

## *El barroco jesuita*

Virginia Aspe Armella

Ramón Kuri Camacho, *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. México, Universidad Veracruzana, 2008. 650 pp.

La obra que aquí se comenta demuestra las influencias y los principios teológico-filosóficos que permitieron que los jesuitas del XVII y XVIII novohispano crearan un nuevo proyecto de sociedad. Kuri parte de Tomás de Aquino y de Escoto para demostrar esta vía transversal de las ideas novohispanas que evolucionan con Ockham y el neoescolasticismo de Soto, Vitoria y Suárez para reformularse en tierras americanas, consolidándose gracias a los filósofos criollos de la Compañía de Jesús.

La obra hace justicia a aquella famosa sentencia de Max Weber que sostiene que detrás de toda nación y cultura hay un principio teológico que incide en los usos y costumbres; a la vez, la obra refuta implícitamente a Alexis de Tocqueville, quien en *La democracia en América* sostuvo que la democracia en México no sería posible por su organización jerárquica vertical fundada en principios del catolicismo con dogmas, con ortodoxia magisterial y una subordinación a Roma y al concepto de autoridad. Kuri Camacho en cambio desmitifica esa trillada interpretación ilustrada probando que el proyecto jesuita novohispano proponía una solución diversa, republicana y democrática, antiilustrada y distinta del liberalismo sajón, propuesta novedosa que no pudo verse plasmada por la expulsión en 1767 y su posterior propuesta de extinción.

En *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible* nuestro autor parte del rescate y traducción de textos inéditos recabados en las Bibliotecas Nacionales de México y Madrid, en los archivos jesuitas de la Universidad Autónoma de Puebla y de archivos en Zacatecas para recibir el premio Nacional de Ensayo Rangel Frías, premio en Filosofía de la Cultura en México en 1998, estudio que Kuri completó durante una década y que es la obra que presenta.

El punto de partida de la investigación está en el tema teológico de la ciencia media o ciencia condicionada en relación con el barroco para probar que el proyecto jesuita de nación abarcó todos los niveles públicos y privados del saber novohispano.

Kuri demuestra que esta propuesta criolla presentó una tercera vía frente a la modernidad, siguiendo el hilo conductor filosófico subyacente en la inteligencia novohispana: una escolástica renovada por la experiencia “del otro”, que aunada a tesis suarezianas y matizadas respecto del molinismo hacía una relectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, respecto del conocimiento práctico y retórico en el primero, y respecto de la soberanía popular frente al tirano en el segundo, planteaba nuevos modos y maneras de emancipación.

Kuri nos explica la diferencia filosófica entre Suárez y sus predecesores, en especial, Aristóteles y Tomás de Aquino, a través de la noción de naturaleza: “La noción suareziana de naturaleza depende de su noción de libertad; pero ésta a su vez, se define en función de la gracia. En ello consiste el teologismo suareziano. Naturalmente, el teologismo impregna la síntesis de Suárez en la misma medida en que la genera” (p. 100).

Nuestro autor considera que es vano el intento de comprender a Suárez a la luz de la doctrina del acto y la potencia ya que estos principios del ser cambiante atañen a las realidades físicas. Es aquí donde Kuri considera que Suárez se separa de la vía aristotélica:

Las *Disputaciones* omiten la presentación y el tratamiento del ser cambiante exactamente por la misma razón que omiten sistemáticamente dar razón de su noción de ente real como pura actualidad. El suarismo se ha atrincherado, históricamente, en este círculo: se llama real a la cosa o ente completo; luego, la composición o distinción real de acto y potencia no sirven para explicar la constitución del ente finito o en cuanto ente, pues, en cuanto tal exige la unidad esencial o constitutiva. A la vez, la distinción real se concibe como distinción entre cosa y cosa, porque, de antemano, no hay una distinción real que sea constitutiva de la cosa en cuanto tal. Esto supone una distinción de ente en cuanto ente; es decir, el lector aborda un tratado de metafísica que verbalmente se declara aristotélico, pero se encuentra desde el principio dentro de un síntesis perfectamente coherente, cuya coherencia se basa en el rechazo de la *physis* aristotélica, sustituida por otro principio no explícito. He aquí la disidencia tácita en las *Disputaciones*: la noción suareziana de la naturaleza que no es aristotélica... Una metafísica doblemente oculta en sus supuestos: la física o cosmología, que es antropología en primer lugar; y ésta a su vez dependiente de la teología molinista de la gracia” (p. 101).

Con ello Kuri marca la pauta del género de la investigación de la obra que escribe y de los teólogos jesuitas novohispanos del siglo XVII: “La libertad de la naturaleza humana, o bien, la naturaleza que obra libremente, ocupa en la filosofía suareziana el lugar propio del cambio en la física aristotélica” (p. 101).

Sostiene que tanto para Molina como para Suárez “el juicio primero” yo soy libre “tiene la misma firmeza y fecundidad especulativa que el *si enim fallor sum* agustiniano” (p. 103) subrayando tanto el agustinismo de Suárez como su parcial tomismo y aristotelismo.

El resultado de esta revisión y propuesta se logra gracias a una metodología frente a los textos que une la vida de autores, sus tesis teológicas e inspiración espiritual, junto con una propuesta ética y política. Kuri Camacho lleva la exégesis de los textos al límite de la interdisciplinaridad, incluyendo poemas, cuentos, sermones, consejos a confesores, incluso imágenes.

Rastrea la evolución del tema de la ciencia condicionada siguiendo su secuencia eidética; el problema lo detectó Matías Blanco quien formula el estado de la cuestión: conciliar a Tomás de Aquino, Escoto y Suárez respecto del arbitrio humano como *topos* de la libertad para hacer una propuesta alternativa de modernidad mostrando cómo toda ella empapa el orden intelectual, político y estético de la sociedad novohispana. Los jesuitas promovieron con esto un cambio en las mentalidades, nuestro autor presenta el estudio para “agudizar en los intelectuales actuales la conciencia de las grandes premisas culturales que subyacen en este país”.

La contribución jesuita –nos dice– consistió en encarar y encarnar la libertad humana en su ejercicio de elección cotidiana frente a la situación concreta de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII mediante tres principios filosóficos:

1. El tema de la ciencia condicionada o la relación entre gracia y libertad.
2. El tema del probabilismo y del ficcionalismo en el ámbito de las ciencias físicas así como en las ciencias sociales y sus argumentaciones lógicas.
3. El tema de la soberanía popular y la legítima insubordinación contra el tirano.

Un axioma teológico subyace a esta propuesta: la doble naturaleza del hijo de Dios que hizo posible la diferencia entre ídolo e imagen a la vez que hace posible el conocimiento por la producción visual.

Si el catolicismo es la religión de la encarnación, para los jesuitas la apariencia, el mundo y la carne adquieren una afirmación profunda por el libre albedrío que hace del hombre no sólo imagen sino semejanza de Dios por la libertad.

El desarrollo filosófico del tema del libre albedrío lo desarrollan desde la lógica de la conjetura y de las hipótesis sobre los mundos posibles, separándose del naturalismo aristotélico para poner como centro del hombre la libertad.

Aparece en la obra de Kuri –con esto– una filosofía liberal de corte novohispano soslayada hasta ahora por la intelectualidad mexicana.

La investigación prueba también que esta propuesta es renovada e inclusiva, retoma contribuciones de pensadores tradicionales, reformando sus

tesis y excluyendo sus vicios: los jesuitas mantienen de Aristóteles su retórica, gramática y el desarrollo prudencial de la nicomaquea, excluyendo su planteamiento sustancial. De Tomás, rescatan cuestiones de la ley natural de la I-II separándose del iusnaturalismo. A Escoto lo toman para desarrollar el tema de la voluntad evitando la vía espiritualista franciscana. Tienen lo concreto del enfoque político humanista de Vitoria y matizan algunas influencias molinistas de Suárez. Todo esto para presentar un modelo concreto de ser humano que no es pasivo sino activo frente a la salvación y la gracia.

En una brillante nota a pie de página en la obra, Kuri explica el vuelco operado por los jesuitas novohispanos:

De igual manera, en la medida en que éste es el modo en que Núñez de Miranda, Martín de Alcázar y Blanco filosofan, pertenecen a la tradición escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que, siguiendo a Suárez, su principio de síntesis lleva consigo el rechazo del aristotelismo fundamental (aunque lo conserven en todo lo posible), y cierto primado de lo teológico, de la experiencia interior y de la ética, me parece adecuado hablar de un aristotelismo agustiniano como característica peculiar de su pensamiento, el cual por lo tanto guarda afinidades tan hondas con Duns Escoto como el mismo santo Tomás y, en los temas más serios de la metafísica, con frecuencia la afinidad es 'mayor' con Duns Escoto (p. 252).

Nuestro autor poblano redondea la explicación con esta última sentencia: "En la medida que esta es la forma y práctica que los jesuitas realizan, pertenecen a la gran época escolástica y no a la modernidad. Y en la medida en que su principio de síntesis ayuda a desenvolver todas las mentalidades contenidas en dicha síntesis, pertenecen a la modernidad. La vía intermedia entre libertad e inventiva que regeneran y restituyen será el punto de partida de toda su actividad en América" (p. 253).

El autor de la obra presenta la evolución de esta propuesta cronológicamente:

Pedro de Abarca y Miguel de Castilla establecen en el siglo XVII el problema, Figueroa Valdés propone con ello un cambio en la enseñanza filosófica. Tomás Alfaro prueba la conexión entre dicha pedagogía nueva y los ejercicios espirituales de san Ignacio señalando la necesidad del hombre de "experimentarse a sí mismo" y la necesidad de formar una retórica especial, visual no sólo conceptual, que supla la de la escolástica. Con esto Luis de Villanueva avanza en un lenguaje separado de posiciones metafísicas, nuevo lenguaje que eduque la mirada, la memoria visual y la cultura de este mundo.

Los autores investigados desarrollan con esto lo que devendrá en el *ethos* mexicano.

En la mitad de la obra nuestro autor une el barroco con la propuesta jesuita. Posteriormente presenta los estudios “duros, especulativos” de Núñez de Miranda sobre el tema de los eventos contingentes futuros posibles para mostrar la línea fina y sutil, magnífica, que justifica la autonomía en el quehacer libre del ser humano. Pablo Salcedo y Diego Marín Alcázar penetran en la tesis compatibilista para probar que el saber duro y la acción libre humana no son incompatibles ni excluyentes. Matías Blanco da un paso sobre los fundamentos lógicos de la ciencia condicionada cuando prueba que en el ámbito de la libertad las verdades son contrafácticas, es decir, no tienen nexo causal pues la intencionalidad humana no es natural. Con ello llegamos a un peculiar humanismo católico que une el mundo concreto de los hombres de modo integral: realizándose, autoformándose, configurándose. Filosóficamente podríamos decir que el vuelco jesuita estuvo en poner la noción de *ενεργεια* o actividad fecunda por encima de la de *εντελεχεια* y acto completo. Aquí ya no nos resulta tan sorprendente la furia de Domingo de Bañez frente la noción de autonomía moral en estos pensadores.

El barroco aparece como una nueva forma de ver el mundo y de entender a Dios. La acción del hombre en el mundo se vuelve mucho más activa, pues libertad e inventiva se han hilado. Kuri prueba que en la Nueva España la influencia de Escoto y Ockham es mucho más fuerte que la de Molina.

Un tema clave en el libro es la influencia del obispo de México Verney, y sus disputas y sesgo jansenista. La obra refuta tesis simplistas de Octavio Paz y llega a señalar a Miguel Sánchez como el primer guadalupanista. Los nexos de Sánchez entre Guadalupe y la mujer del Apocalipsis 12 no tienen desperdicio, Kuri ata guadalupanismo, barroco y la retórica de Baltazar Gracián en México con unas páginas de análisis que ya valdrían la lectura de esta obra. Señala que debemos a Miranda y Vázquez la estabilidad y equilibrio del barroco gracias al tema de la brevedad en la literatura y de la prudencia en la ejecución. Para consolidar más la tesis de su peculiar filosofía, escribe esta sentencia: “los jesuitas conciben el estado del indio de manera radicalmente distinta: los hombres rudos y bárbaros pueden ignorar inexorablemente la existencia de Dios, sin ser reos de infidelidad o pecado grave (contra la ley natural) pues no tiene conciencia de sus actos” (p. 357).

Hecha esa referencia, que legitima los actos humanos rectos, neutrales y viciosos sin Dios, el autor muestra la pugna entre jesuitas y el obispo Palafox y Mendoza quien canceló sus clases de gramática para frenar su poder de tajo. En contraparte a las pretensiones de Palafox, nuestro autor muestra la grandeza de Puebla con un estudio sobre la oración y el canto gregoriano —quizás el más profundo escrito— de la obra. Sostiene la simultaneidad entre oración y canto

en la Nueva España reiterando la tesis del humanismo jesuita —de que la voz es superior a los instrumentos— a la vez que ajusta cuentas con Fernando Bustillo el palafoxiano y con el obispo antijesuita Lorenzana, para rematar con el tema de la expulsión y sus efectos derivados. En éste ámbito, nuestro autor presenta la carta pastoral y edictos que el arzobispo de México, Francisco Lorenzana, impuso para frenar toda influencia jesuita en América: “En su obediencia mandamos en la parte que nos toca, que en los estudios de esta ciudad, o de otro pueblo del arzobispado no subsista cátedra alguna de la escuela jesuítica pues la declaramos por extinguida por su majestad, sea con el nombre de Suárez o de otro autor de dicha escuela, y prohibimos a todos nuestros súbditos, que expliquen la teología u otras de las facultadas por Suárez, Molina, Marín, Vázquez, Busembaum u otros autores jesuitas” (p. 453); nos señala cómo, en lugar de la teología suarista, el obispo recomendó a autores místicos y ascéticos. He aquí el vacío filosófico de finales del siglo XVIII en la Nueva España y la explicación del vuelco que se producirá al llegar el XIX.