http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Algunas proposiciones filosóficas y teológicas que no se enseñaban en los colegios de la Compañía de Jesús: siglos XVII-XVIII

Ramón Kuri Camacho
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma de Zacatecas

"Leyes humanae etiam eclesiae non habent vim obligandi sub peccato mortali". He aquí la primera proposición de uno de dos preciosos manuscritos que yacen en el Archivo Jesuita de la Biblioteca Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Son las proposiciones teológicas y filosóficas que no se enseñaban en los colegios de la Compañía de Jesús, escritas a fines del siglo XVII y cuyo título en latín es: *Propositiones aliquot quae in scholis Societatis non sunt edocendae: ex philosophis.* Y, *Propositiones aliquot theologicae quae in scholis societatis non sunt edocendae.*[1] Los documentos en cuestión, escritos enteramente en latín, han permanecido inéditos y se componen de 37 proposiciones teológicas y 34 filosóficas, en la que con acerada exactitud lógica van surgiendo e integrándose al conjunto cuestiones ontológicas, cosmológicas, antropológicas, morales, políticas, inferencias lógicas, sabiduría pagana, el paganismo de los cristianos, cuestiones de autoridad, formas de gobierno, limitaciones de poder,[2] la existencia de Dios, la opinión de Aristóteles, la voz de santo Tomás de Aquino y la de Suárez, etc. Documentos primarios, históricamente ricos en pistas y metas, yo me voy a ceñir

1. *Propositiones aliquot quae in scholis Societatis non sunt edocendae: ex philosophis. Propositiones aliquot theologicae quae in scholis Societatis non sunt edocendae.* Biblioteca J. M. Lafragua, Archivo Jesuita, legajos 161,162, Universidad Autónoma de Puebla. (N. del E.: Los datos omitidos en las notas y fichas bibliográficas son responsabilidad del autor).
2. La tesis del *probabilismo* que favorece la *libertad*, en oposición al *tuciorismo* que se inclina por la *ley*, no está aún presente en estas proposiciones teológicas. Pues no hay que olvidar que cierto probabilismo fue sostenido por algunos de los más prominentes jesuitas. La primera tesis teológica niega dicho probabilismo.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

estrictamente a ciertas cuestiones metafísicas, examinándolas a) en sus propios contenidos, tratando de demostrar que para estas alturas de fines del siglo XVII se escucha con más frecuencia la voz de Suárez que la de santo Tomás en los colegios jesuitas y, b) viendo las implicaciones que tuvieron para la formación de jóvenes criollos y mestizos en la Nueva España.

II

La intención y estructura de las proposiciones filosóficas responde en lo general a un criterio en el que la presencia de Suárez es evidente. Como sabemos, nota característica de Suárez en sus *Disputaciones metafísicas* es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y abstraccionismo, esforzándose por hacer una filosofía realista, basada en las cosas tal como son, estudiándola en sí misma y no en abstracciones mentales. Por eso insiste en que la metafísica no sólo trata de conceptos, sino que versa sobre seres reales.[3] Nada más lejos de santo Tomás, que una metafísica de lo real y del ente, que domina toda su filosofía. Pero cuando leemos las primeras proposiciones jesuitas, nos damos cuenta que se está hablando un lenguaje diferente y que el pensamiento de santo Tomás está siendo desplazado. Veamos la segunda proposición filosófica: *Ens actu, idem est quod non existens*: Un ser en acto es un ser que no existe. Ésta es una proposición que no se debe enseñar, puesto que no puede sostenerse que un ser en acto es un ser no existente, sino al revés: un ser en acto es un ser que existe, tesis que sabemos santo Tomás sostiene. Pero aquí el problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su *esencia*, lo cual es algo enteramente diferente, puesto que en la cuarta proposición se dice: *essentia creata, distingui realiter ab existentia ita ut sint due res seu entitatem distinctae*: la esencia creada, se distingue realmente de la existencia, entendidas como dos cosas o entidades distintas. Esto es, debe decirse lo contrario: no hay distinción real entre esencia y existencia, concebidas

3. Francisco Suárez, *Mataphysicae disputationes*, disp. 11, Madrid, 1689, biblioteca "Elías Amador", Zacatecas.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

como dos entidades distintas. Ésta es una tesis eminentemente suareciana que, como sabemos, generó interminables discusiones en Europa y, por lo que vemos, también aquí en la Nueva España.

En definitiva, toda la discusión de Suárez sobre la distinción tomista de esencia y existencia gira en torno a esta dificultad: no puede afirmarse que la esencia creada, una vez que está puesta en acto fuera de sus causas, es todavía distinta de su existencia, como si la esencia y la existencia fueran dos entidades distintas.[4]

A primera vista, las inacabables controversias entre sostenedores y opositores de la distinción entre esencia y existencia, estaban reducidas solamente al ámbito europeo. Pero estas proposiciones y las innumerables apostillas que aclaran, completan, interpretan o niegan las tesis de Suárez, demuestran que no era así.

"¿A qué llama ser el padre Suárez?", interroga el anónimo estudioso de las *Disputaciones metafísicas* que, página tras página va haciendo acotaciones, aclaraciones, disquisiciones en la obra que encontramos en la biblioteca "Elías Amador" de la ciudad de Zacatecas.[5] En efecto, si Suárez llama ser al ser actual (reflexiona el o los que pusieron innumerables notas en los márgenes de las *Diputaciones*), entonces ese ser es el que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, se ha convertido en actual debido a la eficacia de sus causas. Goza, pues, del ser de la esencia actual (*esse actualis essentiae*). Un ser tal como el de la esencia actual, para ser actualmente, ¿necesita todavía el suplemento de la existencia? Suárez ha contestado, por supuesto, que no, y nuestro apostillador anónimo (que supongo fue un jesuita) haciéndose eco de tal negación, examina con Suárez la esencia *hombre*.[6] La esencia "hombre" no es contradictoria ni fingida por la imaginación: es una esencia real. Esto es, es una esencia real porque es, si no actual, por lo menos posible. Si sólo es posible, carece todavía de actualidad, y por ende no existe. Pero si es un posible actual, o sea, si esa esencia tiene el ser de una "esencia actual", ¿qué puede faltarle

4. *Ibid.*, XXXI, 6, p. 1, p. 124.
5. *Ibid.*, 11, XXXI. Son innumerables las anotaciones en los márgenes de la obra de Suárez. Algunas son prácticamente ilegibles; pero muchas otras son perfectamente paleografiables.
6. *Ibid.*, XXXI, 5, 6, págs. 187, 196.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

aún para existir? nada. La esencia no puede ser sino actual o posible, y la única diferencia entre estas dos condiciones es que lo que es actual *es*, mientras que lo que es sólo posible *no es*. Decir, por lo tanto, que una esencia es un verdadero ser actual (*verum actuale ens*) es probar que tal esencia es actualmente o existe.

Es bien claro lo que está sucediendo en esta interpretación. Suárez ha comenzado por identificar ser con esencia. En consecuencia, ha concebido todos los seres actuales simplemente como diversas esencias plenamente actualizadas, preguntándose después qué podría añadir la existencia actual a un ser ya existente. La pregunta es tanto más absurda cuanto, por la definición de sus términos que ha hecho en la disputación 11,[7] la existencia misma se concibe aquí como una cosa, de modo que para existir, una cosa ya existente habría de incluir otra cosa, además de lo que es. Todo esto no tiene sentido, y no es de admirar que Suárez se separara de Tomás de Aquino en éste (estoy de acuerdo con Gilson), el más fundamental de los problemas filosóficos.

III

Pero veamos más de cerca la discusión que sobre el particular se daba en los medios intelectuales novohispanos, siguiendo para ello la lectura de las innumerables apostillas escritas en los márgenes de las *Diputaciones metafísicas* (existen dos obras completas de Suárez en la biblioteca "Elías Amador" en Zacatecas y ambas con acotaciones y más acotaciones) y en el *Cursus philosophicus* del jesuita Roderico de Arriaga[8] (también con innumerables apostillas). Son éstas ciertamente tradición escrita y, si estamos de acuerdo con Gadamer[9] que no hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referi-

7. En esta disputación, se pregunta cuál es el significado de la palabra *ser*. Distinguiendo entre ser como participio presente (*ens*) y ser como nombre.
8. Roderico de Arriaga S. J., *Cursus philosophicus*, Madrid, 1644, tercera edición; Pedro Fernández Torrejón, S.J., *Institutionum dialecticarum libri tres*, Madrid, 1645; Pedro Hurtado de Mendoza S.J., *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, Madrid, 1652, biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.
9. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

do al espíritu comprendedor como ella, entonces, estas huellas (indicios según Ginzburg)[10] que se descifran y se leen, en el momento que se descifran, se transforman de algo extraño y muerto en un ser completamente familiar y contemporáneo, espíritu tan puro que nos habla como si fuera actual. Nos da una percepción clara del significado específico que tales apostillas tienen para esta realidad concreta de la Compañía de Jesús en la Nueva España, junto a las *Proposiciones* que analizamos. Porque el mismo ejemplo que ofrece Suárez y *Proposiciones*, es el que dan estas anotaciones. ¿Fue jesuita el apostillador? ¿Fue del clero secular? Es lo de menos. Quien escribió tales comentarios, sabe que las cosas reales existen; lo que no sabe es dónde puede encajar la existencia en una intepretación como la de Suárez. A él, igual que a Suárez, le confunde que la existencia parezca añadir tanto a la esencia y no obstante ella misma no sea nada. Por eso se interroga:

> Hay una esencia posible, luego Dios la crea; ¿qué ha creado Dios?: la esencia. Pero ya sabemos que para esa esencia, el ser actualizada por Dios y el existir son una y la misma cosa. Tiene razón el *padre Sierra cuando nos dice que la existencia* (subraya R. K.) no es la causa formal por la que un existente existe actualmente.[11]

Ahora sí estamos casi seguros que se trata de un jesuita, alumno o lector del padre Sierra, que tal vez estudió en Puebla y hacía esas anotaciones en Zacatecas, o las hizo en la misma ciudad angelopolitana, si tenemos en cuenta que muchísimas de las obras que forman el fondo bibliográfico zacatecano, provenían de las ciudades de Puebla y México.[12] ¿Y quién puede ser el padre Sierra, sino Agustín Sierra, el profesor jesuita de filosofía en el colegio angelopolitano de la Compañía de Jesús quien difundió parte de la doctrina de Suárez entre 1680-1690? Me refiero, por supuesto, al insigne Colegio de San Ildefonso de la Puebla de los Ángeles

10. Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, Gedisa, 1989.
11. Francisco Suárez, *Metaphysicae disputationes*, disp. XXXI.
12. Son muchísimos los textos que traen escrita esta frase: "del Convento de S. Francisco de la Puebla de los Ángeles, a la provincia de Zacatecas" etc.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

que, además de las tres cátedras de filosofía, tenía cuatro de teología, una de moral, otra de sagrada escritura y una más de derecho canónico, convirtiéndose con el tiempo en cuna de brillantes generaciones entre las que sobresalió la de Clavijero y Alegre.[13]

Estamos emocionados al leer esto, es la emoción normal que surge al descubrir tal filón, porque confirma, en efecto, las proposiciones que estudiamos y representa en cierto sentido, el alejamiento a las tesis tradicionales de santo Tomás y Aristóteles. Dije en cierto sentido, porque he aquí que en las anotaciones a la *Disputa XXXI*, surge el disenso, el cuestionamiento profundo. Es otra letra, otra caligrafía. ¿Otro jesuita? ¿dominico? "Lo que el padre Suárez no ve, es que, cuando Dios crea una esencia, no le da actualidad de esencia: lo que Dios le da es otra actualidad: la de la existencia". Teniendo en mente antiguas tesis agustianianas, nos dice el anónimo apostillador:

> que la esencia real del más insignificante ser posible, necesariamente tiene que ser eternamente y estar eterna y completamente determinada en la mente de Dios, de manera que no puede carecer de ninguna actualidad *qua* esencia. Pero lo que todavía le falta es la existencia.[14]

Hasta aquí el comentador.

La creación, entonces, no actualiza la esencialidad de la esencia, sino que actualiza esa esencia en un orden distinto del de la esencia, concediéndole la existencia. Ahora bien, esto es precisamente lo que la filosofía de Suárez (y haciéndose eco de ella, las proposiciones 2 y 4 que no se enseñaban en los colegios jesuitas) le impide ver. Pues la cuarta proposición que arriba vimos, no es otra cosa que la negación de la distinción real entre esencia y existencia, siendo en todo caso, mera distinción de razón.

No obstante, de la proposición 5 a la 13, se atenúan las consecuencias suarecianas de la identidad esencia-existencia. Pues en Suárez, en virtud de esa identidad, la esencia y existencia en los seres creados no son dos

13. Ernesto de la Torre Villar, *Historia de la educación en Puebla*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
14. Francisco Suárez, disp. XXXI.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*. En consecuencia, la materia prima creada por Dios es una entidad, una esencia real que tiene por sí misma un acto de existencia independientemente de la forma. Pero las siguientes proposiciones atenúan el carácter actual de la materia prima, recordando más bien a santo Tomás. No se enseñaban esas proposiciones:

5. *Non datus materia prima*: No se da materia prima.

6. *Materia no est causa, sed mera conditio:* La materia no es causa, sino mera condición.

7. *Similiter, forma et finis no sunt vere causae rerum naturalium*: Del mismo modo, la forma y el fin no son verdaderamente causas de las cosas naturales.

8. *Materia prima potest esse naturaliter sine omni forma*: La materia prima puede ser naturalmente sin alguna forma.

9. *Materia ad productionem formarum active concurrit*: La materia concurre activamente a la producción de las formas.

10. *Unio materiae et formae est vere natura*: La unión de la materia y la forma es verdaderamente naturaleza.

11. *Materia prima creatur ab agente naturali*: La materia prima se crea de un agente natural.

12. *Potest dari creatura, quae natura sua habeat virtutem creandi naturalem*: Puede darse creatura, que por su naturaleza tenga la virtud natural de crear.

13. *Creatio non est productio rei ex nihilo, sed productio rei, quae fit a solo Deo sine consortio alterius causae efficientis*: La creación no es producto de la cosa a partir de la nada, sino de la cosa que se hace solamente por Dios sin intervención de otra causa eficiente.

Todo esto resulta fácil de entender si tenemos en cuenta que en santo Tomás el acto creador no tiene por término ni la materia prima ni la forma sustancial por separado, sino la *sustancia corpórea*, el *compuesto*, el cual no es ni la forma sola ni la materia sola, sino un resultado de la unión de ambas a la vez. Unión que a su vez proviene de la distinción real entre

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

esencia y existencia. Por eso Dios no crea por separado toda la materia prima a la vez antes de la forma. Ni tampoco crea una materia prima universal y después la distingue en porciones, imprimiendo en ellas las formas.

Los jesuitas que enseñan filosofía y redactaron estas proposiciones, saben que tocan terrenos delicados y por eso el atenuamiento en estas graves cuestiones. A la materia prima le corresponde ser el primer sujeto de recepción de las formas sustanciales materiales, las cuales la requieren como complemento necesario para constituir sus especies completas, y con esto sólo tenemos ya perfectamente constituido el individuo *in genere susbstantiae*. Y así, la materia prima por sí sola individualiza las formas materiales, por su recepción en ella como en su primer sujeto.

IV

Estas proposiciones y apostillas, resultan en verdad instructivas. Nos enseñan que la enseñanza y el debate filosóficos eran intensos a mediados del siglo XVIII, inspirándose ya en Suárez, ya en santo Tomás, para definir esencia y existencia, materia y forma, acto y potencia, lo real, la idea, leyes, poder, o para disentir en las proposiciones 21 y 24 del escotismo de los padres franciscanos como el del padre Bartolomé Durando, profesor de teología en el convento de Marsella, Francia y con gran influencia en el mundo de habla hispana. (No hay que confundirlo con Durando, el obispo francés del siglo XIV, filósofo escolástico nominalista, discípulo de Occam y también con fuerte influjo a principios del siglo XV en España).

El padre Durando había escrito hacia fines del siglo XVII, cuatro tratados sobre la Encarnación, la Redención, la Trinidad, los Sacramentos y las Virtudes, con el título de: *Clypeus scoticae theologiae contra novos ejus impugnatores, authore P. F. Bartholomeo Durand*: Escudo de la teología escotista contra sus nuevos impugnadores.[15] Los cuatro tomos de la

15. *Clypeus Scoticae Theologiae contra novos ejus impugnatores, authore P. F. Bartholomeo Durand*, tomus primus, secundus, tertius, quartus, editio tertia, Venetiis apud Paulum Ballcomium, 1709. Biblioteca Elías Amador, Museo Pedro Coronel, Zacatecas.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

obra fueron impresos en París, sucesivamente, en 1685, 1687, 1694 y 1697. Hacia 1709 eran ya tres las ediciones, lo que habla de la influencia del padre Durando. Éste es, ante todo, un teólogo que siguiendo al Doctor Sutil, parece considerar a la filosofía como ciega de nacimiento y sin posibilidades de curación. Sus principios no dejan de tener una crítica de la filosofía natural, crítica que, efectivamente encontramos en el tomo primero de su tratado sobre la Encarnación. Siguiendo la metafísica escotista basada en la noción de ser tomada en un sentido unívoco a todo lo que es (la influencia evidente de Avicena en Duns Escoto), se pregunta:

> Las pruebas de la existencia de Dios se basan en esta noción del ser común y unívoco; si no podemos saber por la razón que esta noción es el objeto propio de la razón natural y del conocimiento metafísico, ¿podemos intentar saber, por la razón sola, al menos la existencia de Dios?

Y en otra parte: *Nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter*: Ninguna demostración del efecto a la causa merece absolutamente el nombre de demostración.[16] Éstas eran tesis que los jesuitas rechazan, pues ya se ve que entonces todas las pruebas de la existencia de Dios son relativas, distanciándose (a mi juicio) del mismo Suárez que con Escoto niega el valor de los argumentos "físicos", admitiendo sólo los "metafísicos". Por eso (y en la más generosa búsqueda de racionalidad, combinando del mejor modo posible los recursos de la fe y de la razón) el redactor o redactores jesuitas de la proposición 21 dice: "Muy difícilmente puede ser demostradas las sentencias de Durando. [...] No deben usarse algunas de sus proposiciones, a no ser añadiendo sentencia común contra Durando que sea demostrada suficientemente ante una inteligencia bien dispuesta".

La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa.[17]

16. *Ibid.*, tomus primus.
17. Naturalmente alcanzó en primer lugar a los padres jesuitas y filósofos escolásticos europeos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, llegando casi de inmediato a la Nueva España.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Baste recordar que Descartes, (alumno de jesuitas), habiendo aprendido la metafísica de Suárez, tomó simplemente como una cuestión ya resuelta, el problema del ser y la existencia. A través de sus discípulos, Suárez se hizo responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesan la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto. Todos los filósofos en tanto que cristianos convienen en que ninguna creatura existe por derecho propio: para ser, una creatura necesita recibir la existencia. Donde empiezan a estar en desacuerdo es en esta cuestión enteramente diferente: cuando una creatura ha recibido la existencia, ¿es la existencia efectivamente distinta de su esencia? Hemos visto que Suárez y las proposiciones 2 y 4 responden negativamente y en Europa, Descartes y Wolff admiten que Suárez tiene razón.[18]

La obra de Suárez estaba en posesión de las escuelas jesuitas, desde principios del siglo XVII y, por los testimonios de estas proposiciones, las obras completas que de él tenemos en las bibliotecas novohispanas y las innumerables apostillas en ellas escritas, su filosofía fue punto obligado de debate y renovación a fines del siglo XVII y mediados del XVIII, dominando en algunos colegios y profesores jesuitas.[19] Y dominó principalmente en las figuras de los padres Agustín Sierra y Diego Marín de Alcázar. No es osado afirmar que el primero de ellos, que enseñó filosofía en el Colegio de san Ildefonso de la Puebla de los Ángeles hacia mediados y fines del siglo XVII, influyera en la redacción de algunas de estas proposiciones. Son los esfuerzos de una generación, que apoyándose en Suárez, inaugura un capítulo seminal que dará origen al movimiento de reforma que florecería un siglo más tarde con la brillante generación de jesuitas sorprendidos por la expulsión en 1767.

El siglo XVIII se encuentra con el resultado de estos esfuerzos, y esa es la razón de que sea, en amplia medida, un siglo de síntesis, un siglo de crítica, de grandes oradores sagrados, humanistas, teólogos, filósofos, crítica de la filosofía por la teología, manifestación de ciertas formas de probabilismo que favorecían la libertad frente al absolutismo reinante y

18. Descartes, *Principios filosóficos, Meditaciones,* México, Porrúa Hnos., *Carta a X, 1641.*
19. José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, 1951.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

en contra del tuciorismo que se inclinaba por la ley, etc. Bajo este aspecto, las escuelas de la Compañia de Jesús, sus programas de estudio, profesores, teólogos, historiadores y filósofos, son verdaderamente quienes corporizan el espíritu del siglo XVIII, e incluso es ese mismo espíritu el que va a determinar la disolución de la Compañía. Sin duda, los poderosos sistemas elaborados por santo Tomás y Duns Escoto siguen teniendo partidarios en los siglos XVII y XVIII. Pero si consideramos lo que hemos analizado anteriormente, advertiremos que cierta inquietud e independencia respecto de las cosas (típico del hombre moderno) para lanzarse mejor al asalto del mundo, abandonando viejos apoyos de la tradición intelectual y que dará lugar a futuras complicaciones, empieza a generarse en este siglo XVIII. Advertiremos que el carácter propio del siglo XVIII novohispano consistió (tal vez) en desesperar de la tradición intelectual pasada, de las síntesis intentadas a fines del siglo XVII, o quizá en haber utilizado la filosofía moderna para mostrar hasta qué punto era imposible seguir en los marcos rígidos de la escolástica tradicional.

Era la tentación de justificar el exceso de confianza del pasado, reemplazando esos apoyos por otra tentación: la de las novedades venidas del viejo continente: las certidumbres del pensamiento puro (racionalismo), el método o los métodos y no ya la calidad espiritual que ennoblece el intelecto, el individualismo, la indiferencia o aun desprecio por las humanidades, el griego y el latín típico del cartesianismo, etc. Es una llama débil que tiene en los jesuitas e Iglesia a seguros contenedores, pero que de vez en cuando surge (sobre todo entre algunos jesuitas) la tentación de arrojar leños sobre ella o a montones, según sea la materia de que se trate.[20] Que no estamos hilando en el vacío y que Descartes era conocido en la Nueva España junto al "peligro spinozista", nos lo demustra la siguiente apostilla: "El Doctor Angélico nos dice que las ideas abstractas no son innatas, como Cartesius el de la Francia sostiene, sino que las concebimos mediante los datos de los sentidos". Y más adelante. "El acto de pensar no es una determinación substancial, como si una operación pudiera ser substancial fuera del acto puro y que trae consigo el peligro

20. En teología moral, derecho, política, es donde más tentación existía.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

spinozista".[21] Esto es, al representarse Descartes el pensar como un acabamiento substancial, generará el spinozismo y todo lo que ello conlleva. Observemos pues, que en este momento se está produciendo un hecho capital: las primeras formas de modernidad se anuncian y encuentran sus primeras fórmulas en los mismos medios donde se realiza este debate filosófico-teológico. Quiero decir con ello, que en el temor a cometer errores en el abandono sin más de nociones escolásticas tradicionales, o la comprensión incorrecta de alguna de ellas (como fue el caso de Descartes con la noción escolástica de modo)[22] que generaría interpretaciones parciales y peligros posteriores, en la apreciación justa de este difícil equilibrio sin rupturas violentas y sin perder lo que no se debe perder, se está dando el paso hacia adelante, se está dando el paso a la modernidad. Porque si no es así, se producirán interpretaciones insuficientes, alguien recogerá esas nociones bastardas, y pronto se hará con ellas un bonito monstruo a la medida de la época.

Por eso decimos que es en estos mismos medios, donde se formulan las primeras figuras de la modernidad. Medios que son para este siglo XVIII, teológicos. Y es que en un mundo donde la filosofía continúa estando dominada por la teología, si hubo algo fecundo en el siglo XVIII novohispano, estuvo dirigido por teólogos y con fines teológicos.

V

Los teólogos y filósofos del siglo XVIII novohispano que discuten en las aulas, libros y márgenes de libros, se dan cuenta de las consecuencias de la doctrina de Suárez en el campo antropológico y aun político (al menos los que defienden la tradición tomista). Y es que una vez negada la distinción real entre esencia y existencia y la individuación por la materia *signata quantitate*, se hace necesario buscar una entidad positiva y distinta, la cual se añada a la naturaleza individua existente que la constituye en

21. Roderico de Arriaga, S. J., *Cursus philosophicus*, tratado IV.
22. Ver la teoría del modo esbozada en los principios, primera parte, art. 64 y 65. La distinción entre la substancia y el modo tiene para Descartes un fundamento real; en ese sentido puede ser llamada real, y difiere de la simple distinción de razón. Ver a E. Gilson *El inneísmo cartesiano y la teología*, Etudes de philosophie medievale, Estrasburgo, 1921.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

supuesto o persona. Ese es el modo real de *subsistencia*, que se añade al sinolo esencia-existencia o a la naturaleza individua existente, la termina y hace incomunicable y la constituye en ser subsistente *per se*. Así, el supuesto creado será un compuesto real de naturaleza completa existente y de modo substancial de supositalidad. Por eso el siguiente comentario escrito en forma de apostilla en la *Disputación XXXIV* por algún dominico o jesuita:

> Si se aplica la doctrina del padre Suárez al misterio de la Encarnación, tendremos que en Nuestro Señor Jesucristo habría dos esencias por completo individuas, la divina y la humana, y dos existencias, la divina y la humana, pero el Verbo no asumiría el modo real de la subsistencia y, por tanto, sólo habría una, la divina; herejía horrible que Eutiques el griego sostenía.[23]

Examinando en su conjunto la información y análisis anteriores, advertiremos un movimiento intelectual que se presenta como la preparación de una edad nueva, pero también como la maduración de la cultura humanista, filosófica y teológica que el siglo XVIII había heredado del siglo anterior. Ni los filósofos modernos ni la metafísica cartesiana han penetrado cabalmente en las escuelas; sin embargo, ya se encuentran firmemente ocupadas las posiciones principales en las que el pensamiento novohispano sufrirá este choque al ser expulsada la Compañía de Jesús en 1767. Gracias al debate tomista-escotista-suareciano, existe ya un discurso filosófico más abstracto y de tecnicismo más seco que el del siglo XVII, abierto a todas las sugerencias que le vendrán de Descartes y modernos, pero consciente (gracias a este debate) del peligro que le amenaza de ser completamente seducido por tales sugerencias y, sin embargo, capaz de acogerlas sin dejarse dominar por ellas. Si convenimos en llamar suarecianismo al grupo de doctrinas del siglo XVIII que se inspiran principalmente en Suárez, y que tienen en algunos jesuitas a sus más firmes seguidores, podemos decir que su obra ha servido de acicate para oxigenar el ambiente.

23. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Mientras que en teología y filosofía, la disputa de santo Tomás-Duns Escoto-Suárez preparaba un campo favorable a la apertura y a la influencia dominico-franciscana-jesuita, la última conclusión de Suárez y jesuitas en el mundo del derecho, parecía más bien presagiar futuras desgracias. En efecto, no sólo la teoría suareciana del derecho toma posesión de un número cada vez mayor de jesuitas, sino que hasta parece que el espíritu de la modernidad ha sido presentido. Suárez acomete puntos vitales del anglicanismo absolutista y, al hacerlo, desmitifica y seculariza.[24] Algunos jesuitas admiten como evidente que la autoridad legítima descansa, no en una providencia peculiar ni en intervenciones especiales, sino en la naturaleza misma de las cosas creadas y a través de la comunidad humana. Con ello, al condicionar la institución y modalidades de la autoridad a la comunidad humana, no sólo están preparando los cambios que tendrán en el futuro, sino también su renovación como gran fuerza que es la Compañía de Jesús.[25] No olvidemos, por tanto, que la primera modernización de la conciencia novohispana se realizó en esta época. Necesitan estos "renovadores" sentir una continuidad real entre la verdad cristiana y la verdad en su forma moderna. Pero no se trata de modernizar al cristianismo novohispano como si un racionalismo creciente lo aplastara. Se trata de cristianizar las formas y modalidades que la modernidad impone. Y es que les resulta imposible que la Nueva España camine a remolque y a destiempo de hechos consumados.

VI

> En su obedecimiento, mandamos en la parte que nos toca, que en los estudios de esta ciudad, o de otro pueblo del arzobispado no subsista Cátedra alguna de la Escuela Jesuítica, pues la declaramos por extinguida por su Majestad, sea con el nombre de Suárez o de otro autor de dicha Escuela, y prohibimos a todos nuestros súbditos, que expliquen la Teología u otra de las Facultades por Suárez, Molina, Marín,

24. F. Suárez, *Defensio fidei*, opera, biblioteca Elías Amador.
25. Ver *Monita privata Societate Jesu*, traducción y comentarios Ramón Kuri Camacho. IV Congreso de Filosofía Novohispana, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

> Vázquez, Busembaun, u otro de dichos autores jesuitas, o que para las pláticas doctrinales se retengan las del padre Pedro de Calatayud o se use de ellas, pues hay abundancia de autores catequistas, místicos y ascéticos, y de las demás facultades de qué valerse esperando de la docilidad de nuestros amados súbditos que recibirán y cumplirán con gusto este precepto, como acertada Providencia política de un Monarca tan amante de sus vasallos, y como tan conducente a la paz y tranquilidad pública, enseñanza de los jóvenes de que nos toca cuidar, y bien espiritual y temporal de todos los fieles, por cuya felicidad pedimos a Dios incesantemente, y les damos nuestra Bendición. De nuestro Palacio Arzobispal de México, Abril once de mil setecientos sesenta y nueve.[26]

Estas frases del arzobispo de México, Francisco Lorenzana, eran la conclusión lógica y adecuada para la recién extinguida Compañía de Jesús. Hacía casi dos años que había sido expulsada y en claustros, calles, colegios e iglesias, se hablaba y corría el rumor de su pronto regreso. Lorenzana tomaba una clarísima postura en contra de tales actos sediciosos, afirmando que en la Compañía de Jesús, la curiosidad y soberbia de algunos jesuitas había sido tal, que osaron acercarse demasiado al sol, y éste les había cegado; habían presumido remontarse con alas de cera, y se les habían derretido; habían pretendido dar solución a todas las preguntas y repreguntas como si en su arbitrio estuvieran todas las soluciones y, finalmente, en su presunción, habían querido hallar un término medio, una transacción con Dios que mediase entre lo libre y lo necesario para conciliar a todos los litigantes. Y los litigantes en este caso, eran pelagianos y jansenistas, ortodoxos y heterodoxos, pero ya "la Silla Apostólica (remataba Lorenzana) cuidó de condenar ambas proposiciones, para que ni dejase de ser libre la creatura, ni de reconocer a Dios para todos sus auxilios para querer lo bueno en el orden sobrenatural".[27]

Pocas veces (en aquella época acostumbrada más o menos a la unanimidad en materia teológica y a la vez abierta a la disputa escolástica, a saber,

26. Francisco Lorenzana, *Cartas pastorales y edictos*, Méjico, 1769. Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.
27. *Ibid.*, Pastoral IV.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

tomismo, escotismo, suarecianismo) se acumuló semejante cantidad de argumentos e invectivas contra la gran exiliada Compañía de Jesús. Según Lorenzana, los jesuitas llegaron a poner tan delicado el estambre, que finalmente se rompió políticamente por muy delgado. Ya desde 1581, el padre Prudencio Montemayor, empezó en Salamanca a adelgazar demasiado la tela, siguiéndole Lessio (1586) y Luis de Molina con su concordia de gracia y libre albedrío como una especie de transacción entre Dios y los hombres, llegando en los extremos a la simple cavilación en teología, reprobado ya por san Agustín en su *De doctrina christiana*. Lorenzana no era hombre de juicio magnánimo cuando de los jesuitas se trataba. Pero traducía con toda fidelidad una idea por entonces difundida a lo largo y ancho de Europa y Nueva España, a saber, que la oposición que desde su fundación había padecido la Compañía de Jesús, no consistía tanto en la diversidad, diferencias o controversias con otras escuelas ("pues el Doctor Sutil, Bacon y Durando, traen sentencias diferentes, y han disputado sin querer hacer un despotismo de su opinión"),[28] cuanto en el afán de singularidad, opulencia, extremada solicitud, afán en el atractivo de gentes, afectada superioridad sobre las demás órdenes religiosas, "sagacidad de la llamada comúnmente *Monita secreta*",[29] despotismo de su opinión y desprecio de las demás. Y de todas sus ideas, el probabilismo, la transacción, el convenio o ciencia media, junto a un abierto laxismo, era más que suficiente para justificar su extinción. El arzobispo Lorenzana, preguntándose cuál sería la causa de que con tanto tesón se haya abrazado la obra, v. gr., de un Luis de Molina en la Nueva España, reproducía casi textualmente no sólo las acusaciones que Pascal había escrito hacía más de cien años en contra de los jesuitas, en sus *Cartas provinciales*, sino que en su pregunta, nos descubría la influencia molinista y otros influjos jesuitas que se hallaban en el mismísimo corazón de la Nueva España.

En efecto, los miembros de la Compañía de Jesús, organizada según el espíritu de obediencia militar, incondicional, como avanzada activa (al contrario que otras órdenes religiosas más antiguas) en medio del mundo,

28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 85, ver el capítulo *Monita privata societate Jesu.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

lograron asentarse cerca de los centros de poder como confesores en las cortes de los príncipes, en las escuelas y universidades, en la ciencia y en las artes. Con un gran sentido posibilista práctico, con enorme comprensión para las flaquezas de los prominentes y plebeyos destacaron con optimismo y modernidad (en el dogma como en la moral) la libertad y la actuación del hombre bajo la gracia de Dios.

Ahora bien, ¿cuál es la génesis y desarrollo de la concepción jesuítica contra la que tantos y tantos disputaban? ¿Cuál era la filosofía implícita y explícita jesuítica? La discusión de Lorenzana no surgía por azar y fuera de tiempo. Antes al contrario, planteaba problemas reales. ¿Cuándo, cómo y a través de qué etapas, Molina, Suárez, Vázquez, etc., habían ido penetrando en anchos sectores de la Nueva España? Y por encima de todo, ¿el posibilismo práctico, la libertad y actuación del hombre se habían convertido en ideas-fuerza de la cultura novohispana configurándose como un ideal peligroso para el Estado absoluto? ¿Por qué se habían formado o afirmado estos ideales? Gran parte de dichas preguntas han sido contestadas en los trabajos anteriores.[30] Pero debemos abundar en la cuestión.

VII

Bartolomé Medina es un autor prácticamente desconocido.[31] Catedrático de *Prima teologica* en la Universidad de Salamanca, este dominico escribió en dos tomos sus *Comentarios* sobre la *Prima secundae* de santo Tomás. Forma parte de esa escuela escolástica del Siglo de Oro español, constituida por hombres como Vitoria, Soto, Cano, Molina, Báñez, Vázquez, Suárez, Lugo. Su obra escrita enteramente en latín, descansa en la Biblioteca Nacional de Madrid.[32] Dicha obra ciertamente no hubiera sido posible sin la preparación doctrinal del tomismo, de autores a

30. Ver *Aliquot propositiones non sunt edocendae...*
31. Bartolomé Medina, *Expositio in primam secundae angelici doctoris d. Thomae Aquinatis*, Salmanticae typis haeredum Mathiae, MDLXXVIII [1578]. Biblioteca Nacional de Madrid.
32. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

quienes constantemente cita como santo Tomás, Scoto, Durando, Cayetano, Ferrara, Soto, Vitoria, Cano o Conrado. No cabe duda que había estudiado a fondo a dichos autores, especialmente a santo Tomás, y este conocimiento fue lo que lo capacitó para darse cuenta de las altamente fecundas potencialidades que el sistema de este último ofrecía. En primer lugar, los grandes temas de teología moral constituían una rica veta que explorar, y en Medina aparecen con una significación singular, culminando en la tesis del probabilismo. En dieciocho densas cuestiones, temas como la definición de la felicidad, de los actos voluntarios e involuntarios, del motivo de la voluntad, de la intención, deliberación, elección, etc., preparan el terreno para llegar a la cuestión diecinueve: *De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.* Aquí el probabilismo es tratado meticulosamente, rigiendo como principio operante en el artículo sexto: *Utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona.* Casi todo este artículo está apostillado, en dura disputa acerca de si toda acción humana sea buena o mala y este hecho, nos demuestra las controversias que suscitó la tesis del probabilismo.

Reflexionando en qué condiciones cae el hombre en estado de pecado, se plantea una primera duda: qué sea la conciencia. Con santo Tomás la define como dictamen de la razón que se aplica a la acción. Y así, la conciencia ni es potencia, ni hábito, sino acto que dicta algo para ser hecho o fungido. Porque la conciencia dicta, acusa, reprende, defiende. Durando había dicho que la conciencia es hábito de ciencia, es algo constante por hábito del intelecto y por inclinación de la voluntad probando que la conciencia no es acto. Porque el acto no hace, sino que la conciencia dicta, acusa, es testificada: luego no es acto. Medina responde a este argumento, diciendo que es pueril e insensato, pues con frecuencia decimos del número, v. gr., el pensamiento esto me indica, cuando sin embargo el pensamiento es simultáneamente dicción y acción. En aguda y acerada objetividad escolástica, Medina va exponiendo diligentemente en qué casos se exculpa la conciencia equivocada, en qué casos no, anteponiendo sobre todo la autoridad de santo Tomás a Durando. Contraargumentándole a este último que concluía que un pagano que tiene por Dios a un ídolo, peca siempre, da pie para iniciar una sesuda discusión sobre el probabilismo.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Ya Domingo Soto había disertado en qué condiciones podían argüirse las opiniones probables, mirando en las operaciones lo que era más conforme a la razón.[33] Ahora, nuestro dominico inaugura una manera de buscar una opinión probable con qué cohonestar las acciones humanas. Y éste es el estado de la cuestión: ¿es lícito conducir la vida humana con opiniones sólo probables? Medina ciertamente no afirma esto, pero sí va arguyendo que debe sentenciarse por la opinión que se reconozca por más probable, terminando finalmente en la revolucionaria tesis del *Minus probabilismus*. De suyo esta tesis sistematizaba y ampliaba mucho más el alcance del probabilismo medieval. No son casuales sus constantes citas de Occam, santo Tomás, Duns Scoto, Cayetano o Durando. Como sabemos, la estrategia probabilista medieval, prohibía afirmaciones de certidumbres totales pero, al hacerlo, autorizaba opiniones probables cuando la certidumbre era imposible. Igualmente la Iglesia por boca de los Santos Padres y otros varones insignes, afirmaba que los jueces sentenciasen por la opinión que reconociesen por más probable como lo dicta la ley divina y natural. Ahora Medina establece en tres densas conclusiones, la grave proposición de que una gente moral es suficientemente prudente si, al comparar opciones morales, actúa siguiendo la alternativa menos probable antes que la más probable, "*possumus opinionem probabile sequi relicta probabiliori*".[34] Apoyándose en Soto y sobre todo en Cayetano, se interroga si sea suficiente seguir la opinión más probable en cuestiones morales y aun sacramentales, terminando por afirmar que no es ilícito seguir la menos probable. "*Licitum esto sequi indifferenter alter utra opinione, quando utraque est aeque probabilis*".[35]

Tesis tan "revolucionaria" sólo podría transportar jaloneos y controversias de todo jaez, que los dominicos de inmediato lo abandonaron pero que pronto encontró apoyo en algunos jesuitas como Gabriel Vázquez y Tomás Sánchez en 1611.[36] Podría ser usada para cuestiones

33. Domingo Soto, *De iure et iustitia*, lib. III, cuestión sexta, artículo quinto.
34. Bartolomé Medina, *op. cit.*, cuestión XIX, p. 308.
35. *Ibid.*
36. Gabriel Vázquez, *Commentaria in I partem Summae Theologiae*, cuest. XIX, XX, Tomás Sánchez en 1611.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

especulativas y morales, más no para asuntos de fe y sacramentos. Las disputas se sucedieron a lo largo y ancho de Europa, y la Nueva España se hizo eco de tales discusiones.

No es difícil detectar la notable influencia que el probabilismo menor, elaborado como dijimos, con osadía y sutileza dialéctica por la Compañía de Jesús, ejerció sobre el pensamiento de jesuitas y criollos de la Nueva España. Ya el padre Gabriel Vázquez en sus *Comentaria in I partem Summae Theologiae*, cuestión XVI y XC,[37] disputando si la ley es obra de la razón o de la voluntad, aplica dicha tesis para cuestionar si la ley humana puede obligar bajo pena de pecado mortal a su observancia. Precisamente la tesis primera de algunas de las proposiciones que no se enseñaban en los colegios jesuitas,[38] se hace eco de las reflexiones de Vázquez, y en las proposiciones 48, 49 y 50, hallamos extrañamente combinadas "la justa severidad de los Cánones y Concilios, Sagrada Escritura, Santos Padres y Varones Piadosos" con "la indulgencia a las flaquezas humanas". Porque "pecar es miseria de nuestra condición humana, pero pecar creyendo que es lícito lo que no lo es", introducía un problema casuístico que había que elucidar de acuerdo al o los redactores de estas proposiciones. Aquí vemos esbozarse y tomar cuerpo una idea de la meditación filosófica del probabilismo como herramienta pacificadora de tensiones, capaz de coordinar de forma integradora la libertad del hombre. Ello no significaba aprobar lo malo calificándolo de bueno, sólo quería decir que existen casos en los que se delinquía creyendo que era lícito y que en tal caso, había que determinarlo casuísticamente. Para ello se remitían al *Manual de confesores* del jesuita español Escobar poniendo de manifiesto todo lo que estaba permitido en diferentes casos particularmente difíciles.[39]

Sin duda alguna, la tesis del probabilismo transportaba consigo consecuencias graves y más si se utilizaba con ligereza y liviandad para intereses personales. Tras su articulación a lo largo de los siglos XVII y XVIII,

37. *Ibid.*
38. *Aliquot propositiones...*
39. *Manual de confesores*, A. de Escobar y Mendoza, *Liber theologiae moralis, viginti et quator Societatis Jesu Doctoribus reseratus*, Lyon, 1644, 42 ediciones, Biblioteca Palafoxiana, Puebla.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/novohispano/

flexibilizar los preceptos evangélicos con la libertad y el libre albedrío y desconfiar del probabiliorismo (por oler a tuciorismo y jansenismo), implicaba como moneda corriente incurrir en cierto laxismo y, por supuesto, convertir en ridículos decretos de los superiores o echar por tierra leyes eclesiásticas y reales. Por ejemplo, si bulas papales o leyes reales salían a luz pública, bien se podía argumentar que tal bula no tenía carácter universal o que tal ley salida del soberano para que se guardasen, sólo tenía valor penal. Con estas ideas, desafiaban las leyes reales que decían: *Mandamos, ordenamos* haciendo ridículas sus disposiciones, evadiendo decretos y leyes eclesiásticas, o interpretando con laxitud reglas y constituciones de las órdenes religiosas.

Ahora entendemos por qué afirma el arzobispo Lorenzana: "El daño que ha tomado más cuerpo en este siglo, es el del probabilismo, y de él, como de raíz inficionada han nacido otros innumerables que sólo por una voluntaria ceguedad dejarán de conocerse".[40] Y es que para este absolutismo Iglesia-Estado, permitirse la más mínima desviación del sistema establecido con una idea tan peligrosa como la del probabilismo, era dejar camino abierto a un virus amenazante y desintegrador. Pero resulta que para mediados del siglo XVIII, en el ápice de su poder e influencia, la Compañía de Jesús destacaba el sentido del hombre en libertad bajo la gracia de Dios, al tiempo que un saber capaz de convertirse en operativo y transformador. Contemplaba la Nueva España como nueva tierra de promisión: "Aquí en la Puebla de los Ángeles y a pesar de tantos flagelos, vemos cómo crecen el saber y la virtud".[41] La filosofía y ciencias "de las diferentes escuelas son sutiles, pero pueden ser también estériles, si no se convierten en discursos humanos".[42] Lo que significaba que había que disputar con Durando, Duns Scoto, Gassendo o Cartesius, pero los enzarzamientos dialécticos acababan por vaciar de sentido a los problemas "legítimamente planteados por los filósofos", si no se era capaz de abrirse a los diversos modos de expresión. Y este abrirse a los diferentes modos de expresión, implicaba libertad. Frente a las difíciles filosofías de

40. *Op. cit.*
41. *Cartas anónimas*, Archivo Jesuita, Biblioteca Lafragua, Puebla.
42. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

escuela, áridas en sus virtuosismos lógicos que los jesuitas conocían tan bien, proponían, pues, imaginación y libertad para el hombre bajo la gracia de Dios.

VIII

Después de la gran crisis de la Reforma, el *agustinismo católico* se vio relegado en la Iglesia mucho más que antes a un segundo plano. Y no era para menos: el hecho de que los reformadores se remitiesen preferentemente, además de a san Pablo, a san Agustín, hizo que todo tipo de agustinismo resultase en la iglesia católica incómodo y sospechoso. La acentuación de la gracia y la fe era vista con recelo, por parecerse demasiado a la doctrina que defendía Lutero. Sin embargo, años después, la doctrina agustiniana de la cooperación de la invicta gracia de Dios y la debilitada libertad del hombre (bajo continua sospecha de falta de ortodoxia) volvió a ser defendida a una con la concepción tomista, que pone énfasis sobre la gracia (previa a todo libre asentimiento, por sí misma eficaz) y cuyo principal representante es el dominico Domingo Báñez (1528-1604), y a una con la concepción jesuítica, que pone el acento en la libre voluntad (que da paso con su asentimiento a la eficacia de la gracia antecedente) y cuyo principal representante es Luis de Molina (1535-1600), que da nombre al "molinismo" jesuítico. Domingo Báñez, en efecto, partiendo de la infalibilidad y certeza del conocimiento divino acerca de los futuros contingentes, va a establecer la doctrina de la gracia negando que el libre arbitrio del hombre modifica el concurso igual y el auxilio de Dios, determinándolo a producir más o menos.[43] "Suelen algunos decir ignorantemente que con un auxilio igual de la gracia de Dios, uno se convierte y otro no: por ese camino se cae fácilmente en el error pelagiano".[44] De la precedente tesis, Báñez nos quiere enseñar a cautivar nuestro entendimiento en obsequio de la fe cuando la razón no logra hacerle entender cómo se concilian la evitabilidad de los efectos

43. Domingo Báñez, *Commentaria in I partem Summae Theologiae*, cuestión XIV.
44. *Ibid.*, Cuestión XIX.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

contingentes y la libertad de los actos humanos con su inmutabilidad y la inevitabilidad de la divina providencia. No caigamos en la herejía pelagiana atribuyendo al libre arbitrio como causa y raíz de la conversión del hombre, "pues entonces el libre arbitrio defectible es la causa eficiente o, mejor dicho, deficiente del pecado de la no conversión".[45] La consecuencia sería clara: el hombre determinaría al auxilio divino para obrar bien, el cual no estaría de por sí determinado todavía.

El tema de la gracia y la predestinación están así enlazados. La misericordia divina es la que confiere el auxilio cuando el hombre se convierte y obra bien, de suerte que también determina con su auxilio el libre arbitrio, el cual de por sí es indiferente para obrar el bien eficaz y libremente, más no a la inversa, que el libre arbitrio determina la misericordia de Dios y su auxilio para obrar eficazmente. Entender cómo la voluntad divina es causa eficacísima de todas las cosas y de toda la bondad moral y natural y, sin embargo, no es causa eficaz de mi deliberación, no sólo en cuanto a la naturaleza que tiene el acto, sino también en cuanto a la moralidad, es cosa ciertamente peliaguda. No obstante, según Báñez, parece que uno y otro de estos extremos se pueden demostrar separadamente. Pues que nosotros obramos libremente, consta por experiencia, y que Dios es la causa eficacísima de todo bien creado, se demuestra porque es el primero y sumo bien. Pero cómo se concilian entre sí estos dos extremos (el que yo delibero y el que Dios hace que yo delibere lo que Él deliberó desde la eternidad), "quien no puede entenderlo, que lo crea, como cree que Dios es trino y uno".[46] Tenemos, pues, que creer las cosas ocultas que no podemos comprender y no pretender "por la incapacidad de su ingenio, arrebatar a la divina jurisdicción el mayor bien que hay en la creatura, cual es la obra buena del libre arbitrio".[47]

Luis de Molina firma acuse de recibo en esta última crítica de Bañez a la libertad de nuestras acciones. Y en la disputación primera de su *Concordia*[48] empieza:

45. *Ibid.*, cuestión XXII, art. IV; cuestión XXIII, art. III.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. Luis de Molina, *Concordia, liberi arbitrii cum gratiae donis*, Biblioteca Nacional de Madrid.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

> Es una cuestión que siempre ha dado no poco quehacer a los hombres, la de cómo armonizar y concordar la libertad de nuestro libre arbitrio y la contingencia en ambas direcciones de las cosas futuras con la preciencia, la providencia, predestinación y reprobación divinas.[49]

Ante todo, Molina asienta que existe en la condición humana la libertad de arbitrio y por ello, la primerísima cuestión es determinar qué se entiende por el nombre de libre arbitrio, estableciendo esta proposición:

> Con sólo el concurso general de Dios, sin otro don o auxilio de la gracia, puede el hombre producir una obra buena que sea proporcionada al fin natural del hombre y que respecto de él sea verdaderamente buena y obra virtuosa, pero que no puede llamarse proporcionada al fin sobrenatural y respecto de él buena absolutamente y obra virtuosa.[50]

Y es que hay en el hombre una luz natural para conocer qué es bueno, conveniente y consentáneo con la recta razón. Y si conocemos por la luz natural que Dios es la causa primera y fin último de todas las cosas, entonces puede el libre arbitrio con sus fuerzas naturales, contando con el solo concurso general de Dios, ordenar esos actos a Dios, lo que bastará para que dichos actos sean buenos moralmente respecto del fin natural. Pero no basta lo anterior. Ahora se hace necesario demostrar que existe en nosotros esa libertad y cuyo poder ha explayado nuestro jesuita, comenzando por los argumentos que se fundan en la razón natural. De locos sería el negar la libertad en el hombre, cuando ésta es ínsita a su condición. Porque, contra los que niegan la libertad, había que proceder no con razones, sino con dolores, como lo decía Escoto. De tal modo, que habría que someter a quienes tal afirman, a la prueba de fuego de los azotes hasta que confesaren que no está menos en nuestro poder el cesar

49. *Ibid., Disputationes II-V.*
50. *Ibid., Disputation XXIII.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

de afligirlos que el hacerlo. Por eso, si llegasen a quejarse ellos de nosotros, habría que responderles: "¿Por qué os quejáis de nosotros, si vosotros mismos reconocéis que no está en nuestro poder otra cosa que lo que hacemos?".[51] Por otro lado, negar la libertad del hombre, no sólo es ignominioso para la naturaleza humana, sino que, rebajándonos a bestias, blasfemamos contra Dios. Por ello, si no existe en nosotros libertad y lo que es peor, si Dios obra en nosotros sin concurrir eficientemente nosotros, reproducimos exactamente los errores de Lutero que no se cansa de blasfemar con frases como: "¿Por qué se queja Dios de nosotros? ¿Cómo castiga justamente en nosotros lo que no está en nuestro poder hacerlo de otra manera de como lo hacemos?"[52]

La Universidad de Lovaina se hizo eco de las discusiones de estas dos teologías, y pronto se hizo sentir en el ambiente académico de la Nueva España. También en la Universidad de Lovaina había surgido el complejo movimiento reformista (teológico, moral, político) del jansenismo. El objetivo del piadoso, buen profesor y después obispo Jansen (Jansenio) era el de reformar la teología, la dogmática y la moral escolástica postridentina según el espíritu de la Escritura, de los Padres y de san Agustín principalmente.[53] ¿Por qué la obra de Jansenio, tan voluminosa como poco leída, pudo parecer peligrosa? Su *Augustinus*, combate de manera programática la alta estimación de lo humano, ampliamente difundida en la teología escolástica desde el humanismo y el Renacimiento y fomentada en particular con los teólogos jesuitas, entre ellos, Luis de Molina. Remitiéndose constantemente a Agustín, hacía hincapié en la Escritura y los Padres en lugar de la filosofía, en la gracia de Dios en lugar de la libertad humana, en la fe en lugar de la razón. En su predestinación inescrutable decide Dios desde la eternidad según su beneplácito, y sin tener en cuenta mérito alguno, a quién va a hacer donación de su gracia y gloria eterna y a quién no. Por el primer pecado, el pecado original, la naturaleza del hombre está corrompida y su voluntad debilitada, esto es,

51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. C. Jansenius, *Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianus et Massilienses*, vols. I-III, Biblioteca Nacional de Madrid.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

irresistiblemente condicionada por el amor a lo terreno, por la mala concupiscencia. Si el igualmente irresistible amor de Dios o gracia no supera la mala concupiscencia, el hombre no puede hacer nada agradable a Dios.

Las consecuencias prácticas de este pesimismo antropológico fueron considerables: exigencia del retorno de la Iglesia a la estricta fe y vida primitiva, rigorismo moral y más difíciles requisitos para la confesión y comunión. Y más adelante, como consecuencia de las condenaciones pontificias, una actitud anticentralista (galicana), favorable a la autoridad de los obispos y del clero parroquial y contraria a las órdenes religiosas dirigidas desde Roma, rechazo de la infalibilidad pontificia, posibilidad de la intervención del Estado en determinados asuntos eclesiásticos. Para la frívola sociedad versallesca de Luis XIV, el jansenismo suponía una advertencia y una provocación, y para el absolutismo Iglesia-Estado una inquietud y una amenaza, y para los jesuitas, barruntos calvinistas y herejía abierta. La lucha estaba abierta, y en la Nueva España el campo se abrió para entrar en liza los contendientes.

IX

En efecto, en julio del año 1658, una carta mandada desde España a los jesuitas mexicanos,[54] recuerda las ásperas disputas con los jansenistas, se analizan las causas de la corrupción y se recogen observaciones emitidas a lo largo de los últimos años sobre el derecho civil. En el centro de la polémica está la relación *gracia-libre arbitrio, aequitas* y *lex*. Es indudable que las leyes cambian de acuerdo con los tiempos, lugares y costumbres, pero no lo es menos que su fundamento es único y universal y que la *aequitas* se erige como fuente y alma de todo sistema legal. "*Aequitas universalitas est quaedam, lex deductio et species*".[55] A las leyes no les cabe otra posibilidad que la de variar con la época y el lugar, y ello precisamente porque no son más que cristalización en formas genéricas del mudable

54. *Cartas*, Archivo Jesuita, Biblioteca J. M. Lafragua, Puebla.
55. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

río de la equidad. Han ido transformándose de acuerdo con las vicisitudes concretas de los pueblos y se han ido adaptando en cada nación a sus peculiaridades. Se hace hincapié en dos tipos de proposiciones: las demostrables racionalmente *a priori*, formales e inmutables, y las simplemente verosímiles y conjeturales (probables) que se hayan indisociablemente vinculadas a la experiencia concreta del devenir histórico. Imposible no recordar la obra *De disciplinis* de Juan Luis Vives, que insiste extensa y eficazmente en la variación de los actos prescritos o prohibidos por las leyes y sobre el variar también de las penas. Pero más allá de si el autor o los autores jesuitas de esta carta habían leído a Vives o no, el hecho es que están insistiendo en la necesidad de no privilegiar ningún *corpus* histórico de leyes, de no olvidar jamás las particularidades en que cada uno se forma y, sobre todo, abogando y amonestando a favorecer la libre voluntad del hombre y por una moral y disciplina sacramental más libre.[56] La influencia molinista está aquí claramente presente. Todo lo cual no dejaba de constituir una amenaza para el absolutismo Iglesia-Estado que no se podía permitir la más mínima desviación del *stablishment*. Nada tiene de casual que el arzobispo Lorenza hiciera suyas en gran parte las críticas más francamente agresivas, y la justificación espiritual de la supresión y extinción de la Compañía de Jesús. Es que en la Nueva España del siglo XVIII, no era fácil soportar tales propuestas jesuitas, como tampoco aceptar el inflexible y severo rigorismo jansenista, que parecía no conceder a los hombres placer alguno y que no reconocía la necesidad de una ética cristiana más humana. Ambas posturas no gozaron de simpatía.

En la Nueva España de este siglo, el tema de una decadencia y corrupción,[57] se halla constantemente asociado al probabilismo, al laxismo, al posibilismo y la transacción, como excesos del molinismo. Conviene avanzar una advertencia fundamental: en los grandes períodos, en los "tiempos largos", es plenamente lícita una aproximación tan indiscriminada como sugerente a los textos de los siglos XVII y XVIII. Por el contrario,

56. *Ibid.*
57. Muchos son los textos que hablan de lo anterior: *Párrocos de indios*, *Teología moral*, *Manual de confesores*, catálogos penitenciales, etc.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

si nos interesamos por los "tiempos cortos", cuando lo que se persigue no es ya detectar "formas recurrentes", sino etapas reales de las transformaciones históricas de la cultura, se imponen delimitaciones más delicadas y sutiles. En consecuencia, frases como decadencia, corrupción, laxismo, transacción, probabilismo se "alejan" extraordinariamente unas de otras según sean los tiempos y los usos. Quiero decir, que una investigación pormenorizada y deferenciadora, y no sólo generalizadora que ennumere textos historiográficos y archivos, no debe ignorar la polémica filosófica y cultural de la época, a saber, principios que normaban y conducían usos y costumbres en diferentes tiempos y espacios. Así, no se puede pasar por alto las posiciones tomistas, molinistas, escotistas, suarecianas, humanistas y aun nominalistas que había en la Nueva España y que diferentes significados adquirieron en los siglos XVII y XVIII. Así, la Nueva España del siglo XVII que se mantiene fiel a santo Tomás y leal a la enseñanza de Suárez y que, al codificar las leyes de las Indias españolas en 1680, reafirma los principios cardinales del "orden providencial, la justicia social, la libertad personal y la caridad cristiana", no es la misma en el siglo XVIII que condena a este último y lo expulsa de colegios y conventos.

X

A pesar de las tensiones y presiones a que fue sometida la visión del mundo que se tenía en Nueva España a principios del siglo XVIII, sus supuestos básicos no se conmovieron. Estaban presentes, desde luego, los "profetas" de la ciencia moderna (Copérnico, Kepler, Descartes, Galileo) que, como sabemos, impacientes con las adaptaciones de su época, buscaron arrancar la palabra directamente del libro de la naturaleza como fuente de evidencia unívoca para lo que era problemático en el brumoso reino de la interpretación bíblica. También estaban presentes Lutero y reformadores, pero sólo para ser condenados junto a sus certidumbres en el reino moral. Rechazados en toda Nueva España, estaban puestos claramente en el *Index* y en todas las literaturas de los siglos XVI, XVII y XVIII. Ninguna de esas grandes certidumbres de la ciencia y la conciencia podía desarrollarse hasta causar impacto en el conjunto del siste-

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

ma. La orientación dominante era el neoescolasticismo suareciano y molinista que pluralizaba la indagación y hacía proposiciones innovadoras (v. gr. el probabilismo) que podían sostenerse dentro del contexto tradicional con sólo relegarlas al campo de las hipótesis, pero que al abrirse a otras tendencias provenientes de Europa, se hacían susceptibles de diferente interpretación. De todos modos, las posiciones más radicales (aquellas que llegaban al extremo del laxismo)[58] no incidieron tan profundamente que pudieran desarticular las bases en las que se sustentaba el estado virreinal. Al contrario de lo que se supone habitualmente, la Compañía de Jesús parece haberse adherido primero a una posición tomista durante la primavera del escolasticismo español (Vitoria, Soto, Cano, Molina, Báñez, Medina...), después a una postura ecléctico-tomista, suareciana, y de nuevo tomista después de la fecha de su expulsión. Además, hay dos cuestiones que merecen atención. La primera es que durante esta época novohispana, la filosofía y la alta cultura en general (humanidades, lógica, retórica...) disfrutaban de un amplio consenso puesto que se soportaban en firmes principios teológicos. Era una vida intelectual caracterizada por su integración en la sociedad sin estar en conflicto con ella y que se conducía más por sanciones positivas que negativas, más por estímulos o proscripción.

La tolerancia selectiva, permisiva, con limitaciones invisibles pero efectivas canalizaron los esfuerzos de los intelectuales, predisponiéndolos a ciertas "opciones libres" aun cuando otras eran posibles.

La segunda cuestión, íntimamente vinculada a la anterior, es que para el siglo XVII y parte del XVIII, el consenso novohispano reflejaba ciertos puntos de acuerdo generales sobre la naturaleza del gobierno: sus fuentes de legitimidad, su responsabilidad de asegurar justicia, su misión "civilizadora". Dicho consenso establecía un dominio público para la expresión de una amplia gama de opiniones, donde las alternativas políticas se buscaban en una aceptada de intereses teológicos, morales y filosóficos.[59] Innumerables textos corroboran lo anterior y el conjunto de las tesis

58. Pirot, S. J., *Apologie pour les casuistes*, fue un caso extremo de laxismo moral. Fue incluido en el *Índice* por Roma. Existe un ejemplar en la Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.
59. *Aliquot propositiones...*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

filosóficas y teológicas que no se enseñaban en los colegios jesuitas, se hacen eco de lo anterior. Ni siquiera las tendencias más laxas o disidentes derivadas del más radical probabilismo, intentaron crear una corriente al margen de las instituciones eclesiásticas.

La integración de los colegios a los propósitos del estado virreinal es un rasgo notable de la vida intelectual novohispana. Como sabemos, con la llegada de los jesuitas en 1572 el número de colegios aumentó rápidamente, asunto por lo demás común en todo el mundo donde había jesuitas.[60] A medida que el poder intelectual jesuita aumentaba, clero secular, dominicos y funcionarios del virreinato veían con creciente recelo tal ascenso. Y es que los colegios jesuitas fueron una fuente indispensable de letrados destinados a integrar la administración que se expandía, restringiendo a los peninsulares refractarios y generando condiciones para el surgimiento de los criollos.

En una época, pues, en que la Nueva España no se distinguía claramente como cuerpo político de la "madre" España, las nuevas influencias eran orquestadas dentro de una matriz ideológica que, aunque relativamente tolerante y relativamente creativa en áreas locales, favorecía la necesidad nacional y social vía consenso antes que cualquier aventura intelectual privada. Lo anterior se manifiesta en la reforma jesuita asociada a sus colegios en la capital virreinal y en la Puebla de los Ángeles. Lo mismo en los conventos dominicos y escuelas franciscanas. No es difícil advertir que los franciscanos colocaran al tomismo al mismo nivel que el escotismo y san Buenaventura, escuelas identificadas con la orden franciscana que había preparado el camino al occamismo. Las bibliotecas novohispanas son el mejor testimonio de ello. Incluso las reformas respectivas a fines del siglo XVII vacilaron entre posiciones tomistas, escotistas, suarecianas y en el extremo, nominalistas.[61]

El hecho de que el tomismo haya ocupado el primer lugar en la escena educativa novohispana (no hay biblioteca novohispana donde no encontremos a Cayetano, Vitoria, Soto, Cano, etc.) por encima de escotistas y

60. F. Lorenzana nos intruye de los innumerables jesuitas que había para el año 1757.
61. Antonio de Peralta S. J., *Dissertationes scholasticae*; p. Fco. Xavier Lascano S. J., *Opusculum theophilosophicum*, 1755.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

suarecianos, era porque la visión tomista presentaba una visión jerárquica y coherente del universo que legitimaba instituciones eclesiásticas y civiles, pero que perdía imperceptiblemente su organización, en manos de Escoto y Occam, Suárez y seguidores. Esto es, en manos franciscanas o jesuitas. De ahí las diputas filosófico-teológicas entre las tres escuelas, y la posibilidad de eclecticismo que caracteriza a gran parte del siglo XVIII.

En las veinte primeras proposiciones que no se enseñaban en los colegios jesuitas, proposiciones que contienen tesis de ética, metafísica o filosofía política, encontramos nítidamente la visión tomista del universo. Tres niveles de ley (eterna, natural y divina) concuerdan entre sí y suministran lineamientos a los que podían referirse en forma casuística las leyes humanas y los problemas "políticos", estableciendo un delicado equilibrio entre razón y fe, libertad y gracia. Los dos términos no eran ni excluyentes ni coincidentes: se complementaban mutuamente. Sin embargo, una proposición no podía ser aprehendida simultáneamente por la fe y la certidumbre racional. La consecuencia política de esto era que mientras la Iglesia era un "cuerpo místico", el Estado, como la más perfecta de las asociaciones humanas, era un cuerpo "político y moral". "Los seres humanos no pueden ser considerados en una perspectiva cristiana y a la vez en una natural",[62] lo que significaba que había que afirmar la contraria: los seres humanos deben ser considerados en una perspectiva cristiana y a la vez en una natural. Por ende, el tomismo abrió un gran campo para la especulación y la controversia en filosofía política, moral y natural, siempre bajo la conducción de principios morales y teológicos concluyentes. Pero así como la razón era limitada, la conciencia era falible. De ahí que el tomismo no ofreciese, en apariencia, mayores estímulos para reformulaciones nuevas que tomasen como único punto de partida la razón humana y conciencia privada, la demostración experimental o una aventura ulterior que bien fuese, ya el pragmatismo de ensayo y error, ya el posibilismo o un osado probabilismo.

Las proposiciones teológicas 38, 39 y 40, ofrecen no sólo opción a las tesis anteriores, sino en las primeras proposiciones se presenta una meta-

62. *Aliquot propositiones...* no. 40.
63. *Ibid.*, prop. 1-10.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

física elaborada por Suárez, que como vimos,[63] fue adoptada en forma pura o revisada en los colegios jesuitas, influyendo en centros de escolasticismo protestante y en filosofías "modernizantes" como Descartes, Spinoza, Locke, Gassendi, Leibniz o Wolff. Los tiempos exigían la absorción filosófica de grandes campos de nuevos conocimientos, y la metafísica suareciana cumplía ese papel "modernizando" la filosofía y la teología. Así, la Compañía de Jesús, que en Europa era la fuerza más humanista, modernizadora y flexible del catolicismo, marcó también con su espíritu y principios la entera organización de la Nueva España, abriéndose a mediados del siglo XVIII, a un eclecticismo circunspecto y prudente, no sin que el probabilismo terminase en algunos casos en ligereza y laxitud. Se citaba a Descartes, Gassendi, Locke, Bacon, Leibniz y Genovessi, pero sin dejar de lado a Aristóteles, santo Tomás, Escoto o Suárez.

Era un eclecticismo necesario si tenemos en cuenta que se intentaba resolver problemas prácticos derivados de un hecho central: el hecho de que el pensamiento ibérico había evadido las grandes "revoluciones" de la ciencia (certidumbre en el reino físico) y la con-ciencia (certidumbre moral y religiosa) del siglo XVI y que conllevaba como herencia, que el pensamiento novohispano tampoco hubiese acompañado la construcción de las opciones hechas en el norte de Europa en favor del problemático binomio ciencia-conciencia. Carmen Rovira se hace eco de lo anterior cuando afirma:

> Nuestros pensadores fueron eclécticos y ellos mismos señalan y califican esta posición como necesaria en su contexto. [...] los eclécticos del siglo XVIII en México y en Latinoamérica sienten la necesidad de una conciliación entre el discurso filosófico tradicional y el discurso filosófico moderno. [...] Urgía demostrar que podía una conciliación entre religión católica y ciencia moderna y más aún, para su propia conciencia era necesario suprimir el conflicto entre una y otra.[64]

64. Carmen Rovira, *La importancia de nuestra modernidad en torno y en busca de la esencialidad de su discurso*, IV Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana, UNAM-UAA.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Es un eclecticismo, entonces, necesario y explicable que, tomando argumentos y nociones de una variedad de corrientes, se abstenía de la especulación sistemática y se proponía investigar en torno a inquietudes "nacionales": la búsqueda de identidad, un proyecto educativo, responder a la "idea" de América que se habían forjado los europeos, nuestra profunda y sincrética religiosidad, la instrumentalización de la filosofía, nuestro humanismo "superior", nuestro americanismo y "mexicanismo", el elemento indígena, nuestro mestizaje, etc. Alegre, Clavijero, Abad, Díaz de Gamarra, son preclaros ejemplos de esta permanente búsqueda de formulaciones alternativas al implacable y aplastante *Gran designio occidental*, produciendo síntesis coherentes que (de no haber mediado los azares de la historia) bien pudieron haberse convertido en filosofías plenas de originalidad.[65]

Para la década de 1760 (y ya a punto de ser expulsada la Compañía de Jesús) la suspicacia a lo novedoso, la vieja misión del misoneismo cedía terreno a su aceptación condicionada de la razón y observación según cánones de autoridad. Y mientras la España del XVIII se convertía en consumidora intelectual, siéndole ya imposible formular plausibles alternativas a Occidente, la Nueva España generaba una mezcla extraordinaria de iniciativa filosófico-religiosa, lógico-metodológica, político-moral. Era un auge innovador lleno de contenidos y sugerencias propios que, buscando una síntesis *sui generis* de lo viejo y nuevo, fue decapitado en 1767 al ser expulsada la Compañía de Jesús.

XI

Será preciso ahora, sacar algunas conclusiones. En un primer momento, el eclecticismo novohispano se erige como un intento de resolver problemas prácticos. No aparece por parte alguna la experiencia de ninguna situación interna "revolucionaria", religiosa o política ni la "conciencia" de vivir algún acontecimiento, que por lo demás ni siquiera se había

65. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

anunciado; pero sí son objeto de examen crítico los certificados tradicionales, generando en consecuencia una agudeza doctrinal explícita para los asuntos prácticos en la matriz de un "útil" eclecticismo. Aflora un programa cultural y un llamamiento con objetivos y fines muy específicos (identidad, proyecto educativo, etc.), motivados por situaciones complejas y delicadas. La transformación de las corrientes iniciales (la obra de sor Juana y Carlos de Sigüenza y Góngora, la síntesis barroca, el "evento" de la Virgen de Guadalupe, las primeras controversias tomista-escotista-suareciano del siglo XVII) la determinó la convergencia escalonada de una serie de factores de muy diverso orden, y no en poca medida la excepcional personalidad de los jesuitas del siglo XVIII. Por un lado, éstos se convirtieron en portavoces de exigencias profundas y largo tiempo sentidas, mientras que por otro supieron vislumbrar las relaciones subyacentes a actitudes de órdenes muy heterogéneas. La confluencia de tales elementos en un escenario común para criollos e indios y la compleja obra mediadora jesuítica, no sólo dieron ímpetu al movimiento original sino que, pienso, iba a terminar por mutarlo en sus propias raíces.

Esta sociedad del siglo XVIII ya presentaba la apariencia de un mosaico que los mexicanos del nuestro siglo conocemos. Los intereses y la lógica que conciliaban los diversos grupos variaba ampliamente. Pero una posición predominantemente criolla combinaba un profundo sentimiento religioso cuyo vértice era la imagen de Guadalupe, con el rigor de un puritanismo semijansenista que había tenido en Juan de Palafox y Mendoza a conspicuo representante, y un "republicanismo rousseniano" sin adoptar la nueva orientación secularizante. En medio de estas incertidumbres y esfuerzos dolorosos por dar sentido a su tiempo, los jesuitas buscan articular las inquietudes "nacionales", terminando con tales transformaciones al ser expulsados en 1767.

En tal contexto adquiere valor emblemático la trayectoria personal de Benito Díaz de Gamarra, sacerdote secular del oratorio de san Felipe Neri. De hecho, en Gamarra confluyeron memorias clásicas y eclecticismo de *renovatio* a través de la filosofía moderna y de un claro interés por lo lógico metodológico, mientras que su proyecto cultural convergía con la

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

actividad cultural desplegada por los jesuitas recién expulsados. Su obra *Elementos de filosofía moderna*[66] fue publicada en 1774, siete años después de la expulsión jesuítica, lo que le da una relevancia especial. Ciertamente no es éste el lugar adecuado para reexaminar el bloque de problemas concretizados en Gamarra, pero sí podemos decir con Carmen Rovira que su filosofía "presenta un carácter de utilidad en relación con una práctica educativa, cultural y social que libera a los jóvenes americanos de una tradición inútil (la de la escolástica decadente enseñada en las escuelas)".[67] Así, no sólo ubicamos a Gamarra en el centro de la *renovatio* pos-expulsión jesuita, sino que arrancando de él, podemos interpretar, por un lado, ciertos aspectos tradicionales, y por otro, "sentimientos de identidad nacional y americanista en toda la extensión del término".[68] Dedicada a la juventud americana, desde el prólogo se anuncia la renovación vinculándola con la redención de la juventud, al tiempo que los censores esperan que esta obra pronto se ponga en práctica en "Universidades de nuestra España de orden del Rey nuestro señor". En su obra, cuando decide exaltar su propia labor, Gamarra la reviste de un trasfondo histórico, intenta interpretarla y la fija explícitamente en un programa educativo nacional.

Así, la confluencia de Gamarra y jesuitas expulsados asume, al menos como símbolo, un valor decisivo. Y es que tal confluencia se produce en años densos en eventos políticos, entre crisis y transformaciones, y todos estos factores contribuyen y se entremezclan con los originales. Parece ya casi inútil subrayar que en el llamado que hace a la juventud americana para, introduciéndose a la filosofía por el estudio de la historia de la misma y abocándose al estudio de la filosofía moderna se rompa con las viejas normas basadas en Aristóteles, Gamarra era plenamente consciente de llenar el vacío dejado por los educadores jesuitas, entroncándose en el eclecticismo. Y precisamente lo que detectamos casi hasta la exasperación

66. Benito Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna, elementa resentioris philosophiae, vol. primum, historiam philosophiae, logicen, metaphysicen, ethicen atque geometriam complectens*, anno 1774, Biblioteca Elías Amador, Zacatecas.
67. Carmen Rovira, *op. cit.*
68. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

es que la juventud a la que se dirige Gamarra y la que pocos años después tomará las riendas del país cuando se acercase la etapa crítica de su entrada a la vida política independiente, lo haría buscando soluciones aquí y allá y de situaciones político-sociales distintas a las de la Nueva España. El eclecticismo jugaba su papel. Por un lado (y en la línea del pensamiento de Gamarra),[69] un fuerte espíritu de recuperación nacional (el redescubrimiento de los valores indígenas en la integración del alma nacional) entra en contacto con la inspiración de los valores religiosos (la Virgen de Guadalupe) en los ideólogos de nuestra independencia. Por otro, la lucha ya no muy circunspecta contra cierto pasado y la apelación a la autoridad de la filosofía moderna, se transformará en condena y rechazo de un período histórico en su globalidad, abandonando temas perennes de la filosofía tradicional, los cuales ciertamente eran necesarios para construir los proyectos utopistas y las nuevas comunidades nacionales que iban a dar a luz al México independiente.

Está claro que la inteligencia del mundo novohispano fue incapaz de organizar una "ideología hegemónica" entre 1760-1840. Los de neoescolasticismo, *pactum translationis*, probabilismo, ciencia media, ultramontanismo, galicanismo, semijansenismo y secularismo o patrimonialismo, eran más que dispares y además carecían de crisoles en qué fundirlos. Por otro lado, el proceso de formulación ideológica estaba restringido a una élite pequeña, que por lo demás, distinguía claramente entre opiniones especulativas para consumo privado y recetas ortodoxas para circulación pública. La expulsión de los jesuitas complicó aún más las cosas, precisamente cuando éstos buscaban una integración de lo viejo y lo nuevo, y cuando las nubes del misoneísmo empezaban a disiparse.

XII

> Muy señor mío. Acabo de recibir la misiva con fecha de ayer en que se sirve prevenirme de orden de su Excelencia, que apronte en la enfermería de este Colegio de 8 a 10 aposentos para que los ocupen

69. Benito Díaz de Gamarra, *Antigüedades de Xochicalco*.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

> otros tantos regulares de la Compañía entre achacosos y ancianos que no pueden embarcarse sin próximo riesgo de perder la vida. [...] Con este motivo me viene oportuno decir a vuestra merced, que en esta ciudad existen dos jesuitas bastantemente achacosos, el uno es el Padre Juan Joseph Arriola depositado en el Carmen y el otro el Padre Joseph Estrada que se haya en S. Francisco y siendo imposible que ni uno ni otro se pongan en camino, pero que a mi parecer lo es que sanen, participo a vuestra merced el asunto por si importase la noticia y en el supuesto de hacerse aquí enfermería fuere conforme a la intención de su Excelencia trasladarlos a este Colegio unidos a sus compañeros. "Colegio del Espíritu Santo de Puebla, 28 junio de 1767. Dn. Martín Joseph de Alegría.[70]

He aquí las primeras frases de una misiva de don Martín Joseph de Alegría escritas el 28 de junio de 1767, justo tres días después del decreto de expulsión de la Compañía de Jesús. En ella, Joseph de Alegría, hacía ver que si algunos aposentos del Colegio del Espíritu Santo de la Puebla de los Ángeles momentáneamente se convertían en enfermería, recomendaba trasladar a otros jesuitas a dicho Colegio para que se uniesen a sus compañeros, y así embarcarlos en Veracruz rumbo a Europa. El momento es dramático. Algunos jesuitas están muy enfermos y no pueden viajar a Veracruz. Y no habían pasado ni tres días del decreto de expulsión, cuando en Puebla (igual que en otras partes de la Nueva España) criollos, indios y castas, ante la noticia de la expulsión, se hacían sentir entre clamores y gritos de protesta. La reacción en Puebla, amenazaba con desbordar el orden institucional de tal modo que la represión y brutalidad del poder fue inmediata.

Pese a las medidas de precaución tomadas por el poder virreinal destinadas a que la población no conociese cuándo partirían los jesuitas de la ciudad de Puebla rumbo a Veracruz, el populacho pronto se enteró. En efecto, la madrugada del 27 de junio, los padres jesuitas residentes en Puebla salían de la ciudad acompañados de una patrulla de Dragones con destino a Veracruz. La conmoción que ello suscitó en la población fue tal, que sólo puede medirse por la reacción desmedida del poder virreinal

70. *Cartas*, Archivo Jesuita, Biblioteca J. M. Lafragua, Puebla.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

orientada a acallar cualquier tipo de protesta. Son horas de dolor y emoción febriles entre la población criolla, india y mestiza, y se hace necesario a toda costa calmar los ánimos con el pretexto de la quietud pública.

La tarde de ese 27 de junio (y en medio de connatos de rebelión popular) fue apedreada una patrulla de Dragones. La posibilidad de rebelión era real, quedando consignados sus ecos en textos bastante solemnes.[71] En uno de los manuscritos del Archivo Jesuita de la Universidad Autónoma de Puebla, se subraya minuciosamente el proceso seguido al mestizo de 25 años de edad, Ignacio Antonio Ríos que, con el "concurso de varios hombres plebeyos alborotados", insultó y apedreó la patrulla, siendo aprehendido, juzgado y condenado a purgar condena por cinco años en el presidio de La Habana. Quizá valga la pena perseguir brevemente el caso de ese pobre infeliz, como ejemplo de la brutalidad represiva y la singularidad del caso. Porque la particularidad del asunto estriba en lo inmediato de la represión y el sacrificio "voluntario" de indios, mestizos y criollos. Según este precioso manuscrito,[72] había que castigar prontamente a "los agresores de semejante naturaleza". Con tal motivo y para general público escarmiento, se le mandó inmediatamente dar a Ignacio Antonio Ríos, 200 azotes públicos "sin perjuicio de la causa que se le sigue", publicando el bando de rigor en las calles y partes públicas de la ciudad,

> a fin de que llegando a noticia de todos el motivo de la pena que se le impuso, se guarde en adelante inviolable respeto que se debe a la tropa, y se observen con la mayor veneración las superiores determinaciones. En cuya conformidad mandaba y mandó que dicho Ignacio Antonio Ríos le sean dados con todo rigor 200 asotes, para lo cual se ha sacado de la prisión en que se halla desnudo de medio cuerpo para arriba, caballero en bestia de albarda con soga de esparto al cuello, al son de trompeta y voz de pregonero que manifiesta su delito, en forma de Justicia sea llevado por las calles públicas y acostumbradas y se sean dados dichos 200 asotes.[73]

71. *Proceso seguido al mestizo Ignacio Antonio Ríos*, Archivo Jesuita, Biblioteca J. M. Lafragua, Puebla.
72. Manuscrito que tengo debidamente paleografiado.
73. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Ignacio Antonio Ríos, soltero, de ejercicio cargador en la aduana de la Puebla de los Ángeles, analfabeto y simple, había cometido un flagrante delito que ahora empezaba a pagar, cuando el 3 de julio lo pasearon por las calles públicas, recibió 200 azotes y fue devuelto una vez más a la cárcel para esperar y sufrir un proceso de dos meses, que lo encaminaría finalmente a la prisión de La Habana (El Morro), en la isla de Cuba. No sabemos si aguantaría los 5 años de condena, ni tampoco si volvería a su tierra natal. Lo cierto es que Ignacio Antonio Ríos simbolizaba claramente no sólo la necesidad de prevenir nuevas rebeliones, sino que él, en su calidad de prisionero, corporizaba en su dolor momentos decisivos en la historia de Nueva España. Porque sufrir por los jesuitas y llegado el caso, morir por ellos, no era un exceso de retórica sino hechos reales.[74] Y es que los jesuitas, en verdad habían calado hasta lo más hondo de las fibras más sensibles del país, informando la siquis colectiva nacional. No sólo eran los educadores y humanistas, teólogos y literatos, eran sobre todo sacerdotes que, habiendo hecho triunfar la imagen nacional de Guadalupe, se habían fundido con las esperanzas, creencias y existencia de criollos, indios y mestizos. La causa jesuita, era causa de la población. El choque entonces fue inmediato y el conflicto tendría repercusiones enmarañadas en fechas posteriores.

Por aquellos años (justo en los meses siguientes a su expulsión) empezaron a circular con frecuencia amplios movimientos de inquietud religiosa, y una serie de rumores en calles, plazas, mercados y conventos, sobre el regreso de los jesuitas. Vistosos y conmovedores episodios habían tenido como eje de disputa, aquellos memorables días de la expulsión de la Compañía. El domingo de ramos de 1768, los poblanos habían quedado estupefactos ante una oración colectiva efectuada en san Francisco, que había sido acompañada de sollozos ante el recuerdo jesuita.[75] La semana santa había sido la oportunidad de desafiar una vez más la orden de expulsión. Las prácticas religiosas permitían desafiar el

74 En el Archivo Jesuita citado, existen varios procesos similares.
75. Archivo Jesuita, documentos varios.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

discurso de la dominación, y el clero ultramontano adoptó una actitud cada vez más polémica, atribuida a la necesidad de defenderse contra ataques y, en general, para prever posibles acontecimientos catastróficos. "Cuando más amenaza el riesgo debe ser mayor la precaución, y el mismo prever el peligro, es el más eficaz medio para huir de él", decía el arzobispo Lorenzana en su *Pastoral III*, destinada a "desterrar las falsas doctrinas y fanatismo de los claustros de las religiosas".[76] Y éstas, que tan perniciosos efectos estaban teniendo en los claustros, no eran otras que las de las "relaciones fanáticas de algunas religiosas acerca del regreso de los Regulares de la Compañía".[77]

Apelando Lorenzana al real decreto expedido por Carlos III el 19 de marzo de 1778, donde se atribuía el origen de estos rumores y actos sediciosos a los claustros y que dicho fermento nacía del abuso de algunos de sus directores espirituales, "secuaces de las Máximas y Doctrinas de los Regulares expulsos", se intentaba cortar de raíz todo rumor que no sólo perturbaba la tranquilidad de las religiosas, sino que, dividiéndose en partidos, terminaban por mezclarse "en negocios de gobierno, del todo impropios de la debilidad de su sexo".[78]

Carlos III se quejaba que algunos sacerdotes propagasen la sedición en los fieles, so pretexto de dirigir las conciencias a través del sacramento de la confesión y que tan abominable situación debía de ser atajada de inmediato. Para dar debido cumplimiento al mandato real, el arzobispo Lorenzana mandó se leyese en los conventos un edicto, donde entre otras cosas se exhortaba al silencio y obediencia, dado que a los inferiores no toca juzgar los actos de los superiores, que la iglesia católica no dependía de la subsistencia de los jesuitas y que no era artículo de fe que "la religión de la Compañía, ni otra alguna ha de durar hasta el final del mundo".[79]

76. F. Lorenzana, *Pastoral III*.
77. *Ibid.*
78. *Ibid., Pastoral V*.
79. *Ibid., Pastoral III*.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

XIII

Si bien es cierto que existen dificultades para identificar una problemática ideológica precisa entre 1760-1800, lo que podemos reconocer es que la interpelación de religiosas, sacerdotes, criollos, indios y mestizos empezaba a transformarse en desafío al absolutismo político. Propagándose entre indios, sacerdotes o religiosas, cruzando fronteras raciales y castas, el movimiento pro-jesuita desafió el formalismo de los teólogos de Madrid y México y la oligárquica alianza absolutista Iglesia-Estado. El refuerzo de la "hegemonía" absolutista fue la respuesta del poder Iglesia-Estado, probando, validando y reprimiendo. La visión social amplia de fines del siglo XVI y principios del XVII que había favorecido la infinidad de transacciones necesarias para incorporar, por asimétrica que fuera la forma de hacerlo, a las poblaciones indígenas de la Nueva España, estaba siendo sustituida por un enfoque excluyente. Este cambio, acelerado por las rebeliones indias, criollas y mestizas, estaría asociado a la larga con transformaciones generales de las relaciones político-sociales, principalmente con las vinculadas con la expulsión jesuita. Y lo que hacía el obispo Lorenzana era endurecer el lenguaje como fiel intérprete de este nuevo discurso represor y excluyente. "Lloran algunos y se lamentan, mas no es por el celo y honra de Dios, sino por un efecto de la pasión: creen que la Iglesia Católica está reducida a ciertas comunidades y se engañan".[80] Esto es, indios, religiosos y demás, lloran la partida de los jesuitas, como si la Iglesia estuviese solamente reducida a ellos y a otros más. Y es que, ya vinieran en un lenguaje religioso y tradicional o con acentos "laicos", los mensajes de protesta desafiaban el discurso de la dominación. Danzas, juegos, palo volador, los *nescuitiles* (representación al vivo de la pasión de Cristo) se incrementaron considerablemente. Y si hacía 250 años estos últimos fueron permitidos, ahora se prohibían terminantemente junto a las danzas de Santiaguito, ofrendas comestibles, copal, fingimiento de milagros, revelaciones, éxtasis y arrobos, adivinanzas, muñecos, *pipiltzitzintles* (abuso del peyote) etc., bajo pena de 25

80. *Ibid.*

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

azotes, "un mes de cárcel y otras a nuestro arbitrio".[81] En fechas no muy lejanas, dicho discurso habrá sufrido tal erosión, que movimientos criollos, al nivel más bajo, con implicaciones políticas aún sin tener un mensaje político claro, podrá ser transmitido y aceptado por toda la Nueva España, y aun sin atacar seriamente al poder colonial. La escisión del cuerpo político será un hecho, amenazando con dividir también al eclesiástico: una iglesia "nacional" enfrentada a una "peninsular".

Nada tiene de casual que lleguemos a una serie de conclusiones tras las amplias disputas, unas sutiles y minuciosas, otras ásperas y acres, que agitaron a la Nueva España de fines del siglo XVIII. Desde principios de este siglo los maestros jesuitas, franciscanos y dominicos se habían detenido a menudo a examinar el lugar que ocupaban todas y cada una de las disciplinas del saber, al tiempo que indagaban sobre sus métodos y objetos. Toda renovación cultural tiende a manifestarse en la búsqueda de nuevas relaciones entre las distintas ramas del saber, de nuevos equilibrios, de nuevos "lenguajes", de nuevos procedimientos lógicos, de nuevos "métodos". El combate que los jesuitas mantuvieron durante fines del siglo XVII y 67 años del XVIII, ya sea cultivando los *studia humanitatis*, ya sea la filosofía y teología, asume tonos que van más allá de las disputas usuales entre facultades para llegar a cuestiones mucho más profundas: estaban entrando en juego, más o menos conscientemente, concepciones distintas de la realidad.

Ahora bien, el complejo movimiento cultural que se produce entre los siglos XVII y XVIII, arranca de los estudios en gramática y retórica, metafísica y teología, lógica y dialéctica, ética y política, y acaba extendiendo su influencia a todos los órdenes del saber, fue más una renovación de modos y formas que un cambio en cuanto a contenidos y objetos de investigación, si bien esta renovación afectaría contenidos a mediados del siglo XVIII. Quien identifique las nuevas corrientes culturales con el aprecio del mundo clásico y antigüedad prehispánica debiera, al menos en el campo de la filosofía, llegar a dos conclusiones. En primer lugar, que dicha renovación comenzó en el transcurso del siglo XVII, y en segundo,

81. *Ibid.*, edicto XII.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

que en el siguiente se detecta una agria polémica jesuita-poder eclesiástico civil, en torno a conceptos metafísicos, éticos y políticos como probabilismo, probabiolorismo, tuciorismo, molinismo, etc. Mientras que Aristóteles y Tomás de Aquino, en muy diversas proporciones, son textos en las escuelas novohispanas, los jesuitas (a través de Suárez) renuevan no sólo los comentarios clásicos en torno a ellos, sino también no pocos aspectos de la doctrina de santo Tomás. Ejemplo de ello el tan debatido problema de esencia y existencia.

Quien sostenga que durante la Nueva España la antigüedad clásica y los elementos probabilistas, molinistas, etc., juegan un papel de frescura, exogenación y "modernidad", indudablemente rinde honor a la verdad. Hacia mediados del siglo XVIII existe una forma de encarar los problemas, en una modificación del método de lectura, en un complejo de nuevas formas de estudio. No es en rigor la escolástica o tradición escolástica. Pues la filosofía degenera en escolástica cuando, en lugar de tomar como objeto de reflexión el existente concreto para profundizarlo, penetrarlo y esclarecerlo incesantemente, se dedica a las fórmulas propuestas para explicarlo, como si tales fórmulas, y no lo que esclarecen, fueran la realidad. Cometer esta falta es hacerse incapaz de comprender la realidad viva que uno tiene frente a las narices: es hacer escolástica. La doctrina de santo Tomás degeneró en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, convirtiendo al tomismo en objeto del tomismo. Pero el objeto del tomismo no era el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios.

Este era el meollo de la nueva cultura y en medio de ello estaba la Compañía de Jesús, que no quería seguir alimentando la tradición "escolástica", esto es, un tomismo muerto. La exigencia de un desplazamiento de la tradición escolástica al fundamento humano, es decir, a la sustancia moral de los problemas criollos, indígenas y mestizos, fue una de las notas dominantes jesuitas. En este sentido, lo que nos sorprende de este esfuerzo antiescolástico en su originalidad sincretizadora, es la construcción jurídico-moral de un lugar *para todos*: indios, criollos, castas, mestizos. Por eso, la crítica jesuítica a los estudios jurídicos y cultivadores del derecho constituyen un apartado más de un discurso mucho más amplio

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

y complejo. Se trata de la convicción de todos en una misma casa. El mestizaje racial y cultural en continua renovación encuentra aquí fuerte soporte y es el pretexto para una polémica sobre los estatutos jurídicos con autoridades virreinales. En la proposición 1 que no era enseñada en los colegios jesuitas, se habla de no violentar las leyes eclesiásticas y civiles. Pero ésta es una proposición escrita a fines del siglo XVII: para mediados del siguiente el panorama es otro: hay que esclarecer la naturaleza de las leyes, pues las leyes tienen como característica primaria el servicio al hombre, y el hombre en la Nueva España es el indio, negro, criollo, mestizo.

De este modo, el sincretismo jesuita y su eclecticismo filosófico,[82] es un principio esencial del mestizaje profundo que la nación alcanzaría en el siglo XX. Mestizaje que hoy sabemos, nos ha dado una personalidad propia que nos hace inmunes a fundamentalismos, indigenismos, hispanismos, nacionalismos. Y si el futuro de la humanidad es el de una sociedad universal, el de un mestizaje mundial, los dolores de su alumbramiento nos hacen percibir la riqueza de nuestro mestizaje. Porque lo que caracteriza a los sucesos de los que somos testigos en nuestro siglo, lo que los distingue de todos los que los han precedido desde los orígenes de la historia, es su carácter mundial, global, o quizá más exactamente, mestizo. Ya no hay historia local. Ya no existe exclusivamente la historia nacional, cuyos sucesos interesarían a un pueblo en particular y solamente a él, en el sentido de que sólo él sería la causa y sólo él sufriría los efectos. Por razones económicas, industriales, científico-técnicas, la globalización, como suele decirse, es decir, la *mestización universal* se va estableciendo de hecho entre los pueblos de la tierra, y sus vicisitudes se integran en una historia universal de la que ellas son momentos particulares.

Ésta es nuestra herencia histórica, y el servicio humano que podemos dar, es ayudar a que sean menos dolorosos los primeros partos de esta sociedad universal de los hombres cuya existencia futura es una certidumbre.

82. Clavijero, Alegre y Abad, son para mí lo filosóficamente representativo de dicho eclecticismo.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas