

Rodolfo Macías-Fattoruso

MAESTROS DE LA GRACIA

*La abadía de Port-Royal
en el siglo XVII*

ARTEMISA
EDITORES

ISBN: 978-9974-91-543-5

Maestros de La Gracia

© OmniScriptum AraPers GmbH, Bahnhofstraße 28, D-66111 Saarbrücken, Germany

© Rodolfo Macias-Fattoruso

2ª edición, Abril de 2017

Montevideo, Uruguay

Motivo de Tapa: Philippe de Champaigne, «Saint Jean Baptiste dans le désert»,
Museo de Grenoble

Para contactarse con el autor: rodolfomfattoruso@gmail.com

Queda hecho el depósito que ordena la ley

Impreso en Uruguay - 2017

Tradinco S.A.

Minas 1367 - Montevideo.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización de los autores.

*Para Carmela y
Carmela María,
mis dos únicas luces.*

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	13
PRIMERA PARTE: LAS OFENSAS TEOLÓGICAS	
Capítulo I El Problema de la Gracia	31
Capítulo II Tutores de la Gracia.....	51
SEGUNDA PARTE: UN HOGAR PARA EL ALMA	
Capítulo I La Abadía de Port-Royal	77
Capítulo II Los Solitarios.....	105
Capítulo III Las Pequeñas Escuelas.....	117
TERCERA PARTE: LA GUERRA Y LA PAZ	
Capítulo I Los Libros Prohibidos.....	161
Capítulo II La Familia Pascal	193
Capítulo III La Paz Clementina	215

CUARTA PARTE: JUEGO DE LUCES

Capítulo I Las Voces de Adentro 229

Capítulo II Arnauld Pensador259

EPÍLOGO 293

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA..... 297

PRÓLOGO

El propósito de este ensayo consiste en presentar por primera vez en lengua española un acercamiento a la historia de Port-Royal, la abadía que en el siglo XVII fue centro de controversias por su cultivo de la versión jansenista de la religión católica y también por ser reconocida como uno de los institutos escolares más originales y exclusivos de su tiempo. A esa casa estuvieron vinculados ideológica, emocional y estructuralmente Antoine Le Maître, Blas Pascal, Jean Racine, Philippe de Champaigne, Antoine Arnauld, entre otras figuras que brillaban entonces.

La obra educativa de Port-Royal no es grande: apenas un par de generaciones de pocos jóvenes fueron educados allí. Sin embargo es importante por la calidad de su enseñanza, ya que en sus modestas aulas se trabajaba con libros propios, escritos por los profesores para esa ocasión. Un manual de la lengua griega a cargo del más calificado especialista de aquel tiempo, Claude Lancelot, algunos textos de moral compuestos por Pierre Nicole y, principalmente, la *“Lógica o Arte de Pensar”* y la *“Gramática Razonada”*, textos en los que respectivamente ambos maestros secundaron la inventiva y la poderosa penetración intelectual de Arnauld, teólogo y filósofo, celebrado por la posteridad con el justo epíteto El Grande.

Esa primera línea de talentos estuvo acompañada en el curso de dos o tres décadas por personas de la nobleza, de la alta burguesía, del foro, que encontraban en la vida austera y devota que se practicaba intramuros un modelo de virtud, de servicio a Dios

y también de amor al conocimiento. Ese grupo se conoció con el epíteto Los Solitarios, debido precisamente al modo en que decidieron pasar sus días, entre la oración penitente, el amable aunque por momentos apasionado debate intelectual, la lectura de las Escrituras, el estudio sistemático de los libros de San Agustín y las obras pías. Los Solitarios, hombres de fortuna, en su mayor parte dejaron su riqueza a los pobres para consagrarse por entero a ese proyecto de arrepentimiento y de búsqueda de la paz interior.

Todos los miembros de la abadía y quienes se acercaban a ella en busca de un camino diferente para vivir su fe compartían una perspectiva de la religión fundada en las conclusiones que el teólogo holandés Cornelius Jansenius y sus continuadores, Jean Duvergier de Hauranne, abate de Saint-Cyran y Antoine Arnauld realizaron de las obras de San Agustín, sobre el tema de la Gracia. Ello despertó la cerrada oposición y la inquina de los hombres de la Compañía de Jesús, que defendían tesis opuestas a las de los agustinianos. La lucha entre ambos sectores tuvo diversas incidencias que pasaron desde el simple cruce de panfletos, a las amenazas, las calumnias, las destituciones académicas, las denuncias de herejía en Roma frente al Tribunal del Santo Oficio y finalmente la destrucción física de la abadía y la profanación de su cementerio.

Es preciso aclarar que la investigación de este libro no es ni quiere ser un estudio sobre el jansenismo y tampoco, siquiera, sobre el esquema de la abadía de Port-Royal en su totalidad, sino únicamente la indagación descriptiva de cómo se conformó ese

espacio de revisión, cuáles fueron sus bases intelectuales, cuáles sus expresiones materiales, qué producción cultural dejó; quiénes resultaron ser sus principales actores, qué circunstancias debieron afrontar sus miembros debido a la singularidad de sus posiciones teológicas o filosóficas. La primera parte trata sobre el debate en torno al problema de la Gracia; la segunda tiene como centro la abadía y la vida social y pedagógica que se cultivó en ella; la tercera parte refiere las persecuciones de las que fueron objeto sus miembros. El final es una semblanza de la producción intelectual de sus principales figuras, con acento en el intercambio que mantuvieron Descartes y Arnauld.

Salvo algunas antiguas historias de la religión católica, la mayoría de ellas compuestas en el siglo XVIII y unas pocas del siglo XIX, los investigadores de habla española no se interesaron particularmente en este tema. La motivación de asumir esta aproximación ahora estriba, más que nada, en la necesidad de cubrir esa falta por cuanto si bien se trata de un fenómeno acotado a un problema sin reflejos actuales, informa sobre asuntos que van más allá del puro pleito teológico y tienen que ver con los modos de vivir y de tolerar las diferencias en una sociedad donde la palabra que interroga y que no se conforma reclama empecinadamente no ser amortajada por el olvido.

INTRODUCCIÓN

La situación de Francia, y en general del ambiente cultural europeo, al comienzo del Gran Siglo está dominada por al menos cinco factores de distinta índole pero que por caminos no siempre visibles presionarán sobre los mismos focos de atención.

Uno es la lucha religiosa contra la herejía y dentro de ella la competencia entre las distintas agrupaciones de la Iglesia católica en el contexto de los mandatos que emanaron de la Contrarreforma. La conversión en masa de varias ciudades y regiones al bando de los reformados, las abiertas heridas dejadas por las distintas asonadas de saqueos, asesinatos y persecuciones de pocas décadas atrás y la constante amenaza de un recrudecimiento de esas tensiones estuvo presente hasta bien entrada la segunda mitad del siglo y aunque fue un elemento de cuidado, sobre todo en tiempos de la Guerra de los Treinta Años, no fue capaz de ser razón suficiente para que la catolicidad de Francia la enfrentara con la deseable unidad de acción. Entre las distintas congregaciones, en efecto, había diferentes motivos de recelo, discrepancia y encono, siendo los jesuitas los que llevaron el privilegio de suscitar la mayoría de estos sentimientos entre los agustinos, los dominicos, los franciscanos y de manera especialmente grave, los jansenistas. Muchos de esos pleitos, como veremos, adquirirían relieve de problema de Estado, incluso con connotaciones internacionales.

Otro factor particularmente sensible de la situación francesa fue el extendido poder inmediato y estratégico de los Habsburgo.

Esta casa pesará fuertemente sobre la realidad de Europa, y sobre Francia en particular, cuyo territorio está como encerrado por reinos y principados que pertenecen o son funcionales a la familia y sus distintas ramas. Si pensamos que en un eje estaban España, Portugal, las Baleares, los Países Bajos, el Franco Condado, Luxemburgo, Charolais, Milán, Cerdeña, Nápoles, Sicilia, como parte del esquema del rey de España, y en otro eje, teniendo como centro Austria, se encontraba el Tirol, Bohemia, Moravia, Silesia, Hungría, Croacia, Dalmacia y Alsacia, y que, además, Francia estaba en conflicto con Inglaterra y sentía como propia la amenaza de los principados alemanes, no cuesta conjeturar que sus hipótesis de conflicto tuvieran como objeto crítico la inmediatez española y que sus expectativas de seguridad no fueran las mejores. Quien vio esto y supo responder a la altura fue Richelieu.

Con casi análoga importancia en cuanto a gravitación y amenaza está el problema de la Fronde, es decir, las dos o tres sublevaciones contra el poder real que dividieron sucesivamente a los actores de la corte, a distintos estratos de la burguesía y a la generalidad de la población en causas que sustancialmente tenían que ver en ocasiones con mezquinas aspiraciones de poder por parte de ciertos príncipes, o de autonomía por parte de ciertos sectores privilegiados de la sociedad, o de comprensible rechazo por la abusiva presión fiscal. El desafío de los cardenales Richelieu y Mazarino -que fueron los que estuvieron al frente de la enérgica respuesta de la corona- por nacionalizar el destino de Francia mediante la consolidación del sistema de poder absoluto del rey asentando el carácter de Estado nacional debidamente

unificado y sofocar así las crecientes pretensiones de la antigua nobleza feudal por conservar sus espacios de soberanía territorial y de discrecionalidad jurídica y tributaria, es quizá, junto a la conversión de Clovis, la prueba decisiva de la historia de Francia, mucho más significativa que la guerra de los Cien Años y casi tan importante como la Revolución de 1789. Gracias a esa política pudo afirmar sus fronteras, unificar, objetivar y generalizar el poder estatal por vía de la unidad administrativa, jurídica y también, y principalmente, en virtud de la diseminación de la fuerza del rey, que fue garante de la aplicación de leyes y edictos emanados de las instituciones con las que se gobernaba el reino.

En esta enumeración de condicionantes debe subrayarse con singular énfasis —porque incidió notablemente- el peso que en todos esos procesos tuvo la agitación intelectual, en particular la general insurgencia contra la escolástica, superviviente más que en otra parte en el discurso de los pensadores y predicadores de la Compañía de Jesús. Esta rebelión consiguió unificar voluntades y creencias tan dispersas como las de los devotos más recalitrantes que añoraban los siglos gloriosos de la Patrística hasta los escépticos racionales y casi agnósticos o ateos como Montaigne, Spinoza o Bacon o creyentes críticos como Erasmo y Descartes. Todos ellos, si añadimos, además, a los reformados o herejes, estaban en pleito con la interpretación rígida de la teoría aristotélica del conocimiento y con el tipo de abordaje lógico que se formalizó en las universidades, que reducía a una procelosa urdimbre de silogismos la complejidad integrada del saber. Buscar las concordancias del pensamiento con las Escrituras y no poner los ojos en la naturaleza, no interrogarla directamente sino por

mediación de las inferencias teológicas, se entendió que era una objeción al conocimiento de un mundo que se estaba revelando distinto al que se había concebido hasta entonces. Los descubrimientos de la física, de la química, de la parte ignota de la tierra, los estudios astronómicos y los trabajos de biología, de matemáticas y de geometría pusieron en crisis el paradigma medieval y todos, desde perspectivas e intereses no coincidentes entre sí, buscaron tomar distancia de ese dominio o directamente resistirlo y en muchos casos, también, manifestamente combatirlo.

Por último, ha de tenerse en cuenta la mentalidad de la época expresada bajo las formas específicas del arte barroco. La principal apostilla de esta corriente está dada conceptualmente por la idea de que el hombre habita y se debate en dos universos opuestos, en la *res extensa* y en la *res cogitans*, en “*esa cosa que piensa*”, de la que habla Descartes y en el cuerpo que demanda, atormenta y engaña, y que se expresará magistralmente en las descripciones tan vívidas de la tensión entre las certezas de la fe y las tribulaciones del cuerpo corruptible, entre la confianza infinita en la bondad de Dios y la angustia de la carne que nos *tienta con sus frescos racimos*. El abismo que divide al hombre en sus dos naturalezas está en los *concerti grossi* de Corelli, con sus varios pares de franjas sonoras hablando y respondiéndose incesantemente, en los contrapuntos y el arte de la fuga de Bach, en los pasionales combates de violines y violas de Vivaldi, en el intimismo metafísico y nocturnal con el que habló la viola de *Monsieur de Sainte-Colombe*, en las tragedias sin solución de Corneille y aun en las tragedias menos borrascosas de Racine, en la teoría de las dos miserias de Pascal y en la infinita retórica de los binarios

en Lope de Vega, en Góngora, en Quevedo, en Calderón, en el claroscuro de Rembrandt, en el pietismo sereno de Philippe de Champaigne, en los abismos de Caravaggio, y, de modo excelente, en el intenso juego de intenso placer e intenso dolor, de luces y de sombras de aquella Santa Teresa en éxtasis que nos ofrendó Bernini.

Hay una página memorable de Hegel en su opúsculo la “Introducción a la Estética”, que lo dice todo al respecto; que habla precisamente de la existencia enfrentada, dividida entre fuerzas que la reclaman para su uso antojadizo y que puede ilustrar el valor de esta concepción sin mencionar directamente pero aludiendo por todos los costados al tributo del barroco. Hegel describe el drama del hombre imaginado por ese período:¹ *“Únicamente en el hombre y en el espíritu humano esta oposición adopta la forma de un mundo desdoblado, de dos mundos separados: por un lado, el mundo verdadero y eterno de las determinaciones autónomas, por el otro, la naturaleza, las inclinaciones naturales, el mundo de los sentimientos, de los instintos, de los intereses subjetivos, personales. Vemos, por una parte, al hombre prisionero de la vulgar realidad y la temporalidad terrestre, abrumado por las obligaciones y las tristes necesidades de la vida, encadenado a la materia, persiguiendo metas y goces sensibles, dominado y arrastrado por las inclinaciones naturales y por las pasiones; por otra, lo vemos elevarse hasta las ideas eternas, hacia el reino del pensamiento y la libertad, le vemos plegar su voluntad a las leyes y determinaciones generales, despojar al mundo de su realidad viva y floreciente para*

1 Hegel, GWF, Introducción a la Estética, Ediciones Península, Barcelona, 1973, pág. 57.

convertirlo en abstracción, pues el espíritu sólo afirma su derecho y su libertad cuando trata sin piedad a la naturaleza, como si quisiera vengarse de las miserias y violencias que le ha hecho padecer. Cuando esta oposición adquiere un carácter suficientemente acusado, el espíritu oscila entre estos dos términos, va sin parar de uno a otro: del deber al sentimiento, de la libertad a la necesidad. La libertad, mientras que el hombre actúa según su propia voluntad, persigue la realización de sus propias metas; la necesidad, cuando se deja determinar por las necesidades naturales, por las de las circunstancias, de su corazón y sentimiento.”

LA CORONA PÚRPURA

En este contexto donde el fermento intelectual se une a la violencia de los conflictos, porque la guerra civil-religiosa tuvo formal fin pero la violencia de los discursos entre todos los bandos y subdivisiones de los contendientes siguió imperando, tenemos el gobierno de tres reyes, dos viudas y dos cardenales, con personalidades muy contrastadas entre sí, y sin embargo cumpliendo todos con su obligación histórica, esto es, con conciencia o sin ella, racional y deliberadamente o a pesar de su voluntad, sirviendo al fin superior de dar materialidad al espíritu de su tiempo. Cada una de las acciones que definieron esas gestiones de gobierno tuvieron por objeto y resultado afirmar la unidad de Francia, sellar su identidad nacional mediante la centralidad del poder del rey, proteger la soberanía tanto en el orden político y militar como religioso, definir la gravitación del país como núcleo y potencia de la Iglesia, sin perder en ningún momento sus buenas relaciones con los doce papas que manejaron los destinos

de la catolicidad durante ese tan crítico período de transformaciones y acechanzas.

El gobierno de Enrique de Navarra empezó como el más traumático de la serie y así también terminó siéndolo, con el rey apuñalado en una estrecha calle de París por un extraviado militante religioso. El primero de los Borbones fue formado por los calvinistas y es todo un ejemplo de la turbulencia religiosa de la época: nacido en el seno del catolicismo, cambió de religión en seis oportunidades, abjurando una y otra vez sin mayor azoramiento. Con él tendrá importantes avances el proceso que venía tropezando desde un par de siglos atrás de establecer el poder absoluto de la corona; creía Enrique que esa política también redundaría como instrumento de pacificación luego de las terribles guerras religiosas que asolaron al país. La creación de organismos de contralor general de impuestos, la unificación de la política de hacienda y el empeño por dotarse de una nutrida guardia regular fueron medidas que se orientaban en esa dirección. También el Edicto de Nantes, en virtud del que se reconocía que en Francia existían dos religiones, la católica y la reformada, y que en 1610 pagaría con su vida. Si bien la historia ha juzgado como laudable esta osada muestra de tolerancia en tiempos en que tan en desuso estaba esa práctica, desde el punto de vista político ese documento, que fue revocado en parte por su hijo (en aquellas disposiciones que permitían a los hugonotes conservar algunas plazas fuertes con sus defensas militares) y en parte por su nieto, Luis XIV, que en 1685 lo anuló totalmente— resultó todo un fiasco que no hizo más que generar disgustos en la mayoría de la población, naturalmente dividida por sus adhesiones y perte-

nencias. El saldo de su gobierno, empero, es positivo en términos institucionales por cuanto asentó principios y procedimientos que serían la base para la conformación de un más completo y eficaz poder del Estado.

El período de María de Médici —segunda esposa y viuda de Enrique de Navarra— Richelieu y Luis XIII, más allá de algunos episodios interesantes pero que exceden el marco de este estudio, puede resumirse perfectamente como el ciclo de influencia o mando que debe llevar el nombre de Richelieu, sin duda el momento más provechoso en materia de transformaciones estratégicas de todo ese siglo. Lo vemos en su protagonismo victorioso en la Guerra de los Treinta años: este conflicto enfrentó a católicos contra protestantes, a católicos contra católicos, a varias sectas protestantes entre sí y opuso a coronas tradicionalmente amigas o aliadas como Austria, Francia, España; ello sin hablar de las intervenciones de Suecia, de Polonia, de Baviera y de unos cuantos principados y ducados alemanes que dividieron sus lealtades entre las potencias involucradas.

Cuando se estudian las condiciones diplomáticas y los intereses económicos en juego —el saqueo o cambio forzoso de título de las propiedades católicas en los territorios alemanes conquistados por los protestantes— se puede entender por qué este conflicto fue tan brutal, tan largo y en cierta forma tan poco satisfactorio para los actores. Pero hay más; está el álgebra de todo el asunto, que no es otro que el recelo político de Francia ante el enorme poder de los Habsburgo. Es en este aspecto donde comienza a cobrar relieve la formidable figura de Richelieu, hombre de la

Iglesia, pero ante todo dignatario de Francia. Prefirió entenderse con los protestantes, y levantar un muro contra los Habsburgo, que servir a su fe y dejar al país expuesto a las ambiciones de una familia que desde hacía tiempo lo había elegido como el máspreciado botín.

En cuanto al trato con los herejes de su país no rehusó el diálogo ni tampoco los acuerdos temporales; pero cuando tuvo que combatirlos lo hizo con fuerza excesiva y con inteligencia. El episodio de La Rochelle es representativo de su mano certera y peligrosa: allí los protestantes, no conformes con el edicto de Nantes, se abroquelaron con la finalidad de constituir una república independiente, hiriendo la integridad de Francia. En sus fantasiosos proyectos este bolsón de la alta burguesía pretendía crear una suerte de confederación de repúblicas unidas, organizarse al estilo de Holanda y retar por todos los medios la soberanía y los poderes del rey y las leyes del país. Richelieu vio el problema antes que nadie, lo trató a tiempo, lo asumió con el alto calibre que merecía, subordinando todo y a todos en la emergencia, y personalmente estuvo en el escenario conduciendo los preparativos militares. El famoso cerco que trazó sobre la ciudad terminó por prodigar benéficos efectos y la acción directa de los insurgentes fue rápidamente sustituida por la mesa de diálogo, campo donde también la fuerza y la exactitud de Richelieu consiguieron los mejores resultados posibles. Fue este cardenal el que dibujó lo que institucional y políticamente sería Francia en los siguientes cien o ciento cincuenta años.

La continuidad de su agenda la simboliza sin esfuerzo el italiano Mazarino, que asistió a la viuda de Luis XIII, Ana de Austria, en la regencia y supo alinear a la corte detrás de la fidelidad al rey, pero en un estilo un poco distinto al de su maestro y mentor. Mientras que Richelieu tenía una mente estratégica y atisbaba el futuro con sus consecuencias más lejanas y veía en lo pequeño una posible puerta de entrada para lo grandioso y renovador, sin perder por ello habilidad y calidades en el manejo cercano de las realidades, Mazarino era un maestro del tejido fino, el jugador de ajedrez que visualiza diez o quince jugadas, que sabe ejecutarlas con arte y sin que sus enemigos sospechen para dónde va, pero no siempre tiene conciencia de dónde está ubicado el tablero y para qué se juega a ese juego y no a otro. Si Richelieu fue un gran estadista y un gobernante habilidoso y temible, Mazarino fue más que nada gobernante preciso, administrador, pero sin una visión de horizontes lejanos.

Tal vez era lo que hacía falta en ese momento, no el arrojo del pionero sino el reposo del intrigante que de a poco, como Richelieu cuando labraba su ascenso, va quedándose con parcelas de decisión y sabe separar lo que fortalece su poder de aquello que lo debilita independientemente del bien que ello represente para los intereses generales. Por ello lo vemos como un eficaz policía para ahogar la rebelión de los nobles, como un prudente consejero para orientar al joven monarca en los tratos con sus ministros, como un distraído religioso que no le importaba demasiado qué cosas se jugaban en las disputas que abismaban al clero de Francia. Bajo su gobierno el reino consolidó su posición internacional, mejoró la seguridad interior y se fortaleció como

nunca la institución real. Eso le dio mucho protagonismo, pero también libertad para quedar al margen de los problemas que sabía no le rendirían ningún rédito, como es el caso del conflicto en el clero de Francia entre los jesuitas y los agustinistas; prefirió que el rey y Roma se las viesan con el problema porque en su delicada posición, por ser extranjero, si podía evitarlo no se dejaba comprometer con los devaneos del problema galicano. Fue, en muchos sentidos, un orfebre de equilibrios.

Su amo y alumno, en cambio, a partir de que gobierna solo, a los 22 años, sale a buscar problemas y cambia totalmente el estilo de gestión. Desde los tiempos de Richelieu, pero especialmente bajo el largo dominio de Mazarino, las decisiones se adoptaban en diálogo con los ministros, el Consejo del Rey era bastante protagónico en los asuntos de gobierno. Luis XIV debutó en la plenitud de su reinado cambiando radicalmente los modos, proponiéndose no escuchar sino cuando pregunta e impidiéndole a los ministros inducir o sugerir medidas. La relación de poder deja de ser orgánica y pasa a regirse por un confuso procedimiento donde la voluntad real está interferida tanto por las voces de los más idóneos como por, por ejemplo, las de los que circunstancialmente estaban cerca, los directores espirituales, que eran jesuitas. El poder de estos sacerdotes crece enormemente en el círculo íntimo del rey y desde ahí se adoptan medidas que impactarán en el clero y obligarán más de una vez a Roma a tomar partido en esos asuntos.

Toda la gloria de la que está rodeado su nombre es por haberse instalado en un trono puesto en la cúspide por quienes tuvie-

ron el tino de elevarlo a conveniente distancia de las pasiones humanas, ponerlo a salvo de apetitos e intenciones, dignificarlo con su adhesión y apoyo a los conocimientos, a las artes, a las ciencias. Sería una injusticia desconocer que el mecenas de Lully y de Marin Marais, de Moliere a pesar de todo los pesares, de los arquitectos y decoradores más importantes de la época —le Brun, le Nôtre— el creador de la Academia de Francia en Roma y de la Academia de Danza, el animador de las veladas científicas en Versailles y el monarca indulgente aun con sus variadas arbitrariedades para con los intelectuales poco cercanos a su persona, no tuvo un sello propio. Lo tuvo; sólo que también incurrió en ligereza y en frivolidades, en imperdonable desinterés. Gran parte de los infortunios de Port-Royal se deben no a sus ideas en materia teológica, (que no tenía) sino a su abandono y hastío ante asuntos que lo impacientaban y prefería guiarse por el consejo, no siempre limpio, de los que tenía cerca; sus confesores, por ejemplo.

LA ABADÍA Y SU CIRCUNSTANCIA

Para entender la importancia que cobró durante más de medio siglo el espontáneo y modesto emprendimiento de Port-Royal hay que inscribirlo en las circunstancias políticas, mentales y culturales que hemos referido; de otra manera no se ve una explicación posible a las furias y a la admirada curiosidad que se desataron por partes iguales en distintos ambientes de la alta y media sociedad francesa. Que algo más de una decena de monjas pidan y obtengan permiso para hacer votos de clausura y de penitencia, que algunos teólogos secunden y encuentren buenas ra-

ziones en las Escrituras para sustentar esa salida en una sociedad a la que ven lastimada por el abandono de la idealizada antigua disciplina de los Padres, que se formulen críticas al relajamiento de las costumbres y a la banalización de los sacramentos por parte de congregaciones que en lugar de cambiar el mundo buscan desesperadamente adaptarse a él como supuesta forma de conquistarlo, y que haya una fiebre de estudios con el objeto de revitalizar la figura de algunos santos en desmedro de otros es algo que ocurrió en varios momentos de la historia y salvo rencillas sin mayor relieve, no produjeron la ira y la vergüenza de ningún rey ni el desvelo de al menos tres papas que no pudieron resolver satisfactoriamente el contencioso planteado.

Pero en el marco de la lucha contra la escolástica, en el contexto de la desconfianza hacia la penetración y extraordinaria expansión e influencia política de los jesuitas, en una realidad donde la herejía estaba viva y muy lejos de haber sido derrotada o siquiera controlada, con serias amenazas a la soberanía del reino por parte de una coalición de países que tienen un mismo comando tan católico como el francés pero con otros intereses nacionales, en una situación donde había elementos que estaban dispuestos a traicionar y entregar soberanía a cambio de mantener sus inveterados privilegios regionales, predicar y ejercer el internacionalismo ingenuo de honesta base religiosa, una suerte de ecumenismo bueno solamente para los enemigos de Francia, es lógico que las monjas, su clausura, los libros que re-leen a San Agustín, las escuelas que enseñan la devoción como forma excluyente de vida y la amistad religiosa por encima de las fronteras y de la defensa nacional aparezcan como elementos de irritación a los que

al principio se tratará de moderar, luego de acallar y finalmente, vencidos todos los expedientes legales e ilegales para obtener un básico acatamiento, se buscará aniquilar.

De no haber estado prisionera de su contexto —con la discusión teológica tan viva como efecto del Concilio de Trento, con la necesidad militante de combatir la escolástica y a sus representantes, con la respetuosa atención prestada por parte de ciertos sectores de la nobleza— la experiencia de Port-Royal habría sido para su tiempo únicamente lo que hoy es para quienes nos asomamos a ella, a saber: la ocasión de conocer la directa influencia del pensamiento cartesiano en su generación y en diálogo con la teología; la oportunidad para entrar en contacto más que con el pensamiento con el modo de pensar tan preciso y original de Antoine Arnauld; la sorpresa al encontrar una formulación educativa tan exigente y tan original, que para lograr sus objetivos de excelencia escribió sus propios libros que desde entonces son patrimonio del legado racionalista; un registro de la intolerancia y de la variedad de juegos sucios que había en las disputas religiosas, no muy diferentes a nuestras actuales disputas políticas; una mirada sobre las categorías del arte barroco internalizada en la mentalidad reinante. Pero como ninguna realidad, ninguna idea, ninguna persona puede escapar de la época que la contiene, tenemos a Port-Royal como uno de los tantos emblemas que dan esmerado testimonio de las luces y de las barrocas sombras de ese Gran Siglo.

Este último punto, me parece, es el que mejor abarca y justifica el tema del que se ocupa el presente libro. Ello, y lo que estaba

sobrevolando en el ambiente —esto lo vio con claridad Voltaire, que amó a ese siglo— era junto a una determinada concepción del hombre, una consecuente idea de la libertad. Los jesuitas y los jansenistas, como ortodoxias del dilema entre libre albedrío pleno y libre albedrío consciente de la voluntad de Dios y por tanto remitido a la devoción absoluta antes que a la pura acción mundana, encerraron en sus acres disputas la idea más general y menos religiosa de que la sociedad puede resolverse en el libre aislamiento de la penitencia y la caridad, como querían Janse-
nius y Saint-Cyran, o en la progresiva compatibilización de la vida civil con los mínimos requerimientos de la religión como lo probaron los soldados de la Compañía de Jesús. En cualquiera de ambas opciones se trataba de buscar un modelo, una otra forma de ser y de vivir la existencia en una época inquieta, propensa a los cambios, convenientemente insatisfecha.

PRIMERA PARTE

LAS OFENSAS TEOLÓGICAS

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LA GRACIA

La historia de este concepto tal vez haya buscarla más que en la tradición religiosa judeo-cristiana en la tradición griega tan viva en la Alejandría del siglo II, época en la que podemos ubicar el comienzo de la agenda intelectual que habrá de desarrollar el cristianismo al cabo de trescientos o cuatrocientos años. En esa antigua referencia podemos observar dos momentos que en homenaje a la brevedad y con sentido lato denominaremos respectivamente *fatalista* y *liberal*.

El primero de ellos nos conduce a una antigüedad incierta, si creemos a Homero. En efecto, la *Iliada* nos habla *en passant* del mito de Edipo; no lo describe, pero es mencionado como un relato bastante antiguo. La ilación de accidentes y oprobios del príncipe tebano es en todo punto la divisa más elocuente que se ha conservado de la tesis fatalista: indica que los hados, esto es, la voluntad de los dioses, lo que escapa a la voluntad y conocimiento de los hombres, aquello que más tarde llamaríamos con la voz árabe *azar*, determinan absolutamente la existencia. La tragedia de Edipo consiste en que cualquier decisión que tome no lo librará del horroroso destino que los dioses le han reservado al momento de nacer; todos los caminos que se le abren en la existencia y todos los pasos que da ante los retos que encuentra no hacen sino confirmar el fin establecido desde lo alto.

Por contraste a esta inexorabilidad del mandato divino, la cultura griega evoluciona hacia la versión que podríamos llamar

“liberal” del destino. A poco de comenzar el primer canto de la Odisea, la diosa Palas Atenea se apiada de la penuria del pobre Ulises que llevaba entonces siete años sin poder encontrar el rumbo a su casa, a su patria y a su familia, tras haber pasado diez años en el comando de la guerra contra Troya. La diosa le reprocha a su padre la suerte del buen guerrero que tanto supo halagar a los dioses y suscitar la admiración de los hombres; le dice que hay injusticia en el trato que los inmortales otorgan generalmente a los hombres, convirtiéndolos en juguetes de sus caprichos o pasiones. Airado, Zeus le responde: *“¿por qué nos culpan los mortales a nosotros los dioses? ¿Por qué afirman que sus males proceden de nosotros? Deberían darse cuenta que es su estupidez la causa exclusiva de sus horrores. Así, por ejemplo, Egisto ha desposado —cosa que no le corresponde— a la esposa de Agamenón y ha matado a éste al regreso; pese a nuestras advertencias. Le mandamos a Hermes para que se lo recordara, para explicarle que no debía pretender a esa mujer ni asesinar a su esposo, pues cuando Orestes crezca y sea un joven fuerte y sienta nostalgia de su tierra, se tomará venganza. Y ahora este imprudente de Egisto las ha pagado todas juntas.”*² Con esto le quiere transmitir una idea que trastornará el curso de la construcción del concepto occidental del destino, a saber: el hombre es causa de sí, padre de sus dichas y de sus penas; la voluntad divina, el hado, tiene valor de reto y no de decreto, el hombre decide ante cada circunstancia qué hacer, cómo administrar eso que los dioses le envían, la novedad de cada jornada, las sorpresas buenas o malas de la existencia; esa decisión y no la voluntad de los dioses es la que teje su destino.

2 Odisea, Canto 1

LOS SANTOS DE BASE

Resulta impensable pretender que esa tan arraigada doble consideración sobre la naturaleza del destino y que tanto impacto habría de causar en Séneca, en Cicerón y claramente en Lucrecio, no encontrara eco en los debates y en la composición de las muchas teorías que en el enérgico ambiente intelectual de Alejandría rodeaban el armado del discurso cristiano. Es cierto que tal vez la insinuación liminar de la teoría de la Gracia debemos buscarla en las cartas del apóstol San Pablo. Si lo vemos de cerca no tardamos en advertir que en esos textos hay, en verdad, una elaboración deliberadamente metafísica a partir de los episodios evangélicos; tarea a la que San Pablo, por la índole de gran parte de su prédica debió abocarse, pues la mayoría de las veces debió enfrentarse a la controversia con los seguidores de varias corrientes de la filosofía griega o de la moral latina. Quiero decir: el marco teórico del apóstol no es meramente el de la Buena Nueva que comunica sino que se inscribe en la querrela de ideas y cosmovisiones que están vivas en la vasta zona de influencia del imperio Romano, por eso lo que proviene de una fuente como es la Revelación se expresa en una forma o con un empeño que remite a la comprensión intelectual y aún al código de herramientas discursivas de la cultura dominante en su época.

Sostiene Pablo que Dios encerró al hombre en el pecado (Romanos, 11,32), en esos tres graves señoríos que impresionan la condición humana: la tiranía de la carne, la tiranía de la muerte y la no menor tiranía de la ley. Con esto nos habló de un encarcelamiento en la fragilidad, caducidad y finitud de la existencia; en

los vanos esfuerzos por conservar lo que hay de fugaz, de temeroso y de nada memorable en cada uno de nosotros; lo que hay de ciega obediencia no a la Palabra que salva sino al mandato que sin entendernos y sin entenderlo, obliga. Siempre dirigiéndose a los romanos dijo el santo en otro momento: *Donde abundó el delito, sobreabundó la Gracia.* (Romanos, 11,32 y 5,20).

La mirada estoica, que entonces afirmaba que la Gracia era una suerte de recompensa a los esfuerzos sinceros del hombre por observar la virtud y libertarse de sus pecados, choca con la contundente definición de San Pablo, para quien la Gracia tiene como condición suprema ser gratuita, ser poderosamente eficaz, decidida por la infinita bondad de Dios (la Gracia es por definición amorosa) todo lo cual viene a significar nada menos que la voluntad de Dios es más que rectora, protagonista prácticamente exclusiva en el proyecto de la Salvación.

Bajo este encuadre San Agustín va a plantear su pleito con los pelagianos, que minimizaban la importancia del pecado original y por tanto ponían bajo serias dudas la tesis de la Redención. Convencido de la necesidad de postular por simple inferencia de la revelación evAngélique en consonancia con las precisiones que elaboró San Pablo, el obispo de Hipona dedicó parte importante de sus reflexiones al fenómeno de la Gracia, a la que define como la benevolencia absolutamente gratuita que desde su eternidad Dios testimonia al hombre llamándolo, dice, a compartir su vida. Y amplía: *“esta Gracia de Cristo, sin la cual ni los niños ni los adultos pueden salvarse, no se da en razón de determinados méritos, sino gratis, de ahí que reciba el nombre de Gracia. Fuimos*

justificados gratuitamente por su sangre. Se desprende, entonces, que los que no se salvan por ella, sea porque no han podido oír la predicación, o porque no quisieron someterse a ella, o también cuando, siendo por la edad incapaces de oírlos, no recibieron el sacramento de la regeneración, que podían haber recibido y con él salvarse, en una palabra, los privados de la bondad del cielo, se condenan muy justamente, porque no se hallan libres de pecado o por haberlo contraído de origen o por los que personalmente han cometido. Pues todos pecaron, sea en Adán, sea en sí mismos, y están privados de la gloria de Dios.”³

Considera San Agustín que la Gracia es eficaz e irresistible y que realiza la voluntad divina sobre el ser humano sin ninguna intervención del hombre o de su voluntad. La dispensa de la Gracia es un acto tan libre en Dios como lo fue el acto de la Creación; es parte distinguida de su fuero y de su naturaleza. Pero la relación no es lineal ni se vincula en nada con las teorías fatalistas que luego serían levantadas por las formulaciones llamadas herejes de Lutero y de Calvino; y menos se parece al fatalismo caprichoso de los mitos arcaicos de Grecia. En San Agustín no hay predestinación, no hay pesimismo respecto de la índole del hombre, atrapado en su miseria terrenal y condenado a discurrir en ella de la mejor manera posible. Por el contrario, en tanto Creador, Dios conoce el porvenir de todos y sabe qué hay en cada persona, sabe que sus criaturas están dotadas de ciertas cualidades morales e intelectuales de cuya administración y debido uso ellos son

3 DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE. RÉFUTATION DE PÉLAGE. Oeuvres complètes de Saint Augustin, sous la direction de M. Raulx, tome XVIIème, p. 185 à 221, Bar-le-Duc 1871

responsables (libre arbitrio), pero se reserva para sí la Gracia, sin la cual esas virtudes no alcanzan nunca a lograr su cometido perfeccionador. En otras palabras: el libre arbitrio es necesario, pero no suficiente; y la Gracia, por consecuencia, es por definición eficiente, esto es, produce enteramente el bien que la bondad de Dios pretende.

En una línea de cierta analogía que algunos teólogos quisieron ver como excesivamente antagónica, Santo Tomás de Aquino expuso acerca de la soberanía de la Gracia como elemento privativo de Dios que actúa de manera decisiva sobre la condición y aun el destino del hombre, independientemente de los datos de su conducta. Su razonamiento encadena al principio la predisposición con la voluntad absoluta de Dios, pero enseguida repara, como es dable pensar, en que esa voluntad no depende en nada de la criatura que es objeto de la misma: *“se puede hablar de la Gracia en un doble sentido: o como un don habitual de Dios, o como un auxilio divino que mueve el alma al bien. Así pues, como don habitual la Gracia requiere una preparación previa, porque ninguna forma puede ser recibida sino en una materia dispuesta. Pero como moción al bien no requiere por parte del hombre ninguna preparación anterior al auxilio divino, sino que, a la inversa, cualquier preparación que se pueda dar en el hombre proviene del auxilio de Dios que mueve el alma al bien. De esta suerte, el mismo movimiento bueno del libre albedrío por el que nos preparamos para recibir la Gracia como don habitual es, por una parte, un acto producido por el libre albedrío bajo la moción divina, lo que permite decir que el hombre se prepara para la Gracia, según aquello de Prov. 16,1: Del hombre es preparar su ánimo. Pero, por*

otra parte, es un movimiento del libre albedrío que tiene su causa principal en Dios, y esto permite decir: Es Dios quien prepara la voluntad del hombre (Prov. 8,35); o bien: Es el Señor quien dirige sus pasos (Sal 36,23).⁴

La visión de Dios como director del libre albedrío y esa dirección como un apresto adecuado para la recepción de la Gracia, la ratifica un poco antes al responder a la pregunta de si el hombre puede salir de la situación de pecado sin el concurso de la Gracia. Sobre ello responderá sin dejar lugar a variaciones interpretativas: *“El hombre no puede en modo alguno levantarse por sí mismo del pecado sin el auxilio de la Gracia. Porque, aunque el pecado es un acto transitorio, deja la huella permanente del reato, como vimos arriba (q.87 a.6), y por eso, para levantarse del pecado, no basta cesar en el acto de pecar, sino que se ha de reponer en el hombre aquello que perdió pecando. Ahora bien, por el pecado incurre el hombre en un triple detrimento, como consta por lo dicho arriba (q.85 a.1; q.86 a.1; q.87 a.1), a saber, la mancha, el deterioro de la bondad natural y el reato de pena. En efecto, incurre en la mancha, porque es privado de la belleza de la Gracia por la deformidad del pecado. Se deteriora la bondad de su naturaleza, porque ésta cae en el desorden al no someterse su voluntad a la de Dios, ya que, si falta esta sumisión, toda la naturaleza del hombre que peca queda desordenada. Finalmente, el reato de pena sobreviene porque el hombre, al pecar mortalmente, se hace merecedor de la condenación eterna.*

⁴ La Somme théologique de Saint Thomas, Adamant Media Corporation, Paris, 2001 Part I-IIae – Question 112.

Ahora bien, es manifiesto que cada uno de estos tres males no puede ser reparado sino por la acción de Dios. En primer lugar, la belleza de la Gracia proviene de la luz de la iluminación divina, y no puede recuperarse más que si Dios ilumina de nuevo el alma. Se requiere, por tanto, un don habitual, que es la luz de la Gracia. A su vez, el orden natural por el que el hombre se somete a Dios no puede restablecerse más que atrayendo Dios hacia sí la voluntad del hombre, como ya dijimos (a.6). En tercer lugar, el reato de la pena eterna no puede ser perdonado sino por Dios, ya que contra Él se cometió la ofensa y Él es el juez de los hombres. Por consiguiente, para que el hombre resurja del pecado se requiere el auxilio de la Gracia, como don habitual y como moción interior divina”⁵

Hay que embargar muchos esfuerzos y no poca suspicacia para establecer un precipicio irreconciliable entre la posición sustentada por San Agustín y la que deriva de las precisiones que con toda claridad y sin ambigüedades plantea ocho siglos más tarde Santo Tomás. Esa enorme distancia de tiempo lo es también de contextos intelectuales, de marcos teóricos muy diferentes entre sí, de paradigmas; la religión, es cierto, es una y la misma, no así las reflexiones que ocurren en su seno, las discusiones que tienen lugar en cada época, las enemistades, amenazas y polémicas que la cercan y en cierto sentido la determinan. No se parece mucho enfrentar la herejía pelagiana y estar atrapado en el círculo dorado del pensamiento neoplatónico a levantar una perfecta catedral de conceptos a partir del valioso herramental aristotélico; en un caso la necesidad de fijar lo entrevisto en la reflexión

5 La Somme théologique de Saint Thomas, ob. cit. - Part I-IIae - Question 109.

llama a determinadas certezas de primer orden, mientras que en el otro se apela a la comprensión crítica y se relativizan las condiciones absolutas del saber, merced a una mediación racional que sale del espacio teológico para avanzar sobre los caminos de una antropología crítica donde el vínculo de lo sobrenatural con lo natural se dibuja en todos y cada uno de sus peldaños de comunicación. Aquello por lo que clama San Agustín, la verdad que asienta, digamos, es de la misma raíz e intención que lo definido por Santo Tomás; remiten al mismo Hombre y al mismo Dios, a la misma debilidad y a la misma Bondad; sólo que en San Agustín se describe más la acción de Dios, mientras que en Santo Tomás se abunda en la recepción del hombre sin disimular que la acción de Dios es la que rige.

Pero como es evidente que no se puede desligar el pensamiento de sus lazos históricos, tenemos que ubicar ambos aportes en el contexto traumático de la Reforma y ver el uso interesado que se hizo de lo dicho y enseñado por San Agustín y por Santo Tomás con el propósito de conjurar el contagioso aluvión de la herejía. Nada de lo que se ocupa este libro habría sido relevante si no hubiera mediado justamente el problema de responder a la aparición indeseada pero previsible y a la expansión —al principio veloz y fulminante— de las tesis que ponían en cuestión el magisterio y los dogmas de la Iglesia, el primado Papal y la integridad de los sacramentos. La consigna de la hora consistía en salvar lo que todavía no se había perdido y reconquistar a como diera lugar el alma, los derechos y de ser posible los innumerables bienes que hubieran caído en manos de las sectas soliviantadas. Un nuevo espíritu de cruzada quedó definido a partir de la re-

belde proclama clavada en los portales de la capilla de Wittenberg y sus caballeros eran ahora no los señores de antaño con sus órdenes militares y sus enseñas de batalla, sino los teólogos, las congregaciones, los educadores, los propagandistas.

EL HOMBRE EN EL MUNDO

La palabra Contrarreforma se empezó a usar más tarde que su aplicación en la urgencia de los representantes de la Iglesia. El demorado y también inexplicablemente prolongado Concilio de Trento (se quiso convocar infructuosamente durante más de 15 años, se desarrolló durante cerca de dos décadas, a partir de 1545) determinó formal y desesperadamente la necesidad de clarificar y afirmar el mensaje de la religión, diseminar sus bondades, captar nuevas voluntades, operar asertivamente sobre los elementos descarriados, propagar el mensaje con la acción del ejemplo, con la acción educativa, con la acción de un mayor diálogo y de una mayor identidad con los problemas y debilidades de la sociedad civil. Lo que se buscaba era no ya solamente recuperar el terreno despreciado por tantas distracciones de orden moral e institucional, es decir, reparar los muchos extravíos en los que habían incurrido autoridades y representantes de la Iglesia, sino además avanzar por sobre la realidad y trabajar en estrecho compromiso con la comunidad en todas sus expresiones jerárquicas, desde las más encumbradas hasta las más desventuradas y con frecuencia olvidadas. Se trataba, en suma, de interceder vigorosamente sobre los defectos propios, de perseguir sin tregua a los enemigos y, lo más importante para el tema que nos ocupa, consagrar los hábitos y modos de vida católicos en todos los ámbitos de conviven-

cia, aun en los más polémicos. Por efecto de la advertencia que representó la fulminante apostasía de principados y pueblos enteros en todos los rincones tanto de la Europa continental como insular, la Iglesia comprendió que no podía seguir dilapidando el capital que habían amasado laboriosamente sus mártires, sus santos, sus grandes pensadores y la miríada de abnegados y casi anónimos sacerdotes que día a día se enfrentaron con esperanza sincera y desprendimiento a los dolores del mundo.

Para ello es evidente que tuvieron que distenderse ciertos conceptos que si bien estaban en la fragua de la identidad religiosa, merecían una traducción pragmática de las grandes verdades. La influencia de las ideas humanistas —la heterodoxia y la síntesis cultural defendida por Erasmo en su visita apasionada al mundo antiguo, la perplejidad moral y el escepticismo de Montaigne; el desencanto descarnado de Maquiavelo— es cierto que no recibieron bendiciones de la Iglesia; antes bien, fueron prolijamente censurados con diversos grados de intensidad y desprecio. Eso no quiere significar que no se viera en sus discursos elementos a tener cuenta a la hora de trazar la estrategia y las tácticas de la nueva cruzada. Lo que ellos vieron en el hombre tenía que ser recogido e integrado a un discurso comprensivo donde la resignación a la flaqueza y la lucha por superarla cobraba otras fronteras a las definidas por la vieja lucha contra la mortificación del pecado. Con los herejes y sin ellos, con las nuevas ideas y las nuevas realidades científicas y sociales que tuvieron lugar en poco menos de un siglo había surgido un hombre nuevo que se parecía más a las frenéticas y confusas criaturas de Bosch que a los templados santos y apóstoles del Giotto; un hombre al que necesi-

riamente se tenía que reconocer y aceptar como paso previo para atraerlo al rebaño de los justos, un ser con menos inocencia y pureza y con más tentaciones, más demandado por asombros hasta entonces impensados (el descubrimiento del nuevo mundo; los novedosos paradigmas cosmológicos; el estudio sistemático de la naturaleza corporal del ser humano) y, como si no alcanzara tanta dispersión y, por lo mismo, con menos legislación interna que aquellos exaltados que cuatro siglos atrás acataron con toda fe el llamado de las cruzadas contra el infiel. La religión debía despertar nuevos entusiasmos y mal podía hacerlo si no acompañaba a los tiempos contradictorios, alborotados, irreverentes que se estaban viviendo.

La fundación de la Compañía de Jesús fue una respuesta que se quiso eficaz para esa finalidad. Otra respuesta derivada directamente de ella fue la creación de institutos de enseñanza generales y en lo posible gratuitos que cultivaran los conocimientos mundanos y pusieran énfasis decidido en la formación religiosa y en los valores que definen la vida cristiana; el Colegio de Clermont, en pleno corazón del barrio Latino, que data de 1550, y que llegó a congregar un siglo más tarde más de 3000 alumnos, emergió como signo de ese central servicio a la causa de la salvación de la Iglesia. La otra gran respuesta que tuvo dilatada influencia fue la publicación en 1588 del libro del jesuita español Luis Molina “*Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*”⁶,

6 Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción, introducción y notas de Juan Antoine Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, 2007.

obra en la que trata de demostrar la congruencia de las tesis de la Gracia con el dominio más distendido del libre arbitrio; dice allí que la Gracia no es eficaz sin la participación activa de la voluntad. Según la muy parcial mirada de Voltaire, este teólogo “*creyó haber descubierto, precisamente, la manera como Dios obra sobre las criaturas y la forma con que éstas le resisten.*”

Molina era una de las lumbreras de las que con justicia podía holgarse la Compañía; antiguo estudiante de Alcalá, ejerció la docencia de la filosofía y de la teología durante varias décadas alternando entre Portugal y España. Recién en los últimos diez años de su vida, murió en el 1600, decidió publicar sus investigaciones; una de ellas es un exhaustivo análisis de la primera parte de la Suma teológica de Santo Tomás, que le dedicó a Felipe II; la otra es un libro que intenta una reflexión de orden moral acerca de la naturaleza y finalidad de la justicia, y por último esta “*Concordia...*” que entrega con aprensión a la imprenta porque desde el principio auguró que sería motivo de controversias y tal vez de problemas mayores para la paz y seguridad de sus hermanos.

La premisa sobre la que descansa la pieza que tantos debates ha pretextado en su momento y que tan decisiva resultó en la guerra desatada entre jesuitas y jansenistas es que constituye un error otorgar preeminencia esquemática a la Gracia o al libre arbitrio como si se tratara de sustancias inconciliables. Y no es así, según Molina, que propone lo que da en llamar la ciencia media, que de alguna manera explica el autoimpuesto límite de la omnipotencia divina al ubicar en condición de igualdad el poder de Dios y la libertad del hombre en una suerte de tensión donde se re-

solverá el lugar que la creatura asume o elige frente a su creador.

En el primer capítulo de su obra, Molina, en su intento de disipar los errores y prejuicios cometidos respecto del tema, incluye abiertamente su punto de partida; lo hace en el marco de una revisión crítica de conceptos que introduce el problema: *“Hay un asunto que siempre ha creado grandes dificultades a los hombres, a saber, de qué modo la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas futuras en uno o en otro sentido, pueden componerse y concordar con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas. Puesto que, conscientes de nuestra debilidad y confiando en la asistencia divina, vamos a explicar cómo pueda darse esto primero en relación a la presciencia y más adelante, en relación a la providencia, predestinación y reprobación, debemos comenzar señalando que en nosotros hay libertad de arbitrio; también debemos establecer cómo y en qué medida tenemos libertad de arbitrio; asimismo, debemos señalar que hay muchas cosas futuras que son contingentes, en uno o en otro sentido; también hemos de establecer cuál es la raíz de esta contingencia, de tal modo que, finalmente, podamos explicar y demostrar el consenso y la coherencia mutua de todo lo mencionado, en primer lugar, con la presciencia divina y, posteriormente, con la providencia, predestinación y reprobación divinas.”*⁷

Tras este anuncio el autor refiere la necesidad de situar la tesis diferencial y de hecho el motivo último de lo que será en definitiva el plan de su trabajo: *“el único razonamiento que debemos aprobar y abrazar en la conciliación del libre arbitrio con la gracia,*

⁷ *Op.cit*

presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas, tal como preexisten en acto, será aquel que no suponga perjuicio alguno a ninguna de las seis cosas mencionadas y habremos de considerarlo como la piedra de toque a través de la cual deberá examinarse cuánta verdad o falsedad contenga el razonamiento que cada cual alega. Sin duda, como veremos más adelante, que en nosotros realmente haya libertad de arbitrio sin que lo impidan la presciencia, providencia, predestinación, reprobación o gracia divinas no consta menos en las Sagradas Escrituras, ni debemos sostenerlo con fe menos firme que esto otro que también resulta manifiesto por las mismas Sagradas Escrituras, a saber, que hay presciencia, providencia y predestinación divinas y que la gracia nos es necesaria para alcanzar una amistad con Dios y la vida eterna”.

Lo que sigue a esta diáfana explicación es un tedioso e informado inventario analítico de tipo escolástico de todas las cuestiones planteadas en torno al tema, una relación crítica de los autores que tanto en el mundo pagano como en la tradición de la religión se han pronunciado y una serie de conclusiones parciales que tienden a demostrar de manera directa y lógica, por inferencia y aun a veces por analogía que no hay una superioridad de protagonismo entre la Gracia y el libre arbitrio, que la salvación o la perdición del hombre resultan del encuentro entre las cualidades que Dios donó a la creatura y el uso que ésta hizo de ellas, que aun cuando el amor divino todo lo puede, es al hombre a quien corresponde merecerlo y quererlo. En esta zona el libro, como en todas las obras de estilo y linaje análogo, se hunde como material de lectura crítica y reflexiva, pero crece en solvencia documental; la impresionante asistencia intelectual de la que se sirve Molina

para apoyar su tesis parece abrumadora y es a ella que en parte se debe el poder de convicción y la confianza que produjo la obra entre lectores no necesariamente vinculados a su congregación.

Si al hallazgo de conciliar la Gracia y el libre Albedrío en una síntesis aceptable o promediamente aceptable para justos y pecadores lo queremos medir en términos puramente históricos, Molina vendría a reclamar que no debemos apresurarnos a condenar a nadie, porque cada alma que anda por el mundo podría caer, como miles y tal vez millones, en los infames manejos de la herejía, que debemos comprender más cercanamente al hombre en el mundo, arrojado a una realidad de la que por sus propias flaquezas no se puede defender adecuadamente y necesita, por lo tanto, que se lo contemple con benevolencia, con un ánimo sonriente, con indulgencia, porque después de todo lo que se busca es ponerlo en el camino de la salvación y no ayudar a que se pierda del todo y encima lo haga en brazos de los enemigos. Esto no quiere suponer otra cosa que la tesis, forzada o no, que busca inscribirse en la apelación perentoria de la Contrarreforma para, como dice la parábola evAngélique, regresar a buscar la oveja perdida.

Pero esa vuelta para rescatar a la oveja demorada implicaba muchas veces condescender a las cuestiones mundanas con una asiduidad que a algunos vigilantes ortodoxos de la fe, como los dominicos, y uno de sus más respetados teólogos -el también español Domingo Bañez— les sentaba mal y fue por ello que salieron a combatir la tesis. Veían los Predicadores que el humanismo practicado por los jesuitas entrañaba contaminar las cuestiones

sagradas con las necesidades terrenales; que la tolerancia hacia ciertas prácticas liberales lejos de favorecer los fines de la religión, los socavaba peligrosamente. El planteo se dio en algunos ámbitos dispersos y sin mayor ruido; al principio lucía como una airada competencia de orden doctrinal sin mayor reflejo en el ejercicio de las obras y misiones que ambas organizaciones llevaron adelante. Pero la elevación del tono y las mutuas acusaciones de herejía dieron otro cariz al asunto, que pasó a revistar como una honda preocupación que reclamó la atención severa del papado. En 1594 Clemente VIII convocó perentoriamente a los litigantes a Roma y propuso que sus tesis se discutieran en el seno de la Congregación de los Auxiliis, lo que llevó bastante tiempo —cerca de ochenta encuentros— de análisis, de reproches históricos y de infinitas apelaciones eruditas. El papa acabó por convencerse que Molina se había excedido al quitarle absoluta libertad a Dios y concederle al hombre una determinación soberana en su destino; por eso estaba decidido a publicar una solemne reprensión a esas tesis. Para 1605 ya tenía iniciada una redacción en la que se condenaban explícitamente 49 afirmaciones del controvertido libro del español; pero las sesiones siguieron como por inercia con el objeto de afinar al detalle lo que diría ese documento. Ocurrió que en una de esas interminables deliberaciones el papa, que las presidía y que trataba de terciar en los enfrentamientos para minimizar los daños, sufrió un ataque y se murió. Su sucesor, el abogado Camillo Borghese,⁸ experto, por su profesión, en negociaciones difíciles, encontró e impuso

8 En realidad el sucesor fue Alessandro Octaviano de Médici, con el nombre León XI, pero su papado duró solamente veintisiete días.

la salomónica solución de morigerar la dramaticidad del problema y establecer que ambas expresiones, tanto la de Molina como las reservas tradicionalistas de los dominicos, tenían derecho a manifestarse libremente pero con la prohibición expresa de atacarse y, menos, de acusarse de traicionar los fines, la pureza de la doctrina y la pureza de la fe.

Los dominicos acataron de buena gana este dictamen luego de casi una década de estériles avances conciliares. Los jesuitas, motivados más por seguir con su obra en el terreno, prefirieron no continuar con un asunto que ya no se encontraba entre sus prioridades; pues en todo ese tiempo, frente a la extraordinaria propagación de las herejías reformistas, su razón de ser consistía en abarcar la mayor expansión evangelizadora en todos los aspectos que comprendiera la vida social, pero principalmente en el campo de la enseñanza. Había que convertir a los escépticos o desviados, había que confirmar con paterna comprensión a los convencidos que a veces se distraían en las delicias terrenales, había que radicarse para siempre en el alma y en la conciencia de los inocentes, niños y jóvenes, para que la herejía jamás diera cuenta de ellos en una realidad europea cercada de incertidumbres y de guerras territoriales donde la religión era parte o excusa pero no razón total de ellas.

En esa paz estaban cuando emergió a escena la doctrina del profesor Jansenius, empeñada en contestar con vehemencia el relajamiento de exigencia devota que en su opinión implicaba la posición molinista, pero distinta de la posición más cauta de los dominicos.

CAPÍTULO II

TUTORES DE LA GRACIA

Con sus treinta y siete colegios y el prestigio de numerosas cátedras, la Universidad de Lovaina era, junto a la de París, la más importante de Europa no solamente por el número de alumnos, sino también por la respetada solvencia de sus profesores y el valor de sus investigaciones en varias materias científicas; allí resplandecía el nombre de Juste Lipse, titular de la cátedra de historia y uno de los padres del nuevo racionalismo. Por esa época y durante mucho tiempo la Universidad fue una ciudadela de catolicismo de alta calidad intelectual en un contexto político y social de fuerte empuje de los elementos reformistas.

Esa casa en una pequeña parte estaba colonizada por los jesuitas, todos ellos españoles, que habían llegado a Lovaina en 1542 por orden del propio santo de Loyola, como resultado de la disputa entre Carlos V y Francisco I; al parecer en Francia tenían motivos para sentirse inseguros y abandonaron sus estudios en París con la esperanza de alcanzar igual o mayor dignidad en la ciudad sabia. Apenas una década más tarde el propio Iñaki, tras negociar con Felipe II, consigue establecer al primer Provincial de los Países Bajos, que será el influyente Bernard Olivier: su juramento secreto consistió en conquistar la universidad para la causa del bienaventurado ejército.⁹

9 Actes Academiques sous la direction de Gilles Deregnaucourt, Yves Krumenacker, Philippe Martin et Fréd; Eric Meyer "Dorsale catholique, Jansénisme, Dévotions: XVIIe-XVIIIe siècles. Mythe, réalité, actualité historiographique. Riveneuve éditions, París, 2014, pág. 331-335.

No obstante, todavía entonces en el ambiente devoto e intelectual que enmarcaba las clases de Teología de Cornelius Jansenius, —involuntario y sin duda casual referente de lo que más tarde sería despreciado como un partido o secta dentro de la Iglesia— las tesis que buscaban diferenciarse de los jesuitas fueron un punto de referencia para la cristiandad fiel de la universidad. Ya había en Lovaina antecedentes como para que en los círculos afiliados empecinadamente a la escolástica, la producción teológica de la universidad fuera mirada con cierta aprensión. Michael Baius, desde su concurrida cátedra, se atrevió a cuestionar la preeminencia del pensamiento escolástico-tomista en los dominios del saber teológico, y propuso regresar a las fuentes de los antiguos Padres, especialmente volver al estudio detallado de las obras y de las principales tesis de San Agustín. Este asalto de Baius ocurre en el contexto de las agitaciones y debates que rodearon al Concilio de Trento; se trataba de dar batalla a la vigencia de la escolástica en uso que había hecho presa de las universidades y plantear la religión en términos de una mayor devoción y sin condescender a las necesidades del pragmatismo al que urgían las malas noticias provenientes de la Reforma. Lo que defendía Baius en sus clases y en sus escritos era que la verdadera observancia de la religión estaba en la consagración entera a las premisas de la fe, que la vida cotidiana no podía estar por encima de la excepcionalidad de la salvación, que Dios es absolutamente libre para elegir a los que salva, que el libre albedrío tiene como límite la decisión divina y que retacearle a Dios poder sobre la salvación o la condena es decididamente una herejía. Inevitablemente la prédica de Baius generó reacciones adversas y

no le faltaron arduos detractores que se ocuparon de denunciar el extremo y de infamar a su representante.

En su reducción irónica del problema, matizando con sus habituales e innecesarias invectivas, Voltaire resume bien la situación generada: *“Algunos franciscanos que no entendían de estas cuestiones más que Michel Baius, creyeron que se ponía en entredicho el libre albedrío y a la doctrina de Escoto en peligro. Disgustados, además, con Baius con motivo de una disputa más o menos semejante, defirieron setenta y seis proposiciones de Baius al Papa Pío V. Fué Sixto V, entonces general de los franciscanos, quien redactó la bula de condenación, en 1567. Fuera por temor de comprometerse, por fatiga de examinar tales sutilezas, o bien por indiferencia y por desprecio a las tesis de Lovaina, las setenta y seis proposiciones fueron condenadas en bloque, por heréticas, reveladoras de herejía, malsonantes, temerarias y sospechosas, sin especificar nada ni entrar en ningún detalle. Este método es el de un poder supremo y deja poco margen a la disputa. Los doctores de Lovaina se encontraron en situación embarazosa al recibir la bula; había, sobre todo, una frase en la que una coma, según donde se la colocara, condenaba o toleraba algunas opiniones de Michel Baius. La universidad mandó emisarios a Roma para que el Santo Padre les hiciera saber dónde era necesario poner la coma. La corte de Roma, que tenía otros asuntos que atender, envió, por toda respuesta a esos flamencos, un ejemplar de la bula en el que no había absolutamente ninguna coma. Lo guardaron en los archivos. El gran vicario, llamado Morillon, dijo que era necesario aceptar la bula del Papa, aunque hubiera errores. Morillon tenía razón desde el punto de vista político, porque es, en verdad, mejor admitir cien*

*bulas erróneas que reducir a cenizas cien ciudades como han hecho los hugonotes y sus adversarios. Baius dio oídos a Morillon y se retractó pacíficamente”.*¹⁰

Hay que decir que el agustinismo no era mayoritario en Lovaina, pero es claro que como intento de enfrentamiento al tomismo dominante, allí tenía más eco que en otros lugares. Muchos pensaban que los problemas que había tenido la Iglesia y que de algún modo no explícito entonces hacían comprensible la herejía reformista, tenían su fuente en la interpretación laxa de los mandatos de la religión por parte de vastos sectores de la sociedad, el clero incluido. De ahí que no sea raro encontrarnos con la figura de Jansenius operando como emergente de un grado de descontento respecto de la permisividad con que ciertas autoridades trataban a la Compañía de Jesús, para muchos el arquetipo de lo que debía combatirse si lo que se buscaba era una mayor concentración, un repliegue devoto hacia las zonas más íntimas de la religión y no una expansión masiva y exitosa a costa de erosionar, de rebajar e incluso de entregar principios a la demanda de una mayor tolerancia para con las reglas y juegos de la vida mundana.

EL AZOTE DE LOS JESUITAS I

Cuando Cornelius Jansenius era todavía un apasionado estudiante de las cuestiones divinas, la prolongada y por momentos ruidosa controversia entre molinistas y dominicos, entre los jesuitas y los que abogaban por un orden más tradicional en cuanto a las exigen-

¹⁰ Voltarie Dictionnaire philosophique Gallimard; Édition: GF- FLAMMARION (24 novembre 1994)

cias de la fe se estaba procesando, como ya fue dicho, en el marco de la Congregación de los Auxiliis, que era una suerte de instancia papal en la que se discutían dilemas de este orden y se establecían pautas para la aceptación y se le daba cuerpo final a la materia que el sumo Pontífice luego habría de convertir en indiscutible. Hacia 1607, con apenas 22 años, el joven Jansenius, espontáneamente, sin obedecer a ningún pedido, de puro comedido concibió el insensato proyecto de ayudar al papado en la dilucidación de un problema de orden teórico y doctrinal que tenía todas las trazas de no hallar salida. Para cumplir con esa determinación, y siguiendo una inspiración y un hábito que silenciosamente se estaba arraigando en Lovaina, se consagró con fervor y minuciosidad al estudio de la obra de San Agustín, “*doctor de la Gracia*”; creía que en esa inobjetable fuente estaban todas las respuestas y que finalmente podría demostrar con buenos argumentos las bases de una conciliación. Lo que ignoraba es que lejos de ser una solución para la Iglesia de su tiempo, su propósito terminaría siendo un nuevo y mayor conflicto que marcaría severamente toda la cultura religiosa y aun, en medida no desdeñable, también la cultura filosófica del siglo XVII; ignoraba que estaba desatando los peores demonios que aquejarían fuertemente a la religión en Francia y a su reinado.

Desde esa temprana y tan animosa iniciativa, Jansenius nunca se separó de los estudios agustinianos, dedicándose casi en el borde de la obsesión a revisar y razonar todo lo dicho por el santo filósofo. Su necesidad de aplicarse a una mayor formación lo llevó a París, donde vivió unos cuantos años en compañía del que sería su principal difusor y discípulo, Jean Duvergier de Hauranne, más tarde abad de Saint-Cyran. La amistad personal que traba

con este clérigo joven de la clase alta de Bayona, donde también ambos vivirán por un tiempo, lo induciría a compartir su ya casi pulsional ardor por la obra de San Agustín, a juramentarlo cruzado de una causa teológica que no tendría descanso hasta alcanzar el pleno reconocimiento de autoridades y de fieles. Cuenta el padre Clemencet¹¹ que durante esa estancia vivieron en casi total soledad en la casa de campo de Duvergier, “*inclinados sobre los libros, lo que dio ocasión a la señora de Hauranne, de reprocharle amablemente a su hijo: “matarás al pobre flamenco a fuerza de estudiar tanto”. Y en verdad algo de cierto había, porque estudiaban ordinariamente entre catorce y quince horas diarias, leían la Escritura Santa, los concilios y a los Padres de la Iglesia, sobre todo a San Agustín.*”¹² Ambos sacerdotes estaban convencidos que la lucha más eficaz contra la herejía consistía en una mayor devoción y entrega al ejercicio de la piedad, a las oraciones, a la vida recogida, y que todo eso se encontraba de manera excelente en la obra de San Agustín. Cuando fue más mayor, Jansenius se holgaba no sin cierta inocente vanidad de haber leído diez veces las obras completas del obispo de Hipona, con lo que le ganaba a la *performace* de Baius, célebre por haberla recorrido tan solo nueve veces...

Impulsado por este *record* de la fe, Jansenius, ya en Lovaina, se empeñó en la escritura de varios tratados y manuales de estudio de corte agustinista y se dedicó a la enseñanza, donde se dice que destelló entre colegas y alumnos. La Universidad le encargó al-

11 Clemencet, Dom, *Histoire Littéraire de Port-Royal*, Paris, 1868.

12 Clemencet, ob. cit. pág. 3.

gunos trabajos teológicos de asistencia; una de las encomiendas que se hizo famosa fue la respuesta a la doctrina de un apóstata que eligió la religión de Inglaterra como camino de salvación; esa pieza impresionó a propios y adversarios por su erudición y por el filoso manejo de la lógica al momento de argumentar en contra de lo que el autor entendía no un desvío, sino una caída. Pero siendo uno de los cerebros de primera línea de Lovaina, sus servicios más notorios a la universidad fueron en el orden de la pura gestión diplomática, con temas vinculados a la religión pero que debían procesarse con mucho tacto porque tenían por objeto socavar el creciente —y entendido pernicioso— poder de los jesuitas en la casa de estudios. Es aquí que empieza el *karma* de Jansenius y de su perseguida heredad teológica, causa del presente libro.

Considerando su prudencia y versación, en 1624 la Universidad le encomienda ir a España y exponer ante el rey advertencias acerca de las acciones de los jesuitas; su misión consistía más exactamente en rogar, mediante la presentación de pruebas, que no se les permitiera a los jesuitas de Lovaina imponer allí alguna escuela pública de filosofía o de teología¹³ y cuyos directores buscaban también el reconocimiento de la universidad, como era el caso de la Sorbona. La expansión de los jesuitas en la enseñanza alarmaba a los que no participaban de sus concepciones, a los que veían en el humanismo una amenaza a los cimientos de la tradición religiosa y consideraban negativa la idea de generalizar el conocimiento. Las cifras de Francia, relativas a los primeros años de la década del veinte eran razones valederas para preocu-

13 Clémencet, ob. cit. pág. 4-5.

par a quienes querían resistir ese avance: de los cerca de sesenta colegios de alumnos que había en Francia las dos terceras partes revistaban en instituciones de la Compañía de Jesús.¹⁴ La fantasía de las autoridades de Lovaina consistía en oponer obstáculos lo suficientemente fuertes como para amedrentar el sueño hegemónico de estos misioneros de la Contrarreforma a los que nada distraía de sus ambiciosos objetivos.

En principio la gestión de Jansenius fue auspiciosa y obtuvo sin mucho esfuerzo el consentimiento real ante los varios argumentos de su advertencia. Ya en su vuelta a Holanda Jansenius recaló en París y visitó a Saint-Cyran para celebrar ese triunfo de los buenos oficios. Pero como bien sugiere Clémencet, los soldados de la Compañía de Jesús nunca dan por perdida ninguna batalla y es así que al año siguiente presentan un alegato al rey Felipe IV en el que, *“después de relevar los grandes servicios que pretendían haber rendido por mar y por tierra a Su Majestad, le suplican acordar el libre uso de sus privilegios, especialmente aquel que les da poder de admitir a los egresados de sus escuelas en los grados de licenciado y de doctor”*, de la universidad. El rey fue muelle al reclamo y decidió concederles lo que pedían, a condición de que los maestros de esas escuelas se sometieran a la autoridad de la Universidad de Lovaina y que observaran sus estatutos y reglamentos.

Con fundada alarma la Universidad busca revertir la dispensa real y vuelve a encarecer a Jansenius la ya más difícil tarea. Esta vez el camino que toma empieza por la base, con el objeto de llegar más

14 Alain Croix, Jean Quenart, *Histoire Culturelle de la France*, Editions du Seuil Tome 2, París 2005, pág. 230.

certeramente a la cumbre: el teólogo se reúne con el presidente del Consejo de Flandes en Madrid, le comenta los peligros que entraña la decisión del rey y pide para reunirse con la comunidad académica. Con no disimulados honores Jansenius será recibido por las autoridades de la Universidad de Alcalá, en la Nueva Castilla, que le confiesan un problema análogo con los jesuitas que por varios medios intentaron infiltrar la casa de estudio para controlarla y ponerla al servicio de su ejército conspirativo. Tras esta reveladora entrevista a Jansenius le abren las puertas de la universidad de Salamanca y de Valladolid, lugares donde es agasajado y comprendido en las demandas que le confiara Lovaina. El resultado fue que el rey volvió a revisar su posición y permitió que en Bruselas se les pudiera instruir juicio a los jesuitas.

A los pocos meses, en abril de 1627, cuando llega a su patria, Jansenius viene acompañado de la calumnia que los jesuitas derramaron urbi et orbi: “*infame calvinista*”. Ello no le impidió seguir con su misión y se dedicó a escribir un inventario pormenorizado y bien documentado de las “*acciones emprendidas por los jesuitas contra las universidades*”. Este trabajo tendrá un marcado suceso en el ámbito académico continental, impactará en Francia y, como era de esperar, acabará por satanizar el nombre de su autor en la prédica diaria de los representantes de la Compañía. Entorno a 1629, librado ya de cuestiones que le interesaban pero no dejaban de apartarlo de su verdadera vocación, se dispone a leer una vez más de manera orgánica la obra de San Agustín con el objeto de tomar apuntes, formular comentarios, derivar conclusiones, aislar, relacionar y resumir todas las tesis que pudiera encontrar para contestar la teoría y la práctica de los jesuitas. Se

puede afirmar que es en esta ocasión que empieza la redacción de su libro emblemático, obra que había concebido en sus años mozos y que finalmente ahora asumía casi con prescindencia de todo otro compromiso pues se daba cuenta, tras tantos años de estudio, que una empresa de ese tamaño intelectual y de ese peso en la historia de la teología recién estaba al alcance de las que reputaba como sus modestas posibilidades.

Adscripto al estudio, la realidad, sin embargo, no cesó de importunarlo. Un par de disputas con los jesuitas habrán de distraer sus meditaciones, su vida tranquila, sus clases y, lo más importante, su apasionado trato con la obra que estaba escribiendo. El buen tino de Felipe IV, quien se dejó aconsejar debidamente por las autoridades de Lovaina y en acuerdo con el Papa Barberini (Urbano VIII) lo designa en 1635 obispo de Ypres, cuya catedral, como si fuera una sonrisa de la Providencia, estaba consagrada a San Agustín.

Este hecho lo estimuló, en parte lo limpió de mucha afrenta que se había deslizado sobre su persona, pero no lo libró del odio de Richelieu; que se indignó con su inoportuno libro *Mars Gallica*, publicado en 1633 y rápidamente re-editado justamente en este año de su designación como obispo. La finalidad de esta pieza es tomar radical posición por el partido devoto frente al pragmatismo nacionalista que sostenía Richelieu, para quien los enemigos de Francia no eran los herejes de los principados alemanes, ni los herejes de Suecia, a los que cortejaba, o de Holanda, a los que ofrecía seguridades de amistad, sino los católicos de España y de Austria. Jansenius consideraba que la causa de la cristian-

dad era indisputablemente superior a la causa de Francia; bonita idea que nadie pudo entender mucho en el contexto de la guerra en la que Francia jugaba históricamente su soberanía y su definitiva seguridad territorial para los próximos años, décadas y, como harlo se pudo comprobar, siglos. El compasivo Jansenius no entendía la razón de Estado, a la que su amigo Saint-Cyran llamaba “razón de infierno” y es comprensible que desde la política recibiera la censura y la juramentada enemistad; al traductor francés del libro, el padre Charles Hersent, haber coincidido con este punto de vista y haberlo predicado en sus sermones le hizo acreedor de la excomunión.

LA GRACIA EFICIENTE

A Jansenius la peste que se abatió sobre una parte de Alemania y los Países bajos, al parecer tifus, lo sorprendió en plena tarea; sin ninguna ceremonia, —con excepción del sufrimiento de largos días y noches de fiebre y dolores de cabeza— lo mató en la primavera de 1638. En esa época se hallaba revisando los últimos folios de su monumental obra sobre la teoría de la Gracia en San Agustín (*Augustinus de gratia*), que ingenuamente pensaba entregar al papa como forma de cooperar en la resolución satisfactoria de la dilatada controversia entre molinistas y dominicos comenzada bajo el reinado del florentino Clemente VIII. Refiere el padre Clémencet¹⁵ que estando en plena agonía dictó a su asistente una carta testamento para Urbano VIII en la que somete su persona y en particular a este libro tan querido al juicio del Pontífice: “*si el Santo Oficio quiere que se cambie alguna cosa de esta obra, soy*

15 Clémencet, ob. cit., págs. 47 y 48.

un hijo obediente de la Iglesia romana, en la que siempre he vivido y en la que he de morir”.

Explica Sainte-Beuve que “*el fundamento de Jansenius, o de San Agustín según Jansenius, es que hay dos tipos de estados del hombre, y consecuentemente dos tipos de Gracia, cada una vinculada respectivamente a cada estado; que en el reino primitivo y de inocencia el hombre era enteramente libre, y que la Gracia que tenía entonces estaba sometida a su libertad; que no podía, es cierto, hacer el bien sin esta Gracia, pero que ésta no le determinaba a hacerlo, y que tenía la facultad de servirse de ella o no. Esto es aproximadamente válido tanto para el hombre como para los ángeles, habiendo algunos que por rebelión, fueron precipitados. En una palabra, esto viene a significar lo mismo que dicen del hombre católico no lo pelagianos, pero al menos sí los semi-pelagianos.*”¹⁶

Con la caída de Adán este código cambia: todas sus acciones, todos sus pensamientos, sus emociones quedan fatalmente infestadas y es por ello que se hace imperioso no ya el concurso de una oferta de opciones sino la resuelta presencia de una Voluntad que sea capaz de conmovier toda la existencia presente y futura, *la libertad de Dios*, que determine una absoluta consagración a la Bondad y una entrega sin límites; sólo por este medio el hombre habrá de recuperar su libertad esencial, que no es otra cosa que buscar obedientemente su salvación.

16 Sainte-Beuve, Port Royal. I, II, Robert Laffont, Paris, 2004, págs. 329-330, Tome deux, Livre Deuxième.

En tres partes dividió su estudio Jansenius. La primera contiene ocho libros en los que con razonamientos, citas y ejemplos trata de demostrar que asumir la Gracia como una oferta que Dios hace al hombre y que éste la considera aceptándola o rechazándola, es una herejía que busca disminuir el poder y la libertad de Dios. Sostiene que esta perspectiva se liga con la influencia del Pelagianismo y de los denominados semi-pelagianos en el pensamiento del jesuita Molina y de sus seguidores. En el segundo tomo Jansenius explica que *“las verdades cristianas y los misterios, sobre todo los de la Gracia, no son de resorte del espíritu humano, sino que dependen de una autoridad superior, y que no deben ser juzgadas por el razonamiento humano, sino por las luces más puras que provienen de la Escritura, de los concilios y de los santos Padres.”*¹⁷ Lo otro importante que señala esta parte del libro es que la Iglesia reconoce que San Agustín es su doctor en materia de Gracia y que por lo tanto es inadmisibile otra doctrina sobre ese misterio. Habla también de la Gracia y de la felicidad de los ángeles y del hombre antes de la caída, y luego pasa a meditar sobre la terrible transgresión, y citando torrencialmente a San Agustín describe las funestas consecuencias del pecado original, la miseria del hombre sumido en la oscuridad y en la ignorancia hasta que la Gracia por sí entra a escena y produce la salvación. El cierre de este tomo es extremo, por decir lo menos: para no apartarse de la fe y de la doctrina de la Iglesia se debe seguir exactamente lo que la Escritura sagrada ha revelado, lo que los concilios han establecido, lo que San Agustín y los otros Padres han enseñado; los razonamientos del espíritu humano no tienen nada que hacer en esa faena. La obra se cierra con el tercer

17 Clemencet, ob. cit., pág. 46.

tomo, destinado al tratamiento de la cura del hombre y del restablecimiento de la libertad que ha perdido en el pecado. Aquí San Agustín, en un sentido que se quiere literal, le asiste para afirmar la necesidad y eficacia de la Gracia y la predestinación gratuita y absoluta, contra lo que predicaban los heréticos y los semi-pelagianos, verbigracia, en su concepción, los molinistas.

Hubo un par de ediciones de Augustinus que fueron suficientes para agitar de gran modo las controversias. Una oscura abadía del Císter, apenas reconocida y sin ninguna relevancia al cabo de cuatro siglos, habría de convertirse en el rutilante foco de irradiación de estas ideas y, por lo mismo, en el objetivo de ataque de parte de quienes se empeñaron en combatirlos y sofocarlos. Jansenius nunca imaginó qué fuerzas estaba desatando, qué conflictos se suscitarían, cuántas honras y carreras quedarían por el camino cuando solamente se propuso cerrarle el paso a la penetración de los jesuitas en la universidad de su comarca.

El original de este texto que por última voluntad expresa del autor viajaba hacia el despacho papal fue capturado y destruido por los jesuitas, según lo afirma Lucien Ceysens¹⁸. Más tarde a la obra se la transfiguró atribuyéndole conceptos que pretendían demostrar la existencia de tesis herejes en su seno. Los autores de la especie fueron los hombres de la Compañía de Jesús, como ya veremos; los mismos que en la tesis central del libro aparecen como portadores de los males sobre los que Jansenius se propone advertir.

18 Dictionaire Grand Siecle, Histoire De L'Abbaye De Port-Royal: Premiere Partie. Histoire Des Religieuses, Volume 3 Jérôme Besoigne 1 de enero de 1752 La Compagnie. Cologne <https://play.google.com/store/books/details?id=k8kDAAAACAAJ&rdid=book-k8kDAAAACAAJ&rdot=1> pág. 782-783.

SAINT-CYRAN

Este antiguo alumno de los jesuitas de Bayona y luego del célebre colegio jesuita de Agen se llamaba Jean Ambroise Duvergier de Hauranne y era hijo de un burgués que había hecho fortuna matando caballos y vendiendo su carne. El obispo de Agen rápidamente vio sus cualidades naturales para el latín, vio su profunda devoción religiosa y su muy agudo interés por el estudio de la teología y lo premió enviándolo a estudiar a Lovaina, donde continuó vinculándose exclusivamente con el medio jesuita, porque se adscribió a la cátedra del humanista Juste Lipse, de larga reputación en esos años.

Su epifanía agustiniana tuvo lugar cuando conoció a Jansenius, a la sazón alumno de Lovaina, con quien empezó a interesarse por los estudios del santo de Hipona. La formación jesuítica, humanista, se le borró *ipso facto* al leer con otros ojos, dice, las obras de San Agustín, cuando comprendió que la salvación no dependía del clima de la negociación entre la conducta del hombre y el amor de Dios, sino de la voluntad y bondad de Dios y de la disposición del hombre para entregarse sumisa y gozosamente a esos bienes. Cuando Jansenius va a estudiar a París, como se dijo, se encuentra con Duvergier y viven juntos por unos cuantos meses y finalmente el francés invita al ya admirado teólogo a su casa de la campiña en Bayona. El sentido de todos estos encuentros que habrían de durar cerca de cinco años consistía en llevar la Contrarreforma a sus últimos límites, erradicar del escenario de la cristiandad lo que estimaban como la perniciosa doctrina de Molina y conseguir que la Iglesia volviera a abreviar en sus

límpidas fuentes primigenias, especialmente en los libros y en el magisterio de San Agustín. Los dos jóvenes sentían que no podían descansar hasta lograr el destierro del “*error*” que sostenían y difundían los hombres de la Compañía de Jesús.

Al promediar los 39 años, en 1620, fue nombrado abate de Saint-Cyran. Es curioso: ese lugar habría de prestarle su nombre desde el mismo día que asumió funciones y aun en los siglos posteriores, hasta hoy. Pero fue poco el tiempo que estuvo prácticamente en funciones, debido a que resultó tan pío como inquieto, vio que su misión era transeúnte y evAngélique y por lo tanto sintió que no debía estar circunscrito a una comuna de unos pocos miles cuando su mensaje debía llegar a todos los rincones del mundo. Pero a diferencia de Jansenius que era eminentemente intelectual, cuya vida tendía más bien al puro recogimiento aun cuando cumplió con dedicación todas las delicadas solicitudes que se le fueron imponiendo en su carrera, Saint-Cyran era un intelectual pero también, y a todas las horas, hombre de acción; alguien que iba por todos lados con sus convicciones a cuestas, que buscaba las polémicas, y predicaba en todos los lugares donde hubiera miradas atentas, curiosidad por saber. Siendo como fue un gran autor y un orador de excepcionales cualidades, se dedicó con ahínco pero con muchas intermitencias a la investigación, a la elaboración de un proyecto intelectual, aunque buscó ser directo en sus apelaciones y captar vivas pero profundas y bien enraizadas adhesiones a la causa. Por eso se hizo fama con sus sermones y sus peregrinajes con todas las excusas para estar en muchos lados al mismo tiempo, para cerrarle el paso a la propagación del calvinismo y también, con no menos énfasis, a sus antiguos camaradas de voto.

Estando en la corte de Poitiers, Robert d'Andilly, el mayor de los Arnauld, lo conoce, lo convierte en su director espiritual¹⁹ y lo invita a la abadía familiar, de hecho le encarece que la visite y que lleve su palabra porque sospecha que su hermana Angélique estaría feliz de escuchar sus sermones. Cerca de una década más tarde, en 1635, el mismo año que también visita el instituto del Santo Sacramento, Saint Cyran se convertirá en director espiritual de Port-Royal.

Si queremos cometer la arbitrariedad de reducir la historia a los meros hechos, sintetizarla en un momento que lo resuma todo —el cruce del Rubicon, la batalla de Actium, la palabra de Santa Helena en el alma de Constantino— bien podemos afirmar que para el fenómeno que estamos estudiando, la predicación de Saint-Cyran en Port-Royal es el inicio formal y real del Jansenismo como expresión cultural y religiosa y el origen de la obra que definirá a Port-Royal hasta su desaparición, sesenta o setenta años más tarde. Los sermones y consejos que dio a las religiosas, de las que se convirtió además en confesor y director espiritual, y la influencia que por dispersión de la fama extendió hacia las personas que se acercaron a la abadía, definen el armado de la trama jansenista en el escenario de la historia europea. Sainte-Beuve celebra esta condición al definirlo como “*el Director cristiano por excelencia (...) un rígido y seguro médico de almas*”²⁰

19 El diplomático quedó impactado por lo que llegó a conocer de este maestro: “*nuestra amistad comenzó el mismo día que le conocí y ha sido la más grande del mundo. Puedo decir sin exceso que es una de las más grandes luminarias que tras muchos siglos ha esclarecido a la Iglesia*” Clemencet ob. cit. pág. 255.

20 Sainte-Beuve, Port Royal. I, II, Robert Laffont, Paris, 2004, pág. 185, tomo 1.

Por esa época el más pequeño de los hermanos Arnauld, que sería el ímpetu central de todo el movimiento agustinista, recién estaba terminando su bachillerato y presentaba una tesis sobre la doctrina de San Agustín respecto de los atributos de Dios, la Predestinación y la Gracia increíblemente sin todavía tener noticia del completo libro de Jansenius que conocería recién ocho años más tarde.²¹ Antoine Arnauld, deberá algo del fuego de esta inclinación por las clases de agujones que oportunamente recibió del abate, para quien toda persona honesta y creyente era en potencia un propagador de la fe y un enemigo real o posible de los jesuitas. Esa asociación en cierto sentido casual entre la refinada inteligencia de Arnauld y la infatigable voluntad pastoral y de combate de Saint-Cyran determinará el inicio político de la facción jansenista en el agitado panorama de la lucha teológica de esa época.

La lectura de las centenas de cartas, de los eruditos tratados y de los mordaces panfletos de Saint-Cyran se convertiría en una marca identificadora del costado agustinista y anti-escolástico que había ganado espacio en el sector más devoto de Francia. Sus muchos libros buscaron y encontraron la provocación y las malas reacciones de los jesuitas y sirvieron, por lo mismo, para aglutinar bajo un palio común a los esbozos que ya se venían planteando en Port-Royal. Saint-Cyran fue muy productivo en su campo; escribió elegías sobre el asesinato de Enrique IV, escribió una argumentada e irresponsable apología de la lucha armada como forma

21 En noviembre de 1635. Ver VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR DE LA MAISON DE LA SORBONA. A PARIS ET SE VENDE A Lausanne, chez SIGISMOND D'ARNAY 6 Compagnie. Source gallica.bnf.fr./Bibliothèque nationale de France. RECUEIL de pieces pour la vie de M. Antoine Arnauld. Piece Premiere, pag. 1 a 6.

extrema adoptada por un sacerdote para defender la verdadera religión frente al empuje avasallador de las herejías; pero escribió, por sobre todo, contra las prácticas, suspicacias y pretensiones de los dignatarios de la Compañía de Jesús, objeto permanente de sus insomnios. En 1626 comenzó con “*Una Suma sobre las Faltas y Falsedades capitales del Padre François Garasse*”, obra en la que intenta refutar como mentirosas y deliberadamente falsas las apreciaciones de un jesuita acerca del *revival* agustiniano del que Saint-Cyran era uno de sus más conspicuos protagonistas. Con esta pieza dará formal comienzo a una guerra que ya no tendrá descanso y que llegará a su más alta cima con los trabajos firmados con el seudónimo Petrus Aurelius, que son una serie de libros y libelos —en la que trabajó con su sobrino Martín de Barcos, que había sido discípulo de Jansenius en Lovaina— destinados en exclusividad a denunciar las manipulaciones que cree observar en los pronunciamientos o comentarios teológicos de los representantes de la Compañía de Jesús.

Una de las más importantes de estas piezas que tienen cierta independencia entre sí, aunque forman parte de un gran fresco admonitorio, es la que trata sobre un sonado caso relativo al conflicto que los jesuitas le plantean al obispo de Calcedonia, en Inglaterra. Este prelado, de nombre Richard Smith, fue enviado por el papa Urbano VIII con el santo propósito de salvar en algo la deplorable situación de la Iglesia en esa zona del mundo. Pero los jesuitas, según lo que ventila Saint-Cyran, gastaron sus mejores energías en cercar, difamar y limitar la acción y los derechos y deberes del obispo por miedo a perder posiciones de privilegio que habían alcanzado en su sinuoso trajinar. Para llevar a cabo su poco edi-

ficante misión, siempre según lo dicho por Saint-Cyran, inventaron un autor de nombre Nicholas Smith, que se dedicó a contar especies infamantes del obispo. Saint-Cyran consiguió demostrar y consecuentemente denunció que ese tal Nicholas no era otro que un famoso padre de la Compañía que estaba ejecutando una bien planificada campaña tendiente a socavar la gestión del indeseado obispo. Las revelaciones de Saint-Cyran provocaron un revuelo en el clero francés, al punto que los obispos de ese país condenaron en masa la despreciable tentativa del falso Smith.

Con esa bien ganada fama de azote de los jesuitas y de observante ortodoxo, Saint-Cyran se convirtió rápidamente en todo un símbolo del rechazo que provocaban entonces ciertos estilos profesados por los servidores de la Compañía, cuya influencia y dominio crecía abrumadoramente en desmedro de otras congregaciones. Las apacibles monjas de Port-Royal no participaban ni directa ni oblicuamente de esta lucha, aunque por razones familiares las hermanas Arnauld sentían que había algo suyo en la cruzada de su director espiritual, confesor y consejero.

Y todo hubiera podido seguir indefinidamente así, con Saint-Cyran radicalizándose de día en día y ofreciendo un discurso cada vez más concentrado y recalcitrante entre los muros de Port-Royal, si no hubiera mediado su militancia sin fronteras, esa inquietud que lo llevaba de un lugar a otro en su afán por abrazar al mundo con el mensaje agustiniano. Entendía Saint-Cyran que su adhesión a la causa de la religión era una misión universal en la que no se deben considerar fronteras, ni medir costos ni especular con las oportunidades, es decir, consideraba

que no se podía ser sinceramente obediente a la fe y a la vez ser un político de nota. Y si bien comprendía la diferencia, no creía que ésta fuera a tener relieve; pero se enteró que sí, que la distancia entre la teología y la política es más grande que la que media entre la teoría y la acción y muy tarde para sus intereses; tomó conciencia que había cometido un error de esos que son difíciles de enmendar cuando el cardenal Richelieu lo depositó sin piedad en la cárcel de Vincennes.

Lo que ocurrió fue que Saint-Cyran actuó en asuntos mundanos como religioso y no como hombre de mundo, como político; su sentido de la *realpolitik* era, por razones doctrinarias, despectivo y absolutamente nulo. No entendió el buen abad que al poder no se le puede resistir sin consecuencias, sobre todo cuando el poder lo ejerce a discreción y de manera implacable alguien tan propenso a la severidad y a cobrarse caras todas las deudas y los desaires como el cardenal Richelieu. La fama de Saint-Cyran no le era ajena al ministro, que siempre tuvo especial arte para identificar a las mentes más claras, rodearse de ellas, ponerlas a su servicio. Sin consultarlo, el cardenal lo nombró primer capellán de María Enriqueta de Francia, hija de Enrique IV, esposa de Carlos I rey de Inglaterra; consideraba Richelieu que el abate era “*el más sabio hombre de Europa*”. Cualquier religioso de Francia con un mínimo de legítima ambición y con algo de vocación de servicio al reino, en su lugar habría hecho lo imposible por alcanzar la dignidad de un cargo tan sensible a los intereses de su patria y aun de la sacrificada catolicidad en Inglaterra. Sin embargo para Saint-Cyran, lejos de ser un honor dedicarse a la asistencia espiritual en la corte inglesa, representaba un castigo

que ni siquiera se tomó el trabajo de considerar ni tuvo la decencia de educadamente disculparse por su obstinada renuencia. Esta fue una de las dos razones que explican su infausto destino en los años finales de su vida.

La otra razón está asentada en el grave conflicto de la guerra planteada en los principados alemanes donde se verificó durante treinta brutales años fuego cruzado y confuso. Contra todos los consejos y todas las maquinaciones de una nobleza más apegada al placer que a la patria, más apasionada en el manejo de sus miserables apetitos que comprometida con la suerte del reino, Richelieu, recién estrenado como ministro, comprendió que la seguridad de Francia sería una hoja en el viento si se consentía que el desmedido poder de los Habsburgo cercara al país por al menos tres de sus cuatro lados. Austria en cierto sentido tenía legitimidad para poner su pie en los territorios alemanes porque técnicamente sus habitantes le debían obediencia. Esto lo sabía toda la diplomacia europea y desde luego lo sabía Francia; sólo que no podía consentirlo a riesgo de verse sometida para siempre a una amenaza sin remedio.

De ahí la jugada magistral, inesperada, creativa que lleva adelante el cardenal, poniendo en aprieto, con su solo gesto, a las tres Iglesias en conflicto (principalmente a la suya) y a todos los participantes de la guerra: traza una alianza con Gustavo Adolfo de Suecia, rey protestante, juramentado enemigo del catolicismo en el continente, aunque al mismo tiempo hombre aficionado a la cultura, a los buenos hábitos militares y a las delicadas intrigas de la diplomacia. Richelieu convence a Gustavo Adolfo que as-

pirar a los derechos en ciertas regiones alemanas lo ubicaría entre los más prestigiosos líderes del continente, sobre todo si para ello contaba con el afecto y el apoyo decidido de la más antigua nación católica, como sin duda lo era Francia.

En el marco de ese complejo ajedrez de refinadas celadas y combinaciones asombrosas, se presentó el problema del casamiento secreto de Margarita de Lorena y el Duque de Orleans, es decir, el casamiento de la hermana del duque de Lorena, principado que estaba en guerra con Francia, que quería hacer una alianza anti-francesa con España, y el inconstante hermano de Luis XIII. La firme mano de Richelieu intervino para anular el matrimonio, pero tenemos que sin que nadie lo llamara Saint-Cyran hizo arengas y exposiciones defendiendo la legitimidad y santidad de ese tan perjudicial matrimonio para la seguridad de Francia; apeló a los evangelios, al antiguo Testamento, a la variedad de argumentos provistos por la escritura patrística, a la buena tradición de Francia para respetar las normas y mandatos de la religión, e incluso cometió la irreparable osadía de apelar al papa para que salvara la unión.

Pero como Richelieu no era un jugador de tipo lineal sino más bien sinuoso y versátil, y muy astuto, para ganar esa partida tan sensible a su prestigio e intereses movió sus piezas con habilidad, y con un gran sentido del *timing*. En el momento justo, cuando todo parecía que se estaba resignando a una derrota y quienes lo desafiaron bajaron sus defensas, reunió sibilamente un concilio galicano y gestionó personas y ocasiones para que en pocas semanas se suprimiera de la memoria escrita todo ves-

tigio de esa inoportuna sociedad conyugal, y los españoles ya no pudieran obtener aliados en aquel principado. Saint-Cyran, pensando únicamente como católico universalista y no como estadista francés, que ostensiblemente no lo era, salió a defender con todo alborozo a la agresiva España de entonces y a Lorena. No extraña que recibiera por ello, sin posibilidad de apelación y defensa, la indecorosa hospitalidad de la cárcel de Vincennes (14 de mayo de 1638); lo que, sin embargo, no fue obstáculo para que continuara con el ejercicio pleno de su continuo directorio espiritual a través de una farragosa actividad epistolar hasta su excarcelación, ocurrida el mismo año de la muerte de Richelieu (1642), que nunca quiso perdonarlo por su engréida falta de tacto político.

A ocho meses de su liberación, rodeado de la fidelidad de la gente de Port Royal, dejó este mundo. Lancelot, uno de sus discípulos más queridos, hizo abrir su cuerpo, quitarle el corazón y enviarlo a la custodia y veneración de Arnauld d'Andilly, quien lo enterró en el cementerio de la abadía²².

22 Clemencet, ob. cit. pág. 269

SEGUNDA PARTE

UN HOGAR PARA EL ALMA

CAPÍTULO I

LA ABADÍA DE PORT-ROYAL

El conjunto físico de Port-Royal fue modesto si lo comparamos con la gravitación cultural que sus muros albergaron en lo que sería unos de los rasgos más interesantes de la historia del siglo XVII en Francia. Son apenas dos edificios de modestas dimensiones; uno es la vieja abadía cerca de Chevreuse, y el otro es la mole del barrio Saint Jacques, de París, conocidos respectivamente como Port-Royal des Champs y Port-Royal de París.

Jean Racine, que fue alumno de las escuelas de Port-Royal, escribió una defensa e historia de la obra y de los valores de Port-Royal²³ en la que testimonia que la abadía de Port-Royal, en las proximidades cenagosas de Chevreuse, *“es una de las más antiguas de las que pertenecen a la orden de Císter. Fue fundada en 1204 por un santo párroco de París, un tal Eudes de Sully, de la casa de los condes de Champagne (...) Doce, apenas, fueron las religiosas con la que se dio inauguración a esta abadía. Los benefactores fueron los señores Montmorency y los condes de Montfort, que hicieron muchas donaciones, las que serían confirmadas por el rey San Luis, que dio a las religiosas una renta en forma de limosna que dura hasta el día de hoy. Las religiosas consideran al santo rey el fundador de ese albergue.”*²⁴.

23 Ver Cuarta Parte, cap. I

24 Racine, Jean - Abrégé de l'histoire de Port-Royal éd. Gazier, 2e. éd., Paris, 1908. págs. 1,2.

Con mayor precisión Sainte-Beuve establece que fue Mathilde de Garlande, esposa de Mateo 1º de Montmorenci-Marli, quien toma la resolución. Al parecer lo hizo por una buena y común razón de la época: su esposo en 1202 partió para la cuarta cruzada y encomendó a Mathilde que construyera una abadía como forma de asegurar su feliz regreso. Lamentablemente eso no ocurrió porque los caballeros cristianos en lugar de dirigirse directamente a liberar el mancillado Santo Sepulcro, obedecieron la instigación de los poderosos comerciantes venecianos y prefirieron cubrirse para siempre de vergüenza atacando, saqueando e incendiando Constantinopla, fuente de las nerviosas vigiliias mercantiles de Venecia. En esos combates murió heroicamente el esposo de Mathilde (agosto de 1204). La abadía quedó como recordatorio de un pedido que acaso por una justa razón divina no fue correspondido y también como testimonio de una devoción que desde el primer momento se pretendió independiente; por cuanto exigió de las autoridades que jamás se sometiera al establecimiento a los manejos y autoridades que no fueran los de una orden determinada, como después ocurriría cuando el Císter se haga cargo del lugar.²⁵

El primer nombre que recibe el lugar es *Porrois*, que en una lectura apresurada bien podría querer leerse como precisamente *puerto real*, es decir, Port-Royal. Pero no hay concordancia acerca de la etimología, y las tres páginas que destina Sainte-Beuve a tratar el punto distan mucho de despejar el problema. Se sabe, sí, que durante muchos años el nombre fue Porrois a secas, y sin motivo que pudiera sostenerse pues en el paraje en que fue levantada la sencilla

25 Sainte-Beuve, Charles, Port Royal. I, II, ob. cit. Pág. 22 Tomo 1.

mole no hay nada que pueda semejar un puerto, un embarcadero, un muelle; el río Yvette, que está en la vecindad y los muchos pantanos que la insultan no parecen reclamar un amarradero lo suficientemente grande como ostentar la condición de puerto. De hecho es solamente un valle; lugar preferido por la orden del Císter para enclavar sus sedes; un antiguo epigrama que circulaba a principios del siglo XVII, rezaba: “*Bernardo amaba los valles; Benito las colinas; Francisco las plazas fuertes, Ignacio las grandes ciudades.*”²⁶

Pocos años más tarde de estos modestos inicios entra en escena la caritativa consideración del papa Honorio III, cuyo reinado fue bastante contrastado por las aventuras políticas de las que fue sujeto y objeto.²⁷ Este papa “*acordó a esta abadía grandes privilegios (...). Entre ellos permitirles a las religiosas dar pensión a los seculares que, disgustados del mundo, y pudiendo disponer de sus personas, podrían refugiarse en el convento para hacer penitencia sin necesariamente ligarse por los votos.*”²⁸

Para explicar la pertinencia o razones valederas de que la familia Arnauld se hiciera cargo del lugar y comenzara a gobernarla bajo criterios muy distintos a los que se ejercían en lugares análogos, Racine indica que “*sobre el fin del último siglo (XVI) este monasterio, como muchos otros, incurrió en un gran relajamiento de sus*

26 Sainte-Beuve cree que esta relación, cuya base se puede verificar fácilmente consultando la geografía de los monasterios y abadías, era una invectiva contra los jesuitas, acusados de mezclarse en el ruido mundano, de mimetizarse con las debilidades de la sociedad urbana, ob. cit. TOMO I, Pág. 27

27 Le tocó la nada sencilla tarea instar y coordinar la quinta cruzada con Federich II Hohenstauffen, el *stupor mundi*, quien finalmente sería excomulgado.

28 Racine, Jean - Abrégé de l'histoire de Port-Royal, ob. cit. pág. 29.

*normas. La regla de San Benito no era prácticamente conocida entonces, la clausura misma no fue observada todo el tiempo porque el espíritu del siglo había desterrado la regularidad.*²⁹

En esa condición se encontraban, justo es decirlo, muchos reductos religiosos. Las transformaciones sociales y culturales que caracterizaron al período renacentista no dejaron indiferente a ciertas autoridades religiosas cercadas por problemas propios, herejías, disputas internas, persecuciones, usos y abusos de dignatarios no exactamente fieles. Hubo un cambio en las mentalidades reinantes, hubo tal vez una pérdida continua de disciplina y de buenos y sanos controles debido a los malos ejemplos que provenían de las cimas del poder; hubo —no puede negarse— un relajamiento general de la exigencia que el concilio de Trento desesperadamente trató de revertir en el corto plazo. Deberían transcurrir dos o tres décadas, hasta por lo menos el estallido de la Guerra de los Treinta Años, para que la alineación religiosa se uniformizara en una actitud común de vuelta a las premisas originarias de la función pastoral. Las cifras muestran que el dramático llamado de la Contrarreforma fue escuchado en Francia; antes de 1600 París y sus alrededores tenía apenas veinticuatro casas religiosas; seis décadas más tarde, cuando Luis XIV asume el reinado, había ya más de trescientas Iglesias, cuarenta y nueve parroquias, cuarenta y seis conventos de religiosas, sesenta de religiosos y sesenta y cinco colegios religiosos, muchos de los cuales tenían su Iglesia y capilla abiertas a la calle para tentar a los transeúntes.³⁰

29 *Ibidem.* pág. 2

30 Alain Croix, Jean Queniart *Histoire Culturelle*. ob. cit. pág. 199.

Este movimiento comenzó como un efecto colateral de las cruentas batallas contra los hugonotes, una acción típica de la retaguardia y fue iniciado, sostenido y glorificado por mujeres excepcionales en su mayor parte provenientes de la nobleza de toga, hijas o esposas de altos dignatarios de los organismos estatales y del foro, como es el caso sorprendente de Barbe Acardie, casada con un consejero de la Cámara Real, que a la vez era un cuadro dirigente de la Liga Católica. En 1580 formó un círculo devoto en el que religiosos y laicos se reunían para reflexionar sobre los bienes de la religión, para orar, para hacer penitencia, para alabar a Dios con sus privaciones, para leer y meditar en torno a la vida de los santos. Debido a su autoridad moral la señora Acardie pudo reformar la congregación del Carmel, y en 1614, ya viuda, se retiró con varias de sus hijas a esperar dulcemente la muerte detrás de los muros del convento que ella misma había remozado en la forma y en el contenido, ganando la memoria agradecida de la Iglesia, que la beatificó con el nombre María de la Encarnación. Otra mujer, casada también y madre de cuatro hijos, la baronesa Chantal, al quedarse viuda en 1610 no hesitó en dejar la rumbosa vida que había llevado hasta entonces y se consagró de alma y cuerpo a la religión, fundando con San Francisco de Sales la orden de la Visitación.

La religiosidad extrema, como una reacción virtuosa y tal vez demasiado apurada, se contagiaba en esa clase de mujeres que venían del mundo profano; según varios autores de la época, algo místico, prometedor se respiraba en el aire. La nieta del iconoclasta Montaigne, Jeanne Lestonnac, que a su vez era hija de una madre hugonote, fundó a su entero costo y con un empeño jurídico y teológico dignos del tamaño excedido de su fe, la

por entonces admirada Compañía de las Hijas de Notre-Dame. Otro grupo de mujeres, esta vez muy jóvenes, pondrán las bases en Avignon de la congregación de las hermanas ursulinas, que en 1620 tenían sesenta y cinco establecimientos y cinco décadas más tarde llegaron a tener trescientos en pleno funcionamiento. Y como no podía ser de otro modo, habida cuenta de su preparación, intenciones y versatilidad, esta efervescencia también fue propicia para el incremento de la presencia de la Compañía de Jesús en el todavía hostil suelo francés: entre 1580 y 1650 pasaron de apenas una docena de casas de religión a más de cien dispersas por todos los rincones del territorio, siendo cada vez más dilatado su campo de acción y más alto el número de sus componentes y la diversidad de sus actividades.

Cada lugar, abadía o convento, a veces una diócesis entera, si bien observaba las reglas de la orden o congregación a la que pertenecía y las normas específicas establecidas por sus fundadores o animadores, estaba marcado por el estilo con frecuencia muy personal de las influyentes familias que decidían hacerse cargo de un destino hasta no hace mucho poco codiciado y gravoso para las élites, más ocupadas en reacomodar sus intereses en medio de los cambios de poder que había engendrado el triunfo de la herejía en ciertas zonas y en ciertos ámbitos de decisión social, cultural y económica. Para la nobleza de toga, y en general para la burguesía alta y para los nobles que tenían alguna distancia con el favor real, era una cuestión de supervivencia ponerse a salvo en un enclave de poder que pudiera moderar las tendencias centrípetas de la política absolutista que venía forjándose cada vez con más brío y determinación.

La Abadía de Port-Royal, ubicada en un terreno nada codiciado y como arrinconada en la diócesis a la que pertenecía, era uno de esos irrelevantes destinos que con la erosión de los antiguos fervores había perdido sus notas fundacionales y era, al momento que la familia Arnauld se hace cargo de ella, un lugar sin más relieve que su antigüedad y su poca participación en el despojado vecindario en que se encontraba.

LA FAMILIA ARNAULD

Esta familia era una típica exponente de la extendida nobleza de toga; colección de funcionarios públicos con altos cargos hereditarios, influyentes en las cortes. Los miembros de esta clase que se asimilaba a la burguesía pero conjugaba con la nobleza, eran en su mayor parte abogados y peritos financieros. Por su versación y funciones la nobleza de toga era la base de toda la estructura administrativa del Estado, su elenco permanente más allá de los azares y bendiciones que ponían o quitaban a los nobles de sangre en el centro de los asuntos públicos. El gobierno efectivo —la justicia en su casi totalidad, pero también el diseño estratégico de las políticas públicas, y la cotidianeidad de la administración objetiva de las ramas del Estado— estaba en manos de esta clase; de su seno, también, salieron las grandes figuras del espíritu y de las ciencias, y los administradores de muchas universidades, entre ellas, y de un modo especial, de la Sorbona.

El buen nombre de los Arnauld tenía ya larga data cuando sus representantes más ilustres entraron en la historia del Gran Siglo como hombres de fe y de pensamiento, aunque sus antepasados destacaran por cualidades muy poco espirituales como lo son la

profesión de las armas y la pronunciada capacidad que tuvieron varias generaciones para llevar adelante con empeño la tarea tan necesaria como exenta de lirismo de inspección de rentas.

Los registros más antiguos la ubican en torno a los siglos XII y XIII en la zona de Provence, aunque la rama finalmente más conocida fue la que más tarde se estableció en Auvernia. La armada del Rey Felipe de Valois registra un destacado Michel Arnauld hacia 1340. Desde ese momento es frecuente la mención de personajes con dicho apellido en distintas compañías de armas. Encontramos un Antoine Arnauld, Señor de La Mothe, castillo cerca de Riom, que fue Procurador del rey en Riom y que en tiempos de guerra comandó una Compañía de Caballería Ligera. Con él comienza la existencia parisina de la familia, pues se instala en la capital en 1547 para servir a las órdenes directas de Catalina de Médici, quien lo nombra Procurador General y Auditor de Cuentas. La peculiaridad de este Antoine fue que durante algunos años abrazó la fe calvinista, sin fanatismo, pero no sin cierta constancia y sinceridad.

Al parecer, según lo afirma uno de sus descendientes (Arnauld D'Andilly) *“Dios le abrió los ojos en los últimos momentos y murió en los brazos de la Iglesia”*. Viudo prematuramente y vuelto a casar, de su segunda esposa —Anne Forget, hija del Procurador de Rentas de Riom— tuvo once hijos, la mayoría de los cuales destacaron en funciones de Estado; hubo intendentes de finanzas, mariscales de campo, generales de carabineros, controladores generales de rentas.

El mayor de los niños nació el 6 de agosto de 1560, se llamó Antoine, como su padre, y fue, a no dudarlo, la causa inicial de la guerra que la Compañía de Jesús desataría contra el nombre, contra la obra y contra los posibles méritos de toda la familia Arnauld a lo largo de más de un siglo. Recibido de abogado con señalados méritos académicos, este joven Antoine heredó sin esfuerzo los cargos que ostentara su progenitor; desde muy joven, en efecto, revistió como Consejero de la reina Catalina de Médici y también como Procurador General. En pocos años llegó a ser Auditor y Controlador de Rentas, Abogado General en el Parlamento de París, Primer Presidente del Parlamento de Provençe; pero abandonó todo para dedicarse con potente carácter al libre ejercicio de la profesión.

EL AZOTE DE LOS JESUITAS II

La ocasión de mejorar su fama y obtener relieve en toda Europa se la dio involuntariamente el 27 de diciembre de 1594 Jean Châtel, frustrado regicida de Enrique IV. En este episodio el misterio, la intriga y las dudas razonables consiguieron mezclarse de tal forma que nunca ha podido saberse qué pasó exactamente con el intento de asesinato del rey por parte de este joven fervorosamente religioso. Lo que ha quedado establecido es que el rey estaba en la casa de su amante favorita, Gabrielle D'Estress, y recibía el saludo de unos visitantes cuando Châtel, puñal en mano y los ojos ardientes, embistió contra la real persona hiriéndola apenas en el labio superior, debido a que el rey en ese momento se había inclinado delicadamente ante el falso saludo que éste le brindaba. Llevado a juicio, se verificó que el joven de apenas 19

años, hijo de un próspero vendedor de telas de París, había sido alumno dilecto del colegio Clermont, por entonces la perla de la Compañía de Jesús, una de las instituciones educativas más prestigiosas de la cristiandad y la que tenía el más elevado número de alumnos de toda Europa. Este colegio, que luego devino en el prestigioso colegio Luis Le Grand que todavía está de pie, aspiraba por ese entonces a que sus cursos fueran considerados como parte del sistema de la Sorbona.

La instrucción del sumarísimo juicio (duró dos días) estableció que los jesuitas fueron los autores intelectuales del regicidio, de modo que a dos profesores de Châtel se los envió al exilio so pena de ajusticiamiento, otros fueron desterrados por un corto período, y uno de ellos, al parecer el más cercano al muchacho, el padre Guinard, fue ejecutado junto a él en la plaza de Grève, al pie del Hotel de Ville, lugar habitual para estas ceremonias durante el Antiguo régimen. Los muebles y bienes del Colegio fueron confiscados.

Parte de estas medidas las adopta el rey siguiendo el consejo del abogado Antoine Arnauld, quien tuvo una lúcida actuación tratando de mostrar los vínculos entre la mano de Châtel con esa orden que tan empeñosamente estaba tratando de imponer su versión apasionada de la Contrarreforma en los dominios de la educación y de la política. No pareciéndole suficiente esa cooperación, Arnauld intercedió para que en la Sorbona se borrara toda presencia jesuítica de sus escalafones directrices y se impidiera la influencia bajo cualquier forma de los elementos vinculados a la controvertida Sociedad. Tan lejos fue en esta causa

que presentó al rey el “*Franco y Verdadero Discurso para impedir el regreso de los jesuitas a Francia a causa del asesinato de Jean Châtel*”. En ese texto al parecer acumuló todos los argumentos y diatribas a su alcance para eliminar la silueta de los jesuitas en el campo de influencia del conocimiento y del ejercicio de la asistencia al poder en Francia; si bien su ámbito inicial de lucha fue la Universidad, su aspiración era que la Sociedad no tuviera ningún espacio en nada decisivo de la vida francesa.

Para peor suerte de la Compañía tenemos que unos años más tarde, en 1599, el jesuita Juan de Mariana publicará en Toledo “*Del Rey y de la Institución Real*”, robusto y persuasivo alegato que aboga por el tiranicidio por razón de justicia. Propone en esas páginas que a los reyes se los ha de soportar hasta determinado grado, que no es bueno mudar de reyes por cuanto de esa mudanza pueden derivar males mayores; pero cuando los reyes desconocen los límites de la prudencia, los fueros de lo sagrado y los derechos de la justicia hay que invitarlos a abdicar y si se resisten se estimará lícito atentar contra su vida. Es preciso recordar que antes de eso el tema de la modificación de los acontecimientos mediante la fuerza o de lo que después se denominaría política por las armas ya estaba en el menú versátil de varios cuerpos religiosos. Este texto, sin embargo, dará argumentos fuertes contra las intenciones y acciones de la Compañía, y será un factor más de anatema en el círculo que rodeaba la voluntad de Enrique IV. El abogado Arnauld no perderá la oportunidad de difundir las peligrosas tesis como parte de su deliberada operación política en contra de la influencia jesuítica en la educación y en la vida social de Francia.

Debido a esto se puede afirmar con toda propiedad que el apellido Arnauld no gozaba de ningún aprecio entre los miembros de la Compañía y que nada de lo que se hiciera en su nombre sería mirado con simpatía, indulgencia o amabilidad. El pecado original del abogado será una marca con la que nacerán y fatalmente padecerán sus hijos, según se desprende de la cruzada que durante casi cien años afrontaría la grey que seguía una particular acepción de las enseñanzas pías del soldado Iñaki de Recalde con los directos herederos del aplicado perseguidor.

LA DESCENDENCIA

En 1585 Antoine Arnauld contrajo un matrimonio conveniente con Catherine, hija de Simon Marion, Barón de Druy, que entre otras dignidades ostentaba, además, la de ser Abogado General del Parlamento de París. Esa unión le dio veinte hijos, de los cuales diez murieron a poco de nacer y la mayoría de los que sobrevivieron se dedicaron enteramente a la religión, siendo, quizá, la familia que en toda la historia de la Iglesia más personas aportó en una sola generación de hermanos y sobrinos; a tal punto fue así, que se puede establecer sin exceso que el jansenismo, más que la temible secta que desveló a los jesuitas, fue prácticamente la asamblea constante de una familia que se repartió funciones y sacrificios para ejercer con unción casi fanática los mandatos del agustinismo clásico remozado por ellos mismos.

De esa prole mencionaré solamente aquellos nombres que de algún modo se conectan con la suerte de Port-Royal. El mayor de los hijos fue Robert Arnauld, (conocido como Arnauld-Andilly por haber obtenido el beneficio del señorío del castillo de ese nombre,

que le venía por línea materna), que recibió una excelente educación y fue un hombre de la corte y de la cultura, aficionado a la poesía y a la diplomacia y, como será norma en toda la familia, de hábitos muy religiosos. Perteneció al círculo estrecho de María de Medici y luego de Luis XIII, tuvo una sonada gestión en la lucha contra los hugonotes en el sur y luego recibió la rara estima de Richelieu, que lo nombró intendente de las fuerzas militares del Rin. Fue Consejero de Estado, intendente General de la casa de Gastón de Orleans, poeta, traductor. La lengua francesa agradece hasta el día de hoy sus traducciones de las “*Confesiones*” de San Agustín, de los poemas y las estremecedoras visiones de Santa Teresa de Ávila, la “*Historia de los Judíos*”, de Flavio Josefo, entre otras piezas no menos importantes. Pero también a él le debe el disparador principal de la historia que estudia el presente libro, cual fue la presentación de Jean Duvergier de Hauranne, abate de Saint-Cyran, amigo de Jansenius, a su familia. Fue importante en esta historia porque además de ser el principal mecenas revisió como impulsor de mecenazgos del proyecto educativo y de la cruzada religiosa de Port-Royal. Como gozaba de sincero respeto en los distintos niveles de la corte, la extensión de sus amistades e influencias y el halo que lo precedía —se trataba de un hombre del gran mundo que tenía el poder de franquear la entrada a los misterios de Port-Royal a cuanto noble le aquejara la conciencia de la culpa y la voluntad de salvación por el camino de la penitencia, del estudio y de la oración— lo convirtieron en el símbolo externo y elegante de la casi secreta y muy exclusiva experiencia que lideraron sus hermanos Angélique, Antoine y Catherine.

Catherine, nacida en 1590, se casó muy joven con Issac Le Maître, hombre de la nobleza y Consejero del rey, que la hizo infeliz. Su padre la liberó de ese matrimonio y ella, como era de esperar, no demoró en entrar al convento. En edad le sigue Angélique, que fue junto al menor de sus hermanos, Antoine —el gran teólogo y filósofo— la figura consular del monasterio y en general de lo que acabó siendo el proyecto de Port-Royal. Jeanne Agnez también abrazó los hábitos y hasta fue abadesa en el famoso monasterio en uno de los períodos de mayor prestigio de esa casa (entre 1636 y 1642). Los hermanos Henri, Anne, Magdaleine, y Marie sin excepción y sin considerar nada que no fuera el destino que su familia se había trazado, apenas abrieron los ojos al mundo manifestaron su decisión de entregarse al estado eclesiástico. El único que tomó otro rumbo, Simón, llegó a ser capitán del cuerpo de carabineros y murió muy joven en una batalla.

La idea de hogar, en el sentido romano de estancia con un fuego y una mesa y habitaciones para la familia, entre los Arnauld terminó siendo algo raro y tal vez inexplicable. Para ellos existía la sala capitular, donde se reunían para hablar en voz baja y resolver problemas prácticos; el claustro donde entraban en contacto con el sol y deambulaban entre rezos apenas mascullados; el refectorio, donde sin ninguna ilusión recibían los frugales bienes que aceptaban de este mundo.

LA MADRE ANGÉLIQUE

El destino de Jacqueline Marie Angélique Arnauld fue discernido por las irresistibles influencias de su abuelo materno, Simon Marion, quien debido a su fama y su actividad pertenecía al cír-

culo cercano de Enrique IV, era amigo del abad del Císter, tenía buena relación con la hermana religiosa de Gabrielle d'Estress, la amante predilecta del rey. Desde muy temprano inculcó en la niña la inclinación por la piedad religiosa y las obligaciones de la fe, aunque no siempre obtuvo los resultados que buscaba debido, pobrecita, a su corta edad. Pero cuando cumplió nueve años fue convertida en ayudante de la abadesa de Port-Royal. Y, como dice con cierta perplejidad Racine, *“por una práctica que era muy común en esos tiempos, fue designada abadesa no teniendo todavía once años cumplidos”*.³¹ (1602). Pasó a llamarse, con apenas 140 centímetros de estatura y con la mirada, la voz y la conducta de una niña, Madre Angélique.

El poeta atribuye a un sacerdote de nombre Basilio la predicación sobre la necesidad y bondades de observar escrupulosamente la orden de San Benito en esa abadía; Angélique tiene entonces 17 años. *“Comienza así una renovación de sus votos, en una suerte de segunda profesión de fe, no estando satisfecha con la primera. Modifica todo lo que hay de mundano y de sensual en sus hábitos, no lleva más que una túnica tosca, no duerme sino en un simple jergón de paja, se abstiene de comer carne y hace cerrar las murallas de su abadía. Pero no impone de estas medidas a sus religiosas, se contenta con dar el ejemplo, hablándoles poco, orando mucho por ellas y acompañando de torrentes de lágrimas las pocas exhortaciones que les hacía”*.³²

31 Racine, Jean – ob. cit. pág. 2.

32 Racine, Jean, ob. cit. págs. 3-4.

La historia recuerda este momento, su celebración de entrada en la vida adulta, con el nombre de El Día de la Ventanilla, que sería la iniciación oficial de Angélique en su entrega total a la devoción. Al parecer sus padres y hermanos fueron a visitarla pues habían tenido noticia de su mal estado de salud, de ciertas fiebres que la habían afectado bastante. Luego de golpear las puertas y esperar que le abrieran, la familia entera aguardó que saliera la niña ejemplar que hacía un par de semanas había cumplido 18 años. Pero las puertas no se abrieron sino que apenas se corrió una ventanilla y apareció la voz trémula y el rostro pálido de Angélique, informándole a los suyos que no podrían pasar, que ella había hecho voto de clausura, de comunidad de bienes, que estaba consagrada de cuerpo y alma al servicio de Dios y que no esperaran ya nunca más que mantuvieran una entrevista como la que habían tenido hasta entonces, donde compartían meriendas y anécdotas en un clima festivo y cordial. El padre se indigna y exige que le abra las puertas; los Arnauld eran fuertes benefactores de la abadía y se sentían un poco dueños del lugar. Angélique, altiva antes que suplicante, le dice que si quiere hablar debe aceptar ir a la sala de recibo, que a la abadía propiamente dicha no pueden entrar. Ese día, denominado “*la Jornada de la Ventanilla*”, el 25 de setiembre de 1609, ha quedado impreso en la memoria de la religión de Francia como aquel que dio inicio a la transformación de Port-Royal, que ya había dejado de ser un albergue de religiosas para convertirse en un camino de penitencia y de santidad.

Al respecto comenta Racine que “*Dios bendijo debidamente esta conducta y ella ganó para su causa a las religiosas, tanto que en menos de cinco años ya existía plena comunidad de bienes, el ayu-*

no, la abstinencia de la carne, el silencio, la vigilia nocturna y, en su conjunto, todas las austeridades de la regla de San Benito fueron establecidas en Port-Royal."³³ No son pocas las páginas que el dramaturgo gasta en dar cuenta que estas profundas reformas que implicaban un retorno a ciertas fuentes de la observancia; esos cambios produjeron aversiones en los medios religiosos, principalmente en otras abadías que acusaban a las religiosas de Port-Royal de "*locas, encaprichadas, novatas, cismáticas, e incluso hablan de hacerlas excomulgar.*"³⁴ Pero también nos informa que por contraste a la maledicencia propagada en algunos círculos y por ciertos personeros excesivamente celosos de sus monopolios en materia de devoción, "*muchas casas no solamente admiraron estas reformas, sino que se resolvieron a abrazarlas.*"³⁵

Angélique recibió el encargo del general de la orden del Císter de ir a la mayor parte de las casas y de enviar a sus religiosas a todos los conventos donde no pudiera asistir en persona. Ella fue a Maubuisson, donde estuvo cinco años, a Lys, a Saint-Aubin, mientras que la madre Agnés Arnauld, su hermana, y otras religiosas fueron a Saint Cyr, a Gober-Fontaine, a Tard y a las islas de Auxerre, entre otros lugares. "*Todas estas casas miraban a la abadesa y a las religiosas de Port-Royal como ángeles enviados del cielo para el restablecimiento de la disciplina. Muchas abadesas vinieron a pasar años enteros a Port-Royal para instruirse plenamente de las santas máximas y practicarlas. Hubo entonces un*

33 Ibidem.

34 Ibidem, pág. 5

35 Ibidem, pág. 5-6

*gran número de abadías y de personas que se reformaron según este modelo. De este modo se puede decir con propiedad que la casa de Port-Royal fue una fuente de bendiciones para toda la orden del Císter, donde se vio revivir el espíritu de San Benito y de San Bernardo, que estaba prácticamente apagado”.*³⁶

Conforme a la relación de Racine sabemos que durante su estancia en Maubuisson, en torno a 1618, conoció al padre Francisco de Sales, con quien tramará una duradera amistad y al presentará a toda la familia. El santo visitará Port-Royal y quedará impresionado de encontrarse con un grupo tan pleno de virtud y de piedad: *“La última vez que los vio tuvo la oportunidad de darle su bendición a todos los niños, en especial a Antoine Arnauld, futuro doctor de la Sorbona, que entonces tenía seis años”.*³⁷

En su plan de ensalzar las virtudes de la casa de su infancia, al poeta le place detenerse en anécdotas que reputa significativas. En ese plan informa que la partida de Marbauison fue apoteótica para la madre Angélique: *“Treinta religiosas, que habían hecho la profesión entre sus manos, se inclinan a sus pies y la conjuran entre muchas lágrimas a llevarlas con ella. La abadía de Port-Royal era pobre, no tenía fondos sino para el sustento de apenas doce religiosas. El número había aumentado considerablemente, y ninguna de estas muchachas tenía aportes que contribuyeran a solventar la situación. Pero la madre Angélique no vacila y accede a su pedido”.*³⁸

36 *Ibidem.*

37 Racine, Jean – ob. cit. pág. 7-8.

38 Racine, Jean – ob. cit. pág. 9-10.

El buen suceso de sus administraciones y el estilo con el que renovó el entusiasmo religioso la llevaron a colaborar con el Instituto del Santo Sacramento, una entidad destinada a la adoración del misterio de la eucaristía que fundara la alianza entre Louise de Bourbon, duquesa de Longeville y el obispo Zamet. De este modo la buena mujer dividía sus días cargados de graves obligaciones entre servicios y asistencias de naturaleza similar pero con distintos grados de intensidad y de gravitación en la jerarquía que se había fijado como propósito de la acción. Sus prioridades estaban siempre en Port-Royal, su construcción, su sueño, la expresión física de las aspiraciones de su alma. Y también la fuente de muchas de sus mortificaciones mundanas.

Durante gran parte de su gobierno la situación económica de Port Royal fue apurada, o directamente grave; el sitio era precario, humilde y no tenía ninguna comodidad ni tampoco ninguna certeza de continuidad en su mantenimiento. Por entonces vivían allí con toda fe y con todo entusiasmo cerca de ochenta religiosas, y no pasaba día donde no se manifestaran de modo acuciante muchas necesidades materiales y sanitarias, —tenían apenas una enfermería muy elemental— pues las privaciones en las que estas santas eligieron vivir no eran pocas. *“Pero la Providencia no abandonó a la Madre Angélique a sus necesidades, sino que milagrosamente le hizo encontrar fondos en su propia familia. La señora Arnauld, su madre, quedó viuda y decidió no solamente retirarse del mundo, sino particularmente hacerse religiosa bajo la dirección de su hija. Como ella sabía bien el grado de necesidad por la que atravesaba la comunidad de su hija compró con su propio*

*dinero una finca en barrio de Saint-Jacques, y la donó para hacer las veces de hospicio”.*³⁹

En el famoso edificio donde se levantó la sede parisina de Port-Royal funcionaba en parte el hospicio y luego, debido a las condiciones cada vez más desmejoradas de la vivienda rural, se trasladó a toda la comunidad (1625) después de haber obtenido el consentimiento expreso del rey y del arzobispo. La casa era amplia pero no había sido diseñada para los menesteres que ahora se le asignaban; hubo que empeñar ingenio y sacrificio para hacer de una finca burguesa un santo asilo de meditación y vida piadosa donde vivían varias personas de distintas edades y condición.

En los grandes dormitorios, mediante paneles se armaron las células de las internas; la vasta sala donde antes las familias habitualmente cenaban y desgranaban sus ocios, fue santificada y convertida en capilla. Esta casa pronto ganó reputación en el alma y en la curiosidad de las personas de todos los ámbitos del poder, a tal punto que su fama llegó a que la Reina María de Médici, encantada de asociarse a una causa noble y pura por donde se la quisiera ver la se convirtiera en fundadora simbólica del monasterio y reclamara el título de ser su benefactora.

Comenta Racine que la Madre Angélique estaba turbada temiendo que luego de su muerte y la de su hermana toda la obra quedara trunca o desvirtuada por manejos indecorosos de los que no faltaban en la época. Esa angustia la llevó a sincerarse frente a la madre del rey, quien enseguida comprendió la veracidad y pertinencia de

39 Racine, Jean – ob. cit. pág. 12-13

esa preocupación. Para darle tranquilidad a la santa abadesa, gestionó ante su hijo Luis XIII y ante el papa Urbano VIII objetivar los cargos y la misión del monasterio mediante una legalización que lo pusiera a salvo de ulteriores usos o desvíos.

Con la llegada del año 1635 tenemos el hecho más significativo en la historia de esta vehemente y novedosa forma de vivir la Contrarreforma. Es por esa época que aparece y se instala en Port-Royal la predicación de Saint-Cyran, quien ya conocía a la madre Angélique desde principios de la década de 1620, cuando estuvo por primera vez de visita en la abadía y consiguió envolver con el portento devocional de sus sermones a la joven abadesa. Esta segunda presencia, ya en una condición institucional y continua, definió para siempre la orientación de una comunidad que venía creciendo incesantemente. Desde ese momento, cuando la Madre Angélique y las suyas escucharon que Dios elige a los justos, que es la Gracia y no la mera voluntad del hombre lo que decide la salvación, que las personas deben vivir una conversión profunda de sus vidas, negarse en el sublime sentido que propone San Agustín, que la vida es una ofrenda a Dios y que toda la existencia debe ser una preparación para recibir la voluntad de Dios, cambió el destino de esas piadosas mujeres, de innumerables familias que las seguían con admiración y fervor, de las relaciones políticas en el seno del clero francés, de la relativa paz entre las diferentes congregaciones de la Iglesia, de las relaciones entre ciertos sectores del clero y el poder, de la vida intelectual y espiritual de Francia durante el siglo de mayor esplendor de su historia. Y algo todavía quizá más importante: Saint-Cyran indujo a Port-Royal a velar por los niños, a darles una educación apropiada para luchar en este mundo y ganar trabajosamente su lugar en el otro.

Debido a este impulso hubo una renovación de energías que hicieron de Port-Royal un lugar atractivo para quienes buscaban el verdadero camino en medio de tantas contradicciones profanas y tantas intimidaciones morales. El crecimiento incesante de adhesiones que tuvo la experiencia única de Port-Royal implicó que muchas personas de la nobleza y de la burguesía sintieran el llamado de la paz, del recogimiento interior, de la extrema piedad que practicaba e infundía el grupo comandado por la Madre Angélique.

Había en la atmosfera de Port-Royal, o así lo creían sus seguidores —en los oficios, en las serenas meditaciones, en los hondos silencios del jardín, en los rezos fervorosos y en las austeridades y generosas privaciones— algo que llamaba al encuentro de cada alma con su propio centro, con el eje de su identidad y de su función. En el esquema de la apropiación barroca de la realidad, Port-Royal representa la antítesis de la vida mundana, corrompida, elegante, dada a la vistosidad, a los placeres fugaces, al lujo, a los excesos de la estética, de la vanidad y de la ostentación. Esa variedad de trivialidades que solo conducen al anonadamiento del alma encuentran no siempre un escollo y no siempre una callada y nítida acusación a las miserias del siglo; en algunos corazones también es posible que en su desesperación o en su toma de conciencia desventurada vieran en la adusta pobreza de las involuntariamente afamadas religiosas un consuelo y tal vez una esperanza, sino ya para éste al menos para el otro mundo.

Sin querer disimular la emoción que le produce la imagen que ha ido componiendo de la historia de ese lugar que siente tan propio, Racine explica que *“todo lo que se veía inspiraba la piedad;*

*admiraba la manera grave y tocante con que se alababa a Dios en los cantos, admiraba la simplicidad y la propiedad de su Iglesia, la modestia de las domésticas, la soledad de los salones, la lentitud de las religiosas para sostener una conversación, su poca curiosidad para saber de las cosas del mundo, y aun de los asuntos próximos; en una palabra: una entera inapetencia para todo lo que no fuera acercamiento a Dios. ¡Cuántas personas que conocieron el interior del monasterio encontraron en ello razones de construcción personal! ¡Qué paz! ¡Qué silencio! ¡Qué caridad! ¡Qué amor por la pobreza y la mortificación! Un trabajo sin respiro; una plegaria continua; ninguna ambición salvo para los empleos más difíciles y humillantes; ninguna impaciencia en las hermanas, ninguna extravagancia en las Madres; la obediencia siempre pronta y la orden siempre razonable”.*⁴⁰

Es por ello que ciertas familias dieron su entusiasta apoyo material a la límpida obra que llevaban estas monjas. Así tenemos el caso ejemplar de la duquesa de Luynes, que convenció a su esposo —hijo de un favorito de la corte de Luis XIII— de construir un pequeño *chateau* y albergues especiales para las muchas religiosas que colmaban las humildes habitaciones en la vecindad inmediata de Port-Royal des Champs. Su propósito era imitar, contagiarse de la vida de aquellas puras mujeres y terminar sus días, como ocurrió, acorde a la fe que tanto la embargaba. No pudo realizar su sueño, murió antes de ver ambas obras culminadas. Pero su legado quedó como patrimonio de la institución, que luego acogería con gratitud y orgullo, en calidad de religiosas, a dos de sus hijas.

⁴⁰ Racine, Jean – ob. cit. pág. 34.

Dice Racine que “*muchas personas de calidad venían a retirarse a Port Royal para buscar a Dios en el sosiego de la soledad y también para participar de las plegarias de estas santas hijas*”.⁴¹ Pero no todas tenían la suficiente integridad como para hacer frente a la vivencia sincera de la fe; algunas, como es el caso memorable de la marquesa de Crèvecoeur, quien con toda largueza hizo una donación de ochenta mil libras⁴², confundían donación con compra, vocación con impostura social. Esas ochenta mil libras de la marquesa se emplearon parte en caridad, parte en afrontar deudas y el resto a construir edificios que la dama entendía necesarios para la misión. De creer lo que dice Racine, la dama “*no tenía otra pretensión que vivir el resto de sus días en Port Royal sin hacer los votos; pero al poco tiempo se le ocurrió ser religiosa. Se la asignó, pues, al noviciado y durante dos años fue sometida a las mismas exactas pruebas que las otras novicias*.”⁴³ El problema vino cuando expiró ese lapso y con toda soltura reclamó ser debidamente investida; lo que no era de recibo porque las autoridades y las maestras asignadas que siguieron su trayectoria en el lugar coincidieron que ella carecía de vocación, que no podía acceder a una dignidad de servicio para la que realmente no había sido llamada. Su reacción confirmó con creces las reservas de Port-Royal: apenas se enteró del impedimento reclamó las

41 Racine, Jean, ob. cit. pág. 33

42 Para que se entienda la magnitud del obsequio: con 50 libras podía comprarse una buena vaca; un caballo decente costaba 40 libras. O para mayor claridad: la diócesis de un obispado relativamente mediano como el de Verdun recibía por concepto de diezmo anualmente en esa época cerca de 76 mil libras al año, en contraste con París, que estaba en torno a las 200 mil libras. La cifra de la marquesa es, por lo tanto, considerable.

43 Ibidem, pág. 35.

ochenta mil libras una sobre otra, sin miramiento ni piedad. Y aun cuando las religiosas tenían razones abundantes como para haberse cobrado bastante sino todo de aquello que la marquesa había dado a la causa, se las ingeniaron —endeudándose, vendiendo propiedades— para entregarle la totalidad de la vil suma en presencia de un destacado notario, tomando como testigo a un consejero del Parlamento, de modo que se aventara cualquier suspicacia al respecto.

La obra social de Port Royal, tanto en París, como en el medio rural fue vasta y constante. Además del habitual apoyo en la alimentación de niños y de familias desdichadas, la Madre Angélique tenía presente que debía ofrecer elementales condiciones de atención médica. Gran porción de los ingresos y reservas de la institución fue destinada al pago de médicos y de medicinas; y una considerable ración de la entrega de las jóvenes religiosas a la misión de servicio al prójimo, fue la asistencia sanitaria, ese paciente trabajo de enfermería que aliviaba y protegía a los más debilitados por las enfermedades y por la indiferencia ambiente. Las extenuantes jornadas al pie de la cama de enfermos, la convivencia con el dolor y con el hambre imparcial de los desdichados templaron, si era posible más de lo que había sido hasta el momento, el alma de esas mujeres consagradas a servir a sus semejantes que tenían a la Madre Angélique como maestra, como modelo y muchas veces como refugio.

Fue la Madre Angélique una excelente maestra de novicias (1638-1642) y más tarde cuando resultó elegida abadesa durante tres periodos sucesivos (1642-1654) se reveló también como

una gran organizadora de todos los aspectos de convivencia y del servicio de la abadía. Manejó con mano experta los asuntos eclesiásticos de la misión y fue consejera maternal de cada una de sus pupilas y de muchas mujeres que se acercaron a Port-Royal llevadas por la fama de esta institución que aparecía como la última frontera del servicio a Dios en la tierra. Cuando ya no ejerció formalmente cargos, siguió siendo un símbolo viviente de lo que representaba Port-Royal en su siglo y en el mundo. Las gentes que se acercaban a su humilde celda encontraban siempre la palabra reparadora, la referencia valiente a la causa de la Gracia, el consejo adecuado para lidiar con la injurias del mundo.

El año 1661 estará marcado por grandes acontecimientos. Por lo pronto, es el año en el que Luis XIV asume personalmente el reino, esto es, abandona el tutelaje al que fue sometido durante su infancia y primera juventud y comienza a ejercer con independencia creciente su gobierno absoluto. También, como se verá en detalle más adelante, es en ese invierno que se decide el cierre de las escuelas, se priva a las religiosas de sus confesores habituales, y se las obliga a salir de la casa para repartirlas en distintos lugares. La idea era no meramente dividir el grupo sino abatir la moral resistente en el marco de una disputa de textos que tuvo la traza y la moral de una guerra sucia.

Según Racine, la más dura prueba para la Madre Angélique y las suyas no fue solamente el juego de amenazas y el manoseo de sus derechos y las humillaciones que progresivamente fueron cayendo sobre la comunidad jansenista, sino privarse del saber y del consuelo de sus confesores habituales y tener que enfren-

tarse a la impávida indiferencia, a la frialdad de unos enviados cuya misión distaba mucho de estar inspirada por los principios cristianos. *“Ella toleró esta tan dolorosa privación con la misma resignación con que había soportado los muchos males que había sufrido”*,⁴⁴ de parte de la intransigencia en el poder. Las palabras que cita Racine como dichas en esa ocasión tienen el valor de una arenga, si no fuera que expresan el extremo de la piedad y de la obediencia: *“No sigan llorando por la pérdida de estos virtuosos eclesiásticos, antes bien pongan en obra las santas instrucciones que ellos les han dado en la vida. Créanme, hijas mías: nosotros tenemos necesidad de todas las humillaciones que Dios nos envía. No hubo casa en Francia más colmada de bienes espirituales que la nuestra, ni donde hubiera más conocimiento de la verdad; pero resultó peligroso para nosotras quedarnos tanto tiempo en tanta abundancia; y es un hecho que si Dios no nos hubiera bajado, nosotras habríamos caído. Los hombres no saben por qué hacen las cosas; pero Dios, que se sirve de ellos, sabe bien qué es lo que necesitamos.”*⁴⁵

Luego de una dolorosa agonía donde no faltaron las persecuciones y la calumnia para ella y los suyos, acosada y difamada como si se tratara no de una ejemplar monja sino una hereje al servicio de toda una legión de demonios, dejó este mundo, el 6 de agosto de 1661.

44 Racine, Jean – ob. cit. pág. 131

45 Ibidem. pág. 131-132.

CAPÍTULO II

LOS SOLITARIOS

Desde el momento en que el abate de Saint-Cyran se convierte en Director espiritual y confesor de las religiosas de la abadía de Port-Royal (1635) se fija el formal y efectivo comienzo de la original aventura educativa de esta institución y también tienen origen los problemas y las indecibles persecuciones que la llevarán a su literal exterminio a principios del siglo siguiente.

Antes de este acontecimiento aparentemente ordinario, Port-Royal era un lugar de piedad y de oración afincado en las más antiguas tradiciones de la fe y prometido al servicio de la Iglesia y de sus fines. Con Saint-Cyran se convertirá en un bastión del Jansenismo, en un hogar penitente y silencioso para los notables que estaban cansados del sonido y la furia de la vida mundana, y en una institución educativa exigua, apenas visible para la historia, pero llamativa como pocas hubo en Occidente debido a la calidad de sus maestros, de sus métodos de estudio, de sus textos de trabajo y de los admirados resultados que obtuvo entre sus pocos alumnos.

Todo se forjó a partir de un simple consejo dado por el abate en el verano de 1637 a su amigo y seguidor Antoine Le Maître, estrella del foro de París, Consejero de Estado como su primo, hijo de Catherine Arnauld, hermana de Angélique. Ese año Antoine tuvo una fuerte conmoción debido a la muerte de un primo al que estaba muy unido y a la muerte de su tía, la esposa de Robert Arnauld D'Andilly. Esos tristes sucesos enlutaron sin men-

gua a toda la familia, pero a Antoine directamente lo abatieron como si la difunta se tratara de su propia madre. Anegado por el desafortado dolor pidió ayuda y consuelo a su amigo y director, Saint-Cyran. Y éste simplemente le dijo que abandonara las insignificantes minucias de la sociedad que lo tenían atrapado en sus redes de compromisos inauténticos, de placeres superfluos, de conflictos banales, de frivolidades a toda hora y de caminos sin destino. Le sugirió que lo único que podría hacer para darle un sentido elevado a su existencia era buscar su salvación, y para ello el primer paso debía ser la penitencia, el silencio devoto, la oración permanente, las obras pías. Por eso le propuso que se recluyera en Port-Royal, que soltara amarras con las vanidades del mundo y no pensara en nada sino en servir al Altísimo donándole la vida y entregando sus bienes a la comunidad eclesial para que se repartiera entre los más necesitados de la comarca.

Al compungido la palabra que reputaba sabia lo horadó y en un plano que no cuesta mucho determinar, lo resignificó confiriéndole la alegría interior que sus años de foro y de existencia visible en una sociedad de competencias fútiles e innecesarias comparaciones, jamás le pudieron dar. Lo primero que hizo Antoine fue entusiasmar a su hermano Luis-Isaac de Sacy, que se haría religioso, en esta opción de nueva vida consagrada a la salvación. Así que en un fenómeno que puede parecer insólito, en el invierno de 1638 dos de los hijos de Catherine, que ahora era religiosa, estaban instalados en la dependencias de Port-Royal en París, junto a su madre; pero el arzobispo de la ciudad no juzgó prudente la decisión y les prohibió vivir en el convento. Como de hecho las familias Arnauld y Le Maître eran los propietarios de la mayoría

de las casas afectadas a la abadía en cualquiera de sus locaciones, el grupo masculino se muda a Port-Royal des Champs, donde finalmente quedará constituido el esquema que recibirá el título encomioso o despectivo, conforme a quien lo mentara, de los Solitarios, aunque también llevaban el suficiente apelativo de Los Señores (*Les Messieurs*) que pretendía distinguirlos no solamente de la población natural del recinto sino también, y acaso principalmente, dar alguna nota calificativa acerca de la índole social a la que pertenecían.

De la partida fundacional formaba parte el joven religioso Claude Lancelot; el primero de los Solitarios que no pudo exhibir ninguna credencial de sangre sino meramente su extrema devoción. Esta nota fue ponderada por Saint-Cyran, quien ejercería sobre él una mezcla de magisterio y patrocinio, armándole, si puede decirse, el camino de realizaciones personales. Fue Saint-Cyran quien convenció a Le Maître de contar con ese muchacho de ardiente fe y de vastos conocimientos de la lengua griega, quien indujo a Lancelot a crear las escuelas, quien lo promovió para que articulara un plan de estudios diferente a los que exhibía la oferta educativa del momento; quien, en definitiva, lo recomendó a familias de la nobleza contestataria para que se le confiara la tutoría de los menores.

Para ese entonces ya tenemos la expresión adulta del Gran Arnauld, Antoine (nacido en 1612), el más pequeño de los hermanos de Angélique, primo de Le Maître y en la práctica el heredero de toda la tradición familiar: heredero de la inquietud agustiana predicada por Jansenius, heredero del prestigio académico

que supieron alcanzar en el siglo anterior quienes resistieron el desborde de los jesuitas en la Sorbona, heredero de la promesa de su abuelo materno de hacer de Port-Royal el hogar de la familia más devota de Francia y uno de los focos de irradiación de la fe y de combate a la impureza en todas sus formas. Cuando en mayo de 1638 Saint-Cyran marche con sus huesos y sermones a la cárcel será este Arnauld, junto a su hermano Robert D'Andilly Arnauld, y precisamente los hermanos Le Maître, quienes animarán desde sus respectivos roles la dinámica de esta extraña comparsa de devotos que por mucho tiempo fueron objeto de curiosidad y causa de prestigio y suspicacia en las cortes y en los ambientes religiosos de Francia, y aun en Roma.

El club de los Solitarios, que incluiría algunos sacerdotes, pronto despertó el interés de mucho noble o alto burgués desventurado que estaba en busca de paz o, como diría Antoine Arnauld, personas del mundo pero de fe que en un acto de conciencia y de suprema libertad llegan en *“busca del mejor tránsito entre la vida y la muerte”*. Para entender esta decisión nos puede ayudar Hannah Arendt, que unos tres siglos más tarde se acercará a San Agustín con el afán de entender precisamente la razón de ese repliegue o recogimiento que el santo cifra como acto supremo del amor. Y si bien no habla exactamente de los Solitarios, sí propone la situación a la que con todo derecho podrían asimilarse siguiendo las premisas de San Agustín, que mandatan a considerar la existencia como un proyecto que únicamente puede asumirse bajo la especie de eternidad.

Estoy aludiendo específicamente a la tesis de San Agustín sobre el recogimiento, sobre la búsqueda interior; que debería ser, que es, una teoría de la liberación; y también, en el mismo proyecto, su conexas idea de la temporalidad vinculada al amor, o mejor dicho: sobre las implicaciones existenciales del renuncio al amor, a las cosas de este mundo. Hannah Arendt ha conseguido despejar el punto con su característica exigencia; nos explica que “*en contraste con nuestra comprensión del tiempo, para San Agustín el tiempo no empieza en el pasado para, a través del presente, progresar hacia el futuro, sino que proviene del futuro y, por así decir, corre hacia atrás a través del presente para acabar en el futuro*”.⁴⁶ A lo que se refiere en puridad es al concepto de asumir la existencia *sub especie aeternitas*, esto es, desde el re-encuentro con Dios, con el acto de salir a buscarlo, desde la condición de creatura que participa del tiempo, por decirlo así, de su Creador.

Bajo este signo aparecen dos funciones, uso y disfrute, que serán decisivas a la hora de definir la actitud frente al mundo y frente a Dios; ambas se remiten al antagonismo de las dos formas de amor de las que habla San Agustín, que son *cupiditas* y *caritas*. En *cupiditas* prevalecen dos especies polémicas: por un lado el disfrute de la cosa amada, el amor al mundo por el mundo en sí, amor a las cosas por las cosas mismas; ligado a ello, viene el temor, y concretamente el temor a la pérdida, condición indispensable de todo apego a lo fugaz, a lo efímero; en esa forma de amor todo es angustia, miedo, felicidad ilusoria. Por oposición tenemos que en *caritas* hay firmeza, certeza; en su dominio tiene preeminen-

46 Arendt, Hannah, *Del Amor en San Agustín*, ediciones Encuentro, Madrid 2001, pág. 47.

cia la negación del goce en favor del uso; la vida para *caritas* es ocasión para adquirir trascendencia, por eso toda instancia vital debe ser vivida como una apertura que nos permitirá optar por la eternidad, esto es, por la negación de nuestro Yo mortal en favor de la vocación de eternidad que Dios ha puesto en nuestra alma. Glosando a San Agustín, en un esfuerzo por explicar con exactitud la idea que da forma a toda la tesis acerca del renunciamiento, Arendt define la condición del hombre que, como quizá lo hicieron los Solitarios, ha entendido esta distinción entre vida mortal y vida inmortal, entre *cupiditas* y *caritas* de la siguiente manera: “*la libertad de caritas es una libertad futura, y el ser libre en la Tierra consiste en anticipar una pertenencia futura de la que el amor como deseo es el mediador*”.⁴⁷ Esa libertad se funda, entre otras cosas, en el desapego, en la conciencia y constancia del desapego; que no llega a ser nunca del todo una realidad, sino una aspiración: “*Los bienes que están fuera de mi yo no caen bajo mi poder, y entre ellos se encuentra el bien máximo, la propia vida. Cupiditas desea cosas que escapan por principio a mi control y me hace dependiente de ellas, es decir, dependiente de cosas “que puedo perder en contra de mi voluntad” (invitus amittere possum). Que la vida, cortada de todo lo que necesita, sin embargo lo anhele, significa que el hombre no es independiente, no es autosuficiente. Su aislamiento original respecto de su propio bien da fe de su dependencia*”.⁴⁸

47 Arendt, Hannah, Del Amor. ob. cit. pág. 55.

48 Ibidem, pág. 43.

Ir en busca de uno mismo no es el camino fácil que muchos creyeron; allí en la intimidad que San Agustín proclamaba como patria excelente de la criatura humana, se da, como fue dicho, una apertura, pero también una ruptura; los puntos de referencia desaparecen; no hay otra ligazón que la del alma; por ahí recién empieza a hacerse visible el problema de identidad y la resolución de la salida: *“Quien aspire a decir “yo soy” y a hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo, debe replegarse sobre sí, sobre alguna región de su intimidad, dando la espalda a lo que el “exterior” pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere”*.

En Port-Royal el centro de esa elección residía en orar y meditar acerca de la palabra de los Evangelios y la actitud penitencial; pese a que los Solitarios no hicieron ningún voto ni rubricaron ningún compromiso ni fueron iniciados o consagrados o bendecidos para esa nueva existencia, la soberana determinación de darse a Dios y someterse a los dictados de la Providencia en base al recogimiento, a las privaciones materiales y a la intensidad de la plegaria continua, lo vivían como un deseado camino de sanación o limpieza del alma. Pero a no engañarse; los Solitarios no eran ni querían ser santos anacoretas, cenobitas distantes y torturados por el hambre, por la sed, por las laceraciones físicas y el aislamiento. Al contrario, esa fervorosa aplicación que tanto rememoraba los siglos gloriosos del monaquismo pionero y que era bastante rara en la Europa moderna, estaba muy lejos de agotar sus lentas jornadas; ellos, hombres de mundo y de acción, bien lo sabían y temían, acaso con una claridad y prudencia que son propias de la gente mundana acostumbrada a vivir en la

dialéctica de los contrastes y no en la lacónica simplicidad de la consagración, que la quietud y la falta de obligaciones externas podría llevarlos no a la paz sincera que decían buscar sino a la locura o a la frustración de todo el proyecto.

Pensaron, con buen criterio, que debían vivir también con las manos y con el intelecto, no solamente con el alma. De ahí que, para salvar la cordura y pertinencia de ese excluyente voto, tuvieran la previsión feliz de organizarse para el trabajo diario con el empeño y la domesticación del más humilde de los aldeanos. Port-Royal des Champs contaba con vastas extensiones de terreno, algunas de cuyas partes eran pantanos; otras, tierras laborables, otras puro bosque. Organizados por cuadrillas, con horarios y metas fijas, los Solitarios laboraban tanto en el desigual combate contra los pantanos, como en el cultivo de las huertas o la tala y en construcción de piezas, objetos o incluso albergues de madera. Abogados magníficos que antes habían deslumbrado al Foro con sus vivaces astucias y con su erudición sonora, notarios, humanistas a la moda, doctores graves y miembros de la corte que en su vida nunca tuvieron noticia de lo que era una azada, y mucho menos de cómo se utilizaba, pasaron a integrar una voluntariosa legión campesina que trabajaba alegremente entonando salmos de registro gregoriano al estilo de los monjes benedictinos de cinco o seis siglos atrás. El alto gasto muscular que tenían a diario jamás fue obstáculo, sin embargo, para que en las horas de descanso, entre las últimas oraciones y la cena del atardecer, se encontraran en el claustro para analizar temas de bullente actualidad cultural, tales como los recientes descubrimientos de la física o, con una dedicación que por momentos

resultó obsesiva, estudiar las novedades que traía el pensamiento de Descartes, que tanto trastornó a ese siglo y que representaba para Port-Royal un objeto de estudio especial por cuanto veían que era hasta el momento la contestación filosófica más completa al pensamiento escolástico.

Saint-Cyran, desde su encierro en Vincennes, continuó inspirando y marcando el ritmo de esta experiencia que tanto le entusiasmaba porque venía a confirmar la continuidad de un interés por la expresión de la fe asentada en la interiorización, en la tarea de intimar cada uno con su propia alma, como quería San Agustín, replegarse al centro desde el que Dios habla para cada criatura y desde allí asumir el camino de la salvación. No sabremos si soñó o concibió alguna vez que se llevara a la práctica de manera organizada este regreso a una forma de vivir la religión fundada en el recogimiento piadoso y en la dedicación total a la oración y a la expiación de los pecados; pero lo cierto es que bajo su Dirección la utopía se hizo posible como programa de vida, como higiene. Según su radical punto de vista, toda la cuestión del hombre está en lidiar con su condición de pecador, en saberse indigno de Dios pero querer salir de esa miserable situación mediante la privación de lo mundano y la entrega sin reserva a la adoración divina. El hombre, decía, debe vivir en lo ordinario, en la regularidad; *“la virtud es el orden; el pecado es la excepción, el desorden”*.

Tiene sentido, bajo esta premisa, el carácter casi militar de la rutina de los Solitarios, cuyo tiempo se dividía entre la plegaria, el trabajo y el estudio, comenzando a la una de la mañana con

una misa, a las seis seguía con plegarias, luego a las nueve misa nuevamente, luego examen de conciencia. Enseguida venía un desayuno ligero donde, a diferencia de lo habitual en los monasterios, no había protocolos ni jerarquías; todos eran iguales, no había prioridades al momento de entrar, de sentarse o de servir. Enseguida de esto se aplicaban al trabajo físico; al final de la jornada se recibían visitas del mundo, (familiares, amigos, colegas); se volvía a la oraciones de la tarde, enseguida los libros y las discusiones intelectuales pasaban a ser la ocupación central, luego una cena frugal, cantos de alabanzas y nuevos exámenes de conciencia para determinar si la jornada había sido provechosa, si todo lo hecho y pensado, si todo lo imaginado, había sido digno de la bondad de Dios. La agenda de los Solitarios, aunque apretada, incluía además servir a la comunidad de los vecinos; a veces trabajar para ellos, facilitándole brazos en las cosechas, asistencia médica, ayudándolos en las zafras, dándoles comida, mejorarles las condiciones de vivienda, mostrarles el recto camino, educarlos.

Hasta ahora no se pudo establecer con exactitud cuántos fueron los Solitarios, porque además de no existir un registro formal, hubo caballeros que estuvieron poco tiempo, hubo otros como el propio Le Maître o D'Andilly que pasaron su vida en ese régimen, o como Pascal, que lo hizo en un período determinado, dos años, poco antes de morir; o como Racine, antiguo alumno y al final de sus días, agradecido penitente de a ratos. Según lo que se estableció posteriormente en base a la reunión de memorias y testimonios o noticias dejadas caer en la abundante correspondencia de la época, el número de selectos penitentes no

debe haber sobrepasado las dos docenas en el curso de treinta o cuarenta años de vigencia del sistema, pero sí se ha conjeturado con cierta autoridad que nunca más de diez estuvieron juntos al mismo tiempo.

De entre los nombres que han podido salvarse para la historia, los hay que suenan por haber tenido relevancia en el orden político, cultural y religioso, y también nombres de personas cuyo único mérito fue rogar de buena fe ser aceptados en esa discreta familia. El prestigio de Le Maître llevó a personajes como el Duque de Luynes, que fue Par de Francia, caballero de las Órdenes del Rey, traductor de las "*Meditaciones Metafísicas*" de Descartes, o al influyente Duque de Bagnols, que revistió como Tesorero de Francia y que murió a los 40 años, en 1657; era dueño de una de las fortunas más importantes del sur. O al de su amigo Maignart de Bernières, igualmente rico en la región de Rouan, alto funcionario de la corte, que fue Inspector de Demandas y que se encontraba entre los grandes animadores de las colectas para obras de la abadía entre los pudientes de la nobleza y de la burguesía; mucha construcción y el concurso de médicos o la logística dependieron en gran parte de la inquietud de estos personajes. A su lado había gente de toda condición; como es el médico y místico Jean Hamon, autor de unos muy difundidos tratados de piedad; Jean-Bernard de Bel-Air, que fue un alto oficial, hombre de espada, de duelos, que en Port-Royal se convirtió en arquitecto y contribuyó a construir y a remozar muchas de las propiedades agregadas a la abadía central. Otros solitarios fueron Jean de Labadie, que durante quince años fue destacado miembro de la Compañía de Jesús; Étienne de Bâcle, devoto señor a quien la

perseverante falta de castidad de su esposa hizo infeliz; Charles de la Croix; zapatero iletrado; Arnauld de Luzanci, hijo de Robert d'Andilly; Victor Pallu, médico; Pierre Manguelin, doctor de la Sorbona y canónigo de Beauvais; François Jankins, caballero inglés, jardinero de Port-Royal de Paris; Raphaël Moreau, cirujano; Pertuis de la Rivière, guardabosques de Port-Royal; Antoine Giroust, servidor del cardenal de Retz; Nicolás Fontaine, que de niño soñó con ser jesuita pero de grande, por error, llegó a Port-Royal, y se convirtió en secretario personal de Antoine Arnauld; Grimald, preceptor del Príncipe de Rohan; Bourgeois, doctor de la Sorbona, defensor de Arnauld durante su comparecencia en Roma; Thomas du Fossé, que pasó toda su vida allí pues entró a los nueve años como alumno, y tuvo la suerte de ser de la promoción de Racine; Blas Pascal durante la parte aguda de su última enfermedad y, entre otros docentes que alternarían en poco menos de veinte años, estuvo Wallon de Beaupuis, coordinador y maestro de las Pequeñas Escuelas.

La necesidad de aprovechar mejor muchos de los talentos que se dieron cita en el lugar y la constancia de que la salvación debía empezar desde muy temprano en todas las personas llevaron a que los más encumbrados de los Solitarios recogieran como un compromiso muy querido el reto entusiasta de Jean Duvergier de Hauranne de ampliar la influencia de las verdades de Port-Royal en el alma y destino de los niños.

CAPÍTULO III

LAS PEQUEÑAS ESCUELAS

La inspiración y la mano de Saint-Cyran están también, y de un modo eminente, en la causa de esta sensible zona de la actividad de Port-Royal que tanto habría de admirar a las cortes de Europa por la calidad de la que consiguió dar a los niños y jóvenes que tuvieron el raro privilegio de contarse entre sus alumnos. Razones de mera piedad existencial y motivos de doctrina llevaron al abate a proclamar la urgencia de atender con amor y esmero la formación de aquellos a quienes todavía el desencanto o los errores no habían atrapado para sus filas, según lo creía.

Un año antes de caer preso Duvergier de Hauranne revistaba como director espiritual de Port-Royal y se encontraba, puede decirse, en el centro sísmico de su cruzada, hirviente de ideas y de proyectos. Cierta mañana del invierno de 1637 apareció por la abadía en compañía de un sobrino, de los dos hijos de un destacado abogado general convertido para su causa (M. Bignon) y le pide a su asistente, que luego sería confesor de Port-Royal, Antoine Singlin, que se haga cargo de disponer de la educación de esos muchachos, que se ocupe de reunir la inquietud y posibilidades y los conocimientos de los primeros Solitarios y provean una estructura apta para enseñar. Lancelot, como es dable pensar habida cuenta de sus notables conocimientos de la gramática clásica y de la lengua griega, fue de los primeros en asumir la formulación práctica del proyecto.

La copiosa correspondencia que Saint-Cyran logró ventilar desde su cautiverio en Vincennes ya desde las primeras semanas de su encierro (1638) indica que su interés por defender el rol salu-tífero y apremiante de la educación tenía todas las trazas de una pasión desmedida; consideraba que la misión más piadosa de la que no es posible excluirse sin incurrir en indiferencia o egoísmo es la de transmitir conocimiento y amor por el conocimiento en las almas inocentes. En una de sus cartas tempranas compuestas durante su confinamiento escribía acerca de su iniciativa de Port-Royal: *“quisiera que usted pudiera leer en mi corazón la afec-ción que tengo por los niños. Me hice el propósito de levantar una casa que fuera como una suerte de seminario de la Iglesia, con el fin de proteger la inocencia de los niños, cualidad sin la que es difícil que luego se conviertan en buenos servidores”*.⁴⁹

Entre los destinatarios frecuentes de las cartas de Saint-Cyran estaba su predilecto seguidor Claude Lancelot, que en sus memorias da fiel testimonio de las conversaciones que intercambi-ó con su maestro en torno al tema de la educación. Para Lancelot, el rasgo más característico del hombre que fue Saint-Cyran era *“su ternura hacia el prójimo y el celo extraordinario que ponía para facilitarle una buena educación”*. Y añade: *“consideraba que de la primera edad dependía gran parte el curso que tomaría una vida y que, logrando que la juventud fuera bien educada, se podría esperar con certeza que esas personas se convertirían en los más*

49 Carré, Irénée, Les pédagogues de Port-Royal: Saint-Cyran, de Saci, Lancelot, Guyot, Coustel, Le Maître, Nicole, Arnauld, etc., Jacqueline Pascal, histoire des «Petites écoles» ([Reprod.]) / notices, extraits et analyses avec des notes par I. [Irénée] Carré, C. De-lagrave (Paris), 1887 Bibliothèque nationale de France, département Centre technique du livre, R-9640, pág. 18.

dignos oficiales (funcionarios, servidores públicos), y dignos miembros de la Iglesia, y serían definitivamente almas más virtuosas de las que la república y sus familias particulares obtendrían las mayores bendiciones que se pueden esperar en las cosas de este mundo”.

En otro pasaje muestra Lancelot la radical idea de Saint-Cyran acerca de la responsabilidad de los padres en el proceso de formación de los niños: *“decía también que cualquier virtud que en algún momento los padres y las madres hubieran transmitido queda anulada y hasta condenada si al mismo tiempo no bregaron para dotar a sus niños de una buena educación”.* Por eso estimaba que la tarea del maestro era la más noble, la más cristiana y admirable que existía; Saint-Cyran era un exaltado rendido a la misión educativa, explica Lancelot con elocuencia: *“apreciaba hasta tal punto la caridad de quienes se ocupan de educar cristianamente a los niños, que decía que no había ocupación más digna para un cristiano en el seno de la Iglesia; decía que después de la caridad que nos lleva a ofrendar la vida por nuestros hermanos, está la de consagrarse a la enseñanza. Afirmaba, asimismo, que uno de los más grandes consuelos que podíamos tener a la hora de morir consistía en haber contribuido en nuestra vida con la educación de algún niño; porque la educación es una profesión que reclama el alma, dado que exige de nosotros a un tiempo caridad y paciencia”.*⁵⁰

Lancelot recogió para sí este respetable fundamentalismo argumentando que esa postura es la clásica y debería ser la constante; para convalidarse puso un ejemplo irrefragable: *“el más grande conquistador de todos los tiempos, Alejandro Magno, se sintió*

50 Carré, Irénée, ob. cit. págs. 40 a 43.

*siempre más obligado a su preceptor que al rey, su padre”. Y ense-
guida explica: “es necesario que los maestros redoblen su celo, que
en ellos aumente la caridad paternal, y que se sientan felices de
sacrificar sus trabajos, sus intereses y su vida por los pequeños que
Dios les ha confiado. Los niños son más dignos de compasión por-
que todavía no conocen el bien que se les dispensa y porque, como
decía Saint-Cyran, son también la figura de nuestras más grandes
ingratitude hacia Dios. Un maestro que no tiene esta disposición
no será jamás nada”.⁵¹*

Para entender la naturaleza de las Escuelas es imprescindible no apartarse nunca de estas premisas; pues el fenómeno no remite a una simple y al principio tímida experiencia de orden pedagógico sino a una concepción de la visión y misión de la vida religiosa, del servicio a Dios y a los fines de la Iglesia. Bajo la tutela moral y las ideas innovadoras de Saint-Cyran los hombres de Port-Royal no buscaban simplemente la excelencia y la socialización como fines únicos y naturales de la educación, porque eso iba de suyo; pretendían concebir el proceso como una obra en el mundo que se quiere ofrenda y, en su nivel práctico, como la producción de estímulos suficientes capaces de enriquecer con sus luces y acaso embellecer intelectualmente el rebaño de los humildes que saben esperar lo que Dios les tiene reservado en el mundo con paciencia, con resignación, con íntima alegría. Por esto conviene referirse al fenómeno más como un propósito que lo que técnicamente conocemos como un proyecto; recién unos años más tarde de sus improvisados orígenes tenemos la idea de

51 Carré, Irénée, ob. cit. pág. 67.

proyecto. Para ese entonces será fatalmente tarde, pues la intolerancia habrá conquistado sus últimos baluartes y las escuelas serán borradas del mapa y aun de la historia.

Pero al principio, en esos meses de 1637 y 1638 en los que Saint-Cyran se aventuraba hacia su peor destino, no había nada específico y sí la conciencia de una necesidad y un compromiso. Luego aparecería con un carácter más formal la Escuela o el sello de Port-Royal; pero ni aun así se atrevió a denominarse Escuela en el sentido de unidad, aunque la hubiera. Se las llamaba entonces con asentada propiedad por parte de sus cultores y mentores solamente las Pequeñas Escuelas de Port-Royal; como si el adjetivo las hiciera inofensivas para sus intranquilos enemigos de la Compañía de Jesús. En opinión de Irénée Carré esto se debe a dos motivos, uno más evidente que el otro, a saber: el tamaño y la delicadeza de índole institucional.⁵² Estas escuelas eran esmirriadas congregaciones de alumnos educados por maestros provenientes del sistema de Port-Royal en casas o salones que en el campo estaban cerca del monasterio, mientras que durante su estadía parisina se encontraban en el *cul de sac* de la calle de Saint-Dominique; eran lugares pequeños y también pequeño el número de alumnos.

Además de esta suficiente razón, el adjetivo defiende su pertinencia debido a un prudente pudor: las escuelas no eran simplemente primarias, como su nombre tal vez tienda a indicar, ni tampoco eran simplemente preparatorias en el rango secundario como preámbulo de la Universidad; antes bien, se trataba de una

52 Carré, Irénée, ob. cit. pág. V.

propuesta que terminaba por integrar lo terciario en su sentido más clásico y estricto; sus alumnos salían con una formación completa y respetada y nada tenían que envidiar a sus pares de otras casas de estudio del escalafón universitario. Pero la gente de Port-Royal, ya bien castigada por las discusiones teológicas y las persecuciones legales e ilegales, prefirió la modestia de no alertar sobre alguna posible competencia a un gremio que era muy celoso, muy cerrado a la hora de defender sus derechos hasta el punto de que con más persistencia de la que sería deseable, sabía ser también muy vengativo. El minimalismo, pues, el voto por la exigüidad y la discreción parecían más aconsejables en aquel contexto donde la sospecha de conspiración política o de herejía pendía sobre la cabeza del monasterio, de sus huéspedes ocasionales, de los maestros, de las religiosas, de los alumnos y aun de las familias de los alumnos.⁵³

TRES EXIGENCIAS

La enseñanza impartida en esas casas tenía un orden elemental que fue afinándose hasta convertirse en una progresión inteligente del trato de los alumnos con los conocimientos de acuerdo a la triple exigencia que planteaba entonces Pierre Coustel, profesor y respetado traductor de latín: la virtud, la ciencia (en el sentido de conocimiento) y la civilidad. Coustel publica un muy completo informe sobre las “Reglas de la Educación de los Niños” (1687) unos años más tarde de conculcada la experiencia de Port-Royal, cuando las Escuelas son un recuerdo, una sombra. Esa pieza es el documento más fiel del que tenemos noticia para

53 Carré, Irénée, ob. cit. págs. 105 y ss.

identificar y medir el encuadre pedagógico que tanto destacó a la institución.

En dicho texto exhuma buena parte de lo concebido y ejecutado junto a Lancelot y Beaupuis, sus colegas en la dirección de la enseñanza de Port-Royal. Lo que propone en el libro es un repertorio de mandatos y consejos para que la función y las metas de la educación cristiana se cumplan plenamente con un sentido de misión. Por eso, antes que cualquier preliminar consideración, propone que los maestros deben estar sinceramente dotados de virtud, de ciencia y de civilidad como condición imprescindible para ejercer su cargo; esos bienes deben presentarlos de modo ostensible en toda su conducta a todas las horas y transmitirlos en los tratos de la convivencia y en las clases como modelo de todas las conductas y de todos los ejercicios. Postula que es deber del maestro estar cerca de los niños, pues la misión del educador no es castigar o corregir las desviaciones en las que incurren los niños sino evitar que ocurran, anticiparse; ello sólo se puede obtener mediante el cultivo de la proximidad, participando familiarmente de su vida.

Esto conlleva a un cuidado singular de la propia conducta, pues los niños, dice Coustel, *“tienen ojos de lince para observar los más pequeños gestos, las palabras, las acciones de sus maestros”*; por eso siempre hay que estar dando el buen ejemplo, y hacerlo, además, con un sentido profundamente cristiano. *“Hay una diferencia —afirma Coustel— entre la educación que los paganos daban a sus niños y ésta que los cristianos deben darle a los suyos. Para los primeros, el mundo, lo mundano era todo lo que existía,*

*y se aplicaban por lo tanto a preparar a sus niños para las ciencias y las bellas letras. No es así, no debe ser así entre los cristianos. Es al cielo a donde deben aspirar esos niños, lugar donde son menos necesarias las ciencias que las buenas costumbres”.*⁵⁴

Convencido de esa aspiración, propone apartar a los niños de las malas influencias, aislar incluso a los que tengan conductas que pudieran incidir en el relajamiento del mayor número, pero se niega a recomendar castigos. Por el contrario, afirma que a los niños no se los puede mirar con indiferencia, como esperando resultado de una máquina que puede funcionar bien o funcionar defectuosamente, sino como seres que merecen piedad y caridad, y por ello hay que saber ser indulgentes con su eventual falta de aplicación en los estudios, tener paciencia, buscar caminos nuevos, armarse de consideración hacia quienes solamente tienen a sus formadores para salir de la oscuridad, de las dependencias a las que los somete la indefensión en que por su inocencia se encuentran. Aconseja Coustel que el maestro debe extremar sus exhortaciones y evitar amenazas, devolver bien por mal en todos los tratos, aunque sin perder de vista los objetivos de la educación, que necesariamente es religiosa y que encuentra en las oraciones y en las pequeñas penitencias que suelen acompañarlas los mejores correctivos para quienes son remisos a caminar plenamente por la recta senda del saber y de la virtud.

Como se testimonia más adelante, los niños de Port-Royal estaban en un régimen de pupilaje, vivían en la escuela o al menos, los que eran vecinos, pasaban allí todo el día. El escrupuloso in-

⁵⁴ Carré, Irénée, ob. cit. págs. 91-92.

forme de Coustel comprende, por tanto, debida atención hacia aspectos que entonces formaban parte activa de la educación, tales como el cuidado del cuerpo, los hábitos de recreación y la conducta civil entre pares. Respecto del cuerpo, dice que el hecho de que el cuerpo no deba ser jamás esclavo del alma, no da motivos para tratarlo con negligencia, por eso estima tan importante la gimnasia y la alimentación. Sobre ésta última dice que la tarea del educador es acostumbrar al niño a comer indiferentemente todo lo que sea nutritivo y sano, y que no es bueno estimularlo a probar platos diversos si no se quiere estimularle inclinación placentera por la comida. Por la misma razón se inducirá a comer y beber con sobriedad, *“a la manera de Jesucristo cuando estaba en la tierra, pues es una ofensa a Dios comer con excesiva avidez y placer”*. En cuanto a la gimnasia, recomienda con mucha convicción los juegos y ejercicios al aire libre; dice que la práctica de ejercicios físicos subraya las bellas cualidades del alma; por ejemplo, la gimnasia, los *tour de force*, las carreras, las sanas competiciones, la danza, *“que da gracia a los movimientos”*, las cabalgatas que *“vuelven al cuerpo más robusto”*, y la caza, *“adoptada moderadamente, lo dispone a las fatigas de la guerra, de la que ella es una pequeña imagen”*.

El repertorio de propuestas que formula sobre las normas de respeto y de cortesía, sobre la forma de interactuar entre los niños refleja lo que luego será también una marca registrada de Port-Royal, que es el cuidado severo pero delicado y sin aparatosidad, de las formas. Exhorta a que los niños prefieran escuchar con atención antes que hablar apresuradamente, sugiere que el silencio puede ser elocuente y siempre resulta inequívocamente

respetuoso. La buena educación consiste en saber que previo a intervenir en una conversación se deben tener presente tres requisitos: saber de qué se habla, delante de quién es conveniente hablar: de qué manera hablar. Y cuando finalmente se habla, nunca debe ser para soltar un discurso torrencial y vertiginoso, sino que se debe hablar con tranquilidad, con modestia “*y con la gravedad de una persona que se domina enteramente*”.

En cuanto al contenido, dice Coustel que jamás uno debe hablar de su posible nobleza o sus bienes, y si se cuenta una historia hay que ir al asunto en la primera oración sin largos preámbulos, y no hablar de lo que se sabe mucho como si se supiera mucho, sino con calma y regularidad. Y, claro está, en toda interlocución nunca deben aparecer la mentira ni la soberbia. Y algo más importante todavía: las bromas inocentes, sin agresión, están permitidas sin que se recomiende su asiduidad; pero está absolutamente condenado por toda la tradición burlarse de los defectos físicos o de carácter de cualquier persona, por más confianza que exista, porque eso es un sacrilegio, una ofensa a la Creación, ya que “*el hombre no se hizo a sí mismo; es Dios quien lo creó, quien lo hizo tal como es*”.⁵⁵

PROGRAMAS DE ESTUDIO

Los programas de Port-Royal, en sus distintos niveles se encuentran regidos por cuatro objetivos o anclajes, según los identifica muy bien el maestro Irenée Carré⁵⁶ glosando textos de Saint-

55 Carré, Irenée, ob. cit. pág. 110-176.

56 Este maestro fue de los más influyentes pedagogos de la enseñanza del idioma francés, creador del método de lectura que lleva su nombre. Nació 1823 y murió en 1909.

Cyran dispersos en varias cartas. El primer anclaje establece la imperiosa necesidad de mostrarle al niño que la educación está orientada a convertirlo en un hombre con determinados valores que lo harán grato a los ojos de Dios y útil y cordial en el negocio con sus semejantes. Por eso tendrá que aprender a escribir y hablar adecuadamente. Luego establecer que la instrucción necesariamente será general y que tendrá por meta llevar los espíritus hasta la frontera que son capaces de atender, y si bien se servirá de todas las facultades, la más importante, aquella que reclamará más esfuerzo de parte del docente será la capacidad de juzgar, es decir, de conocer. El tercer postulado práctico quizá sea el más importante para el contexto histórico, porque viene a sostener que será la razón y no la costumbre lo que prevalecerá en las aulas y en los tratos personales; pese a ciertas y menores desavenencias con aspectos de la filosofía de Descartes, en Port-Royal, triunfó el método cartesiano y se lo incorporó como instrumento idóneo en todo el proceso de aprendizaje. El último de los objetivos desciende como rama del anterior y es, con todo, el más actual; consiste en someter a revisión crítica, a contrastación con la experiencia y con los resultados obtenidos la calidad, aplicación, consecuencia y pertinencia de los programas y métodos empleados; exigencia que, se concederá, informa sin reveses del imperativo de controlar permanentemente la eficiencia del sistema, de sostener una postura dinámica y siempre dispuesta a cambiar en favor de los mejores resultados; algo que para una mirada superficial representaría una contradicción con el severo conservadurismo que acompañó al aura de Port-Royal entre allegados y detractores.⁵⁷

57 Carré, Irenée, ob. cit. pág. xxi y ss.

Pierre Nicole, que fue uno de los más competentes intelectuales que se identificaron con Port-Royal, y junto con Lancelot tal vez de sus mejores maestros, seguía esta huella y por tanto defendía el principio de que la instrucción, entendida en sentido lato como lo que hoy asimilamos al concepto de educación, es una especie de armonía de distintos sonidos que, apoyándose entre sí, producen el perfeccionamiento del espíritu, disipan las brumas del prejuicio, de la molición mental, de la falta de asombro para tratar con el conocimiento. En opinión de Nicole es importante que el maestro comprenda que su labor ha de tener por método la identificación y aprovechamiento de las ventajas comparativas de las cualidades naturales de cada alumno. Lo expresa sin dejar espacio a la duda cuando destaca que la instrucción *“tiene por objeto llevar los espíritus hasta el grado más alto que puedan alcanzar. La instrucción no da la memoria, ni la imaginación, ni la inteligencia; pero cultiva cada una de esas partes y las potencia entre sí. Se ayuda el juicio por la memoria, y se aligera la memoria por la imaginación y el juicio; cuando alguna de estas partes falla, es necesario suplirla con las otras. Por eso la dirección de un maestro consiste en aplicar aquello que enseña a las cosas donde hay más disposición natural”*.⁵⁸

Consideraba este sacerdote que en el plan de favorecer un mayor rendimiento de las luces, los niños debían recibir ante todo una educación moral; pero no de cualquier tipo ni de cualquier forma impartida, sino adecuada a cada edad y auxiliada siempre con ejemplos de la vida cotidiana, cercana a la vida del alumno.

58 Carré, Irénée, ob. cit. pág. 183-184.

Cualquiera, decía, puede estar una hora hablando de virtudes, pero no por eso conseguirá que un niño reciba la impaciencia de ser virtuoso o reconozca las ventajas de serlo. En un escalón un tanto inferior, pero no a gran distancia, ponía Nicole los estudios de geografía a toda edad, estimando que se trataba de una materia que permitía convocar fácilmente los sentidos y la imaginación de los alumnos, que los ligaba a la realidad y les daba conciencia de pertenencia y de relación con el mundo. Pensaba, además, que la geografía era buena en el aula pues necesariamente conectaba los sentidos con la razón, condición ideal de toda apropiación cognitiva; ya en esa época reclamaba que todo tema que se tratara en el que se nombrara algún lugar, éste fuera ubicado enseguida en el mapa, se hablara de sus características físicas y de ser posible también de su historia. El uso de mapas, decía, es tan necesario como los buenos libros.

De semejante uso Nicole terminó derivando la teoría de que la enseñanza debía sensibilizarse en casi todas las materias. Por eso sus clases estaban atiborradas de láminas que servían para enseñar historia, moral, tradiciones nacionales, curiosidades del mundo externo; toda lectura estaba siempre acompañada con una ilustración, con un grabado que permitiera a la veloz imaginación de los niños completar lo que la razón iba capturando trabajosamente de la mano del maestro. La historia, explicó, es la disciplina que necesita de una manera casi absoluta este apoyo, por lo que sugiere utilizar libros como el de Juste Lipse acerca del circo romano y de los muchos suplicios a los que eran sometidas allí sus víctimas, ricos en imágenes, precisos en sus informaciones y de fácil consulta para el curioso que solamente lo hojea in-

dolentemente. Algo análogo propone al encomendar el uso en el aula de obras relativas a los emperadores de Roma y a los Sultanes donde estuvieran las efigies de los protagonistas y algunas viñetas de su tiempo y lugar; afirma que esas figuras darán al niño excelente ocasión de ir viendo a partir de su curiosidad por los rasgos y de su fantasía muchos de los hilos de la compleja trama de acontecimientos que definen los azares de la historia universal. Con todavía mayor énfasis recomienda a los preceptores pasar revista a la historia de la monarquía en Francia siempre a través de la iconografía disponible; cada cuadro, explica, es toda una época y cada época un paso comprensible para establecer la relación de acontecimientos que hicieron de Francia lo que fue y no otra nación. Para decirlo con sus palabras: conocer una época o un personaje es principalmente conocer su espíritu, algo que el arte en general ofrece, pero que no es seguro encontrar en los inventarios de edictos o en las secas cronologías o en los tediosos informes de actores o memorialistas.

Respecto de la enseñanza del latín Nicole reconoce que es el más grande desafío para todo pedagogo, la instancia más dificultosa, una tediosa prueba que corre siempre perseguida por la casi certeza del fracaso. “*Es un estudio seco y largo*”, se lamenta este maestro que fue una lumbrera en esa lengua, que leía el hebreo bíblico con admirable fluidez, que manejaba con soltura la lengua griega; y añade: por depender tanto de la memoria hay que tener cuidado al enseñarlo, debe ser proporcional a la edad, evitando que se produzca un rechazo temprano del que será muy arduo para el maestro remontarse. Es evidente que en el interior de Port-Royal hubo debate sobre el tema, porque han sobrevivido unos cuantos

textos que se hacen eco de métodos y de debilidades de métodos de enseñanza del latín. Uno de estos valiosos papeles se le atribuye a Antoine Arnauld, figura principal de todo el movimiento que agitó la abadía. Para este firme doctor de la Sorbona la lengua latina tendrá que entrar junto con el alma que la engendró, es decir, desde la literatura y las obras de pensamiento; considera que no se puede despertar interés sobre abstracciones gramaticales sino sobre dilemas de la vida real, sobre problemas morales, sobre conocimientos, personajes y hechos del mundo clásico.

Propone comenzar con la lectura entretenida de las historias que contó Turcelin, un traductor de nota en su tiempo; a partir de un fragmento de ese texto estudiar detalles comparados de las gramáticas francesa y latina, repasar palabras, conversar acerca de sus significados o sinónimos. Luego propone seguir con las Fábulas que el latino Fedro compuso inspirándose en Esopo, en la traducción de le Maître de Sacy, y seguir con ciertos capítulos de los “Anales” de Tácito, con las Sátiras de Horacio, con Cornelio Nepote y sus famosas Cartas a los Pisones, con Terencio, con determinadas páginas de Tito Livio, Juvenal, Suetonio, Ovidio, Plutarco, Séneca y, en todos los casos, los Evangelios. La solución apuntada por Arnauld se basa en convertir la lectura en algo que por varias vías de acceso resulte interesante; por eso la importancia asignada a la introducción de contextos históricos, geográficos, filosóficos o morales, pues se trata de avivar la curiosidad por el contenido y recién luego pasar a desbrozar las dificultades de la gramática, las despiadadas conjugaciones, la belleza de los epítetos, la construcción racional a partir de las unidades más simples. Es este método poco ortodoxo una

especie de mezcla del sistema de apropiación global y división analítica de los textos; por eso, como también lo aconsejaba Nicole, decía que nunca convenía quedar en soledad con la lengua latina a la hora de mostrar la gramática; todas las reglas tenían que ser explicadas en francés, comentadas en francés, ejercitadas con ejemplos análogos en francés y recién entonces aplicarlas a la construcción del latín.

LOS LIBROS DE ESTUDIO

Un sistema similar aplicará Lancelot para enseñar primero y de manera abundante la lengua griega, lo que era una característica distintiva de Port-Royal, ya que no era común en las escuelas francesas el trabajo intensivo con este idioma. Lancelot llegó a depurar hasta grados de exquisitez los métodos de enseñanza de idiomas, a tal punto que muchos de sus alumnos no solamente dominaron el griego sino el italiano de Toscana y la lengua española, tan políticamente de moda entonces, para la que en 1660 escribió un memorable manual de aprendizaje dedicado a la hija de Felipe IV, la Infanta María Teresa de España, “*que toda Francia considera como su reina*”, según consigna en la dedicatoria. En el prefacio avisa que su admiración por esta lengua se funda en su universalidad, (“*se habla en todas las Indias (occidentales y orientales), en parte de África y varios lugares de Europa*”) y en su clara lógica; dice que mientras compuso su obra tuvo a la vista la Gramática de Antonio Nebrija y sus oportunas apreciaciones para establecer la racionalidad de las formas analizadas. La obra se compone de tres partes bien diferenciadas y de una intencionalidad pedagógica progresiva. La primera parte pone de mani-

fiesto una modalidad de enseñanza que estaba extendida en su época, pero que el sello de Port-Royal fijó para siempre, como lo vimos en el caso de la enseñanza del latín: en lugar de tomar la lengua en sí misma, con su morfología y características, la suelta a la consideración del alumno en presencia de la lengua francesa, establece analogías, marca diferencias y recién luego se concentra en sus particularidades. En la segunda parte trata de los problemas sintácticos y de lo que denomina “curiosidades” en la formación de las cláusulas en nuestro idioma; le llama la atención la abundancia de expresiones y giros provenientes de la lengua árabe y a la vez la precisión para las definiciones que, sostiene, acercan el español al latín más que otras lenguas latinas. Para un lector contemporáneo la tercera ha de ser, fuera de toda duda, la parte más atractiva, por cuanto es un paseo por algunas de las grandes poesías (los antiguos Romances, Alonso de Ercilla, Boscan, Lope de Vega, Santa Teresa de Jesús, Jorge Manrique, Quevedo y Villegas) con el propósito de identificar los criterios de prosodia y los distintos usos retóricos en unos textos que confiesa amar sin reservas.

Otro de los trabajos importantes de Lancelot para las Escuelas fue “*El Jardín de las raíces Griegas*” un famoso manual para aprender los vocablos que han servido de base para la elaboración de palabras francesas, que compuso junto a Le Maître de Sacy. Esta pieza es una de las gemas más valiosas de la producción de Port-Royal en tanto es no solamente una fuente podríamos llamar primera para el estudio de la etimología directa, sino también para la comprensión histórica de la aleatoria suerte de determinadas palabras. Más tarde el mundo conoció los diccionarios

ideológico-constructivos, los diccionarios de ideas, los diccionarios etimológicos; pero en ese entonces todo ese esfuerzo estaba resumido en base a un sistema de transparente comunicación racionalmente ordenado que permite seguir la biografía del vocablo hasta el instante en el que fue dado a luz. El libro sobrevivió felizmente a las persecuciones, quemas y secuestros de los que fue objeto la comunidad jansenista, y se convirtió durante mucho tiempo en un referente para el aprendizaje de esa lengua.

Pero lo que quizá sean las obras emblemáticas del aporte que hizo Port-Royal a la historia de la educación son dos libros que llevan la firma de Antoine Arnauld, aunque cada uno compartiendo con otro distinto autor, a saber: la “*Gramática*”, junto con Claude Lancelot y la “*Lógica o Arte de Pensar*”, en compañía de Pierre Nicole. En ambos libros tenemos la esclarecida y para nada discreta sombra de Pascal, quien preparó especialmente para atender a la demanda de las Escuelas un Nuevo Método de Lectura y otro texto similar pero relativo a la geometría, que más tarde serviría a Arnauld para componer una obra similar. Sépase que Port-Royal fue la única institución de enseñanza de su tiempo que produjo sus propios libros de estudio; algo que demoraría mucho en ser imitado por los colegios y también por las universidades.

La “*Grammaire Générale et Raisonnée*” es un manual racionalista del lenguaje que explica las bases y usos del lenguaje y de la escritura pero también una reflexión acerca de la naturaleza de ese animal simbólico del que más tarde hablará Cassirer recogiendo en parte el eco de este texto central para la buena historia

de la educación. Lo interesante es justamente la cartesiana precisión con que se atrapa la complejidad arbitraria del lenguaje, que como toda actividad vital no siempre es dueña de sí misma sino que es fatalmente empujada por la necesidad o también, lo que no es raro, manejada indecorosamente por los poderes.

Lancelot y Arnauld dividen su trabajo en dos grandes partes. La primera, manifiestamente sugerida por los métodos de las escuelas de la antigua Grecia, se ocupa de identificar las unidades en su evolución, a saber: el sonido de las vocales y de las consonantes, la formación de sílabas, de palabras y, he aquí un detalle ya muy diferencial, la relación que existe entre los sonidos simples y asociados y los caracteres que los representan. Para los maestros de Port-Royal el lenguaje es, en su zona más inmediata, sonido; una vez que lo fijan y lo hacen comprensible en su singularidad, dejan entrar los caracteres escritos que los expresan de un modo universal. Pretenden estos autores que asumir de esta manera el lenguaje facilitaría a cualquier estudiante aprender sin esfuerzo cualquier lengua extraña, pues, bajo la influencia de Descartes, consideran que tan determinados principios del lenguaje son universales como los axiomas y postulados de la geometría.

La segunda parte es, con todo, mucho más interesante dado que se trata de las operaciones intelectuales que son inherentes al lenguaje. Es aquí donde rinde el saber filosófico de los autores y lo que, en rigor, constituye la franja más duradera de esta pequeña obra maestra del racionalismo. Aquí, en efecto, se habla de *“los principios generales sobre los que se apoyan las diversas formas de la significación de las palabras”*, motivo por el que se sostiene, ya

con fuerte autoridad, que “*el conocimiento de aquello que ocurre en nuestro espíritu es necesario para comprender los fundamentos de la gramática*”. Se trata, entonces, de un salto cualitativo: vamos de la morfología pura a la teoría del conocimiento.

Los autores se explican al respecto con matinal luminosidad: “*hasta aquí hemos considerado en la palabra lo que tiene de material, algo que es común, al menos por el sonido, a los hombres y a los loros. Nos queda por examinar lo que hay de espiritual en ese proceso, aquello que constituye una de las más grandes ventajas del hombre frente a los animales, y que es también una de las más grandes pruebas de la razón: es el uso que hacemos para significar nuestros pensamientos, y esta invención maravillosa de componer a partir de veinticinco o treinta sonidos la variedad infinita de las palabras que, no teniendo nada parecido a lo que realmente ocurre en nuestro espíritu, no dejan a los demás descubrir el secreto en su totalidad, pero sí los hacen oír aquello que no pueden penetrar, esto es, todo lo que concebimos y todos los diversos movimientos de nuestra alma*”.⁵⁹

Una marca que distingue a esta tan funcional gramática es justamente esa vinculación que establece con la filosofía, esquema que proviene de Aristóteles y que tan fecundo ha sido a la hora de comprender y enseñar cualquier idioma. Explican Lancelot y Arnauld que, de acuerdo a lo señalado por todos los filósofos, hay tres operaciones de nuestro espíritu: Concebir, Juzgar, Razo-

59 Arnauld, Antoine; Lancelot, Claude, *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, par Arnauld et Lancelot, précédée d'un Essai sur l'origine et les progrès de la langue françoise, par M. Petitot, et suivie du commentaire de M. Duclos, Paris, 1803, pág. 259, 260, 261.

nar. La primera de ellas “no es otra cosa que una simple mirada de nuestro espíritu sobre las cosas, sea de una manera puramente intelectual, como cuando yo digo conocer el ser, la duración, el pensamiento, Dios; sea con imágenes corporales, como cuando imagino un cuadrado, un círculo, un perro, un caballo. Juzgar, entre tanto, es afirmar que una cosa que concebimos es o no es (...) Razonar es servirse de dos juicios para hacer un tercero: como cuando hemos juzgado que toda virtud es loable, que la paciencia es una virtud, por lo tanto concluimos que la paciencia es loable”.

De aquí desprenden que la tercera operación del espíritu es una extensión de la segunda, considerando a esas dos las más importantes en cuanto a quehacer de la inteligencia y de la comunicación, “pues los hombres no hablan para meramente expresar lo que conciben sino casi siempre, y en la mayoría de los casos, para expresar los juicios de aquello que conciben. El juicio que hacemos de las cosas, como cuando digo, la tierra es redonda, se llama Proposición, y es así que toda proposición encierra necesariamente dos términos; uno es el sujeto, que es sobre el que se afirma, como tierra; el otro es llamado el atributo, aquello que se afirma del sujeto, tal es el sentido de redonda; y además tenemos el verbo, que es la unión de esos dos términos”. La observación y el razonamiento conducen a los autores a realizar una suerte de apelación en favor de las operaciones que lleva a cabo el espíritu en su afán por ordenar el caos de impresiones que los sentidos y la imaginación le excitan. “Es fácil ver — dicen — que los dos términos pertenecen propiamente a la primera de las operaciones del espíritu, porque aquello que concebimos es el objeto de nuestro pensamiento y que el vínculo pertenece a la segunda operación, que es en verdad la

acción propia de nuestro espíritu, y por lo tanto la forma en la que pensamos. En consecuencia la más grande distinción de que lo que pasa en nuestro espíritu consiste en decir que se puede considerar el objeto de nuestro pensamiento, y la forma o la manera en la que se expresa, como juicio. Pero para que ello sea claro es preciso además relacionar las conjunciones, las disyunciones y otras análogas operaciones del espíritu, y todos los movimientos del alma, como los deseos, los mandatos, las interrogaciones. Es por eso que los hombres necesitan signos para marcar todo cuanto ocurre en su espíritu”. A partir de esta piedra de base van a plantear la clara exigencia que es, me parece, un sello de la afamada claridad atribuida a esta Gramática, consistente ella en distinguir nítidamente por un lado los objetos del pensamiento y por otro la forma y la manera de los mismos. Para atender a la primera especie tratarán en el desarrollo de su manual, de los nombres de las cosas, de los artículos, de los pronombres, de los participios, de las preposiciones, de los adverbios; para servir a los fines de las formas expresivas del pensamiento se tratarán los verbos, las conjunciones, las interjecciones y desde allí las combinaciones abiertas que permiten darle un sentido a lo que concebimos y creemos saber.⁶⁰

En fin, Arnauld y Lancelot nos enseñan que la verbalización es un eminente acto del espíritu. Palabra y pensamiento son, bajo este reclamo, pilares que para los llamados *Messieurs de Port-Royal* van a terminar explicando el saber gramatical; que es, en verdad, uno de los caminos excelentes de apropiación del mundo.

60 Arnauld, Antoine; Lancelot, Claude, *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, op. cit. p. 1, segunda parte.

Lo que se ha pensado es aquello que puede construirse en una relación lógica de substancia y accidentes, de sujetos y predicados, de oraciones, de preposiciones. La gramática es a la filosofía como el sonido de la voz es la palabra: un instrumento, una vía de posibilidad en el mundo.

En la “*Logique ou l’art de penser*” Antoine Arnauld, y Pierre Nicole se propusieron ofrecer un resumen funcional de precisamente el arte de pensar que reuniera, bajo la forma de síntesis novedosa, la tradición de Aristóteles purificada por algunas de las principales aperturas que formulara el contemporáneo Descartes. El resultado fue un trabajo de racionalismo optimista (como en general lo son todas las obras de la misma índole) perfecto en cuanto manual, pletórico de incentivos y de provocaciones que busca además de clarificar conceptos, enseñar los mejores modos para sacar el mejor partido de los usos habituales del pensamiento.

De las cuatro partes de las que se compone el cuerpo del texto, hay un cierto detalle de la primera que me parece ilustra de cuerpo entero el propósito y los bienes de toda la obra; tiene relación con un tema que desesperó a Descartes, a saber: la distinción entre las ideas claras y distintas, y las ideas oscuras y confusas. Las ideas claras y distintas, recordemos a Descartes, son las que permanecen de pie luego del proceso severo de la duda metódica, mientras que las segundas son aquellas que nos sugieren esos amables enemigos de la luz, que son los sentidos. Observan los autores que lo claro implica lo distinto, y lo oscuro supone necesariamente lo confuso, y como entienden que los ejemplos

son mejores maestros que las abstracciones, establecen una suerte de inventario de las ideas claras y de sus opuestas, las oscuras. Así, dicen, evocando a Descartes, que “*la idea que uno tiene de sí mismo, en tanto una cosa que piensa, es muy clara, de la misma manera que lo es la idea de todas las dependencias de nuestro pensamiento, como juzgar, razonar, dudar, querer, desear, sentir, imaginar. (...) También concebimos claramente el ser, la existencia, la duración, el orden, el número (...) Las ideas confusas y oscuras, en tanto, son aquellas que provienen de las cualidades sensibles, como los colores, los sonidos, los olores, el gusto, el frío, el calor, el hambre, la sed, la pesadez, el dolor corporal.*”⁶¹

Lo interesante es determinar por qué entienden los autores que estas últimas ideas son oscuras y confusas. Arnauld y Nicole son cartesianos *a la mode*, de la primera hora, y por consiguiente postulan un dualismo radical, militante; para ellos lo uno es excluyente de lo diverso; el cuerpo y el alma son entes extraños entre sí, como abiertamente lo postuló Platón, como en parte lo afirma San Agustín. Dicen que todo se debe a una discrepancia entre el alma, que no ha puesto ninguna voluntad para recibir esas impresiones, y el cuerpo, que es una incansable y entrometida usina de excitaciones y comunicaciones agolpadas y veloces. Son oscuras las ideas porque el alma, al no procesarlas, no tiene cómo abarcarlas, encuadrarlas, encauzarlas. Es preciso un fuerte combate interior para que la claridad triunfe, para que lo discrepante y confuso sea sometido a la claridad de los grandes principios que deben regir la vida de los hombres.

61 Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre «Logique ou l'art de penser», Gallimard, Paris, 1992, pág. 63, 64.

Otro aspecto memorable que trabaja esta Lógica tiene que ver con los lugares comunes; extremo en el que los autores estaban comprometidos en su combate contra las persecuciones de la que fueron objeto. Creían ellos que mucha intolerancia se cobijaba en el uso indecente de ciertos honorables recursos del pensamiento que Aristóteles llamó *topoi*, lugares (*lieux*, en francés), espacios que según Arnauld y Nicole son “*maestros generales a los que se pueden remitir todas las pruebas de las materias que se trata*”. Para ser más claros: son los *topoi* el punto de encuentro que opera en esa parte de la exposición oratoria que es la invención donde se recaban los argumentos generales, aquellos elementos que son comunes a una cosa, que la identifican. Hay varios tipos de *topoi*, siendo los centrales los llamados de definición (género/especie); división (parte/todo); relación (causa/efecto, antecedente/consecuente, de los contrarios); circunstancia (posible/imposible, pasado/futuro); autoridad (leyes, documentos, máximas). Aristóteles dice que estos lugares son comunes y por serlo, facilitan la comunicación, economizan explicaciones, permiten avanzar en el entendimiento argumental.

Para los maestros de Port-Royal los *topoi* o *lieux* codificados por Aristóteles y apropiados por la tradición latina pueden subsumirse, para su mayor utilidad, en tres grandes campos o materias, que son la gramática, la lógica y la metafísica. Estos lugares permiten argumentar sobre una base podría decirse que conocida, sin que por ello se debilite su eficacia. Así, conciben para el campo de la gramática dos *topois* bien claros: la etimología y las palabras derivadas de la misma raíz, lo que en latín se dio en llamar conjugata. “*Se argumenta —dicen— mediante la etimo-*

logía, cuando se dice, por ejemplo, que muchas personas del mundo jamás se entretienen, hablando con toda rectitud; pues entretenerse o divertirse, es desaplicarse de ocupaciones serias, y los que se divierten por el hecho de divertirse no se ocupan jamás de algo serio de lo que desaplicarse”. Respecto de las palabras derivadas de una raíz común, el juego es ilustrativo y resultaría enteramente risueño si no fuera que también tiene algo de patético; los autores manejan habilidosamente un par de lugares comunes: “¿qué hay más digno de misericordia que un miserable? Y ¿qué hay más indigno de misericordia que un miserable que además es orgulloso?”⁶²

En cuanto a los *topoi* de la lógica, que en rigor son los más importantes a los efectos del manual que vienen exponiendo, Arnauld y Nicole se limitan a repetir a Aristóteles, pues afirman que esos *topoi* son los ya mencionados términos universales (género, especie, etc.). En su opinión es bueno siempre estar advertido que no todo el tiempo son útiles para la elaboración de juicios adecuados estos *topoi*, pero sí son absolutamente imprescindibles para la comunicación; si una virtud tienen los lugares comunes es precisamente su universalidad, esa muy exquisita cualidad de resultar familiar en todo tiempo y lugar. Si la idea es comprender y hacerse entender, ellos enseñan que el lugar común siempre tiene que ser de la partida.

Respecto a los *topoi* que adscriben a la metafísica el lector de Aristóteles se encontrará discurriendo en calles bien conocidas: refieren a las causas (las cuatro que explican todos los modos del ser), los efectos, el todo, las partes. Al culminar este capítulo, los

62 «Logique ou l'art de penser» ob. cit., págs. 221-222.

autores se desentienden de los abusos de esta cuestión, y quieren tomar distancia; confiesan que incluyeron el tema porque forma parte de la agenda de la lógica, no porque le reconozcan utilidad. Afirman que si alguien se interesa por este tema que no intente con los “Tópicos” de Aristóteles, que es un texto “*extrañamente oscuro*”, que pruebe, en cambio, con la primera parte de la Retórica. Pero aclaran, y con esta humorada rematan el capítulo: si alguien quiere conocer realmente la realidad y buscar la verdad, ninguno de estos caminos es idóneo.

Escribir este libro, como lo cuentan los autores en el prólogo, fue más un reto, casi una apuesta exactamente de una búsqueda; entre los Solitarios se discutió si era cierto que podía enseñarse lógica en pocas lecciones y también acerca de la posibilidad casi cierta de que los grandes tratados del tema, en lugar de promover y espolear, alejan al que quiere saber, lo espantan detrás de una erudición que en nada se vincula con el vivir que viven las personas.

La obra en su funcionalidad es una síntesis que tiene su asiento en el aula, en la urgencia de comunicar con inmediatez, avivar la curiosidad, dotar de instrumentos. El propósito fue que los que asistían a las clases salieran de ellas sabiendo el arte de pensar; y para conseguir eso los pedagogos de Port-Royal entendieron válidos muchos méritos que tal vez un editor contemporáneo dudaría en aceptar; uno de ellos, como trataremos de demostrar, apropiarse de ideas ajenas, combinarlas nuevamente y ofrecerlas en un esquema de mayor funcionalidad.

Ya dejamos establecido que toda la estructura metódica del muy cercano Descartes (este libro es de 1662; Descartes murió en

1650) aparece sin reparos, en particular la zona dedicada al método, y especialmente el undécimo capítulo, que reúne en cuatro pares de reglas (simples, como quería Descartes) las directivas del recto pensar. Según Arnauld y Nicole, tanto las definiciones, como los axiomas, las demostraciones e incluso el propio método necesitan regularse por determinadas exigencias que obrarán a favor de las mayores garantías del arte de pensar.

Advertirá el lector en la cita que sigue cómo reverbera Descartes en la seca y tan exacta pulcritud de cada regla, y, desde luego, cómo su sombra geométrica aparece y reaparece en los contenidos. “Reglas relativas a la definición:

1. *No dejar ningún término pudiera resulta oscuro o equívoco sin definir.*
2. *No utilizar en las definiciones términos que no sean perfectamente conocidos o ya explicados. Dos reglas para los axiomas:*
3. *No exigir en los axiomas sino cosas perfectamente evidentes.*
4. *Recibir como evidente aquello que no reclama más que un poco de atención para ser reconocido como verdadero. Dos reglas para las demostraciones:*
5. *Probar todas las proposiciones un poco oscuras, sirviéndose de definiciones precedentes, de axiomas ya acordados, o de proposiciones que ya fueron demostradas.*
6. *No abusar jamás del equívoco de los términos, al no remplazar mentalmente las definiciones que los restringen y los explican. Dos reglas para el método:*

7. *Tratar las cosas, en tanto se pueda, en su orden natural, comenzando por las más generales y las más simples, y explicando todo aquello que pertenece a la naturaleza del género antes que pasar a las especies particulares.*

8. *Dividir, en tanto que se pueda, cada género en todas sus especies, cada todo en todas sus partes, y cada dificultad en todas sus expresiones.*"⁶³

No es un abuso de imaginación presumir que fue en los bancos de Port-Royal donde por primera vez en la historia de la educación la revolución de Descartes comenzó a recoger su siembra; en ninguna otra institución de entonces hubo una tan cercana adscripción a un sistema de pensamiento que durante mucho tiempo fue objeto de recelo y de más que recelo entre los poderes de la época, como lo muestra en el aventurado peregrinar del propio filósofo por cortes y rincones de aquella Europa todavía herida por los furores de las guerras religiosas y los temores de herejía.

LAS JORNADAS

Con todo este herramental que fue elaborándose a impulsos de una realidad atropellada y azarosa, en medio de conflictos, amenazas, réplicas y censuras, Port-Royal pudo objetivar su propuesta pedagógica en unas cuantas rutinas, según lo consiga en un vivo relato Walon de Baupuis respecto de la enseñanza que se impartió en la sección rural, en las llamadas granjas.

63 *Logique ou l'art de penser*" ob. cit., pags.313-314.

La idea general consistía en crear una rúbrica, un signo que distinguiera por su excelencia y por sus valores a Port-Royal, por esta razón era prioritario, como lo exigiera Saint-Cyran en una célebre carta, tomar a los niños en sus edades más tempranas y no aceptar, en lo posible, muchachos semi-formados, porque lo que se buscaba, para moldear la pureza en dirección del bien, era separar al joven de toda influencia familiar o social, desarraigarlo al máximo de todas las particularidades regionales, mentales o del medio. Se buscaba crear nuevas raíces, una identidad basada en el Evangelio y no en los caprichos e injusticias que ofrecía a cada paso la sociedad donde fuese que se manifestase. Un primer resultado de la implementación de ese criterio es que en las escuelas de Port-Royal, a diferencia de lo que ocurría en el resto de los establecimientos semejantes de toda Europa, no reinaba el Antiguo Régimen, no había estratificación social, la sangre y la cuna nada definían; todos los niños —los hijos de un duque, de un gran preboste, de un comerciante rico o de un artesano o de un ignorante campesino de la zona— eran tratados por igual y no se permitía que ninguno de ellos hiciera caudal de la condición de su familia en el mundo externo. A los ojos de Dios, que era el gran rector de la experiencia educativa, todos eran iguales.

En cuanto a la organización de las actividades, cuenta el sacerdote coordinador de las casas de estudio que en la granja había un maestro en cada habitación con cinco o seis niños y que las camas estaban dispuestas de tal forma, que el maestro los veía a todos simultáneamente. Cada niño tenía a su lado un pupitre con todos los enseres de estudio, libros, plumas, por lo que era innecesario que hablara con su vecino de banco para pedirle

algo. Fieles al sentido de sacrificio que se celebraba a la sazón, tenemos que a las cinco y media de la mañana los niños se levantaban y se vestían solos, sin ayuda, sin una mano que los guiara. Cuando luego se pasara revista, recibirían las indicaciones por posibles desarreglos. Terminados estos menesteres, guiados por el maestro hacían la primera oración en común en el cuarto y enseguida cada niño se aplicaba a estudiar su lección, que en general era la comprensión de un texto en prosa.

A las siete cada alumno exponía el resultado de ese esfuerzo al maestro. Recién entonces, tras dos horas de atención y dedicación, se desayunaba; en los duros meses del invierno se les permitía la gracia de quedarse un rato junto al fuego. Apenas estaban reconfortados, cada uno de los alumnos obedientemente se sentaba a su mesa y debía escribir en un lenguaje correcto, elegante y muy preciso la lección que había venido estudiando del día anterior y que fuera ocasión de su reciente presentación oral. En las clases de todas las materias se cumplía con el requerimiento de Arnauld respecto de la lectura, que no debía ser tediosa ni monótona sino que debía tener algo de representación, cultivar la entonación adecuada al contenido, dramatizar pasajes, enfatizar vocales, utilizar las pausas como parte del contenido expresivo, jugar con los tonos de voz, modular de tal modo que los textos cobrasen volumen y fueran gratos al oído, no solamente al espíritu.

Todos los trabajos escritos se mostraban al maestro apenas se terminaban; éste corregía y explicaba asperezas, aclaraba conceptos técnicos conforme a la materia que se tratara, y razonaba acerca de las implicancias de ese saber en el orden de la vida

personal, del crecimiento propio. Si les quedaba algo de tiempo, los niños recibían alguna explicación acerca del autor sobre el que hasta entonces habían trabajado. En torno a las once de la mañana iban al refectorio, y luego tenían un largo recreo en el jardín cuando había buen tiempo; pero no gozaban de plena libertad en esta instancia, dado que el jardín era más que jardín, frontera del bosque en una grande extensión sin ningún tipo de defensa, por lo tanto se dependía totalmente del maestro para aventurarse en correrías mayores; era frecuente, por tanto, que el recreo fuera no una liberación sino una suerte de extensión, informal, es cierto, de la propia clase. Al mediodía tenían una rápida comida y después recibían según fuera el día, lecciones de geografía o de historia, alternativamente. La gimnasia y algunos juegos deportivos formaban parte de los intereses establecidos para este rato de entretenimiento. A las catorce horas debían ir al cuarto y concentrarse en el estudio y la memorización de textos poéticos; dos horas más tarde debían recitar dicho poema y analizar sus partes desde la perspectiva retórica, prosódica y moral. Luego de esto se les concedía un breve recreo, tras el cual volvían a salón-dormitorio donde estudiaban griego, conforme a los criterios antes dichos: primero lectura, luego presentación al maestro, luego escritura y revisión final de la lección.

Hacia el final de la tarde tenían la cena y al cabo de una hora iban al salón-dormitorio a estudiar las lecciones del día siguiente. A las veinte y treinta tenía lugar el momento más importante y cargado de significación de toda la larga jornada de trabajo, que era la oración en común; todos los niños de los diferentes cuartos y grados, el pleno de los Solitarios y la totalidad del per-

sonal doméstico participaban en pie de igualdad de esta breve pero muy elaborada ceremonia en la que se le agradecía a Dios por la gracia del día y se encomendaban a la misericordia de la Virgen, para que velara por sus débiles corazones, tan dispuestos a dejarse vencer por el desaliento o la soberbia. Luego, formados por cuarto, los niños volvían a su habitación y el maestro mantenía la vigilia hasta que todos se habían dormido. Los días del Señor eran más distendidos, pero igualmente exigentes: a las ocho de la mañana los niños asistían a instrucción de catecismo, después iban en fila a la misa en la parroquia, al regreso eran convocados para hacer lecturas piadosas y comentarlas, almorzaban, estudiaban un poco más y finalmente empleaban el día en actividades recreativas, gimnasia, juegos y paseos.

Entre los alumnos que siguieron estos procedimientos se encontraba el joven rebelde Jean Racine, prematuramente huérfano y a cargo de una piadosa y muy pudiente tía (que luego sería abadesa de Port-Royal) que no hesitó en confiarlo a los cuidados de la Madre Angélique, quien lo derivó, pese a que ya era un poco mayor para ingresar al sistema, a la vigilancia severa y los conocimientos de Lancelot. Otro alumno no menos reconocido fue Luis-Sébastien Le Nain de Tillemont, *“que tanto ha edificado para la Iglesia”*, según Racine, con sus libros de historia crítica de los primeros siglos del cristianismo y de los emperadores romanos durante el mismo período, dos obras clásicas y de consulta obligada por su erudición y justeza de criterio a la hora de delimitar las certezas de la evolución política y mental del cristianismo bajo el dominio romano. Los libros de Le Nain de Tillemont ejercieron influjo en todos los estudios posteriores

del tema y convirtieron a su autor en uno de los más connotados referentes de la histórica eclesiástica; tanto que su condición de jansenista, que debería ser una mácula y una objeción en ciertos espacios académicos, fue hábilmente minimizada o disimulada para poderlo citar y tomarlo como fuente confiable en referencias y conceptos. Junto a ellos hubo también una no despreciable lista de notabilidades de la vida francesa y de las cortes europeas; así, se tienen noticias de al menos tres Consejeros de Estado, varios hombres de la Corte francesa y un número bastante alto de solicitados traductores de lenguas clásicas o secretarios de otras cortes, a la vez que calificados eclesiásticos y académicos que salieron de esas aulas y vivieron sin excepción, siempre a las mismas horas y en los mismos días, las ceremonias del aprendizaje en los libros y en la vida.

No fue igual ni mejor, hay que decirlo, la suerte de las niñas en Port-Royal, comprensiblemente separadas del destino que se forjaba para los varones. En aquellos tiempos resultaba impensable una equiparación de los sexos, de modo que tampoco debe llamar la atención el abismo que hay entre ambos proyectos. Pues los varones recibían una educación universalista, profunda y orientada a cimentarse como educación de toda la vida, es decir, susceptible de actualizarse mediante más y más estudios, mediante la investigación permanente y el ejercicio y puesta en práctica de los conocimientos y, por cierto, también mediante la confrontación con las novedades del mundo. Los egresados de Port-Royal ingresaban a la sociedad precedidos de una muy merecida fama de adusta severidad, de observancia escrupulosa de la religión, de alta idoneidad académica.

Para las niñas muy otra cosa se esperaba. Noticia sobre el régimen que se le aplicaba la tenemos en el Reglamento que para tal finalidad compusiera Jacqueline Pascal, hermana menor del filósofo, monja que se ocupó precisamente de la educación de las novicias. De la lectura de ese texto⁶⁴ se infiere que el sentido del orden en Port-Royal tenía un carácter taxativo, era como una suerte de código que abarcaba todas las posibilidades de la existencia desde las más nimias, como lavarse la cara al levantarse, como las más trascendentes, como el modo de dirigirse a los padres cuando venían de visita. En sintonía con lo predicado por Saint-Cyran la joven instructora Pascal considera que el alma de las niñas eran “*depósitos sagrados*” sobre los que tendrán que dar cuenta a Dios; por eso debe cuidarse tanto de ellas y no dejar ocasión para que los desvíos o las distracciones perturben ese camino que obligadamente debe ser en ascenso, cualquiera sea el costo...

Jacqueline Pascal establece que las niñas deben despertarse a horas diferentes, según la edad: las más grandes —de diecisiete y dieciocho años— a las cuatro de la madrugada, otras media hora más tarde, otras a las cinco y finalmente las más pequeñas, de cuatro años, a la hora que puedan, “*conforme se los permita su fuerza*”. Apenas despiertas, tienen que decir una pequeña oración. La ceremonia es así: “*se levantan, adoran a Dios y besan la tierra, y recién después van al cuarto de vestirse, pero ya ahí adoran también a Dios con otra oración, esta vez de rodillas y en voz alta y clara, por si alguna se olvida.*” Luego de esto tienen que

64 Carré, IRINÉE, Les pedagogues... ob. cit. pág. 287-337.

componer su lecho, y las más grandes al principio sustituir a las más chicas en la tarea, pero luego ir enseñándoles y ayudarlas en la tarea. Terminado el desayuno las niñas irán al cuarto de trabajo donde deberán emplear el tiempo con fidelidad, guardando silencio en lo posible. Si por algún motivo tienen que decir algo, *“será en voz muy baja, para no interrumpir a aquellas compañeras que están en edad de dialogar con Dios”*. Todas las labores, dice Jacqueline, deben estar precedidas de una oración y culminadas con una oración, como forma de obtener gracia por la acción que se ejecuta y para *“imprimir dulcemente en el espíritu el santo hábito de no realizar ninguna acción sin encomendarse al Señor”*.

En cuanto a conocimientos, las niñas reciben exclusivamente educación religiosa a todas las horas. Completan eso con habilidades domésticas, tales como la costura, la cocina, la enfermería, la huerta, es decir, todo tipo de oficios que le permitan a lo largo de su carrera ejercer la piedad efectiva hacia sus semejantes, servirlos en sus necesidades. La lectura, la música (que era solamente el canto llano, monódico) y lo que genéricamente podríamos aventurar con el nombre de teología tenían por finalidad reforzar las verdades del catecismo, ahondar en la meditación, contribuir a una mayor consagración a la bondad de Dios. Era, en verdad, una vida de clausura, donde hasta los recreos con sus juegos estaban pautados por el ritmo de las oraciones que se pronunciaban al principio y al final de cada instancia.

La premisa de Pascal que será divisa de Port-Royal es que las maestras y nodrizas deben entregar todo su amor maternal pensando que se lo están dando a Dios; su tarea no debe ser nunca simple

y objetivamente profesional, sino amorosa y ferviente, porque es parte de su servicio a Dios: *“debemos tener mucha caridad y ternura por nuestras niñas, no descuidarlas nunca tanto en su vida interior como de su vida exterior, haciéndoles sentir en todas las ocasiones que no hay ningún límite para nuestro servicio y que lo llevamos adelante con mucho afecto y con todo nuestro corazón, porque ellas son niñas de Dios, y por lo tanto nos sentimos obligadas a no ahorrar nada para hacerlas dignas de esta santa cualidad”*.⁶⁵

Podría parecer un exceso pero de ningún modo lo es afirmar que para el sistema de Port-Royal las niñas eran una especie de centro intangible, un tesoro oculto, tanto en sentido literal como simbólico. Y eso era visible en la conducta de las egresadas. Dice Racine que las niñas culminaban su formación con *“sentimientos de admiración y de reconocimiento, agradecidas por la educación recibida, y aun estando luego en el mundo y en la corte, conservaban para los restos de esta casa tan afligida el mismo amor que los antiguos judíos guardaron en su cautividad por las ruinas de Jerusalén”*.

Creían las autoridades de Port-Royal que en la debida educación de ellas descansaba el porvenir de la comunidad de religiosas y también el cuidado o la regeneración de las buenas y ejemplares conductas en la vida social; a los varones se les asignaba un lugar en el mundo, aun en su solitario recogimiento se esperaba que respondieran a las incidencias de extramuros, y si alguno quería alternar con lo mundano, podía hacerlo y no era mal visto. Pero a las niñas se las preservaba de toda inclinación hacia lo mundano, hacia lo que había fuera de las paredes del monasterio. Los

65 Carré, Irénée, ob. cit. pág. 284 y ss.

varones salieron y conquistaron mundo; las niñas no solamente no salieron, sino que la mayoría de las monjas que estaban allí habían estado en el mundo, fueron madres, hermanas, esposas, hijas que fueron conducidas o eligieron ese camino. No se creía y ni siquiera se conjeturaba que las niñas pudieran soñar con algo diferente, que por definición sería peor, por más lejano de la verdadera piedad.

EL FINAL

Las Escuelas, pese a su importancia en la historia de la pedagogía, fueron lamentablemente efímeras y además descabaladas; heridas por las innúmeras injurias de la persecución, de la envidia y del desprecio. Si conseguimos reunir a todos los alumnos de los que fehacientemente se tienen noticias, si se traza una relación de los grupos dispersos en las distintas casas de enseñanza y el criterio de que no se admitían grupos de más de veinticinco niños, podemos concluir sin riesgo de crasa inexactitud que las Escuelas pudieron haber congregado aproximadamente algo más de una centena de alumnos, como bien lo calcula Carré.⁶⁶ Lo que, no cuesta admitirlo, parece un número excesivamente bajo si se compara con otros institutos de la misma época y del mismo lugar.

Su fundación data de 1639, en Port-Royal de Chevreuse, en la campiña. En torno a 1646 las tenemos en París, en la calle Saint-Dominique, muy cerca del Palacio de Luxemburgo. Desde esa fecha hasta 1656, cuando desaparecen, se puede afirmar que las Escuelas tuvieron su período de mayor esplendor, vale decir, que rindieron

⁶⁶ *Ibidem*, pág. XV

al máximo las potencias de sus maestros, hubo continuidad y transmisión generacional de la enseñanza, afincándose definitivamente el estilo de exigencia, piedad y calidad de conocimientos y resultados que serían fuente de la duradera fama de la institución.

Por esa decisiva época tenemos la presencia continua de Arnauld como confesor de las religiosas, lo que determinaría su influencia constante y cercana sobre la dirección educativa; y por si no fuera suficiente esta excelencia, Pascal, —el mismo inventor de la prensa hidráulica, el estudioso original de las secciones cónicas— se hacía tiempo para participar con sus camaradas Solitarios, especialmente con los que ejercían la docencia, sobre temas de física, de filosofía y de teología. Había algo vivo y agitado, algo del impulso que luego tendrían los ateneos, en el aire que se respiraba en Port-Royal durante esos años de activa militancia cultural, y por lo mismo fuertes estímulos a la creación y al debate. No podía darse mejor ambiente para los alumnos que diariamente trataban con los Solitarios, que se unían a sus rezos los domingos, que asistían con una mezcla de asombro y de sincera gratitud a las polémicas que se abrían en torno a temas que en sus clases habían sido mencionados o tratados en una escala accesible. Sin la gravedad de las universidades y sin el bullicio de los colegios, las Escuelas armonizaron la discreción y el respeto natural en los intercambios con la audacia y la autoexigencia en el orden del conocimiento; no buscaron competir con empresas congéneres, sino acomodar su proyecto al destino universal que identificaba a la comunidad. Por eso fue un lugar de piedad y penitencial, pero no un lugar de penitencias y flagelos como era habitual en el resto de las instituciones de enseñanza de la época.

ca. Había, eso sí, decoro y seriedad⁶⁷ y también ausencia de todo tipo de ostentación; el igualitarismo en el trato, en los lugares y en las formas consiguió definir un estilo franco de comunicaciones, una relación respetuosa pero ausente de temores. Y si bien se empeñaba el sistema en que se desarrollaran a plenitud las aptitudes de los niños, nunca se tomó por el camino tan frecuente entonces de los castigos, de las amenazas o de las penitencias desesperantes y crueles. La creencia de Saint-Cyran de que los niños son involuntariamente malos porque nacieron con pecado y que en consecuencia es misión de la piedad abrir su alma a la Verdad y a la Misericordia llevó a que las Escuelas fueran particularmente sensibles a la indulgencia, al diálogo, al trato respetuoso entre todos sus miembros, cualquiera fuera su rol o condición.

Pero en tiempos de división y de odio como los que les tocó vivir a los miembros y allegados de Port-Royal no podía esperarse que lo bueno estuviera a salvo. Debido a la condena eclesiástica e institucional que sufriera Antoine Arnauld, el personaje más famoso de la abadía, los jesuitas obtuvieron del rey una orden para que pusiera fin al inocuo pensionado de los Solitarios, que se los dispersara, y se cerraran definitivamente las Escuelas; algo que, según Racine, siempre quisieron hacer, por cuanto envidiaban de manera rencorosa la excelencia de esa educación. Cuando Le Maître, D'Andilly y los suyos se enteran de esta medida, no esperan a que las fuerzas del rey vayan a buscarlos y más por decencia que por

67 Los niños, entre los que llegó a encontrarse uno de los más grandes dramaturgos de Francia de todos los tiempos, no podían ni debían conocer el teatro, según la determinación y los raros y difíciles argumentos que esgrimía Pierre Nicole mientras tuvo poder en las aulas; decía que el teatro mostraba la peor de las pasiones e imprimía en la imaginación escenas de las que nada bueno podría fructificar.

honor, pensando solamente en evitar toda violencia, se apresuran a abandonar el lugar hacia distintos destinos. Lo propio ocurre con los alumnos, a los que prontamente se restituye a sus familias en el estado de formación en que se encontraban. En el país había entonces un 70 por ciento de varones que no sabían leer ni escribir y más del 80 por ciento de las mujeres eran incapaces de firmar su nombre o de reconocer lo dicho en un texto impreso.⁶⁸

Nunca más en ese lugar y con esos fines morales y acentos pedagógicos tan característicos se volverían a congregarse tantos ingenios bajo un mismo techo. Habrá en Francia, claro está, muchos y mejores institutos de enseñanza, pero ninguno tan modesto por elección y tan exigente y callado; ninguno que tuviera el sentido precursor que tuvo Port-Royal, que de tan novedoso tuvo que producir sus propios libros, tener sus propios filósofos y elaborar planes propios sólo para que nada se saliera de las rígidas fronteras de sus queridos votos.

68 Bély, Lucien, *La France du XVII siècle*, PUF, Paris, 2009, pág.373.

TERCERA PARTE
LA GUERRA Y LA PAZ

CAPÍTULO I

LOS LIBROS PROHIBIDOS

El menor de los Arnauld, Antoine (1612), fue llamado en su tiempo el Grande y desde entonces las pocas veces que se lo recuerda viene cortejado por el justo epíteto. Sobre él ha caído el peso neto de una herencia nada fácil de sobrellevar con buena salud y tranquilidad: ser, nada menos, que el continuador de la lucha familiar contra la influencia de los jesuitas en los dominios de la Sorbona, de la corte y de la Iglesia de Francia, de la vida social y personal de los franceses. La obra comenzada por su abuelo materno y su padre, hombre de la alta burguesía juramentado a cerrarle el paso a la diseminación viral y apasionada de la Compañía de Jesús.

Los méritos para ser el elegido entre los diez hermanos supervivientes de los veinte que nacieron en el seno del abogado del mismo nombre con la hija del barón de Druy en Nivernais, pronto se comprobaron entre propios y vecinos. Si bien el hermano mayor, Robert Arnauld D'Andilly tenía por delante una brillante carrera en la corte y efectivamente la recorrió hasta muy altas dignidades, y era, además, un escritor de nota y un traductor respetado en los ambientes académicos, aun cuando Marie Angélique o Catherine brillaran al frente de la abadía, no hay duda que desde muy joven Antoine fue tocado por la estrella del genio. San Francisco de Sales lo conoció de niño y quedó impactado por su recato e inteligencia; Saint-Cyran lo tomó como interlocutor principal en varias de sus disputas con el resto del mundo y le puso a su sobrino, Martin de Barcos, como preceptor; Pascal

lo apreció, lo contuvo en los momentos difíciles, hizo suya su cruzada por simple amistad y por despojado afecto, no solo por convicción, y lo tomó como punto central de sus relaciones con Port-Royal y como eje de muchas de sus inquietudes intelectuales; Descartes lo admiró y lo trató con una deferencia que no tuvo nunca con ningún contendor; Leibniz se rindió sin guardarse nada ante sus escritos y hasta le pidió consejos y ayuda para entender algunos aspectos de su teoría de las ideas; Malebranche, con quien contendió por momentos con acritud, se mostró inclinado, temeroso y a la vez honrado al tener que enfrentarse a un adversario de su porte y calidad; Racine, tras algunos desvíos y renunciados, le prestó una veneración sin límites y no ahorró ningún elogio al momento de dar fe pública de su cuantiosa valía intelectual y de su sencillo modo de vivir y de ejercer la piedad. Para no ser menos que sus respetables contemporáneos, los jesuitas lo consideraron la expresión física, moral e intelectual de todos los demonios que venían hostigándolos desde que se propusieron conquistar para su causa e intereses la totalidad de las almas de Francia y de todos los reinos de este mundo.

La inclinación originaria de Arnauld fue seguir los pasos de su padre, muerto cuando él todavía tenía siete años. La posibilidad de entrar a la corporación de la toga le parecía un deslizamiento natural de su obediencia filial; pero como su madre viuda abrazó los hábitos y se encerró en Port-Royal, esa determinación lógicamente zozobró. Para más abundancia del destino se cruzaron en su camino primero San Francisco de Sales y enseguida Saint-Cyran, que ya para entonces era confesor de las religiosas de la abadía que dirigía su hermana. Como Antoine no había recibido una primera

formación adecuada, su madre suplió esas carencias enseñándole a leer, a escribir, interesándolo en la historia y en algunas cuestiones piadosas; ya religiosa, la señora Catherine, que ahora se llamaba Catherine de Sainte-Felicité aviva en su hijo el fuego por la materia divina. Saint-Cyran, que fue la mano detrás del gesto, le comentó con cierto orgullo mal disimulado esta jugada, en unas oraciones que recuerdan la explicación de Virgilio a Dante acerca del cumplimiento de la misión que le ha confiado Beatriz para libertar al joven poeta de la selva oscura de su pecaminosa existencia: “*fue tu madre, ella sola, quien te ha llevado a la teología y al servicio de Dios. Y es ella quien me ha pedido que viniera a hablar contigo como si fuera enviado por Dios para comenzar esta buena obra. Lo único que yo hice fue pasar el llamado que Dios te hizo, llamado por ella*”.⁶⁹

Los primeros años de la Sorbona no hicieron feliz al muchacho inquieto y ya tomado por el entusiasmo de la piedad. Sus maestros, especialmente el padre Jacques Lescot, fátuo confesor de Richelieu, le aburrían, le parecían superficiales; encontraba estéril la escolástica y además la veía muy lejana de su devoción familiar por San Agustín. El ojo águilino de Saint-Cyran supo que esa desazón era una oportunidad única para terminar su obra de captación de la joven promesa de la familia Arnauld y se apresuró a convalidarle el tedio que le producían las clases, y para que no sintiera que estaba perdiendo el tiempo le propuso la lectura de una colección de opúsculos de San Agustín y lo instigó a que sacara algunas conclusiones y cotejara esos textos con las banalidades erráticas que recibía en el aula.

69 VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR... ob. cit. pág. 6.

No tenía más de veinte años Antoine pero ya era un cerebro vigoroso y abierto, poderosamente analítico que sabía distinguir detalles y matices hasta el extremo de conferirle el estatuto de decisivas diferencias; el lenguaje no lo engañaba, pues sabía que detrás de unos discursos sonoros y las más de las veces melifluos o vanamente eufemísticos se escondían concepciones que iban contra lo que entendía eran las bases del servicio a la Iglesia. Saint Cyran le preguntó qué es lo que más le había impresionado de los pequeños libros de San Agustín y Arnauld dio la respuesta exacta: dijo que le interesó el campo que encuadra la diferencia entre el estado de naturaleza sana y el estado de naturaleza corrompida por el pecado; diferencia que es, como se sabe, la cifra principal de la doctrina de San Agustín sobre el problema de la Gracia. Puede decirse que fue este incidente entre alguien que recomienda un libro y alguien que concluye luego de su lectura, el nacimiento de la asociación generacional que hará de la obra de Jansenius algo más que el esfuerzo de un profesor de Lovaina por contribuir a la labor del Papa en medio de un conflicto entre dos congregaciones; con Arnauld ingresando a la convicción, ese esfuerzo se convertirá en Jansenismo explícito, es decir, el *aggiornamiento* tardío de la teoría Agustiniiana de la Gracia a partir de una determinada interpretación se fijará como continuidad y ampliación de una intransigente perspectiva religiosa, como estilo de vida que se quiere consecuente con esas premisas, y, por ser todo eso, también será objeto de ira y de persecución por parte de los que consideraron imparcial e incurablemente hereje a todo ese movimiento.

Arnauld se encontró frente a un aprieto al momento de elegir el tema para su tesis de bachillerato, pues sabía muy bien que la

Teología de su profesor no combinaba con sus ideas. Pero no le importó gran cosa complacerlo y se puso con ahínco a trabajar en una pieza que tituló "*Tentativa*" donde expone con honrada autoridad la doctrina de San Agustín sobre los atributos de Dios, sobre la Predestinación, sobre la Gracia y sobre la condición del alma. Defendió su tesis frente a una selecta asamblea de obispos y doctores la mañana del 14 de noviembre de 1635, y fue aplaudido durante un buen rato. Solamente Lescot quedó al margen del entusiasmo, y tras negar el aplauso al discípulo se comprometió íntimamente a impedir que las ideas de este joven anduvieran diseminadas por los pasillos de la universidad. Lo llamativo de este episodio es que en esa exposición de Arnauld se sostiene el mismo punto que Jansenius expondría en el *Augustinus* cinco años más tarde. Según el ingenioso oportunismo de Saint-Cyran eso ocurrió así porque ambas ovejas recibieron la gracia del mismo Pastor, tuvieron el mismo Maestro...

Luego de este auspicioso comienzo todos le auguran una carrera brillante y dan por descontado que en pocos años será una de las figuras más eminentes de la Sorbona. Sin embargo Arnauld vacila y se debate; cuando es ordenado sacerdote se plantea la posibilidad de abandonar definitivamente la licenciatura y no optar tampoco por el doctorado debido al temor de estar actuando más por gusto, mera inclinación o vanidad y no por servir a Dios con sus obras. Nuevamente la voz de Saint-Cyran se hace oír, explicándole que su servicio a Dios lo cumplirá convirtiéndose en un estudioso y escribiendo obras que defiendan las tesis Agustínianas, que su tarea como sacerdote es también una tarea intelectual y que sería un error no reconocerse con esa ventaja

de su persona para amplificar el prestigio y la penetración de la Iglesia en el campo de la lucha académica.

En ese plan rechaza el cargo de Chantre en Verdún, lo que le hubiera reportado buenos ingresos y no pocas distinciones de parte de una comunidad rica y predispuesta a tratar con alguien que venía con un aura de admiración debido a la fama ganada por su familia. Pero su vocación estaba no en el éxito social sino en la fidelidad de los votos, quizá de una manera que muchos juzgaban exagerada. Para no quedar con ninguna duda al respecto decidió donar todos sus bienes, que eran considerables, al monasterio de Port-Royal, donde tenía a su madre, a seis hermanas y seis sobrinas como religiosas. Lo único que conservó para sí fue el usufructo de la casa entregada, la que, empero, compartió abiertamente con colegas y necesitados sin ninguna distinción o condición.

Cuando en 1641 alcanza el doctorado su alma no experimenta ningún cambio, ninguna alegría; piensa, como lo había hecho siempre, que la misión del sacerdote es superior al doctorado, que su verdadero compromiso no está en enseñar o pontificar sino mostrar la verdad y combatir el error, defender el legado de los Padres fundadores, hacer que la Iglesia vuelva a la pureza de sus orígenes. Es por eso que bajo la instigación de Duvergier de Hauranne, quien desde la cárcel de Vincennes dirigió con celo paternal la suerte de su joven amigo, se encierra en Port-Royal y se pone a trabajar en la obra que será la causa de su buena memoria y de los muchos infortunios que debió padecer en vida y aun después de muerto.

DERECHO AL ÍNDEX

Si bien podrían contarse por decenas los reproches y acusaciones que sobrevinieron a la comunidad de Port-Royal, en términos estrictamente teológicos tenemos dos grandes asuntos que fueron las predilectas fuentes de tanta ansiosa persecución; curiosamente ambos son libros, esto es, que en la base de esa guerra que es objeto del presente capítulo lo que hay es una guerra declarada a un par de textos y no tanto, en principio, a las personas, aunque en las pendencias y en las batallas no exactamente limpias que se libraron las personas o sus nombres acabaron por recibir el golpe que se lanzaba a las obras que llevaban su firma. Uno es el libro de Jansenius el “*Augustinus*” de 1640 y otro, publicado tres años más tarde, es el libro de Antoine Arnauld “*De la Frecuente Comunión*”.

Respecto del primero ya dijimos que era una exposición erudita acerca de la posición de San Agustín respecto del problema de la Gracia, sin mayor intervención del autor. Más como pedagogo admirado que como teólogo con ideas propias, Jansenius se limita a exponer y ordenar las distintas notas que el santo va introduciendo en la cuestión de la Gracia; su trabajo se orienta a mostrar la rozagante actualidad y pertinencia de esa concepción. Por cierto que no es un libro inocente ni la tesis es espontánea; su autor quiso que el Papa tuviera en cuenta esas razones a la hora de juzgar adecuadamente en la disputa que había enfrentado a los pragmáticos molinistas con los dominicos y acaso pudiera inclinar su juicio hacia una mayor atención a las enseñanzas más antiguas. Pero como los jesuitas vieron que tal proyecto suponía una advertencia y tal vez un escollo en su irresistible carrera de

conquista no tuvieron mejor idea que hacer de la obra un oscuro objeto de repudio.

Claro que la tarea no les resultó sencilla porque el texto no dejaba fisuras propensas a cualquier interpretación; tampoco la vida y quehaceres de su autor, tan devoto y tan dócilmente sometido a los dictados de la autoridad papal, permitían elaborar una fábula que fuera capaz de levantar acusaciones creíbles en su contra. Por eso optaron por el más antiguo y eficaz de los recursos de la guerra psicológica, a saber: producir realidad donde no existe; si no hay se inventa; si el enemigo no deja flancos se le crean símiles; si su sombra se escabulle, se dibuja una sombra lo suficientemente siniestra capaz de legitimar los ataques y tranquilizar la moral de los impávidos a los que se les pedirá adhesión o complicidad en la cruzada; se fabrica una especie de *doppelganger* con algunas ligeras modificaciones funcionales a las necesidades de la calumnia. Esa no tan noble operación tuvo varios momentos, y de crearle al historiador jansenista Dom Clemencet, comenzó con el cuerpo todavía tibio de Jansenius: al parecer los ejecutores testamentarios del autor decidieron publicar el libro considerado como obra culminante de su carrera, para ello entran en contacto con un impresor de Lovaina, Zegers, para que trabaje discretamente en la composición tipográfica del texto, pero *“los jesuitas encuentran el medio, por las intrigas del padre Guillaume Wiskerk, de sobornar a un obrero de la imprenta, que en secreto le facilita las hojas; y cuando ven que no están a salvo en esta obra, empeñan todos los esfuerzos para evitar que se le permita la circulación.”*⁷⁰

70 Clemencet, ob. cit. págs. 48-49.

Sin embargo la obra finalmente logra conocer la luz dos años más tarde de la muerte de Jansenius, hecho que determinará el principio formal de una guerra de libelos, edictos, bulas e intrigas que durará más de medio siglo.

La paciente insidia consiguió lo que buscaba; y es así que en medio de dos ediciones en idioma francés que rápidamente fueron incautadas, el *Augustinus* fue prolijamente ingresado al Índice y recibió expresa condena del papa Urbano VIII, que venía de condenar a Galileo y mediante una bula de 1642 declaraba herético el libro de Jansenius. Para obtener un perfil de las percepciones y prejuicios que se habían puesto en acelerada circulación, propongo la lectura de la monumental y obediente historia oficial que escribiera el prolífico historiador eclesiástico Emilio Moreno Cepeda, quien dos siglos más tarde trata a Jansenius con el mismo talante y estilo con que lo homenajearon sus enemigos contemporáneos. Las dos páginas que dedica a la emisión y pertinencia de la Bula del papa Barberini son más que ilustrativas de esa modalidad, pero además, y esto es lo que importa, resultan muy informadas de detalles que no es frecuente encontrar en otras crónicas, tales como la amplia difusión e impacto que tuvo el documento. Ambas razones me autorizan a publicarlas en su casi totalidad.

El pasaje comienza indicando que Jansenius fue enterrado en el coro de la Iglesia de Yprés y que *“sus discípulos adornaron el sepulcro, en el que sin esperar la decisión de la Iglesia le pusieron un epitafio en el que se elogiaba el Augustinus, como un tesoro inestimable con que había enriquecido a la Iglesia. Las personas verdaderamente religiosas de los Países Bajos miraron este sepulcro como*

pedra de escándalo, y por fin por orden del gobernador de Flandes y a instancias del papa Alejandro VII, y diligencias de Francisco de Robles, sucesor de Jansenio en el obispado de Iprés, aquel sepulcro fue destruido. Desde entonces, aquella Iglesia que fue la cuna del jansenismo, ha brillado por la pureza de su fe, y por su horror a toda suerte de novedades. No murió con Jansenio su partido; antes bien se aumentó. Su doctrina, que no fue sacada de las obras de San Agustín sino de las de Lutero y Calvino, tuvo muchos seguidores. Unos doctores franceses que eran depositarios del Augustinus trataron de imprimirlo a toda prisa apenas había muerto su autor. Jansenio, como hemos visto, había dejado sujeta la obra al juicio de la Santa Sede, el cual era necesario esperar antes de imprimirla, pero no se cuidaron de esto aquellos doctores que conocían suficientemente el libro y no ignoraban que la enseñanza que contenía era la de Bayo, y que por consiguiente sería condenado en Roma.

La universidad de Lovaina tomó bajo su protección la obra y la imprimió después que los censores la hubieron aprobado, si bien se arrepintieron después y se retractaron de esta aprobación. Grandes disturbios causó esta desdichada producción divulgada con rapidez por todas partes, habiendo levantado el grito contra los novadores injustos los fieles de todas las localidades. Fueron puestos de manifiesto todos los errores que contenía y victoriosamente refutados, sin que por esto dejasen de replicar con acritud los secuaces de Jansenio. El Papa, en cuanto tuvo noticia de que se divulgaba la obra de Jansenio a pesar de sus censuras, prohibió a todos los fieles la lectura de dicho libro por un decreto del Santo Oficio. Más tarde, en 6 de Marzo de 1642, el mismo pontífice Urbano VIII expidió la Bula In Eminentí, por la cual condenaba la obra de Jansenio,

el Augustinus, en cuya bula después de confirmar las de los papas Pío V y Gregorio XIII contra el bayanismo, añade estas palabras: «Y por la misma autoridad prohibimos del todo en virtud de las presentes, y queremos que se tenga por prohibido el libro intitulado Augustinus, como que contiene y renueva, según hemos advertido, los artículos, opiniones y doctrinas reprobadas y condenadas por las constituciones susodichas, y al mismo tiempo condenamos las otras obras mencionadas al fin de las presentes letras. Además mandamos, bajo todas las penas y censuras contenidas en la constitución de Pío, nuestro predecesor, de las cuales no podrá absolver nadie a los contraventores sino el Sumo Pontífice, como no sea en el artículo de la muerte, que ningún fiel de cualquier condición y calidad que sea, aun los que deben ser especificados más particularmente, se atreva a hablar, escribir, ni disputar acerca de los artículos condenados y contenidos en dicho libro, ni acerca de los demás artículos, opiniones, libelos, discursos, cartas, escritos y tesis que abajo se expresarán, ni presuma conservar o leer este libro o las demás obras. Nadie se atreva a quebrantar esta constitución; y si alguno lo intentare, sepa que incurrirá en la indignación del Todo poderoso, etc.» (...)

La bula In eminenti fue enviada por el papa Urbano a la facultad de teología de París, agregada a la Sorbona ordenando a sus miembros que no aprobasen las doctrinas condenadas en dicha bula. Arnauld, partidario acérrimo que fue de Jansenio, hasta la muerte defendió en público el libro prohibido, con harto escándalo de los ortodoxos, y escribió una apología para defenderse de aquella defensa pública, cuya apología fue prohibida en 1647 por el arzobispo de Besanzon, y por el parlamento de Borgoña en 1648. Tam-

*bién fue remitida a España por Urbano VIII la bula In eminenti, y a todas las Iglesias católicas lo mismo que a la de Francia. En España fue recibida con el mayor respeto y se promulgó solemnemente. Lo mismo sucedió en Polonia donde se había divulgado mucho el libro de Jansenio por sus sectarios. En Alemania fue observada muy religiosamente, y tanto que habiéndose atrevido un fraile a defender algunos artículos condenados en la bula, fue obligado el sustentante lo mismo que su patrono a rasgar y quemar sus tesis. La palabra del Vicario de Jesucristo era recibida y respetada, y formaba un dique a los sectarios del error”.*⁷¹

FRECUENTE COMUNIÓN

La historia de la “*Frecuente Comunión*”, de Arnauld, no le evitaba incidencias a la suerte del *Augustinus*, libro que sale a defender. Esta obra, imaginada y exhortada previsiblemente por Saint-Cyran, puede decirse que es la piedra fundamental del breve reino del jansenismo; es su bandera, su veraz manifiesto, su más clara síntesis doctrinaria. Sainte-Beuve ha dicho que este libro “*determina como una revolución de la manera de entender y de practicar la piedad, y también en la manera de escribir sobre teología*”.⁷²

El origen anecdótico de la piadosa obra no deja de resultar mundano, y tiene que ver con las conversaciones indolentes de dos damas que competían en lo relativo a la salud de sus respectivas

71 Moreno Cebada, Emilio, *Historia de la Iglesia*, 4: desde su establecimiento hasta el pontificado de Pío IX Biblioteca ilustrada de Espasa Hermanos. Barcelona 1868, págs. 503-04,05

72 Sainte-Beuve, Charles, *Port Royal*. I, II, Robert Laffont, Paris, 2004. Tome II, Pág. 364.

almas; una de ellas, la princesa Anne de Guéméné, tenía como Director espiritual a Saint-Cyran, quien desde su poltrona carcelaria seguía de cerca sus devaneos sentimentales y la aconsejaba siempre en dirección de una mayor espiritualidad, de una actitud cada vez más prescindente de los reclamos corporales y sociales. Su amiga, la marquesa de Sablé, era titular de uno de los salones literarios de más influencia en la cultura de entonces, tenía por confesor al sacerdote jesuita Sesmaisons. Cierta tarde ambas mujeres se encuentran a conversar y la marquesa invita a la princesa a un baile, que tendría lugar esa noche; pero la Guéméné se excusa porque esa mañana había comulgado y, según Saint-Cyran, la importancia de dicho acto debe llevar al creyente a guardar el mayor recato en todo, tanto en rutinas del cuerpo como en actividades y quehaceres. No sin asombro la marquesa confronta esta postura con su confesor jesuita, quien le explica que en rigor no hay gran incompatibilidad entre la comunión y la continuidad de la vida mundana; que cualquier persona normal puede cumplir con sus santos deberes y a la vez alternar bajo las sonrientes luces y los artesonados de los salones de moda. Para afinar todavía más su posición, y de paso hacer campaña contra el partido devoto, el padre Sesmaisons y un par de colegas de la Sociedad de Jesús componen un pequeño manuscrito donde fingen escandalizarse con las pretensiones dogmáticas del recluso que dirige la conciencia de madame Guéméné, por las que hicieron circular entre miembros de esa nobleza y de esa alta burguesía que lidiaba entre la devoción y las demandas de la existencia terrenal. El texto cayó en manos de Antoine Arnauld, quien reaccionó casi con horror, con el mismo primitivo instinto

con que los animales reaccionan ante el fuego.⁷³

Será esta protesta concebida bajo la forma de libro la causa de un rosario de indecibles padecimientos suyos y de sus familiares y correligionarios, que no cesarán siquiera con su muerte, exiliado y pobre medio siglo más tarde. Pero su defensa de la obra de Jansenius en realidad había empezado unos meses antes con un par de libelos en lo que denunciaba la especie de los casuistas seguidores de Molina, en su esfuerzo por difamar las intenciones del profesor de Lovaina. En esos trabajos, que en nombre de su buena salud, prefirió publicar de manera anónima, expresa su poco indulgente rechazo por las prácticas casuistas, esto es, por el uso de los sacramentos y de la disciplina de la Iglesia como un artículo de consumo, sin ningún relieve de “*verdadera devoción*”. Las cartas intercambiadas con Saint-Cyran le fueron sugiriendo argumentos para atacar donde más molestaba la confiabilidad de los jesuitas, mostrándolos más como jugadores habilidosos a la conquista de franjas de poder, que como sinceros servidores de la Fe; su estilo sobrio y rigurosamente lógico convirtió esas razones en filosas consideraciones acerca del desvío, del oportunismo y de la manipulación de las cuestiones divinas. Cuando en la primavera de 1642 la carta de Sesmaisons comenzó a circular, Arnauld se enlazó con Saint-Cyran, al que hasta entonces no había podido visitar porque se encontraba en régimen de aislamiento, sólo que como esta vez el inclemente Richelieu se encontraba

73 VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR DE LA MAISON DE LA SORBONA. A PARIS ET SE VENDE A laussane, chez SIGISMOND D'ARNAY 6 Compagnie. Source gallica.bn.fr./Bibliothèque nationale de France. RECUEIL de pieces pour la vie de M. Antoine Arnauld. Pièce Première pág. 20.

acompañando al rey en una campaña, y merced a la sensibilidad del director del establecimiento, pudo ingresar a la celda de su maestro y recibir instrucciones directas para acelerar el trabajo que ya había comenzado acerca de precisamente la indolencia y descarrío de los sacramentos en manos de los jesuitas. Esa furtiva visita a la cárcel es el origen podríamos decir físico de “*La Frecuente Comunión*”; la imagen más o menos la podemos reconstruir así: Arnauld mandando sus folios; Saint-Cyran leyendo y poniendo anotaciones al margen; Arnauld conversando con su maestro, éste mandándolo llamar para formularle algunas precisiones; Arnauld preguntando y escribiendo; Saint-Cyran revisando, aprobando, estimulando.

En ese libro Arnauld se propone cuestionar lo que llama “*el uso irresponsable de la eucaristía*” auxiliado por la autoridad y consejo de los antiguos Padres, a los que habitualmente se remite; especialmente a San Agustín y San Juan Crisóstomo. En el fondo, con acusado espíritu sectario, lo que busca con el manejo de las citas es minimizar o desvirtuar el valor de algunos santos y beatos de reciente data, como San Ignacio de Loyola, fundador de la Sociedad, y de su fiel colaborador Francisco Javier, padre de la evangelización universal, canonizados en 1622, y la beatificación de Luis de Gonzague, que tanto hizo por el desarrollo y difusión de la educación, y de los mártires que lo dieron todo por llevar la civilización y la verdad de Cristo al Japón. Arnauld, considera, sin atreverse a decirlo pero pensando evidentemente en el partido de sus perseguidores, que los verdaderos servidores de la religión son aquellos que administran con reverencia la sagrada comunión y hacen de la conciencia de la culpa y del

arrepentimiento su camino de vida. Y de ellos, y solo de ellos, se puede tomar ejemplo.

Por eso la sola declaración inicial de la obra importaba casi una invitación a la desconfianza de los destinatarios, según se entendió enseguida: *“en este libro se exponen los sentimientos de los Padres, de los Papas y de los Concilios respecto de los Sacramentos de Penitencia y Eucaristía, con el propósito de que sirvan de dirección a las personas que seriamente piensan convertirse a Dios y a los Pastores y Consejeros celosos por el bien de las almas”*. En el Prefacio, de clara voluntad polémica, se centra en los ejes correlacionales de la Penitencia y la Eucaristía, sugiriendo que la primera es una condición previa y a veces, de manera deseable, sustituta de la segunda. Entiende Arnauld que las personas que verdaderamente se quieren acercar a Dios deben limpiar su alma de toda mácula, de toda perturbación; hacer una profesión de humildad y practicar sinceramente el arrepentimiento antes de recibir la suprema dignidad de la salvación que es el cuerpo de Cristo. Lo dice en un estilo entre elegante, irónico y confesional: *“Hace muchos años que sigo en la conducción de mi vida las reglas que ustedes prescriben y que me acusan de no observar. Me he confesado, he comulgado de tiempo en tiempo; pero todas esas confesiones y todas esas comuniones solamente suspendieron por algunos días, sin jamás detener, el curso de mis pasiones y de mis desórdenes. Reconocí por experiencia aquello que la Iglesia nos enseña en sus oraciones, que este sacramento es la muerte de unos así como es la vida de otros; porque estando todos mis malos hábitos vivos en mí, veo que este remedio tan divino y tan adorable del que abusé, no hizo sino agravarla en lugar de curarla. En fin, Dios me ha tocado por un movimiento de su espíritu y por una Gracia que*

*no he podido resistir he decidido romper de una sola vez todas las cadenas que me cercan y viendo que la Iglesia me presentó en los concilios y en el ejemplo de los santos una vía de reconciliación con Dios, separándome por un tiempo de la participación de su Cuerpo para prepararme para una sincera penitencia, lo he querido seguir con tanto o más ardor con que he probado lo otro inútilmente durante tantos años y de modo encontrarme conforme a la disposición que Dios me concedió*⁷⁴ Aunque aclara que su obra solamente intenta mostrar “*la doctrina de los Padres, sin forzar a nadie a seguirla*”, es innegable que la finalidad inmediata está en contestar lo que observa como relajamiento de las exigencia penitenciales y advertir a la comunidad de los fieles de una práctica que no tiene el consentimiento de quienes en el pasado dieron forma y contenido a los mandatos de la Iglesia. El plan de la obra se funda en tres grandes zonas de investigación; en los cuarenta capítulos de la primera de ellas “*trata de la verdadera inteligencia de los pasajes de la Escritura y de los Padres, que este autor alega acerca de la frecuente Comunión; de las condiciones que debe reunir un buen Director espiritual, para regular las comuniones; de si es lícito llevar indiferentemente a toda suerte de personas comulgar todos los días; y sobre las indisposiciones que los pecados veniales puede aportar a la frecuente Comunión*”. En la segunda parte los cuarenta y siete capítulos que la organizan tratan con minucia acerca de “*si es mejor o más útil a las almas que se sienten culpables de pecados mortales, aun cuando se hayan confesado; o de tomarse algún tiempo para purificarse mediante los ejercicios de la penitencia, antes que presentarse al santo altar*”. La última

74 De la fréquente communion...Antoine Arnauld, Éditeur Le petit, 1683 Original provenant de Bibliothèque municipale de Lyon Numérisé 27 sept. 2010, Prefacio.

sección del libro se compone de diecisiete capítulos y versa sobre *“algunas disposiciones más particulares para comulgar con provecho. Y si uno debe acercarse a la Eucaristía sin algún temor, con insensibilidad, sin devoción, sin aplicarse debidamente a las cosas de Dios, en privación de la gracia, en la plenitud del amor a sí mismo, y con total apego al mundo, que es el estado en el que uno habitualmente se encuentra como lo muestra el autor. Y si la demora en comulgar no puede servir para hacerlo con mayor reverencia y mejor disposición”*.

Como se hace evidente, las respuestas a las conjeturas están implícitas en el tono de las preguntas y en el modo de plantearlas. Lo que Arnauld quiere fijar es que la tendencia de sus contemporáneos a administrar la Comunión sin la contraparte de una debida penitencia, sin un proceso de desapego de las cotidianidad distraída o pecadora, sin una instancia de intensa y honda penitencia, lo que dice que no se puede alcanzar *“en una tarde”*, es un manejo irresponsable, casi herético del Sacramento. Quienes se dan a estas prácticas en su calidad de confesores o maestros de conciencia menoscaban la religión, hieren las enseñanzas de la Iglesia, ofenden directamente a Dios; o para traducirlo a un lenguaje políticamente más exacto: los jesuitas, según Arnauld, le hacen tanto o más daño a la Iglesia y a su obra en el mundo como los infames reformados que asolan los campos y las ciudades de Europa. Concepto éste que en el marco de la extendida influencia que tenían los servidores de la Compañía de Jesús en la esfera del poder —que por lo general eran confesores del rey y de las prominentes figuras de la casa real y de la corte—no deja de ser riesgoso de sostener y poco recomendable si se quiere conservar la paz, el buen nombre, la estabilidad de las instituciones con la

que el temerario pensador está asociado. Le agrega razones de aborrecimiento el incontestable estilo en el que se expresó Arnauld, aplicando con mal escondida discreción el rigorismo cartesiano que tanto supo admirar y cultivar. Al respecto comenta Sainte-Beuve: “*en su discurso el aparato lógico está siempre por delante; la forma geométrica la aplica perpetuamente a las cuestiones morales*”, de ahí que impresiona por su agobiante precisión para definir cada término que utiliza, su fatigada escrupulosidad para formular y ligar proposiciones; su forma descarnada, casi insensible, se parece más al conjunto de proposiciones encadenadas en un pulido juego de sorites y polisilogismos que un llamado a la reflexión, que lo es, o una denuncia de supuestos despropósitos, que también lo es.

Apenas el libro conoció la cruel luz del mundo, el bien organizado aparato de la Compañía se puso en movimiento. No fue una inhibición para los jesuitas que la obra tuviera en sus primeras páginas el auspicio de decenas de prelados y doctores de la Sorbona que aunaron su voz para reconocer el mérito, la oportunidad, la erudición y el alto valor teológico que tenía la obra. Por el contrario, vieron en esta constelación una buena circunstancia para inducir a las divisiones que buscaban para ampliar su espacio en el seno de la universidad. Su plan nunca fue el jansenismo como plaza a derrocar sino la universidad como lugar a conquistar y consolidar para sus intereses.

La operación comenzó, como muchas guerras, con asaltos aislados. El primer movimiento lo dio el padre Jacques Nouet, que venía desde hacía unos años en pleitos con los jansenistas, parti-

cularmente con Saint-Cyran. Apenas tuvo el libro en sus manos lo llevó al púlpito dominical de su Iglesia parisina, sin gran suceso inicial. Al siguiente domingo decidió aumentar la apuesta y volvió con el libro, ya no para discutir sus posibles errores sino para destruir la honra de su autor; dijo allí que Arnauld era “*peor que Lutero y Calvino; su doctrina abominable, y sus aprobadores, ciegos*”. Esto último refiere al permiso que obtuvo el libro para su publicación, que fue discernido por las principales autoridades eclesiásticas del momento. Ante el reclamo de los superiores, el padre Nouet tuvo que pedir disculpas por esta alusión, prometer no repetirla, pero no se comprometió al silencio; por el contrario: durante ocho domingos consecutivos el principal sermón de la principal misa oficiada por este sacerdote tuvo como tema la satanización del libro de Arnauld; algo que los feligreses no entendieron mucho y que el arzobispo de París, Jean-François de Gondi, condenó abiertamente, exigiendo sin conseguirlo, que el exaltado sacerdote detuviera la andanada.

La muerte de Luis XIII el 14 de mayo de 1643 vino sin querer a complicar el cuadro que se le abría a Arnauld. La idea de los jesuitas consistía en lograr que Arnauld fuera expulsado de la Sorbona y consecuentemente repudiado, pero el deceso del rey y la asunción de Ana de Austria asistida por un ministro extranjero, Mazarino, no facilitaron las cosas. La muerte de Richelieu, que no era aliado de la Compañía pero sí enemigo de los devotos universalistas que no pensaban en Francia como bien superior al que debían servir, sino en la Iglesia como una misión única y sin fronteras, ponía en manos de Mazarino decisiones políticas que el avisado cardenal no estaba dispuesto a adoptar en su condición de recién estrenado

en el manejo de la regencia. Los jesuitas le habían sugerido encerrar al jansenista en la Bastilla, pero el cardenal se opuso al borde de la indignación y de la ofensa. Mientras, Arnauld, asistido por el prestigio de su apellido y por los reconocimientos que recibió de buena parte del clero, y de parte de las figuras más destacadas de la Sorbona, que no hicieron caso de los variopintos libelos que circularon en sus salones acerca de las maldades escondidas por Arnauld y los suyos para destruir la Fe de Cristo.

Por eso vino el segundo paso; ya que al autor de la “*Frecuente Comunión*” no pudieron encerrarlo y que el desprestigio diseminado no alcanzó la convicción suficiente, había que descalificarlo de raíz trasladando la polémica suscitada al Tribunal de la Inquisición Romana. Eso sí que era posible conseguirlo, pues se trataba de un asunto que entraba perfectamente en el giro de esa entidad; por eso con la mayor diligencia movieron influencias y ejercieron presiones para conseguir que la orden de enviarlo a comparecer a Roma se sustanciara. Ana de Austria, en efecto, la firmó expresamente y encomendó al canciller Seguier, que la comunicara. En la ocasión Arnauld habló de los derechos de la Iglesia galicana, de la particularidad nacional del pleito, de la necesidad de tomar en cuenta que en estas cuestiones es el clero de Francia y no el de Roma quien debe decidir. Seguier fue contemplativo con esta respuesta. Dio a Arnauld unos días para pensar mejor su salida y armó con Mazarino un discurso aceptable para todas las partes, en cierto sentido conciliador, que tenía por objeto quitar tensión al asunto que a la corona le importaba poco en relación a los retos que se enfrentaba en el orden político interno. La idea era satisfacer en algo a los jesuitas y contemplar la denuncia y a la vez

dejar a salvo la honorabilidad de Arnauld, al que se consideraba por el respeto que le profesaba la universidad y por la protección que siempre ejerció sobre él su hermano Arnauld Andilly, hombre de la corte y de consulta real. Finalmente Mazarino le hizo saber al teólogo que sí debía ir a Roma pero no para obedecer ninguna orden que viniera de allí, que no era el caso, sino únicamente para servir a la reina en una comisión honorable; le hizo saber que en esa capital recibiría todos los apoyos necesarios para hablar de su obra y defender el prestigio de la Iglesia de Francia.

Las diversas instancias de Arnauld en la sede del papado fueron entre neutras y positivas. Su libro no fue condenado, sus discursos fueron escuchados con atención, no tuvo desencuentros con quienes lo interrogaron; hubo sí, alguna diferencia con algunas temerarias afirmaciones que Arnauld hace en el Prefacio de su obra, donde expresa con ligereza que San Pedro no recibió enteramente la Gracia. Esto le fue discutido, él comprendió las razones, y el resto de la obra no recibió reproches. Pero tampoco elogios. Los buenos abogados que tuvo Arnauld, con el cardenal Bentivoglio a la cabeza, que muere a poco de apadrinarlo, le facilitaron el trámite y pudo regresar a Francia no con laureles, como ocurrirá más adelante en ocasión de la paz clementina, pero al menos sin motivos de miedo a la vista, sin preocupaciones visibles, reconocido por su mérito intelectual, apreciado por su humildad y moderación.

Ya en su patria, empero, los problemas lo estaban esperando y con ellos la lenta y eficaz forja de la persecución, de las humillaciones y de las calumnias masivas a toda la comunidad de Port-Royal.

Nada de eso impidió que siguiera con sus especulaciones teológicas y con su vasta obra intelectual; en poco tiempo tradujo un par de obras de San Agustín (*"Sobre las Costumbres de la Iglesia Católica"* y *"De la Corrección y de la Gracia"*) escribió un libelo en defensa de las tesis de Jansenius y publicó algunos panfletos contestando acusaciones o proposiciones de distintos autores jesuitas. Toda esa actividad aumentó su talla en el orden intelectual, al tiempo que fue incrementando la batería de argumentos e inyectivas que habría de recibir durante los años siguientes.

El comienzo formal y abierto de las hostilidades en una situación que era de guerra tuvo lugar en el ámbito de la Facultad de Teología de la Sorbona en 1649 y su protagonista fue el síndico de esa casa, y presidente del Colegio de Navarra, el padre Nicolás Cornet, figura respetada que en su momento supo dar buena luz al nombre de la Compañía de Jesús. Este hombre de inteligencia práctica y gran capacidad de maniobra compuso siete proposiciones que dijo haber extraído *"por inferencia directa y textual"* del libro *"Augustinus"*, de Jansenius, y las presentó al pleno de la Facultad con el objeto de que al menos a cinco de ellas se las juzgara como heréticas junto con su autor y con el principal difusor, precisamente el que escribiera tiempo atrás una encendida apología de Jansenius y levantara las tesis del profesor de Lovaina en su obra *"La Frecuente Comunión"*. Pedía Cornet que, uno muerto y otro vivo, ambos teólogos recibieran el correspondiente tratamiento por parte de las máximas autoridades de la Iglesia. Racine afirma que esas proposiciones *"están embarradas de palabras capciosas y equívocas"*. Las proposiciones expuestas por Cornet se resumen en estos cinco puntos:

Los justos no pueden cumplir algunos preceptos de Dios, aunque procuren cumplirlos según sus fuerzas, si falta la Gracia que les da la posibilidad.

En el estado de naturaleza corrompida, no puede resistirse la Gracia interna.

Para merecer o desmerecer en el estado de la naturaleza caída, no se necesita una libertad exenta de la necesidad de obrar, pues basta que se halle exenta de violencia.

Los Semipelagianos admitían que era necesaria una Gracia anterior y previa para cada acción en particular, y hasta para el principio de la fe; pero se equivocaban al pretender que la voluntad humana pudiese resistir o secundar esta Gracia.

Es de Semipelagianos decir que Cristo ha muerto y derramado su sangre por todos los hombres, sin exceptuar a ninguno.

La batalla fue fácil para los amigos de Cornet, que con la firma de ochenta prelados obtuvieron que las cinco proposiciones atribuidas a la corriente jansenista fueran sometidas al escrutinio de Inocencio X. El Sumo pontífice notoriamente no tenía conocimientos teológicos y así lo proclamaba a quien quisiera escucharlo; pero eso no fue obstáculo para que los hechos concebidos por la estrategia de los jesuitas tuvieran buen suceso. Con su equipo de asesores y contando con el Gran Consejero, como le llamaba al crucifijo que tenía en su despacho, el papa Pamphili, después de un detenido examen, prolongado debido a las molestas dudas que él mismo abrigaba respecto de todo el embrollo que le enviaran

desde París, fue claro y en mayo de 1653 emitió una bula en la que acabó por condenar la primera proposición como temeraria, impía y herética; la segunda y la tercera las calificó directamente heréticas; la cuarta como falsa y herética, y la quinta la consagró como falsa, temeraria, escandalosa, impía, ofensiva y herética.

Arnauld y los suyos no se mostraron ceñudos o afligidos como hubieran querido sus perseguidores, sino que exhibieron una conducta neutra, sin ningún ostensible signo de contrariedad. Obligados a responder, lo máximo que se atrevieron a decir fue que tal vez efectivamente las proposiciones eran heréticas, pero que no estaba probado que las mismas se encontraran en el vituperado libro de Jansenius; lo que no era estorbo, aclaraban, para acatar en todos sus términos el decreto papal. Pero sus perseverantes enemigos no estaban dispuestos a dejar que su victoria se diluyera así en una ambigüedad silenciosa, en una indiferencia sin relieves, y por eso arremetieron fuertemente contra Arnauld aduciendo que acataba de modo superficial el mandato papal aunque en realidad, en su corazón, estaba hondamente adherido a esas proposiciones, que las defendía no con el semblante, no con las palabras, pero sí con lo más vivo de su corazón. Para aderezar un poco más el conflicto publicaron almanaques en los que aparecían dibujos de Jansenius con hábitos de obispo y alas de demonio rodeado de sectarios perversos que lo aclamaban como un ídolo vil y mundano. En el colegio Clermont, dice Racine, pusieron en escena una farsa en la que Jansenius era llevado en brazos por una legión de diablos en una procesión pública. Y ya en el campo no de la fantasía, sino de la realidad, se dio el caso de un sacerdote que llegó al extremo de negarle la absolución

en la confesión al duque de Liancourt y le declaró que si iba al altar tampoco le administraría la Comunión; increpado por el atónito feligrés, que no salía de su asombro, de su angustia, de su indignación, el padre dijo que jamás le administraría los sagrados sacramentos a alguien que como él albergaba en su casa a un sacerdote amigo del monasterio de Port-Royal, y que para desmejorar todavía más su cuadro tenía una nieta como pensio-naria de ese detestado rincón de Francia. De esos actos a plantar el *affaire* Arnauld en la Sorbona, buscando su afrentosa destitución, medió, como se comprenderá, apenas un solo paso para nada tembloroso.

Unos meses después de someter a consideración de la asamblea de la universidad las atribuidas inconductas de Arnauld los hombres de la Compañía obtuvieron su primera victoria de volumen institucional. Tras tortuosas gestiones y ambiguas promesas y amenazas los jesuitas lograron que se procediera con el público escarnio y enseguida con la destitución del rebelde teólogo de la augusta institución en una asamblea en la que la tesis persecutoria obtuvo 138 votos contra los 68 que decidieron manejarse con prudencia en este tema o abiertamente estaban en contra en la condena. Más de cincuenta doctores acompañaron a Arnauld en su defensa y como castigo por semejante afrenta sufrieron la misma suerte.

La Casa y Sociedad de Sorbona tenía entonces un estatuto doblemente oficial, pues por un lado contaba con la protección del estado y por otro recibía no solamente reconocimiento eclesiástico sino que representaba, merced a su Facultad de Teología, la

primera fuente de verdad admitida en la materia religiosa. Sus veredictos, sus debates, lo que sancionaba o encomiaba revestían, debido a todo esto, un carácter general con una fuerza análoga, no inferior en su área específica, a la de los edictos reales o a las sentencias del Parlamento. Por ser así, desde siempre había sido cuidadosa en el tratamiento de temas y de honras, no condescendiendo jamás a presiones circunstanciales o a la influencia de los poderes, cualesquiera fuesen. Por eso llamó la atención la dura medida adoptada contra Arnauld; de hecho no había antecedentes de expulsión salvo a los declarados o demostrados apóstatas (muchos convertidos en los primeros años de la Reforma) o a doctores a los que se les había demostrado una conducta inmoral, impúdica, contraria al decoro de las buenas costumbres, de la religión y de la ética. La indicación de la singular dureza aplicada se ve en la subsiguiente resolución de esa inicua asamblea, que advirtió a los doctores que no secundaran la censura y destitución de Arnauld de privarlos de las oraciones que eran de uso al momento de la muerte.⁷⁵

En la ocasión Antoine Arnauld le escribió a su sobrina, la Madre Angélique Saint-Jean: *“Hoy he sido radiado del número de los Doctores; espero que la bondad de Dios no me excluya del número de sus servidores. Es la única cualidad que deseo conservar”*.

Como para conferirle credibilidad al exabrupto logrado en la Sorbona, la Compañía de Jesús decidió ilustrar el acierto de la medida mediante la publicación de un increíble documento en el que se intentaba informar que la conspiración herética de la

75 VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR. ob. cit. pág. 70.

que formaba parte Arnauld comenzó cierta ominosa noche de 1622 en el bosque de Bourgofontaine, cuando al amparo de la luz de la luna el profesor Cornelius Jansenius, su amigo Jean Duvergier de Hauranne, abate de Saint-Cyran y el niño Antoine Arnauld, que en esa época contaría solamente nueve años, se juramentaron establecer el deísmo en Francia, combatir a muerte el dogma de la Encarnación y abolir todos los esfuerzos de la Iglesia Católica por salvar a las personas de las manos de la herejía y del demonio. Lo interesante es que cuando algunos lectores replicaron que era impensable un niño participando de semejante conjuración de tipo teológico, los defensores de la especie ponían bajo sospecha al que así preguntaba y le insinuaban que la justicia iba a llegar para todos, también para los escépticos, que por definición servían a los herejes.

La lóbrega noche de los jansenistas se completó con la llegada de un formulario enviado por el Papa Alejandro VII a Francia para que los religiosos de todas las congregaciones, pero especialmente los nucleados en torno a Port-Royal, pusieran clara y públicamente la firma expresando su absoluto repudio a las supuestas tesis del obispo de Ypres y ratificaran su obediencia a la autoridad de la Iglesia. El texto, distribuido diligentemente en vastos sectores del reino y difundido y comentado en los sermones parroquiales, rezaba:

“Me someto sinceramente a la Constitución del papa Inocencio X del 31 de mayo de 1653, según su verdadero sentido, que ha sido determinado por la constitución de nuestro Santo padre, el papa Alejandro VII del 16 de octubre de 1656. Reconozco que estoy

obligado en conciencia a obedecer sus Constituciones, y condeno de corazón y de palabra la doctrina de las Cinco Propositiones de Cornelius Jansenius contenidas en el libro titulado Augustinus, que estos dos papas y los obispos han condenado; esta doctrina no tiene relación con la doctrina de San Agustín, que Jansenius ha explicado mal, contra el verdadero sentido de ese santo doctor.”

Para la comunidad de Port-Royal representaba un verdadero problema dar este paso por cuanto iba directamente en contra de las particularidades que definían su modo de vivir la Fe. En la sede de París las religiosas fueron obligadas a consentir este mandato en presencia del obispo y de un comité de sacerdotes que escrutaban su actitud, el modo en el que trataban el documento, el grado de compromiso que exhibían. Las que se ponían nerviosas eran amonestadas, se las amenazaba con separarlas de sus hermanas; algunas en primera instancia se negaron abiertamente a reconocer la pertinencia de esas afirmaciones. Con los Solitarios, en la campaña de Chevreuse, en cambio, no le fue fácil el trámite a los inquisidores; acostumbrados a lidiar con personas más débiles e impresionables y por lo tanto sin mayor experiencia cuando debían confrontar con hombres avezados en los combates académicos, en las esgrimas del foro, en las negociaciones tensas con comerciantes y jueces, en las interminables discusiones de salón, los hombres de Port-Royal buscaron formas de relativizar lo que no asumían como derrota pero que sí padecían como humillación.

La salida —débil para la magnitud del problema, es cierto, pero al menos fiel a las propias convicciones— la encontró el propio

Arnauld, que era maestro en el arte de la ilación sutil, y dijo que las sentencias eclesiásticas no tienen todas el mismo valor y por lo tanto es por lo menos equivocado, si no arbitrario, reconocerle las mismas obligaciones. Distinguió hábilmente entre el *derecho* y el *hecho* y como si no tuviera suficientes complicaciones en su vida social y en sus tratos con las autoridades de su país y de la Iglesia, con ello terminó por debilitar su situación y buena parte de la tranquilidad de la gente que lealmente se guiaba por su palabra y por su ejemplo. Su argumentación, empero, es creativa y no quiere disimular la rigurosidad escolástica que tan presente estaba en su discurso, por más que se empeñara en desmerecerla. Reducido a su forma esquemática el razonamiento sigue más o menos este derrotero: es una potestad intocada e indubitante de la Iglesia establecer si hay verdad o no en una doctrina; también pertenece a su autoridad establecer si esa tal doctrina es revelada o elaborada. Esas decisiones son un *derecho* que la Iglesia tiene en virtud de su misión divina con las cosas en sí mismas, esto es, con la doctrina y todo cuanto en ella se manifiesta. Algo muy distinto es la presencia de esa misma doctrina en un libro; esto es un hecho, algo de este mundo, no del reino de la revelación. No es, pues, una cuestión de *derecho* lo que hay en un libro sino de *hecho*, se pasa de lo doctrinario a lo puramente humano o existencial, pues el hecho pertenece al orden natural, objetivo y no al sobrenatural, sobre el que la Iglesia es autoridad. En las cuestiones de *derecho* la sumisión de los creyentes es lo único que se puede esperar; pero en las cuestiones de *hecho*, esa autoridad no llega hasta el interior de la conciencia de los fieles, y bien puede darse, como en el caso del Formulario que atribuye a Jansenius

determinadas afirmaciones, que se dude de la existencia de esas proposiciones en la tal obra. Por eso se puede firmar el formulario como acto de acatamiento a la Iglesia, sin que por ello se quiera significar que se admite que lo atribuido a Jansenius es de su autoría y está en su libro. Sobre este punto hay una reserva de convicción, una duda legítima. Bajo esas prevenciones, y solo así, es lícito firmar.

A esta respuesta, entendida como un insolente reto, se le debe sumar para colmo de infortunios el efecto lateral de la guerra civil, de la Fronda, de la que Port-Royal no tuvo participación pero que acabó por pagar parte de sus consecuencias. Tanto en la llamada Fronda Parlamentaria, donde varios elementos alzados contra los precios y los altos impuestos del gobierno de Mazarino como en la posterior Fronda de los Príncipes, en la que tuvieron protagonismo figuras de la nobleza y aun de la familia real, que no ocultaban sus simpatías por el proyecto de Port-Royal, como madame Longueville, que se hizo pensionista de la abadía, como Conti y el gran Condé, es decir, los jefes de la rebelión, veían en la familia Arnauld a sus referentes espirituales y de algún modo acabaron por comprometerlos en su suerte. Nada le faltaba a Port-Royal para ser centro de invectivas, de indagaciones capciosas y de empujones prepotentes cuando, para agravar la endeble estabilidad de sus derechos, los perdedores de una rebelión contra la legítima autoridad constituida mal disimularon su adhesión a los valores y al estilo de esa silenciosa casa que en ningún momento quiso levantar su voz en un asunto que mayormente parecía no incumbirle. Aunque era claro entre los Solitarios y en los nombres de las familias de las religiosas que el partido más devoto de Francia en

cierto sentido se sentía representado por las distancias que había establecido el bando de los soliviantados respecto de los fueros del poder y de sus decisiones en materia fiscal, religiosa y de política exterior, considerando a España no como enemiga del país sino como aliada excelente en la causa de Dios.

CAPÍTULO II

LA FAMILIA PASCAL

Dos hechos que tienen como protagonistas a miembros de la familia Pascal —el milagro de la Santa Espina y la publicación de las Cartas Provinciales— aliviarán parte de la presión sobre la cada vez menos resistente, pero todavía entusiasta, humanidad de Antoine Arnauld. Respecto del milagro, es poco lo que puede decirse con responsabilidad; sólo que una hija de su hermana Gilberte, Marguerite Périer, que recién había cumplido diez años, padecía desde pequeña *“de una fistula lacrimal en el extremo del ojo izquierdo”*, una suerte de obstinada y extendida úlcera que le impedía la visión y, según lo cuenta Racine, le deformaba extrañamente el rostro, le producía indecibles dolores y prácticamente no la dejaba dormir. Los médicos de Francia, se dice, desesperaron sin encontrar ninguna salida. Para seguir la anécdota copio textualmente a Racine: *“en ese tiempo estaba en París un eclesiástico de condición y de piedad, llamado Monsieur de la Potherie, que, entre muchas santas reliquias que había acumulado con gran celo, pretendía tener una espina de la corona de Nuestro Señor. Muchos conventos mostraban entonces curiosidad por ver esta reliquia. El sacerdote la prestó, entre otros, a las Carmelitas, del barrio Saint-Jacques, que la llevaron en procesión hasta su sede. Las religiosas de Port-Royal, tocadas por la misma devoción, también pidieron para verla y el 24 de marzo de 1656, que era viernes de la tercer semana del carisma, día en el que la Iglesia canta el introito de la misa con las palabras del Salmo 85: “Señor, haz aparecer un prodigio en mi favor, para que mis enemigos lo vean*

y sean confundidos. Que vean, mi Dios, que tú me proteges y que me das consuelo”. *Las religiosas, habiendo recibido la santa espina, la pusieron en el coro sobre una especie de pequeño altar contra la reja; y la comunidad fue conteste en que debía realizar una procesión en las vísperas en honor de este objeto. Terminadas las vísperas, se cantaron himnos y las oraciones apropiadas a la santa corona de espinas y al misterio doloroso de la Pasión. Luego cada religiosa, según su rango, besó la reliquia; primero las profesantes, luego las novicias, y finalmente las pensionistas. Cuando le tocó el turno a la pequeña Perrier, la directora de las pensionistas, hermana Flavia, que estaba apoyada en la reja viendo pasar a su legión de pequeñas protegidas, habiéndola visto desfigurada, no pudo contemplarla sin una suerte de temblor, y dijo: “recomiéndate a Dios, hija mía, y hazte tocar el ojo enfermo por la Santa Espina (...) Después de esta ceremonia todas las pensionistas se retiraron a su cuarto, también la pequeña Perrier. Pero apenas entraba, le dijo a su asistente: “Hermana, ya no tengo el mal; ¡la Santa Espina me ha curado!”. Al otro día, cuenta el poeta, todo el convento estaba alborotado y pudo comprobar que efectivamente fue así; los propios médicos que fueron convocados para verificar el milagro no pudieron sino reconocerlo.⁷⁶*

El siglo XVII estaba preparado para experimentar este tipo de milagros, y particularmente Francia, donde abundaron. Si se tiene en cuenta que en poco menos de ochenta años de ese siglo fueron canonizados por la Iglesia veintidos franceses, se comprende el peso asignado a la expansión de los sentimientos religiosos y a

76 Racine, Jean - *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. Gazier, 2e éd, Paris, 1908, págs. 81-85.

las experiencias místicas de toda índole. Así, en 1649 tenemos en Grenoble el caso registrado de un campesino calvinista que no observaba respeto por el día de la Anunciación, y que se encontraba talando un árbol y en un momento vio que de las entrañas del tronco comenzó a manar sangre. La Virgen se le apareció a una niña campesina en Saint-Brieuc y le habló al oído, le pidió que se construyera un santuario en el lugar; lo mismo ocurrió en los Pirineos, también con un conjunto de niños campesinos a los que la Virgen rogó que alentaran la construcción de santuarios de peregrinación. A ello se le agregaron curas increíbles de desahuciados, apariciones en misas, extraños fenómenos naturales. Las congregaciones y parroquias corrían unas detrás de otras para comprobar o descalificar los prodigios, según fuera el bando o la jurisdicción donde se había manifestado.

Lo que pasó en Port-Royal tuvo, sin embargo, mayor relieve y su crédula recepción fue casi unánime. En su relato Racine revela también que hasta la reina madre, Ana de Austria, se interesó directamente en el tema: *“Apenas podía creer la reina que Dios hubiera favorecido particularmente una casa que durante mucho tiempo se dijo que estaba impregnada de herejía, y que este milagro, del que tanto se hablaba, haya tenido lugar en la persona de una de las pupilas de Port-Royal, como si Dios hubiera querido aprobar la educación que allí se le impartía a la juventud. Pero ella no se fiaba de las cartas que muchas personas de piedad le escribieron, ni del ruido público, ni aun de los testimonios de los cirujanos de París. Por eso envió a M. Felix, primer cirujano del rey, estimado generalmente por el gran conocimiento de su profesión y por su singular probidad, y le encargó que le rindiera cuenta fiel de*

todo lo que pudiera ver y comprobar respecto de este milagro. M. Felix cumplió su comisión con gran exactitud; interrogó a las religiosas y a los colegas cirujanos, se hizo contar una y otra vez la aparición, el progreso y el fin de la enfermedad de la niña, examinó atentamente a la pupila, y finalmente declaró que la naturaleza de las medicinas aplicadas antes no tuvieron ninguna parte en la cura y que ella sólo podría ser obra de Dios”.⁷⁷

Esta sentencia fue decisiva para el novedoso aliento místico que de golpe comenzó a socorrer al controvertido convento y a sus huéspedes y autoridades; algo milagroso hubo en el posible milagro que en una circunstancia de máxima tensión y de oscura antipatía contra sus intereses y miembros, consiguió cambiar la estrella de Port-Royal y en pocas semanas su recinto se llenó de personas piadosas, de eclesiásticos escépticos y de curiosos de toda condición que buscaban el significado del milagro y acaso algo de sus efectos sobre sus bienes o personas. De la noche a la mañana el antro de herejía se había convertido en un lugar de sentida peregrinación y también en una fuente de insospechada piedad; las religiosas dejaron de ser las fanáticas adoratrices de falsos ídolos y de costumbres siniestras, para revistar como santas a las que se debía prestar atención y ofrecer donativos. Sin embargo, las hermanas no querían esa fama y solo pretendían tener sus tratos con Dios, agradecer su dispensa por todos los medios a su alcance y no necesariamente capitalizar un mérito que solamente podría ser computado a la infinita bondad del Señor.

⁷⁷ Racine, Jean, ob. cit. págs. 81 a 85.

Los soldados de la Compañía, consecuentes con la cruzada, aportaron su cuota de suspicacia ante el milagro e intentaron mitigar su importancia, pero, la verdad sea dicha, sin llegar a descalificarlo en su totalidad. Su preocupación de esos primeros meses del año 1656 estaba en otro lado, aunque tenía que ver con el clan de los Pascal, estrictamente con el más notable de ellos, con el científico más respetado de su tiempo y uno de los más brillantes de todas las épocas, con el filósofo, con el huésped privilegiado de Port-Royal, con el amigo y admirador de Antoine Arnauld, al que se prometió defender de la infamia en la que se pretendió crucificarlo.

EL AZOTE DE LOS JESUITAS III

La renuencia de Arnauld a sostener que en el Augustinus de Jansenius había trazas de herejías tales como las que se fijaron en los cinco puntos elaborados por el padre Cornet— y por lo tanto su reserva a rubricar enteramente el mandato papal en el sentido de que esas proposiciones son heréticas y están en el libro mencionado, lo llevó a escribir un par de cartas en las que expuso la distinción entre las cuestiones de derecho y las cuestiones de hecho. Será éste un flanco más que óptimo para que reciba los más duros ataques de parte de la Sorbona, pero también será la puerta de entrada para que Pascal se integre a las filas regulares de combatientes en favor de la causa de la Gracia eficaz y en contra del estilo, de la moral y de las conductas de los hombres de la Compañía de Jesús.

Entre Pascal y Arnauld hubo coincidencias esenciales, pero también formidables contrastes. Mientras Arnauld, por ejemplo, tendía a recogerse en el sufrimiento y esperaba todo de la lógica para demostrar la pureza de sus convicciones, Pascal, que había tenido oportunidad de alternar en el mundo y conocer algunas de sus delicias y dobleces, como da fe en su famoso “*Discurso sobre las pasiones del Amor*”, junto con la austeridad típica de Port-Royal también había desarrollado el arte de las escaramuzas en los salones, no rechazaba la literatura profana y pese a consagrarse de cuerpo y alma a la ciencia y a la voluntad de Dios, se reía con las comedias y sabía cultivar la segunda intención de las frases, de los gestos, de las palabras. Uno era la encarnación sobrecogida del acatamiento a los designios de la Providencia, mientras que el otro, el científico, que no abjuraba de tales determinaciones, por su carácter y aun en medio de sus limitaciones físicas representaba el espíritu inquieto, a veces burlón que convenía a las reglas no siempre morales de las pependencias intelectuales. Eso explica el impacto que tendrían las “*Cartas Provinciales*” en el contexto de una seria y en buena medida abstrusa disputa teológica, piezas escritas en un estilo que la admiración de Voltaire no deja de asimilar al de los mejores momentos de la inventiva de Molière y al propio tiempo vincular naturalmente con el encanto reposado y macizo de Bossuet.

Estas cartas nacieron en una reunión de los Solitarios, donde entre debates y penas debido a la brutalidad de los ataques que sufriera Arnauld en la Sorbona, se buscaban formas de mitigar el impacto de tanta tirria, de tanto desprecio. A Pascal se le ocurrió que era necesario sortear los límites de la academia y obtener

el favor de los grandes públicos, hacer comprensibles las buenas razones de Arnauld y demostrar que sus enemigos eran la causa que ponía en riesgo a la religión. Por eso se fijó el plan de escribir una serie de cartas que fueran una denuncia y a la vez un golpe, una provocación descalificadora de esos enemigos. La primera de las cartas fue leída a la cena luego de esa fría tarde en la que desesperadamente se tentaba un rumbo para atajar los muchos ataques; el efecto entre los presentes fue de expectación, más que de automática aprobación, pero se discutió mucho: los más devotos tenían reparos en ir a la guerra en unos términos que no eran habituales en ellos. Pero otorgaron toda su confianza a Pascal. Por eso las demás cartas se fueron añadiendo y comentando sin más controversia y ceremonia. La totalidad de las piezas fueron escritas y difundidas entre el invierno de 1656, y la primavera del año siguiente. Son en total dieciocho textos firmados por un personaje de ficción, Luis Montalte, quien se dirige a distintos interlocutores con el objeto de aclarar o solicitar aclaraciones sobre temas de orden teológico, moral o político, donde también contesta afirmaciones formuladas por los jesuitas en sus panfletos y acusaciones y en las que, como norma general de estilo, reina la ironía, domina el sarcasmo, se mal disimula la indignación.

Las piezas primera, segunda, tercera, décimo séptima y décimo octava están consagradas a la cuestión teológica; las que van de la cuarta a la decimosexta tratan exclusivamente del tema moral, pero en lugar de ser una defensa, como podía esperarse en las circunstancias, las incisivas cartas pasan directamente al ataque del doble discurso, de la laxitud y de los vicios que su autor dice observar entre los hombres de la Compañía de Jesús. Este grupo

de cartas será el más frecuentemente citado y por lo tanto el considerado clave del gran suceso que obtuvo el libro apenas empezó a circular.

Una somera relación temática nos ayudará a entender el tipo de munición utilizada por Pascal y cuáles fueron sus centros de interés. La primera carta refiere a un tema eminentemente teológico, tiene que ver con la cuestión de hecho y con el problema de la Gracia eficaz. Sobre la Gracia suficiente se explyea en la segunda Carta. En la tercera hay una abierta intercesión para defender la posición de Arnauld frente a las descalificaciones de la Sorbona; allí, sobre el final, plantea la tesis de la persecución como una cruzada personal, originada menos por la teología que por la historia de la familia Arnauld y los méritos de este vástago ilustre, que despreció honores a cambio de servicio: *“Llegué a comprender que esta herejía era de una especie nueva e inaudita. No son los sentimientos de Arnauld los que son heréticos, sino su persona. Es una herejía personal. Y no es hereje por lo que ha dicho o escrito, sino solamente porque es el Doctor Arnauld. Es todo cuanto se le puede oponer. Haga lo que quiera, si no deja de ser Arnauld, jamás será buen católico. La gracia de San Agustín nunca será verdadera mientras él la defienda; y sería verdadera, si él la impugnase”*.⁷⁸

En la cuarta carta Pascal entra de lleno en el terreno y hace a los jesuitas objeto de una ristra de saetas inficionadas procurando demostrar dobleces y oportunismos en las gestiones y conceptos

78 Pascal, Les provinciales: ou les Lettres écrites par Luis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites éditions eBooksFrance www.ebooksfrance.com, Adaptation d'un texte électronique provenant de la Bibliothèque Nationale de France: <http://www.bnf.fr> Pág. 188 y ss.

de la Compañía. La quinta carta emprende contra la práctica de los casuistas, dispuestos siempre a condescender sin exigir sino fidelidad pasiva y sin garantías a los que buscan salvar cómodamente su alma. La sexta carta juega con el principio de probabilidad, del que tan afectos parecían sus enemigos. Quizá la más interesante de todas las cartas sea la séptima, que en verdad es un festival de hipótesis llevadas al absurdo que tienen la relación del medio con los fines como excusa para demostrar la endeble estructura moral sobre la que se asienta la acción de sus contendores. En la octava alude a las costumbres en uso, habla de los usureros, de los mercaderes de dinero, de las displicentes conductas que la Compañía tiene hacia ciertos modos de asumir la religión y la vida social; el mismo asunto que trata, sin interrupción prácticamente, en la novena carta.

El sacramento de la Penitencia, una de las dos causas de litigio entre jesuitas y jansenistas, es el punto que trata en la décima carta. En esta pieza, sobre el final, Pascal suspende la ficción, abandona el tono irónico, deja de burlarse de los defectos de conducta y recuperando incluso su nombre ahueca su voz para apelar a la conciencia responsable, condenando en términos vehementes los argumentos que le fueron enviando los sufridos destinatarios de sus molestias. La undécima carta es casi una autocrítica; se disculpa por haberse excedido en los temas teológicos, pero no deja de recordarles a los jesuitas sus “*bufonadas impías*”. La décima segunda carta clava sus puñales en pleno corazón de la Compañía: denuncia a los jesuitas por los turbios manejos de las limosnas y la pertinaz inclinación a la simonía que exhiben sus miembros y sus autoridades. En la carta décimo tercera, la más

abundantemente citada, y también en la siguiente, décimo cuarta, plantea el problema del homicidio y los distintos argumentos de convalidación que esgrimieron distinguidos miembros de la Compañía como forma de salvar los fines de la religiosidad; aquí es donde golpea con más fuerza en el rostro de sus enemigos, desplegando una batería de argumentos originales y en cierto sentido también difíciles de contestar.

La carta décimo quinta versa sobre la calumnia, de la que reconoce inobjetable idoneidad a sus enemigos; lo que demuestra en la carta decimosexta con ejemplo de calumnias de los jesuitas a religiosos de todas las congregaciones, no ya a la comunidad de Port-Royal sino a la cristiandad católica en un sentido amplio del término, es decir, calumniar sin excepción a quien no fuera jesuita. Las dos últimas cartas van directamente a la controversia con el padre Francois Annat, autor de varios panfletos contra Port-Royal y el jansenismo, y además confesor de Luis XIV, sobre el que tuvo una viva influencia en todo este *affaire*.

En todas las piezas se observa un esfuerzo muy cuidado por mantener el tono, de lo que con acierto ha dado en llamarse su “*lógica apasionada*”. Para entender el estilo y también el compromiso de Pascal con la suerte de su amigo Arnauld, con los derechos de la interpretación jansenista a existir en el seno de la Iglesia, con el rechazo a la moral ejercida por los jesuitas en sus asuntos públicos y privados, propongo la lectura de un memorable fragmento de la séptima carta que versa sobre el “*curioso método*” de *dirigir la intención*, esto es, sobre la distinción que establecieron algunos casuistas entre el hecho, la circunstancia,

los resultados, la voluntad, el carácter y otros elementos que llevan de tal modo a convalidar la traición y cualquier otro crimen hasta convertir la acción en una simpática manifestación de las más bellas artes de la piedad. Pascal es un maestro en el oficio de sacar consecuencias lógicas ridículas de expresiones que parecen blindadas con toda solemnidad.

La carta es un diálogo entre un maestro jesuita y un obsequioso seguidor que quiere saber cómo se resuelven determinados dilemas morales, tales como los que emplazan a las personas a abstenerse de ejercer violencia sobre sus semejantes. El jesuita echa mano a su magnánimo conocimiento de la flaqueza humana y le explica que ciertas acciones que en apariencia son malas, en realidad no lo son tanto:

“Bien sabes, me dijo, que la pasión dominante en las personas de calidad, es el pundonor que les empeña a cada paso acometer violencias que parecen muy contrarias a la piedad cristiana; de tal suerte que sería menester excluirles de nuestros confesonarios, si nuestros padres lo hubieran mitigado algún tanto la severidad de la religión, atemperándose a la flaqueza de los hombres. Mas como deseaban quedar conformes con el evangelio por lo que deben a Dios, y con los hombres por la caridad que tienen para con el prójimo, les fue necesario emplear todo el caudal de su ciencia para hallar expedientes que atemperasen las cosas con tanto acierto, que se pudiese mantener y recuperar la honra por los medios que los hombres acostumbran sin dañar la conciencia a fin de conservar a la vez dos cosas tan opuestas, como son la piedad y culto de Dios y el honor.”⁷⁹

79 Pascal, Blas, Bossuet, J., Escritos Escogidos, Océano, Madrid, 1999 pág 24-36.

El impávido interlocutor no acierta a comprender cómo puede afirmarse y negarse algo al mismo tiempo y en el mismo sentido; pero como no desea mostrarse escéptico y además tiene sincera curiosidad, inquiere al jesuita que lo ilumine; lo hace, además, porque sabe que esa Compañía tiene habilidad justamente para demostrar lo indemostrable. Pascal fuerza las dudas del aprendiz para desfogar precisamente esa navegación errática entre la verdad y la mentira que busca subrayar, hacer visible a los lectores: *“La empresa era muy útil, pero también muy ardua y dificultosa la ejecución. Yo creo que lo considerarás así. Atónito me tiene, dije francamente. ¿Cómo atónito, repuso el padre? Bien lo creo. ¿Quién no lo había de estar? ¿Ignoras acaso, que por una parte, la ley del evangelio ordena no volver mal por mal y dejar a Dios la venganza; y de la otra, las leyes del mundo prohíben sufrir las injurias, y establecen vengarse de ellas, aunque sea matando al enemigo? ¿Puede darse cosa más contraria? Y sin embargo cuando digo que nuestros padres han concertado estas contrariedades, me dices simplemente, que es cosa que te tiene atónito. No me explicaba bastante, padre mío; digo pues ahora, que lo tendría por imposible, si después de lo que he visto, no conociera que vuestros padres pueden fácilmente hacer lo que para otros es imposible. Lo que me hace pensar que para este caso habrán hallado algún medio que admiro sin conocer, y suplico a V. P. se sirva declararme.”*

En el pasaje que sigue se plantea en toda su extensión e implicancias el concepto insignia del casuismo, que es el de *dirigir la intención*. La crítica de Arnauld y de Saint-Cyran a las operaciones de los directores espirituales de la Compañía de Jesús, era precisamente que acordaban absoluciones fantásticas sin prác-

ticamente ninguna exigencia para los pecadores, que su idea de la penitencia estaba fundada en la blandura y en la excepción, limitada por la necesidad de conseguir adeptos a su organización antes que buenos cristianos: *“Ya que lo tomas así, me dijo, no te lo puedo negar. Has de saber pues, que este medio maravilloso consiste en nuestro gran método de dirigir la intención; cuya importancia es tal en nuestra moral, que casi osaría compararle con la doctrina de la probabilidad. No dudo que habrás visto ya algunos perfiles en ciertas máximas que te he manifestado. Porque cuando te enseñé, como los criados pueden en conciencia hacer ciertos recados fastidiosos, ¿no reparaste que esto se conseguía con solo desviar la intención del mal que por su intervención se comete, para dirigirla al lucro que sacan? Mira lo que es dirigir la intención. Y también habrás notado, que los que dan dinero para alcanzar beneficios, serían simoniacos, sin semejante diferencia. Pero quiero hacerte ver, este gran método en todo su lustre y perfección, acerca del homicidio, para que conozcas los frutos que es capaz de producir.*

Ya veo dije, que así todo, sin excepción alguna, será lícito. Siempre pasas de un extremo a otro; corrige este vicio. Porque para que veas, que no permitimos todo, has de saber, por ejemplo, que nunca sufrimos que se tenga formal intención de pecar, por solo querer pecar; y rompemos la amistad con cualquiera que se obstine en no proponerse otro fin que el pecado; porque esto es diabólico; y no tiene excepción esta regla; ni la edad, ni el sexo, ni la calidad excusa. Pero cuando no hay esta maldita disposición, entonces procuramos poner en práctica nuestra máxima de dirigir la intención, que consiste en tomar por fin de sus acciones algún objeto que sea permitido. Mas no dejamos en lo posible de apartar a los hombres de

todo lo prohibido y cuando no podemos impedir la acción, purificamos por lo menos la intención; y de esta suerte corregimos el vicio de los medios con la pureza del fin.

Por esta vía nuestros padres han hallado forma de permitir las violencias que se hacen por defender la honra; porque no hay más que apartar la intención del deseo de venganza como criminal, y es lo que los antiguos no han alcanzado, y se debe a nuestra Compañía. ¿Lo comprendes ahora?”

A renglón seguido Pascal lanza su más frontal ataque a la Compañía, sirviéndose de citas y conceptos de los más ilustres pensadores jesuitas. Es en este punto donde su habilidad dialéctica brilla sin nota de sombra, por cuanto relaciona con exactitud la referencia textual a los libros con las conclusiones más absurdas, que acaban por legitimar delitos y ofensas y hacer de la impunidad una cuestión santa. *“Muy bien, respondí. Dejáis a los hombres el efecto exterior y material de la acción, y dais a Dios el movimiento interior y espiritual de la intención, y por esta repartición equitativa concertáis las leyes humanas con las divinas. Pero, a decir verdad desconfío un poco de las promesas que V. P. me hace, y dudo que vuestros autores hayan dicho tanto. Esto es agraviarme, replicó, nada digo que no puedo probar y te traeré tantos pasajes y de tanta autoridad y peso que te admirarán. Para que veas pues la alianza que nuestros padres han hecho de las leyes evAngélicas con las del mundo, en virtud de esta regla de dirigir la intención; escucha a nuestro P. Reginaldo in praxi l. 21, num. 62, p. 260. Es prohibido a los particulares la venganza; porque San Pablo dice a los Rom. 12. No vuelvas a nadie mal por mal; y el Eccl. 28. El*

que quiera vengarse, provocará sobre sí la ira de Dios, y sus pecados no serán olvidados. Y todo lo demás que dice el evangelio acerca del perdón de las ofensas, como en los capítulos 6 y 18 de San Mateo. *En verdad, padre mío, que si ahora dice otra cosa de lo que está en la escritura, no será por ignorarlo. Veamos pues cómo concluye. Oye, dijo: en virtud de todo esto parece que un militar puede al instante perseguir al que le ha herido, no verdaderamente con intención de volver el mal por mal, sino con la de conservar su honra: Non uí malum pro ma lo reddat, sed ut conservet honorem...* ¿Ves cómo los nuestros tienen cuidado de impedir la intención de volver mal por mal; porque la escritura lo prohíbe? Esto es cosa que nunca han podido sufrir. Mira a Lessio Dejust. 1, 2, c. 9, d. 12, n. 79. El hombre que recibió una bofetada, no puede tener intención de vengarse: pero bien puede tenerla de evitar la infamia, y de rechazar al mismo instante la injuria: y si fuere necesario con la espada, etiam cum gladio. *Tan ajenos estamos de sufrir que se tenga voluntad de vengarse de los enemigos, que ni aun quieren nuestros padres que se les desee la muerte por movimiento de odio. Oye a Escobar: Si tu enemigo «quisiere hacer algún daño, no debes desearle la muerte movido de odio, pero la puedes desear por evitar tu daño». Porque este deseo es tan legítimo acompañado de tal intención que nuestro gran Hurtado de Mendoza dice, que podemos rogar a Dios que haga morir, prontamente los que tienen voluntad de perseguirnos si no se puede evitar de otra suerte, en su l. de spe. vol. 2, dis 15, sect. 4, §. 48. Padre mío, dije, es mal hecho que la Iglesia haya olvidado de poner en el oficio divino una oración a este intento. No se ha puesto en él contestó, todo lo que se puede pedir a Dios. Además que esto no*

podía ser, por cuanto esta opinión es más moderna que el breviario; bien veo que no eres buen cronologista. Pero sin salir de la materia, escucha este lugar de nuestro P. Gaspar Hurtado de sub pecc. diff. 9, citado por Diana, p. 5, tr. 14, r. 99. Es uno de los veinte y cuatro de Escobar. Un beneficiado puede sin pecar mortalmente desear la muerte de aquel que tiene una pensión sobre su beneficio; y un hijo la muerte de su padre, y alegrarse cuando sucede con tal que sea por razón del bien que con esto le reporte y no por odio.”

Si bien la carta se prolonga por unas cuantas páginas más con un estilo y tono de igual tenor, donde las citas de autores reputados de la Compañía se escolta siempre con una conclusión surreal tendiente a dejar al desnudo la amoralidad de los acusadores de Arnauld, el cierre de esta primera parte es digno de Scarron; pues el ingenuo que escucha tantas calamidades presentadas como ejemplos de virtud y dedicación a la salvación de las almas y al bien de la Iglesia, concluye con todo desparpajo y agradecimiento algo que en definitiva según la voluntad sarcástica de Pascal promete ser la norma general de la acción de los jesuitas: *“¡Oh padre mío!, le dije, qué bello fruto se saca de esta dirección de intención! Bien veo que tiene ancho campo”*.

Las cartas circularon rápidamente entre las dos noblezas, la de toga y la de sangre, y muy contrariamente a lo que se creía, que serían los hombres de la alta burguesía y la gente del Parlamento, es decir, los colegas de la mayoría de los Solitarios, quienes mejor recibirían estos escritos, su mayor recepción estuvo en los ambientes de la otra nobleza, y en especial entre las duquesas y señoras de los grandes salones. Por su naturaleza crítica es obvio que

esos textos se imprimieron clandestinamente, no tenían privilegio de impresor ni, por lo tanto, nombre de autor. A los pocos meses de darse a conocer, la censura dio cuenta de su existencia y hubo una quema ritual del texto en Aix. El 6 de septiembre de 1657 las cartas son incluidas en el *Index librorum prohibitorum*. Gracias a estas y otras providencias de igual intención y nula eficacia, la obra de Pascal logró entrar en todos los ambientes y convertirse en el material de referencia para expresar ciertas rebeldías respecto de las muchas intromisiones de los Jesuitas en los asuntos nacionales y de la corte. La última y más desafortunada reverberación de esta campaña fue la orden de Luis XIV, que en un pináculo de furor prestado y no pareciéndole suficiente la prohibición, la quema ceremonial, y aconsejado o instigado por su confesor que resultó primera figura en las burlas de Pascal, mandó que el libro se triturara en público, se hiciera trizas frente a la multitud del pueblo y ante la genuflexa presencia de ciertos jueces y notarios que dotaron de formalidad legal a una mal administrada expresión de impotencia.

Nada de esto dislocó a Pascal, que ese mismo año se propuso ahondar en el tema de la religión y no de las mezquinas naderías de algunos religiosos y es por eso que a la vez que veía sus cartas arder y comentarse con equivalente ímpetu, tranquilizó su espíritu, tomó conciencia de la irreversible fragilidad de su salud y con más corazón que fuerza se aprestó a esbozar su monumental trabajo “Sobre la Verdad de la Religión Cristiana”, pieza de las que nos queda el plan y algunos preciosos fragmentos que tardíamente conoceríamos con el nombre “Pensamientos”. Pero lo que sí consiguió mortificarlo fue que la suerte de Arnauld no

cambiara, que las “*Cartas Provinciales*” fueran motivos para que se conociera el caso, pero no razones capaces de convencer a los que habían sido arrastrados por las intrigas o argumentos de los jesuitas. Y además, en una dimensión más personal, lo desconcertó el hecho de que algunas figuras centrales de Port-Royal como nada menos que la Madre Angélique y Antoine Singlin, expresaran su disgusto por el estilo “*poco recatado, irónico*” del libro, entendiendo que las buenas razones que lo inspiraron tendrían que haberse expresado rectamente y sin segundas interpretaciones; para ellos, que renegaban del teatro y desconfiaban de la música instrumental, del ballet, que despreciaban la comedia y el drama de ficción, las risas, y las fintas y los requiebros y ambigüedades en los gestos y en el habla, el zarandeo humorístico estaba, con toda coherencia, fuera de consideración y estima. Pierre Nicole y Arnauld, en cambio, aquilataron debidamente la obra, la agradecieron, aunque en el fondo participaban de la misma prevención de sus correligionarios; más como intelectuales que como devotos, supieron mostrar liberal reconocimiento por los méritos retóricos y argumentales de que se servía el autor para denunciar lo que pocas décadas más tarde Voltaire denominaría *l’infâme*, que merecía aplastarse.

LA MANO DURA

El hombre que diariamente entraba en contacto con los secretos del rey, que conocía sus resquicios mentales, sus renunciados, sus mecanismos de razonamiento, la imagen que pretendía le fuera devuelta por el mundo, sus lealtades visibles y recónditas, sus reparos y también sus temores era el padre François Annat, de la

Compañía de Jesús, confesor y voz privilegiada en la intimidad del trono. Este sacerdote de habla pausada y tono untuoso, de mirada vidriosa y labios finos y severos tuvo el honor de extender impensadamente su fama al convertirse en el destinatario bufo de las dos últimas cartas de Pascal. Pero su piel era como la del león de Nemea, que ninguna saeta o lanza podía herir, por eso la brillante y aguda andanada del filósofo que lo expuso al ridículo de muchos de sus pares y al desprestigio público no le preocupó demasiado, y antes que amilanarlo, la recriminación de Pascal tuvo la curiosa virtud de templar sus fuerzas y avivar su disposición para el combate.

Hombre de alta jerarquía en la Compañía, provincial de Francia, asesor teológico del General de la orden en Roma, unía a sus cualidades diplomáticas un marcado celo doctrinario que le permitió ser uno de los más destacados consultantes de teología del Santo Oficio durante cuatro años, precisamente aquellos —entre 1648 y 1652— en que se dio forma definitiva a la persecución y condena de Arnauld y de todo el proyecto armado entorno a Port-Royal. La consigna de Annat respecto del jansenismo era muy sencilla: había que atacarlo en todos los frentes, no darle tregua, demostrarle que no se podía ejercer el desvío y vivir en paz en una Francia cuyo rey estaba en inmejorables relaciones con el Papa y éste era muy sensible a las sugerencias de la Compañía. Por eso la obra de desinformación que llevó adelante fue versátil y no se detuvo ante ningún santuario; era la mendacidad en estado puro, sin otra contaminación que la voluntad de quebrar los reparos de creyentes que no acertaban a ver lo demoníaco o lo perverso entre los devotos que seguían las ense-

ñanzas de Jansenius. El indignado Racine resume de este modo las calumnias: “(de los teólogos y amigos de Port-Royal) *“se decía que no admitían entre ellos ni indulgencias ni misas particulares; que imponían a las mujeres penitencias públicas para los pecados más secretos, aun para las más ligeras faltas; que se inspiraban en el desprecio de la santa comunión; que no creían en la absolución del sacerdote en la confesión; que rechazaban el concilio de Trento; que eran enemigos del Papa; que estaban juramentados a formar una nueva Iglesia; que negaban la divinidad de Jesucristo, y una infinidad de otras extravagancias, todas igualmente horribles”*.⁸⁰

Con un tal clima era cuestión de días o de horas que el empuje aniquilador diera sus frutos. Por influencia del padre Annat el rey decide sacarse de encima el incómodo problema y acepta, el 6 de marzo de 1656, mientras las cartas de Pascal incendiaban de murmuraciones los pasillos de la corte, que se decreta el cierre de las Pequeñas Escuelas; enseguida decide también que se dispersen a los Solitarios y que a las religiosas se las repartan en distintos conventos. De acuerdo a la relación que hace Racine, la dispersión de las religiosas ocurre debido a la obstinación de estas mujeres por negarse a la firma del famoso Formulario en el que abjuraban de su adhesión jansenista, *“son santas como ángeles, habría dicho el arzobispo de París, Perifixé, que se apersonó al convento para obtener las firmas y terminar el contencioso de la mejor manera para sus intereses, pero orgullosas como Lucifer”*.

Entre tanto los Solitarios se reúnen esporádicamente en casas diversas y continúan trabajando; Arnauld se aplica al estudio, fati-

⁸⁰ Racine, Jean – op. cit. págs. 63- 64.

gado ya de pleitos que nunca pensó que iba a enfrentar. La muerte del papa Chigui, acaecida en 1667, le dio, es cierto, un respiro; este pontífice, que estaba tan adherido a los jesuitas (fue el que impuso a Venecia que los dejara regresar luego de la expulsión de 1606), que tanto había contribuido a la lucha teológica sin otra suerte que la de producir daño general al excitar las disputas facciosas en el seno del clero, ya no podía hacerle mal. Con su muerte quedaba el saldo de las calumnias oficializadas como verdades romanas, las intrigas palaciegas para obtener ventajas por sobre los derechos de otros, la sinuosa infiltración en los medios académicos de Francia, el cierre de las escuelas, las famas destruidas, el desaliento. Mucho del mal que dejó como estela resultó irreparable porque las escuelas nunca se reabrieron, el manejo discrecional del destino de las religiosas las sumió en angustia y las cercó para siempre con la amenaza y la incertidumbre, y el propio Arnauld perdió años valiosos de investigación intelectual para ocuparse de una guerra que no salió a buscar, que necesariamente tuvo que afrontar violentando su natural pacífico, su sentido afable y conciliador, y más que nada, violentando su voluntad de vivir calladamente su paso por este mundo.

Los años siguientes, debido al cambio de la autoridad papal, serían de relativa paz para Arnauld, acaso de brillo momentáneo. Sin embargo la tranquilidad nunca volvería a su espíritu, que para entonces había perdido el reposo y el entusiasmo necesarios como para emprender obras mayores, pues sus adversarios no descansaron hasta hacerle deseable el exilio, el silencio, la ruptura con toda la obra que había concebido consolidar y desarrollar en Port-Royal.

CAPÍTULO III

LA PAZ CLEMENTINA

El escamoteo del sentido recto de las palabras ha llevado a los historiadores a hablar de paz clementina al momentáneo y para nada eficaz armisticio decretado por el fugaz Papa Clemente IX, que apenas ocupó por dos años el trono de Pedro. La desviada gestión de Alejandro VII, fallecido en 1667, dejó una muy nítida y fuerte división instalada; su indisimulada preferencia por la Compañía, su forma sesgada de tratar los problemas y un estilo diplomático que vaciló entre la imposición y la obsecuencia oficiosa para con el rey de España y su ambigua relación con Francia —tenía cercanía con el rey pero profundas diferencias por Mazarino— llevaron a que prevaleciera no tanto un triunfo de la causa que alentó, que era la de salvar el espacio y la influencia de los jesuitas en Francia, como sí una amplia y profunda confusión que no tuvo otro efecto que avivar las diferencias, cerrar toda posibilidad de diálogo y favorecer a los elementos más recalcitrantes de uno y otro bando.

El papa que le sucedió, Giulio Rospigliosi, había recibido una muy calificada y para su tiempo muy actual educación humanista y filosófica entre los jesuitas, que fueron sus primeros maestros. Tuvo la precaución de superar pronto ciertos sesgos de esta buena formación al trabajar, como lo hizo con empeño, al servicio del cardenal Antoine Barberini, hermano del que sería el papa Urbano VIII; ello le permitió apoyar con habilidad e inteligente obediencia los manejos del Papa Alejandro VII. Al igual

que su antecesor, era Clemente IX un convencido defensor de la causa española en su disputa con Portugal y en general de los intereses de España toda vez que se vieron a enfrentados en los conflictos europeos. Por todas estas razones su asunción al trono fue vista como una rutina de continuidad y no como cambio radical por quienes tenían intereses y expectativas sobre la posible influencia del papado en el contencioso que se había dado en el clero francés. A Luis XIV sus asesores jesuitas lo habían convencido de que debía formalizar un tribunal eclesiástico para juzgar con severidad a cuatro obispos que se unieron a Arnauld en su rechazo al Formulario, —Henri Arnauld de Angers, Buzenval de Beauvais, Caulet de Pamiers y Pavillon de Aleth— y se esperaba que el nuevo papa consentiría en esa dura medida que habría consolidado el extremo de la persecución a los teólogos de cuño agustiniano o jansenista.

Pero el Pontífice prefirió poner un poco de distancia entre la exacerbación que había alcanzado el conflicto francés y su decisión. Disponía de crédito para esperar favorables resultados, pues por esa época había tenido directa participación en la paz que Francia debió firmar con España⁸¹ debido a un problema de sucesión cuando alguna capciosa lectura de juristas galos pretendió que había derechos sobre territorios de la corona española en los Países Bajos. La intervención papal permitió a Luis XIV salir moderadamente airoso, o por lo menos no perdedoso, de una insensata aventura que hubiera significado un desastre económico y político para su reinado. De modo que con alguna razón valedera

81 Tratado d'Aix-la-Chapelle, 1668.

podía confiar en que nuevamente las buenas artes diplomáticas obrarían también en este caso en el sentido de atenuar el enfrentamiento y apagar el natural casi belicoso del rey; por eso buscó y finalmente encontró una salida que permitiera a los obispos conservar su dignidad, expresar sus opiniones al mismo tiempo que se les reclamaba suavemente gestos que denotaran obediencia; lo que los obispos tenían que hacer era mantener sus diferencias si querían, pero debían firmar el Formulario como camino para que se pudieran restañar las heridas abiertas en el seno del clero; el papa les prometía equilibrio, imparcialidad a condición de que cedieran con visible gusto. Y lo hicieron.

A esto siguió un paso que era todavía más delicado, por lo riesgoso, a saber: restaurar hasta donde se pudiera el honor de Antoine Arnauld, lo que no era fácil luego de todo lo que se había dicho y pretendido demostrar. Nadie sabía, además, hasta qué punto Arnauld estaba dispuesto a prestarse a una paz que tendría, en verdad, pocas reparaciones tangibles, que era tan retórica como inesperada. El trabajo de algunos obispos y personajes de la corte que profesaban la amistad de Robert-D'Andilly, facilitaron los trámites, creando el ambiente propicio para que la mano tendida del papa junto a la del mismo rey de Francia que meses antes quería destruirlo, no quedaran suspendidas en el vacío.

Tras muchas filigranas entre el papado, la corte y el dividido clero de Francia se arriba a la conclusión de que el papa habrá de declarar la paz y que el rey la ratificará en todos sus términos, decretándola específicamente en toda la amplitud de su jurisdicción. El procedimiento se habría de sustanciar en dos o tres mo-

mentos: los obispos rebeldes expondrían respetuosamente ante el rey mostrando que deponen su actitud arrogante o rebelde sin por ello abdicar de sus principios; Arnauld sería reconocido por el papa; el rey recibiría a Arnauld. La primera fase se cumplió con muchas expectativas y recelos, pero tuvo un final feliz; los obispos fueron recibidos en el Consejo del rey y presentaron un texto, escrito por Arnauld, en el que fundamentaron sus convicciones de una manera conciliadora, humilde y respetuosa. El rey, con asombro, no demoró en suscribir lo dicho en ese informe. Por esos meses de 1669 Arnauld mantenía fluido contacto con el abate Boileau, y a propósito de los acontecimientos le escribe: *“No deseo, gracias a Dios, ni los bienes ni las caricias del mundo. No tengo necesidad ni ambición de esas cosas. Después de tan largo tiempo estoy tan acostumbrado a las tinieblas de mi soledad, que el día me deslumbra demasiado y me conduce a retornar más temprano a la oscuridad de mi vida discreta, donde encuentro cierto reposo sin el que es muy difícil ser del agrado de Dios. Tenga la certeza de que deseo apasionadamente la paz de la Iglesia, y no porque me moleste el estado en el que me encuentro, que me resulta en realidad bien agradable. Pero es imposible tener algún sentimiento de piedad sin sufrir al ver los males que causa en la Iglesia el vano fantasma de una herejía imaginaria”*⁸²

Sobre finales de setiembre el papa envió un *memorandum* a Luis XIV con la indicación de que se reciba a Antoine Arnauld con todo el respeto merecido por un teólogo de señalado valor que por otra parte es considerado un gran servidor de la Iglesia. El

82 VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR... ob. cit. pág. 149-150.

nuncio apostólico entregó este documento al Consejo del rey y también, siguiendo órdenes del pontífice, se entrevistó con Pierre Nicole, estrecho colaborador intelectual y amigo personal de Arnauld y con Pierre de La Lane, abate de Val-Croissant, hombre que defendió valientemente el punto de vista jansenista ante el tribunal del Santo Oficio, en Roma. La idea del nuncio consistía en crear las condiciones adecuadas para instrumentar sin desagradables sorpresas, debidamente, el encuentro de Arnauld con Luis XIV y así consagrar con un acto solemne, y hasta el momento inimaginable, y de apariencia esperanzador, la paz pontificia y con ella la armonía de intereses de Francia y de la Iglesia de Roma.

El enviado papal se cuidó muy bien de sumar a la discreción de ciertas gestiones, como la de acallar las impacencias de los hombres de la Compañía y llamarlos a decoroso sosiego, una gran aparatosidad en su misión. Tenía que demostrar que el poder papal era lo suficientemente fuerte o convincente como para sellar un entendimiento que todos los actores y la totalidad de los observadores, desde los más impávidos a los más avisados, veían como una empresa imposible, insincera y del todo condenada al fracaso. Hay que reconocer que el embajador demostró un arte apreciable para subir y bajar los resbalosos peldaños de la conciliación, y finalmente pudo dar cumplida cuenta de la voluntad papal con una ceremonia que para alivio de sus protagonistas fue breve, pero de suficiente elocuencia como para que se creyera que los abismos teológicos y las diferencias de estilo entre la mayoría del clero de Francia y el partido devoto se había mitigado en favor de la común obediencia a los intereses superiores de la Iglesia mancomunados con los de la corona.

El 23 de octubre de 1669, en horas de la mañana, Antoine Arnauld, antes denostado y perseguido, ataviado con galas que no eran exactamente las comunes de la corte, fue conducido a la presencia real por el influyente secretario de Estado para asuntos extranjeros, el marqués Hugues de Lionne. Esta circunstancia, que fuera precisamente esta autoridad y no algún prelado o funcionario de segundo rango, destaca el carácter no nacional, no de paz interna de la momentánea solución encontrada por el papa al irreconciliable conflicto teológico y cultural que estaba planteado en el seno del clero; al rey le interesaba poco por no decir nada congraciarse con Arnauld y sus amigos, a los que sabía o sospechaba recalcitrantes y divisionistas en materia religiosa, groseramente inoportunos en materia política y en el fondo peligrosos por su callada pero eficaz influencia entre algunos elementos de la nobleza. Dos días antes el nuncio apostólico había tenido audiencia con Luis XIV y en nombre del papa le dio todas las seguridades de que los cuatros obispos rebeldes quedarían alineados para siempre en la línea mayoritaria del clero y de que Arnauld y los suyos se encontraban lejos de propiciar polémicas y avivar cuestiones que pusieran en riesgo la tranquilidad tan procelosamente lograda por la inteligente piedad del sumo pontífice.

Como era de estilo, toda persona que era presentada a Su Majestad debía exponer su agradecimiento y su posición ante tanta gracia. El requerimiento de esta fórmula venía desde antiguo y cada visitante la adaptaba a sus circunstancias o especiales intereses, pero más allá de esa diferencia, la unanimidad de las exposiciones establecía agradecimiento sincero y humildad ante tan

alta investidura. En la ocasión las palabras de Arnauld cumplen plenamente con el mandato, a la vez que no contradicen el estilo y las convicciones del personaje. Dijo Arnauld esa memorable y fría mañana de otoño ante un auditorio de curiosos colaboradores reales, de escépticos y aburridos cortesanos, de sacerdotes impertérritos y de gesto adusto que distaban mucho de disfrutar del insostenible espectáculo que se desarrollaba ante sus ojos:

“Sire, aprecio como el más grande honor que jamás se me hizo, el honor de que Vuestra Majestad me permita presentarme ante ella, y seguramente, Sire, es necesaria una gran bondad como la suya por haber querido olvidar los errores que se me han querido imponer respecto de Vuestra Majestad, por la que no he tenido sino sentimientos de respeto, de veneración y admiración, habiendo aprendido en mi soledad las grandes cosas que ella ha realizado. Y como aquello que me hace estar aquí ahora es la culminación de su gloria, porque nada hay más grande que la protección que Vuestra Majestad da a la Iglesia en esta ocasión, nada hay suficiente que yo no esté dispuesto a hacer para sacrificarle la libertad que ella me concede.”

El rey escuchó estas muestras de humildad y agradecimiento sin interrumpirlo, con no disimulada atención. Al concluir le dijo que estaba congratulado de conocer a un hombre de sus méritos, que guardaba mucha estima por su persona y, como para advertirle que ya no toleraría luchas intestinas en el clero, que deseaba fervientemente que sus talentos fueran empleados en la defensa de la Iglesia. A continuación Arnauld fue presentado al Delfín, al príncipe hermano del rey, a los ministros. En el ambiente, superada la tensión inicial, prevaleció un ánimo entusiasta y de ha-

lago al visitante, que se hizo patente en la hipérbole utilizada por el duque de Montausier —educador del Delfín y uno de los más calificados hombres de letras que rodeaban a Luis XIV, poeta, coleccionista y traductor— que dijo en voz más alta que la habitual en ese sitio, y como para que no quedaran dudas acerca de su admiración por este intelectual que finalmente parecía que era ganado para la gloria de Francia: “*Ustedes están viendo al más grande hombre del Reino*”.⁸³

La parte de la ceremonia que más interesó a Arnauld, poco amigo a los agasajos y triunfos de esta vida, fue cuando las autoridades de la Sorbona se presentaron con toda unción a expresarle su reconocimiento e informarle que su caso sería revisado y que recuperaría plenamente sus títulos y el lugar de honor que le correspondía en la Casa y Sociedad de la que fuera expulsado y humillado. En esta parte Arnauld, en lugar de mostrarse victorioso o siquiera complacido, agradeció pero rechazó con humildad y prudencia las expresiones excesivas y prefirió conformarse con el simple reconocimiento de su título, sin aceptar más atributos que aquellos que le permitieron obtenerlo cuando se presentó a los exámenes. Cuando días más tarde tuvo lugar el acto jurídico y formal de la rehabilitación universitaria, Arnauld no recordó ninguno de los agravios recibidos, no hizo mención a las mentiras y a las calumnias con las que se trató su nombre y su trayectoria; se limitó a asentir y a agradecer a Dios.

Otro corolario previsible de todo este proceso de paz fue el regreso de las monjas a su convento y a la abadía de la campiña.

83 VIE DE MISSIRE ANTOINE ARNAULD DOCTEUR. ob. cit págs. 148 a 168.

Tras un período en el que fueron obligadas al aislamiento y a la pérdida de sus lazos comunitarios, el arzobispo cedió al pedido papal y permitió que las religiosas recuperaran su austero lugar y pudieran seguir llevando la vida a la que se habían consagrado.

Antes, mientras y después de esta paz que estuvo bien distante de completar una década, Antoine Arnauld y los suyos se dedicaron a pensar y a escribir; consideraban el conflicto no como una agresión, sino como un mal todavía peor: era un impedimento para dedicarse por entero a la oración y a la actividad intelectual. La guerra en la que estaban metidos y de la que eran objeto y tal vez agentes, era una urgencia lateral, una indeseada ocupación cuyo único efecto de lamentar no era tanto el riesgo de la honra o las privaciones y molestias, los traslados forzosos, las censuras o el denuesto de parte de ciertos círculos, sino la distracción imperdonable de los libros que estaban escribiendo o querían escribir. Toda vez que tenían que redactar un panfleto, contestar una acusación o aclarar una calumnia, sentían que perdían un tiempo valioso de investigación y de creación; actividades ambas con las que debían servir a Dios y de las que sus enemigos los apartaban sin clemencia.

Es por esta razón que puede establecerse sin riesgo de exceso que desde el punto de vista intelectual, ámbito en el que tuvo lugar la guerra al parecer concluida ahora, el efecto más importante para Arnauld fue permitirle y hasta auspiciarle con el voto expreso de más de dos docenas de obispos y doctores la publicación de un libro de controversia con los herejes; él, justamente, que había sido denigrado como hereje. Esa obra, concebida en sus diálogos

con Nicole y demorada desde hacía unos años por temor a las seguras represalias que recibiría por parte de los jesuitas, encontró el espacio intelectual y político adecuado apenas se rubricó la paz. La rehabilitación de Arnauld fue una carta franca para que editores y obispos auspiciaran la iniciativa y de ese modo la causa de la Iglesia se beneficiara con el concurso de dos intelectuales que hasta el momento habían sido condenados al descrédito y a la clandestinidad literaria.

El libro se tituló “*La Perpetuidad de la Fe de la Iglesia Católica respecto de la Eucaristía*” y es el primero en quince años en el que Arnauld puede estampar su firma, pues antes debió presentarse como autor anónimo o esconderse bajo seudónimos las más de las veces inverosímiles. La motivación de la obra consistía en confrontar las tesis calvinistas, (o para usar sus exactas palabras, las de “*los señores de la Religión Pretendidamente Reformada*”) por su falta de congruencia con el mensaje de la Escritura y demostrar que se trata de algo más que de una revisión reflexiva de la Palabra, sino de un extravío. El objeto de la discusión es la verdad de la revelación y el punto de partida es un libro del respetado Jean Claude, ministro de Charenton, y figura representativa de la más pura posición calvinista, en ese momento convenientemente exiliado en Ámsterdam.

La obra tuvo una influencia inmediata y supo de varias reimpressiones. En justicia hay que reconocer que la mayor parte del trabajo fue escrita por Nicole, y que Arnauld rogó a su amigo que en razón de eso se prescindiera de su firma. Pero Nicole, sabiéndose solamente un sacerdote sin más título que su fe lo

convenció con el argumento de que el recién redimido Doctor de la Sorbona llamaría más la atención y obtendría para el libro los auspicios necesarios que garantizarían su amplia difusión. Como efectivamente ocurrió. El libro devolvería honor generalizado al nombre de Arnauld.

Pero no por mucho tiempo.

Clemente IX fue un papa decente y justo; renovó el espíritu del trono de Roma con su estilo firme y a la vez contemporizador, abrió las puertas de San Pedro para recibir a los pobres en su mesa, a los que servía personalmente; a la vez supo mantener los costosos y precarios equilibrios de la política europea y por su adhesión a la causa de la civilización se mortificó sin remedio por los fracasos cristianos ante los empujes turcos. Tanto esfuerzo en un cuerpo frágil tuvo sus consecuencias; murió el 9 de diciembre de 1669 después de un pontificado de dos años, cinco meses y diecinueve días.

Con su último suspiro se fue también la paz que había conseguido en el clero de Francia.

CUARTA PARTE

JUEGO DE LUCES

CAPÍTULO I

LAS VOCES DE ADENTRO

La representación de talentos y de grandes luces que se dio cita en Port-Royal convirtió al lugar en un polo de interés en el marco de las disputas intelectuales que dominaban en los salones de la nobleza, de alta burguesía y aun en la corte. Si bien los temas de Port-Royal estaban acotados a la finalidad devota y puede decirse que la teología era el ámbito preferente de investigación y producción, hay también obra literaria, principalmente traducciones excelentes, y obra filosófica, como la que en gran parte constituye el eje de la fama con que ha perdurado Antoine Arnauld. A ello se debe sumar el hecho, único, de que Port-Royal produjo para sus pequeñas escuelas la casi totalidad de los textos de enseñanza, como ya fue referido.

La tarea que antes había cumplido Saint-Cyran de promover y proponer temas y descubrir y alentar la inquietud intelectual, esa función de animador de la inteligencia y a la vez de gerente estratégico que fue la que le dio unidad y consiguió vertebrar a los agustinianos en torno a las tesis de Jansenius, ahora, por mérito de su propia capacidad y prestigio y por don de cercanía, y también por haber quedado en el medio de la atención pública, la ocupó Antoine Arnauld. A su rúbrica se deben los principales trabajos que llevan el inconfundible sello de Port-Royal y también la promoción de escritos de amigos y colegas que participaron con mayor o menor compromiso del programa en el que derivó esa diversa congregación de personajes y profesiones reunidos en torno a una misma forma de vivir la fe y de afrontar las relaciones con el exterior.

Junto a lo que podríamos identificar como el núcleo de base de la más destacada producción de obras que dio Port-Royal —Nicole, Pascal, Arnauld, Le Sacy— hubo, además, figuras de un poco menor magnitud como Thomas du Fossé, a quien le debemos una semblanza intencionada de santo Tomás de Canterbury y la obra que le ha deparado consultas permanentes que son las estupendas memorias sobre la educación, los maestros y el interior de la vida en Port-Royal. También la vida intelectual de la abadía tuvo figuras satelitales de primera línea, personas que sin instalarse del todo allí quisieron verse incluidos en ese compromiso, lo sintieron como propio y decidieron asociar su nombre a esa casa y a todos sus dolores y significados. Tal es el caso de Jean Racine y de Philippe de Champaigne, dos de los mayores artistas del Gran Siglo.

JEAN RACINE

Cuando era muy niño Racine quedó huérfano de padre y madre y sus parientes más cercanos, una tía que era religiosa en Port-Royal y su abuela, que había ayudado financieramente a esa comunidad, lo adscribieron en las Pequeñas Escuelas. El niño en realidad era casi un adolescente que había ingresado por una puerta indebida a la escuela, pues se le consideraba muy mayor para la edad máxima exigida, pero su familia intercedió con Arnauld para que al menos se le permitiera estar acompañado por sus pares y pudiera recibir algo de los bienes que dispensaban esos exclusivos centros de enseñanza. La orfandad y los largos abandonos que venía sufriendo le generaron prontamente graves problemas de conducta y templaron su carácter en una cuerda

agresiva, insolente. Era disoluto, pendenciero, a veces violento pero como tenía una desmedida curiosidad, sus maestros —que fueron sucesivamente Le Maître, Nicole y Lancelot— pronto pudieron domar esos dolores convertidos en agresión hacia los semejantes, y en poco tiempo el muchacho se convirtió en un alumno modélico. Con una increíble capacidad consiguió avanzar por sobre dos generaciones en sus estudios de la lengua y de la literatura de Grecia y se convirtió, por lo mismo, en el ejemplo más visible de las bondades del sistema de Port-Royal.

Si sorteamos las dos décadas y media en las que se va desplegando su genio y comienza a ser reconocido hasta convertirse en el poeta y dramaturgo más importante de su tiempo al punto de desplazar la idolatría que en ciertos sectores rodeaba a Corneille, nos volvemos a encontrar con Racine de nuevo en Port-Royal. Esto ocurre tras el ruidoso estreno de *Phédre*, su tragedia más perfecta, que le mereció en París la repulsa de algunos salones, los celos del rey, la maledicencia de la Corte, el asombro del público y la abominación abierta de ciertas franjas recalcitrantes de la opinión. Inspirada en “*Hipólito Coronado*”, de Eurípides, esta pieza da un giro al antecedente griego y se convierte en una entera poética del remordimiento y en un estudio acabado de la angustia que se produce cuando las emociones violentas opacan o aplastan los requerimientos mínimos de la moral. Port-Royal, que vivió todo esto desde muy de lejos, vuelve a recibir a su dilecto hijo con orgullo luego de la inevitable disipación de costumbres a la que lo llevó obtener resonantes triunfos en los ambientes cortesanos y abusar del comercio villano con las gentes del mundo.

Racine se casó con una joven que estaba cercana a la comunidad jansenista, rompió sus lazos con la frivolidad que le había dado una respetable fortuna y terminó sus días en santo recogimiento, ofrendando a Dios oraciones y conductas. Ni su heroica Ifigenia, que finalmente se salva, ni la enorme Andrómaca de tantos dolores, ni la desdichada Esther ni Athalie con sus atroces furias, ya nada tienen que decirle. Solo le queda el eco de Phèdre, causa de muchos males, pero también del más estimulante de los juicios, que fue precisamente el de Arnauld quien dijo, con severidad jansenista, que la tragedia mostraba que cuando caemos en el pecado Dios nos abandona a nosotros mismos y a la perversidad de nuestro corazón.

Es cierto que tuvo algunos desdenes hacia sus amigos mientras recibía los halagos de la predilección del rey —al que sirvió como secretario y cronista— y la estrella de Port-Royal se opacaba por imperio de las persecuciones y la generalizada calumnia hacia sus miembros, pero también es verdad que no le faltó tiempo de reconsiderar su conducta y de arrepentirse con hidalguía. No dejó, empero, ninguna obra de su mano genial que pueda ser reconocida por su conexión con los valores y los votos de Port-Royal, no hay en su producción, como en Corneille, un rasgo devoto⁸⁴; pero hizo más que eso: cuando arreciaron los últimos y más feroces ataques a la abadía tuvo la valentía de escribir un informe, que en verdad es una apelación, al cardenal Noailles que no pudo terminar ya que la muerte lo sorprendió en 1699, en plena

84 “*Polyeucte martyr*” es una pieza que tiene por protagonista a un mártir cristiano; su tema es la conversión y la valentía que implica abandonar la comodidad del statu-quo para afrontar la intemperie salvadora de la fe.

redacción. Esa obra es el primer trabajo ordenado que cuenta la historia de la institución y pone en contexto las distintas incidencias que debió padecer en el curso de casi un siglo de ruda querrela con la Compañía de Jesús. Y dice, sin disimular el dolor y la indignación, en absoluta consonancia con lo que estaban sufriendo sus amigos y sus queridos maestros y sin medir las graves consecuencias que sobre sí podrían tener sus palabras: “*no dudo que la posteridad verá un día en el que se cotejará por un lado las grandes cosas que el rey ha realizado para el avance de la religión católica, y del otro lado incluirá los grandes servicios que Antoine Arnauld ha rendido a la Iglesia, y la virtud extraordinaria que ha brillado en esa casa, y no comprenderá cabalmente cómo bajo un rey tan pleno de piedad y de justicia se pudo haber destruido una casa tan santa; y que Arnauld haya sido obligado a marcharse al extranjero y terminar allí sus días. No es la primera vez que Dios permite que los más grandes santos sean tratados como culpables por príncipes virtuosos. La historia eclesiástica está llena de ejemplos análogos: y hay que admitir que jamás una prevención estuvo tan fundada en razones tan aparentes que ésta del rey contra lo que se ha dado en llamar el jansenismo.*”⁸⁵

Consciente de que le quedaban pocos meses sobre la tierra, en octubre de 1698 Racine se recompuso de su agónico letargo y empenó sus finales esfuerzos para redactar la última voluntad, que es todo un homenaje a esa escuela que lo salvó de las injurias del mundo y le enseñó el hábito humilde de la esperanza en la bondad divina. “*Deseo —dice el testamento— que luego de mi*

85 Racine, Jean - *Abrégé de l'histoire...* ob. cit. pág. 119-120.

*muerte, mi cuerpo sea llevado a Port-Royal de Champs, y que sea inhumado en el cementerio, al pie de la fosa de Jean Hamon. Suplico muy humildemente que la madre abadesa y las religiosas, si les parece bien concederme este honor, y no me reconocen demasiado indigno para merecerlo debido a los escándalos de mi vida pasada, y al poco uso que hice de la excelente educación que he recibido en esa casa, y de los grandes ejemplos de piedad y penitencia que he visto, y de los que he sido un estéril admirador. Pero cuanto más he ofendido a Dios, más tengo necesidad de plegarias por parte de una santa comunidad para atraer sobre mí la misericordia. Ruego también a la madre abadesa y a las religiosas tengan a bien aceptar la suma de ochocientas libras, que ordené se les entregue luego de mi muerte”.*⁸⁶

Su voluntad se cumplió, y el 10 de abril del año siguiente sus restos fueron enterrados en el campo santo de la abadía, cerca de la tumba del médico Hemon, en cuyos libros aprendió por primera vez el sentido de la piedad y tomó noción completa de lo que significa la culpa.

PHILIPPE DE CHAMPAIGNE

Además de ser uno de los grandes maestros del barroco, y quizá precisamente por eso, de Champaigne fue el representante de la concepción artística de Port-Royal, que era muy simple: servir a Dios, ilustrar la piedad, ensalzar la penitencia, meditar acerca

86 Racine, Jean, Oeuvres complètes avec le commentaire de m. de La Harpe: Discours académiques. Lettres. Testament. [etc] Volume 7 de Oeuvres complètes avec le commentaire de m. de La Harpe: et augm. et plusieurs inédits, ou peu connus, Jean Racine Auteurs, Jean Racine, Jean-François de La Harpe, M. Garnier (Germain) Éditeur Verdière, 1816 pag. 549 y ss.

de la vanidad de las cosas de este mundo. En 1602, el mismo año que la niña Angélique es nombrada abadesa de Port-Royal, nació en Bruselas este artista que se formaría con algunos reputados pintores flamencos que lo ayudaron en las etapas iniciales de su carrera, entre ellos Nicholas Duchesne, con cuya hija se casaría. Su amistad con Nicolas Poussin, su buen carácter y unas cualidades excepcionales en el dominio del dibujo, de la sutil y no llamativa expresividad de los rostros y de los gestos y en el manejo audaz del color pronto le ganaron el reconocimiento de sus contemporáneos.

Su obra importante comienza cuando se le permite colaborar en la decoración del Palacio de Luxemburgo, en el ala correspondiente a los aposentos de María de Médicis. De a poco fue siendo reconocido como parte del grupo de artistas, junto a Poussin, Guido Reni y Rubens, que recibían el mecenazgo de la resistida dama florentina durante su polémica regencia. A la vez que se beneficiaba de esta envidiada situación, también prestaba su mano a las obras pías y en poco tiempo se convirtió en el más solicitado de los artistas de Iglesia. Comenzó a trabajar para algunas congregaciones como las hermanas del Carmel, las Hijas del Calvario y por ese camino se terminó relacionando con las gentes de Port-Royal.

El cardenal Richelieu lo estimó en un muy alto grado y le encargó varias obras; algunas de motivo puramente religioso-institucional, como la *Adoración de los Magos*, en ocasión del nacimiento, en 1638, del demorado heredero del trono; otras de índole político, como retratos del rey y de su familia, y otras decidida-

mente para goce propio, como los diferentes retratos de su poco querida persona. El artista siempre tuvo con el cardenal una relación abierta y sin mayores sobresaltos, lo que habla mucho del buen temple de su carácter y de su habilidad para no llamar demasiado la atención en un medio donde el buen suceso es lo que se busca y lo que con frecuencia resulta más pernicioso para culminar pacíficamente una carrera de méritos en las cercanías del poder. Los excelentes retratos del cardenal en la plenitud de su poder, bañados por una luz espectral y transparente que en medio de su ataráxica serenidad dejan entrever vívidos y medidos movimientos, propios de alguien paciente y autocontrolado, no tienen tanto impacto sobre la emotividad ni son tan tenazmente memorables como el casi obscuro y estremecedor retrato de Richelieu en su lecho de muerte; en ese cuadro se siente la paz que finalmente apagó el sufrimiento y las preocupaciones de un rostro que ya no parece tener trazas de las contradicciones del mundo. No es muy distinto el efecto de lo que se ve en *“El Cristo Muerto acostado sobre su Sudario”*, que pintó para Port-Royal en 1654, y que desde entonces no deja de conmover por el verismo de ese misterioso sueño que parece velar el calmoso rostro que también, como en el caso de Richelieu, pero aquí con otra suavidad y despojamiento, como con ternura, sin recuerdo interno de sufrimiento, todavía conserva los nervios de la vida reciente.

Como toda persona de fuertes convicciones religiosas en ese tiempo, el tema de la muerte o, mejor dicho, el tema de considerar pasajera y sin mayor relieve la vida que discurre por la faz visible de la tierra, Philippe de Champaigne apuntó fuertemente a la alegoría en la mayoría de sus obras de acción. Su pieza más famosa en este

contexto es “*Vanitas*”, que es una naturaleza muerta donde se busca meditar acerca de lo efímero de la existencia y de la terrible seguridad de la muerte. El cuadro es el más visitado y reproducido de este artista: presenta una mesa a cuyo centro se encuentra un cráneo, a su izquierda tiene un tulipán y a la derecha un reloj de arena; las órbitas vacías de la cabeza, sin embargo, parecen usurpar toda la escena. El mensaje de una vitalidad que está a punto de fenecer —pues no es un tulipán aguerrido ni alegre, sino casi mustio— y el implacable reloj de arena están allí como para hacer patente que en este mundo, en la no eternidad, nada dura, por lo que no tiene sentido correr detrás de ninguna gloria en esta porción de infinito en la que estamos penando como si fuéramos extranjeros, visitantes sonámbulos viviendo provisoriamente en una casa prestada.

Pese a esta profundidad sobre la que tanto trabajó, la mayor demanda de su arte estuvo dada por el retrato, especialidad en la que fue reconocido entre los mejores del siglo. Gran parte de la noticia que tenemos de la nobleza y sobre todo de la gente de toga, está guardada en unas telas que reflejan las tramas más sutiles de gestos, actitudes y rostros. Ningún pintor como él, en ese estilo, consiguió dotar de movimiento la obligada quietud de la pose; el trabajo sobre las bocas, pero particularmente el estudio del movimiento y la tensión de los párpados dio un carácter único, muy personal a todos sus retratos.

Su acercamiento a Port-Royal ha dejado una galería de piezas que son las que nos permiten rescatar algo sensible de la memoria de aquellas personas y de sus convicciones. La esposa del artista, Catherine Dushesne, murió a edad temprana y lo dejó con dos

niñas y un varón, lo colocó en el aprieto de afrontar la educación de las criaturas. El muchacho murió en un accidente y las dos niñas fueron a dar al convento de Port-Royal de Champs por recomendación de una influyente amistad de la corte; le aseguraron que allí encontraría un lugar adecuado para su cuidado y buena formación. Apenas se vinculó con la Madre Angélique, Philippe de Champaigne comprendió que había dado en el lugar exacto; luego conoció a Arnauld D' Andilly, al joven Arnauld y a los Solitarios que se iban alternando, muchos de los cuales habían sido admiradores de su obra e incluso compradores de algunos de sus cuadros. La hija mayor, también llamada Catherine, decidió tomar los hábitos, lo que fue motivo de alegría para su padre y para toda la congregación ya que se había integrado perfectamente en el camino de la penitencia, del servicio y de la devoción. Para celebrar esa buena noticia el padre le compuso una grácil y fresca *Magdalena* en actitud de implorante rezo y de agradecimiento.

Si pasamos revista a sus obras vinculadas a esta relación tenemos que allí está lo más sentido y hondo de su creación. *El retrato de Saint-Cyran, El Buen Pastor, Los Peregrinos de Emaús, San Juan Bautista, Cristo en la Cruz, San Carlos de Borromeo* y la que ha quedado como su pieza más relevante de esa identidad que tanto lo comprometería para bien y para mal, que es el *Ex Voto*, una obra compuesta en homenaje y agradecimiento a la Madre Angélique, que acompañó noche y día a sor Catherine durante una parálisis que la aquejó dos años y de la que nadie creyó que iba a salir. Según el artista y toda la leyenda de Port-Royal, las oraciones continuas y la fe obraron milagros sobre las mudas piernas de la joven monja y en pocos meses pudo retomar su vida habitual.

Philippe de Champaigne pintó a la Madre Angélique arrodillada con las manos en posición de rezo al lado de sor Catherine, que está sentada en una rústica silla con los pies apoyados en un pequeño banco; a su lado hay una silla con un devocionario; ambas mujeres tienen la mirada puesta en lo alto.

La amistad con los jansenistas no fue un obstáculo para los jesuitas, que también apreciaron su arte y le pidieron que pintara una *Anunciación* y *Las Almas del Purgatorio*. En sus últimos años, murió en 1674, fue respetado y consentido por toda la corte y por los más notables del reino, pero no dejó de sentir como propias las injurias cometidas para con las personas de Port-Royal. Su sobrino, Jean Baptiste Champaigne, que fue su discípulo y prácticamente una indiferenciada réplica suya en el trazo y en el manejo de la expresividad de las escenas y de los retratos, continuó ligado a Port-Royal con el mismo rango, servicio y convencimiento.

LE SACY

Uno de los ejes axiomáticos y hartamente socorridos en los estudios superiores fueron las Sagradas Escrituras, que necesitaban acercarse al mayor número de feligreses de manera comprensible y clara, como se determinó en Trento. En Port-Royal, junto con el latín se cultivaba la lengua griega, la que, como vimos en el capítulo dedicado a la enseñanza, tuvo a Lancelot entre sus mejores cultores y pedagogos. La unión de aquel mandato y esta disciplina daría como consecuencia prácticamente insoslayable en aquel contexto la propuesta de afrontar la traducción del Nuevo Testamento.

La iniciativa fue del abogado Antoine Le Maître Le Sacy, primo de Arnauld y el primero de los Solitarios, que emprendió a principios de la década del cincuenta la traducción de los cuatros Evangelios y del Apocalipsis a partir de la *Vulgata*. La muerte lo privó de terminar la ardua empresa, pero su hermano Isaac Le Maître Le Sacy y Blas Pascal asumieron el compromiso de completar el trabajo de traducción, crítica y cotejo con el original griego, poniéndose al frente de un equipo donde estaban Nicole, Arnauld y Lancelot. Cuando comienzan a arreciar las persecuciones sobre Port-Royal y tiene lugar la dispersión de las religiosas y de los Solitarios, cuando Arnauld cae en desgracia, el precioso manuscrito es doblemente copiado para salvarlo de posibles desastres. A poco de esto, y como Port-Royal en medio de las cacerías punitivas era lugar de visita y de peregrinaje militante de parte de varios personajes de las dos noblezas, que buscaban diálogo y referencias ortodoxas en materia religiosa, Le Sacy comprobó con no poca pesadumbre que el texto, que todavía no había sido corregido del todo, estaba circulando en varios salones de moda. Debido a ello se apresuró en los detalles finales y en concordancia con Arnauld, en abril de 1667, deciden publicarlo con las referencias enmascaradas; el pie de imprenta no dice que la traducción es de los hermanos Le Maître, de Arnauld y de Pascal, sino que reza lacónicamente: “*Nuevo Testamento de Nuestro señor Jesucristo, traducido al francés de la edición de la Vulgata, editado por Gaspard Migeot en la ciudad de Mons*”. La pieza, por gestión directa de Arnauld, que sin suceso había intentado consentimiento en París, tenía la Aprobación del Arzobispo de Cambrai, del obispo de Namur, la recomendación de Jacobo Pontannus, insigne profesor de Lovaina, y además contaba con

el privilegio del rey de España. A poco de comenzar a circular el libro se convirtió en un éxito contundente, agotando cinco mil ejemplares durante los primeros seis meses. Al año siguiente debieron imprimirse, esta vez sí en Mons, para que no quedaran dudas, cuatro ediciones más que también se vendieron rápidamente. Ello ocurrió pese a la prohibición del arzobispo de París, de las decenas de sermones que los jesuitas— que sospechaban la autoría real— dedicaron en sus misas a criticar la pertinencia y calidad de la traducción y pese a las despistadas advertencias del Santo Oficio, que se debatían entre la admiración y la sospecha.

Lo que miles de lectores vieron entonces todavía es visible en esa curiosa obra que combina la precisión dogmática con la racionalidad expositiva y la elegancia del discurso obtenida merced al manejo del fraseo y a la exención de perífrasis que en favor de la literalidad a veces oscurecen el sentido de las cláusulas. Le Sacy consideraba que la lengua propia debía acoger como propia la palabra divina, adaptarse a ella, servirla. Y pensaba, asimismo, que su tarea, que la empresa asumida por la comunidad de intelectuales de Port-Royal, no era la obra de un autor sino la mediación mundana de un mandato destinado a mejorar a la humanidad, y que por tanto es universal y nadie puede considerarla como patrimonio propio. En el Prefacio despeja bien este punto: *“El Nuevo Testamento es el tesoro de la Iglesia y la traducción que se pueda hacer, si ella es correcta, resulta un bien común. Esta es la razón por la que hay lugar para esperar que todos se sientan representados en ella y pueda resultarles útil el presente trabajo, que seguramente encontrará almas humildes que no buscan otra cosa que su edificación. Rogamos a Dios que donde sea que*

se encuentren los lectores, no se impute temerario este servicio que no ha tenido otro objeto que servir a la Iglesia sin considerar que tal vez la empresa sea superior a las propias fuerzas; pedimos que se observen o se cubran o se reparan las posibles faltas que tal vez se cometen en el texto, a pesar de haber trabajado con todo el respeto y toda la piedad que el material merece. (...) Esperamos que no se permita que se mezcle nada extraño ni humano que pueda mitigar o alterar de cualquier modo la impresión que deben producir en las almas estas palabras de gracias, de verdad y de vida”⁸⁷.

Años más tarde, durante su encierro en la Bastilla, se atrevió con la traducción del Antiguo Testamento, obra apreciable pero que no guarda proporción con las perfecciones de esa primera traducción que fue resultado del encuentro de los grandes ingenios de la abadía y, principalmente, del impulso y el liderazgo de Arnauld.

PIERRE NICOLE

También Pierre Nicole, a quien los conflictos externos y las disputas en las que se vio envuelto Arnauld no lo tocaron tanto, o al menos no consiguieron movilizarlo, fue de los autores productivos que supervivieron a la breve historia de la abadía y que, como todos, fue tributario del proyecto estratégico de Arnauld por dotar a Port-Royal de un discurso reconocible en distintos renglones del pensamiento religioso, moral y filosófico. De los sacerdotes era de los más rigurosos e inflexibles, de los que tenían menos interés en ser comprendidos por el mundo o de lucirse o ser reconocido de alguna manera. Sus posiciones fueron siem-

87 Louis Isaac Lemaistre de Sacy, Bible de Sacy - Nouveau Testament. Robert Laffont, Paris, 1990

pre las más radicales: con Racine tuvo un sonado desencuentro debido a que en un desdichado panfleto condenó el teatro no ya como contenido más o menos licencioso sino por su propia naturaleza, creía que un buen cristiano no necesitaba ni música, ni teatro ni pinturas ni nada que no fuera silencio, conciencia íntima y oración. No obstante ello, era un hombre culto, con una buena formación clásica, con un acabado dominio de la filosofía y, en su orden moral, un pensador fecundo.

La gran preocupación de Nicole fue la perdición del hombre, el estado de ofuscación al que lo somete el pecado, la desconfianza en Dios. Decía que al ocultarse de la mirada de Dios el hombre había decidido por el sufrimiento, por condenarse a la vergüenza de recorrer el camino de la caída en sentido inverso una y otra vez, cada día, cada instante. Esa tarea es grave y dolorosa porque el hombre se construyó en la molicie y es más esclavo de sus apetitos y de sus debilidades que obediente a las fortalezas que Dios ha impreso en su alma.

Con el propósito de reparar estos desvíos como forma de asumir rectamente la que entiende es su misión pastoral, Nicole escribió tratados morales donde intentó situar la trampa en la que el hombre está encerrado, sus aparentes puntos de fuga y su liberación honesta y efectiva. De esos textos, el que ha tenido mayor impacto en su tiempo fue *“De la Debilidad del Hombre”*, fundado en el intenso ruego del rey David en el quinto salmo (*“ten piedad de mí, Señor, porque soy débil”*).

En sus quince capítulos esta obra despliega toda una batería de argumentos para demostrar que la elección errónea que cede a los tirones del mundo está en la base de la continuidad de la caí-

da, que es como la neurótica repetición de la transgresión de la primera pareja humana. Por eso el tratado principia con el pecado raíz, que es el orgullo, que nos da una falsa idea de nosotros mismos, que nos hace olvidar quiénes somos en realidad, a qué nos debemos. Escribe Nicole: “*el orgullo es una hinchazón del corazón mediante la cual el hombre se ve más grande de lo que es, y cree aumentada su fuerza y su excelencia. Esa idea de creerse grande es parecida a los que se esclavizan en las riquezas, porque cree que las riquezas los vuelven más fuertes y más grandes*”.⁸⁸

Del orgullo dice, también, que deshumaniza, que nos separa de los demás. El que tiene riquezas o el que cree tener méritos como para sentirse superior a sus semejantes, deja de ver a los otros, que le parecen más pequeños. Según esta mirada, el orgullo es una operación cuantitativa: consiste en hacer crecer lo propio y por no buscada pero lógica derivación, vaciar o minimizar lo ajeno. Quien padece esta debilidad está pronto a dejarse arrastrar por otras; de ahí que trabajar sobre ella, ser consciente de los deslizamientos a ese proceso de hinchazón incesante que se produce de manera casi insensible a quienes asalta la idea de que tienen algún bien o mérito que los destaca y que eso se lo deben solamente a sí mismos, sea la misión que debe afrontar el buen cristiano, el que quiere su salvación.

Otro tratado de Nicole que tuvo presencia y acogida en la Francia culta y devota de aquel último tercio de siglo fue “*De La Sumisión a la voluntad de Dios*”. En esa obra, que encuadra perfec-

88 de Sacy, Silvestre, «Choix des Petites Traités de Morale de Nicole», J. Techener, Libraire, Paris 1857, Gallicabooks.bnf.fr/ Bibliothèque nationale de France. Págs. 1, 2, 3.

tamente en las concepciones contrapuntísticas del barroco, que confronta la claridad y la oscuridad, discierne entre el error de los paganos, de seguir la propia vía sin más referencia que su pobre comprensión de la realidad, y el acierto de los cristianos, que se someten a la sabiduría y a la bondad de Dios y solo eligen seguir Su camino. El tránsito de lo pagano a lo cristiano —Nicole habla de “*vivir en pagano*” por oposición a “*vivir en cristiano*”— encuentra su símbolo excelente en el proceso de San Pablo: “*el primer movimiento que la Gracia inspira a San Pablo perfectamente convertido, fue preguntarle a Jesucristo: ‘Señor, ¿qué quieres que haga?’ Este movimiento afirma un renunciamiento a toda su vida pasada en la que él no había seguido sino solamente sus inclinaciones, y expresa la resolución firme de seguir la voluntad de Dios en el resto de su vida y un sincero deseo de conocerlo*”. En su afán por fijar sin dudas el mensaje, el predicador de oficio que fue Nicole apela a la conciencia del lector, lo emplaza: “*esto que el espíritu de Dios le hizo decir a San Pablo se lo debe plantear cada cristiano, debe querer imitar al apóstol, diciéndole a Dios: ‘Señor, ¿qué quieres que haga?’ Y no es suficiente plantearlo al comienzo de la conversión; por el contrario, hay que renovar este ofrecimiento sin cesar a lo largo de toda la vida, porque hay que entender que la voluntad propia no está muerta y siempre intenta imponer su imperio y desterrar en nosotros el reino de la voluntad de Dios*”⁸⁹

Uno de los pasajes más importantes que comporta elemento de doctrina hábil para entender la postura jansenista del autor se encuentra en la parte que trata de las “*dos maneras de considerar*

89 de Sacy, Silvestre, ob. cit. pág. 95,96.

la voluntad de Dios". En este fragmento neurálgico del discurso explica que la escritura Santa y la doctrina de la Iglesia nos obligan a entender la voluntad de Dios de dos maneras, que quizá se puedan interpretar como complementarias o simultaneas, pero que en realidad definen dos estatutos diferentes en la relación de Dios con el hombre. Un primer modo es considerar la voluntad de Dios como regla moral, horizonte del deber ser, regla pura de deberes, precepto que "*nos muestra las disposiciones hacia las que debemos aspirar; que nos descubre aquello que debemos ser, y de qué debemos huir, hacia dónde debemos tender*".⁹⁰ Subyace en la forma de enunciar esta formulación el principio de la religión como mera ética, como moral práctica o norma de acción; algo que estaba en fuerte controversia entonces con muchos de los planteos herejes y humanistas, que fue divisa en Spinoza, en Giordano Bruno, en Montaigne. En su comentario Nicole se abstiene de invocar el concepto de ley natural, de Santo Tomás, como aquella norma divina inscrita en el corazón del hombre, y prefiere siempre marcar la preferencia, la diferencia, y habla de la ley eterna, según la define San Agustín, que postula "*no alterar el orden natural, que manda conservarlo y que, ubicando al hombre entre las creaturas corporales y las inanimadas, le impide aplicar su amor a otra cosa que no sea el soberano Ser*".⁹¹

La segunda expresión de la voluntad de Dios es la que se afilia al discurso Agustiniano y netamente jansenista de la Gracia: "*la causa de todo lo que se hace en el mundo, a excepción del pecado, que pro-*

⁹⁰ de Sacy, Silvestre, ob. cit. pág. 101.

⁹¹ de Sacy, Silvestre, ob. cit. pág. 102.

duce eficazmente todo lo que es bueno, y no permite el mal sino para obtener el bien". Este modo de la voluntad es privativo de Dios, casi no incumbe al hombre; escapa a su conciencia y a su determinación; es de una naturaleza misteriosa y ni siquiera la fe más encendida puede discernirla y, menos, anticiparla. Tratar o intentar tratar con ella por iniciativa propia es impensable e impropio, de modo que el hombre debe asumir su lugar en el mundo y trabajar para hacerse merecedor de la divina indulgencia ignorando cómo, cuándo y bajo qué forma le será concedida; debe tener confianza, llevar la confianza al colmo; someterse, agradecer aunque no conozca el resultado y pedir perdón, porque nada merece.

De ahí la importancia que asigna a la tarea de cumplir con la ley. No pudiendo disponer de la voluntad de Dios a su antojo, el camino es la humildad, no la paciente espera sino la constancia de una voluntad de salvación; tal es la finalidad que tiene la Ley prodigada al hombre.: *"Son estos preceptos que la Escritura llama eternos, y que nos encarga de tener siempre delante de nuestros ojos y de conservar en nuestro corazón, los que deben marchar con nosotros, los que nos deben desvelar y ser el excluyente objeto de nuestra atención"*⁹² La postura de Nicole va a consistir en reducir al extremo las demandas vitales y concentrar esta ocasión que es la existencia a observar la Ley, que es, según lo dice, *"el fundamento de la piedad cristiana"*.

Un detalle interesante de esta ubicación de la gravitación de la Ley en la existencia termina por desarrollarla en el décimo ca-

92 *Ibidem* pág. 103.

pítulo del Tratado⁹³ donde establece que la pregunta de San Pablo no interroga a Dios sobre la conducta general que como humano debe observar, sino que principalmente busca determinar qué debe hacer él en particular. Dice que el santo *“no desea solamente ser instruido en los deberes comunes, sino también en los particulares. Pues hay leyes de Dios que son generales, que deben ser observadas por todos, y las hay particulares que dependen de nuestras diferentes disposiciones. Cada uno tiene su don de Dios, y es necesario cuidarse de no servir según el don de otro”*. En este pasaje Nicole parece recordarse a sí mismo que está en situación de combate, que es un perseguido, al igual que sus amigos y congéneres de Port-Royal, y que debe distinguir muy bien la piedad sincera y el mensaje divino del uso indebido que algunos hacen de esos bienes. Su intención es producir una lectura bien estricta y profunda del verdadero sentido de las palabras de San Pablo, *“para que nos preserven de una ilusión común en las personas de piedad, cual es ella la de meditar poco sobre sus propias obligaciones, y aplicarse en demasía a las obligaciones de sus semejantes”*.

Marie de Rabutin-Chantal, marquesa de Sévigné, como lo muestra profusamente en varias de sus cartas, fue una lectora constante de Nicole, autor al que recomendó sin reservas dentro de su amplio espectro de influencia.

BLAS PASCAL

Con la recién estrenada paz clementina la corporación de Port-Royal, fortalecida por la primavera que estaba viviendo,

93 *Ibidem*, pág. 115, 116, 117.

decidió editar la pieza más importante de Pascal en el orden filosófico; obra trunca de acuerdo al plan fijado por el propio autor, pero completa, si se quiere, en cuanto a las ideas que buscaba exponer y a la eficacia de persuasión que pretendía alcanzar. El pensador había vivido sus últimos años y había agonizado hasta pocas semanas antes de su muerte en los dos establecimientos de Port-Royal; estuvo en París y también en la provincia, y en ambos lugares participó activamente de la suerte y de las muchas y animadas polémicas que tenían lugar en su seno en torno a los temas que vinculaban la devoción religiosa con los problemas y desafíos del mundo exterior. Por eso su sobrina, que lo acogió en las últimas semanas de vida y fue su ejecutora testamentaria, atendió a la propuesta de Arnauld y entregó esos preciosos papeles un tanto dispersos para que fueran articulados conforme a lo que Pascal había conversado y convenido con Le Sacy, con Nicole y con Arnauld acerca de la necesidad de formular una robusta defensa racional de la religión cristiana y de la santidad de su causa.

El lector que imaginó Pascal para ese escrito que de haberlo terminado se hubiera llamado *“Apología de la Religión Cristiana”*, era el libertino a la moda, un personaje tomado por el humanismo pluralista y laxo de Montaigne en su acepción más risueña, o atrapado sin remedio en las redes de un sombrío escepticismo que nada quería saber con la redención o la esperanza de un trasmundo donde los méritos de la vida serían recompensados. Frente a ambas hipótesis Pascal, hombre de fe pero también de ciencia, propone la razón como recurso excelente para desmontar recelos o escepticismos, y desde las evidencias que aporta la

originalidad argumental hacerle espacio en la conciencia; dicho con las palabras del autor: *“los hombres desprecian la religión; tienen odio y miedo de que sea verdad. Para curar esto es preciso comenzar por probar que la religión no es nada contraria a la razón; venerable, hacerla respetar; volverla enseguida amable, hacer desear a los buenos que fuese verdadera, y después demostrar que es verdadera”*⁹⁴. De no mediar la certeza de que Port-Royal entre las varias cosas que resultó ser también fue una transversal plataforma cartesiana, como pretendo dejar establecido, podría llamar la atención que el contenido y la forma de este enunciado sea decididamente un calco exacto de la exposición que realiza Descartes ante los decanos y doctores de la facultad de teología de París para defender el proyecto de sus “Meditaciones Metafísicas” precedidas de algunas aprensiones: *“siempre he creído que las cuestiones relativas a Dios y al alma son las que exigen una demostración más bien filosófica que teológica. A nosotros, los fieles a la Iglesia, nos basta creer por la Fe que existe un Dios y que el alma no muere con el cuerpo, porque es inmortal; pero es imposible que los infieles lleguen a persuadirse de la verdad de una religión y de las virtudes que contiene si por la razón natural no se les convencen”*⁹⁵. En consonancia con la declaración de este propósito, Pascal va a plantear guarecerse del exceso de considerar solamente a la razón y también del exceso de excluir temerariamente a la razón. Dice: *“si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de sobrenatural. Si se choca contra los principios de la razón, nues-*

94 Pascal, Bousset, Escritos Escogidos, Océano, Madrid, 1999.

95 Descartes, Meditaciones Metafísicas, versión castellana de Manuel Machado, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946.

tra religión será absurda y ridícula". Por ello ordena, o intentaba ordenar su discurso cuando la muerte lo reclamó, de acuerdo a un criterio de progresión de la conciencia, que es análogo al despliegue de la identidad y de la libertad. Al principio tratará "*la miseria del hombre*", que es la situación del hombre sin Dios o distraído de Dios, o sin diálogo con Dios; luego se propone analizar la felicidad del hombre con Dios, en el habla con Dios. En el primer caso es el hombre lidiando y cediendo ante las fuerzas de la naturaleza; en el segundo es el hombre salvado por las Escrituras. En ambos la apelación racional que incluye la dimensión emotiva, la luz interior, la franja de realidad que conocemos genéricamente con la expresión "las cosas del querer", el centro de la voluntad, de la afectividad, del llamado.

La fuente de miseria en el hombre, al igual que para Descartes, tiene su patria en los sentidos; timadores por definición. Por eso su salvación, en la acepción secamente Agustiniiana, no depende de él: "*El hombre no es más que un sujeto lleno de error natural e indeleble, sin la Gracia. Nada le muestra la verdad. Todo lo engaña. Estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, además de que carece cada uno de ellos de sinceridad, se engañan a sí mismos*".⁹⁶ Y siguiendo la teoría del conocimiento de Aristóteles, que depositaba en los sentidos la tarea necesaria de la elaboración de imágenes, Pascal va explicar que el hombre está tan atado a su dimensión corporal y a los falsos datos que recibe de la inmediatez de su ilusoria experiencia, que su vida se convierte en una prisión de errores y acaba por despreciar la auténtica

96 Pascal, Bossuet "Escritos Escogidos", Océano. Madrid, 1999, pág. 136.

oportunidad de salida hacia la preciosa realidad que le fue depurada: *“Nuestra imaginación nos agranda tanto el tiempo presente a fuerza de hacer sobre él reflexiones continuas, y aminora de tal modo la eternidad, a falta de reflexionar sobre ella, que hacemos de la eternidad una nada, y de la nada una eternidad; y todo esto tiene sus raíces tan vivas en nosotros, que nuestra razón no puede defendernos de ellas”*⁹⁷

Igual servicio cumple la costumbre, que no solamente nubla la visión de las verdades, sino que priva de los modos de buscarlas y evita, además, ser desplazada por nuevos y buenos hábitos; la costumbre ejerce su tiranía sin piedad, pero silenciosamente, y es, dice Pascal, prácticamente invencible. Y lo más grave: actúa no solamente en el orden de la conducta y de la moral, sino que por lo común representa una restricción epistemológica, conspira directamente contra los modos de buscar el conocimiento: *“Cuando se acostumbra uno a servirse de malas razones para probar efectos de la naturaleza, no se quieren recibir las buenas a ser descubiertas”*⁹⁸

La miseria del hombre tiene dos rúbricas todavía más especiosas, una de ellas es el amor propio; que es la negación del amor a Dios, es el amor equivocado que ama lo creado, las cosas del mundo por las cosas mismas, como diría San Agustín; no el amor a la creación y al Creador, que ha creado con amor; no el amor a lo inmortal, sino a lo que se pierde y se perderá. La exposición sobre este punto desde la perspectiva psicológica, como giro para comprender el resentimiento, la hubieran firmado sin reservas Schopenhauer y Nietzsche: *“La*

97 Pascal, ob. cit. págs. 142,143.

98 Ibidem, pág. 144.

naturaleza del amor propio y de este yo humano es la de no amar más que a sí mismo. ¿Qué hará? No podrá impedir que este objeto que él ama esté lleno de defectos y de miserias: quiere ser grande y se ve pequeño; quiere ser dichoso y se ve miserable; quiere ser perfecto y se ve lleno de imperfecciones; quiere ser objeto del amor y de la estima de los hombres y ve que sus defectos no merecen más que su aversión y su desprecio. El embarazo en el que se encuentra, produce en él la más injusta y la más criminal pasión que sea posible imaginar; porque concibe un odio mortal contra esa verdad que lo critica y lo convence de sus defectos. Desearía aniquilarla, y no pudiendo destruirla en sí misma, la destruye, tanto como puede en su conocimiento, y en el de los demás; es decir, que pone todo su empeño en cubrir sus defectos a los demás y a sí mismo, que no puede sufrir que se les haga ver ni que se les vea”⁹⁹

Para completar el lastimoso cuadro de menesterosidad del hombre, a este mal agregó el filósofo el derivado del orgullo y el correlato de la vanidad, vale significar, la necesidad de sentir complacencia por las propias características, estar convencido del alto calibre de las supuestas virtudes y, como imparable deslizamiento, querer convencer a los demás de que esa opinión que cada hombre tiene de sí debe ser fatalmente reconocida por sus semejantes; con lo que duplica la esclavitud de la percepción, ya que debe sostenerla en su persona y además procurarla o exigirla en los demás.

El comité de edición de Port-Royal, y presumiblemente Nicole, que estuvo más cerca de Pascal, consideró que los papeles que esbozaban el tratado trunco debían servir para señalar y proponer, esto es: mostrar lo que el dualismo desde Platón siempre ha tratado de

99 Ibidem pág. 146.

hacer en oposición al realismo moderado de Aristóteles primero y de Santo Tomás después, la lucha permanente y desapareja entre la *res extensa* y la *res cogitans*, y por otro lado exhibir y postular las ventajas de la consagración a los bienes superiores, léase, en este caso, a la absoluta voluntad de Dios, la muestra de su amor al hombre, que es la Gracia. La misión del hombre es aprender de Cristo, de su obediencia, de su resignación iluminada, de su imperturbabilidad en el desierto, donde todo le es ofrecido para su perdición. Para el hombre condenado desde el nacimiento a tropezar con sus debilidades adánicas, sin embargo, no está todo perdido; algo lo redime de su anemia moral, de su abatimiento de origen, algo que es signo de su posible transformación, de su nacimiento a una nueva vida. Pascal, continuando el camino re-abierto por Descartes en el tema, levanta aquí su pedestal a la razón: *“la grandeza del hombre está en que se conoce a sí mismo como miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es, por consiguiente, ser miserable conocerse miserable; pero es ser grande conocer que se es miserable”*¹⁰⁰ Varios fragmentos abonarán esta idea que confronta razón y naturaleza, dignidad y pasivo e impotente allanamiento: *“toda la dignidad del hombre consiste en el pensamiento. Pero ¿qué es este pensamiento? ¿Qué necio es! El pensamiento es, por consiguiente, una cosa admirable e incomparable por su naturaleza. Sería menester que tuviera extraños defectos para ser despreciable; pero lo tiene tales, que nada es más ridículo. ¿Qué grande por su naturaleza, qué despreciable por sus defectos!”*. En esa línea está su párrafo quizá más frecuentemente citado: *“el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo se*

100 *Ibidem*, pág. 177

*arme para aplastarla; un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada". Y en otro párrafo evidentemente conectado y que tuvo todas las trazas de pretender un desarrollo que finalmente no ocurrió, recoge la misma figura: "no es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. Yo no tendría más ventajas en poseer tierras: por el espacio el universo me comprende y me traga como un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo a él."*¹⁰¹

Esta comprensión es valiosa, pero no alcanza; apenas resuelve un pleito, sin solucionar el problema central; nos libera de la identidad con la naturaleza, establece la diferencia, el extrañamiento de destino entre uno y otro reino. Y nada más. Lo que resta es el conflicto mayor, a saber, la disputa entre la desventura y la esperanza, entre la conformidad del mundo y la vocación de inmortalidad. Todo lo que existe en el mundo está satisfecho de su destino, de su lugar y de no tener que vérselas con el tiempo, por eso tiende al reposo, a fijarse en un lugar; en el hombre, en cambio, hay una constante inquietud, un desasosiego que lo lleva a salir de sí, a buscar más allá de sus límites, a tratar con lo infinito, con lo misterioso, con lo que rebasa la exigua parcela que ocupa en el espacio. El hombre es el único ser del mundo que está disconforme, que no acepta el puesto que ocupa en el paisaje, que no se siente familiar en la permanencia, en la repetición de lo igual; que busca otra cosa, que no está feliz con lo dado, que no

101 *Ibidem*, pág. 178-179.

se siente representado por la armonía silenciosa del universo; que sabe que algo le falta, que siempre está lejos de su casa, que no tiene domicilio fijo. Al respecto, se pregunta casi retóricamente Pascal: “¿*Qué es, por lo tanto, lo que nos pregona esta avidez y esta ansiedad, sino que ha habido, en otro tiempo, en el hombre una verdadera felicidad, de la cual no le resta ahora sino la señal y la traza, del todo vacía, y que él ha ensayado inútilmente de llenar con todo lo que le rodea, buscando en las cosas ausentes el socorro que no obtiene en las presentes, aun que de ello son incapaces unas y otras, porque el abismo infinito no puede ser llenado sino por un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo?*”¹⁰²

Hallándose en una tal situación, liberado de Egipto y errando por el desierto con una sed de absoluto que sólo entrevió, le queda la humildad, la constancia y la espera como esperanza de su vigilia; hay algo que no lo destierra del todo del proyecto divino: “*el hombre no es digno de Dios; pero no es incapaz de llegar a serlo*”. Pascal, con un pie involuntario en Descartes (al que no profesó aprecio o confianza) y el otro en el Agustínismo, nos dice que podemos dividir los caminos de salvación en dos grandes grupos, a saber: “*los bien dichosos*”, que son “*aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón*”; y el resto, lo que no recibieron esta ventura, pero que la necesitan igualmente; a ellos “*no podemos dársela más que por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe es sólo humana e inútil para la salvación*”.¹⁰³

102 *Ibidem*, pág. 207

103 *Ibidem*, pág. 244.

El matiz con los jansenistas más radicales se da en que mientras para Saint-Cyran, por ejemplo, la espera no es espera, sino pasivo sometimiento sin presunción de futuro, en Pascal hay una voluntad de movimiento; las obras y la actitud mueven, inclinan la indulgencia y el amor divinos: *“Dios ha querido rescatar a los hombres y ofrecer la salvación a los que la buscasen. Pero los hombres se han vuelto tan indignos de ello, que es justo que rehúse a algunos a causa de su dureza de corazón, lo que concede a los otros por una misericordia que no le es debida. Si Él hubiera querido sobrepujar la obstinación de los más endurecidos, hubiera podido hacerlo descubriéndose tan manifestamente a ellos que no pudiesen dudar de la verdad de su esencia (...) No es ésta la forma como Él ha querido aparecer en su advenimiento de apacibilidad; ya que tantos hombres se hacen indignos de su clemencia, Él ha querido privarles del bien que no apetecen. No es, pues, justo que apareciese de una manera manifestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; pero no era justo que viniese de una manera tan oculta que no pudiera ser reconocido de los que lo buscaran sinceramente. Ha querido hacerse perfectamente concebible a aquéllos; y de este modo, queriendo aparecer descubierto a los que le buscan de todo corazón, y oculto a los que le huyen de todo corazón, atempera su conocimiento, de suerte que ha dado señales visibles de sí mismo a los que le buscan y no a los que no le buscan. Hay bastante luz para los que quieren ver, y bastante oscuridad para los que tienen disposición contraria”*¹⁰⁴

Esa disposición favorable, la búsqueda “*de todo corazón*” de Dios, es una donación de la existencia. Sobre el final de su proyecto, Pascal

104 *Ibidem*, pág. 249

habla del “Misterio de Jesús”. Son unas pocas páginas, pero tal vez las más hermosas del libro, por más sentidas. En ellas trabaja la situación de Jesús en su elección suprema, que es la noche previa a la Crucifixión, cuando todos sus discípulos están dormidos, cuando no se escucha ningún ruido del mundo, cuando el alma se interpela, trata de recoger algún indicio de su hasta ahora casi desconocida identidad; allí Jesús encuentra su destino personal parado frente a él, interrogándolo duramente, invitándolo a darse; y es allí, gloriosamente, que con todo fervor se entrega, y lo hace en una actitud similar a la de tres años antes, cuando en el desierto se encontró con la otra posibilidad, también cara a cara; y también respondió con indoblegable entereza. Esa noche de Getsemaní es, para Pascal, el camino supremo de la empresa del hombre. En su interpretación del episodio prueba la pertinencia del libérrimo gesto que lo llevó, junto con otros cuantos devotos, a optar por la huida del mundo y de sus muchas distracciones para preferir el virtuoso encierro tras los húmedos muros del convento de Port-Royal: *“Jesús se arranca de sus discípulos para entrar en la agonía; debemos arrancarnos de nuestros más próximos, y de nuestros más íntimos para imitarle”*.¹⁰⁵

La recepción de este libro fragmentario y misceláneo sorprendió a propios y ajenos. En el curso de dos o tres años tuvo cuatro ediciones agotadas. La quinta edición fue revisada y ampliada y es más completa; la hermana de Pascal, Gilberte Périer, añadió al libro una biografía del filósofo. Para ese entonces Arnauld, padre de la iniciativa de propagar los escritos de Pascal, hacía ya ocho años que había marchado al destierro.

105 *Ibidem*, pág. 251.

CAPÍTULO II

ARNAULD PENSADOR

La producción intelectual de Arnauld se diferencia existencialmente de la que pueden exhibir otros pensadores de su siglo. Prácticamente la totalidad de su obra se debe a estímulos de circunstancias en la que se vio impelido a la lucha; hasta sus memorias académicas, durante sus años de formación, tuvieron una intención militante, evangelizadora. Si pensamos en Pascal concibiendo su *“Apología de la Religión cristiana”* o escribiendo sus tratados científicos, o en Descartes planificando su *“Discurso del Método”* y deliberadamente armando como corolario de esa obra las *“Meditaciones Metafísicas”* y luego trabajar sobre las *“Reglas para la Dirección del Espíritu”*, si pensamos en Spinoza diagramando esa compleja obra de ingeniería que es la *“Ética”*, se nos aparece con toda claridad la secuencia de un trabajo querido y organizado: la intuición inicial, la premisa de base, el plan de desarrollo y su ejecución, y todo ello porque sí, por el puro gusto de hacerlo para comunicar al mundo, a los vecinos, una verdad descubierta, una postura diferente.

No es el caso de Arnauld, que si bien articuló con matemático primor sus textos y sus análisis, siempre estuvo corriendo detrás de un objetivo de combate, sirviendo a una causa. Lector de los clásicos —de Séneca, de Horacio, de Virgilio— y de ciertos humanistas, particularmente de Erasmo, por quien nunca ocultó su reconocimiento por el esfuerzo de síntesis que realizó entre la vivaz admiración por cultura antigua con la fidelidad a las Escri-

turas, Arnauld deplorablemente no quiso ser exactamente filósofo, y si lo fue, y si así todavía lo honramos como tal, es a pesar de sus propósitos y de las perentoriedades que dictaron la mayoría de sus escritos. Su proyecto más íntimo y más querido, y también el más sostenido casi hasta la obsesión, fue demostrar la absoluta pertinencia del pensamiento de San Agustín y su capacidad de encastre con las novedades teóricas de la nueva ciencia, con la lógica libertada de la escolástica, con la gnoseología de su tiempo. Creía que la misión que Dios le había confiado por delegación a través de Saint-Cyran era instalar el Agustínismo devoto en el campo académico y de las investigaciones intelectuales con una fuerza análoga o superior a la que tuvo el portento del tomismo unos siglos atrás. Arnauld supo ver que su tiempo apuntaba hacia el cambio de paradigma, que a la escolástica le había llegado su hora y que por varios caminos el incólume edificio se estaba viniendo abajo, siendo la piqueta mortal la revolución que trajo Descartes. En su arrojado esperaba demostrar que la lealtad a las verdades de la religión tal como las había establecido San Agustín podían conciliar perfectamente con el cambio de orientación, con las nuevas preguntas, con el método y con los límites que propuso Descartes; una nueva razón y un nuevo lenguaje se abrían espacio en el mundo y necesitaban su base, su ancla en las verdades primeras, en la revelación. La oportunidad parecía inmejorable y por eso sintió que tenía una misión en ese campo. Había visto Arnauld que Descartes no podía ir a la religión porque había salido en busca de la ciencia; y en consecuencia pidió ayuda a la religión para que complementara el proyecto. Faltaba, pues, quien llevara la religión al camino que había trazado el filósofo.

sofo, quien la sacudiera de sus viejos fantasmas y temores y fuera capaz de enfrentar valientemente la posibilidad de una síntesis.

Arnauld luchó demasiado exigido por las interferencias externas por un cambio de paradigma en el que esperaba demostrar que la lealtad a las verdades de la religión debía conciliar perfectamente con su interpretación del pensamiento de San Agustín y el servicio que para su notificación ecuménica prestaría el método cartesiano; creía que ello determinaría sin más una renovación saludable en el mejor espíritu tridentino de las energías de la Iglesia para enfrentarse de manera robusta con la herejía. Esa, para él, era toda su obra y allí, en la finalidad pastoral y en los medios idóneos para realizarla, y no en la naturaleza propia de los textos y en la búsqueda gratuita e independiente del saber, sintió que residiría su genuino valor como intelectual y como sacerdote.

Pese a esa injusticia que se infringe, a esa restricción que se impone de no salirse de la religión, de ir a la filosofía siempre como servicio a la religión, siendo que podía atreverse con mayor audacia, como quedará demostrado en sus controversias, su obra ha quedado de pie. Arnauld pudo haber sido el tercer gran filósofo del Gran Siglo de Francia, pero quedó siendo, fue indiscutiblemente, el más importante teólogo de ese tiempo; es, además, el que representa perfectamente el Agustínismo francés, es decir, el pensamiento de Port-Royal. Y aun cuando su gran aporte en la filosofía puede cifrarse en la tentativa por momentos lograda de conjugar el Agustínismo estricto con el cartesianismo, condele advertir que nunca quiso salir de su parroquia. Su brillo en la filosofía se pondrá de manifiesto en las líneas ilustres de

las Cuartas Objeciones a las “*Meditaciones Metafísicas*” y en la rizada discusión que mantuvo, desde la ortodoxia cartesiana con el también cartesiano Malebranche a propósito de la naturaleza de la ideas, y más tarde, ya sobre el final de sus días, se confrontó, —pero esta vez amablemente—, con Leibniz, que le planteó una serie de preguntas y le rogó que lo ayudara a esclarecer confusiones que en su trabajo de meditar acerca de las acciones de la divinidad venían aquejándolo sin darle respiro ni esperanzas de solución. Cuando se leen esas impecables páginas es difícil no lamentarse por esa reticencia.

Con todo, los frutos de su palabra en el terreno de la teología redimen de la frustración que cualquier lector avezado siente cuando trata con sus obras, pensando que podría haber ensanchado el panorama del saber —haber producido, en efecto, ese paradigma que anhelaba como signo dominante de una nueva época del conocimiento— si sólo se hubiera permitido dejar en suspenso su irreductible vocación pastoral. Su mirada específica, empero, fue realmente novedosa e implicó un cambio de ángulo cuando avanzó sobre el tema de la Gracia en una dirección que ni Jansenius ni Saint-Cyran habían distinguido tan claramente. Para ellos la acción de la Gracia poco menos que tomaba por asalto al hombre, impresionaba su inteligencia, atacaba su sensibilidad y se instalaba como algo venido de afuera y que conmovía casi con furor como lo pudo testimoniar el caballo de San Pablo en aquel pasaje bíblico que se hizo tan cercano y patente en el cuadro de Caravaggio. En Arnauld el matiz es casi musical; y profundo: dice, siguiendo la indagación de San Agustín sobre la aparición y formas del amor, que la Gracia no es un algo

que entra, sino que más bien se trata de una impregnación de su sustancia en las facultades naturales a las que, por efecto de su propia índole, sobrenaturaliza, esto es, las pone en disposición de organizar sus demandas y proyectos bajo el requerimiento de la eternidad. Esa, y no otra, sería la luz de Dios en el hombre.

LA CONSULTA DE DESCARTES

No parece haber duda que la mayor distinción intelectual que tuvo en vida Antoine Arnauld fue la de haber sido incluido en la lista de los prestigiosos pensadores a los que se les encomendó la misión de estudiar y objetar las *“Meditaciones Metafísicas”* de Descartes. El padre Marin Mersenne, que fue amigo y corresponsal habitual del filósofo, recibió el encarecido trabajo de enviar el manuscrito del libro a las personas que juzgara *“las más capaces, las menos preocupadas por los errores de la escuela, las menos interesadas en mantenerlos, en fin las personas de bien, sobre las que reconocería que la verdad y la gloria de Dios tendrían más fuerza que la envidia y los celos”*. De este modo Descartes esperaba debilitar posibles descalificaciones institucionales sobre el proyecto, pues lo único que pretendía era que se tratara con sus ideas, con su aporte. En el Prefacio de las *“Meditaciones...”* el autor se dirige a los decanos y doctores de la Sorbona y les anuncia que al concluir el discurso del libro *“contestaré a las objeciones que me han sido hechas por personas de talento y cultura que han leído mi obra antes de imprimirse”*. Esas destacadísimas personas fueron, entre otras, el gran matemático y astrónomo Pierre Gassendi, el propio Mersenne, llamado el Secretario del Saber por sus dilatados conocimientos en matemáticas y física y su famosa

teoría del sonido, Thomas Hobbes, uno de los pensadores más originales de su tiempo y uno de los padres de la filosofía política. En la lista está el más joven de los requeridos, este doctor de veintiocho años que nunca terminó de entender del todo por qué fue puesto en tal ilustre compañía y encima por qué se le confió mirar y dar su opinión a un texto llamado a convertirse en el cimiento de toda la filosofía moderna.

Las objeciones de Arnauld, clasificadas como Objeciones Cuartas, siguen a las Terceras de Hobbes y preceden a las de Gassendi, y están formuladas bajo la forma de carta a Mersenne, a quien amablemente comienza por reprocharle: *“Considero un señalado beneficio el haberme sido comunicadas, por mediación vuestra, las Meditaciones del señor Descartes; pero, como conocías su precio, me las has vendido muy caras, pues no quisiste hacerme partícipe de obra tan excelente sin que antes yo me comprometiese a darte mi parecer sobre ella. Condición ésta en la que nunca hubiera consentido, si el deseo de conocer cosas hermosas no fuese en mí tan vivo”*.¹⁰⁶ Enseguida pasa a la operación crítica, y separa su exposición en tres temas: de la naturaleza del espíritu humano; de Dios; de las cosas que pueden detener a los teólogos.

Descartes, que respondió al borde de la descortesía las observaciones de Gassendi y con irritada impaciencia especialmente las de Hobbes, quedó impresionado por la exactitud analítica de Arnauld; celebró su delicadeza, su precisión, su modo elegante de expresar las sólidas diferencias que plantea; y no disimula su

¹⁰⁶ Todas las citas que siguen en este apartado corresponden la edición: Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, editorial Gredos, Madrid, 2011

admiración; le dice a Mersenne: *“Habría sido difícil desear un examinador de mis escritos más clarividente y amable que aquel cuyas notas me has enviado; pues me trata con tanta suavidad y cortesía, que me doy cuenta de que no ha sido su propósito decir nada en contra mía, ni contra mis afirmaciones. Y, sin embargo, ha examinado con tanto celo lo que ha combatido, que tengo razones para creer que nada ha escapado a su atención. Insiste, además, con tanta viveza en los puntos no merecedores de su aprobación, que no debo temer la sospecha de que, por amabilidad, haya ocultado alguna cosa. Por ello es menor el cuidado que me ocasionan sus objeciones, que la alegría de saber que en nada más se opone a mi escrito”*.

Leibniz va a relativizar más tarde este acercamiento de Descartes. En una carta que Saint-Beuve cita¹⁰⁷ nos enteramos que Leibniz opinaba con bastante veneno y sin una apoyatura medianamente objetiva, que en las muchas condescendencias y en el cálido trato que la difícil persona que supo ser Descartes le prestó a Arnauld había algo deliberado, no únicamente asombro y reconocimiento: *“creo que el señor Descartes regula su manera de tratar a las personas honesta u orgullosamente, según las máximas de una cierta política: insultó a Fermat, a Hobbes, a Gassendi y a cualquiera que haya osado con civilidad y buena educación oponer otras ideas que las suyas en el análisis de sus textos; pero a Arnauld lo trata con mucha honradez, porque vio que no había competencia entre ellos y que de algún modo coincidían en querer tener buena distancia respecto de los doctores vulgares de la Escolástica, y sobre todo contra los Jesuitas con los que Descartes planeaba entrar en guerra”*.

107 Sainte-Beuve, Charles, Port Royal. ob. cit. Tomo II pág. 190.

Cualquiera fuese la motivación, el reconocimiento y honor que tributa Descartes no disminuyó las distancias o incongruencias que Arnauld observó ni la vehemente argumentación con las que Descartes serenamente se defendió. Apenas empezada su objeción acerca de la naturaleza del espíritu humano, el muchacho invocó la autoridad de San Agustín, como cabía esperar en alguien de su raíz y vocación; lo hace, además, en un tema al que el teólogo no consiente que se trate sin mencionarlo; tarea en la que han naufragado otros, pues es fama que Descartes no se caracterizó nunca por la costumbre de remitir a fuentes. *“Lo que primero hallo digno de nota es que el señor Descartes establezca, como fundamento y primer principio de toda su filosofía, aquello mismo que San Agustín, hombre de grandísimo ingenio y singular doctrina, había tomado, no sólo en materia de teología, sino también por lo que toca a la humana filosofía, como basamento y sostén de la suya. Pues en el libro segundo del libre arbitrio, capítulo 3, disputando Alipio con Evodio, y queriendo probar que hay un Dios, dice: Os pregunto primero, a fin de comenzar por lo más manifesto, si existís; y si acaso teméis equivocaros al responder a mi pregunta, ¿cómo podríais equivocaros si no existierais? A cuyas palabras se asemejan mucho las de nuestro autor, cuando dice: Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy.”*

Descartes acusó el golpe y en su respuesta, apenas comenzada, se apresura a señalar: *“No me detendré aquí a darle las gracias por la ayuda que me ha prestado, fortificándome con la autoridad de San Agustín”*.

Pero la idea de Arnauld no estaba tanto en perseguir por el lado de la teología los esfuerzos del filósofo, sino en razonar algunas afirmaciones y mostrar que en muchos casos prevalecieron supuestos antes que evidencias claras y distintas. Para Arnauld hay como hiatos en ciertas zonas de la presentación de Descartes en su tratamiento de la existencia; ve confusión entre los mundos de la pura materia y de la pura alma; no advierte, no puede concluir en la distinción entre cuerpo y alma como derivando del acto de pensar: *“de que la existencia se pruebe por el pensamiento, no se deduce que el espíritu sea distinto del cuerpo. De que yo me conozca, ignorando al mismo tiempo si hay algún cuerpo en el mundo, no se sigue que ningún cuerpo existe ni que sólo me pertenezca mi pensamiento. Dos cosas concebidas claramente como completas pueden ser separadas por la voluntad omnipotente de Dios; pero ¿quién nos asegura que el pensamiento sea completo sin la extensión, y el cuerpo sin el pensamiento? Por otra parte, ¿no es posible llegar con ese argumento a la conclusión de que nada de corpóreo hay en mí y que el hombre es puro espíritu?”*.

Dentro de esta primera parte de su objeción, que refiere a la naturaleza del espíritu, Arnauld se encarna con la presunción de que Descartes sostiene que la idea de pensamiento puro, esto es, sin extensión, incorpóreo, es insostenible: *así como los geómetras conciben la línea como una longitud sin anchura, y la superficie como una longitud y anchura sin profundidad (aunque no exista longitud sin anchura, ni anchura sin profundidad), de igual modo —pensará acaso alguien— podría ser que lo pensante fuese una cosa extensa, sólo que dotada, aparte de las propiedades comunes a todo lo extenso (como ser móvil, poseer figura, etc.), de esa pecu-*

liar facultad de pensar: y entonces, mediante una abstracción del espíritu, podría ser concebida como si sólo tuviese esa facultad (a saber: como una cosa pensante), aunque en realidad le convengan todas las demás propiedades de los cuerpos; así como la cantidad puede concebirse como consistiendo en la sola longitud, aunque en realidad no haya cantidad a la que no convengan, junto con la longitud, la anchura y la profundidad. La dificultad aumenta si pensamos que tal facultad de pensar parece estar unida a los órganos corpóreos, ya que está como adormecida en los niños, y del todo extinguida en los locos: y eso es lo que principalmente nos objetan los impíos verdugos de las almas. Esto es lo que tenía que decir, tocante a la distinción real entre espíritu y cuerpo. Mas como el señor Descartes ha pretendido demostrar la inmortalidad del alma, es justo preguntar si se desprende de tal distinción. Pues, según los principios de la filosofía ordinaria, no se desprende en absoluto: ya que se dice que las almas de los brutos son distintas de sus cuerpos, y, sin embargo, perecen con ellos”.

Con tranquila exactitud Descartes tomó cada frase de su inteligente lector y aclaró partes que parecían se escapaban a la fina comprensión lógica y otras, como la de la aristotélica unión entre alma y cuerpo que no se habían formulado con la debida precisión: “*lo que en mí conozco, me bastaría para existir, estar seguro que Dios podía crearme sin las cosas que ignoro; por consiguiente, estas cosas no pertenecen a mi esencia. Para establecer una distinción real entre dos cosas, no es necesario un conocimiento completo, como el de Dios; basta que conozcamos como pudiendo existir por ellas mismas e independientemente una de otra, o en otros términos, como substancias, que es lo que entiendo por cosas completas. De la distinción*

entre cuerpo y alma, no resulta que el hombre es puro espíritu; ya que dije que el alma y el cuerpo están substancialmente unidos”

Sobre el final de esta primera parte de sus objeciones Arnauld regresa a su base doctrinaria y nuevamente celebra en el filósofo la concordancia con algunas tesis de San Agustín. Se diría que hay como una especie de voluntad del joven licenciado por acercarse a Descartes, por eso una y otra vez se esforzará por relacionar a ambos pensadores, forzando coincidencias, dilatando interpretaciones: *“Sólo añadiré que apruebo francamente lo que el señor Descartes dice tocante a la distinción entre la imaginación y el pensamiento o inteligencia; y que siempre he sido del parecer que las cosas concebidas por la razón son mucho más ciertas que las que percibimos por los sentidos corpóreos. Pues hace tiempo que me ha enseñado San Agustín, en el capítulo 15, De la cantidad del alma, que debe rechazarse la opinión de quienes piensan que las cosas que discernimos con la inteligencia son menos ciertas que las que vemos con los ojos del cuerpo, pues éstos se hallan siempre turbados por la pituita. Lo que hace decir al propio San Agustín, en el libro primero de sus Soliloquios, capítulo 4, que, en materia de geometría, ha experimentado a menudo que los sentidos son como navíos: Pues cuando —dice—, a fin de establecer y probar alguna proposición geométrica, me he dejado llevar por los sentidos hasta el lugar adonde pretendía ir, apenas los he abandonado y me he puesto a repasar con el pensamiento todo aquello que parecían haberme enseñado, he hallado mi espíritu tan vacilante como los pasos de quienes acaban de pisar tierra tras una larga navegación. Por ello, creo que sería más fácil inventar el arte de navegar por tierra, que comprender la geometría sólo a través de los sentidos, aunque parezca que son de no poca ayuda a quienes comienzan a aprender”*.

En la parte que trata sobre la Tercera Meditación, cuyo tema es Dios, el mecanismo de relojería suiza que es la mente lógica de Arnauld marca la diferencia respecto de todo lo que antes y después opusieron los comentaristas de Descartes sobre este tema. No es hiperbólico afirmar que se trata de las mejores páginas que salieron de su pluma, algo que el propio Descartes va a subrayar casi con alegría. En esta franja Arnauld postula que es insolvente afirmar la posibilidad de que exista una idea falsa, sino que lo falso son los juicios respecto de esa idea: *“La primera razón que nuestro autor da para demostrar la existencia de Dios, empresa que acomete en su tercera meditación, contiene dos partes: es la primera que Dios existe, puesto que su idea está en mí; y la segunda, que yo, poseyendo una idea tal, sólo de Dios puedo proceder. En cuanto a la primera parte, sólo hay una cosa que no puedo aprobar, a saber: que, habiendo sostenido el señor Descartes que, propiamente, sólo hay falsedad en los juicios, dice no obstante, un poco después, que hay ideas que pueden ser falsas (no, en verdad, formalmente, sino materialmente): lo cual me parece contradictorio con sus principios, Mas temiendo que en materia tan oscura no pueda yo explicar mi pensamiento con suficiente claridad, me serviré de un ejemplo que lo ilumine. Si el frío —dice nuestro autor— es sólo una privación de calor, será materialmente falsa la idea que me lo represente como algo positivo. Y yo digo, por el contrario, que si el frío es sólo una privación, no podrá haber idea alguna de él que me lo represente como una cosa positiva: y aquí confunde nuestro autor el juicio con la idea. Pues ¿qué es la idea del frío? Es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento; pero si el frío es una privación, no podría estar objetivamente en el entendimiento mediante una idea cuyo ser ob-*

jetivo sea un ente positivo; así pues, si el frío es sólo una privación, nunca su idea podrá ser positiva y, por consiguiente, nunca podrá ser materialmente falsa. Esto se confirma con el mismo argumento que el señor Descartes emplea para probar que la idea de un ser infinito es necesariamente verdadera. Pues, aun siendo posible imaginar que tal ser no existe, con todo, no se puede imaginar que su idea no me representa nada real. Lo mismo cabe decir de toda idea positiva; pues, aunque sea posible imaginar que el frío, que yo creo representado por una idea positiva, no es algo positivo, no se puede imaginar, con todo, que una idea positiva no me represente nada real y positivo; pues las ideas no son llamadas positivas en virtud del ser que tienen a título de modos de pensar, ya que en ese sentido todas serían positivas, sino que se las llama así en razón del ser objetivo que contienen y representan a nuestro espíritu. Por lo tanto, esa idea podrá muy bien no ser la idea de frío, pero lo que no puede ser es falsa. Diréis, empero, que es falsa precisamente por no ser la idea del frío. Muy al contrario: lo falso es vuestro juicio, si juzgáis que es la idea del frío; pero, por lo que a ella sola toca, es muy verdadera; así como la idea de Dios no debe ser llamada falsa, ni siquiera materialmente, aunque alguien pueda relacionarla con algo que no sea Dios, como han hecho los idólatras. Y, por último, esa idea del frío que decís ser materialmente falsa, ¿qué es lo que representa a vuestro espíritu? ¿Una privación? Entonces es verdadera. ¿Un ser positivo? Entonces no es la idea del frío. Y, además, ¿cuál resulta ser la causa de tal ser positivo objetivo que, en vuestra opinión, hace que esa idea sea materialmente falsa? Soy yo mismo —decís— en cuanto que participo de la nada. Pero entonces el ser positivo objetivo de una idea puede proceder de la nada, lo cual contradice por entero vuestros primeros principios”.

La densa urdimbre de esta razonamiento llevará a Descartes, igualmente, a dar lo mejor de sí, a desplegar la variedad de su penetración lógica en una respuesta que ante todo expresará su franco reconocimiento por la calidad de los argumentos de Arnauld, y a la vez tratará de re-ubicar las premisas bajo otro encuadre que se encuentre a salvo de la filosa navaja que le ha trozado de uno en uno muchos de los argumentos sobre los que, reconoce, apresuró sus primeras conclusiones. Comienza su respuesta a esta parte con una confesión que si el destinatario hubiera sido otro que el amable y humilde sacerdote que siempre quiso ser, Arnauld, con sobrada razón, se habría empachado de vanidad. Descartes escribe como si hubiera sido encontrado en una falta, y aunque contesta suficientemente no deja de reconocer los golpes certeros de su autorizado lector: *“Hasta aquí he procurado rebatir los argumentos que el señor Arnauld me ha propuesto, esforzándome por parar todos sus ataques; a partir de ahora, imitando a quienes tienen que habérselas con un adversario demasiado fuerte, trataré más bien de esquivar los golpes que de oponerme directamente a ellos. En esta parte trata sólo de tres cosas, con las que es fácil estar de acuerdo tal y como él las entiende; mas, cuando escribí de ellas, las entendía yo de otro modo, que, según me parece, también puede estimarse verdadero. La primera es que algunas ideas son materialmente falsas; es decir, según yo lo entiendo, que son tales que dan al juicio materia u ocasión de error; pero él, considerando las ideas como dadas formalmente, sostiene que no hay en ellas falsedad alguna. La segunda, que Dios es por sí positivamente, y como por una causa: con ello, he querido sólo decir que la razón en cuya virtud Dios no necesita causa alguna eficiente para*

existir, se funda en una cosa positiva, a saber, en la inmensidad misma de Dios, que es la cosa más positiva que puede haber; entendiendo el asunto de otro modo, prueba que Dios no se produce a sí mismo, ni se conserva, por obra de una acción positiva de la causa eficiente: en lo que estoy por completo de acuerdo. Y la tercera es que nada puede haber en nuestro espíritu, de lo cual no tengamos conocimiento; y esto, que yo he entendido de las operaciones, lo niega él de las facultades o potencias”.

Con mayor arrojo que en otros fragmentos, Arnauld se atreverá donde no quisieron entrar ni siquiera los más duros objetores de Descartes. Lo hace en su estilo sencillo, suficiente, respetuoso pero sin dejar ninguna prenda suelta. Acusa al autor del “*Discurso del Método*” de un desliz que no parece encajar con los recaudos que hasta el momento había definido toda su pulcra construcción. Pero Arnauld es por sobre todas las cosas honesto y no puede sino tomárselas de frente contra uno de los pilares que sostienen la revelación de ese impar libro que le ha sido permitido comentar: “*Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción. Añadiré algo que se me olvidaba, y es que me parece falsa la siguiente proposición, presentada por el señor Descartes como cierta, a saber: que nada puede haber en él que no conozca, en cuanto que es una cosa pensante. Pues con*

las palabras en él, en cuanto que es una cosa pensante, no entiende sino su espíritu, en tanto que distinto del cuerpo. Pero ¿quién no ve que puede haber muchas cosas en el espíritu de las que éste no tenga conocimiento alguno? Por ejemplo: el espíritu de un niño que está en el vientre de su madre tiene la facultad de pensar, sin ser consciente de ella. Y omito infinidad de cosas semejantes”.

Como era de esperar Descartes se impacienta por haber sido sorprendido de esa forma, y trata de recomponerse aduciendo, otra vez, un cambio de encuadre, remitiendo su argumentación a definiciones que están lejos de la inmediatez del discurso, premisas que asentó antes y a las que en su desarrollo presente no se remite, da por supuestas. O eso, al menos, es lo que quiere hacer creer: “*no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios, y, a la vez, que sólo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción; pues ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos, en efecto, muy claramente, y aquellas que recordamos haber concebido muy claramente en otro tiempo. En efecto: en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe, porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; mas tras esto, basta con que nos acordemos de haber concebido claramente una cosa, para estar seguros de que es cierta: y no bastaría con eso si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos.”*

El último tema de las objeciones tiene que ver con lo que el propio Arnauld denominó “*de las cosas que pueden detener los teólogos*”, y trata de los riesgos que entraña para las verdades de la

religión ciertas novedades que trae el pensamiento de Descartes, tales como el carácter metódico, universal, teórico de la duda; que las verdades alcanzadas por el método se remiten principalmente a la ciencia y parecen dejar fuera la fe, y también la separación entre la substancia y los accidentes. En todos esos puntos Arnauld ve elementos que habría que definir mejor, o directamente ir desplazando de la base central del libro, porque, sugiere, constituye su parte más difícil de congeniar con la teología. Lo que llama la atención aquí es el cambio de tono; la parsimonia con la que venía hablando es sustituida por una cierta amistosa severidad en la que el discurso deja de ser dialogado y demostrativo y trata de presentarse como más apodíctico, casi puramente doctrinario. Siendo el sector más breve de sus objeciones, Arnauld termina confiando en que el autor sabrá cómo ir desbrozando esas líneas ásperas de su sistema: *“estoy seguro de que el señor Descartes, cuya piedad nos es bien conocida, examinará y sopesará con diligencia estas cosas, y juzgará que ha de tener sumo cuidado, no sea que, al tratar de sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos, parezca que les da armas para combatir una fe fundada en la autoridad del Dios que él defiende, y por medio de la cual espera alcanzar esa vida inmortal, de cuya existencia pretende persuadir a los hombres”*.

No pasó inadvertido para Descartes este cambio y su respuesta bien puede ser estimada casi como una disculpa: *“he combatido las primeras razones del señor Arnauld, he tratado de esquivar las segundas, y doy mi pleno asentimiento a las que siguen, excepto a la última, tocante a la cual espero que no me será difícil traerlo a mi opinión. Así pues, confieso sin reservas, dándole en esto la ra-*

zón, que las cosas contenidas en mi primera meditación, e incluso en las siguientes, no son aptas para todo género de espíritus, ni se acomodan a la capacidad de todo el mundo. Mas esta declaración mía no es de ahora: la he hecho antes, y la haré cuantas veces se presente la ocasión. Y esta ha sido la causa de no haber tratado yo estas materias en el Discurso del Método, escrito en lengua vulgar, habiéndolas reservado para estas meditaciones, que sólo deben ser leídas, según he advertido muchas veces, por personas doctas y discretas. Y no puede decirse que hubiera sido preferible el haberme abstenido yo de escribir cosas cuya lectura no iba a ser útil a todos; pues las creo tan necesarias, que estoy persuadido de que, sin ellas, nunca podrá establecerse en filosofía nada firme y seguro. Aunque el hierro y el fuego encierran siempre peligro, cuando son manejados por niños o gentes imprudentes, con todo, siendo como son útiles para la vida, nadie piensa que por eso debemos abstenernos de su uso”.

A poco de terminar este fecundo diálogo el Licenciado Arnauld obtuvo el título de Doctor; ese mismo año, en 1641, decidió retirarse a Port-Royal, donde difundirá de varios modos las ideas de Descartes. De hecho, a diferencia de Pascal, que siempre se mostró reservado y hasta distante del aporte de Descartes, porque veía un peligro para la religión, Arnauld y Nicole procesaron el sistema cartesiano como un aporte metodológico necesario para ahondar en las explicaciones teológicas.

MALEBRANCHE Y LAS IDEAS

Esa pertenencia al campo cartesiano marcó su traumático desencuentro con Nicolás Malebranche, también filósofo en alguna dirección seguidor de Descartes, también teólogo, también sacerdote; y también, en cierto sentido, seguidor de San Agustín. Arnauld tuvo alguna relación de amistad pero luego, en tono por demás destemplado, la quebró ruidosamente. Las cartas, panfletos y diversos escritos que intercambiaron en los dos años que van de 1683 a 1685 informan de un estilo acre y hasta malhumorado, algo que como veremos también advertirá Leibniz. En su descargo hay que decir que el fin de la paz clementina, como era de prever, reavivó las persecuciones, actualizó el odio guardado por muchos de sus enemigos y volvió a poner al rey en el camino de cercenarle toda posibilidad de expresión. Arnauld tenía a la vista la suerte de su maestro Saint-Cyran, que penó largo años de cautiverio y siguiendo el prudente consejo de sus parientes, en 1679 emprendió una retirada silenciosa hacia un paraje más hospitalario. Se refugió en Bruselas y alrededores de manera casi anónima, lugar donde pasaría austera y anónimamente los últimos 15 años de su vida.

El problema se dispara con la teoría de las ideas, sobre las que Arnauld ya había controvertido con Descartes. La innovación de Malebranche en este punto es interesante: afirma que todo lo que no es conocido por una idea clara y distinta, tampoco, como sostenía Descartes, es conocido por una idea oscura y confusa. Va a decir que en la oscuridad y en la confusión no hay conocimiento. Para los cartesianos *a la lettre* es prácticamente una

herejía desconocer que las ideas son como imágenes de las cosas, que contienen “objetivamente” los que las cosas contenían en el plano formal. El radicalismo de Malebranche, expuesto principalmente en su libro *“De la Búsqueda de la Verdad”* rechaza por oscura esa distinción, no acepta una idea así contaminada, pues entiende que la idea, como quería Platón es una suerte de modelo de las cosas que existen; considera, en este sentido, que se deben juzgar a las cosas por lo que realmente son, es decir, sus arquetipos, sus ideas. La consecuencia de esta determinación importa tres maneras de conocer, que resume y explica claramente Bréhier: *“el conocimiento de las cosas por sí, como el que tenemos de Dios, porque evidentemente no tiene arquetipo, y lo infinito no se puede ver más que en sí mismo; el conocimiento por conciencia o sentimiento interno, que se tiene de todas las cosas que no distinguimos por nosotros mismos, único conocimiento que tenemos de nuestra alma; finalmente el conocimiento que conviene exclusivamente a las cosas diferentes de nosotros e incognoscibles por sí mismas; es el que tenemos de los cuerpos de la naturaleza.”*

Esta complejidad lo conducirá, por eliminación, a postular su novedosa teoría de la contemplación de las ideas en Dios, puesto que al no ser innatas, ya que vienen una después de otras en la serie de nuestras perfecciones, y como decide que tampoco proceden del espíritu porque siendo eternas no podrían depender de lo finito y contingente, la única hipótesis admisible para Malebranche es que habiten en la mente divina: Dios las ve, nosotros las vemos en Dios, ergo, conocer, es un conocimiento de Dios. La respuesta de Arnauld, según el buen resumen de Berhier, establece que *“la idea de un objeto no es diferente de la percepción*

*que el alma tiene de ella; el objeto conocido es idéntico al acto por el cual se le conoce; esta cosa única que es la percepción-idea sólo tiene dos relaciones: una con el alma a la que modifica (percepción), y otra con la cosa percibida en tanto que está objetivamente en el entendimiento (idea), designando la existencia objetiva, la manera como los objetos acostumbran a estar en el espíritu, manera de ser muchos más imperfecta que aquella por la que el objeto es realmente existente”.*¹⁰⁸ El detalle central de este argumento descansa en una condescendencia del propio Malebranche, que acepta que la percepción es una modificación del alma. Arnauld va a señalar, casi triunfante, que también la idea es una modificación del alma, y que el origen de estas ideas “*se explica suficientemente por la facultad de ver los cuerpos, con la que Dios ha dotado a nuestra alma*”. El tiro de gracia lo asesta en pleno rostro de la gran novedad de Malebranche: “*la visión de Dios encierra la gran dificultad de obligar a admitir que hay en Dios tantas ideas particulares como cuerpos, con sus correspondientes modalidades contingentes*”.

A esta conclusión llega Arnauld en un arduo intercambio de argumentos que de su parte a veces son embates desmedidos, huraños. Cuenta el excelente estudio de Denis Moreau¹⁰⁹ que la platea que se congregó en torno a esta polémica fue de las más sonadas y calificadas en su momento, concitando la expectante atención de los académicos y doctores que se dividieron en ban-

108 Bréhier, Emile, Historia de la Filosofía. Dos Tomos. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1942, pág. 193-197.

109 Moreau, Denis, *Deux Cartesiens: la polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche* Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Histoire de la Philosophie. nouvelle Serie. Vrin, Paris, 1999

dos para seguir de cerca las distintas incidencias de una de las discusiones más celebres del siglo. Dice también, tras revisar pormenorizadamente la índole de las piezas que se fueron acumulando en los combates, que efectivamente el tono de Arnauld, hábil polemista desde siempre, se fue agriando con la resistencia de su antiguo amigo a reconocer sus críticas.

En una llamada al pie de página de la selección de sus obras filosóficas el comentador (C. Jourdan) reproduce lo que inequívocamente es una muestra de apóstrofe elevado a cotas inadmisibles en la persona afectuosa que, según testigos, siempre fue Arnauld, aunque se trata de un fragmento que el gusto por la literatura permitirá relacionar enseguida con Jonathan Swift, con Samuel Johnson, o con Voltaire, apreciando su ingenio y el poder corrosivo de la ironía que gasta. *“Un excelente pintor, que también era buen escultor profesaba gran amor por San Agustín. Cierta día le dice a un amigo que como artista tiene un deseo frustrado pues quería saber cómo era el santo que tanto admiraba para poder reproducirlo con sus manos. Tú sabes, le dijo, que nosotros los artistas queremos tener los rostros al natural de las personas que amamos. Su amigo considera muy loable esta pretensión, y le promete que de alguna manera dará satisfacción a ese pedido. Y tal vez por divertirse o porque abrigaba algún otro designio, lo cierto es que al otro día se apareció en la casa del pintor con un gran bloque de mármol y un gran volumen de cera, y también de una tela para pintar. El pintor, asombrado, le pregunta por la razón de semejantes regalos; y su amigo le dice: es para satisfacer tu deseo de saber cómo era San Agustín, con estas cosas tienes el modo de enterarte. El pintor volvió al ataque, preguntando cómo podría*

saberlo. A lo que su amigo le explicó: el verdadero rostro del santo está ciertamente en este bloque de mármol como también en el pedazo de cera, y estará también en la tela en cuanto coloques allí los colores adecuados. El pobre pintor siente que se están burlando de su ingenuidad, y replica: de acuerdo, acepto que el verdadero rostro de San Agustín está contenido como posibilidad en el mármol, en la cera, en la tela, pero tienes que admitir que también hay miles de otros rostros. ¿Cómo pretendes sensatamente que tallando el mármol, modelando la cera y pintando el cuadro encontraré por azar el rostro de San Agustín siendo que uno más de las centenas de miles que hay como posibilidad? Pero aun si fuera beneficiado por la suerte y efectivamente lo encontrara, aunque en realidad es imposible, pero aceptando igual que lo encontrara, sería difícil y también imposible saber que lo encontrado es el rostro del santo y no de otro. El medio que me propones para saber si de verdad el rostro que obtenga es el de San Agustín es bastante agradable, pues es un medio que supone que si lo sé y que no me puede servir de nada si no lo sé. — Sorpréndete de la invención que te he dado, replicó su amigo—, para permitirte que puedas tener el rostro de San Agustín al natural. No hice nada diferente a lo que hace el autor de “La Búsqueda de la Verdad” para hacernos conocer las cosas materiales”.¹¹⁰

La burla es cruel y no condice con la mansedumbre y delicadeza del interlocutor, con los buenos sentimientos que guardó siempre hacia Arnauld y además porque Malebranche tenía especial

110 Arnauld, Antoine. Oeuvres complètes, plus la vie de Arnauld Éditeur Arnay, 1783 Original provenant de Bibliothèque municipale de Lyon (Bibliothèque jésuite des Fontaines) Numérisé 24 sept. 2010. Pág. XXI-XXIII, XXIV.

devoción por San Agustín, que por entonces parecía ser un coto privado de los jansenistas. Durante tres años, con más o menos volumen de agresión, esta polémica animó la vida intelectual de Francia y dio entusiasmo pero no consuelo al expatriado.

LEIBNIZ

El alto valor de este intercambio, que junto con las objeciones a Descartes es uno de los más preciados tesoros de la construcción de la filosofía francesa de entonces, incitó a Leibniz a ponerse en contacto con Arnauld en 1686 para que lo ayudara en la elucidación de ciertas cuestiones que le resultaban confusas. Leibniz establece contacto con el príncipe de Hesse, un antiguo protestante convertido al catolicismo, para que le hiciera llegar sus preguntas y su ruego de una opinión calificada sobre el curso de sus investigaciones.

Luego de no pocas tribulaciones el filósofo, mediante un carta fechada el 16 de febrero, le encarece al príncipe Ernesto sobre ese extremo pues entiende que habida cuenta que Arnauld “*sobresale igualmente en la teología y en la filosofía, en la lectura y en la meditación, no encuentro nadie más adecuado que él*”¹¹¹ para juzgar acerca de la orientación que habría de darle a su trabajo sobre la naturaleza de Dios y la relación para con sus creaturas. Se trata, en puridad, de un no pequeño inventario más o menos ordenado que incluye 37 puntos; el primero de ellos versa sobre la perfección divina, “*y que Dios hace todo de la manera*

111 Todas las citas que siguen en este apartado pertenecen a la edición: Leibniz, Correspondencia con Arnauld, Losada, Buenos Aires, 2005

deseable". El segundo se ocupa de los que "sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, o bien que las reglas de la bondad y de la belleza son arbitrarias". El último de los puntos sumariados dice: "Jesucristo ha revelado a los hombres, el misterio y las leyes admirables del reino de los cielos y la grandeza de la suprema felicidad que Dios prepara a los que aman". Algunos de los otros puntos consultados son: utilidad de las causas finales en la física; en qué caso nuestro conocimiento va unido a la contemplación de la idea; la teoría platónica de la reminiscencia; en qué consiste un conocimiento claro y oscuro, distinto y confuso, adecuado o inadecuado, intuitivo o supositivo, definición nominal, real, causal, esencial.

Poco menos de un mes más tarde, el 13 de marzo, Arnauld le responde con cierto desgano al príncipe; la carta, muy breve, denota que se sintió abrumado por tanto requerimiento. Pero hay algo más: en realidad no entiende qué pretende Leibniz, y se lo hace saber al intermediario. Le dice que está resfriado, pero que ese no es su problema mayor, sino que encuentra en el inventario "tantas cosas que asustan", y que todos los hombres encontrarán por demás "chocantes" por esa razón, si bien agradece los elogios y la deferencia del filósofo, prefiere no derrochar su tiempo en atender tanta demanda dispersa. Para rematar su no simpática carta, le manda decir a Leibniz, que por entonces intentaba unificar todas las Iglesias cristianas para lo que realizó diversas gestiones en Roma, que se despierte de una vez a la salvación y se deje de rodeos: "¿no valdría más que dejase estas especulaciones metafísicas, que no pueden ser de ninguna utilidad ni a él ni a los demás, para aplicarse seriamente a la mayor tarea que pueda

jamás tener, que es asegurar su salvación ingresando a la Iglesia, de la cual no han podido salir las nuevas sectas sino haciéndose cismáticas?”.

Comprensiblemente Leibniz reaccionó con extrañeza; no entendió cómo alguien de la reputación de Arnauld podía responderle de un modo tan displicente y hasta enojado. Se lo hizo saber al príncipe, y el príncipe se lo hizo saber al clérigo desterrado y éste, como buen caballero, decidió afrontar a su correspondiente directamente y pedirle disculpas por sus extremos, aduciendo confusión, fatiga y molestias externas. La carta que fecha dos meses más tarde, el 13 de mayo, denota el sufrimiento que le produjo a Arnauld su propia conducta y constituye, además, una de las más perdurables lecciones de su autoría; trata acerca de la noción de individualidad en relación a la voluntad creadora de Dios y es, con mucho, un testimonio de la energía intelectual de Arnauld en momentos que se estaban forjando las líneas de una apertura en los dominios de la metafísica que buscaba por un lado independizarse definitivamente de la teología, a la vez que no podía dejar de rendirle el honor de la última palabra. Arnauld fue, para sus contemporáneos, el símbolo de ese tránsito, no porque quisiera dar el paso adelante en la superación de la teología, —algo inconcebible— sino porque, con su grande autoridad en esa materia, había decantado creativamente la teoría del conocimiento de Descartes sin abandonar el campo estricto de su disciplina. Lo que Leibniz buscará en Arnauld es consistencia, pero también el rigor analítico que medio siglo antes tanto enajenó el aprecio de Descartes.

Arnauld le plantea a su corresponsal la dificultad que le suscita una de las cuestiones que éste somete a su consideración: “*la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre*”. Lo que presume el sacerdote es que esto podría inducir a creer que “*la noción individual de Adán implicaba que tendría tantos hijos, y la noción individual de cada uno de sus hijos todo lo que ellos harían y todos los hijos que tendrían, y así sucesivamente; de donde he creído que podría inferirse que Dios ha sido libre de crear o no crear a Adán; pero en el supuesto de que lo haya querido crear, todo lo que ha sucedido después al género humano ha debido y debe acaecer por una necesidad fatal; o, a lo menos, que no hay en Dios más libertad con respecto a todo esto, en el supuesto de querido crear a Adán, que de no crear una naturaleza capaz de pensar, en el supuesto de que haya querido crearme*”.

Esa ambigüedad lo lleva a tomar distancia de la hipótesis de que Dios en un solo acto reguló toda la creación y sus particularidades en un sentido histórico, en cada una de sus hipótesis, digamos. No acepta Arnauld la posibilidad de una creación masiva, enumerativa y a la vez singularizada, aunque consiente en que sí tuvo conocimiento de su destino posterior: “*estoy de acuerdo en que el conocimiento que Dios ha tenido de Adán, cuando ha resuelto crearlo, ha encerrado el conocimiento de todo lo que le ha sucedido y de todo lo que ha sucedido y debe suceder a su posteridad; y así tomando en este sentido la noción individual de Adán, lo que decís de él es muy cierto. Admito asimismo que la voluntad que ha tenido para crear a Adán, no ha estado separada de la que ha tenido con respecto a lo que le ha sucedido y con respecto a toda la posteridad. Pero me parece que después de esto queda por pregun-*

tar (y aquí mi dificultad) si el enlace de esos objetos (quiero decir, Adán, por una parte, y todo lo que debe suceder tanto a él como a su posteridad, por la otra) es tal por sí mismo, independientemente de todos los decretos libres de Dios, o si ha dependido de ellos, es decir, si no es más que una consecuencia de los decretos libres por los cuales Dios ha ordenado todo lo que le sucedería a Adán y a su posteridad; o si (independientemente de los decretos) hay entre Adán, por una parte, y lo que ha sucedido y le sucederá a él y a su posteridad, por la otra, una conexión intrínseca y necesaria. Sin esto último no veo cómo lo que habéis dicho podría ser verdadero, a saber, que la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que sucederá siempre, aun tomando esta noción con relación a Dios”.

El talante de Leibniz podría reputarse como meticuloso a la hora de dar y exigir puntualizaciones; la variedad de las cartas y la exactitud con que anota las respuestas y vuelve a inquirir denotan un cuidado matemático para tratar con los conceptos; no hay matiz, no hay expresión que no le merezca una ampliación, una acotación más específica. Esa simpática forma de lidiar con los textos a veces impacienta a Arnauld, más concentrado en relacionar las premisas de las proposiciones con las premisas mayores del problema y a su vez en ir extrayendo sobrantes de inferencia que por momentos vuelven confusos –porque quedar prisioneros de supuestos- muchos de los conceptos de su perseguidor epistolar. Por esa época Arnauld ya tiene acusadas dificultades de salud, se siente debilitado, ansioso y a veces se descubre irritable. En esa misma carta de mayo de 1686 se ve que estuvo trabajando por etapas, que no la escribió ese día; el

tono, lo que incluye, las vueltas que realiza para ir contestando las ínfimas y exactísimas preguntas de Leibniz, de tanto en tanto lo hacen cortar el hilo del discurso y plantear las dificultades de fondo. Quizá la mejor aproximación a la complejidad de la disciplina que abrazó y en la que tuvo reconocida autoridad se encuentra en un fragmento de la misiva en cuestión, cuando cortando la línea de tratamiento sistemático de las proposiciones de su amigo, levanta la vista y mira el paisaje, abarca el conjunto y habla de los límites que tienen tanto la filosofía como la teología para vérselas con la delicada materia divina. Se plantea sus dudas acerca de la misión que filosofar bien pueda ser *“buscar en la manera cómo Dios conoce las cosas lo que debemos pensar, ya de sus nociones específicas, ya de sus nociones individuales. El entendimiento divino es la regla de la verdad de las cosas quoad se; pero no me parece que mientras estemos en esta vida pueda ser la regla quoad nos. En efecto, ¿qué sabemos actualmente de la ciencia de Dios? Sabemos que conoce todas las cosas, y que las conoce todas por un acto único y muy simple, que es su esencia. Cuando digo que lo sabemos, entiendo con ello que estamos seguros que ello debe ser así. ¿Pero lo comprendemos? ¿Y no debemos reconocer, por seguros que estemos que es así, que no es imposible concebir cómo puede ser? ¿Podemos igualmente concebir que, siendo la ciencia de Dios su esencia, también enteramente necesaria e inmutable, tiene, sin embargo, la ciencia una infinidad de cosas que habrían podido no ser? Sucede lo mismo con respecto a la voluntad, que es también su esencia misma, donde nada hay que no sea necesario, y, sin embargo, quiere y ha querido de toda eternidad algunas cosas que habría podido no querer”*.

La última carta de Leibniz a Arnauld está fechada en el invierno de 1690, en Venecia. En ella el filósofo le cuenta a su amigo que de paso por Roma se enteró de algunas de las andanzas con los jesuitas en la que Arnauld, ya bastante cansado de la lucha y de la vida, todavía tuvo tiempo de replicar algunas especies que habían soltado contra de su comunidad. Dice Leibniz que un amigo le contó que Arnauld “*había aniquilado geoméricamente*” un último y vociferante escrito de los jesuitas. Con su egoísmo habitual Leibniz se pone contento: “*todo esto me ha hecho pensar que estáis aun en estado de prestar servicio al público, y ruego a Dios que ello sea por mucho tiempo. Es cierto que se trata de mi interés; pero es un interés loable, que puede proporcionarme el medio de aprender, ya en común con todos los demás que leerán vuestras obras, ya en particular, cuando vuestros servicios me instruyan, si el poco ocio de que disponéis me permite esperar aún algunas veces ese favor*”.

Este elogio y el pedido que conlleva no fueron respondidos. Arnauld estaba demasiado hundido en sus problemas como para sumar las perplejidades de un amigo insaciable, amable y por demás ocurrente. Era mucha jovialidad para un alma en el atardecer de la existencia y que ya no quería saber mucho de este ingrato mundo que tantos infortunios le deparó y tan lejos lo fue dejando del cielo que le fuera prometido.

Antoine Arnauld murió a los 82 años, en 1694, enfermo, tras padecer largas vigiliatemiendo por su seguridad. Durante cerca de cinco años no salió de su modesta vivienda, apenas pisó el pequeño jardín, que cubría decorosamente con sábanas para no

ser descubierto por vecinos y transeúntes curiosos. Para fortuna del mundo siguió escribiendo sin desmayo; participó de varias polémicas, publicó panfletos, escribió cientos de cartas y piezas unitarias sobre los más variados asuntos que su temperamento enciclopédico, su vasta cultura y su reconocida penetración para tratar con los nudos del pensamiento le permitieron. La casi totalidad de los escritos de ese periodo entraron a Francia de contrabando, merced a los servicios onerosos o gratuitos de vendedores ambulantes y comerciantes de feria.

En las semanas previas a su despedida escribió tres testamentos. El primero de ellos, compuesto en años anteriores pero remozado en la ocasión, es el más importante, pues se trata de una memoria de sus acciones, de los motivos que tuvo en la vida para adoptar las decisiones que marcaron su destino. Allí, en una actitud contrita, de pecador que no sabe qué le espera pero que espera con alegría, pasa revista a su formación, a los libros que amó, a sus tratos con la vocación religiosa, a su amistad con Saint-Cyran, a la relación con sus hermanos, a lo que significó el proyecto de Port-Royal, a lo terrible que fue soportar la infamia de las persecuciones, de la censura, de la clandestinidad, al dolor que le produjo la humillación de la Sorbona, a sus explicaciones ante la curia romana, a la necesidad que siempre tuvo de discernir la voluntad de Dios antes que imponer la suya. Termina esa pieza diciendo: *“espero con entera tranquilidad, por la confianza que tengo en tu Misericordia, todo aquello que quieras ordenar para mí”*.

Como segundo texto importante de despedida, el otro testamento dispone de las pocas posesiones mundanas que lo acompañaron tales como un relicario, un reloj de repisa, un crucifijo de bronce y una pequeña renta por la venta de libros, ésta última en beneficio de su secretario. Al marqués de Roucy, pariente político a quien le había dedicado su tratado sobre las ideas de Malebranche, le dejó dos medallas que le regalara Luis XIV en ocasión de su sonada entrevista y “*un par de curiosas piezas de cristal de Irlanda*”. A Madame Fontpertuis, que es la ejecutora testamentaria, le pide que cumpla todas sus determinaciones, que los bienes no mencionados en el documento los done todos a las obras de caridad, salvo un cuadro del obispo de Milán, San Carlos de Borromeo, pintado por Philippe de Champaigne y que estuvo con Arnauld en varios de sus azarosos domicilios.

La tercera pieza es muy llamativa; se trata de un testamento específico para la disposición final de los libros. Allí establece: “*mi resolución ha sido siempre que los libros de los heréticos que hay entre mis libros jamás sean vendidos, por temor a que caigan en manos a las pudieran persuadir. Por eso he decidido dejarle todos mis libros a cualquier persona que los considere útiles para servir a la Iglesia*”.

Arnauld fue enterrado en secreto en Santa Catherine de Bruselas; su corazón lo llevaron a Port-Royal des Champs, donde fue enterrado y venerado. Para la ocasión su amigo y seguidor Jean Racine escribió un sentido epitafio que resume el sentimiento de todos cuantos tuvieron la oportunidad de conocerlo y aprender a su lado.

*“Odiado por unos, querido por otros,
Admirado por todo el universo,
Y más digno de vivir en el siglo de los Apóstoles
Que en un siglo tan perverso,
Arnauld acaba de terminar una carrera difícil.
Las costumbres no tuvieron jamás un censor más grave,
El error un enemigo más terrible,
La Iglesia el más firme y el más grande defensor.”*

Sus libros fueron reunidos casi un siglo más tarde y publicados bajo la insignia de tratarse del “*más grande pensador católico de la Europa pensante del siglo XVII*”.

EPÍLOGO

El 17 de abril de 1706 el Consejo del rey, su círculo íntimo en el gobierno, estableció que habiendo sido informado el rey de que en la abadía de Port-Royal se practicaba una “*doctrina mala y contraria a las decisiones de la Iglesia*”, decidió prohibirles a las religiosas recibir novicias. Unos meses más tarde también se les impide a título expreso recibir los sacramentos. Antes hubo una bula papal que condenaba la actitud reservada de las religiosas respecto de asuntos de doctrina sobre las que se les obligó a adoptar una posición.

Dos años después, en marzo de 1708, otra bula papal decreta la extinción de Port-Royal y el reparto de las monjas en distintos conventos a los largo del territorio francés. El cardenal Noailles, el mismo al que Racine pretendió sensibilizar con su alegato, acató e implementó prolijamente esta orden, intercediendo ante la autoridad real para que se le facilitaran medios de ejecutarla conforme a la voluntad de Roma.

Al año siguiente, en octubre de 1709, un contingente armado al frente del Marqués D’Argenson toma por asalto la modesta sede de Port-Royal des Champs y en un operativo digno de las peores horas de la asonada de 1789 o de la revolución rusa o de la guerra civil española apresada a 22 monjas, entre las que había varias octogenarias; la más joven tenía más de 50 años. Un grupo de cuatro carretas se llevó los libros, la pobre *toilette* de las mujeres y el rudimentario confort de esa casa consagrada a Dios. En el correr de los años siguientes, siempre por orden del rey y consejo

del papa, se destruirá el edificio, la Iglesia, y sin ningún sentimiento más que el desprecio y sin otro homenaje que la lasitud indiferente del soldado de turno, se exhumarán los cadáveres del cementerio para donarlos a la fosa común.

Con esto se buscaba ponerle fin a la amenaza del jansenismo y borrar de la memoria, para siempre, el nombre y la obra de Port-Royal. La suerte del jansenismo ignoro qué destino tuvo, y no interesa a los fines de esta investigación; tampoco las menores o graves incidencias que llevaron a tan extremas y reprochables medidas por parte de las autoridades de la Iglesia, del clero francés, del monarca. Lo único que me interesó destacar, lo que visiblemente ha quedado en pie es el fuego de una actitud de orgullosa independencia de la fe y de amor al conocimiento.

Es notorio que la de Port-Royal fue una comunidad severa, muy dogmática y sectaria; es de toda evidencia, además, que la forma de vivir la religión ahogó en sus miembros y en sus círculos de influencia consideraciones de orden político en momentos en que hubiera sido necesario un compromiso de otra índole. La situación de Francia durante la guerra de los Treinta Años, la expansión y afanes de los Habsburgo, y las relaciones estratégicas en el ajedrez de la paz de Westfalia no ambientaban esa independencia universalista que llevó a muchos jansenistas a ver en la posibilidad de una alianza con España un beneficio para su causa espiritual.

También es cierto que el combate a la herejía era en esa época el principal eje de conflicto, que constituía un peligro para la hegemonía de la Iglesia el auge que los protestantes tuvieron en varias

regiones de Francia, con ciudades enteras bajo su dominio y con varias regiones en las que prácticamente imponían su ley. La disputa doctrinaria y por la conquista de las almas con los jesuitas tal vez era importante como guerra intestina, pero hubiera merecido treguas que el jansenismo entendía imposibles. Si se repasa la literatura de choque que produjeron las mentes más brillantes de Port-Royal queda a la vista que la mayoría de los desvelos estaban puestos en disputarle a los jesuitas el cuidado de la religión y su influencia en los centros de poder, como la Sorbona, que en perseguir y destruir las tesis y la propaganda de los reformados.

Aun así nada explica del todo la porfiada campaña de los seguidores de San Ignacio de Loyola, cifrada muchas veces en textos infamantes y en sórdidas o ruines intrigas. Fue este factor el principal elemento que explica el lento pero al final eficaz proceso de extinción de la experiencia de Port-Royal. Lo que no deja de ser imperdonable, porque con el hostigamiento y la persecución fueron erosionando las energías y la estabilidad de ingenios como el de Antoine Arnauld, que hubiera merecido de sus contemporáneos un ambiente más hospitalario para desarrollar su extraordinaria capacidad intelectual.

Este, a todas luces, es el principal crimen que deriva de ese conflicto antiguo, sin ninguna incidencia en épocas posteriores y por lo tanto hundido totalmente en las menudencias de su siglo. Sólo que algo lo convierte en cercano a nuestras preocupaciones: nos muestra que en toda guerra las prendas que quedan por el camino no son necesariamente contra las que se combate, sino otras, con frecuencia las más delicadas o interesantes. El crimen

cometido contra Arnauld no es haber acosado su lectura de San Agustín y ofendido y encarcelado a sus amigos y parientes, sino haberlo distraído con calumnias e impedirle producir una obra que de haberse completado habría sido una apertura en el diálogo de la teología con la filosofía moderna; algo que se frustró para siempre. Los escritos de Arnauld, en especial su trabajo con Descartes y su desencuentro con Malebranche indican que en este autor había ya planteada una síntesis, una especie de tercer discurso que consiguió libertar a la filosofía sin ofender a la teología; Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz operaron en ese campo con no poca amplitud. La diferencia de Arnauld es que fue el único de todos ellos que tenía autoridad en la materia teológica y habría podido emprender desarrollos diferentes a los que terminaron derivando de ese racionalismo, como temía Pascal respecto de la propuesta de Descartes, la muerte de Dios en el siglo siguiente, según la explicará Nietzsche. Quiero decir: Arnauld fue abofeteado por unas circunstancias que lo dejaron a mitad de camino entre el gran pensador que fue y el hombre de fe ejemplar asolado por la tenaz necesidad de cumplir con el mandato de salvar la verdad antes que de favorecer su búsqueda.

Cuando el papa Lambertini reprochó al Gran Inquisidor de España, Francisco Pérez del Prado, por su intención de prohibir algunos libros católicos sospechosos de controversias, le dijo que desde ese momento tanto los agustinianos como los tomistas y los molinistas podrían difundir con libertad sus sistemas. La carta está fechada el 30 de enero de 1748. Para ese entonces ya no quedaba nada de lo que alguna vez fue Port-Royal.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Actes Academiques sous la direction de Gilles Deregnacourt, Yves Krumenacker, Philippe Martin et Fréd; Eric Meyer "Dorsale catholique, Jansénisme, Dévotions: XVIIe-XVIIIe siècles. Mythe, réalité, actualité historiographique. Riveneuve éditions, Paris, 2014.
- Adorno, Francesco Paolo La discipline de l'amour: Pascal, Port-Royal et la politique, Paris, Kimé, 2010, 179 p.
- Adorno, Francesco Paolo, Arnauld, Belles Lettres, Paris, 2005.
- Arendt, Hannah, Del Amor en San Agustín, ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- Arnauld, Antoine, Oeuvres philosophiques d'Arnauld / publiées avec des notes et une introduction par Charles Jourdain, Hachette, Paris, 1843
- Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *Logique ou l'art de penser*" (Gallimard, 1992),
- Arnauld, Antoine. Oeuvres complètes, plus la vie de Arnauld Éditeur Arnay, 1783 Original provenant de Bibliothèque municipale de Lyon (Bibliothèque jésuite des Fontaines) Numérisé 24 sept. 2010
- Arnauld, Antoine; Lancelot, Claude, Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal, par Arnauld et Lancelot, précédée d'un Essai sur l'origine et les progrès de la langue française, par M. Petitot, et suivie du commentaire de M. Duclos, Paris, 1803
- Belloc, Hilaire, Richelieu, Editorial Diana, Mexico, 1953
- Bely Lucien, Les Relations Internationales en Europe: XVIIe et XVIIIe siècles, PUF, Paris, 2001
- Bely, Lucien, La France au VIIe Siècle, PUF, Paris, 2009
- Biblia, Editorial Católica, CELAM, 2000
- Bibliothèque sacrée, ou dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques par les révérends pères Richard et Giraud. Tome premier, Paris 1722 Volume 7
- Black, Jeremy, La guerre au XVIIIe Siècle, Editions Autrement, Paris, 2003

- Bluche, François, Dictionnaire du Grand Siècle, Fayard, 2005
- Bluche, François, Le Despotisme Eclairé, Hachette, Paris, 2000
- Bluche, François, Luis XIV, Hachette, Paris, 1999.
- Bogdan Henri, La guerre de Trente ans 1618-1648, Perrin, Paris, 1999
- Bois, Jean-Pierre, L'Europe à L'époque Moderne XVI-XVIIIe Siècles, Armand Colin, Paris, 1999
- Bréhier, Emile, Historia de la Filosofía. Dos Tomos. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1942.
- Cantú, César, Historia Universal, Editorial: Gaspar y Roig, Madrid, 1866, tomo V,
- Carmona, Michel, Richelieu, Fayard, Paris 1983,
- Carré, Irénée, Les pédagogues de Port-Royal: Saint-Cyran, de Saci, Lancelot, Guyot, Coustel, Le Maître, Nicole, Arnauld, etc., Jacqueline Pascal, histoire des «Petites écoles» ([Reprod.]) / notices, extraits et analyses avec des notes par I. Carré, [Irénée] C. Delagrave (Paris), 1887 Bibliothèque nationale de France, département Centre technique du livre, R-9640
- Catherine MARTIN Les Compagnies de la propagation de la foi (1632-1685): Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier, 2000.
- Chevallier Pierre, Luis XIII, Roi Cornélien, Fayard, Paris, 1973.
- Clemencet, Dom, Histoire Littéraire de Port-Royal, Paris 1868
- Cornette Joël, Drevillon Hervé, Bourquin Laurent, Hamon Philippe, Serna Pierre, La Monarchie entre Renaissance et Révolution - 1515-1792, Editions du Seuil, Paris, 2000
- Croix, Alain, Queniat Jean, **Histoire Culturelle de la France**, Editions du Seuil Tome 2, Paris 2005
- de Juan, Mariana, Del Rey y la Institución de la Dignidad Real, Editorial Partenon, Buenos Aires, 1945.
- De la fréquente communion... Antoine Arnauld, Éditeur Le petit, 1683 Original provenant de Bibliothèque municipale de Lyon Numérisé 27 sept. 2010,
- de Molina, Luis, Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas. Tra-

ducción, introducción y notas de Juan Antoine Hevia Echevarría Biblioteca Filosofía en español, Oviedo 2007

de Sacy, Silvestre, Choix des Petites Traités de Morale de Nicole, J. Te-chener, Libraire, Paris 1857, Gallicalabs.bnf.fr/ Bibliothèque nationale de France.

Delforge, Frédéric, Les petites écoles de Port-Royal (1637-1660). Paris, Le Cerf, 1985.

Delumeau, Jean, Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, PUF, 1971. (coll. « Nouvelle Clío »).

Des Granges, CH. M, Histoire Illustré de la Litterature Française, Hatier, Paris, 1916

Descartes, René, Meditaciones Metafísicas, editorial Gredos, Madrid, 2011

Descartes, René, Meditaciones Metafísicas, versión castellana de Manuel Machado, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946)

Dilthey, Wilhem; Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII, Fondo de Cultura Económica, México, 1944

Dupont-Ferrier, G La Formation de L'Etat Français, Armand Colin, Paris, 1946

Gilson, Étienne, La Filosofía en la Edad Media, Editorial Gredos, Madrid, 1976

Goubert, Pierre, Mazarin, fayard, Paris, 1990

Guinebert, Charles, Le Christianisme Antique, Flammarion, Paris, 1926

Hegel, GWF, Introducción a la Estética, Ediciones Península, Barcelona, 1973

Hildesheimer, Françoise, Richelieu, Flammarion, Paris, 2004

Histoire De L'Abbaye De Port-Royal: Premiere Partie. Histoire Des Religieuses, Volume 3 Jérôme Besoigne 1 de enero de 1752 La Compagnie. Cologne <https://play.google.com/store/books/details?id=k8kDAAA-cAAJ&rdid=book-k8kDAAA-cAAJ&rdot=1>

Homero, Iliada, Editores Mexicanos Unidos, México, 1993

Homero, Odisea, Editorial Iberia, Barcelona, 1947

Jean, Mesnard, Pascal, l'homme et l'oeuvre. Paris, Hatier-Boivin, 1951.

La Somme théologique de Saint Thomas, Adamant Media Corporation, Paris, 2001

Lacatrelle, de Jacques, Racine, Librairie Academique Perrin, Paris, 1970

Lancelot, Claude, Le jardin des racines grecques; nouv. éd., suivie d'un Dictionnaire complet des mots français qui tirent leur origine de la langue grecque, par J. Planche. E. Belin, Paris, 1846

Lancelot, Claude, Nouvelle méthode pour apprendre facilement et en peu de temps la langue. 1678, Paris, Denys

Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ, traduit en françois selon l'édition vulgate, avec les différences du grec. T. 1 Éditeur: A Mons, chez Gaspard Migeot. M DC LXVII. [Impr. par Daniel Elzevier à Amsterdam.] Date d'édition: 1667 Identifiant: ark:/12148/bpt6k106221h Source: Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, A-6433 (1) Relation: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30848827r>Date de mise en ligne: 15/10/2007

Leibniz, Correspondencia con Arnauld, Losada, Buenos Aires, 2005

Les Méditations métaphysiques de René Des-Cartes touchant la première philosophie. traduites du latin de l'auteur par M. le D. D. L. N. S. [duc de Luynes], et les objections faites contre ces méditations par diverses personnes très doctes, avec les réponses de l'auteur Vve J. Camusat, et P. le Petit, Paris, 1647. Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RES-R-983 Relation: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb3032847>; Bibliothèque nationale de France Date de mise en ligne: 27/07/2010

Mandrou, Robert, Louis XIV en son temps. Paris, PUF, 1990 (coll. Peuples et civilisations).

Marin, Louis, Philippe de Champagne ou la présence cachée. Paris, Hazan, 1995.

Mayeur, Françoise, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France Volume 2 De la Révolution à l'école républicaine: 1789-1930*. Perrin, Paris, 2004

Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le Dix-Huitième

siècle Publié1816 Original provenant de Université de Turin Numérisé11 sept. 2015

Moreau, Denis, *Deux Cartesiens: la polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche* Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Histoire de la Philosophie. nouvelle Serie. Vrin, Paris, 1999

Moreno Cebada, Emilio, *Historia de la Iglesia, 4: desde su establecimiento hasta el pontificado de Pio IX* Biblioteca ilustrada de Espasa Hermanos. Barcelona 1868,

Moreno, Daniel, *Del Rey y de la Institución Real*, en *Clásicos de la Ciencia Política*, Textos Universitarios, Universidad Autónoma de México, Facultad de derecho, México 1975.

Musée National des Granges de Port-Royal, Philippe de Champaigne et Port-Royal, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1995.

Ogg, David, *L'Europe du XVIIeme Siècle*, Payot, Paris, 1932.

Orcibal, Jean, *Saint-Cyran et le jansénisme*. Paris, Le Seuil, 1961. (coll. « Maîtres spirituels »).

Ouvres Philosophiques D'Arnauld, Hachette, Paris, 1843.

Parker, Geoffrey (ed.), *La Guerra de los Treinta Años*, A. Machado Libros, Madrid, 2003.

Pascal Bousset, *Escritos Escogidos*, Océano, Madrid, 1999.

Pascal, *Les provinciales: ou les Lettres écrites par Luis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites* éditions eBooksFrance www.ebooksfrance.com, Adaptation d'un texte électronique provenant de la Bibliothèque Nationale de France: <http://www.bnf.fr/>

Racine, Jean - *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. Gazier, 2e éd, Paris, 1908.

Sainte-Beuve, Charles, *Port Royal*. I, II, Robert Laffont, Paris, 2004.

Sainte-Beuve, Charles, *Vues sus L'Histoire de France*, Plon, Paris, 1946.

Saint-Simon, *La Cour de Luis XIV*, Nelson Editeurs, Paris, 1930. [Thierryhttps://books.google.com.uy/books?id=Td1DAAAACAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.uy/books?id=Td1DAAAACAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
San Agustín, *De la nature et de la grâce. Réfutation de pélagé*. Oeu-

vres complètes de Saint Augustin, sous la direction de M. Raulx, tome XVIIème, p. 185 à 221, Bar-le-Duc 1871 http://livres.mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/polemiques/pelage/grace.htm#_Toc9943499 (20/06/2015, 20 HS)

Sellier, Philippe, Pascal et saint Augustin. Paris, Hatier-Boivin, 1951.

Vidal Manzanares, César, Diccionario de los Papas, Ediciones Península, Barcelona, 2002

Vie De Missire Antoine Arnauld Docteur De La Maison De La Sorbona. A Paris Et Se Vende A laussane, chez Sigismond D 'Arnay 6 Compagnie. Source gallica.bn.fr./Biliothèque nationale de France. Recueil de pieces pour la vie de M. Antoine Arnauld. Piece Premiere.

Voltaire Dictionnaire philosophique Gallimard; Édition: GF- Flammarion, 1994

Voltaire, Ensayo sobre las Costumbres de las Naciones, Hachette, Buenos Aires, 1946

Voltaire, François Marie Arouet, El Siglo de Luis XIV, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.



Noviembre, 2016, Depósito Legal N°. 000.000 / 16
www.tradinco.com.uy