

STROMATA (antigua CIENCIA Y FE)
Facultades de Filosofía y Teología
Universidad del Salvador
San Miguel (Peña de Buenos Aires), Argentina

DIRECCION

DIRECTOR: MIGUEL ANGEL FIORITO S.I.

Consejeros: V. Marangoni S.I., J. C. Scannone S.I., R. Delfino S.I., E. Laje S.I., J. H. Amadeo S.I.

SECRETARIA DE REDACCION

Secretario de Redacción: M. A. Moreno S.I.

SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Secretario: M. A. Moreno S.I.

SUSCRIPCION ANUAL (a partir de 1977)

15 Dólares en América Latina

20 Dólares en los demás países

NUMERO SUELTO

6 Dólares el número simple (12 Dólares si es doble) para todos los países fuera de Argentina

Se puede adquirir en las siguientes librerías:

Del Instituto de Cultura Religiosa Superior (Rodríguez Peña 1052)
Paulinas (Callao 325)

LA DEVOCION AL CORAZON DE JESUS Y LA CULTURA DEL SIGLO XVII

por A. EDWARDS, S. J. (Santiago, Chile)

Introducción

Este desarrollo pretende ofrecer un programa de trabajo, más que resultados concluyentes. Busca preparar el terreno a una óptica apta para procesar la *fisonomía histórica* que muestra la devoción al Corazón de Jesús en el s. XVII. Tomamos un sendero expresamente histórico para desarrollar el tema. Desde esta *óptica histórica*, restringimos la consideración a lo que podemos llamar *perspectiva ignaciana* de la devoción al Corazón de Jesús. Tenemos clara conciencia de que se trata de una *óptica* entre otras muchas, capaces de fecundarse con esta devoción. Precisamente su riqueza *católica* inagotable permite a la devoción en cuestión potenciar múltiples visiones y formas de vida de la Iglesia. No obstante, esa es la perspectiva desde la cual estamos en condiciones para decir una palabra acerca de ella.

Parece conveniente adelantar algunas precisiones hermenéuticas:

a. Los trabajos dedicados a este tema de la Devoción al Corazón de Jesús adolecen, en general, de la tendencia a reducir la médula de la misma a una *quintaesencia doctrinal*, incontaminada en lo posible con la fisonomía de la época en que se encuentra. Tal procedimiento tiene la ventaja de poner de manifiesto la *ortodoxia* de esta devoción, es decir i. e. las líneas de continuidad de su arraigo en la conciencia eclesial a través de diferentes momentos histórico-culturales de la tradición católica.

b. Sin embargo, su marcada tendencia ahistórica tiene como contrapartida, varias desventajas. Por de pronto, identifica los rasgos concretos presentados en una época —por ejemplo, el s. XVII—, con “detalles contingentes” del “maquillaje” tomado por la doctrina permanente, en esa época. La doctrina ortodoxa queda así implícita o explícitamente planteada como igual e indiferente a las diversas etapas diferenciadas del desarrollo histórico-cultural. De esta manera, se esquivo un procesamiento teológico bastante espinudo, por lo demás, del problema que plantean las *revelaciones privadas*. En relación al contenido doctrinal, tales revelaciones pasan a convertirse en mero sacudón de

aguas dormidas, tendiente a despertar la conciencia de un contenido doctrinal inamovible, vigente en todas las épocas. Pero lo que es aún más grave —cuando el tema es precisamente el Corazón de Jesús— esta óptica ahistórica mantiene sin control, una *disociación* sospechosamente heterodoxa, que amenaza con destruir la quintaesencia de lo que esta devoción significa y de lo que la expresión Corazón de Jesús designa. La disociación entre la cara cordial —i. e. devocional— y la cara doctrinal, y por lo tanto entendida y detectada de la misma.

c. La óptica histórica que desarrollamos, intenta avanzar por el terreno de la *interna conexión existente entre la fe divina y la cultura humana*. Para tal efecto, tiene en cuenta los logros obtenidos por la investigación actual. Ya sea en el ámbito de la *investigación bíblica*, que atestigua el influjo de muchas formas culturales, de las que se ha servido y que ha asumido el autor sagrado para formular la buena nueva en los textos vétero- y neo-testamentarios. Ya sea la manera como el saber humanista de la época apostólica y patrística, asume y procesa su testimonio de la grandeza y hondura de la Salvación de Cristo. Ya sea la manera como el saber renacentista de Nicolás de Cusa o de Miguel Ángel se apropia de la misma Obra Redentora. La fisonomía cultural del s. XVII presenta también sus rasgos propios, que es preciso conocer bien, para llegar a una recta intelección del sentido religioso y teológico de la devoción al Corazón de Jesús, difundida primero por san Juan Eudes y luego en torno a la experiencia de santa Margarita María Alacoque.

Plan

La exposición está dividida en seis partes:

1. La época. Ambientación general.
2. El jansenismo.
3. Pascal y la conciencia desgarrada de la época.
4. El saber humanista y la Compañía de Jesús.
5. René Descartes.
6. Cuatro rasgos de la devoción al Corazón de Jesús.

Una exposición de esta índole corre el riesgo —a plena conciencia— de dejar insatisfechos a todos los frentes especializados. Tanto los histórico-culturales, como los que buscaron la fundamentación bíblica, patrística, teológica-doctrinal y espiritual de esta devoción. Ya se ha dicho: el desarrollo no tiene más aspiraciones que abrir rumbos en el campo de la íntima vinculación entre la fe y la cultura. Los resultados, pueden considerarse como

un diseño tentativo, conscientemente incompleto, aunque no inexacto, en la mente del expositor. Por eso, las tesis que vertebran cada uno de los pasos de esta exposición, no pueden atribuirse más rango que el de una intuición, a la espera de una explicación más satisfactoria.

Se trata de entender, por ejemplo, cómo acogió la Compañía de Jesús, esta devoción, y la hizo suya con tanta prontitud y entusiasmo. Una *explicación teológica* de este suceso, no puede descargar todo el peso de su fundamentación, sobre *revelaciones privadas*. Aparte de la necesidad de situar teológicamente el sentido y alcances de las revelaciones privadas, queda pendiente una enorme tarea interpretativa, imposible de delegar irrestrictamente, sólo sobre esos fenómenos de la vida eclesial. Pues una concepción teológica que subordinara la recta orientación religiosa de la comunidad eclesial, a siempre nuevas revelaciones privadas, se vería en serias dificultades para dar cuenta de verdades doctrinales fundamentales de la fe católica. Por ejemplo, de la fuerza y sentido concretos que tiene la verdad acerca de la revelación salvífica, que se cerró con la muerte del último apóstol. Además, está la no contrariedad esencial de las verdades de la fe, respecto de las verdades de la inteligencia humana. Si la comunidad eclesial dependiese siempre de tales revelaciones “extra-ordinarias” para mantenerse en el recto camino de la salvación, entonces estaríamos incapacitados por naturaleza, para entender y aplicar —desde la fe— en la vida, el sentido salvífico definitivo de la Escritura. Vale decir, lo que entendemos y aplicamos es inútil, de manera que necesitamos constantemente de revelaciones “extra-ordinarias”.

No obstante, el que la *Iglesia no dependa substancialmente de revelaciones privadas, para mantenerse indefectiblemente fiel a la voluntad del Padre, manifiesta en Cristo, no conlleva necesariamente un descrédito, ni una invalidación total, del sentido teológicamente valioso de tales sucesos. Esta verdad teológicamente cierta, no dispensa, pues, del trabajo de situar los alcances fecundantes para la intelección de la fe, que pueden tener y de hecho tienen, las revelaciones privadas auténticas.*

Hacemos estos alcances, para mostrar el trasfondo teológico que refuerza la perspectiva histórica de este trabajo. Podrá constatar, que el hilo conductor de su desarrollo, no tienen intención alguna de polemizar en contra ni a favor de las revelaciones privadas.

La pregunta siguiente entra de lleno en el tema central de esta exposición: *¿cómo es así, que la Compañía de Jesús se apropia con tal entusiasmo del motivo teológico que difunde san Juan*

Eudes y que configura la experiencia espiritual de santa Margarita María?

El camino por el que procesamos esta pregunta, tiene un marco más amplio que el de la experiencia personal del P. de la Colombière, confesor de santa Margarita María. De hecho, la exposición no alcanza a abordar ese tema. En cambio, se interna en un contexto histórico-cultural más amplio. Tampoco aquí tiene pretensiones de esbozo acabado. De hecho, ni siquiera entra en una confrontación promisorio, entre Corneille ex-discípulo jesuita— y Racine, apologista de Port-Royale. No es necesario abarcarlo todo, cuando se trata de mostrar un sendero de procesamiento.

Pero dado que se trata de un *enfoque histórico-cultural*, la cara sistemática de la exposición se vertebrará según *razones de conveniencia*. Es decir, tomará la orientación de un pensamiento teológico, tendiente a examinar sucesos históricos. Este es el tipo de argumentación que san Buenaventura objeta a Tomás de Aquino, cuando éste aborda los misterios de la vida de Cristo, en la *Suma Teológica*.

Si la gracia y la fe no destruyen la naturaleza ni la razón, sino que la suponen y perfeccionan, entonces conviene atender con mayor precisión, a los rasgos históricos a los que responde concretamente la devoción al Corazón de Jesús en esta época. Además —en este trabajo— aquellos que determinan la disposición de la Compañía de Jesús, a un reconocimiento y apropiación tan pronto de su valor. A este respecto, sostenemos a modo de tesis, que *existe un vínculo interno entre la cuidadosa formación humanística —dispuesta por el mismo san Ignacio, para los miembros de su Orden, como preparación a estudios más especializados— y la acogida ferviente, de esta devoción, entre los jesuitas*.

La aparente lateralidad de los cinco primeros artículos de esta exposición, tiende a mostrar la viabilidad de esta tesis. Por lo demás, estimamos que ella ofrece una veta riquísima y actual, para un “aggiornamento” sólido de esta devoción.

Es cierto que la interpretación de la obra de Descartes, esbozada en el artículo 5, es nueva y puede parecer desconcertante, para quienes no están familiarizados con su obra, e incluso para más de algún intérprete especializado. Sin embargo, estimamos poder defenderla con mayor amplitud —si es necesario—, y creemos haber trazado suficientemente en esta exposición, ciertas líneas de fuerza bien fundadas.

El artículo 6 propone una visión sintética del sentido de esta devoción. Está extraída de uno de los grandes pensadores huma-

nistas que la Compañía de Jesús ha tenido en este siglo: Erich Przywara (1889-1972).

* * *

1. La época. Ambientación general

Durante los ss. XVI y XVII, un espíritu beligerante se hace sentir, tanto en hechos de armas, como en apasionadas contiendas teológicas.

Miguel Bayo (1513-1589), profesor de Sagrada Escritura en Lovaina desde 1551, acusa un marcado influjo del pensamiento protestante. Pero está dotado de una infatigable capacidad de manejo curial, para defender a todo trance sus puntos de vista. La Sorbona, encargada de examinar sus escritos, condena 18 proposiciones suyas en 1560, después de un minucioso estudio. Pero la testarudez de Bayo, va a la par con su habilidad. Poco después logra obtener el nombramiento de canciller de la Universidad de Lovaina. Tampoco produce los efectos deseados, la disposición de Granvela, arzobispo de Malinas, que lo envía al Concilio de Trento, para alejarlo de Lovaina. En 1563 a su regreso de Trento, Bayo continúa aún más aferrado a sus ideas. Ni siquiera acepta la bula de Pio V, que en 1567 condena 79 proposiciones sacadas de sus escritos, aunque sin nombrarlo. Recién la bula emitida en 1579 por Gregorio XIII, obtiene al fin la sumisión de Bayo, que abjura de sus errores, y logra así permanecer como canciller de la Universidad de Lovaina. Pero Bayo no sólo se defiende. También ataca: promueve la condenación de 34 proposiciones del jesuita Leonardo Lessio en Lovaina y Donai, el año 1584, tildándolas de semi-pelagianas. Las universidades de Treveris, Ingolstadt y Maguncia, se ponen a favor de Lessio y de su teoría de la *inspiración subsecuente* de los libros sagrados. Aunque Bayo no tiene éxito, su ataque a Lessio pone en verdadera agitación efervescente, a muchas universidades centroeuropeas, e ilustra el espíritu beligerante de la época.

Las elucubraciones teológicas de Bayo, estaban diseñadas sobre una concepción del hombre, en la que éste carece de *auténtica autonomía*. Según Bayo, las obras humanas no son meritorias ante Dios, “en virtud del espíritu de adopción que inhabita en el corazón de los hijos de Dios, sino sólo en virtud de que son conformes a la ley...” (Denzinger-Schönmetzer, en adelante Ds, n. 1913).

Cabe advertir, que la piedra de toque de multitud de contro-

versias, durante el s. XVI y XVII era precisamente el problema de la *libertad humana* y de la *acción divina de la gracia*. El Concilio de Trento había tomado posición a este respecto, en su sesión VI del año 1547. Sin embargo, la posición de Bayo permanece impermeable a esa posición y pone de manifiesto el arraigo de la visión antropológica protestante, en la conciencia de la época. La posición católica se había mostrado enérgica en su defensa de una *auténtica libertad humana*, que no sólo permanece indisminuida por la acción divina de la gracia, sino que avanza así hacia su plenitud propia. Pero llegado el momento de la formulación concreta, las dificultades proliferan, aumentadas quizá, por el espíritu beligerante y suspicaz de la época.

Precisamente para salvar la autonomía de la libertad humana, sin atentar contra la omnipotencia divina, se había acuñado el concepto de inhabitación divina en los corazones de los fieles, con enorme precisión. La comunicación divina del creyente en estado de gracia, no podía ejemplarizarse con el cumplimiento de una *ley exterior*, ya hecha y acabada, a la que éste debía amoldarse como a un cuerpo extraño y ajeno. La acción meritoria del justo procedía de su docilidad interior al Espíritu de Cristo, que le inspira en el interior del corazón. Trento y en general todos los documentos de teología pública de la Iglesia, tienen gran cuidado de no caer en la trampa de una contraposición absoluta entre esta acción interior de la gracia en el corazón de los fieles y una ley exterior. De manera que se identifique el evangelio —como lo había hecho Lutero— con esa sumisión interior, y se desacredite la “ley exterior” como el ídolo de los fariseos. El magisterio se mantuvo con firme precisión asertiva, en la posición de que la acción salvífica de la gracia, *no violenta la libertad humana ni la destruye, sino que la supone y la perfecciona*. Pero el tema es candente y configura lo que se ha llamado la *crisis de la conciencia europea*, durante toda la época de la *ilustración*.

Dos siglos más tarde, Kant —con quien culmina la ilustración— afirmará la *vinculación inseparable de la libertad humana con la autonomía de su operación moral*. No puede ser libre realmente, un sujeto cuya realización depende de una ley ajena y exterior, i. e. heterónoma —argumenta el filósofo de Königsberg. Hasta ahí y supuesto que esa ley sea pura y exclusivamente exterior, su pensamiento coincidiría con lo que la Iglesia había tratado de sostener en toda esa época, desde Trento. Este problema de la libertad humana, envenenó los ánimos de toda esta época. Incluso a fines del s. XVIII los teólogos protestantes se han refugiado en un *legalismo*, que vemos vehementemente

criticado por los jóvenes estudiantes Schelling y Hegel. También en el ámbito católico, el legalismo ofrece una fórmula de compromiso con el régimen de gobierno absoluto imperante en la época. Sin embargo, el arduo esfuerzo por obtener una concepción antropológica válida, realizado por Kant a lo largo de toda su vida, no obtiene resultados muy satisfactorios. El joven Hegel le objeta en sus escritos juveniles, que sólo logró transferir la esclavitud a una ley exterior, hasta la esclavitud a una ley interior. No obstante Hegel no tuvo acceso a los apuntes personales de Kant, donde su honesta búsqueda llega a la famosa formulación de su *Opus Posthumum*: “*est Deus in nobis*”. Una formulación extrañamente próxima a la concepción tridentina de la inhabitación de Dios en los corazones de los fieles.

En 1594 se inicia en Valladolid la controversia *de auxiliis* —acerca de los auxilios de la gracia divina— entre dominicos y jesuitas. Desde 1598, los debates que conmocionan a todas las universidades europeas, sesionan en Roma, donde en 1607 Paulo V da por terminada la controversia. Otro tema debatido en el s. XVI es la Inmaculada Concepción de María. Los dominicos esgrimen la autoridad de Tomás de Aquino, para impugnarla, junto con Bayo y sus partidarios. En 1567, Pio V condena una proposición de Bayo, por afirmar que María fue concebida en pecado. Innumerables teólogos toman la defensa de la Inmaculada Concepción, apoyados por franciscanos, jesuitas y la gran mayoría del pueblo creyente.

En 1633 tiene lugar la condena de Galileo, pese a los infructuosos esfuerzos de sus amigos, entre quienes se encuentran los cardenales Barberini y Bellarmino.

En Inglaterra, la iglesia oficial post-isabelina, emprende severas represiones contra los puritanos, que se organizan sobre bases *presbiterianas*. Muchos emigran a los Estados Unidos, donde fundan colonias. El s. XVII es la época de Jacobo I, Carlos I y de Cronwell.

Junto a esta agitación beligerante en todo orden, la época es de franca expansión y afianzamiento colonial y misionero. A las primeras acciones cargadas de codicia y barbarie desenfrenada, por parte de los conquistadores españoles en las Indias Occidentales, sigue una etapa de consolidación y aculturación cristiana y occidental. Se fundan universidades, se enseña la religión en los nuevos reinos. Las Casas y Francisco de Vitoria hacen oír su palabra al emperador. Vasco de Quiroga y otros muchos hombres de Iglesia, actúan en México, así como los jesuitas plasman su concepción evangelizadora en el Paraguay.

En 1656 muere el P. de Nobili en la India. En 1610 muere

en Pekin el padre Mateo Ricci. Antonio Vieira muere en 1697, después de haber realizado una fructífera actividad misionera en Brasil.

Pero en muchos senderos la cultura europea muestra síntomas de fatiga, intoxicación y fuga.

En 1627 don Luis de Góngora se aleja de la corte para curar de una enfermedad, que lo lleva a la tumba en Córdoba, su tierra natal. Acaba de cumplir 10 años de capellán de la corte, pero igual muere cargado de penurias económicas. Su genio lírico ha buscado refugio en un hermético culteranismo. En 1645 muere don Francisco de Quevedo, genio de la ambivalencia humana, después de haber padecido en carne propia, los rigores de la intriga cortesana. El crudo realismo de su mirada —no menos implacable que la de Voltaire— no perdió jamás el impulso de una fe sincera. Sus escritos morales, ascéticos, así como sus incursiones teológicas y su fervorosa traducción de la *Introducción a la Vida Devota* de san Francisco de Sales, ponen una nota aún más desconcertante en su prolífera producción literaria. Más que síntesis y reconciliación entre su fe y su cultura, estas producciones esbozan “la otra cara”, la contrapartida dialéctica —congenial al Arcipreste de Hita— de un hombre que ama su fe, a pesar de su genio. El intento de síntesis de sus incursiones filosóficas en el estoicismo —doctrina demasiado ajena a su temperamento e instinto católico— deja otro cabo suelto, en su obra monumental.

Calderón de la Barca (1600-1681) pone en boca de Segismundo, un compendio del estado anímico de su época, cuando lo hace decir, que la vida es un frenesí, una ilusión, una sombra, una ficción. Como si hubiesen llegado a su conocimiento, los escritos de los sabios nahuas del México pre-hispánico, traducidos por fray Bernardino de Sahagún y otros, que sólo mucho después serían editados.

Los alcances hechos por Hegel al espíritu de esta época en la que se está gestando la *ilustración*, tienen una exactitud de mayores alcances, quizá, a los que él mismo les da. En efecto, en todas partes se vivencia una atmósfera de violencia beligerante, y como reacción, una actitud de fuga, por parte de los espíritus más sensitivos.

Tan revueltos están los ánimos, que hasta un guía de almas español, el jesuita Miguel de Molinos, llega a formular la quintaesencia de la doctrina protestante, reviviendo quizá, un trauma similar al de Lutero, frente a la violencia humana. En 1687, se denuncia como errónea —entre otras— la siguiente proposición de Molinos: “La actividad natural es enemiga de la gracia

e impide las operaciones de Dios y la verdadera perfección; porque Dios quiere operar con nosotros, sin nosotros.”

Apenas ha pasado algo más de un siglo desde la sesión VI (año 1547) del Concilio de Trento, y ya en 1682 una Instrucción del Santo Oficio debía formular una serie de precisiones (Cf. DS nn. 2181-2192) frente a la notoria tendencia a una fuga de los compromisos concretos requeridos por la vida, que manifestaba el *quietismo*.

2. El jansenismo

Dos años después de la muerte de Cornelio Jansenio, obispo de Yprès, en 1640, se publica su obra *Agustín*, que servirá como detonador para una larga controversia. Urbano VIII prohíbe este libro, en la bula *In eminente*. Basados en el lapso inusitadamente largo que separa la firma de este documento (año 1643), de su promulgación (año 1644), los jansenistas objetan su validez. Argumentan que el Papa fue engañado al firmarlo y al promulgarlo, más de un año después. Los jansenistas, dirigidos por Arnauld (1612-1694) ostentan no menor acribia en leyes clericales, que las que sirvieron a Bayo para conservar su puesto de canciller de Lovaina. Ni la Constitución *Cum Occasione* de Inocencio X, promulgada en 1653, logró vulnerar la defensa de Arnauld. Ahora arguye con su famosa distinción entre la *cuestión de derecho* y la *cuestión de hecho*. Reconoce, que *de suyo y en teoría* —i. e. en el ámbito de la cuestión de derecho— las proposiciones condenadas por Inocencio X merecen la censura que les da la bula *Cum Occasione*. Pero objeta que tales proposiciones correspondan *de hecho* al sentido que Jansenio dio a su texto.

En 1656 Alejandro VII decide dirimir definitivamente la cuestión, con la Constitución *Ad sancti Petri Sedem*. Junto con reiterar la condena de su predecesor Inocencio X, el pontífice afirma que los errores denunciados ahí *se dan de hecho* en el texto de Jansenio, i. e. en el sentido objetivo de las proposiciones escritas ahí. Arnauld rehusa someterse. Pasará sus últimos años en Holanda, donde el vicario apostólico Neercassel le confía la formación de los mejores estudiantes de teología. Entre esos estudiantes, está Pedro Codde, futuro autor del cisma de Holanda. El resto del tiempo, lo ocupa Arnauld en escribir. Un año antes de morir, en 1693, logra publicar el último de cinco volúmenes cargados de veneno contra los jesuitas, contra su doctrina moral, su actividad misionera en China, India y el Japón.

3. Pascal y la conciencia desgarrada de la época

Sin duda, el genio de Blas Pascal (1623-1662) es un exponente paradigmático de la conciencia desgarrada de esta época. En la atmósfera vigente, de agitación y búsqueda de ajuste, las fuerzas intelectuales más creativas se enredan en beligerancias y sucumben rápidamente, sus ataques recíprocos. El máximo esfuerzo parece ser la búsqueda anhelante de territorios sustraídos a la suspicacia pública. El culteranismo, estoicismo, quietismo, la nostalgia de la primera inocencia, de la felicidad olímpica, de la isla Cytheres, ofrecen territorios de fuga codiciados por la conciencia asfixiada de la época. La intelectualidad creadora, descubre en el mundo matemático y en la rigurosa observación de la naturaleza —según esquemas mecánico-matemáticos— un amplio terreno sustraído del fervor inquisitorial de los cazadores de brujas.

Francisco Bacon (1561-1626) desarrolla su teoría profiláctica de los ídolos, para liberar al espíritu, de los prejuicios que obstaculizan una observación exacta de la naturaleza. El primer libro de su *Novum Organum* (1620) se exhibe en los 4 tipos de ídolos, o nociones falsas introducidas en la inteligencia humana, que dificultan su recta interpretación de los fenómenos naturales. El método experimental ha sido proclamado con no menos insistencia que Bacon, por Leonardo de Vinci, Campanella y Galileo... El ofrece una veta sustraída de toda suspicacia.

El genio precoz de Pascal, encuentra en las matemáticas, un amplio campo para su creatividad. Pero su penetración humana es demasiado poderosa. Pascal experimenta en carne propia, la disociación que desgarró la cultura de su época: entre la lógica de la razón y la lógica del corazón. El constata la miopía en materia de problemas humanos, de quienes “acostumbrados a los principios netos y groseros de geometría y a no razonar sino luego de haber visto bien y manejado sus principios, se pierden en cosas sutiles, donde los principios no se dejan manejar así...” (Pascal, *Oeuvres*, Pleiade, 1954, pp. 1091 ss.). La óptica buscada por él, capaz de apelar a la existencia misma, sólo es accesible al espíritu fino. Para este espíritu, “los principios están al alcance común y ante los ojos de todo el mundo.” (Ibid.) Pero “son tan delicados y en tan gran número, que es casi imposible que alguno no escape.” (Ibid.)

La época, al atisbo de los problemas macro-sociales de la cultura, acusa el impacto de la obra de Tomás Hobbes (1588-1679).

Frente a la complicación cualitativa y cuantitativa de la experiencia humana —dilatada por los descubrimientos de otras

tierras, otros modos de vida, etc., con todas sus implicancias— la nivelación matemática parece el gran recurso de orden. No es de extrañar, que el *saber humanista*, recibiese un golpe mortal, tan pronto la óptica matemática se convierte en punto de mira exclusivo. Como contrapartida, los esquemas matemáticos ofrecen la ventaja de disolver la médula conflictiva inherente a la riqueza polifacética del saber humanista. Pascal es demasiado genial, para sucumbir al ingenuo entusiasmo que pone en la nivelación matemática, la solución a todos los problemas. En sus *Pensamientos*, leemos la afirmación siguiente, tanto más significativa, cuanto su quitaesencia humanista es emitida por un matemático genial: “A medida que se tiene más espíritu, se encuentra que hay más hombres originales...” (Op. cit. p. 1091). San Ignacio de Loyola suscribiría este pensamiento, que por lo demás, lleva un título ignaciano: *Discernimiento de los espíritus*.

4. El saber humanista y la Compañía de Jesús

Al morir, Pascal tiene 39 años y dos meses. Ha calado hondamente en la diferencia entre la lógica del corazón y la lógica de la razón. Pero sólo llega hasta ahí. Como si su legado fuese una dolorosa ejemplificación de la aporía planteada por Zenón de Elea, con la carrera de Aquiles y la tortuga: la imposibilidad de calar en la lógica de la existencia humana, con una lógica geométrica. Las intuiciones de su espíritu fino quedan dispersas en cabos sueltos, como poderosos relámpagos de genialidad desprovistos de la conexión interna que les confiere una sólida formación humanista.

Según el testimonio de su confesor, Pablo Berrier, Pascal murió como buen católico, con suma paciencia y gran sumisión a la Iglesia y al Santo Padre. Pero esta sumisión parece haber sido “in quaestione iuris” y no “in quaestione facti”. Es probable que nunca se haya sometido con asentimiento interno al pronunciamiento pontificio acerca de los jansenistas, a pesar de una declaración de su confesor al arzobispo de París, de la que se retractó más tarde, en vista de las protestas de la familia de Pascal.

Con certero tino, Arnauld no sólo detecta al adversario que es preciso combatir —el saber humanista de la Compañía de Jesús— sino simultáneamente, al genio que puede librar el combate: Pascal. Arnauld lo induce a escribir las famosas *Cartas Provinciales*.

Han pasado casi seis años, desde la muerte de Descartes;

cuando aparece la primera carta *Provincial*. Hasta la décima carta, no tiene réplica y despliega un estilo satírico, que servirá de modelo a los enciclopedistas, en su polémica religiosa. Pascal caricaturiza, deforma, ostenta un dominio magistral de la ironía satírica. Al combatir el humanismo jesuita, pone hábilmente a sus lectores en una falsa alternativa: o siguen el cristianismo de Port-Royal, o caen en el libertinaje y relativismo religioso. Sin advertirlo, Pascal se desfogaba contra el espíritu de fineza que él mismo anhelaba y que constituye la quintaesencia del saber humanista que los jesuitas pretenden cultivar durante su formación.

San Ignacio de Loyola había puesto especial énfasis, en la *formación humanista*, como parte de la formación de los miembros de su orden que ejercieran un ministerio sacerdotal. No sólo la Parte IV de las Constituciones, sino numerosas cartas revelan con claridad la mente del fundador en este punto. (Cf. *Ignacio de Loyola, Obras Completas*, BAC, 1977, además de la Parte IV de las Constituciones, cf. las cartas en pp. 728-732; 810, 819 ss.).

Hay una estrecha vinculación entre este interés enfático de Ignacio en la formación humanista, y la concepción cristológica y eclesiológica de su espiritualidad, tal como está vertida en los *Ejercicios Espirituales*. El fermento creativo en lo misionero, teológico y en múltiples ramas de la cultura —que sólo reconoce los cauces de la “doctrina segura” y de la disciplinada *obediencia a la Iglesia*— es en Francisco Javier, como en Ricci, de Nobili, Joseph de Acosta, Vieira, Pedro Canisio, Ribadeneira, Bellarmino, Petavio, etc., fruto de esa síntesis de la fe con el saber humanista. No hay rincón indiferente en el horizonte cultural, para esta espiritualidad absorta en la humanidad divina de Cristo, piedra angular y síntesis de toda existencia. Ella hace revivir con el vigor de su época, el antiguo concepto de “semillas del Verbo”, incluso antes de que Petavio lograra revitalizar los estudios patristicos.

5. René Descartes

La obra de Descartes (1596-1650) hace tangible esa definición de cultura humanística de Chesterton. Los estudios y lecturas del estudiante en el colegio jesuita de La Flèche, cristalizan en una forma y óptica, que impregna cada uno de sus desarrollos. Sin ostentación, ese saber está ahí —sólo perceptible para el

humanista cultivado— y lo vertebraba todo, desprovisto de alardes eruditos.

El se vierte en el dominio del lenguaje expositivo, en la forma de preguntar y de poner orden y concierto en la materia de sus desarrollos. La impronta netamente ignaciana del humanismo asimilado en el colegio de La Flèche, se vierte sobre todo, en la *apertura a todos los ámbitos del saber humano*, en la fuerza a la vez integradora y rigurosa de coherencia, con la que potencia su talento. La óptica desde la cual Descartes vierte su pensamiento, es desde su mismo inicio capaz de reconciliar la disociación irresuelta por Pascal, entre las lógicas de la razón y del corazón. Su formación humanista encauza orgánicamente la inquietud visceral de su genio a todos los campos de la cultura y de la ciencia. Gracias a esa formación, su capacidad de preguntar —congenial a la de Pascal— no dispara sin control, en dirección a callejones sin salida, como lo hacen las aporías geniales de este último. En la obra de Descartes, la pregunta surge disciplinada, sobriamente dominada por la clarividencia de *un estratega*, que busca vías de salida a la cultura y ciencia de la época.

A la luz de la obra de Descartes, podría incluso conjeturarse que debajo de la agresividad panfletaria de las *Provinciales* de Pascal, se oculta un anhelo de síntesis humanista. Esa síntesis que Pascal no puede ni quiere ignorar —y al verla en Descartes y en sus maestros— se empeña en desacreditar como fraude. El temperamento turbulento de Pascal, se ha abandonado con demasiada confianza, al rigorismo sectario de Arnauld y de los jansenistas, i. e. de las antípodas de la apertura humanista de los jesuitas.

Mucho antes que los peritos estudiosos de Descartes, advirtieron Arnauld y los jansenistas, el sello inconfundiblemente ignaciano que impregna la obra del gran filósofo. Las grandes líneas con que expone su concepción del hombre, muestran una expresa preocupación —muy afín al espíritu del humanismo ignaciano— por respetar el cauce de la “doctrina segura” en lo teológico y en lo filosófico.

Arnauld combate a Descartes, primero en nombre propio, en las *Cuartas Objeciones* (a este propósito, cf. la carta a Mersenne, fechada el 21/4/1641, en Descartes, *Obras Escogidas*, Sudamericana, Bs. As., 1967. En adelante, sólo citaremos esta obra con op. cit.). Más tarde, lo combate con el seudónimo de Hyperaspistes, nombre griego que significa sintomáticamente, “soldado de reserva”. ¡Otro síntoma de beligerancia militante! Esta actitud del cabecilla jansenista, cerrado y suspicaz frente a la cul-

tura, merece una consideración especial, que no es el momento de dedicar. Descartes y Arnauld están en el momento crucial de despegue de una época cultural, cuyos últimos estertores vivimos actualmente. Aunque no se lo ha considerado suficientemente desde esta óptica, Descartes es el gran visionario de las enormes posibilidades de aplicación científica y tecnológica del mecanicismo. Ahí está su centro de interés y simultáneamente, el peso sustantivo de su enorme influjo.

Al separar con lúcido rigor metódico las diferentes zonas del saber humano, este estratega del pensamiento, deslindó sin estridencias, y con sana clarividencia humanista, los campos de cuestionamiento teológico, del filosófico y del científico.

El rudo golpe de la condena a Galileo —a la que alude en la Parte Quinta y Sexta de su *Discurso del Método*—, no significó para él un trauma que cristalizara en una señal de fuga hacia territorios libres de suspicacias. Lejos de eso, este suceso desafortunado se convierte en un mayor impulso de búsqueda de cimientos sólidos para la cultura de su época.

La conciencia de “fin de mundo” que sacude a su época, se torna en acicate para su actitud, que no pretende destruir lo sólidamente edificado, para limpiarlo de polvo y paja.

Sólo atenderemos a dos rasgos distintivos del genio humanista de Descartes, que ponen su actitud de serena apertura creativa, en las antípodas de la sectaria cerrazón cultural, agresivamente defensiva, de sus contemporáneos jansenistas.

El primero es su asidua comunicación con maestros de la sana ortodoxia de su época. Los intentos por desvirtuar la sinceridad de su fe católica —que su amigo Clerisier, editor póstumo de escritos y cartas de Descartes, emprende con dudoso espíritu conciliador— no resisten las investigaciones actuales (Cf. la observación de Ezequiel Olaso, en la edición que empleamos de *Obras Escogidas* de Descartes, op. cit., p. 167, nota 6). Aparte de la abundante correspondencia con su antiguo compañero de colegio, el franciscano Mersenne, Descartes mantiene correspondencia con oratorianos y con sus antiguos maestros de La Flèche, los PP. Vatier y Mesland. El jansenista Saint-Cyran embaucó durante algún tiempo al santo sucesor del cardenal Bérulle en el generalato de los oratorianos: pretendía enfrentar a los oratorianos con la Compañía de Jesús. No obstante, Descartes mantiene correspondencia con Carlos Gibieuf, que será tercer superior general del Oratorio. Contra la opinión de Arnauld y los jansenistas, los jesuitas tienen inicialmente ciertas reservas, pese a excepciones de las que acabamos de dar dos ejemplos, frente a la filosofía de Descartes. Remitimos a la carta, fechada

el 2/5/1644, de Descartes al P. Mesland, que ejemplifica el excelente apoyo doctrinal que esta correspondencia brinda al filósofo. Descartes agradece ahí, los textos de san Agustín que le enviara Mesland, en apoyo de sus tesis, así como la noticia acerca del *De libero arbitrio* (año 1643) del jesuita D. Petau (Petavio), célebre renovador de los estudios patrísticos. Al final de esta carta, Descartes desliza una observación que da una de las claves de la diferencia entre su estilo y el jansenista: “Hay una gran diferencia entre la abstracción y la exclusión” (op. cit., p. 427).

Otro rasgo complementario de su actitud, es su lúcida cautela respecto de cualquier estridente teoría de escritorio. La ferviente conquista de netos derroteros para la cultura y ciencia de su época, va a la par con una enérgica preocupación por mantener sólidamente cimentada la *doctrina segura*.

A medida que la densidad de las relaciones de convivencia se dilata a dimensiones macro-sociales, se produce una indeseable nivelación por lo bajo, de sus patrones de óptica. Para quienes viven inmersos en lo que se dice, se hace, propaga y difunde, cualquier manifestación que desborda el patrón corriente, resulta monstruosa, por exceso o por defecto. En el fondo, y a pesar de la densidad urbana de las macro-sociedades, el patrón nivelado de sus medidas, se aproxima cualitativamente al patrón pueblerino. Esta característica socio-cultural, pone una diferencia aún más abismal respecto de las medidas con que los grandes genios miden la realidad. A esta desproporción se acoge la antigua designación de la genialidad —todavía aducida por Schopenhauer— como *monstruosidad* por exceso. Una época herida por la conciencia de desgajamiento y fin de mundo cultural —como la de Descartes— suele recibir con mayor fuerza el impacto de una obra genial. De donde no se desprende inequívocamente, una señal auspiciosa. La inseguridad ambiental, repercute en un fuerte encogimiento de la conciencia, demasiado preocupada por asegurar y defender un asidero para su existencia. A veces, es un estrecho rigorismo religioso o político, a veces, el territorio de fuga es el rigor matemático o la ironía desesperanzada de un agnosticismo o cinismo. No parece inexacto afirmar, que en la Europa de Descartes, la intelectualidad protestante había tomado la delantera sobre la católica, en los rumbos señeros de la cultura. Pascal había formulado lapidariamente —y de manera muy próxima a la visión antropológica protestante— esa crisis producida por la disociación entre la lógica de la razón y la lógica del corazón.

La antigua pugna planteada por san Pablo, entre el bien

que se quiere y no se hace, y el mal que se hace y no se quiere, era para el creyente católico, sólo un indicio de *la situación consiguiente de hecho*, al pecado original. Para la tradición humanista protestante, en cambio, ella se convierte en un componente antropológico constitutivo de la naturaleza humana. Para el humanismo católico, tanto la maldad pascaliana de la naturaleza, como la bondad supralapsaria de la naturaleza —en la concepción anglo-sajona y rousseauiana— distaban parejamente de la diagnosis verdadera. Para quien está interiorizado en la poderosa difusión de las concepciones antropológicas protestantes en la mentalidad católica de la época, es aún más notorio el equilibrio ortodoxo católico, del pensamiento de Descartes.

La Primera Parte del *Discurso del Método*, parte con una profesión humanista medular: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que los que incluso son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no desean habitualmente más del que tienen. En lo que no es verosímil que todos se equivoquen; sino que más bien esto atestigua que el poder juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres...” (op. cit., p. 135 s.). A partir de este tacto inicial, el *Discurso* desglosa una concepción antropológica lúcida y teológicamente ortodoxa. Más adelante, Descartes precisa: “En cuanto a mí, jamás he presumido de que mi espíritu fuera en nada más perfecto que los del común...” (op. cit., p. 136).

Nada en la armoniosa trabazón del *Discurso*, justifica desacreditar estos alcances, como un esfuerzo retórico para aparentar modestia. Más exacta es la interpretación de este motivo, en el sentido del espíritu fino pascaliano, puesto a desarrollar una óptica capaz de reconocer la médula esencial de la originalidad singular de cada hombre. Sobre esta base sólidamente humanista, apresta Descartes su genio, para conocer *la realidad de su época*: “Pues me parecía que podría hallar mucha más verdad en los razonamientos que hace cada uno, en lo tocante a los asuntos que le importan y cuyo desenlace lo va a castigar enseguida si ha juzgado mal, que en aquellos que hace un hombre de letras en su escritorio sobre especulaciones que no producen ningún efecto y que para él no tienen otra consecuencia sino que acaso sacará tanta más vanidad cuanto más alejadas están ellas del sentido común...” (op. cit., p. 142). En lugar de enredarse en tales disquisiciones abstractas, Descartes sale a viajar, a conocer personas y pueblos en su terreno, convencido de

que “el buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres” (op. cit., p. 136).

No comparte él ninguna de esas teorías de escritorio, que pronto se tornarían en consignas de *la ilustración* y del despotismo ilustrado, según las cuales, el pueblo iletrado, al no dominar el manejo de la “razón”, está sumido en la noche de una infancia irresponsable. Su fe no sólo cimienta poderosamente esta visión suya, sino que simultáneamente pone un fundamento objetivo para relativizar cualquier supervaloración de la élite intelectual sobre el pueblo iletrado: “Reverenciaba la teología y pretendía, como cualquier otro, ganar el cielo. Pero habiendo aprendido como cosa muy segura que el camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de mis razonamientos...” (op. cit., p. 140).

Sin estridencias, ni incursiones aventureras en materias sustraídas a su competencia, este gran estratega se pone a la labor de dividir metódicamente las tareas de la cultura. Su actitud ante los problemas de su época, tiene la serenidad del hombre fuerte, bien centrado en las cuestiones fundamentales, concierne a su destino terreno y al definitivo. Se pone al trabajo, con tranquilo espíritu de pionero, a la conquista de nuevos derroteros culturales. Durante su formación en La Flèche, su espíritu ha sido adiestrado para entender la riqueza polifacética de la vida humana. Su horizonte cultural se ha ensanchado y simultáneamente con él, su concepto de Dios, de la libertad y dignidad humana, del poder de la razón humana. Ese horizonte no está desgarrado por la antítesis explosiva entre la santidad de Dios y la maldad de la naturaleza, que atormenta a Pascal y a muchos intelectuales de la época¹.

¹ Remitimos aquí a un trabajo del expositor, acerca de la *filosofía reflexiva de la ilustración*, criticada por Hegel en 1801. Esa crítica se reduce, en última instancia, a la diagnosis siguiente: *el pensamiento de la ilustración, perdió una perspectiva auténticamente humanista, i. e. integradora*. Tal perspectiva, capaz de abordar las diferentes ramas de la cultura, desde su *unidad interna*, queda postergada y sustituida por la contraposición absoluta entre finitudes, i. e. por la perspectiva de la razón reflexiva. En otras palabras: *la razón reflexiva se apropia de todas las tareas de la cultura, en su intento por sustituir a la razón especulativa*.

Obviamente la semántica de Hegel es muy distinta de la de Descartes. Para los efectos que nos interesan aquí, afirmamos que el saber humanista de Descartes, aborda la división de tareas de la cultura, desde lo que Hegel llama, *perspectiva unitaria de la razón especulativa* [cf. A. Edwards, *Hegel: su idea de filosofía en 1801*, Revista de Filosofía, Universidad de Chile. Vol. XVIII, Diciembre 1980, pp. 35-56].

No parece aventurado afirmar, que la obra de Descartes ha quedado demasiado abandonada a una interpretación filosófica unilateralmente escolar. Si la tesis de que el centro de interés de este hombre genial, lo absorben las posibilidades científicas y técnicas del *mecanicismo*, resiste como verdadera, un análisis acucioso, entonces su especulación filosófica obtendrá un relieve muy distinto al que se ha destacado corrientemente hasta la actualidad. Saldrá a luz con relieve más acentuado, la cualidad notoria de *estratega disciplinado* de este humanista destacado. Lejos de disminuir su talento o su valoración personal en lo filosófico, ambos obtendrán un relieve muy diferente, al manifestarse *cumpliendo una tarea histórica importantísima*, requerida por la época: abrir senderos a la ciencia moderna, por medio de una coherente división de tareas del quehacer cultural. Al parecer, esta perspectiva hermenéutica tiene chances de hacer justicia simultáneamente al genio de Descartes y a la enorme coherencia de su estilo, vertido en trabajos y en su abundante correspondencia. Incluso su famosa duda metódica, obtiene aquí una iluminación más coherente con la personalidad y dinámica que la obra de Descartes pone al trasluz. Esa duda se manifiesta entonces, como un clarividente llamado a la sobriedad disciplinada, en una época de suspicacias y excesos desmedidos. Simultáneamente, y como contrapartida, la duda se torna en un dínamo impulsor de avances culturales verdaderos.

Sin embargo, no es este el lugar para explicitar temáticamente esta perspectiva de interpretación, algo diferente, de la obra de Descartes. Nos contentamos con lo que se acaba de insinuar, observando que pone su énfasis en *la persona* del filósofo, tal como se transparenta en sus escritos, sin restringirse exclusivamente a los temas de interés clásicos de su pensamiento filosófico.

Pasamos a prestar atención a dos cartas dirigidas a Pierre Chanut, donde Descartes aborda el tema del *amor*. Con la ductilidad ordenada de su estilo, Descartes da a su desarrollo la calidad penetrante de su espíritu humanista. Sin estridencia, su desarrollo introduce a la quintaesencia de su pensamiento antropológico. Tanto su época, como la nuestra, puede reconocer en estos textos, algunos temas cruciales del pensamiento antropológico católico.

La primera carta — fechada el 1-2-1647 — responde a tres preguntas planteadas por Chanut. Dos de ellas, son las siguientes:

— Qué es el amor.

— Si la sola luz natural nos enseña a amar a Dios.

Al responder a la primera, Descartes distingue entre “el amor que es puramente intelectual y el que es una pasión”. No.

obstante, reconoce que “mientras nuestra alma se halla unida al cuerpo, este amor razonable está ordinariamente acompañado por el otro”. Aunque los podemos distinguir, ambos están internamente vinculados en nuestra realidad humana y no son necesariamente dos realidades inconexas. Lejos de eso, el amor que es una pasión, es “un pensamiento confuso excitado en el alma” [ob. cit., p. 453].

Descartes se explaya en *el vínculo entre uno y otro amor* — un motivo antropológicamente medular — haciendo alcances a lo que él llama *unión natural* entre “ciertos movimientos del corazón” [ob. cit., p. 454] y “ciertos pensamientos” [ibid.]. Su observación de que “es verosímil que haya sentido alegría” [op. cit., p. 454 s.] el hombre, desde el primer momento en que el alma estuvo unida al cuerpo, pone una ambientación católica, en claro contraste con el pesimismo protestante frente a la naturaleza².

En cuanto a la segunda pregunta, Descartes alude a dos razones para dudar a su asentimiento, y luego toma posición: “Sin embargo, no tengo la menor duda de que podemos amar verdaderamente a Dios sólo por fuerza de nuestra naturaleza” [op. cit., p. 457]. Inmediatamente a continuación, agrega un matiz: “De ningún modo aseguro que este amor sea meritorio sin la gracia; dejo la solución de esto a los teólogos” [ibid.]. Su respuesta se eleva, hasta la exposición de un condensado tratadito de teodicea, firmemente asentado sobre uno de los grandes motivos de duda:

² Cabe advertir la profunda sintonía — más allá de las diferencias en el estilo expositivo — del enfoque de Descartes en estas cartas, con el desarrollo de Tomás de Aquino en su opúsculo *Acerca del movimiento del corazón* [*De motu cordis*, en S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Philosophica*, Marietti, 1954, pp. 165-168]. Descartes acaba de referirse a la *unión natural* entre ciertos movimientos del corazón y ciertos pensamientos. El aquinate, luego de resolver las dudas, que dificultan reconocer como *natural*, al movimiento del corazón, entra en los nn. 456 ss. al problema antropológico. “Pero corresponde sólo al hombre, obrar según propósito, y no según la naturaleza. No obstante, el principio de cualquier operación suya es natural” [n. 456]. En el n. 458 concluye lo siguiente: “Así pues, el movimiento del corazón es natural y cuasi consiguiente del alma, en tanto es forma de tal cuerpo, y principalmente del corazón”. En el párrafo siguiente, Tomás relaciona la forma del alma, en tanto principio del movimiento del corazón, con la forma del movimiento sideral. Según su estilo habitual, Tomás se sirve de la concepción cosmológica clásica, según la cual, la forma dinámica de los cuerpos superiores [celestes], influye en el movimiento de los cuerpos inferiores. No es el lugar para disertar acerca de la profunda sutileza humanista, con que Tomás se apropia de los conocimientos de su época, logrando decir algo válido sin acreditar irrestrictamente todas sus limitaciones y errores. Sólo interesa señalar aquí, que Descartes también acentúa el momento de la unión corpórea en su desarrollo del amor. Y en la carta que mencionaremos más adelante, hará también, sintomáticamente, algunos alcances cósmicos.

“...en Dios no hay nada que sea imaginable, lo que hace que aunque tuviéramos para con él algún amor intelectual, no parece que se pueda tener ninguno sensitivo, porque debería pasar por la imaginación para llegar del entendimiento a los sentidos” [op. cit., p. 457].

La segunda carta — fechada el 6-6-1647 — ahonda en las “prerrogativas que la religión atribuye al hombre y que parecen difíciles de creer, si se supone que la extensión del universo es infinita...” [op. cit., p. 466]. Otra vez encontramos al creyente genial, puesto a la labor de ensanchar los horizontes que la mentalidad corriente encoge: “...no veo que el misterio de la Encarnación y todos los demás beneficios que Dios ha dado al hombre, impidan que pueda haber de hecho una infinidad de otros muy grandes y una infinidad de otras creaturas. Y aunque de esto yo no infiero que haya creaturas inteligentes en las estrellas o en otra parte, tampoco veo que haya razón alguna por la cual se pueda probar que no las hay, sino que siempre dejo indecisas las cuestiones de esta índole, antes de afirmar o negar algo de ellas” [op. cit., p. 467].

Lejos de orientar su argumentación en contra de la centralidad del misterio de la Encarnación, y del Único Mediador, Descartes se centra en la *esencia comunicativa inagotable* de “la virtud, la ciencia, la salud y, en general, todos los demás bienes” [op. cit., p. 468].

El que podamos compartir en medidas incalculables esos bienes — continúa Descartes — no disminuye en nada nuestra propia bienaventuranza: “Al contrario, cuando amamos a Dios y por él nos unimos por nuestra voluntad con todas las cosas que ha creado, cuanto más grandes, más nobles y más perfectas las concebimos tanto más nos estimamos también a nosotros, porque formamos parte de un todo más acabado y tanto mayor motivo tenemos de alabar a Dios por la inmensidad de sus obras” [op. cit., p. 468].

6. Cuatro rasgos de la devoción al Corazón de Jesús

San Juan Eudes [1600-1680] es el primero en fundamentar telógicamente y difundir para esta época, la devoción al Corazón de Jesús. Con un celo apostólico ferviente, Juan Eudes dio más de 110 misiones populares multitudinarias por Francia, fundó seminarios para la formación de sacerdotes, pero sobre todo, *fue capaz de poner al alcance del pueblo, la doctrina de la inhabilitación divina en los corazones de los fieles*. La devoción al Corazón

de Jesús, tal como Juan Eudes la difunde, permanece como un paradigma de acierto pastoral-pedagógico. Con un lenguaje concreto y sencillo, ella logra revitalizar el momento comunicativo esencial, con el Único Mediador, por parte del creyente que se entrega en el don de la fe y el amor. Mientras la teología especializada se encarama en sutilezas cada vez más cerebrales, la devoción al Corazón de Jesús vuelve al terreno concreto de las actitudes elementales del creyente, en su vida en comunión con Dios.

La agresividad desfogada por los jansenistas contra Juan Eudes, no es menor a la que emplean contra Descartes y los jesuitas. Con precisión exactísima, los jansenistas han detectado, tanto al adversario que entrega la sana doctrina a la multitud popular de creyentes, como a quien desarrolla sobre su base, una fundamentación gnoseológica y metafísica, para la élite intelectual.

El celo infatigable de san Juan Eudes, estaba dinamizado por una verdad de fe, que el jansenismo rechazaba como “semipelagiana” [Cf. la proposición 5 condenada en 1563 por Inocencio X, en DS 2005]: *la voluntad salvífica universal de Dios*.

A este respecto, conocemos la posición de Descartes, vinculada con un tema clásico de su pensamiento. Nos limitamos a referir aquí, a su carta dirigida a Mersenne, fechada el 21-4-1641, donde Descartes alude al tema, en un contexto en el que se está refiriendo a Arnauld:

“...En cuanto a los que dicen que Dios engaña constantemente a los condenados y que también puede engañarnos continuamente, contradicen el fundamento de la fe... y deben renunciar a toda certidumbre si no admiten como axioma, que Dios no puede engañarnos” [op. cit., p. 385].

San Juan Eudes cubre con su acción y sus escritos, las necesidades pastorales más urgentes, que se desprenden para la época, de la recta visión de la voluntad salvífica universal de Dios y de la recta concepción antropológica. Descartes a su vez, desarrolla su división metódica de las tareas de la cultura, sobre la base de la misma concepción católica, cuyas implicancias tiene cuidadosamente en cuenta. La *unidad substancial* humana, de cuerpo y espíritu, la bondad y dignidad esencial de su naturaleza inteligente y soberana, no son exaltadas de manera que el conocimiento humano quede prisionero de lo corpóreo, sin posibilidad de un conocimiento y deseo natural de Dios. Tampoco exalta de tal manera la bondad de la naturaleza humana, que no se tome en consideración *su debilitamiento en virtud del pecado original*.

Ahora bien, la comunicación divina plasmada en la experiencia religiosa de Juan Eudes y de santa Margarita María, ofrecía una veta cristológica medular, para abordar la vida de fe

y su síntesis con la cultura. Esta es la tarea que la Compañía de Jesús asume como suya.

Recogemos aquí, cuatro puntos destacados por Erich Przywara —pensador jesuita y simultáneamente uno de los grandes humanistas católicos de este siglo— acerca del sentido de esta devoción al Corazón de Jesús. Aparte de ser el primer teólogo católico que entabla diálogo ecuménico con Karl Barth, su extensa obra es un gigantesco esfuerzo por detectar las huellas del Verbo Encarnado, en las manifestaciones culturales que aborda. Su fecunda obra iniciada en los primeros decenios de este siglo, logra modificar el rumbo —habitualmente a la defensiva y excesivamente encerrado en sí mismo— del pensamiento católico alemán. En buena medida se debe a su aporte, el que la intelectualidad católica abandonara su trinchera, desde la cual, muchas grandes luminarias del pensamiento europeo, eran exclusivamente procesadas como “adversarios peligrosos”.

Los 4 rasgos consignados por Przywara [Cfr. *Crucis Mysterium. Das christliche Heute*, Paderborn, 1939, pp. 264-280], compendian magistralmente ciertas vigas esenciales de su propia síntesis filosófica y teológica, desconcertantemente rica y unitaria:

1. La devoción al Corazón de Jesús, es devoción a la *encarnación verdadera de Dios*. Ella responde así, a una necesidad eclesial de la época, marcada por ese “teocentrismo jansenista”, que la combate con saña, en nombre de una “adoración pura a sólo Dios”. [Cf. A este respecto, la denuncia hecha por Pío VI en la Constitución *Auctorem fidei*, de las proposiciones 61-63 del sínodo Pistoriense, en DS 2661-2663].

2. Ella es devoción a la *Iglesia vulnerable*, en la que la cizaña está entre el buen grano de trigo. Responde así al jansenismo de una “Iglesia pura, de los predestinados”; un jansenismo escandalizado de que en las redes de la Iglesia se hayan deslizado peces desechables.

3. Ella es *devoción a la ternura de Dios*. Un rasgo característico del jansenismo, es su aversión a esta faceta de la devoción al Corazón de Jesús. Pues contradice su imagen de Dios, notoriamente calvinista. Según esa imagen, el señorío de Dios se manifiesta en el carácter “irresistible” tanto de la gracia, como de la condenación [Cf. DS 2002-2004; 2410-2425; 2621]. En cambio la devoción al Corazón de Jesús, es precisamente devoción a una *apertura del corazón*, que pone de manifiesto el amor, hasta el extremo en que todos los títulos jurídicos desaparecen, y con ellos, el escándalo y la violencia de lo humano, demasiado humano...

4. Ella es *devoción a la gratuidad desamparada* del amor in-

condicional, que no se pone “a condición de retribuciones, éxitos eficaces”. Es el amor que “libera”, precisamente porque Dios encerró a todos los hombres en el empecinamiento de la infidelidad, para usar *con todos ellos* de su misericordia [Cf. Rom. 11,32]. Responde así al jansenismo, que rehusa la humillación de asumir sin límites, *la actitud de súplica desamparada ante el Dios que ama a todos los hombres...*