

CREACIÓN DIVINA Y LIBERTAD HUMANA EN JESUITAS NOVOHISPANOS. SIGLO XVII / Divine creation and human freedom in Novohispanos Jesuits. The Seventeen Century / Creação divina e liberdade humana segundo Jesuitas novohispanos. Século XVII

Ramón Kuri Camacho

Filósofo y Doctor de la Universidad de Paris IV, actualmente es Investigador del Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana.
Correo electrónico: rkuricamacho@hotmail.com

Este artículo ofrece resultados de la investigación *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, financiado por la Universidad Veracruzana y el Sistema Nacional de Investigadores.

Abstract

The intention of this work is to study the novohispano seventeen century, especially those aspects related between thought and freedom, creativity and Jesuit spirituality, purification of the reason that entails the education of intelligence. The practice of the freedom and an asceticism of the subjectivity, accustoms to the idea that freedom and intelligence they overlap the one in the other, transferring them by excess of sense to the "spiritual senses". To let itself strip of the sense origin, practice the freedom and the creativity, "transpose" an hidden sense, showing and hiding at the same time the latent sense in the manifest sense, representing not its reality that we see but the one that we do not see, the unit in the otherness, the unit in movement towards the infinite through the finite, the invisible through the visible, is the baroque enterprise of the Jesuit Company.

Key words:

Thought, freedom, creativity, spirituality.

Resumen

El propósito de este trabajo es estudiar el siglo XVII novohispano, especialmente aquellos aspectos de la relación entre pensamiento y libertad, creatividad y espiritualidad jesuitas, purificación de la razón que conlleva la educación de la inteligencia. La práctica de la libertad y una ascesis de la subjetividad, acostumbra a la idea de que libertad e inteligencia se imbrican el uno en el otro, transfiriéndolos por exceso de sentido a los "sentidos espirituales". Dejarse desposeer del origen de sentido, practicar la libertad y la creatividad, "transponer" un sentido oculto, mostrando y ocultando al mismo tiempo el sentido latente en el sentido manifiesto, representando no la realidad que vemos sino la que no vemos, la unidad en la alteridad, la unidad en movimiento hacia lo infinito a través de lo finito, lo invisible a través de lo visible, es la empresa barroca de la Compañía de Jesús.

Palabras clave:

Pensamiento, libertad, creatividad, espiritualidad.

Resumo

O artigo quer estudar o século XVII novohispano, especialmente aqueles aspectos relacionados entre pensamento e liberdade, imaginação e espiritualidade jesuítas, purificação da razão que leva à educação da inteligência. A prática da liberdade e uma ascese da subjetividade, costuma à idéia de que a liberdade e a inteligência estão sobrepostas, traspassando-as com excesso de sentido aos "sentidos espirituais". Permitir o despojar do origem de sentido, praticar a liberdade e a imaginação, "transpor" um sentido oculto, mostrando e ocultando ao mesmo tempo o sentido latente no sentido manifesto, representando não a realidade que vemos senão aquela que não vemos, a unidade na alteridade, a unidade em movimento rumo ao infinito através do finito, o invisível através do visível, essa é a empresa barroca da Companhia de Jesus.

Palavras-chave:

Pensamento, liberdade, imaginação, espiritualidade.

Introducción

El propósito de esta comunicación es estudiar de forma sintética el siglo XVII novohispano, especialmente algunos aspectos relacionados entre libertad humana y gracia, teología de la *scientia conditionata* o ciencia media, pensamiento y espiritualidad jesuitas, analizando e interpretando doctrina intelectual, pasado histórico, vida religiosa y civil en una historia general de la cultura. Se trata de dar un enfoque amplio sobre un tema vasto y complejo como es el de la evolución de la ciencia media 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, exenta entonces de toda sospecha de herejía, el barroco es un movimiento cultural inseparable de la doctrina de la *scientia conditionata*, 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: una expresión “moderna” que echó raíces en su tiempo, dio forma a la historia mexicana y quizás ha perdurado hasta nuestros días.

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. Nuestra investigación 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 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 la 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 puede percibir en este mismo trabajo, a pesar de su brevedad. Es la historia particular de la Compañía de Jesús que empeñada en su propio proceso de recomposi-

ción y reconstitución, genera 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.

En efecto, es el siglo donde más se piensa y escribe sobre la ciencia media o *scientia conditionata* y se cultiva una teología de los afectos, como base e imagen de un período de recreación 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 especificidad o singularidad de la cultura mexicana o más extensivamente, iberoamericana, almacenando los mejores frutos de la singularidad de aquel siglo.

Considerados como temas históricos netamente caracterizados, ciencia media, barroco, libertad, creación divina, modernidad, no son abstracciones conceptuales elaboradas por la teología, filosofía e historiografía. Su matriz común reside en la viva reflexión mantenida por la Compañía de Jesús. Reflexión que importa compartir en primer lugar porque, donde el proyecto de la Compañía se juega (y se pierde) es 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, ¿a través de qué vías la teología de los afectos, la teología de la *scientia conditionata* se había vinculado, por un lado, con el tema del barroco y, por otro, con las vicisitudes de la modernidad, de su advenimiento prometeico y de su “reforma”? ¿Qué acontece en la historia particular de la Compañía de Jesús? ¿Qué concepciones generales de la realidad implicaban y qué filosofía sobreentendían estas tesis del barroco,

libertad, gracia y modernidad? ¿Cuándo, cómo y a través de qué etapas habían ido perfilándose dichas tesis? Y, por encima de todo, ¿cómo llegaron a convertirse en un criterio de significación en tierras novohispanas y a expresar con firmeza los rasgos de eso que se llama ambiguamente “identidad cultural”?

I. Libertad y gracia

Según la doctrina medieval clásica, existe sólo un único conocimiento simple y universal en Dios.¹ Este conocimiento contiene formal y eminentemente todas las perfecciones de un intelecto perfecto. Para explicar tal conocimiento de Dios, antes del siglo XVI los teólogos dividían en *scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*. Es decir, Dios tiene conocimiento de simple inteligencia y de visión. El primer tipo de conocimiento tiene como objeto a los eventos contingentes futuros posibles. A través de él, Dios conoce las cosas que Juan puede hacer si viviera bajo cierta circunstancia. Este conocimiento es abstractivo, necesario y natural, porque se basa en el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia divina. Y Dios no puede haber conocido lo contrario de lo que actualmente Él conoce. Por eso también es llamado conocimiento natural (o *scientia naturalis*) Además, es anterior a las decisiones de la voluntad de Dios. Este conocimiento le permite a Dios conocer necesariamente de modo comprensivo los posibles, porque Dios conoce comprensivamente su propia potencia y las criaturas en sus seres posibles están en conexión necesaria con la potencia de Dios. El segundo tipo de conocimiento, el de visión, tiene como objeto los eventos contingentes futuros actuales o absolutos, como los llama Suárez.² A través de él Dios conoce que Antonio de hecho vivirá en tal circunstancia y de hecho pecará. También se le conoce como conocimiento libre, porque la existencia futura de los eventos depende de la voluntad libre de Dios para crearlos en

el tiempo. Es subsecuente a las decisiones de la voluntad de Dios.

Y la libertad humana, ¿qué lugar ocupa en esta visión omnicompreensiva? Apremiado por esta última cuestión, alrededor de 1588, Luis de Molina introdujo un tercer tipo de conocimiento: el conocimiento medio o *scientia media*, llamado así por estar en la vía entre el de simple inteligencia y el de visión y por tener características de ambos.³ Suárez, sin embargo, prefiere las denominaciones de: *scientia quasi conditionis*, *scientia conditionalum contingentium* o simplemente *scientia conditionata*. El conocimiento condicional es anterior a cualquier determinación de los decretos de Dios, por eso se dice independiente de la voluntad divina, y dependiente de las elecciones libres de las criaturas. Tiene similitudes y diferencias con los dos tipos canónicos de conocimiento divino. Al igual que el conocimiento de visión, el objeto del conocimiento condicional es contingente, y al igual que el conocimiento de simple inteligencia, es anterior a los decretos divinos. Pero difiere de ambos, porque a través de él, Dios ve en su esencia y *ab aeternitate* no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto.

En suma, Dios no sólo posee *praescientia* (conocimiento de inteligencia simple y de visión), sino *scientia conditionata*. Es decir, que la teología sea eminentemente especulativa, no es óbice para que tenga un fin práctico: llevar a los hombres a Dios por el uso de su libertad. La *scientia conditionata* o conocimiento medio enseña a educar la libertad en concordancia con la gracia divina.

Y es que el desafío de la Reforma que en los primeros años del siglo XVI agitó a todos los países de Europa, apelaba solamente a la pura justificación de la fe y, por ende, a la tesis de que la gracia de Dios es suficiente para la salvación. Dios arbitrariamente, con su omnisciencia, omnipotencia y voluntad impenetrables, es decir, con su *scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis*, decide quiénes habrán de salvarse y quiénes no.

1 Es una tesis que originalmente encontramos en algunos teólogos de la época de la Patrística. Orígenes, Máximo el Confesor, Gregorio de Nisa o San Agustín en *De Trinitate*, libros III, V, IX, XI.

2 Francisco Suárez, *Opuscula Theologica* “De concurre et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario”. Proemium (Puebla: Biblioteca Palafoxiana).

3 Luis Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia et reprobatione*, editionem criticam J. Rabeneck, S. J. (Puebla: Biblioteca Palafoxiana, Matriri, Soc. edit. Sapientia, 1953).

Esta última idea (que la gracia de Dios es suficiente para la salvación y que por tanto ya 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.

Advertimos así el grado de complejidad argumentativa al que se van a someter los teólogos de la Compañía (cuál es el papel de la gracia, cuál es la naturaleza de la libertad etc.), insistiendo tanto en la omnisciencia y omnipotencia divina como en su infinita bondad, sin dejar de lado el libre arbitrio humano. Por ello no cesarán de preguntarse: ¿cómo conciliar la bondad divina con algunos actos humanos, algunos de los cuales son espantosamente *malos* 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?

La doctrina de la *scientia conditionata* o saber medio 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. Entre el conocimiento “simple” y el conocimiento “libre”, encontramos un momento medio, justo aquel en el que la realización de lo posible está en trance de darse, en el que la gama cuasi infinita de posibilidades está concretándose en aquellas 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 en *movimiento, 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.

Toda esta doctrina será no sólo una respuesta a la Reforma, 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, a la modernidad espontánea y ciega de la acumulación del capital, progreso y razón autónoma. Es una doctrina que permitió crear un espacio en la sociedad novohispana absolutamente diferente, echando raíces bajo el eco de una nueva tónica e impulso transformador. Esta nueva tónica de saber y actuar, de hacer formas a un tiempo nuevas y antiguas, de inventar y regenerar, de poner nuevamente a funcionar lo “viejo” prestándolo a la renovación, a lo “nuevo”, poniéndolo en libertad, es una verdadera representación mental en la Compañía de Jesús. Es una estructura.

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

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

En efecto, si el libre albedrío, si el arbitrio humano es el *topos* de la libertad y ésta el principio de síntesis, entonces entender la realidad exige un esfuerzo distinto, formula exigencias diferentes. Es un modo de entender que implica a un hombre haciéndose, modificándose, poniéndose al día, eligiendo y decidiendo, discerniendo y cambiando, desamarrando y aflojando los nudos de su código cultural, para poder penetrar en el mundo de una cultura diferente, en el plano de la simbolización fundamental de su código, tal como la Compañía lo hará en Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Baja California, el sur de Canadá o Asia. Por ello el lenguaje específico para cada situación concreta. Pedro de Abarca, Miguel de Castilla y Antonio de Figueroa Valdés debaten sobre gracia y libertad dirigiéndose a estudiantes

de filosofía y teología. La “oratoria sagrada” dirigida a la nobleza urbana de la corte, normalmente utiliza un lenguaje retóricamente elaborado. Éste es el caso, por ejemplo, del padre Antonio Vieyra en Brasil o Andrés Arze y Miranda en la Nueva España. La predicación evangélica destinada al humilde campesino del mundo rural e “infieles” de ultramar, utiliza un lenguaje llano.

En efecto, ¿cómo traducir las palabras “Madre de Dios”, “Inmaculada Concepción”, “Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo”, a los “naturales” de Sinaloa, Sonora o Baja California? ¿Cómo traducir palabras cristianas al lenguaje tarahumara, yaqui, tepehuano, chino o japonés? El problema es grave para los misioneros jesuitas, y la única vía que ellos ven para hacerlos asequibles a los posibles cristianos orientales o chichimecas, es cuestionando el propio concepto occidental de Dios. Eso implicaba introducir, por ejemplo, cierta femineidad en Dios, para hacer posible significaciones de este tipo en la cultura oriental o chichimeca.

II. 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”.⁴ Así, en términos 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 rea-

les. 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, Cesatti, Camargo), 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 P. 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; “*prudenter vir medium quendam inter atramque viam modum sequitur*”. Pocos años atrás, en 1649, con palabras precisas y elegantes, decía lo mismo Tomás de

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

Alfaro, precisamente con 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 proprius 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, Diego Marín de 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 li-

bertad, las relaciona con el bien”.⁵ En una interesantísima disertación sobre la creación divina y la libertad humana, el padre Abarca se pregunta si habrá vínculo necesario entre creación y bondad, entre orden y desorden y distinción clara entre crear y destruir; pues en los asuntos humanos la libertad parece dirigirse hacia propósitos malignos, lo que implica que el orden puede estar al servicio del mal. Pero si se niega esto último, habrá que tener otro criterio para definir la creación y el orden o presuponer, como cuestión de hábito lingüístico, que las palabras “creación” y “orden” son aplicables sólo a lo que percibimos como bueno; pero entonces el “bien” puede remitir a nuestro sentimiento moral o a Dios.

En la tradición católica el amor divino solía concebirse de triple manera: como amor hacia sus criaturas, como fuente de la que manan las reglas del bien y del mal y como amor divino intrínseco, independiente de sus actos creadores. En este último caso, que ocupa gran parte del tratado de Pedro de Abarca, el amor es simplemente algo intercambiable por el ser, de modo que Dios sería igualmente bueno aunque en lugar de crear el 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 est diffusivum sui*.⁶

Hacer equivalente la creación con la propagación de la luz (como en la metafísica medieval de la

claritas), era conceptualmente normal en los teólogos novohispanos del siglo XVII. Ese enfoque, tradicional en el pensamiento cristiano, parecía desembocar en una idea algo penosa: que los seres humanos no son capaces de crear o, que, jactándose de su creatividad, se arrogaban con insolencia privilegios divinos. El que esta consecuencia se desprendiera o no, dependía de lo que se tomara por “creatividad” y de cuál fuese el significado de la libertad de acción con la que Dios, de acuerdo con la fe cristiana, nos había dotado. Si la existencia, la bondad y la libertad tienen un solo origen, que se encuentra 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 soportaba, como más atrás lo vimos, en la doctrina agustiniana que conllevaba la afirmación de que siempre que hacemos un uso efectivo de nuestra voluntad (o de nuestra facultad de elección), la empleamos invariablemente contra Dios. Y ello por culpa de nuestra voluntaria caída en el pecado original. Por tanto, jamás seremos libres, en el sentido de poder elegir entre el bien y el mal.

En el mundo agustiniano no sólo sucede que Dios es la fuente última de toda la bondad (lo cual no es objeto de controversia en Pedro de Abarca), sino que además nosotros, criaturas humanas, no podemos *post lapsum* emplear libremente esta bondad para ejecutar las intenciones de Dios. Esta es la grave cuestión que Lutero llevó hasta sus últimas consecuencias y que 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

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

6 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio VII.

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*.⁷ 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 indepen-

dientes que se pone a sí misma en movimiento, no teniendo causa suficiente más allá de sí, parece que podemos llevar a cabo actos creativos *ex nihilo*, añadir al ser algo que no era antes, potenciar, fortalecer o engrandecer la creación.

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

Lo anterior parecería un acto “antropomórfico” al que no escaparía ningún teólogo. Pero el padre Abarca nos dice (mostrando que dicho acto era el lenguaje apropiado para la exigua capacidad de nuestras mentes, incapaces de captar el mensaje de la revelación), que 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*

7 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio XII.

nostros majores imprimere vestigia attinuit).⁸ “Si quieres saber de mí cómo esto sucedió” (*si a me siscitami aut quo pacto id acciderit*), debemos comenzar por el gran acontecimiento de la Encarnación y proseguir con los Padres de la Iglesia que penetraron como pocos los lenguajes aptos para transmitir su genuino contenido. Porque la Encarnación no es traducible a cualquier lengua. Creer que podemos clarificar o hacer inteligible este extraordinario acontecimiento mediante tal tipo de traducción no es más razonable que suponer que podemos transmitirle a alguien el sentido de una obra musical. Si la Encarnación y los grandes milagros tuviesen equivalente en nuestro lenguaje, la voluntad de Dios sería innecesaria. Si expresan a la vez que ocultan una realidad última es porque esta realidad no puede expresarse en abstracto, no es reducible a ningún lenguaje.

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

8 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio XV.

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*,⁹ 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 porque han sabido ser libres. Y “este exordio debe prepararnos al estudio”, nos dice en la primera parte (*Disputatio 1 prooemialis*). 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”.¹⁰ 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 acciones es tan natural en nosotros como lo es el movimiento de la llama hacia arriba o el de la piedra hacia abajo. En síntesis, el bien es el lugar que irresistiblemente atrae al hombre hacia sí.

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

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

10 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Prima pars. *Disputatio I prooemialis* (h. 1-11v).

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 Aquinatenense, el bien es lo que todos apetecen, la afirmación que se inclinaba por la tesis de la “naturalidad” del obrar bien, por la idea de que el hombre afectivo y el racional convergen “naturalmente” hacia la virtud, debía ser verdad.

Pero la crítica del padre Castilla se concentra precisamente en este punto: la virtud del hombre es “natural” en un sentido que poco tiene que ver con los que “insisten sobre el tema”. Pues es verdad con Santo Tomás que “el bien es lo que todos apetecen y éste el primer precepto de la ley: que el bien debe hacerse y procurarse, y evitarse el mal”.¹¹ 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”.¹² Es cierto que a veces se habla de virtudes naturales, dice Castilla, pero se trata de metáforas que todo moralista serio se cuidará mucho de utilizar como base para una eventual reducción de la conducta moral a la naturaleza o, a la inversa, de la naturaleza a la virtud. Resulta demasiado fácil (insiste Castilla) jugar con los términos y hablar de inclinación natural hacia la virtud, o por costumbre.

Miguel de Castilla refuta minuciosamente la tesis de quienes afirmaban que era más fácil hacer el bien porque se trataba de un acto más natural y que presentaba menos dificultades. Si 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.¹³

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 hoc mundo degunt sibi suo damno persuadent* (Los que viven en el mundo se persuaden para su daño). Hacer el bien, pues,

11 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio II.

12 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio II.

13 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio III.

consiste en tomar conciencia de la condición de pecador que con ayuda de la 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,¹⁴ confiere a su austeridad moral (consciente de la asechanza fundamental siempre presente en la vida humana) tonos que a fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII exaltarán la predicación jesuita. Frente a la gracia irresistible luterana y su pesimismo desesperante, frente al optimismo dominico, frente a la sosegada quietud, frente al “*otium*” del claustro, el jesuita de mediados y fines del siglo XVII novohispano, presenta una experiencia capaz de transfigurar tanto la ética luterana o griega como la enseñanza cristiana tradicional. La moderación de la medida aristotélica y el lugar de la libertad en la historia de la humanidad, es el resultado de un drama, el desenlace ideal de una lucha interior ardua y continua, cuya conclusión, 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.

III. Antonio de Figueroa Valdés ser y bien

En la introducción a su *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*,¹⁵ el padre Antonio de Figueroa Valdés, formula las mismas cuestiones que preocupaban a Pedro de Abarca y Miguel de Castilla, quizá con menor eficacia retórica, pero sin duda con una singular vastedad de conocimientos y con un dominio admirable de la

historia del pensamiento clásico, a la 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 Platonisque disciplinis instructi, ut in Salmantica educati videantur*”.¹⁶ 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*

14 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Pars posterior. *Disputatio III, de concordia humanae libertatis et efficaciae gratiae secundum Societatis doctrinam*.

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

16 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Prooemium.

probandum scientia media, nisi sapientia patrum Societatis, praestans ingenio et doctrina, et vetere illa Salmantica dignus, qui multos annos iuventutem angelopolitanam, non modo litteris grecis sed etiam his artibus erudit, que ad bene beateque vivendum pertinere videantur. Plures Aristotelis libros latinos fecit, Platonis opiniones atque arca-na illa et reconditam disciplinam diligenter aperuit non sine magna audientium admiratione.¹⁷ 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

17 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio III, de libero arbitrio sub decretis conditionatis.

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 Suárez, como un todo unitario, como una reflexión que se va profundizando, que se va integrando y completando, pero que a final de cuentas representa escuelas o posiciones opuestas y algunas veces, inconciliables. Santo Tomás, Duns Scoto y Suárez entran en abierta pugna entre sus discípulos. Si alguna vez 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 persuadidamente 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”.¹⁸ 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

18 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio I, de libertate in communi.

diversidad de las ciencias, dentro de la unidad del saber y de la investigación. Las divergencias (las reconoce precisamente a propósito de la libertad y la gracia, entre las escuelas tomista y jesuítica) dependen del desarrollo de las distintas posibilidades que entrañan las cuestiones, posibilidades que los teólogos que abordaron esas cuestiones por primera vez dejaron sin explorar.

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

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

Iglesia, sino que pertenece de hecho a su corpus dogmático.

Pero el padre Figueroa no se carga ni a un lado ni a otro. Por un lado, tiene una preocupación constante vinculada al ejercicio de la libertad humana y la responsabilidad que ésta lleva consigo, identificándola con la profundidad de vida de los más grandes místicos y santos de la cristiandad. Por el otro, la defensa de la autonomía y del valor del conocimiento especulativo acerca de Dios es más apremiante ante la herejía, cuando era un deber atacar el desdén luterano por la teología natural y su concentración de todas las virtudes cristianas en el acto indiferenciado de la fe. No era menos importante dejar lugar al valor independiente de la razón y del conocimiento que defender la tradición de la Iglesia, que, a fin de cuentas, era el pilar inamovible de su legitimidad. Por eso es que Figueroa, conectado a un interés práctico-moral, está también vinculado con la especulación metafísica, tanto aristotélica, como tomista y suareciana. Así, vemos que, paralelamente a los cursos impartidos en el Colegio de San Ildefonso, desarrollados por lo general sobre la base del debate gracia-libertad, el teólogo jesuita dicta cursos sobre la Metafísica de Aristóteles, y lee lo mismo a Platón, a San Agustín que a Suárez. En sus cursos aristotélicos inserta incluso ciertos fragmentos especiales de teología agustiniana. Pero no se limitó a eso, sino que intentó conjugar también la lectura de los clásicos en una visión total; por tal motivo lee y comenta, junto con la Política aristotélica, a Sófocles (*grece vero tragicum illum Atheniensem Sophoclem mira quadam venustate ac elegantia legit... Accedunt et Politicorum libri, quos quidem diebus festis sibi declarando absunsit*).¹⁹

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 con el ser. Esta es la verdadera cuestión que trasciende en mucho esta historia concreta. El padre Figue-

19 Pedro de Abarca, S. J. *Tractatus de voluntate Dei*.

roa 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.

Esta es la conclusión final de la obra que volvemos a encontrar en otro manuscrito: *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*.²⁰ 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 adelantaban 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, 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.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Abarca, S.J. Pedro de. *Tractatus de voluntate Dei*. Disputatio 4. Disputatio 14. Valladolid, Colegio de San Ambrosio, 14 de agosto de 1657. Ms. 509. Biblioteca Nacional de México.
- Castilla, Miguel de. *Tractatus de divina gratia*. Ms. 547. Biblioteca Nacional de México.
- Figueroa Valdés, S.J. Antonio de. *Tractatus de libero arbitrio sub divinis decretis*. Ms. 641. Biblioteca Nacional de México.
- Figueroa Valdés, S.J. Antonio de. *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*. Ms. 494. Biblioteca Nacional de México.

²⁰ Antonio de Figueroa Valdés S. J. *Tractatus de merito supernaturali bonorum operum*. Ms. 494. Biblioteca Nacional de México.

Fuentes secundarias

Suárez, Francisco. *Opuscula Theologica* “De concurse et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario”. Proemium. Puebla: Biblioteca Palafoxiana.

Molina, Luis. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia et reprobati-*

dine, editionem criticam J. Rabeneck S.J. Puebla: Biblioteca Palafoxiana, Matriri, Soc. edit. Sapientia, 1953.

■ Fecha de recepción: febrero 28 de 2007

■ Fecha de aprobación: julio 3 de 2007