

MILENARISMO Y DEFENSA DE LA FE EN EL SIGLO DE LAS LUCES: LA OBRA DEL JESUÍTA CHILENO MANUEL LACUNZA

Frédéric Martínez
Historiador. Candidato al Doctorado en Historia en la Universidad de París.

INTRODUCCIÓN

1812: en la España de las Cortes de Cádiz se edita por primera vez un imponente tratado teológico que tiene por título: *La Venida del Mesías en Gloria y Magestad*; observaciones de Juan Josaphat Ben Ezra, hebreo cristiano, dirigidas al sacerdote Cristófilo.

Cuatro tomos, más de 1.900 páginas que anuncian el regreso del Mesías Jesucristo a la tierra para reinar mil años con los justos.

El libro encuentra un eco favorable en una Europa sacudida por las guerras napoleónicas, en la que renacen temores apocalípticos y esperanzas mesiánicas: el rioplatense Manuel Belgrano lo edita en Londres (1816); sale en México (1821), en París (1925), otra vez en Londres (1826); se traduce al latín, al inglés, al francés. El éxito de *La Venida del Mesías* es tan grande que las autoridades eclesásticas, tradicionalmente reacias a las tesis milenaristas, se alarman. Una vez restablecida, la Inquisición española —era precisamente su supresión durante el período constitucional la que había permitido la primera edición— prohíbe el libro (1819); lo mismo pasa en México y Lima. El Santo Oficio lo coloca en el índice en 1824, antes de que, en 1941, el Vaticano lo condene definitivamente.

Detrás del seudónimo de Ben Ezra se esconde un oscuro jesuita chileno, muerto varios lustros antes: Manuel Lacunza.

Detrás del seudónimo de Ben Ezra se esconde un oscuro jesuita chileno, muerto varios lustros antes: Manuel Lacunza. Nacido en Santiago en 1731, entra en la Compañía de Jesús en 1747; deportado a Italia a consecuencia de la expulsión de los jesuitas de España y de sus posesiones en 1767, consagra su destierro a la observación de las estrellas y a la redacción de este único libro, que comienza en 1775 y acaba en 1790. Muere en 1801 sin haberlo publicado.

A primera vista, la obra de Lacunza desconcierta: por su tema, muy alejado de las preocupaciones de la época; y, sobre todo, por la diversidad de las interpretaciones a que dio lugar, las cuales contribuyeron a dar la imagen de un Lacunza incomprensible, marginal, por no decir incomprensible.

LA
Venida del Mesias
EN
GLORIA Y MAGESTAD.

OBSERVACIONES

DE
JUAN JOSAPHAT BEN-EZRA,

HEBRÉO CRISTIANO:

DIRIGIDAS

AL SACERDOTE CRISTÓFILO.

EN CUATRO TOMOS.

TOMO I.



SE DEDICAN

AL MESÍAS JESU CRISTO, HIJO DE DIOS, HIJO DE LA SANTÍSIMA
VIRGEN MARÍA, HIJO DE DAVID, HIJO DE ABRAHAN.

Londres:

EN LA IMPRENTA DE CARLOS WOOD,
CALLEJON DE POPPIN, CALLE DE FLEET.

1816.

"La Venida del Mesías en Gloria y Magestad": Edición de Carlos Wood, Londres, 1816.

Milenarismo de Lacunza

*Una "Iglesia espiritual",
remplazando la Iglesia
romana, va a guiar la
humanidad a una eternidad
espiritual y monacal.*

Lacunza propone una interpretación del Apocalipsis de San Juan y de los libros de los profetas del Antiguo Testamento que lo conduce a concluir que la segunda venida del Mesías está inscrita en el texto sagrado: anunciado por signos precursores (hambrunas, terremotos, calamidades de todo tipo), el Mesías Jesucristo regresará a la tierra en "Gloria y Magestad" para instaurar un reino terrenal de mil años (reales o simbólicos) con los justos, los cuales habrán sido escogidos en un primer "juicio de vivos". Al fin del milenio, el Anticristo volverá a apoderarse de los hombres; el género humano será exterminado en una última conflagración, después de la cual vendrán el juicio final y el fin de los tiempos.

La esperanza de un reino terrenal del Mesías se remonta a los orígenes del cristianismo. Esta aspiración es muy vivaz en el cristianismo de los primeros siglos, debido a su estrecha relación con el judaísmo y a las persecuciones de que los cristianos son víctimas: anhelan una salvación colectiva y terrenal.

Una vez asentadas las bases del poder de la Iglesia, la esperanza mesiánica amenaza con adquirir tintes algo subversivos: San Agustín, a comienzos del siglo V, excluye el milenarismo de la ortodoxia católica. Descartando la interpretación literal del Apocalipsis, propone una lectura alegórica de la promesa bíblica de un reino mesiánico de mil años. Este reino no es otro que el "Tiempo de la Iglesia"; los cristianos ya no deben esperar una salvación colectiva en la tierra; San Agustín preconiza una escatología individual.

Después del siglo V, la idea milenarista atraviesa el cristianismo esporádicamente. Reaparece, a partir de fines del siglo XI, en las cruzadas y en los movimientos agrarios europeos. Las hordas milenaristas cometen actos apocalípticos (masacres de sacerdotes) para acelerar el regreso del Mesías y la instauración de un reino igualitario que responda a sus esperanzas espirituales y materiales.

En el siglo XII, un cisterciense calabrés, Joaquín de Fiore, anuncia la venida de la "Edad del Espíritu". Una "Iglesia espiritual", reemplazando la Iglesia romana, va a guiar la humanidad a una eternidad espiritual y monacal. El descubrimiento de América hace renacer el pensamiento escatológico. Los franciscanos "espirituales", herederos directos de Joaquín de Fiore, evangelizan esos nuevos pueblos esperando que su acción va a apresurar la venida del Mesías.

En el movimiento de la Reforma protestante aparecen otros "focos" milenaristas: el más conocido es el de los Anabaptistas que recrean una Nueva Jerusalén en Munster en 1535.

En el siglo XVIII, la temática milenarista tiene cierto éxito en los medios jansenistas que ponen en tela de juicio la autoridad papal y pretenden volver al cristianismo de los primeros siglos; luego, la tormenta de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas provocan una explosión de milenarismo en Europa —en la que se inscribe



Manuel Lacunza: (Retrato sacado de la edición de Ackermann, Londres, 1826).

el éxito del libro de Lacunza. Los medios protestantes ingleses y alemanes, los medios católicos contrarrevolucionarios ven en estos acontecimientos el desencadenamiento del Anticristo y el anuncio del Apocalipsis.

Diversidad de las interpretaciones de "La Venida del Mesías"

Lo que desorienta más cuando uno se aproxima a la obra de Lacunza es la heterogeneidad absoluta de las interpretaciones a que dio lugar. En su tiempo, **La Venida del Mesías** conoció el éxito entre circu-

lo que desorienta más cuando uno se aproxima a I, obra de Lacunza es la heterogeneidad absoluta de las interpretaciones a que dio lugar.

los jansenistas italianos, españoles y franceses por su crítica al Papado; en medios judíos por el carácter filosemita de su mesianismo — Fray Servando Teresa de Mier cuenta en sus memorias que unos judíos venecianos habían propuesto a Lacunza publicar su libro, lo que él rechazó por no tener la aprobación eclesiástica (1); igualmente fue festejado en el ámbito contrarrevolucionario y en los medios católicos conservadores, en fin, por anunciar la venida del Anticristo.

Para Manuel Belgrano, quien la edita en Londres en 1816, la obra es ante todo una muestra del genio americano, un arma de los criollos contra el desprecio de los europeos:

Desde el punto que resolví mi viage a este destino (Londres), resolví también hacer a mis compatriotas el servicio de imprimir y publicar una obra que, aun quando no hubiese otras, sobraría para acreditar la superioridad de los talentos americanos, al mismo tiempo que la suma sandez de un señor diputado español europeo, que en las Cortes extraordinarias instaladas en la Isla de León de Cádiz, se hizo distinguir con el arrojo escandaloso de preguntar a qué clase de bestias pertenecían los americanos, o entre qué clase de ellas se les podía dar lugar.

("El editor a los americanos", I, xi-xii).

Los análisis más recientes de la obra no contribuyen a desenmarañar el asunto, al contrario.

Adolfo Nordenflicht, editor en 1978 de la Tercera parte de la Venida del Mesías en Gloria y Magestad, en la Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados de la Editorial Nacional de España, ve en la obra "un gran poema, una elegía cósmica y paradójicamente epifánica..." (p. 62); es un producto característico del genio americano: por su barroquismo retórico, porque transmite una admiración frente al universo concebido como creación divina, porque plantea la historia como futuro. Nordenflicht concluye desmedidamente, tildando a Lacunza de "primera aurora" de un nuevo lenguaje "que urgirá otra forma de ciencia, de filosofía, de historia, de poesía, de teología".

A su vez, Juan Bulnes Aldunate, en un artículo publicado en Raíces de la teología latinoamericana, San José, DEI-CEHILA, 1985 ("Manuel Lacunza: contenidos teológicos y filosóficos de su interpretación profética", pp. 97-118), hace de Lacunza un precursor de la teología de la liberación. Le atribuye una visión dialéctica de la historia que anuncia a Hegel y Marx: "Su visión de la historia es evolutiva y dialéctica, juzgando sus acontecimientos como fenómenos sociales colectivos, generados en largos períodos de desarrollo y en que los grandes sistemas conducen a su propia destrucción". Pero también ve en la obra "una crítica a las estructuras sociales y políticas y anuncios de destrucción de los poderes opresores"; a sus ojos, Lacunza promueve la "esperanza de un reino para los oprimidos", y la "fe en un hombre nuevo liberado y señor del universo".

1. Cf. A. F. Vaucher, *Une célébrité oubliée, le père Manuel de Lacunza y Díaz*, p. 37.

Se advierte fácilmente en esas interpretaciones la carencia radical de aproximación histórica. La mayoría de los comentarios se contentan con señalar, de manera algo "sensacionalista" las evidentes paradojas presentes en la obra: Lacunza es jesuíta pero asimila la prostituta del Apocalipsis a la Roma papal futura; Lacunza es modernista en sus concepciones científicas pero se aferra a una creencia anticuada que tiene resonancias medievales.

Lacunza es jesuíta pero asimila la prostituta del Apocalipsis a la Roma papal futura.

En realidad, una vez situada en el contexto histórico e intelectual del siglo XVIII —y este es el objeto del presente estudio— La Venida del Mesías se revela globalmente inteligible.

Si se encuentran en las diversas expresiones de la aspiración mesiánica unas constantes que la teología, la historia de las religiones o la etnopsicología se proponen estudiar, una rápida mirada a la historia de los milenarismos muestra que detrás de una aparente unidad temática se esconden situaciones históricas, socioeconómicas, políticas y filosóficas que difieren totalmente.

Para comprender la coherencia interna de la obra y el significado de su milenarismo en el contexto de fines del siglo XVIII, propondremos una aproximación histórica al pensamiento de Lacunza según tres ejes: su metodología; su concepción del mundo; su fe y su posición respecto a la Iglesia.

LA METODOLOGÍA DE LACUNZA

La Venida del Mesías en Gloria y Magestad está dividida en tres partes. En la primera "Que contiene algunos preparativos necesarios para una justa observación", Lacunza justifica su método exegético y, apoyándose en una presentación histórico-teológica de "los milenarios", defiende la originalidad de su sistema. En esta parte, esencialmente, se encuentran los datos que nos permiten esbozar los grandes rasgos de su metodología. La segunda parte "Que comprende la observación de algunos puntos o fenómenos particulares" está consagrada al análisis de los libros de los profetas y del Apocalipsis de San Juan. La tercera parte, en fin, "Que contiene el fruto de las observaciones precedentes" propone las conclusiones de Lacunza y su descripción del milenio y del fin de los tiempos.

La Venida del Mesías es una obra teológica; sin embargo, Lacunza no sólo se funda en un método exegético; también incluye en su demostración elementos de un método histórico y científico. Toda la metodología lacunziana estriba en una distinción fundamental entre lo humano y lo divino.

La Biblia, la tradición católica inmemorial y las decisiones de la Iglesia son autoridades de "fe divina", infalible e indudable. Todo lo demás, tanto textos profanos como escritos teológicos, son fuentes de "fe humana"; tienen el estatuto de "opiniones" mientras no estén consagrados por una autoridad de fe divina. A lo que emana del

Toda la metodología lacunziana estriba en una distinción fundamental entre lo humano y lo divino.

hombre se le puede aplicar un método crítico histórico; mientras que lo divino es constituido por un conjunto de manifestaciones indiscutibles, entre las cuales el texto de las Escrituras.

Método exegético

Lacunza preconiza una exégesis rigurosa, basada en el sentido literal de las Escrituras. Descarta, entonces, a todos los otros métodos exegéticos (alegórico, místico) y condena particularmente la utilización acomodaticia de varias interpretaciones según la conveniencia del exegeta.

La interpretación literal es la que le permite a Lacunza leer en las Escrituras la promesa mesiánica; mientras que el desarrollo de la interpretación alegórica de las profecías por San Agustín y Orígenes había permitido justamente expulsar el milenarismo de la ortodoxia católica.

Lacunza justifica también su defensa de la interpretación literal de la Biblia por la necesidad de hacerla asequible a los fieles. Critica fuertemente a los teólogos escolásticos por haber monopolizado el acceso a las Escrituras: multiplicando las interpretaciones complejas, han hecho creer a los fieles que la lectura de la Biblia le estaba vedada al que no fuera exegeta; han favorecido de esta manera el desarrollo de la Ilustración fuera de la "verdadera religión".

Por su crítica a la teología escolástica, por la importancia primordial que le reconoce a la Biblia, Lacunza se inscribe en la problemática del movimiento de renovación religiosa del siglo XVIII, o "Ilustración católica".

El afán de depurar la religión de la teología escolástica para volver a la fuente bíblica aparece en el humanismo del siglo XVI, en el pensamiento de Erasmo o de los "cristianos nuevos" españoles, herederos del erasmismo; judeoconversos o hijos de conversos; ellos fueron los principales instigadores del "Huminismo" que, en la España del siglo XVI, renovó la teología por su aporte humanista y el fomento de los estudios escriturarios.

La influencia de varios exegetas y teólogos del Huminismo español —Benito Arias Montano, Tomás Maluenda, Melchor Cano, El Tostado— se advierte muy claramente en *La Venida del Mesías*; además la temática del judaísmo ibérico está muy presente: Lacunza toma por seudónimo el nombre de un exegeta sefardí del siglo XII, Aben Ezra.

La defensa de la interpretación literal es una preocupación central para los exegetas que renuevan la aproximación analítica de la Biblia a partir de fines del siglo XVII: Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670), Richard Simón (*Histoire critique du vieux testament*, 1678) y Dom Augustín Calmet (*Dictionnaire critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*) —este último citado frecuentemente por Lacunza.

En España, el movimiento dieciochesco de la "Ilustración católica" busca la misma depuración de la producción teológica escolástica; Burriel, Mayans y Jovellanos preconizan la lectura de la Biblia y el desarrollo de los estudios escriturarios.

Al escribir su obra en castellano en vez de latín, Lacunza manifiesta su deseo de dirigirse a un público más amplio; a comienzos del siglo XVIII en España se había debatido largamente la posibilidad de redactar obras filosóficas y científicas en un idioma vulgar (2); los "novatores" valencianos (Mayans, Corachan) defienden entonces la utilización del castellano como lo habían hecho los humanistas del siglo XVI.

Sin embargo, Lacunza no evoca en absoluto la cuestión de la traducción de la Biblia, problema central en aquella época; en 1782 el inquisidor general edita un decreto que permite por primera vez la lectura de la Biblia en castellano. La primera edición española sale en 1790, el mismo año en que Lacunza acaba la redacción de **La Venida del Mesías** (3).

Método histórico y teología

La distinción que Lacunza establece entre fuentes de fe divina y fuentes de fe humana le permite aplicar a los escritos teológicos un método crítico histórico. Prueba la fiabilidad de éstos y su compatibilidad con el sentido literal de la Biblia, lo que lo lleva a operar una rigurosa selección dentro de la producción teológica.

Muchos signos de un esbozo de método histórico se advierten en **La Venida del Mesías**.

Lacunza aparta toda proposición teológica que no se base, especialmente si invoca la tradición eclesiástica, en fuentes históricas fiables:

Supuestas estas noticias que se hallan en la historia eclesiástica, preguntad ahora a aquellos autores de que empezamos a hablar: ¿de dónde sacaron que en el concilio romano de San Dámaso, se decidió el punto general de los milenarios?, y veréis cómo os responden, ni pueden responder otra cosa, que así lo hallaron en otros autores, y éstos en otros, los cuales tal vez lo sacaron finalmente de los anales del cardenal Baronio ad annum 375. Mas este sabio cardenal, ¿de dónde lo sacó? Si lo sacó de algún archivo fidedigno, ¿por qué no lo dice claramente? ¿Por qué no lo asegura de cierto, sino sólo como quien sospecha, o supone que así será? Este modo de hablar es cuando menos muy sospechoso.

Lacunza desarma el mecanismo de una historia sin exigencias de método; comprueba la ausencia de fuentes y concluye:

Lacunza no evoca en absoluto la cuestión de la traducción de la Biblia, problema central en aquella época.

2. Cf. F. López, L'histoire des idées au XVIII^e siècle: conceptions anciennes et révisions nécessaires.

3. Cf. A. Mestre, Despotismo e Ilustración en España, p. 211.

La verdad es que la noticia es evidentemente falsa por todos sus aspectos, porque no hay instrumento alguno que lo pruebe (I, 64-65).

La preocupación por la prueba histórica está muy presente en la obra. Además, Lacunza se apoya en escritos profanos cuando necesita argumentos históricos o científicos que le sirvan en su demostración: los científicos Huyghens y Cassini, la "historia profana antigua", por ejemplo.

Se percibe ahí, muy nítidamente, la influencia de la crítica histórica que va desarrollándose a partir de fines del siglo XVII. El abate Richard Simón, Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique* 1695-1697), Dom Mabillon asientan las bases de un método crítico que tiene por meta la definición del grado de autenticidad de los documentos históricos y que se afirma independiente de la teología.

En el siglo XVIII, la influencia del abate Fleury y de Muratori, bibliotecario del Duque de Módena —Lacunza se refiere frecuentemente a esos autores—, es decisiva sobre la primera corriente historiográfica española: Jacinto Segura (*Norte crítico*, 1733) y Gregorio Mayans defienden la posibilidad de aplicar la crítica histórica a las tradiciones eclesiásticas sin perjuicio del dogma y de la ortodoxia católica.

Para los instigadores del método histórico, el acercamiento crítico a la Biblia llevaba a negar que ésta fuera la palabra de Dios transmitida directamente.

Si bien se ve claramente en *La Venida del Mesías* la huella del nuevo método histórico, Lacunza no saca todas las conclusiones de estas innovaciones metodológicas. Efectivamente, para los instigadores del método histórico, el acercamiento crítico a la Biblia llevaba a negar que ésta fuera la palabra de Dios transmitida directamente.

Después de Spinoza, el abate Richard Simón, sin negar la inspiración divina de las Escrituras, se empeñó en demostrar las contingencias históricas que aparecen en ellas: señales de alteración, de cambios; cronología incompleta; incoherencias; ausencia de unos reyes que mencionan los autores profanos. Más tarde, el teólogo alemán Semler (1725-1791) llegó a historiar totalmente la Biblia, considerándola sencillamente una expresión, definida en el tiempo y el espacio, del sentimiento religioso universal. El Antiguo Testamento es una obra nacional judía; si bien la sustancia del sentimiento religioso es eterna, hay que relativizar sus formas históricas.

Se ve cuan lejos está Lacunza de los desarrollos de la crítica histórica de su tiempo. El sigue creyendo que la Biblia es la transmisión directa, literal, infalible e inalterable de la palabra divina.

Pues ¿quién es el autor, o el escritor de este cántico divino? Amigo mío, yo no lo sé, ni lo deseo saber, porque esta noticia nada me importa. Solamente sé (y esto sin duda, ni disputa) que su verdadero autor es el mismo Espíritu Santo, qui locutus est per prophetas (IV, 162).

Lacunza ha integrado varios principios de la nueva metodología histórica, pero ésta no alcanza a hacer vacilar la sacralidad indiscutible que le otorga a la autoridad eclesiástica y a las Escrituras.

Aproximación científica

En su empresa teológica, que tiende a establecer la certidumbre de la segunda venida del Mesías a la tierra, Lacunza se vale del método experimental] que se origina en el pensamiento de Newton.

Los filósofos metafísicos del siglo XVII pensaban acceder al conocimiento partiendo del poder explicativo universal (la esfera de las ideas puras, punto de encuentro entre el espíritu humano y el espíritu divino) y progresando por deducción. Newton propone otro acercamiento tomando como punto de partida los fenómenos. A partir de la observación de los fenómenos, el científico va buscando los principios. Según la definición de Ernst Cassirer (4), el espíritu de la Ilustración nace precisamente de la posibilidad de extender a todas las otras ciencias el método que adoptó Newton para la ciencia física.

La influencia del método experimental es muy clara en Lacunza. Define la Biblia como un objeto de estudio científico; la compara con el cosmos y se asimila a sí mismo a un astrónomo.

Aplica el término de fenómenos a las profecías bíblicas —la segunda parte de La Venida del Mesías está dividida en diez fenómenos. Lacunza proclama la fuerza invencible de una demostración basada en la observación de los fenómenos. Así se fue imponiendo la teoría del heliocentrismo contra los viejos sistemas celestes procedentes de la Antigüedad.

Este tema acaso parecerá pasado de moda en aquellos años; no es tan cierto si nos referimos al mundo intelectual de Lacunza. La Iglesia española permaneció globalmente hostil al heliocentrismo hasta mediados del siglo XVIII; en 1748, Jorge Juan, apoyado por Burriel y Mayans, sostuvo la teoría de Copérnico frente al inquisidor general —fue aquélla la última intervención de la Inquisición en temas que no competieran directamente a la teología (5).

Tenga pues los defensores o patronos que tuviere; sean tantos quantos sabios han florecido en dos o tres mil años; cítense autoridades a millares de todas las librerías del mundo; yo estoy en derecho de mantener una conclusión, cierto y seguro de que el sistema es falso, porque nada explica, y porque los fenómenos mismos lo destruyen (I, 47-48).

La Biblia, al igual que el Universo, es una creación divina; no hay entre ellos diferencia de naturaleza. Eso permite que el método experimental], que tiende a comprender el Universo, se extienda al entendimiento de las Escrituras. El teólogo, como el científico, tiene que basarse en su investigación, en la observación de los fenómenos; sólo que los fenómenos estudiados por el teólogo son los que se manifiestan en las Escrituras, o sea el texto de las profecías.

A pesar de su prolijidad, Lacunza no pretende justificar su sistema milenarista sino "con los hechos mismos":

4. Cf. E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, pp. 194-195.

5. Cf. A. Mestre, op. cit., p. 172.

La influencia del método experimental es muy clara en Lacunza. Define la Biblia como un objeto de estudio científico; la compara con el cosmos y se asimila a sí mismo a un astrónomo.

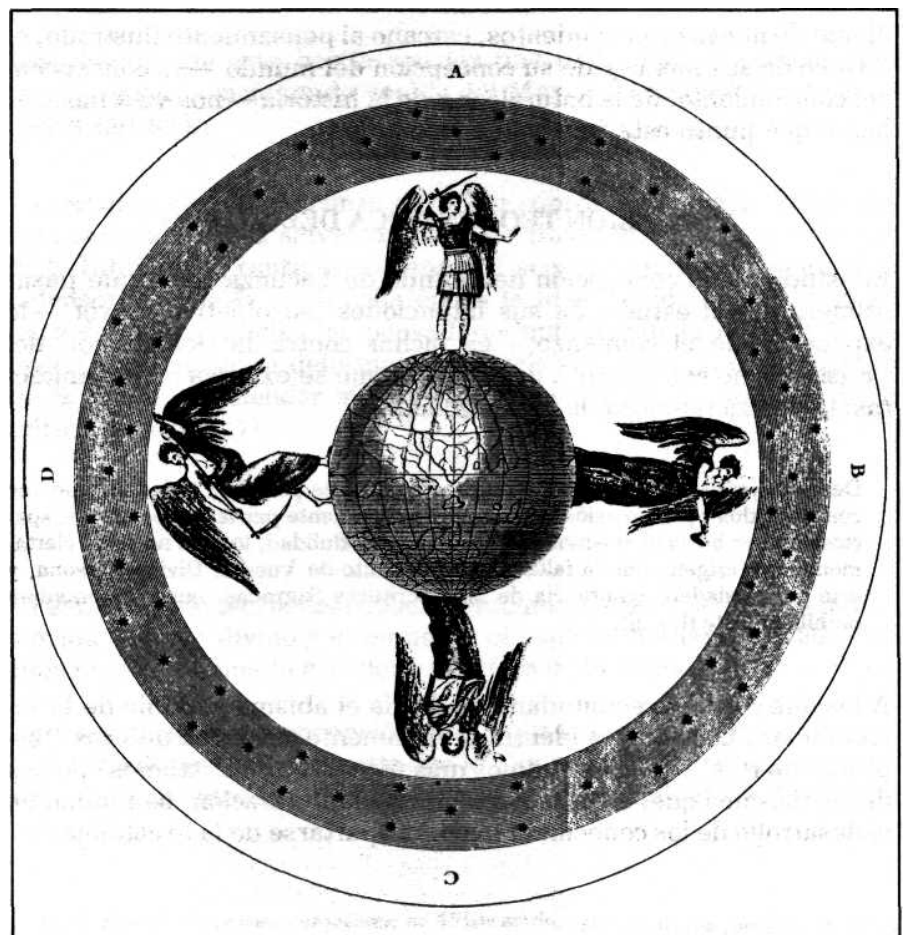
El teólogo, como el científico, tiene que basarse, en su investigación, en la observación de los fenómenos.

De este modo han procedido más de un siglo ha nuestros físicos en el estudio de la naturaleza y no ignoráis lo que por este medio han adelantado (I, lxxxiv).

La huella del nuevo método científico se advierte no sólo en la metodología propuesta sino también en los argumentos científicos de todo tipo que vienen a apoyar la demostración teológica:

—Lacunza se vale de los descubrimientos de fósiles marinos en tierra firme para concluir a la certidumbre científica del Diluvio. Esta idea se inscribe en una corriente de pensamiento —su mayor representante es Thomas Burnet (*Telluris sacra teoría*, 1680)— que frente al cuestionamiento planteado por los descubrimientos científicos, tiende a demostrar la veracidad científica del relato bíblico.

—Respecto a la localización del cielo —es decir, la residencia de los justos después de la resurrección universal— Lacunza propone la siguiente demostración (IV, 377): cada hombre que quiera indicar la situación del cielo designará el cenit, punto más alto y por consiguiente más digno de la permanencia de los justos. Ahora bien, la tierra siendo redonda, el cenit no es único sino múltiple, infinito. Luego la residencia de los justos no corresponde a un punto preciso del cielo, sino al universo entero (cf., grabado de la edición de Londres de 1816).



"Siguese de aquí, evidentemente, que el lugar determinado de que hablamos, debe estar al mismo tiempo en los cuatro puntos cardinales ABCD" (IV, 383): la cuestión de la localización del cielo según Lacunza (grabado sacado de la edición de Carlos Wood, Londres, 1816).

-Evocando el estado de la tierra después del juicio final, Lacunza descarta la tesis de una cristalización del orbe a consecuencia del fuego: dada la heterogeneidad de las materias que entran en su composición, no se puede concluir a una cristalización. Luego aprovecha la oportunidad para dar un consejo metodológico al lector:

Consultad (...) este raro fenómeno con los que saben algo de física... (IV, 365).

El estudio de la metodología de Lacunza nos ha permitido aclarar un poco su situación en la historia intelectual del siglo XVIII. Sus posiciones en materia de exégesis, de método histórico y teológico, su conocimiento del método experimental lo inscriben plenamente en el movimiento de las ideas de la época. El mismo hecho de que él, aunque admitiendo la universalidad del método científico, siga desconfiando de la crítica histórica —le prohíbe la entrada en la esfera de las autoridades de "fe divina"— es bastante característico del siglo XVIII, Ernst Cassirer muestra cómo entonces la física ya es reconocida como ciencia, mientras que la historia todavía necesita fundar las bases de su propia autonomía (6).

Si bien el análisis de su metodología tiende a darnos la imagen de un Lacunza moderno, entusiasta frente a los adelantos de su siglo, sediento de nuevos conocimientos, cercano al pensamiento ilustrado, el estudio de sus metas y de su concepción del mundo —su concepción del conocimiento, de la naturaleza y de la historia— nos va a mostrar hasta qué punto esta imagen es incompleta.

UNA VISION TEOCENTRICA DEL MUNDO

El estudio de la concepción del mundo de Lacunza tiene que pasar primero por el estudio de sus intenciones; su objetivo mayor —lo expone desde el comienzo— es luchar contra la desafección del "cristianismo verdadero", desafección que se expresa de dos maneras: la tibieza religiosa, la incredulidad.

Su objetivo mayor es luchar contra la desafección del "cristianismo verdadero", desafección que se expresa de dos maneras: la tibieza religiosa, la incredulidad.

Deseo y pretendo (...) detener a muchos, y si fuese posible a todos los que veo con sumo dolor y compasión, correr precipitadamente per latam portam et spaciosam viam hacia el abismo horrible de la incredulidad; lo qual no tiene ciertamente otro origen, sino la falta de conocimiento de Vuestra Divina Persona, y esto por verdadera ignorancia de las Escrituras Sagradas, quae testimonium perhibent de te (I, xxii).

A los que corren precipitadamente hacia el abismo horrible de la incredulidad, Lacunza los identifica claramente. Se trata de esos "espíritus fuertes", de esos "sabios más filósofos que cristianos", o sea de los filósofos que, en el movimiento de la Ilustración, se fundan en el desarrollo de los conocimientos para apartarse de la fe católica.

⁶. Cf. E. Cassirer, op. cit., p. 266.

Así se entiende la doble calificación que aparece en La Venida del Mesías respecto al siglo XVIII: siglo iluminado, siglo tenebroso. Iluminado por los alcances del conocimiento científico, tenebroso para la religión.

La voluntad de luchar contra la idea de una "religión natural" —uno de los temas centrales del pensamiento ilustrado (Diderot, Lessing, Toland)— está muy presente en las interpretaciones teológicas de Lacunza.

Proponiendo una nueva interpretación de la profecía de las cuatro bestias del libro de Daniel (Daniel, 7), Lacunza asimila el deísmo a la cuarta bestia, el monstruo que asolará y pisoteará la tierra hasta que venga la liberación divina.

Acaso me preguntaréis ¿cuál es el nombre propio de esta quarta bestia, o de esta monstruosa religión? Y yo me maravillo, que ignoréis una cosa tan pública en el mundo, que apenas ignora aun la ínfima plebe. Años ha que se leen por todas partes públicos carteles, por los cuales se convida a todo el linage humano a la dulce, suave y cómoda religión natural. Si a esta religión natural le queréis dar el nombre de deísmo, o de antecristianismo, me parece que lo podréis hacer sin escrúpulo alguno, porque todos estos nombres significan una misma cosa (1,343).

Los séquitos de esta bestia son los que padecerán el castigo más terrible cuando la segunda venida del Mesías; para ninguno de ellos habrá salvación.

La segunda meta de Lacunza es luchar contra la tibieza de los católicos; tampoco habrá salvación para los tibios. Por eso la promoción de la Biblia tiene tanta importancia; Lacunza comparte con muchos defensores de la fe de aquella época la idea de que la incredulidad nace de la ignorancia; los pensadores que atacan la religión la conocen mal y luego la deforman; es preciso impulsar el conocimiento de la Biblia y defender su trascendencia contra los ataques de la crítica histórica (7).

Fe y conocimiento

El estudio de la teoría del conocimiento nos conduce otra vez a la distinción entre lo divino y lo humano: el espíritu humano con sus medios propios no puede acceder a la esfera de lo divino.

Lacunza tiene una concepción sensualista del conocimiento que el hombre adquiere en el mundo que lo rodea —lo que lo acerca en cierta medida al empirismo de las teorías del conocimiento de la Ilustración:

7. Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, p. 94.

Todas mis imaginaciones, mis pobres ideas, las he tomado como prestadas de todas aquellas cosas que hasta ahora han podido entrar en la substancia de mi alma por medio de mis cinco sentidos (IV, 321).

Sin embargo, frente a la creación divina, el hombre topa muy rápidamente con los límites de su autonomía intelectual:

Deberemos conformarnos religiosamente con los límites que Dios ha puesto a nuestra razón (IV, 115).

A pesar de su entusiasmo frente a los adelantos de la astronomía —dedicaba buena parte de sus noches a la observación de las estrellas— Lacunza considera que los telescopios no pueden, por esencia, revelar al hombre la inmensidad de las obras de Dios; no por una cuestión de desarrollo técnico, sino por una inzanjable diferencia de naturaleza entre lo humano y lo divino.

Frente a los límites del intelecto humano, hay que remitirse a la fe. La fe aparece, entonces, como guía del hombre en el desarrollo de sus conocimientos. Lacunza habla de "la recta razón iluminada por la lucerna de la fe" (IV, 375) y ensalza frecuentemente la fructuosa combinación de la observación empírica y del estudio de la Biblia, por ejemplo al evocar la transformación de la tierra por el Diluvio:

Esta proposición bien importante se puede fácilmente probar con el aspecto actual del mismo globo, y con quantas observaciones han hecho hasta ahora, y hacen cada día los más curiosos observadores de la naturaleza; mucho más, si este aspecto, y estas observaciones se combinan con lo que nos dice la Escritura Sagrada (IV, 68).

En otros términos, el conocimiento científico adquiere mayor valor si lo confirma la Biblia.

La concepción lacunziana de la ciencia se apoya en la certidumbre de que Dios es punto de partida, principio y finalidad del universo. El desarrollo de las ciencias o los adelantos en la comprensión de las Escrituras participan de un solo movimiento: el que conduce al hombre, poco a poco, a un mayor entendimiento de la creación divina, aunque no la pueda comprender totalmente.

Para Lacunza, los adelantos de la astronomía o de la teología se inscriben en una revelación progresiva de las obras divinas; todo descubrimiento científico tiene que ser valorado como revelación parcial de la Creación. He aquí una idea característica de los científicos del siglo XVII (Newton, Galileo, Kepler), que tiende a afirmar la compatibilidad entre la nueva ciencia y la religión. José Celestino Mutis, en la Nueva Granada, defiende la "filosofía natural" (la nueva ciencia procedente de Newton) ante la Inquisición en términos parecidos:

Aun podrían ser mayores las ventajas que resultarían a los filósofos del estudio de la filosofía natural, fundando su principal mérito en el uso importante que de ella harían, si llegaran a conocer que también sirve de sólido fundamento para la religión y para la filosofía moral, guiándonos insensiblemente al conocimiento del Creador del Universo. Así se halla recomendada esta filosofía en las Divinas

Todo descubrimiento científico tiene que ser valorado como revelación parcial de la Creación.

Escrituras por un sabio, que con mejores disposiciones que Descartes subió hasta el paraíso: 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur'. Invisibles en ellos mismos, los atributos de Dios resultan visibles para la inteligencia en la creación del mundo, que es su obra.

J. C. Mutis, "Defensa ante la Inquisición", en Jaramillo Uribe, El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Bogotá, 1982, p. 321.

Por eso es que Lacunza comparte el sentimiento de superioridad de los "modernos" respecto a los "antiguos": no en tanto que satisfacción profana ante el desarrollo de los conocimientos, sino como convicción de que esos descubrimientos hacen al hombre más cercano a Dios.

Al mismo tiempo, afirma que el hombre tiene que basarse en sus propios recursos en su labor científica; en ningún caso se puede fundar una teoría científica sobre el texto de las Escrituras.

La crítica es clara; Lacunza, marcado por el racionalismo modernista, estigmatiza la posición retrógrada de la Iglesia que ha tardado más de un siglo en aceptar la teoría del heliocentrismo por pretendidas razones religiosas.

En resumen, Lacunza no puede admitir la idea de una autonomía de la naturaleza; no puede aceptar que se valore el conocimiento científico independientemente de la fe. En esta óptica, no condena el método sino las conclusiones que sacan los filósofos, los cuales partiendo del desarrollo de los conocimientos, llegan a poner en tela de juicio el papel de Dios como necesidad y finalidad del universo para substituirle otra necesidad autónoma, la naturaleza.

Los filósofos van dando un contenido estrictamente moral a la revelación, mientras que Lacunza la defiende en tanto principio explicativo del mundo.

Para defender la fe, para defender la idea de una necesidad divina en el mundo, Lacunza aborda una de las preocupaciones centrales del pensamiento filosófico del siglo XVIII: la relación entre razón y revelación.

Numerosos son los filósofos del siglo XVIII que, rechazando conjuntamente la metafísica cartesiana —que funda el conocimiento en las "ideas innatas"— y el empirismo puro, se empeñan en demostrar que razón y revelación no se oponen sino que al contrario se completan (8).

Sin embargo, los filósofos van dando, más y más, un contenido estrictamente moral a la revelación, mientras que Lacunza la defiende en tanto principio explicativo del mundo. Si bien cree verdaderamente en la razón humana, su pensamiento se emparenta más con la filosofía de Santo Tomás que con el racionalismo dieciochesco —la filosofía escolástica reconocía efectivamente, independientemente de la revelación que conduce al "reino de la gracia", la existencia de un conocimiento "natural" que adquiere el hombre en el "reino de la naturaleza".

En conclusión, lo importante es percatarse de que Lacunza, cuando aborda los temas de la naturaleza y del conocimiento, se inscribe en

8. Cf. J. Saugnieux, "Foi et Lumières au XVIII^e siècle", p. 12.

las dos mayores corrientes de defensa de la fe en el siglo XVIII. De los más tradición alistas a los más ilustrados, los paladines de la fe católica se esfuerzan en demostrar que la razón no es incompatible con la fe. Al mismo tiempo se exalta en la literatura apologética la experiencia religiosa que siente el hombre frente al espectáculo de la naturaleza; Fenelon ("Demonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature", 1713), el abate Pluche —Mario Góngora recuerda (9) que Lacunza conoce su "Espectáculo de la naturaleza" (1735) y su "Historia del cielo" (1742)— son los principales representantes de esta corriente; científicos como Boscovitch, Haller, Bonnet, Réaumur o Euler afirman que el método experimental confirma la idea de una finalidad divina en el mundo.

La teología de la historia de Lacunza

Lo mismo que la naturaleza o el conocimiento, la historia, en el pensamiento de Lacunza, no obedece a una necesidad propia sino a una necesidad divina: se trata de una teología de la historia.

La visión histórica de Lacunza tiene la estructura siguiente:

Creación - corrupción humana - Diluvio - corrupción humana - Advenimiento del Mesías - corrupción humana (al final del milenio, el Anticristo se apodera de los hombres) - Fin de los tiempos y Juicio Final.

El Diluvio, el Advenimiento del Mesías y el Juicio Final responden a una misma lógica: para eliminar la corrupción del género humano, Dios transforma el hombre y la tierra, el hombre por la selección, la tierra por una alteración -regeneración; por el agua (el Diluvio) o el fuego (la primera conflagración que anuncia el regreso del Mesías, la segunda que anuncia el fin de los tiempos).

Las sucesivas transformaciones del universo por la intervención divina constituyen las etapas de la historia natural. Lacunza no concibe una transformación progresiva y mucho menos autónoma; sólo la intervención divina es capaz de modificar el orden natural. Deduce de la presencia de fósiles marinos en tierra firme que el orbe no es ahora tal cual era "en su juventud". Notando el cambio, no lo puede explicar sino por una transformación brutal de origen divino:

Por consiguiente, que ha sucedido en él (el orbe) en tiempos remotísimos respecto de nosotros algún accidente grande y extraordinario o algún trastorno universal de todas sus cosas que lo hizo mudar enteramente de semblante (IV, 71).

En 1779 —Lacunza redacta La Venida del Mesías entre 1775 y 1790— Buffon publica "Les époques de la nature". El postulado de su teoría es que el estado actual del mundo viviente tiene su explicación no en las circunstancias determinantes de los procesos que lo llevaron allí sino en ciertas relaciones inherentes a su estado mismo.

9. Cf. M. Góngora, Aspectos de la Ilustración Católica..., p. 62.

Se ve que Lacunza está muy lejos de las ideas buffonianas ya que no ve otra causa de transformación que no sea la voluntad divina.

Se ve que Lacunza está muy lejos de las ideas buffonianas ya que no ve otra causa de transformación que no sea la voluntad divina:

Todo podrá bien mudarse, alterarse, corromperse, perecer, si el criador lo manda... (IV, 369).

La historia humana no es otra que la historia de la corrupción, repetida tres veces: después de la creación, después del Diluvio, después del advenimiento del Mesías (al final del milenio reaparece el Anticristo a causa de la tibieza religiosa de los hombres —una explicación propia de Lacunza). Esta corrupción es progresiva pero universal. Lacunza puede entonces realizar una descripción atemporal de la comunidad humana:

Unos conocidamente disolutos, libertinos, cismáticos; otros, y los más, no claramente cismáticos ni libertinos mas sensuales y por eso tibios, e indiferentes a todo lo que se oponga a su sensualidad, o comodidad; y otros, aunque poquísimos, realmente fieles, justos y santos (IV, 343-344)

La Iglesia misma está condenada a esta imperfectibilidad del género humano:

...heregias, (...) cismas, (...) apostasias, (...) grandes escándalos, que han sido tan frecuentes en la Iglesia de Cristo desde su principio hasta el presente, y que deberán continuar sin interrupción usque ad Messem... (IV, 308).

La concepción histórica de Lacunza se reduce a la parábola del trigo y de la cizaña (Mateo, 13: 24): el trigo quedará mezclado con la cizaña "usque ad Messem", hasta que vuelva el Mesías.

La naturaleza misma de este pensamiento escatológico expresa la insignificancia radical de la historia humana; no queda otra esperanza en el mundo que la segunda venida del Mesías.

En este mundo "histórico" fijo, es difícil vislumbrar cualquier autonomía del hombre en tanto sujeto histórico; Lacunza le quita al hombre todo mérito respecto a la comprensión de las profecías bíblicas (conforme el tiempo va pasando, se va revelando paulatinamente su significado verdadero, según un plan divino). No es tan severo en lo que concierne de las otras ciencias; la idea de que el hombre sólo dispone de sus propios medios para entender el mundo que lo rodea lo lleva a considerar los descubrimientos científicos como conquistas del intelecto humano; tal vez se puedan entonces adivinar en Lacunza las primeras señales de un pensamiento histórico latente; no olvidemos que en el mismo momento, en una ciudad vecina de Italia, J. I. Molina, otro jesuita expulsado de Chile, desarrolla la idea de un proceso histórico basado en la necesidad del hombre (10).

Por su pesimismo fundamental respecto a la sociedad humana, Lacunza parece finalmente más próximo al agustinismo que al huma-

¹⁰. Cf. M. Rojas Mix, "La idea de la historia y la imagen de América en el abate Molina", Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, 10 (1), 1963, pp. 67-97.

nismo renaciente en el que nació la Compañía de Jesús: al concluir su libro, invita al lector a "despreciar formalmente todo lo transitorio" (IV, 430).

LA FE, LA IGLESIA Y EL MILENIO

La obra de Lacunza se inscribe claramente en la corriente apologética del siglo XVIII. Más que una fe, lo que defiende Lacunza es una concepción del mundo amenazada por el desarrollo de la filosofía fuera del marco de la religión. Los filósofos de la Ilustración atacan el alcance explicativo de la religión en materia de historia, ciencia natural y teoría del conocimiento. En esos tres puntos, precisamente, Lacunza afirma su concepción teocéntrica del mundo; está luchando contra la desacralización progresiva del origen, de las causas y de las finalidades del universo.

Para terminar este bosquejo sobre el pensamiento de Lacunza y su contexto histórico, vamos a tratar de definir, más allá del componente heterodoxo propio a la tesis milenarista, si se puede considerar a Lacunza un verdadero heterodoxo; lo que nos permitirá aclarar su posición frente a la Iglesia.

La Venida del Mesías no transmite ningún mensaje de renovación de la fe. La tendencia "filohebraica" de la obra —Lacunza reconoce la herencia de la religión israelita en el cristianismo, incluye al pueblo hebreo en el reino del Redentor, etc.— no cambia nada el carácter católico, apostólico y romano de su fe; la idea de la conversión final de los judíos siempre ha pertenecido a la tradición católica, desde San Agustín hasta Bossuet. Esta apertura de Lacunza hacia los israelitas tiene que ver más con la corriente mesiánica ibérica, fuertemente impregnada, como lo recuerda Jacques Lafaye (11), de la tradición scatológica judía, que con cualquier otro tipo de heterodoxia judaizante.

Por otra parte, si bien Lacunza critica la "religiosidad exterior" y el "ejercicio externo de la religión" —la denuncia de las "devociones maquinales", tema de origen erasmiano, toma una importancia considerable en la Eustración Católica del siglo XVIII—, tampoco se puede concluir que pone seriamente en cuestión el culto. Al contrario, se afirma como defensor del mismo; la distinción que efectúa entre "Iglesia activa" (el clero) e "Iglesia pasiva" (los fieles) muestra el papel primordial que le otorga al clero; el hecho de que no evoque la cuestión de la traducción de la Biblia a idiomas vulgares nos conduce a las mismas conclusiones. Se ve que en esos puntos, Lacunza es perfectamente ortodoxo.

En la descripción que hace del reino milenarista, Lacunza revela una fe tradicionalista. Dos cosas sobresalen: la jerarquía y el temor de Dios. El modelo de la organización milenarista se funda en la posición cen-

Los filósofos de la Ilustración atacan el alcance explicativo de la religión en materia de historia, ciencia natural y teoría del conocimiento.

11. Cf. J. Lafaye, Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas.

tral del Mesías que reúne los poderes temporales y espirituales ("el supremo rey y sacerdote"). La encarnación de los dos poderes en su sola persona resolverá el problema de ' ios verdaderos límites entre el sacerdocio y el imperio (los cuales en el estado presente han sido, son y verosíblemente serán ocasión de grandes disputas; sin esperanza alguna razonable de que ceda lo que no es suyo alguna de las partes)" (IV, 322); ésta es una de las únicas alusiones directas que hace Lacunza al conflicto entre regalismo y ultramontanismo que hace furor en la época.

En todo caso nos convida a una pequeña digresión de ciencia política sobre la identidad del poder de reinar y del poder de juzgar; estamos muy lejos de la idea de separación de los poderes:

Así todos los reyes, o Príncipes Soberanos (sean personas particulares o cuerpos morales) son otros tantos jueces de sus respectivos dominios, a cuyo bien, y felicidad deben atender, y sobre cuya defensa deben velar, dando a todos, y a cada uno lo que merece según sus obras, o sea de premio o de castigo, y procurando siempre un buen orden y una buena armonía en todo el cuerpo del Estado (IV, 23).

Alrededor de la persona del Mesías el milenio se organiza según una estructura estrictamente jerarquizada:

Habrà una gerarquía como la hay ahora en la Iglesia Católica, y en qualquier Estado Secular, con sólo la diferencia bien notable de ser entonces sin comparación más perfecta y más conocida de todos (IV, 322).

Lacunza excluye absolutamente la mística comunitaria o igualitaria que a menudo se expresa en el sueño mesiánico:

La idea vulgar de que en el Reyno de Dios o en el cielo empireo todos serán reyes, no se debe entender en un sentido tan estricto y riguroso, que excluya todo orden o gerarquía, sino en un sentido latísimo (...) tomando como prestada esta idea de felicidad, del honor y gloria de que gozan, o han gozado en otros tiempos los reyes, o soberanos de la tierra (IV, 141).

En resumen, el ideal de fe de Lacunza es claramente tradicionalista, lo cual nos permite entender su posición frente a la Iglesia.

En la sociedad milenial, el resorte de la fe es el temor de Dios. Lacunza considera, efectivamente, este temor como la base de la fe y de la inocencia. En su peregrinación anual a Jerusalén —que reviste un carácter obligatorio— los representantes de cada pueblo visitan el infierno en donde se castiga a los verdugos de Cristo; Lacunza está seguro del efecto benéfico de esta horrible visión sobre los habitantes de la tierra.

En resumen, el ideal de fe de Lacunza es claramente tradicionalista, lo cual nos permite entender su posición frente a la Iglesia.

La substancia de su crítica a la Iglesia aparece en dos interpretaciones del Apocalipsis:

Lacunza ve en la prostituta del Apocalipsis, culpable de fornicación con los reyes de la tierra, la Roma cristiana futura. Identifica la primera bestia (la que sube del mar: Ap. 13, 1) con el Anticristo; y ésta



La bestia que sube del mar (Ap. 13,1) y la bestia que sube de la tierra (Ap. 13, II). (Apocalipsis de Albrecht Dürer).

no es otra que la reunión de las cuatro bestias del sueño de David, encabezadas por la cuarta bestia, la cual encarna la religión natural. La religión natural "es visiblemente la que debe hacer el papel o figura principal de esta tragedia". Lacunza ve en el undécimo cuerno de la cuarta bestia las armas de la religión natural que no son otra cosa que las de los poderes seculares:

Quién sabe si (...) esta potencia, producción propia de la quarta bestia, la tenemos ya nacida in terra nostra... (I, 465).

El Anticristo es el deísmo, que se impuso a todas las otras religiones y las subyugó; en otros términos, es éste el verdadero enemigo.

Ahora bien, Lacunza identifica la segunda bestia del Apocalipsis (la que sube de la tierra: Ap. 13, 11) con el clero. El clero va a orientar a los fieles hacia el Anticristo, o sea hacia la religión natural.

La interpretación lacunziana de esas profecías apocalípticas es bastante clara: la religión natural se expresa en la potencia de los Estados, de esos Estados que, a fines del siglo XVIII, están arruinando el poder temporal del Papa. La profecía de una Iglesia fornicando con los reyes de la tierra se refiere, evidentemente, a la presión que ejercieron los reyes de Francia, España y Portugal sobre el Papa Clemente XIII para que prohibiera lisa y llanamente la Compañía de Jesús. Llegaron a su fin con la promulgación de la Bula "Dominus ac redemptor" (1773), sólo dos años antes de que Lacunza empezara la redacción de La Venida del Mesías.



La Prostituta del Apocalipsis. (Apocalipsis de Albrecht Dürer).

Lacunza, tradicionalista en sus concepciones religiosas, entiende que el poder papal se está debilitando frente a los estados europeos; este debilitamiento parece alcanzar su máxima expresión con la interdicción total de la Compañía de Jesús; la Iglesia se está prostituyendo con los reyes de la tierra, los cuales se aliaron con el deísmo. Da entonces la señal de alarma; excluye la "lisonja perjudicial". Invita al Papado a tomar plena conciencia del derrumbe de su poder temporal. No se equivoca; unos años más tarde Napoleón, encarcelando a Pío VII, va a humillar el Pontificado.

Nos parece entonces imposible asimilar la posición de Lacunza respecto a la Iglesia con el llamado "jansenismo histórico", o sea una versión del regalismo ilustrado; al contrario, se opone claramente al regalismo y al episcopalismo que luchan por conquistar la autonomía de las Iglesias nacionales frente al poder central de Roma. Lo que Lacunza reprocha a la institución eclesiástica de fines del siglo **XVIII** es precisamente que su autoridad universal se está desmoronando; lo que reprocha al clero es que se está dejando contaminar por las ideas monstruosas de la religión natural. Sin embargo, Lacunza es demasiado lúcido para seguir siendo ultramontanista. El trauma causado por la interdicción de la Compañía, y que inclusive tuvo como consecuencia la prohibición del oficio religioso de los jesuitas, le ha quitado toda esperanza en la institución papal. El hecho de que el Papa haya firmado de su propia mano el acta de disolución de la Compañía, "milicia" del Sumo Pontífice, supuestamente su más celosa defensora, tiene para Lacunza resonancias apocalípticas.

Convencido de que la brecha abierta por el regalismo y la filosofía va a conducir ineluctablemente la Iglesia al naufragio, abandona el navio para ir a reconstruir su ideal religioso en el tiempo sagrado del milenio.

CONCLUSIÓN

Al final del Siglo de las Luces, Dios ha dejado casi de existir en tanto principio explicativo del mundo. Lacunza, inscribiéndose en la corriente apologética del siglo XVIII, propone un teocentrismo escatológico para defender la fe contra la filosofía.

Debe considerarse su pensamiento como la emanación de una sociedad colonial atrasada y petrificada (12), dominada por la filosofía escolástica y la ideología de la contrarreforma, en la que no hay vida intelectual sino en el marco estricto de las órdenes religiosas (13). ¿En qué medida se emparenta con la reacción conservadora que elimina la Ilustración en la España finisecular? (14). ¿Debe analizarse como la producción característica de un espíritu jesuita, acostumbrado al manejo de los nuevos conocimientos para defender una concep-

12. Cf. F. López, op. cit.

13. Cf. L. Vitale, Interpretación marxista de la historia de Chile, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1971, T. 2, pp. 106-120.

14. Cf. J. Herrero, Los orígenes del pensamiento reaccionario español

ción retrógrada del orden universal? (15). Otras tantas preguntas que todavía quedan por resolver.

Lacunza se diferencia de los espíritus más conservadores de la Institución eclesiástica, no sólo por la modernidad de sus concepciones científicas, sino también por su lucidez histórica respecto a la Iglesia. Defiende una fe tradicional basada en una concepción teocéntrica del universo pero entiende que la Iglesia ya está perdiendo terreno frente a los asaltos de la filosofía y la ciencia.

Para Antonio Vieira, para Bossuet, hombres del siglo XVII, la defensa del orden cristiano pasaba por la defensa de la Iglesia. A fines del siglo XVIII Lacunza, defensor de un teocentrismo comparable, se percata con espanto de los progresos de la filosofía en el seno mismo del clero y del debilitamiento ineluctable del poder temporal de Roma frente a los poderes nacionales europeos. Rehabilita entonces la escatología milenarista, que supone una concepción cerrada de la historia: el universo obedece a una necesidad divina.

Mientras no es un iluminado sino un hombre impregnado de racionalismo científico, Lacunza realiza un acto de fe ejemplar al darle vida de nuevo al mito milenarista; el milenio, nueva promesa, se presenta como la reafirmación doctrinal de una fe tradicionalista.

15. Cf. A. Martínez Moya, Los jesuitas en la Colonia. ¿Avanzada ideológica o defensores de la tradición?

BIBLIOGRAFÍA

- Batllori, M., La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: españoles-americanos-filipinos, 1767-1814, Madrid, Gredos, 1966.
- Cassirer, E., La philosophie des Lumières, traducido por P. Quillet, París, Fayard, 1966.
- Domínguez Ortiz, A., Los judeoconversos en España y América, Madrid, Istmo, 1971.
- Góngora, M., Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1801). Historia (Santiago) 8, 1969, pp. 43-73.
- Hazard, P., L'Europe au XVIII^e siècle, París, Fayard, 1963.
- Herrero, J., "Los orígenes del pensamiento reaccionario español", Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973.
- Lacunza, M., La Venida del Mesías en Gloria y Magestad. Observaciones de Juan Josaphat Ben Ezra, hebreo cristiano: dirigidas al sacerdote Cristófilo, Londres, Imprenta de Carlos Wood, 1816, 4 vols.
- Lafaye, J., Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas, traducido por J. J. Utrilla, México, FCE, 1984.
- López, F., "L'histoire des idées au XVIII^e siècle: conceptions anciennes et révisions nécessaires", in Actes du Congrès des hispanistes français de l'enseignement supérieur, Université de Dijon, 1973.
- Martínez Moya, A., Los jesuitas en la Colonia. ¿Avanzada ideológica o defensores de la tradición?, Universidad de Guadalajara, 1981.
- Mestre, A., Despotismo e Ilustración en España, Barcelona, Seix Barral, 1976.
- Saugnieux, J., "Foi et Lumières au XVIII^e siècle", in Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- Trevor Roper, H. R., De la Réforme aux Lumières, traducido por L. Ratier, París, Gallimard, 1972.
- Vaucher, A. F., Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Díaz, Collonges, imprimerie Fides, 1941.