Abarca, hacer uso legítimo de la idea de "creación" una vez que abrazamos la idea de libertad (tal como fue definida en el Concilio de Trento). Según la doctrina católica, aunque es cierto que todo bien que hagamos procede de Dios,

no lo es que los hombres no seamos más que objetos pasivos de las intervenciones de la gracia: *pauperum atque egenum misereri cuiuslibet est* (tener misericordia de los pobres y menesterosos es propio de cualquiera). De suerte que mirando la imagen de Dios en nuestro prójimo (*jure quidem merito Dei imaginem in proximis contemplando*), podemos hacer el bien por el uso de nuestra libertad. Sin embargo, fácilmente podemos volver la espalda a Dios y desdeñar su ofrecimiento, si éste es nuestro deseo. En otras palabras, la gracia no interviene de forma irresistible en nosotros, y ello supone una mínima cooperación positiva por nuestra parte (una buena disposición a aceptar la gracia) en nuestros actos moralmente relevantes.

Si nos tomamos en serio la idea del bien que las criaturas humanas pueden realizar por medio de actos moralmente autocausados por más que los hombres suelen engañarse (*saepe solent homines falli*), nos vemos tentados a concluir con Pedro de Abarca que tales actos son libres realmente y no sólo metafóricamente. Por ende, que ser y bien son coexistentes: *bonum et esse simul existentia*.⁹ Suponiendo que ser y bien son coexistentes y coextensivos, parece que al elegir libremente el bien lo actualizamos, actualizando así el ser en un sentido no menos acentuado que aquel en el cual destruimos el ser al elegir el mal. Si cada uno de nosotros es una fuente de iniciativas independientes que se pone a sí misma en movimiento, no teniendo causa suficiente más allá de sí, parece que podemos llevar a cabo actos creativos *ex nihilo*, añadir al ser algo que no era antes, potenciar, fortalecer o engrandecer la creación.

Pedro de Abarca ciertamente no hace esta reflexión, pero en eso concluimos si tenemos en cuenta que ha afirmado la coexistencia de ser y bien. Y es que la generosa versión suareciana de la libertad, podría haber parecido herética desde el punto de la ortodoxia tomista, socavando la perfecta actualidad de Dios, su omnipotencia y su privilegiado e incomparable poder de creación, pero el padre Abarca está defendiendo la libertad y su lugar en la creación, reconciliándola con lo aprendido de la lectura del *Bullarium romanum*, de los teólogos jesuitas y de los decretos de los Concilios. En todo caso, semejante dificultad no ocurre con la lectura de la Sagrada Escritura, pues si bien el Dios de la Biblia se enfurece y decepciona con la conducta rebelde de los hombres, también es verdad que se conten-

⁹ *Ibid.*, Disputatio XII.

ta y regocija al ver la bondad y la obediencia que muestran en su vida: *qui Deo oboediunt* (los que obedecen a Dios). Es el Dios que libremente nos creó y, por ello, es un Dios de amor y persona en el mismo sentido que lo somos nosotros.

Lo anterior parecería un acto “antropomórfico” al que no escaparía ningún teólogo, pero el padre Abarca nos dice (mostrando que dicho acto era el lenguaje apropiado para la exigua capacidad de nuestras mentes, incapaces de captar el mensaje de la revelación), que hubiera sido menos incierto si los teólogos (o al menos algunos de ellos como San Agustín o Santo Tomás) no hubiesen pretendido poseer un lenguaje mediante el que la palabra de Dios fuera traducible al idioma de su ciencia. Dejando a un lado su pretensión de auténtica comprensión de la voluntad de Dios, es decir, de lo que Dios en verdad quería decirnos, este intento de explicar la incongruencia entre teología y algunas filosofías comporta que la divina teología es al fin y al cabo un lenguaje y este lenguaje es el significado real de las Sagradas Escrituras, o al menos el más importante (suponiendo que establecemos una distinción entre sentido literal, alegórico, moral y metafísico). Y a nuestros mayores tocó imprimir la huella (*ad nostros majores imprimere vestigua attinuit*).¹⁰ “Si quieres saber de mí cómo esto sucedió” (*si a me siscitamini aut quo pacto id acciderit*), debemos comenzar por el gran acontecimiento de la Encarnación y proseguir con los Padres de la Iglesia que penetraron como pocos los lenguajes aptos para transmitir su genuino contenido. Porque la Encarnación no es traducible a cualquier lengua. Creer que podemos clarificar o hacer inteligible este extraordinario acontecimiento mediante tal tipo de traducción no es más razonable que suponer que podemos transmitirle a alguien el sentido de una obra musical. Si la Encarnación y los grandes milagros tuviesen equivalente en nuestro lenguaje, la voluntad de Dios sería innecesaria. Si expresan a la vez que ocultan una realidad última es porque esta realidad no puede expresarse en abstracto, no es reducible a ningún lenguaje.

Podemos pensar, nos dice el padre Abarca, que los diversos aspectos de esta realidad última se expresan mejor en el culto religioso y en el arte; esto no quiere decir que un pintor pueda pintar lo Absoluto en un lienzo o que un teólogo pueda explicarlo en categorías

¹⁰ *Ibid.*, Disputatio XV.

teóricamente satisfactorias. Antes bien, quiere decir que lo que no puede nombrarse ni representarse, puede insinuarse (*subreperere animo*) al menos en los actos religiosos y religiosos profundos, de modo que la insinuación proporcione cierto sentimiento de estar “dentro de” algo que es más real que la realidad de la vida cotidiana.

En la disputa 14, *an inter decretum absolutum et scientiam visionis aliquis propius ordo constitui possit?*, y en la 16, *de morali libertate vel necessitate ad optimum atque de honestate in genere moris affectuum divinorum*, el padre Abarca desarrolla la idea de que la irradiación del amor divino no es compatible con la ahistoricidad e impassibilidad de la criatura. Es decir, el ser humano tiene que cooperar, tiene que hacer uso de su libertad, puede constituir un orden propio luchando contra el mal. Si no añadiésemos algo a la creación intentando erradicar el mal y difundir el amor (por muy pequeña que pueda ser nuestra contribución), entonces probablemente sería un error decir que podemos “hacer el bien” en un sentido reconocible (suponiendo que el bien y el ser sean coextensivos). Ciertamente, según la tradición de la Iglesia, lo que hay de bueno en nosotros o en nuestras acciones es un reflejo de la bondad divina, pero, aun así, parece que mediante nuestra elección y esfuerzo actualizamos una bondad que previamente sólo era potencial, y ello equivale a afirmar que sí creamos algo. Si la bondad fuese siempre algo actual por definición (algo que el dogma de la perfecta actualidad de Dios y de Dios como plenitud de la bondad supone), la idea de libre albedrío humano dejaría de ser insostenible. Y entonces se regresaría una vez más al concepto luterano de la gracia irresistible.

Por tanto (y no sé si el padre Abarca se diera cuenta de esta conclusión), si la perfecta actualidad de Dios y su suma bondad fuesen válidos, la misma idea de creación se convertiría en algo muy dudoso. El acto de creación no podría añadir nada a la perfección y a la infinita bondad divina. Al llamar a la existencia al universo, al tiempo, al espacio y a la mente, Dios no cambia nada de sí mismo ni de sus relaciones con sus producciones. Él es lo que es, incorregiblemente idéntico a sí mismo. Estrictamente hablando, su *fiat* no puede traer nada nuevo al ser, pues el ser está ahí, atemporalmente, eternamente actual, infinito. El nombre “Dios” se convierte en un “nombre” para la suprema negatividad de lo Absoluto (ecos del Seudo Dionisio Areopagita). Por ende, no sólo el mal es nada: el bien es igualmente nada, pues todo bien que es o puede ser producido

alguna vez, no aumenta la cantidad de lo existente. Si Dios es lo absoluto, no existe ni el bien ni el mal y, *a fortiori*, no existe ninguna distinción entre ambos.

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

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

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

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

Es la misma veneración que el padre Miguel de Castilla (nacido en Sevilla y muerto en México en el año 1713) expresa en sus cursos

en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. La misma reflexión sobre gracia y libertad, el mismo ideal humano. En realidad, las preocupaciones que han desvelado al padre Abarca son casi las mismas que tiene el padre Castilla. Cuando hojeamos las primeras hojas de su *Tractatus de divina gratia*,¹¹ escrito en 1687, nos encontramos con el lenguaje seguro del teólogo que sabe lo que está diciendo y al mismo tiempo con el experto que posee un dominio vasto sobre el tema. Allí están los griegos, desde Demóstenes hasta Plutarco y Diógenes Learcio, y también los Padres de la Iglesia, desde Atanasio hasta Gregorio Nacianceno, y Orígenes y Santo Tomás y, por supuesto, Francisco Suárez. ¿Porqué tanta gala de erudición? Porque todos estos autores han sabido utilizar su libertad, han sido amantes del saber, pero sobre todo porque han sabido ser libres. Y “este exordio debe prepararnos al estudio”, nos dice en la primera parte (*Disputatio 1 proemialis*). Pero, junto al amor apasionado por Cicerón o por Aristóteles, y antes que otra cosa, está el urgente problema de la relación entre gracia y libertad, de las discusiones ininterrumpidas sobre cuestiones morales de las que han quedado huellas en muchos de los manuscritos que estudiamos, especialmente en este tratado compuesto de dos grandes partes. La primera parte, organizada en siete disputas. La segunda, en cinco disputas. Porque en efecto, sobre aquello que con tanta fuerza disertó el padre Abarca constituye también el objeto de estudio del padre Castilla.

El gusto por los problemas morales, vividos en un clima de profunda religiosidad, refleja la profunda seriedad jesuita preocupada no sólo de disquisiciones sublimes o sutiles sobre cuestiones metafísicas y teológicas, sino de lo que se relacionaba con la vida concreta de los hombres. En ese clima se inserta la discusión del padre Castilla cuando empieza su disertación: “Discurriendo con frecuencia sobre cuestiones morales me preguntaba siempre qué era más fácil, obrar bien u obrar mal”.¹² La cuestión ahí está. El padre Castilla sostuvo entonces que era más difícil obrar bien. Porque “algunos insisten sobre el tema de la inclinación natural de los hombres hacia el bien”, insisten que habiendo creado Dios al hombre para la virtud, las pasiones y la razón se armonizan para impulsarlo hacia las buenas acciones, que ese impulso hacia las buenas ac-

¹¹ Miguel de Castilla, *Tractatus de divina gratia*. Ms. 547, Biblioteca Nacional de México.

¹² *Ibid.*, Prima pars. Disputatio 1 proemalis (h. 1-11v)

ciones es tan natural en nosotros como lo es el movimiento de la llama hacia arriba o el de la piedra hacia abajo. En síntesis, el bien es el lugar que irresistiblemente atrae al hombre hacia sí.

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

Por eso la crítica del padre Castilla se concentra precisamente en este punto: la virtud del hombre es “natural” en un sentido que poco tiene que ver con los que “insisten sobre el tema”, pues es verdad con Santo Tomás que “el bien es lo que todos apetecen y éste el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal”.¹³ Como también es verdad que sobre este precepto se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, pero de aquí no se sigue “la inclinación natural hacia la virtud en el sentido de que sea fácil el bien”, pues al hablar de hábitos o costumbres en el plano moral se alude a algo muy diferente de lo que tales términos significan en el plano físico. Ningún filósofo o escritor afirma que la inclinación en virtud de la cual la piedra tiende naturalmente hacia abajo, y la del fuego, que tiende hacia arriba, así como otras inclinaciones similares, “deban llamarse costumbres o por costumbre”.¹⁴ Es cierto que a veces se habla de virtudes naturales, dice Castilla, pero se trata de metáforas que todo moralista serio se cuidará mucho de utilizar como base para una eventual reducción de la conducta moral a la naturaleza o, a la inversa, de la naturaleza a la virtud.

¹³ *Ibid.*, Disputatio II.

¹⁴ *Ibid.*, Disputatio II

Resulta demasiado fácil (insiste Castilla) jugar con los términos y hablar de inclinación natural hacia la virtud, o por costumbre.

Miguel de Castilla refuta minuciosamente la tesis de quienes afirmaban que era más fácil hacer el bien porque se trataba de un acto más natural y que presentaba menos dificultades. Si bien en nuestros conflictos el bien es el único camino entre infinitas posibilidades de error, es más fácil disparar la flecha hacia los infinitos puntos exteriores a la diana, que hacia el único punto central. De igual manera puede decirse del acto bueno, cuya realización, por ser precisamente la solución óptima, dista mucho de ser la más cómoda. ¿Quién no ve que esa vía intermedia, esa medida que evita los extremos, constituye una respuesta difícil y ardua frente a la relativa facilidad de los extremos? Estos últimos ya existen y sólo hay que tomarlos tal como son, mientras que la meta ideal hay que construirla trabajosamente. Por otra parte, si fuese tan fácil obrar bien no se explica que los malos sean tantos y los buenos tan pocos. Ahí es donde se explica la necesidad de la ayuda de la divina gracia por el esfuerzo cooperante del pecador.¹⁵

Apoyándose en San Agustín, el padre Castilla afirma que el elemento afectivo no impulsa en absoluto hacia el bien moral, sino, a menudo, hacia objetos que sólo tienen apariencia del bien. Más aún, la parte sensitiva, al ser precisamente una inclinación desordenada, constituye una posibilidad constante de pecado. Por otra parte, aunque exista un impulso natural hacia bienes verdaderos, entre dicho impulso y el acto virtuoso perfecto media el laborioso esfuerzo de perfeccionamiento.

Frente a la tesis luterana del “todo o nada” y la respuesta excesivamente simple de quienes insistían que era más fácil hacer el bien porque se trataba de un acto natural, Castilla esgrime la conciencia plena de una moralidad que surge de la acción cotidiana y para la cual la tentación y el pecado tienen permanente vigencia. “¿Quién no comprende que abstenerse de los placeres y las voluptuosidades deshonestas es más difícil que ceder a ellos y perseguirlos?” Análogamente, entregar bienes y dineros propios para determinados fines que así lo requieran, es más difícil que guardar esos dineros en la caja o darlos en forma insuficiente o tomar en exceso de donde no conviene. Y es arduo y sublime vender la propia inclinación. *Qui in*

¹⁵ *Ibid.*, Disputatio III.

hoc mundo degunt sibi suo damno persuadent (Los que viven en el mundo se persuaden para su daño). Hacer el bien, pues, consiste en tomar conciencia de la condición de pecador que con ayuda de divina gracia (*Disputatio III, de causa gratiae auxiliantis, deque illius necessitate in communi* y *Disputatio IV, de necessitate gratiae ad actus*) se va convirtiendo trabajosamente en austero dominio de uno mismo, en hábito que consolida aquella medida que sólo se alcanza cuando la sabiduría consumada se conjuga con la decisión valerosa. Porque no se adquiere la sabiduría en pocos días (*Minime sapientiam diebus paucis adipiscimur*). Frente al excesivo optimismo de quienes “insisten sobre el tema de la inclinación natural de los hombres hacia el bien”, la meditación de Castilla fundada en la doctrina de la Compañía sobre la concordia entre gracia y libertad,¹⁶ confiere a su austeridad moral (consciente de la asechanza fundamental siempre presente en la vida humana) tonos que a fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII exaltará la predicación jesuita. Frente a la gracia irresistible luterana y su pesimismo desesperante, frente al optimismo dominico, frente a la sosegada quietud, frente al “*otium*” del claustro, el jesuita de mediados y fines del siglo XVII novohispano presenta una experiencia capaz de transfigurar tanto la ética luterana o griega como la enseñanza cristiana tradicional. La moderación de la medida aristotélica y el lugar de la libertad en la historia de la humanidad es el resultado de un drama, el desenlace ideal de una lucha interior ardua y continua, cuya conclusión tampoco, en el caso del padre Castilla, consiste en el rechazo maniqueo de una mitad de nuestra vida, sino en la concordia de la libertad y la divina gracia.

Antonio de Figueroa Valdés: ser y bien

En la introducción a su *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*,¹⁷ el padre Antonio de Figueroa Valdés, formula las mismas cuestiones que preocupaban a Pedro de Abarca y Miguel de Castilla, quizá con menor eficacia retórica, pero sin duda con una singular vastedad de conocimientos y con un dominio admirable de la historia del pen-

¹⁶ *Ibid.*, Pars posterior. *Disputatio III, de concordia humanae libertatis et efficacis gratiae secundum Societatis doctrinam*.

¹⁷ Antonio de Figueroa Valdés, S. J., *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*. Ms. 641, Biblioteca Nacional de México.

samiento clásico, a la que sus comentarios aluden abundantemente, y que enriquecen lo fundamental: el ejercicio de la libertad que contribuye al desarrollo del ser. Precisamente, esos comentarios nos permiten escuchar aún los ecos de su enseñanza impartida en el Colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles en 1698 e intentar valorarla adecuadamente.

El padre Antonio de Figueroa Valdés nace en Parral, Chihuahua, y muere en Durango en 1715. Habiendo iniciado felizmente sus cursos en el Colegio de San Ildefonso en 1697, el padre Figueroa entona un singular elogio de la enseñanza en dicho Colegio, así como de la renovación de los estudios que, según él, se había producido en la Compañía de Jesús, especialmente en la ciudad de Puebla. Los jóvenes no sólo habrían aprendido entonces mejor que nunca el latín y el griego, sino que su conocimiento de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Suárez habría sido tan amplio que parecerían salidos de la misma Salamanca. *“Si fuit unquam tempus ullum in quo hec nostra civitas Angelopolitana te aut quenquam alium delectaverit, nunc procul dubio talis esse apparet...Literarum studia nunquam magis in hac urbe vigerunt multique hic adulescentes multique iuvenes reperiuntur eruditi literis grecis atque latinis plerique etiam ita Aristotelicis Platonicisque disciplinis instructi, ut in Salmantica educati videantur”*.¹⁸ Una juventud tan enriquecida por tan vastos conocimientos produce obras dignas de la mayor fama. La Puebla de los Ángeles se adorna con nuevos y numerosos templos y monumentos, se forman espléndidas bibliotecas. La industria del libro se anima con renovado fervor; se esperan con ansiedad las obras que vienen de España, para que los doctos jesuitas puedan utilizarlos en sus clases.

En este contexto, hay que destacar no sólo la presencia de algunos de los temas predilectos de la prosa latina de Figueroa, sino, sobre todo, la vinculación entre el florecimiento de la cultura humanístico-filosófica en la ciudad de Puebla y el nuevo impulso experimentado en las letras y en las artes en general por la Compañía de Jesús. *“Venit etiam in hanc urbem auctoritas non solum Patrum Divi Augustini et Divi Thomae ad probandum scientia media, nisi sapientia patrum Societatis, praestans ingenio et doctrina, et vetere illa Salmantica dignus, qui multos annos iuventutem angelopolitanam, non modo litteris grecis sed etiam his artibus erudit, que ad bene beateque vivendum per-*

¹⁸ *Ibid.*, Proemium.

tinere videantur. Plures Aristotelis libros latinos fecit, Platonis opiniones atque arcana illa et reconditam disciplinam diligenter aperuit non sine magna audientium admiratione"¹⁹. Este paralelismo ha de tomarse con extrema cautela y debe ser interpretado en gran parte como lo que en realidad es, a saber: la expresión fecunda de los grandes debates sobre gracia y libertad en los más importantes Colegios de la Compañía de Jesús. Los constantes panegíricos que con frecuencia encontramos al principio o al final de obras escritas y enseñadas en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en el de San Ildefonso o en el de San Ambrosio, no son sólo piezas retóricas escritas con fines propagandísticos en honor de la Compañía, sino cursos propedéuticos en vistas a una mejor introducción al estudio de Aristóteles, Suárez, Molina o Santo Tomás. Quien inmerso en los estudios novohispanos tome demasiado al pie de la letra todos estos himnos al florecimiento exclusivamente jesuita de la cultura clásica, al nuevo ímpetu de las ciencias y las artes, a las bibliotecas, a los antiguos, al redescubrimiento de obras olvidadas, no tardará en advertir su estrecho nexo con los grandes temas de ciencia media, libertad y gracia.

En efecto, el padre Figueroa, a propósito de Platón y Aristóteles, escribe palabras no menos fervorosas, y no muy distintas, que las que otro jesuita, el padre Antonio Peralta, dedica a Santo Tomás y Suárez. Si bien se trataba de un género encomiástico que servía muy bien a la doble finalidad de exaltar al Doctor Eximio y a sus más celosos discípulos (los teólogos jesuitas), es indudable que reflejan claramente el impulso y el carácter nuevo de la cultura superior de la Nueva España de fines del siglo XVII. Las palabras de Figueroa revelan claramente no sólo la importancia de su enseñanza sobre gracia y libertad, sino también la significación precisa que tiene sobre la vida humana. La escasa atención prestada hasta ahora a los cursos dictados por jesuitas novohispanos (afortunadamente conservados en la Biblioteca Nacional de México), ha impedido ver con claridad de qué manera el florecimiento en letras, ciencias y artes es inseparable de esos debates. No olvidemos que estos teólogos, buenos conocedores de la literatura escolástica, se apartan consciente y críticamente de ella para retomar el desarrollo del pensamiento clásico, sobre todo desde Aristóteles a Santo Tomás y de éste a Suá-

¹⁹ *Ibid.*, Disputatio 3, de libero arbitrio sub decretis conditionatis.

rez, como un todo unitario, como una reflexión que se va profundizando, que se va integrando y completando, pero que a final de cuentas representa escuelas o posiciones opuestas y algunas veces inconciliables. Santo Tomás, Duns Scoto y Suárez entran en abierta pugna entre sus discípulos. Si alguna vez estos últimos tienen palabras de censura, éstas se dirigen contra el exceso polémico de algunos de ellos, no contra los maestros.

En la misma perspectiva y aliento de los padres Pedro de Abarca y Miguel de Castilla, el gran tema de la relación entre gracia y libertad está presente en Antonio de Figueroa. ¿Qué significado puede darle? De nuevo la elección entre el bien y el mal. Si elegimos y elegimos bien, entonces contribuimos al desarrollo del ser, abrimos camino a su comprensión y, con ello, a la comprensión de la existencia. *Esse simul existentia*. Una vez más esta reflexión es genuinamente platónica y, al mismo tiempo, genuinamente tomista y bíblica, abordada en innumerables ocasiones en la historia tanto del pensamiento cristiano como del judío (y no sólo por pensadores persuasivamente platónicos o en la literatura mística). El padre Figueroa propone la idea de la continuidad desde Sócrates “que impulsó a los hombres hacia las ciencias a través de la moral”; Platón, “perfectísimo en todas las ramas del saber, sumo poeta, el más elocuente de todos, filósofo moral, natural, matemático y sobre todo especulativo que, sin embargo, al igual que Sócrates, no dio un ordenamiento sistemático del saber”, y Aristóteles, “durante veinte años discípulo de Platón, que elaboró un orden perfecto de las ciencias”.²⁰ Según Figueroa no existiría una oposición entre Platón y Aristóteles, ni entre Santo Tomás y Suárez, sino una manera diferente de abordar los problemas según la diversidad de las ciencias, dentro de la unidad del saber y de la investigación. Las divergencias (las reconoce precisamente a propósito de la libertad y la gracia, entre las escuelas tomista y jesuítica) dependen del desarrollo de las distintas posibilidades que entrañan las cuestiones, posibilidades que los teólogos que abordaron esas cuestiones por primera vez dejaron sin explorar.

Los jesuitas del siglo XVIII se moverán en un plano bastante similar, aunque animados por preocupaciones de muy distinto tipo. Lo importante en Figueroa es, en cambio, precisamente este tipo de enseñanza donde Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Suárez conver-

²⁰ *Ibid.*, Disputatio 1, de libertate in communi.

gen y se armonizan en una sola cuestión: *esse simul existentia*. Es decir, la comprensión del ser es la comprensión de la existencia. Esa fue la “novedad” que introdujo Figueroa, una novedad un tanto radical que, articulada de varias maneras, se reduce a una idea bastante simple: no hay un conocimiento de Dios puramente intelectual, en la medida en que llegamos a Él sólo mediante la especulación puede convertirse en un concepto vacío, no sólo para la existencia sino también en términos cognitivos pues conocemos a Dios dentro de los límites de nuestra piedad: “*Timor Dei initium sapientiae*” (Salmos 34, 19), y tanto los libros proféticos como los didácticos del Antiguo Testamento identifican la sabiduría con la piedad, la honradez, la obediencia, la humildad.

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

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

peculación metafísica, tanto aristotélica como tomista y suareciana. Así, vemos que, paralelamente a los cursos impartidos en el Colegio de San Ildefonso, desarrollados por lo general sobre la base del debate gracia-libertad, el teólogo jesuita dicta cursos sobre la *Metafísica* de Aristóteles, y lee lo mismo a Platón, que a San Agustín o a Suárez. En sus cursos aristotélicos inserta incluso ciertos fragmentos especiales de teología agustiniana, pero no se limitó a eso, sino que intentó conjugar también la lectura de los clásicos en una visión total; por tal motivo lee y comenta, junto con la *Política* aristotélica, a Sófocles (*grece vero tragicum illum Atheniensem Sophoclem mira quadam venustate ac elegantia legit...Accedunt et Politicorum libri, quos quidem diebes festis sibi declarando absunsit*).²¹

Pero no es necesario que nos ocupemos de todos sus cursos clásicos distorsionándolos y atribuyéndoles un supuesto aristotelismo o tomismo, frente al cual se colocaría el naciente suarecianismo de Figueroa e incluso toda la enseñanza de la Compañía. En realidad el comentario del jesuita fue precisamente el que situó en primer plano, junto con los textos de Aristóteles, Santo Tomás o Suárez, el tema de la libertad en su relación al ser. Esta es la verdadera cuestión que trasciende con mucho esta historia concreta. El padre Figueroa suprime significativamente esa florida digresión de erudición clásica para regresar de nuevo al tema de la gracia y la libertad. No por ello los ecos y resonancias de esas enseñanzas tuvieron menos vigencia en el mundo culto angelopolitano y las influencias del jesuita se encuentran por doquier. Pero justamente por defender sus comentarios “morales” invocando a Luis de Molina y Suárez, analizando en detalle las tesis de estos últimos a propósito de la concordia entre gracia y libertad, es como el padre Figueroa introduce de nuevo la afirmación de que, contribuyendo a la bondad del mundo y evitando el mal, hacemos que el ser se desarrolle, porque la fe recubre toda nuestra vida espiritual y en particular cómo experimentamos el bien y el mal como nuestro bien y nuestro mal. En esta experiencia no sólo obtenemos un acceso efímero y débil al reino del Ser, sino que lo enriquecemos o lo empobrecemos. Por ello, es correcto decir que Dios se entristece o se alegra por nuestra conducta, como es correcto argumentar filosóficamente que Dios pasa de no ser “nada” a ser “algo” en nuestras almas.

²¹ *Ibid.*

Esta es la conclusión final de la obra que volvemos a encontrar en otro manuscrito: *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*.²² Claro, el padre Figueroa no advierte que sus disputas fincadas en la creencia según la cual alcanzamos el conocimiento del ser devaluándolo o magnificándolo en nuestros actos buenos y malos, es una posición totalmente antiilustrada y antikantiana. (Todavía no nacía ni la Ilustración ni Kant, pero se adelantan estos jesuitas a los románticos en su crítica al iluminismo). Es antikantiana en la medida en que no infiere las reglas de la razón práctica a partir de las normas universales de la racionalidad trascendental en la que todos tomamos parte (para Kant, el imperativo categórico es válido en última instancia porque el sujeto no puede negarlo sin caer en una autocontradicción), pues, en vez de conocer el Ser a partir de nuestros intentos de reconciliar racionalmente los postulados de la razón práctica con la realidad empírica, lo vislumbramos a partir de nuestras propias experiencias prácticas del bien y del mal. Y es que el conocimiento del Ser, modesto o inmodesto, no puede transformarse en una teoría general válida. Este conocimiento depende de una experiencia en la que nos iniciamos, cuya validación sólo corre a cargo de nuestro encuentro personal con nosotros mismos como agentes portadores del bien y del mal, y en la reconciliación entre gracia y libertad.

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

Estas conclusiones, por supuesto, no fueron asumidas por toda la Compañía de Jesús. Los debates con la escuela tomista sobre la distinción entre esencia y existencia influyeron también en la cuestión. (Santo Tomás afirmaba que hay distinción real de esencia y existencia en los seres creados, mientras que Suárez sostenía que sólo había distinción conceptual). Con todo, el tema de la existencia y la libertad como actos primordiales e irreductibles a categorías,

²² Antonio de Figueroa Valdés, S. J., *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*. Ms. 494. Biblioteca Nacional de México.

que no dependen de su relación con algún proceso cognitivo, ni están fundados en un conocimiento previo racional, tuvieron un influjo enorme en la escuela jesuítica, a saber: la existencia permite que el Ser se desarrolle o disminuya como consecuencia de la bondad o de la maldad de nuestros actos.