

UN REDESCUBRIMIENTO DEL PROBABILISMO ETICO DEL SIGLO XVII (1)

Amalia Bernardini

1. Juan Carmuel

El probabilismo del siglo XVII, no obstante haber sido una de las doctrinas que más ha influido y suscitado interés y ardientes polémicas en el campo de la moral, no fue un sistema moral. Y no lo fue no tanto porque no se trató de un fenómeno filosófico, pues, más bien, lo era teológico-católico, sino porque nació y se desarrolló como puro instrumento para confesores, educadores y directores de conciencia, de manera que fue característica de todos los probabilistas la tendencia a asimilar la ética al derecho, o, más bien, a la casuística jurídica, con relativa declaración de *pecado* o *no pecado*, de culpabilidad o de absolución por parte del juez-confesor.

En cambio, con Juan Caramuel, asistimos no solamente a la separación del probabilismo de cualquier postura partidaria, de identificación con una escuela o una orden religiosa, sino, además, a la tentativa de transformarlo en un sistema doctrinal, capaz de asimilar y utilizar, al servicio de la Contrarreforma católica, el ideal omniscio de la tradición luliana, que parecía volver a florecer en los progresos científicos del siglo XVII, con nuevas formas y nuevos métodos.(1)

El cisterciense español Juan Caramuel y Lobkowitz, uno de los más hábiles y cultos defensores del probabilismo, fue conocidísimo en su tiempo;

sin embargo, se le recuerda hoy casi exclusivamente por las inectivas y los sarcasmos de los cuales fue hecho objeto en las *Provinciales* de Pascal. Nació en Madrid en 1606 y murió en 1682, obispo de la diócesis italiana de Vigevano. Fue español de nacimiento y de mentalidad, pero no de origen, ya que en él, hijo de un noble luxemburgués y de una noble bohemia, se mezclaba la sangre de los diversos pueblos del Imperio habsburgués. Fue un verdadero fruto de la edad barroca, por su talento excéntrico, por la inquieta curiosidad intelectual, y por la enorme variedad de intereses y relaciones culturales, que le impidió dar forma y solución a problemas que, a veces, vió surgir, con ingenio precursor; barroco también por su sentido senequiano de la muerte y de la vanidad de la vida, que, según un austero pesimismo estoico, es *sic fabula*. En Caramuel, tal *contemplatio mortis* se coloca en la perspectiva de un fundamental escepticismo, superado, pero sólo como solución "práctica", por el probabilismo; estoicismo senequiano y tolerancia moral: dos elementos que alguien (2) ha identificado con la esencia perenne del

(2) A. GANIVET, *Idearium español*, Madrid, Victoriano Suárez, 1905: "Cuando se examina la constitución ideal de España, el elemento moral y en cierto modo religioso más profundo que en ella se descubre, como sirviéndole de cimiento, es el estoicismo; no el estoicismo brutal y heroico de Catón, ni el estoicismo sereno y majestuoso de Marco Aurelio, ni el estoicismo rígido y extremado de Epicteto, sino el estoicismo natural y humano de Séneca. Séneca no es un español... por azar; es español por esencia..." (pp. 5-6). "Séneca promulga la ley de la virtud moral, como algo a que todos debemos encaminarnos; pero es tolerante con los infractores: exige pureza en el pensamiento y buen propósito en la voluntad, mas sin desconocer... que la endeblez de nuestra constitución no nos permite vivir en la inmovilidad de la virtud, que hay que caer en inevitables desfallecimientos..." (p. 68).

(1) Reflexiones sobre el libro de D.PASTINE, *Juan Caramuel: Probabilismo ed Enciclopedia*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, publicación del "Centro de estudios sobre el pensamiento filosófico y científico de los siglos XVI y XVII con particular preferencia a los problemas de la ciencia", del C. N. R. (Consejo Nacional de las Investigaciones italiano).

espíritu hispánico... Eterno adolescente desde el punto de vista humano (dice también, de su autor, Pastine), como casi siempre lo son los que llegan a ser hombres demasiado pronto desde el punto de vista intelectual (3).

No obstante su hondo escepticismo y su inquietud intelectual, Caramuel fue uno de los más importantes teóricos de la Contrarreforma, situándose, incluso con su actividad política, dentro del proyecto de una restauración católica, en el que colaboraban la Santa Sede, la Monarquía española y la Compañía de Jesús (4), proyecto que las paces de Westfalia harán fracasar. Caramuel, quien, hacia final de la Guerra de los Treinta Años, tuvo la ocasión de defender a cañonazos la ortodoxia católica en contra de los Suecos asediadores de Praga, y quien, en Bohemia, presidió un tribunal de la Inquisición fundado por Fernando III para la reducción de los herejes, escribió: "La experiencia me enseña lo que no encuentro en las Instituciones de los rétores, a saber, que las oraciones armadas tienen, como el imán armado de hierro, una fuerza de persuasión maravillosa" (5).

Su obra intelectual es vastísima y está recogida, aproximadamente, en sesenta volúmenes; de estos escritos, probablemente, el más conocido y el más encarnizadamente discutido en su tiempo es la *Theologia moralis fundamentalis*, publicada en edición definitiva en 1675-76, cuando, según Pastine,

(3) Cfr. D. PASTINE, *op. cit.*, p. 32.

(4) Debemos decir que la unión de escepticismo y de intolerancia doctrinal no es una característica exclusiva de Caramuel en su tiempo, ya que, entre los Cartesianos y los Jansenistas, encontramos, frecuentemente, quien reprocha a los Jesuitas su desconfianza en la razón humana y su actitud de sospecha frente a las doctrinas cartesianas, como si ellas fueran producto o causa de herejía (cfr. A. ARNAULD, *Examen d'un écrit qui a pour titre: Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de Descartes*, en las *Obras Completas*, editadas por G. Du Pac de Bellegarde y J. Hauteffage, tomo XXXVIII, 1780, pp. 89-176).

Los motivos de tal unión de escepticismo e intolerancia son muy profundos (uno de ellos es la crisis del tomismo en el siglo XVII) y penetran en la misma mentalidad contrarreformista. Sobre este tema véase también F. BOUILLER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, particularmente, vol. I, pp. 558-560 y II, pp. 152-154; L. BERNARDINI, *A. Arnauld: natura e soprannaturale nella questione della res extensa cartesiana*, en *Miscellanea Seicento*, de A.A.V.V., vol. I, Firenze, Le Monnier, 1971, pp. 235-369; al final del ensayo se encuentra una traducción italiana de la obra de A. ARNAULD citada arriba.

(5) Citado en D. PASTINE, *op. cit.*, p. 102.

ya era anacrónica, o, por lo menos, venía a cerrar la historia del Probabilismo, eliminando, en sus formas clásicas, por las condenas papales de Alejandro VII y Clemente IX. También de Caramuel existe una notable cantidad de manuscritos y entre ellos merecen una mención especial las casi desconocidas *Objeciones a las Meditaciones de Descartes*, conservadas sólo parcialmente e inéditas y las que Pastine tiene el mérito de haber redescubierto. Demasiadas páginas escribió Caramuel, donde, sin embargo, no faltan intuiciones geniales y precursoras. La muerte pareció librarle del peligro de sobrevivir a su tiempo, una vez que el probabilismo había sido condenado como intolerable laxitud moral y la erudición enciclopédica como fruto de confusión mental y de insuficiente espíritu crítico, mientras que la misma estética barroca caramueliana "derivada del 'culteranismo' de Góngora y del realismo de los mejores dramaturgos del Siglo de Oro, era rechazada por la artificiosa sencillez de los Arcades" (6).

2. El probabilismo: ¿"categoría" de la catolicidad o expresión histórico-social?

El sugestivo tema del probabilismo es estudiado por D. Pastine con verdadera profundidad, y no sólo estudiado, sino también redescubierto y revalorizado, y, cosa aún más interesante, tal revalorización no es entendida como defensa "partidista" de cierto catolicismo tradicional, sino, más bien, como consecuencia de una formación laica de raíz historicista. En el fondo, las condenas del catolicismo probabilista, ya sean las provenientes de un espíritu laico, o las que se originan en una mentalidad católico-liberal, son fruto de cierta visión neo-ilustrada, o, si se quiere, de una visión de tipo agustiniano, la cual tiene la intención de "salvar" solamente una parte de la historia. Ya tendremos la oportunidad, en el curso de este artículo, de analizar y discutir, más detenidamente, la superación de la evaluación puritana-jansenista-liberal con respecto al probabilismo, que Pastine se propone a través del estudio de Caramuel. En este párrafo nos limitamos a poner de relieve la originalidad y el interés que tiene la interpretación adoptada por Pastine en la presentación de un tema tan central para la Contrarreforma hispánica.

La preocupación fundamental de D. Pastine, a la hora de estudiar el probabilismo, no es religiosa: no se siente la inquietud de encontrar el cristianismo en el estado puro, más allá de las interpretaciones

(6) *Op. cit.*, p. 151.

vinculadas a una época o a una mentalidad, lo que sería, en el fondo, fruto de un agustinismo histórico, que no está presente ni en Pastine, ni en Caramuel. Tal preocupación tampoco es ética, en el sentido estricto de la palabra, ya que no responde a una voluntad de indicar *valores* universalmente significativos. Aún más, no faltan afirmaciones de relativismo cultural, que, con evidencia, rechazan cualquier forma de Ilustración y que, cuando se las aplica a la ética y a la religión, se sitúan en una posición diametralmente opuesta al agustinismo: "No hay que dejarse atraer con demasiada facilidad por el engaño en el cual caen, con frecuencia, los defensores del derecho natural, quienes confunden sus propias costumbres y las costumbres de su país con las leyes eternas de la naturaleza. El tipo de religiosidad propio de hombres como Caramuel, no ha tenido suerte en el sucesivo desarrollo de la conciencia religiosa europea, no porque fuera de una calidad intrínseca inferior, sino porque estaba muy vinculado a una cultura que, por circunstancias de orden predominantemente económico y político, se ha revelado como característica de países atrasados y relegados al margen de la historia" (7). Por consiguiente, la interpretación de Pastine es más bien historicista—sociológica. Se nos ocurre aquí hacer una comparación con Max Weber, aunque nos encontremos con una especie de triple inversión de la visión weberiana: mientras que Weber aplicaba su análisis al mundo de la Reforma, Pastine, en cambio, analiza una de las expresiones más destacadas del Catolicismo contrarreformista; y, mientras que, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se atribuía el origen y el triunfo del mundo socio-económico burgués—reformado a la conciencia religiosa protestante, para Pastine la crisis de la conciencia católica—probabilista se debe a la bancarrota económica y política del mundo hispánico: "La miseria material y no la espiritual que los teólogos de Lovaina y de Port-Royal denunciaban en las proposiciones laxistas, ha arruinado la cultura católica de la edad barroca. La verdadera quiebra de la Contrarreforma es la bancarrota del erario español y su verdadera derrota se ha cumplido en el campo de Rocroi" (8).

Somos conscientes de la importancia de una discusión sobre la relación de causa—efecto entre una idea religiosa y el origen de un determinado tipo de sociedad y, sin embargo, con la convicción fundamental de que las ideas ético—religiosas contribuyen en forma decisiva a la formación de un "universo

cultural", de una "civilización", nos permitimos recordar, aquí, que también la Francia galicana de finales del siglo XVII y comienzo del XVIII estaba en bancarrota, que los "Señores" de Port-Royal le debían su *visión trágica* de las relaciones con Dios a la decadencia de la "Nobleza de toga", al menos según la célebre interpretación de Goldmann, que se puede aceptar o no, mas de la cual sería difícil invertir la hipótesis básica: la "derrota" de Port-Royal (9). Además, nos preguntamos si el ideal contrarreformista no constituye justamente la *causa* de muchas guerras desastrosas sostenidas por la España barroca, como también de su falta de desarrollo científico y tecnológico, de la ausencia de una sublimación ético—religiosa del trabajo, con las relativas consecuencias históricas y, por fin, de la parálisis de las clases más productivas, sustituidas por una plétora de clero y por el predominio del "señor soldado" y del "hidalgo", con sus estériles prejuicios de superioridad.

Como hemos anotado, el probabilismo, para Pastine, terminaba su función histórica en el momento mismo en el cual la Iglesia debía renunciar a restablecer la unidad católica y la España contrarreformista se encaminaba hacia su fenecimiento. Ahora bien, nosotros, en cambio, nos preguntamos si el probabilismo—aún en forma más moderada de probabiliorismo—no es, más bien, una "categoría" constante del catolicismo moderno, como, por otra parte, lo es el catolicismo liberal, ya que no creemos, como por ejemplo F. Ruffini (10), que el Catolicismo se identifica, prácticamente, con el probabilismo. Alejandro VII y Clemente IX formularon condenas en contra de proposiciones derivadas del más puro y decidido probabilismo; sin embargo, ¿no es cierto que, mucho más tarde, en 1787, se iniciaba la canonización de Alfonso de Ligorio, que se concluyó en 1839? . Por lo tanto, más bien, lo que pasó, a través de aquellas condenas, fue una eliminación de las posiciones más explícitas y extremadas del probabilismo clásico, para que éste, templado, pudiera

(9) Cfr. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.

(10) Recordamos aquí que, por ejemplo, para F. Ruffini en los *Studi sul Giansenismo* (Firenze, La Nuova Italia, 1943), las instancias anti—contrarreformistas de A. Manzoni son la expresión de un puro jansenismo, no de una espiritualidad, aunque peculiar, dentro del catolicismo: "...se debe reconocer que no dejaba de tener razón el [calvinista] Sismondi, cuando contestaba a las críticas de A. Manzoni simplemente observando que éste no le había contestado en base a la moral católica común, tradicional y ya oficial, sino en base a una concepción muy personal que tenía de ella" (op. cit., p. 174, n. 2).

(7) *Op. cit.*, p. 312.

(8) *Op. cit.*, p. 318.

subsistir en lo esencial.

3. Probabilismo y Enciclopedia

La originalidad de Caramuel no consiste en el hecho de haber enunciado y defendido el *criterio de probabilidad* en la casuística moral, el que, como es sabido, se identifica esencialmente con el criterio de la *benevolencia*. Según este criterio, en los casos de conciencia perpleja, a saber, cuando existen varias opiniones *probables* que se excluyen recíprocamente a propósito de si una determinada acción es pecado, cada una de esas opiniones, cualquiera que sea su grado de probabilidad, por el simple hecho de ser *probable*, puede ser aceptada por la conciencia. Por lo tanto, quien dude si una determinada acción ya realizada o por hacer sea o no pecado y opte por la opinión *probable* de un teólogo que no la considere tal, aunque éste sea un teólogo reciente y en minoría con respecto a los otros doctores que se han expresado al respecto en sentido contrario, no peca, y su conciencia puede considerarse tranquila.

El carácter peculiar del probabilismo caramueliano no está entonces en las formulaciones teológicas, sino, más bien, como se decía al comienzo, en su relación estricta con la aspiración a un saber universal. Caramuel, quién, además de teólogo, fue cultivador de matemática, astronomía, lenguas antiguas y modernas, escritura china, lógica, música, geografía, ingeniería militar, esteganografía, física, metamétrica, arquitectura, quiso ser una realización viviente del ideal de la sabiduría total. Este era el ideal enciclopédico, muy apreciado por la cultura barroca, que tenía sus raíces en el lulismo, y anunciaba el intento de una comunicación universal del saber, que después será un tema leibniziano. La comunicación universal del saber es también uno de los problemas centrales del pensamiento caramueliano; por esto, su constante interés por el lenguaje, que, más bien, llegará a hacerle olvidar el supuesto metafísico platónico que sostenía la unidad del saber luliana, de modo análogo a como el metafísico-racionalista sostendrá la unidad del saber leibniziano.

La base de la unidad del saber llega a ser, así pues, para Caramuel, no real, sino formal: "La metafísica es el arte del sistema, la reducción a la unidad de los conocimientos dispersos, la formulación de un esquema puro, que permita abarcar con una mirada de conjunto las fragmentarias y contrastantes opiniones de las Escuelas" (11). En él llega a ser de

primaria importancia lo que constituye uno de los fines —no el único— del enciclopedismo luliano y leibniziano, esto es, la unidad religiosa, fuente de una coexistencia civil armoniosa; un fin que, sobre todo por la manera en que lo vive Caramuel, no es "contemplativo", sino "activo" y hasta "político". Parece, más bien, que Caramuel encuentre toda la seguridad de sus convicciones a la hora de la acción política, de la lucha contra la herejía, pues él "nunca rechazó la herencia espiritual de una tierra que ha reconocido, a través de las luchas seculares de la 'Reconquista', su propia identidad nacional en la fidelidad da un dogma religioso" (12). No obstante esto, las certezas, para Caramuel, vacilan en el plan teórico, hasta llegar a un escepticismo fundamental.

4. La lógica de la Probabilidad

El lulismo, con su metafísica de estilo platónico, habría podido constituir una justificación rigurosa de una búsqueda de unidad y de orden, sin embargo, en un sistema como el caramueliano donde el orden es tan problemático como el caos, prevalece el formalismo de una simple lógica puramente humana. De esta manera, el enciclopedismo corre el riesgo de aparecer problemático y sin fundamentos, pero Caramuel considera que no está permitido ir más allá, en la búsqueda de definiciones metafísicas, sin caer en la fantasía y en lo arbitrario (13). Puestas tales premisas, la *logica caramuelaea* se presenta como un estudio puramente formal y no como contemplación de las estructuras racionales de la realidad. Aún más, se presenta como estudio formal de las expresiones lingüísticas, ya que la eliminación de cualquier residuo de realismo platónico conlleva la eliminación de los conceptos como elementos intermediarios entre las palabras y las cosas. La *lógica natural* y el *lenguaje natural*, de los cuales Caramuel afirma la existencia, no derivan de un implícito reconocimiento universal de verdades metafísicas; más bien, son un signo del carácter esencialmente social del hombre y, por lo tanto, de su necesidad de comunicarse, mientras que el contenido real de los discursos que los hombres se intercambian queda problemático. Las cosas en sí son inaccesibles; frente a ellas está todo el mundo de las palabras, de los escritos, de los conceptos, de los números, de las imágenes, que forma el dominio propio del hombre, que él conoce *per causas* —podríamos decir, con una reminiscencia

(11) D. PASTINE, *op. cit.*, p. 78.

(12) *Op. cit.*, p. 6.

(13) *Cfr. op. cit.*, p. 174.

viquiana— como criatura suya.

Con una preocupación derivada de algo que llamaríamos *ética del lenguaje*, nos preguntamos si no se encuentra aquí una justificación de la retórica hispano—barroca, con su semántica puramente formal, donde el oropel sustituye la veracidad del mensaje, la autenticidad del sentimiento, la claridad del pensamiento y lo concreto de la experiencia, resultado deformante de la identificación de la vida humana con una comedia, de origen estoico. Necesariamente, si entre un historicismo demasiado objetivo y un análisis histórico que sea también “valorativo”, escogemos el segundo, no podemos dejar de comprobar una fuerza ética mucho mayor en las reflexiones de Locke sobre los *nombres* (14), nacidos de la convención, pero fundados exclusivamente sobre la *experiencia*, que nos presentan la sobriedad de un lenguaje donde no cabe la retórica desprovista de sentido; o el mensaje cartesiano de la claridad y distinción, el cual encuentra su resonancia en otra *Lógica* que, como la de Carmuel, no es especulativa sino práctica: la *Lógica* de Port—Royal. Sin embargo, el fin de ésta no es la pura convivencia política, con sus reglas de conveniencia y de prudencia, sino la educación del *cristiano*, quien debe ser, antes de todo, un *hombre* bien formado, en el cual se haya cultivado aquella capacidad de discernimiento que es el *bon sens* (15).

La *Lógica* de Aristóteles era la lógica de la necesidad, de los géneros y de las especies en metafísica y, en moral, la de las cuestiones *de jure*; una lógica, por lo tanto, no apta para representar aquel mundo discontinuo, de fenómenos y no de esencias, dentro del cual se desarrolla la vida humana. De modo que nace, en Caramuel, la exigencia y la ambición de crear, a la par de la tradicional *lógica recta*, una *lógica obliqua* que, como la megárico—estoica (de la cual por otra parte Caramuel no parece tener conocimiento), constituya la lógica del acontecimiento, de las cuestiones *de facto*, como lo son las cuestiones éticas y jurídicas. En efecto, la lógica aristotélica no ayudaba ni al juez, ni al confesor a probar la premisa menor, es decir el *hecho*, o sea, la culpa o su contrario. El problema de cómo reconocer en el *hecho* la conformidad o disconformidad con

respecto a un principio moral universal es el problema más profundo, desde el punto de vista teórico, que se encuentre en el probabilismo. Por otra parte, ya constituía una preocupación presente en los Escolásticos clásicos, en el mismo Santo Tomás (16), aunque con una relación rigurosamente objetivista entre ley y conciencia que no se vuelve a encontrar en la teología normalmente llamada probabilista.

Sin embargo, ¿puede la lógica, aún con proposiciones “oblicuas”, reflejar la imagen múltiple y no racional de las cosas? Una vez más —observa Pastine— Caramuel no logra su ambición y no construye una nueva lógica, aunque sí logra hacer más eficaz y flexible, para las cuestiones jurídicas, la lógica aristotélica, tanto que han quedado los rastros en la jurisprudencia, sobre todo en Italia meridional (17). Como en otros casos, Caramuel, aún sin alcanzar la solución, había tenido la percepción de la magnitud del problema, que volvemos a encontrar, tratado con profundidad metafísica muy distinta, en Leibniz, cuando, aún en una concepción racionalista de la realidad, trata de temperar el carácter tautológico del *praedicatum inest subjecto* con una distinción entre las verdades de razón y las verdades de hecho o *ex hypothesis* (18), o sea, ciertas pero no necesarias.

El mérito que hay que reconocerle a Caramuel, a propósito, es, según Pastine, el haber sido el precursor, aún no reconocido, del concepto de lenguaje como *característica universalis*. Tal concepto se encuentra en la confluencia de dos convicciones: la existencia de una lógica mental “natural” y la necesidad de purificar la expresión por medio de un lenguaje que prescindiera de aquel elemento deformante que es la palabra; también en esto, sin embargo, Caramuel no lleva su intuición hasta el final y no llega a pensar, como en cambio hará Leibniz, en una lógica simbólica.

En conclusión, a la lógica Caramuel le confía la tarea de unir enciclopedismo y probabilismo, en el sentido de que ella, como lenguaje universal y suficientemente flexible, constituye “el verdadero eje

(16) Cfr. Th. DEMAN, *Probabilisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII, Paris, 1936, sobre todo col. 427—428.

(14) Cfr. *Essay* III. Cfr. también R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento — Esperienza e libertà in J. Locke*, Milano, Marzorati, 1960, cap. *Il nominalismo lockiano*, pp. 28—35.

(15) Cfr. *La Logique ou l'Art de penser*, I Discours, ed. crítica a cura de P. Clair y F. Girbal, Paris, 1965.

(17) Cfr. D. PASTINE, *op. cit.*, pp. 215—216. Cfr. también N. BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, ed. Fetrinelli, 1961, p. 205 y p. 60, n. 171. Pastine hace referencia varias veces a la obra de Badaloni y a este último pasaje en particular (p. 216).

(18) Cfr. *Discours de Métaphysique*, par. XIII, vol IV, G.W. LEIBNIZ, *Die philosophische Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1965, pp. 427—463.

alrededor del cual gira toda la constelación de las artes que se inscriben en las secciones que delimitan el universo del saber" (19). Por otra parte, la doctrina de la opinión probable llega a constituir el punto de apoyo no sólo de la teología moral, sino también de cada ciencia y del conjunto de ellas.

Adoptar tal doctrina significa acoger un criterio de comportamiento práctico, en vez de una estructura teórica, como base del universo del saber y presupone la desconfianza en la metafísica luliana, como también en otros dos modelos presentes en la formación cultural de Caramuel: la ciencia aristotélica y el derecho natural. Al rechazo de este último haremos referencia más adelante; en cuanto a la metafísica aristotélica, hay que decir que Caramuel, a diferencia de otros teólogos probabilistas, acoge las novedades en el campo científico, especialmente del cartesianismo, y critica al aristotelismo, no sólo en sus contenidos particulares, sino, propiamente, en relación a sus premisas metodológicas. Así, por ejemplo, en la *Mathesis auidax*, él le reprocha a Aristóteles el no haber prestado atención a la fuerza de demostración y a la capacidad de invención de las matemáticas.

5. Caramuel y Descartes

Para Caramuel, las matemáticas y el progreso de las nuevas ciencias son, antes que, respectivamente, instrumento y finalidad de la investigación científica, el símbolo de un nuevo universo del saber, el cual tiene el propósito de reunificar la *Res Publica Christiana* en el nombre de la unidad de las ciencias: "La enciclopedia universal es el emblema de la suma de conocimientos que el maestro debe poseer para desarrollar eficazmente su tarea" (20). Por esto mismo, Caramuel se dedica con entusiasmo al intento de hacer progresar las nuevas ciencias y encuentra, en el contacto con la filosofía cartesiana, un aliciente para sus ideales. Sabemos que, en general, en el siglo XVII, los intentos de renovación religiosa que se apoyaban en la *philosophie nouvelle*, provenían del mundo agustiniano y, en eso, Oratorianos y Jansenistas habían demostrado cuán profundamente el mensaje cartesiano de la claridad y distinción había penetrado en la cultura y en la misma religiosidad de la época, hasta el punto de suscitar, en el mundo de los teólogos, esperanzas, preocupaciones y, a lo mejor, como en el caso de Malebranche, osadas construcciones metafísicas. En cambio, el mundo del

Probabilismo casi siempre había reaccionado con hostilidad frente a aquella filosofía que favorecía la *duda*, que lo fundaba todo en el *cogito*, que identificaba el cuerpo humano con un mecanismo y que, en fin, reduciendo la materia a pura extensión, le quitaba las formas sustanciales, poniendo aparentemente en peligro unos dogmas cristianos esenciales, como los de la Eucaristía y de la Resurrección de la carne. De todo esto, se desprende la originalidad del punto de vista de Caramuel, la que consiste en un filocartesianismo puesto al servicio de la Contrarreforma, y, lo que es todavía más interesante, tomado no como base de un racionalismo, ni tampoco de una criticidad radical desarrollada en sentido antimetafísico, como sucede con el empirismo inglés, sino, más bien, hecho punto de apoyo de lo más barroco que se puede imaginar en cuanto a representación de la universalidad del saber: el enciclopedismo. Sólo el talento extravagante de Caramuel podía proyectar hacia nosotros la figura de un Descartes del cual se ponen en segundo plano las *ideas claras y distintas*.

Las *Animadversiones* caramuelianas a las *Meditaciones Metafísicas* son de 1644. El tono general es de admiración hacia Descartes, no obstante, el autor le reprocha el total menosprecio hacia la cultura académica que, aunque necesitada de muchas críticas y revisiones, siempre lleva en sí el peso de una tradición venerable. Con singular previsión, Caramuel descubre, en las *Meditaciones*, lo que le aparece como el riesgo de una interpretación ocasionalista, mientras que la identificación de creación y conservación, la eliminación de las causas segundas y el voluntarismo divino, le parecen poner en peligro la libertad humana, aquella libertad que, como veremos, era tan esencial al probabilismo que él sostenía y que el mismo voluntarismo moral y jurídico, con sus conclusiones anti-jusnaturalistas, aprendido por él en las escuelas teológicas españolas, no ponía en duda. Con igual perspicacia, Caramuel se da cuenta que, si bien el mecanicismo cartesiano es una hipótesis filosófica muy productiva para el desarrollo de la mecánica, de la óptica y de la astronomía, sin embargo, no logra explicar los fenómenos de la vida, en particular la "generación espontánea", ni tampoco los fenómenos magnéticos (21). Es cierto que su enciclopedismo renuncia a una base metafísico-conceptual, sin embargo, necesita por lo menos de una declaración de

(19) D. PASTINE, *op. cit.*, p. 220.

(20) *Op. cit.*, p. 310.

(21) "Fuerzas misteriosas se agitan en la materia, energías desconocidas brotan de ella, tornando abstracto e intelectualista el intento cartesiano de una separación radical de las sustancias" (*op. cit.*, p. 76).

continuidad entre los distintos fenómenos de la naturaleza y entre las distintas realidades que el bisutancianismo cartesiano niega radicalmente y que es necesario, en cambio, postular, para poder explicar, por ejemplo, la presencia de fenómenos intermedios entre el mundo orgánico y el inorgánico y la misma continuidad, por cuanto relativa, que existe entre ciertas características de la psique humana y la psique animal.

Desgraciadamente, no han llegado hasta nosotros las respuestas de Descartes, que debieron existir, si es cierto lo que dice Caramuel, de haber tenido relaciones epistolares con Descartes hasta su muerte; de este epistolario, sin embargo, no nos quedan rastros (22).

Es significativo que Caramuel fuera, con el portugués Luis Rodrigues de Pedrosa, el principal vehículo a través del cual la filosofía y la ciencia cartesianas se difundieron, aún cuando limitadamente, en la sofocada cultura ibérica de la segunda mitad del siglo XVII y de las primeras décadas del XVIII. Esto fue un real, aunque pequeño, triunfo de su ideal de unir mundos antagónicos por medio de la ciencia.

Unos quince años después de la muerte de Descartes, Caramuel demostró su interés hacia las novedades culturales también con su ingreso en la *Accademia degli Investiganti* de Nápoles, la cual se proponía librar la investigación filosófica de la esclavitud en la cual la tenían las Escuelas y de considerar a todos los filósofos con igual amistad y ecuanimidad. Según parece, a través de la Academia, la influencia de Caramuel llegó hasta Vico o, por lo menos, se sumó a las influencias que contribuyeron a formar la síntesis viquiana sobre las instituciones jurídicas y lingüísticas como único campo en el cual pueden ejercerse la creatividad y el saber humanos (23).

De todas maneras, el poliédrico Caramuel, aunque por extensión de intereses pueda calificarse como uno de los mayores "curiosos" de temas científicos de la edad barroca, no es un verdadero científico y no lo es, como observa Pastine, no sólo por su incapacidad de llegar a las conclusiones de un problema y a las últimas consecuencias de una doctrina, sino, sobre todo, porque las finalidades auténticas de su inagotable discurso se encuentran siempre fuera del campo de la ciencia. Las ciencias, como las artes, las leyes y la organización política, no son más que instrumentos: a través de ellas los

hombres toman contacto entre sí y, también a través de ellas, la común aptitud al diálogo debe ser aprovechada para luchar en contra de las fuerzas disgregadoras del mal y del error y para instaurar el dominio de la ley, ya que Dios salva, según Caramuel, en la formas visibles y legales, y no en aquellas, impalpables y misteriosas, de la Gracia, lo que sí se da, en cambio, según la mentalidad jansenista, aunque ésta conserve, a diferencia de la protestante, la eficacia del sacramento católico, que, por así decir, ratifica y hace efectiva la conversión.

La verdad científica no es el fin último de la búsqueda de Caramuel, porque, para él, todo sistema es, en sí, igualmente aceptable, e indiferente para la acción moral del hombre en esta tierra. Tal indiferencia no es, de seguro, un drama intelectual para Caramuel, quien se encuentra totalmente concentrado en el mundo de lo humano y, más concretamente, en el ámbito de lo histórico y de lo institucional. Lo que hace que un sistema salga de su indiferente posibilidad y sea verdadero o falso, no es su valor de veracidad intrínseca, sino la *declaración* de que es verdadero o falso por parte del magisterio eclesiástico. De esta forma, el sistema copernicano es tan *probable* como el tolemáico, pero termina de serlo cuando los Cardenales se pronuncian en su contra. El problema del *juicio de probabilidad*, como exigencia de un criterio para reconocer aquello que es cierto, sin ser ni deducible racionalmente, ni objeto de experiencia directa, está presente con fuerza en el pensamiento del siglo XVII, tanto en Locke como en el mundo cartesiano —v.gr. en Arnauld y en Leibniz— y no es, por lo tanto, una actitud exclusiva de Caramuel. Sin embargo, para los autores que acabamos de mencionar, se puede decir que es la conciencia individual la que resuelve la duda, tomando un partido "probable", garantizado, por ejemplo, por las Sagradas Escrituras o, en el caso de problemas jurídicos, históricos, geográficos, etc., por los mejores testimonios. Para Caramuel, en cambio, es una autoridad, un Magisterio el que escoge y se pronuncia, mientras que el asentimiento del individuo es indirecto y otorgado al Magisterio en cuanto tal, en forma de obediencia. En el mundo católico—contrarreformista, uno sólo es quien lleva el peso y la responsabilidad de la Interpretación, que, en cambio, se vuelve atormentada búsqueda por parte de cada conciencia individual en el mundo de raíz protestante. Mientras que, en este, el *empirismo* y el *nominalismo* fundan las categorías de la conciencia y de la libertad como responsabilidad, el *empirismo* y el *nominalismo* tardoescolásticos de Caramuel sirven para fundar la *autori-*

(22) Cfr. *op. cit.*, pp. 75-78.

(23) Cfr. *op. cit.*, p. 266. Ver también N. BADALONI, *op. cit.*, pp. 44-65, que cita el mismo Pastine.

dad, que es absoluta porque es fuente de un derecho que es exclusivamente positivo, puesto que se niega la existencia del derecho natural y de su eventual función limitadora de la autoridad. Por lo tanto, el probabilismo, así como el enciclopedismo, es instrumento en el intento de revancha por parte del catolicismo y de la alianza que lo representa: España—Jesuitas—S.Sede (24).

6. Importancia de la "libertad teológica"

Teológicamente, el probabilismo es, en su esencia, la afirmación de la naturaleza, entendiendo por naturaleza la libertad teológica, o sea, el libre albedrío, que se ha conservado, aunque debilitado, también después del pecado original. Este no ha hecho del hombre una criatura inclinada irremediabilmente hacia el mal, un *vas perditionis* y, propiamente, un "vacío de naturaleza", que solamente la elección divina puede predestinar a la salvación, lo que, en cambio, afirma la Reforma protestante. Como dice Caramuel en su *Theologia moralis fundamentalis*—y como, por otra parte, se ve también en el Molinismo— el hombre es viciado y limitado por la culpa; sin embargo, queda esencialmente libre y este es un dato primordial, de donde tiene que partir cualquier doctrina moral, política o pedagógica. Para Caramuel, no obstante los "delirios" de Calvino y de Lutero, de Gibieuf y de Jansenio, quienes niegan la indiferencia del albedrío, la libertad es de inmediato confirmada por la presencia misma de una voluntad en el hombre y los preceptos impuestos por Dios no pueden explicarse sino suponiendo la libertad, ya que donde no existe voluntad libre tampoco existe mérito o pecado. La presencia en el hombre de una absoluta libertad de elección es demostrada por el mismo Dios, quien ha puesto una ley, una pena y un premio. Aún más: con un criterio tal vez un poco simplista, Caramuel considera que las razones que llevan a afirmar el libre albedrío son tan evidentes que hacen innecesario acudir a la "ciencia media" del molinismo jesuita para excluir las así llamadas predeterminaciones físicas (25).

Así como a quien se acerca al pensamiento de la Reforma protestante le parece, a primera vista, extraña la unión de "siervo albedrío" y "libre examen", de la misma manera, frente al contrarreformismo caramueliano, se pregunta uno cómo puede conciliarse el tan pregonado libre albedrío con el

autoritarismo doctrinal, político y pedagógico. Como decíamos arriba, según la doctrina católico—probabilista, la Gracia no se ha sustituido a la naturaleza, sino que, más bien, se limita a ofrecer la posibilidad de orientarla hacia el bien; la libertad sigue presente en el hombre y, como lleva en sí la posibilidad de una curación espiritual, lleva también la posibilidad de recaídas. Por lo tanto, la educación debe cada vez empezar el camino, sin desdeñar de apoyarse sobre elementos exteriores como la costumbre, el ambiente y la autoridad (26). Es sólo aparentemente paradójico que la afirmación de la libertad teológica fundamente el autoritarismo clerical y político, el cual se presenta como necesidad de mantener al sujeto, a lo mejor con medios exteriores e incluso coactivos, dentro de la estructura dispuesta y preparada por la Iglesia. Tal necesidad nace de una fundamental desconfianza en la *metanoia* interior y de la convicción que es necesario velar permanentemente por la *naturaleza* humana, siempre presente y siempre traicionera, porque nunca llega a ser aniquilada por el pecado, pero tampoco nunca llega a ser invadida irresistiblemente por la Gracia. Ahora bien, ya que lo humano y lo jurídico permanecen válidos, no es posible afirmar que la única autoridad que cada conciencia puede reconocer sobre sí misma sea la de Dios. De este modo, se niega completamente la lejana, pero profunda, raíz teológica de la democracia, presente en el mundo protestante; es decir, la libertad, que permanece como jurídica en la indiferencia del *poder pecar* o *poder no pecar*, puede ser doblegada "exteriormente", o sea, con medios jurídicos.

Mientras que, para la mentalidad protestante, como también para la jansenista, la conversión o la experiencia religiosa son hechos interiores e invisibles, la afirmación de la *naturaleza* en el mundo probabilista significa afirmar la salvación como hecho visible, jurídico, de institución y de multitudes (27).

Las dos acepciones del concepto de *naturaleza* que acabamos de señalar, o sea, *naturaleza* como presencia de libertad teológica y *naturaleza* como necesidad de lo sensible—jurídico o devocional—son, a nuestro modo de entender, categorías básicas del catolicismo hispánico y constituyen la clave de bóveda de un mundo que, como el ibero—americano, hoy está saliendo a la escena de la historia y aspira a afirmar su propia identidad, olvidando, demasiadas veces, haberse quedado fundamentalmente vinculado a la Contrarreforma y al probabilismo. De esta forma,

(24) Cfr. D. PASTINE, *op. cit.*, pp. 88—89.

(25) Cfr. *op. cit.*, pp. 277—278.

(26) Cfr. *op. cit.*, p. 305.

(27) Cfr. *op. cit.*, pp. 118—119.

la afirmación del “libre albedrío”, paradójicamente, pero con la profunda y sutil lógica que ya aclaramos, ha imposibilitado el constituirse de la categoría ético-religiosa de la libertad como autoresponsabilidad, de donde procede la necesidad de un constante clérico-autoritarismo o clérico-paternalismo en religión y la casi total falta de tradición democrática en el campo político.

El libro de Pastine no llega a tales conclusiones de manera explícita; sin embargo, por su intención de volver a tomar en examen, dentro del contrarreformismo caramueliano, uno de los aspectos más característicos del mundo hispánico, tan olvidado en la cultura italiana, a partir de la cultura liberal y manzoniana del siglo XIX, ofrece también la fórmula para entender el mundo hispano-americano. En este, se da, con demasiada frecuencia, un tercermundismo falto de conciencia histórica que contrapone, dialécticamente, la *latinoamericanidad* a la *europicidad* tomada como un todo; en cambio, Pastine distingue con acierto, en la unidad geográfica europea, el mundo puritano y el probabilista, lo cual nos permite relacionar el mundo hispano-americano al probabilista, y nos permite comprender, de tal manera, su auténtico génesis espiritual. La conclusión de Pastine, de que la fuerza del probabilismo caramueliano, antes que en las argumentaciones teológicas, está en sus dos postulados: la libertad del hombre y la necesidad de guiarla actuando por medio de los sentidos (28), encuentra una comprobación real en un ámbito que, como el hispano-americano, se ha engendrado de la Contrarreforma hispánica y en el fondo se ha quedado ligado a ella, ya que, en último análisis, convulsiones y revoluciones se han producido, siempre, como “fenoménicas” o “importadas”. Así que, si tuviéramos que hablar de una conciencia ético-religiosa de América Latina, mejor sería hablar de una “conciencia devota”, donde la sensibilidad, también en su acepción de institucionalidad y legalismo, define tal *devocionalidad* y donde, si se elimina la sensibilidad, no queda el *espíritu*.

7. Pedagogía caramueliana

Según Pastine, el Caramuel-Inquisidor, el Caramuel que no duda de tomar las armas contra los herejes, “dentro de sí no cree que el Cristo haya venido a llevar la espada para combatir al príncipe de este mundo”; “su cristianismo es más bien una fe en la posibilidad de transformar las tramas oscuras del

error en un diseño ordenado y tranquilizador” (29), puesto que “en la naturaleza no hay desechos. Todo puede ser utilizado, reparado y llevado de nuevo a su finalidad” (30). Tal actitud de benevolencia está profundamente presente no sólo en Caramuel, sino también en la moral anti-elitista del catolicismo tradicional y recibe su significado más profundo si se le da al término *naturaleza* la acepción teológica, que puede llegar a ser semipelagiana, de permanencia y de sustancial validez de lo humano aún después del pecado. Por lo tanto, el catolicismo caramueliano se enfrenta a la convicción, de raíz protestante, de que la conversión es fruto de la *elección* y de los incomprensibles caminos de la Gracia, afirmando que esa misión salvadora se debe confiar al arte y al ingenio humano, y, concretamente, “a una clase de maestros llamados a asumir particulares responsabilidades...” (31). El antielitismo contrarreformista no pone ninguna confianza en el esfuerzo de autoeducación: la pedagogía de la Contrarreforma subraya la figura del maestro, y el mismo programa caramueliano sobre los estudios, con la gran importancia que se le atribuye a la erudición y al arte de la memoria, va dirigido no a los discípulos, sino a la formación de los maestros, de los confesores, a cuya iluminada prudencia deberán confiarse los laicos. En verdad, no podemos dejar de subrayar que el clericalismo moderno (cuyas tentaciones más recientes, en el post-Vaticano II, son sociologizantes y *soi-disantes* desmitificadas: el cura como “líder social”...) y la consiguiente perpetua edad menor del cristiano laico tienen su origen en esta actitud, la cual, en el fondo, es una oposición, llevada al extremo, a la doctrina luterana del sacerdocio universal.

8. ¿Una reactualización del Probabilismo?

El libro de Pastine tiene la originalidad —y también el espesor cultural necesario para tal asunto— de llevarnos, a través de la reconstrucción de la figura individual de Caramuel, al redescubrimiento de aquel mundo cultural y espiritual que es el “meridional”

(29) *Op. cit.*, pp. 309-310.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*

Mencionaremos, aquí, uno de los documentos más famosos de la pedagogía contrarreformista, la *Ratio Studiorum*, que contenía la organización y los programas de los Colegios y de las Escuelas de la *Compañía de Jesús*. El texto fue publicado en varias ediciones, con sucesivas modificaciones, que, sin embargo, dejaron idéntica la inspiración.

contrarreformista, del cual Caramuel viene siendo, por lo tanto, también una figura ejemplar. Más aún, el libro tiene la pretensión —y la fuerza— de replantearnos el debate sobre los valores ético—religiosos de un tipo de conciencia que llamamos católico—liberal, o, por lo menos, de plantear el problema de una eventual función “histórica” suya, o sea, no eterna, susceptible de acabar en el tiempo y de limitarse a un determinado espacio geográfico—cultural. ¿Cuáles son, entonces, los valores de la Contrarreforma católica, ofuscados en los desarrollos sucesivos de la conciencia europea y de la cultura burguesa moderna, que Pastine quiere recobrar y volver a presentar frente a la reflexión de los contemporáneos? Nosotros diríamos que, fundamentalmente, es la convicción (no explícita) que, a través de la Contrarreforma, el Catolicismo debe reconquistar el sentido de su lejanía de la cultura liberal—burguesa y de la importancia histórica de haber constituido la religiosidad “de pueblos atrasados y relegados en los márgenes de la historia”, “por circunstancias de orden predominantemente económico y político” (32), con el fin de que, cuando el camino de la historia, que “no es rectilíneo, sino múltiple y tortuoso” (33), vuelva a llevar a la luz clases y pueblos marginados, el Catolicismo esté preparado para reconocer la filiación espiritual de ellos. Así pues, el anticuado y barroco Caramuel se vuelve actualísimo y capaz de hacernos meditar sobre la educabilidad y sobre el significado histórico del entero género humano, y no sólo de una parte de él, y, además, sobre la presencia activa del catolicismo en tal proceso de educación y de dignificación.

La clave para profundizar este punto se encuentra en los lineamientos, presentes en el trabajo de Pastine, aún sin ser tratados sistemáticamente, de la eclesiología caramueliana, en la cual es fundamental el tema de la *naturaleza* y la afirmación de la *libertad teológica*. Para Caramuel, al no existir la *elección*, la Iglesia no es una asamblea de santos y de electos, sino que “es santa porque los cimientos de su ordenamiento jurídico y de su magisterio dogmático y ético son de origen divino”, en realidad, sus mismos doctores, es cierto que están dotados de algunos privilegios terrenos, sin embargo, están “privados de cualquier derecho de primogenitura con respecto al problema de la salvación” (34) y, además, “sus miembros y hasta los más altos grados de su jerarquía docente, no son portadores de ninguna predestina-

ción que los califique frente a las más bárbaras naciones de la tierra” (35). No existen, en la cristiandad caramueliana, los portadores de la Idea, invisible y perfecta, ni los depositarios de la Gracia, aún si la necesidad de las decisiones impone la presencia de una organización jurídica calificada que se haga intérprete de Dios, de Su verdad y de Su ley.

La doctrina de la probabilidad permite transformar, llevándolo al plan teológico—moral, el escepticismo teórico en el criterio de la *benignitas*, del *in dubiis pro reo*, en el criterio de mantener en el seno piadoso de la Iglesia, que salva *ex opere operato*, el mayor número de personas que sea posible. Para los probabilistas, ningún hombre puede ser abandonado a la perdición: “El Cristo ha resuscitado para los teólogos de Lovaina y para los filósofos cartesianos, para los caníbales del Brasil y para los campesinos supersticiosos de Sicilia o de Andalucía. Todos son igualmente educables, con tal de que el maestro sepa hablarles un lenguaje idóneo” (36).

Finalmente, para Pastine, el probabilismo tiene el gran mérito de constituir una especie de “democracia de la salvación”, en el sentido que, a través de él, la salvación cristiana llega a ser un bien al alcance de todos. Sin embargo, para nosotros, tal criterio conserva un profundo sentido aristocrático, en cuanto constituye una especie de “tecnocracia de la doctrina y de la salvación”, como, con frecuencia, en el campo de los valores del espíritu y de la cultura, se contrapone a la demagogia, conviviendo, al mismo tiempo, con ella. En este caso, por encima de una grey de feligreses a los cuales se les concede la salvación, pero a quienes, por definición, no se puede exigir una perfecta vida cristiana, se yerguen los Doctores y los Maestros, aquellos en cuyas manos está la verdad que suministrar y la misericordia que conceder a la grey de los laicos.

Siguiendo una interpretación ya clásica, el ensayo del cual estamos hablando contrapone Probabilismo a Jansenismo como *moral de masa* a *moral de élite* y atribuye al Probabilismo el mérito de conceder la salvación no sólo a un pequeño número de santos y de héroes, a “quienes han observado la ley divina por puro amor, sino también a la gran masa de los que se han conformado a ella o se han arrepentido sólo por miedo al infierno”, como dice el Autor, con una referencia evidente a la famosa polémica del siglo

(32) *Op. cit.*, p. 312.(33) *Op. cit.*, p. 314.(34) *Op. cit.*, p. 310.(35) *Ibid.*(36) *Op. cit.*, p. 308.

XVII entre rigoristas y laxistas sobre la *contrición* y la *atrición* (37).

Nosotros estamos de acuerdo que valores como la salvación, la cultura, o la educación no deben ser considerados, *a priori*, como herencia exclusiva de algún individuo o grupo humano; sin embargo, pensamos también que, una vez eliminado el rigor moral, con la consecuente importancia concedida a la conciencia y a la libertad como responsabilidad, o sea, si se salva sin educar y sin exigir, no hay democracia, sino autoritarismo ético, religioso o político, o su correspondiente cultural: la tecnocracia. La contrapueba se encuentra en las afirmaciones de Caramuel en el *Pandoxion Physico-Ethicum*, según las cuales la relación entre legislador y súbdito es análoga a la de filiación natural (y a la que se instituyó entre Dios

(37) *Op. cit.* p. 281.

El *Contricionismo* y el *Atricionismo* constituyen las dos soluciones opuestas del problema del cuál grado de arrepentimiento sea necesario para salvarse, o, específicamente en el caso de la Confesión, para obtener la absolución. Según los contricionistas, es necesario el dolor del pecado y el amor de Dios; para los atricionistas, basta con el simple temor del castigo infernal. Las dos soluciones implican, respectivamente, también dos planteamientos muy diferentes del problema de la Gracia y de la eficacia del Sacramento, o sea, envuelven cuestiones teológicas fundamentales. Como escribe F. Ruffini, "... en la *contritio* estaría presente e implícita la Gracia, que en la *attritio* faltaría: ... la consecuencia sería que el *contritus* sería ya de por sí absuelto y la intervención del sacerdote tendría un valor de simple constatación, mientras que el *attritus* podría conseguir la absolución únicamente en virtud del sacramento de la penitencia, la cual, por sí sola, transformaría la atrición en contrición" (*op. cit.*, p. 183).

De la presencia de tal problema se tienen testimonios ya desde los siglos XII y XIII, pero él se agiganta en forma de aspérrima polémica en el siglo XVII y se conecta con el Jansenismo y con sus polémicas anti-jesuitas y anti-laxistas ya desde los comienzos de su historia. Paladines del Contricionismo fueron el Oratoriano Séguenot, quien en 1638, con el libro *De la Sainte Virginité*, le dió comienzo a la disputa, Saint-Cyran, P. Camus, obispo de Belley y seguidor de San Francisco de Sales, A. Arnauld, Pascal en la *X Provincial*, N. Boileau y, más tarde, J. B. Bossuet.

El jesuita A. Sirmond, en 1641, defendió el Atricionismo, justificando la condena que la Sorbona, por instigación del card. Richelieu, había mientras tanto pronunciado en contra del libro de Séguenot. Le siguió otro jesuita, el Padre Tresse, quien sostuvo un punto de vista atricionista tan extremado que mereció la condena de Roma.

La Bula *Auctorem Fidei*, de 1794, que condenó el Sínodo jansenista de Pistoia, condenó también proposiciones contricionistas extremas, que ahí se habían afirmado. Sin embargo, el fondo de la cuestión teológica nunca fue resuelto definitivamente en Roma, y oportunamente —observaríamos nosotros— dadas sus amplísimas implicaciones teológicas y de conciencia religiosa.

Padre y Legislador y Adán); esto nos hace recordar, aquí, por oposición, las declaraciones antifilmerianas de Locke, que la autoridad del rey no es asimilable a la autoridad paternal y que, de toda manera, la autoridad paternal termina con el surgir de la razón, condición necesaria y suficiente para el ejercicio de la libertad en todo hombre adulto (38). Mientras para Locke educar significa formar para la libertad y para la superación del estado de sujeción natural, en Caramuel es o proposición "benévola" de restricción de la norma, para reducir la posibilidad de culpa, o bien uso de medios sensibles y mecánicos, seducción o constricción, que tienden a crear costumbres positivas (39). Para Caramuel, la educación es entonces disciplina o concesión, pero no perfeccionamiento, ni llamado a la responsabilidad.

Pastine redescubre y vuelve a valorizar, en el Probabilismo, no sólo el tipo de conciencia moral en la cual los ambientes donde no ha penetrado la Reforma puedan reconocerse e identificarse, sino también, en el fondo, la superación de la categoría de *conciencia individual* como fundación de la moral, y su sustitución por un catolicismo "fácil", al mismo tiempo basado en la autoridad y aplicado a una redención "de masa". Es una proposición que nos preocupa y justamente por un motivo contrario a cualquier retroceso "aristocrático"; a saber: tenemos dudas muy fuertes en cuanto a la posibilidad de que exista una moral donde no estén presentes la responsabilidad y la criticidad propias de una conciencia individual. Podrá haber, cuando mucho, legalidad, o bien código de normas sociales (objeto "cultural", sobre todo éste último, que mejor sería dejárselo a los laboratorios de los sociólogos), ambos expresión de autoridad o de poder coactivo, como demuestra el mismo pensamiento caramueliano y, además, la historia de los países contrarreformistas. Por esta razón, el laxismo —sea moral, teológico, o educativo— se hace solamente la ilusión de ser un instrumento de liberación ya que una actitud misericordiosa pero que no se preocupa de formar la *interioridad*, tranquilizará las conciencias y constituirá un *instrumentum regni*, pero creará *dependencia*, que es una categoría espiritual profunda, aunque de signo negativo, no efecto, sino causa, y que se escapa a los análisis sociológicos sobre la *dominación* (sea económica, política, o cultural) y sus efectos.

(38) Cfr. J. LOCKE, *The second treatise of civil government*, cap. VI, par. 55-61. Confróntese también R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento - Esperienza e libertà in J. Locke*, Milano, Marzorati, 1960.

(39) Cfr. D. PASTINE, *op. cit.*, p. 279.

La concepción voluntarista aplicada a Dios y a su actividad legislatora, así como la afirmación de que toda autoridad es de origen divino, fundamentan la absoluta positividad del derecho. El voluntarismo absoluto, la consiguiente oposición al jusnaturalismo en el derecho y en la moral y, por lo tanto, la afirmación de que toda ley —divina o humana— es positiva, se conecta con la mentalidad probabilista en triple sentido: ante todo, en el sentido del laxismo moral, ya que, si la ley es siempre positiva, la ignorancia invencible es tan frecuente como perdurable; en segundo lugar, se concilia con el escepticismo fundamental que encuentra una salida práctica, aunque no teóricamente justificada, en el juicio de probabilidad; en tercer lugar, en cuando fundamenta el carácter absoluto de la autoridad, ya que, si no hay derecho natural y el hombre es producto de la experiencia histórica, desprovisto de justificaciones racionales, entonces las leyes son garantizadas sólo por la autoridad que las ha emitido. La función de las leyes es puramente práctica, en el sentido que es garantía de convivencia civil y de orden moral, mientras que la perenne actualidad de la norma es garantizada por el criterio de probabilidad, del cual se valen Pontífices y Doctores para renovar continuamente la jurisprudencia. Estamos bien lejos del principio de interioridad, sea el agustiniano o el protestante, ya que el alma, la razón y la conciencia individual no tienen nada que hacer con la fundamentación y la interpretación de la norma.

La ausencia de la *elección* hace que, “desde el momento de la encarnación, el mundo entero, y no sólo una minoría de electos y de predestinados, llegue a ser el cuerpo místico del Cristo” (40). De esto procede la eficacia del Catolicismo en la comprensión de países, culturas y circunstancias y en la capacidad de adaptarse a ellos, tanto que, en el siglo XVII, él “participó en posición de vanguardia en la expansión europea en los demás continentes, revelando una capacidad de comprensión de fenómenos culturales exóticos e inesperados, que en balde se buscaría en

los sucesivos y más afortunados colonizadores provenientes de los países protestantes” (41).

Un nuevo probabilismo parece ser la sugerencia de Pastine, a lo mejor, como aparente olvido de algunos principios de la doctrina cristiana, pero, en realidad, como renuncia a una teología dogmáticamente purísima pero muchas veces incapaz, por abstracta, de cumplir su función, que es histórica en cuanto profundamente humana (42). Del mismo modo, más en general, la norma moral y jurídica es tanto más capaz de seguir, interpretar y orientar la variedad de las situaciones históricas, cuanto más es formal, o procesal, y cuanto menos es sustancial o de naturaleza metafísica (43).

Es cierto que el probabilismo atestiguó una vitalidad del espíritu renacentista en la despreocupada capacidad de adaptarse a nuevos tiempos y nuevos ambientes y hoy puede sugerirnos la imagen de una Iglesia que se “aggiorna” y se abre a nuevos espacios culturales, históricos, sociales, para hacerse cada vez más convincente y universalmente comprensible. Por otra parte, es también cierto que, en el mismo siglo XVII, los intentos de renovación católica de raíz agustiniano—cartesiana, y por lo tanto antiprobabilistas, son para nosotros testimonios de un problema profundo: si es suficiente que la experiencia religiosa, “por ser auténticamente religiosa, sea, al mismo tiempo, profundamente humana y civil” (44), o si es también necesario que, además de la historicidad, ella contenga la eternidad y la preocupación que quedarse fiel. El problema de la verdad religiosa al estado puro, más allá de sus manifestaciones históricas, de las distintas interpretaciones e incarnaciones en “conciencias histórico-colectivas” y más allá de las distintas intervenciones antropocéntricas y subjetivas sobre ella, permanece para nosotros, y tanto más fuerte, dadas la profundidad y la concreción de tales historicizaciones. En efecto la *objetividad* de lo sobrenatural es lo que distingue la experiencia religiosa de una pura experiencia antropológica —gnóstica, ética o política que sea— y constituye la prueba más decisiva por la cual pueda pasar un “aggiornamento” religioso que no quiera quedarse en un historicismo indiferente.

(40) *Op. cit.*, p. 321.

(41) *Op. cit.*, p. 315.

(42) *Cfr. op. cit.* pp. 319–320.

(43) *Cfr. op. cit.*, p. 16.

(44) *Op. cit.*, p. 320.