

Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos

Philosophy and humanism. The work of the Mexican creole jesuits

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR

Universidad Nacional Autónoma de México

govira@servidor.unam.mx

Resumen: El presente artículo traza una aproximación a la obra filosófica de los jesuitas criollos mexicanos, en la que se advierte: a) una crítica al método tradicional empleado en la enseñanza; b) una inquietud en torno a la filosofía y ciencia moderna y en cierto modo una apertura a ellas; c) una defensa de la mexicanidad ante las críticas de algunos intelectuales europeos, lo cual conduce a respuestas inteligentes y eruditas d) un sentimiento de nacionalidad en el que predomina, como expresión del mismo, un lirismo religioso y poético; e) una importante posición humanista.

Palabras clave: jesuitas criollos, México, humanismo, ciencia moderna, nacionalidad.

Abstract: This article outlines an approach to the work of the Mexican creole jesuits, which gives an account of: a) a criticism of the traditional method used in teaching, b) a concern about the modern science and philosophy and somewhat an opening to them, c) a defense of the Mexican to the criticism by some European intellectuals, that leads to intelligent and erudite answers d) a sense of nationality in which prevails, as an expression of it, a religious and poetic lyricism, e) an important humanist position.

Key words: creole jesuits, Mexico, humanism, modern science, nationality.

Vienen a conformar este artículo algunas páginas en las que realicé un intento de síntesis de una investigación ya comenzada, pero todavía no concluida sobre el pensamiento filosófico-político-teológico de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII, insisto, jesuitas criollos mexicanos, entre los que pueden citarse a José Rafael Campoy, Raimundo Cerdan, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Andres Cavo, Andrés de Guevara y Basoazabal, Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, Pedro Márquez ... Sin embargo aun cuando me referiré, en general, al pensamiento filosófico de algunos de ellos, mi estudio tiene como objetivo principal las propuestas humanístico-político-teológicas de Alegre y las filosófico-antropológicas de Márquez que dan lugar a un “humanismo” entendido no como “studia humanitatis”, sino como un sentimiento y una conducta de respeto a la esencialidad de lo humano en el “otro”.

Pero antes de pasar a tratar esta problemática juzgo necesario referir algunos sucesos que tuvieron lugar en México a propósito de la expulsión de la Compañía de Jesús en todo su territorio. Estos sucesos y hechos pueden aclararnos en cierto modo la relación de los jesuitas, principalmente mexicanos, con el pueblo.¹

En relación con dicha expulsión hemos consultado algunos documentos significativos y de acuerdo con lo narrado en ellos tenemos noticia de que ocurrieron varias revueltas del pueblo en protesta por la Orden de expulsión; dichas protestas tuvieron lugar en varias ciudades y pueblos de la colonia y fueron realizadas, principalmente, por indígenas y gentes humildes. Transcribimos la narración de algunos de los sucesos que ocurrieron en Guanajuato, San Luis Potosí, San Luis de la Paz y Pátzcuaro, ya que su contenido es un importante auxiliar en el conocimiento de la situación.

Don Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix, Caballero de la Orden de Calatrava... Gobernador y Capitán General del Reyno de Nueva España, Presidente de la Real Audiencia, fue el encargado de comunicar

“(...) a todos los habitantes de éste Imperio que el Rey nuestro Señor por resultas de las ocurrencias pasadas, y para cumplir la primitiva obligación con que Dios le concedió la Corona de conservar ilesos los Soberanos respetos de ella, y de **mantener sus leales y amados Pueblos en subordinación, tranquilidad y Justicia**, además de otras gravísimas causas que reserva en su Real animo; se ha dignado mandar a Consulta de su Real Consejo y por Decreto expedido el veinte y siete de febrero último se extrañen de todos sus Dominios de España, e Indias, Islas y Philipinas y demás adyacentes a los Religiosos de la Compañía, así Sacerdotes, como Coadjutores, o Legos, que hayan hecho la primera Profesión, y todos los Novicios que quieran seguirles; y que se ocupen todas las temporalidades de la Compañía en sus Dominios (...) asigné el día de hoy para la intimación de la Suprema Sentencia a los Expulsos en sus Colegios y Casas de Residencia de esta Nueva España y también para anunciar a los Pueblos de ella, con la prevención de que, estando estrechamente obligados todos los Vasallos de cualquier dignidad clase, y condición que sean, a respetar y obedecer las siempre justas sanciones de su Soberano, deben venerar, auxiliar y cumplir ésta con la mayor exactitud y fidelidad porque S. M. declara incursos en su Real indignación a todos los inovedientes, o remisos en coadyuvar a su cumplimiento, y me veré precisado a usar del último rigor, y de execución Militar contra los que en público o secreto hicieren, con este motivo conversaciones, juntas, asambleas, corrillos o discursos de palabra, o por escrito; pues de una vez para lo venidero deben saber los Súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, **que nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir, ni opinar en los altos assumptos del Gobierno**. México veinticinco de Junio de mil setecientos sesenta y siete. El Marqués de Croix”²

El lector podrá advertir que en el texto transcrito se encuentran ideas sumamente interesantes. En primer lugar, hay cierto temor a cómo sería recibido el “Bando de

¹ Recordemos que dicha expulsión tuvo lugar en España en el año 1767 y concretamente en México la noche del 25 de junio de 1767.

² *Documentos históricos. La expulsión de los jesuitas, Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, n.º. 55 y 56, enero 31 y febrero 28 de 1908, p. 606. Se ha conservado la ortografía del original. El subrayado es nuestro.

la expulsión”; en segundo lugar se insiste en la necesidad “de mantener sus leales y amados Pueblos en subordinación y tranquilidad y Justicia”, y hay referencia a “otras gravísimas causas que reserva en su Real animo”. ¿Se temía acaso en la injerencia de los jesuitas, sobre todo de los jesuitas criollos, en asuntos políticos a través de sus ideas sobre “la soberanía de los pueblos” planteadas un siglo antes por el también jesuita Francisco Suárez?; en tercer lugar se nos presenta una visión angustiante de la situación política y social de los americanos al recordarles “que nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir y opinar”, pues aun cuando el texto que analizamos se refiere a los súbditos en general, la advertencia iba directamente al grupo criollo americano, así como al mestizo.

Por otra parte, las protestas del pueblo en contra de la expulsión de los jesuitas no se hicieron esperar y surgieron con toda violencia. Se habla “del alboroto y griterío de la gente”, ocurrido en Guanajuato: “así de plebe como de Minas (...) corrian por las calles como brutos desenfrenados en tumulto grande (...) cargando con hondas y armas de fuego (...) que urgidos y estrechados [los soldados] se vieron precisados a descargar sobre la multitud de chusma que desde abajo y mejorados en las azoteas y terrados nublaban el aire de piedras, saliendo heridos en la primera refriega el Alcalde Mayor y otros oficiales.”

Se afirma que hubo *varios muertos y heridos* y que el alboroto duró desde las tres de la tarde hasta la media noche. También se dice en este documento “que al ver esta protesta del pueblo de Guanajuato salieron los padres jesuitas, los recoletos y algunos eclesiásticos a tratar de calmar los ánimos”, resultando (...) que muchos se retiraron con algunos jesuitas a las Minas donde se mantienen hasta ahora como rehenes, “advirtiendo que se les ha hecho saber por escrito que no había ninguna intención de perjudicarlos ni menos a los Padres; así mismo se señala en el documento que los hombres antiguos (al parecer se refiere a antiguos residentes españoles) de aquí de común sentido afirman que jamás se ha verificado tanta insolencia, y que según prudente cálculo pasarían de ocho mil los que hacían cuerpo de tumulto hasta ahora y aún faltan los de otras Minas.”³

Son varios los documentos publicados en el *Boletín de la Biblioteca Nacional de México* sobre la expulsión de los padres jesuitas; en ellos se habla de las protestas de la gente del pueblo, como ya hemos señalado, en San Luis Potosí, San Luis de la Paz y Pátzcuaro: “La chusma e ínfima plebe de los reales de minas de San Luis Potosí ha sido lo propio que la de Guanajuato propensa siempre a sediciones, tumultos y otros excesos (...) así lo mismo fue publicar el bando para la expulsión de los padres que haber hecho oposición formal con ánimo constante de resistirse con la mayor temeridad.”

Del contenido de los documentos puede concluirse que las protestas de los trabajadores de las minas fueron, quizá, las más violentas, y que habiendo salido los padres jesuitas camino a Jalapa y Veracruz para allí embarcarse hacia Europa, el pueblo los regresó a su convento.

³ *Op. cit.* Documento fechado el 2 de julio de 1767 en Guanajuato. Se ha conservado la ortografía del original.

“(…) y roto el freno de la obediencia cometieron los mayores insultos y llevaron la osadía hasta el punto de saquear las tiendas de los mercaderes, las oficinas de Rentas y de acometer a los Jueces; y al honrado vecindario en el Sagrado de los Templos (…) haciendo que los Religiosos expulsados volvieran a ejercer sus funciones en el Altar, los Confesionarios y el Púlpito de sus mismos Colegios, donde tenían cercado al Alcalde mayor y algunos Particulares que le acompañaban (…) el número de los que habían entrado en el motín pasaba ya de catorce a quince mil capitaneados por los Reos de delitos capitales que sacaron de la prisión de la ciudad.”⁴

Nos ha sido posible consultar otro documento del 25 de julio de 1767, cuyo contenido, por su carácter significativo, nos permitimos transcribir:

“Señor Exmo. Ya no están estos reynos con aquella crasa ignorancia en que se hallaban cuando los conquistó Cortés. No son los pocos indios que hay a quienes hemos de contener y sujetar sino a los mestizos, a los de dos colores y al infinito pueblo vago que proviene de Europa, estos son los que en todos los tiempos pueden dar cuidado, sino hay tropa para tenerlos a raya. Suplico a V. E. que se lo diga así de mi parte a S. M. humillando a sus pies mi veneración.”

El indio, acabado por la miseria, no representaba ya ningún peligro, pero sí “los mestizos, los de dos colores y los que provienen de Europa”; ¿cuál era ese “pueblo vago que provenía de Europa”? Estos grupos descontentos con la política colonial, importadores de teorías filosófico-políticas modernas, eran indudablemente un peligro que iba socavando cada vez más el poder absoluto de España en América. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el documento no se refiere, precisamente, a *gentes cultas*, sino a grupos sociales peligrosos por su sentido crítico y su violencia, grupos muy difíciles de controlar y por lo mismo peligrosos para la estabilidad social que pretendía mantener el absolutismo español en sus colonias. Por otra parte, el calificativo de *pueblo vago* que se da a algunos de los que vienen de Europa merece un estudio de carácter social y antropológico.

La realidad americana se impone una vez más y los problemas sociales, religiosos y económico-políticos adquieren, por lo mismo, características propias distintas a los de la metrópoli; un claro ejemplo son los testimonios que he presentado en relación con la expulsión de la Orden Jesuita y la reacción del pueblo. Si bien los padres jesuitas mantenían también en la colonia relaciones con los grupos económicamente pudientes, su tarea misional les acercó, tanto a los que llegaban de España como a los jesuitas criollos, sobre todo a estos últimos, a las clases más humildes y necesitadas. La tarea social de los jesuitas en la colonia fue muy importante, baste recordar lo que narra el jesuita Francisco Javier Alegre en relación a un grupo de esclavos negros que en el siglo XVII se había refugiado en los montes de Orizaba. Uno de dichos esclavos, hecho prisionero por las tropas del virrey, afirmó que solamente un padre jesuita podría calmar los ánimos de sus compañeros, pues todos ellos recordaban “como llegados al puerto [de Veracruz] desnudos, hambrientos y maltratados los

⁴ *Op. cit.*, n.º 53 y 54, noviembre 30 y diciembre 31, pp. 571 y ss.

jesuitas eran los que sin interés alguno solicitaban se les proveyese de vestidos (...) los que procuraban que las personas ricas les socorriesen en aquellos primeros días.”⁵

En conclusión, los hechos que tuvieron lugar al interior del contexto socio-histórico-político-religioso en relación con la Orden de expulsión de los jesuitas en España y sus colonias de América, se caracterizan, como puede advertirse, por una polaridad, por una relación de oposición. La reacción ante el destierro de la Orden fue muy distinta en uno y otro país precisamente por sus condiciones sociopolíticas.

La posición de los jesuitas mexicanos ante la filosofía y la ciencia moderna fue, la mayoría de las veces, sumamente cuidadosa, llegando a veces a la ambigüedad.

Es necesario distinguir en el contexto socio-cultural del siglo XVIII de por sí sumamente complejo, grupos de intelectuales que presentan posiciones distintas frente al pensamiento filosófico y científico moderno. En general puede afirmarse que en España la mayoría de los miembros de la Compañía no aceptaron abiertamente la filosofía, ciencia y pedagogía de los modernos; dominados por un temor ante las innovaciones juzgándolas, no sin razón, como peligrosas para la vigencia del tradicionalismo escolástico, se dieron circunstancias y momentos difíciles en México, entre las autoridades de dicha Orden, la mayoría españoles que se oponían en general a cualquier tipo de innovación y al grupo de los jesuitas mexicanos criollos, que en cierto modo se abrían y aceptaban algunas ideas y teorías de la modernidad. No olvidemos que el criollo culto en esa sociedad del XVIII, es un elemento inquieto y difícil que busca su identidad y que la mayoría de las veces se siente humillado por el español y el europeo.

Exponer las características principales del pensamiento filosófico de este grupo de jesuitas mexicanos, realizando una referencia concreta a sus obras, ya publicadas en México, ya en el destierro así como señalar, aunque brevemente, la importancia de su pensamiento en relación con el surgimiento de una conciencia de identidad de lo mexicano y la existencia en algunos de ellos de un auténtico sentimiento humanista, (entendido, como ya se ha advertido el término humanismo), es lo que me propongo realizar en esta páginas. Podemos adelantar las siguientes aseveraciones. En sus obras se advierte: a) una crítica al método tradicional empleado en la enseñanza; b) una inquietud en torno a la filosofía y ciencia moderna y en cierto modo una apertura a ellas; c) una defensa de la mexicanidad ante las críticas de algunos intelectuales europeos, lo que conduce a respuestas inteligentes y eruditas d) un sentimiento de nacionalidad en el que predomina, como expresión del mismo, un lirismo religioso y poético; e) una importante posición humanista.

Al parecer fue Campoy el más criticado por sus superiores a causa de las innovaciones que intentaba introducir, “su nombre era proscrito por no pocos como introductor de muy peligrosas novedades, como partidario de vanas fantasías científicas y como estudioso de infantiles naderías (...)” Sin embargo, Maneiro, su biógrafo, afirma que Campoy fue “digno de toda admiración por su excelso talento que lo hacía aparecer como nacido para llevar a cabo el progreso de las ciencias; pero fue aún más admirable

⁵ MÉNDEZ PLANCARTE, G., *Humanistas del siglo XVIII. Antología*. Introd. y Selec. de Méndez Plancarte, México, UNAM, 1941, p. 70.

por la extraordinaria constancia con que valerosamente se opuso al torrente de agitaciones levantadas contra él para hacerlo que siguiese el acostumbrado método de enseñanza.” El provincial de los jesuitas se opuso a que Campoy impartiera la cátedra de literatura en el convento de Tepetzotlán, afirmando que “debía ser rechazado por todos conceptos **no fuera a introducir entre los jesuitas jóvenes el nuevo método de enseñanza o un gusto no aprobado por sus mayores.**”⁶

Con las palabras “un gusto no aprobado”, se refería a la inclinación que mostraban nuestros jesuitas por el *Arte poética* de Boileau, y por Bouhours, jesuita francés que escribió *Conversaciones de Eugenio y Aristo sobre el bello espíritu*. “El bello espíritu” era precisamente el *buen gusto*, consecuencia de la buena razón aplicada a los temas de la literatura, esto es, sencillez, naturalidad y conformidad con la razón.⁷

El gran mérito de Campoy fue proclamarse contra los innumerables vicios que se presentaban en una educación de base especulativa, alejada de la experiencia, de la ciencia moderna y de la *buena razón*. Por otra parte, la lectura del también jesuita español del siglo XVII, Francisco Suárez, y del salmanticense Melchor Cano, lo acercaron al movimiento renovador al interior de la escolástica.⁸ A su vez, según informa Fabri, Alegre y Clavijero fueron innovadores en relación con el método tradicional empleado en la enseñanza de la teología, señalando la necesidad de acudir a las Sagradas Escrituras, los testimonios de los Santos Padres y los Concilios.⁹

Clavijero, en su obra *Física particular*,¹⁰ con suma prudencia se abre a la modernidad; su postura es explicable dado el contexto en el que vivían nuestros jesuitas mexicanos. Su pensamiento filosófico se caracteriza por un cierto

⁶ Cfr. NAVARRO, B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, 1948, pp. 65 y ss. Navarro advierte que la fuente de estas citas es la obra de MANEIRO, J.A.M.V., *De Vitis Aliquot Mexicanorum Aliorumque*, Bononia, Ex Typographia Laelii a Vulpe, 1791-1792.

⁷ Puede consultarse al respecto mi libro *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979, cap. III, “La literatura, retórica, oratoria sagrada, poesía”.

⁸ Es necesario advertir que Rafael Campoy mantuvo una relación epistolar con el jesuita español José de Isla. Recordemos que este jesuita español en su novela *Fray Gerundio de Campazas*, de carácter crítico e irónico, reconocía ciertos males y abusos arraigados en el ambiente español, tales como la ostentación y el barroquismo dominantes en la mayoría de los predicadores españoles de la época. Aún cuando el P. Isla atacó en su célebre novela a Luis Antonio Verney, el célebre Barbadiño, introductor de la filosofía moderna en Portugal, sin embargo en algunos momentos aceptó ciertas críticas de Verney sobre las “cuestiones inútiles” que a veces se presentaban en los tratados de teología escolástica. En general el P. Isla fue un crítico de su contexto.

⁹ Según nuestro parecer esto les pudo acercar a la teología positiva, de corte nominalista; sin embargo, es necesario estudiar más a fondo la opinión de Fabri y, sobre todo, realizar un cuidadoso estudio de los textos de ambos jesuitas.

¹⁰ CLAVIJERO, F.J., *Física particular*, trad. de BERNABÉ NAVARRO. Volumen preparado por el Centro de Estudios sobre la Cultura Nacional. Editado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich. 1995. Esta obra, al parecer, reúne los apuntes de las clases impartidas por Clavijero en Guadalajara en 1765, aun cuando también en los años de 1762 a 1765 impartió clases en Valladolid; bien puede esta obra reunir todos los apuntes de Clavijero sobre el tema.

eclecticismo,¹¹ esto es, intenta a veces conciliar las innovaciones de la filosofía y ciencia moderna con el tradicionalismo de la filosofía escolástica. Clavijero acepta ciertas teorías de *los modernos*, planteándolas como *hipótesis*, cayendo a veces en inquietantes contradicciones. Por lo mismo preferimos hablar de *un cierto eclecticismo*, de posturas prudentes y cautelosas, distintas a las de Campoy.

En el capítulo V, titulado *Sobre el sistema del mundo*, se refiere a las teorías de Tolomeo, Tycho Brahe y Copérnico. No acepta el sistema tolemaico, y en relación a él concluye: “El sistema tolemaico **no concuerda con los fenómenos de la astronomía**.¹² Asimismo, afirma también que el sistema de Tycho Brahe **no concuerda con la física, por lo cual no debe ser defendido**.”¹³

Pasa a exponer el sistema copernicano, y en este punto es necesario analizar con cuidado el lenguaje que emplea al referirse a dicho sistema. Preferimos transcribir sus propias palabras:

“Nicolás Copérnico, canónigo turonense de Polonia **como advirtiese que el sistema tolemaico no podía en manera alguna sostenerse junto con los fenómenos observados de la física y de la astronomía**, concibió una nueva, o más bien antiquísima hipótesis, adormecida desde hacía tiempo y la perfeccionó con un trabajo de 30 años, a saber, desde el principio del siglo XVI hasta su año trigésimo. Pues bien esta hipótesis que florece mucho entre los modernos es de esta manera (...)”¹⁴

Se explica brevemente dicho sistema. Ahora bien, como hemos visto, al tratar las opiniones de Tolomeo, concluye que sus afirmaciones “no concuerdan con los fenómenos de la astronomía”, y en relación con lo dicho por Tycho Brahe afirma que *no concuerda con la Física*, por lo cual no debe ser defendido. Para llegar a estas conclusiones, Clavijero debía, forzosamente, tener un modelo, un paradigma científico aceptado, y éste era el copernicanismo, ya que al referirse a él no plantea ninguna duda; esto nos parece sumamente importante pues, con toda prudencia, lo ha dado a conocer a sus alumnos destacando el error del tolemaico y del tychonico.

Por otra parte, respecto al término *hipótesis* manejado por algunos modernos en relación con la teoría copernicana, Clavijero, apoyándose en santo Tomás afirma:

“1o. deben advertirse dos cosas; primero, que en la hipótesis no se requiere la verdad, o sea, que el mundo sea así, como en ella se supone que sea, sino solo que se admiten cosas verosímiles o que no repugnen de las cuales puedan seguirse las cosas verdaderas, como aconseja prudentemente santo Tomás, diciendo que las suposiciones de los astrólogos,

¹¹ Es necesario advertir que juzgamos al *eclecticismo* que se da en el siglo XVIII en los países de lengua española y portuguesa como un movimiento filosófico necesario, dadas las tensiones existentes. El *eclecticismo* intenta una conciliación entre la modernidad y la tradición. Por lo mismo, en cierto modo presenta una originalidad en el tratamiento y enfoque de ciertos problemas; por ello mismo, si no fue creador fue vivificador, remozador frente a un tradicionalismo religioso y filosófico intransigente y por momentos fanático.

¹² *Física particular*, p. 69. El subrayado es nuestro.

¹³ *Op. cit.*, p. 76. El subrayado es nuestro.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 71. El subrayado es nuestro.

que éstos inventaron para explicar los movimientos de los astros no es necesario que sean verdaderas; 2o. que debe tenerse como mejor, mas favorable y más exacta que todas las demás, aquella hipótesis en la que, por una parte, no se suponga nada inverosímil, absurdo e incompatible y, por otra, se expliquen todos los fenómenos mas propicia y exactamente, porque, si la hipótesis no concuerda incluso con un solo fenómeno, al punto debe ser rechazada por todos.”¹⁵

Luego, por la hipótesis, el estudioso puede acercarse a la verdad, si en ella no se supone nada inverosímil, y éste, aun cuando no lo dice expresamente, da a entender que podía ser el caso del copernicanismo.

Sin embargo, después de estas opiniones por lo demás prudentes pero que también muestran una cierta aceptación, Clavijero siente la necesidad de protegerse ante sus superiores y ello le conduce no sólo a ciertas contradicciones, sino también a admitir el *argumento de autoridad*. En un afán, por lo demás explicable, dada su propia circunstancia, Clavijero no quiere tener problemas y termina su exposición con el siguiente texto:

“1a. Conclusión: El sistema copernicano no puede ser defendido como tesis. 1o. porque la opinión acerca de la quietud del Sol y del movimiento de la Tierra **parece** oponerse a las Sagradas Letras.

2o. Porque los Jueces Romanos de la Fe juzgaron que era absurda y herética la opinión que afirmara que el Sol permanece inmóvil en el centro del mundo; y que la tierra en cambio, se mueve alrededor de él y a causa de ello no solo prohibieron primeramente el libro de Copérnico (...) sino que a Galileo que apoyaba aquella opinión lo metieron a la cárcel... 2a. Conclusión. El sistema copernicano no puede admitirse ni siquiera como hipótesis.”¹⁶

Y en sus siguientes comentarios parece inclinarse a lo dicho por Tycho Brahe. De lo expuesto hasta aquí pueden advertirse en Clavijero ciertas contradicciones, pero ¿hasta qué grado dichas contradicciones respondían a su propio pensamiento o a un temor a comprometerse? Quizá nunca lo sabremos; sin embargo, las palabras con las que concluye este capítulo V, dirigidas a sus alumnos y en general al lector, abren un camino a la investigación, camino alejado de prejuicios y fanatismos: “De lo dicho hasta aquí comprenderás, que ninguna de estas hipótesis es aprobada por nosotros, sin embargo, si de aquí en adelante se aprueba alguna procuraremos explicarla y fundarla nítidamente.”¹⁷

Debemos también pasar a comentar la posición que guardó el grupo de los jesuitas mexicanos ante el problema en el que se discutía la existencia y naturaleza de las formas sustanciales y accidentales en relación con los compuestos, problemas que daba como resultado el enfrentamiento entre la escolástica tradicional y los modernos cartesianos y gasendistas. Este problema y su solución guarda, como sabemos, una

¹⁵ CLAVIJERO, F.J., *op. cit.*, p. 67.

¹⁶ Hemos subrayado la palabra “parece” por ser sumamente significativa, esto es, no se afirma que se oponga sino simplemente se deja en duda la oposición.

¹⁷ CLAVIJERO, F.J., *op. cit.*, p. 78.

estrecha relación con el misterio de la Sagrada Eucaristía, por lo mismo su enfoque era inquietante y peligroso.

La filosofía escolástica defendía que la forma ya sustancial, ya accidental eran entidades metafísicas distintas e independientes de la materia; mientras que los modernos habían planteado que las formas no eran entidades distintas del compuesto, (aclarando que salvo la forma del compuesto humano, el alma), no tenían en sí ser ni sustancia y que eran únicamente transformaciones de la sustancia. Las llamadas formas eran únicamente el modo como la materia estaba o aparecía ordenada en el compuesto. De esta afirmación podía concluirse que los accidentes de pan y vino en la Eucaristía no podían permanecer sin el sujeto de pan o vino, lo cual era contrario a la fe.¹⁸

Los filósofos modernos habían identificado la sustancia y los accidentes, esto es, oponiéndose a los escolásticos indicaban que el accidente no tenía en sí verdadero ser independiente de la sustancia en la que se presentaba. Esta afirmación guardaba una relación de oposición con el dogma católico de la transustanciación en la Sagrada Eucaristía. Si los accidentes, como pensaban los modernos, no eran realidades distintas de la sustancia, sino simples transformaciones de ella, ¿cómo se explicaba el milagro de la Eucaristía por el sistema moderno?, más precisamente, ¿cómo permanecían en la Eucaristía las apariencias de pan y vino sin existir en ella el pan y el vino sino, por el contrario, real y verdaderamente el Cuerpo y Sangre de Cristo?

La querrela surgió al definir lo que fuese la forma del compuesto. Según los escolásticos, la forma era una entidad que en sí tenía ser verdadero y sustancial realmente distinto de la materia. Los modernos, por el contrario, planteaban que la forma (excepto la del compuesto humano, que es el alma) no era algo que tuviera *en sí* ser ni sustancia, ni era una entidad distinta de la materia sino que la llamada forma era solamente *el modo* con que la materia estaba o aparecía ordenada en el compuesto. Así, la escolástica defendía que la forma, ya sustancial, ya accidental, era una entidad metafísica distinta de la materia; oponiéndose a esto los modernos, para los que la forma no era una entidad distinta del compuesto, afirmaban que dicha forma era simplemente una modificación de la materia del compuesto.

Al afirmar los modernos que los accidentes no eran entidades realmente distintas de la materia, sino que en verdad consistía en ciertas disposiciones o modos de ella, podía concluirse que los accidentes de pan y vino, en la Eucaristía no podían permanecer sin el sujeto de pan o vino, lo cual era contrario a la fe.

¹⁸ Es oportuno recordar las objeciones que el teólogo Arnauld hizo a lo afirmado por Descartes en relación a este problema: “Es un artículo de fe que la sustancia del pan salga del pan de la eucaristía y que solamente permanezcan sus accidentes (...) extensión figura, olor, color, sabor y demás cualidades sensibles. Pero el señor Descartes no reconoce cualidades sensibles, sino solamente ciertos movimientos de los cuerpos diminutos que nos rodean por medio de los cuales percibimos las diferentes impresiones a las que después damos los nombres de color, sabor, etc. Quedan pues, la figura, la extensión y la movilidad. Pero el señor Descartes niega que esos poderes puedan ser comprendidos aparte de la sustancia en la que inhiere, y, por lo tanto que puedan existir aparte de ésta.” Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984, Vol. IV. p. 124-125.

Nos inclinamos a pensar que esto fue una de las causas principales por las cuales la mayoría de los jesuitas mexicanos no aceptaron plenamente las propuestas cartesianas y gasendistas. El jesuita Raymundo Cerdán afirmaba al respecto:

“La existencia de la forma sustancial en los compuestos naturales distinta de la materia y colocada en una determinada especie mas bien era supuesta por los Aristotélicos que discutida hasta que en el siglo anterior los Cartesianos y los Gassendistas perturbaron de tal manera la tranquilidad de los peripatéticos en este punto así como en muchísimos otros, que fuera del alma en el hombre (que sería herético no admitir) negaban absolutamente todas las formas sustanciales en los demás cuerpos (...) admiten en lugar de las formas ciertos modos por los cuales las partes de la materia, dispuestas de esta manera o de aquella otra, como dicen lo Cartesianos, o los átomos unidos en esta o aquella forma, como expresan los Gassendistas constituyen el nuevo compuesto, pero de tal manera que con esos modos no se implique nada entitativamente distinto de la materia misma.”¹⁹

Por otra parte al jesuita Abad no le pareció oportuna la discusión entre escolásticos y modernos: “No es mi ánimo discutir con los filósofos modernos que han tratado de quitar del medio y eliminar las formas materiales peripatéticas tanto las sustanciales, como las accidentales, pues sería una discusión mas extensa que lo que permite la razón y manera de educar a la juventud. Por tanto, no disputamos, sino suponemos, que se dan las formas sustanciales peripatéticas.”²⁰ Estas palabras de Abad son además de claras significativas de su posición moderna en relación con la educación de la juventud. En primer lugar le parece superflua la discusión, ya no era oportuno ni tenían lugar discusiones de este cariz, profundamente metafísico, en la educación de los jóvenes; en segundo lugar las da por supuestas, es decir, no afirma su existencia.

Asimismo, el jesuita Guevara y Basoazabal en su obra *Instituciones elementales de Filosofía* alababa a Descartes y a Francisco Bacon no precisamente en el tema de las formas sustanciales, sino como introductores de la crítica y la filosofía moderna.

Para darnos una idea de la compleja situación que en relación con la aceptación o rechazo de la filosofía y ciencia moderna se daba en México es oportuno recordar la postura del P. oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, contemporáneo de los jesuitas citados aunque más joven que la mayoría de ellos.

Gamarra, ecléctico, fue el auténtico introductor de la filosofía moderna en México.²¹ En su obra *Elementos de filosofía moderna, que incluye conjuntamente la física tanto general como particular*, Vol. II, *Cap. X*, p. 125 y ss, afirma que:

“las formas sustanciales de los cuerpos desprovistos de vida (...) en nada pueden ser favorables para explicar las causas de las cosas naturales (...)”

La forma es inherente al sujeto y en una frase sumamente interesante que por si misma nos muestra el compromiso de los que aceptaban la filosofía moderna y a su

¹⁹ Cfr. NAVARRO, B., *op. cit.*, p. 138.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

²¹ Puede consultarse al respecto mi artículo “Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. La introducción de la filosofía moderna en México”, VELASCO, A. (COORD.), *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México, UNAM, 2008. Y mi libro *Eclécticos portugueses XVIII y algunas de sus influencias en América*, *op.cit.*

vez el interés por defenderse ante cualquier ataque de la escolástica decadente, ataque que por lo demás se daba de continuo, afirma:

“nosotros instruidos por la fe ortodoxa negamos que allí (en el sacramento de la eucaristía) las sustancias de pan y vino estén debajo después de la consagración, en pero, instruidos por la filosofía negaremos que los verdaderos accidentes sean aquellos que aparecen”

y, concluye que “la transustanciación es única y no puede ser comprendida por la razón humana.”²²

Y en los *Elementos de filosofía moderna* Vol. I. p. 106, había ya afirmado: “Los accidentes o modos internos están unidos tan intrínsecamente a la sustancia, que no pueden ni ser ni entenderse que existan separados de ella (...) los **modos internos** realmente no son otra cosa que la sustancia, la cual se da de éste o de aquel **modo**: por eso no pueden separarse de ella.”²³ Gamarra emplea la palabra “modo” siguiendo en esta cuestión a Descartes.

Pasando al tema de la respuesta de nuestros jesuitas a las opiniones que algunos intelectuales europeos se habían permitido dar sobre el continente americano y sus habitantes y animales, puede advertirse que este tema al que podíamos darle el calificativo genérico de *Respuesta*, aparece unido con el sentimiento de nacionalidad e identidad. Por lo mismo lo trataremos conjuntamente.

Clavijero, en su obra *Historia Antigua de México* escrita en su destierro en Italia en 1779 y publicada en Cesena en 1781, presenta al final nueve *Disertaciones*, cuyo contenido es sumamente interesante por los temas que en ellas plantea y por su relación con datos verídicos de la realidad mexicana desconocida por muchos europeos, así como por su rigor, seriedad y elegancia. Sería muy extenso exponer y analizar en estas páginas el contenido de cada una de las *Disertaciones*; por lo mismo me limitaré a dar sus títulos, comentando brevemente algunas de las respuestas que con toda dignidad y conocimiento de la realidad mexicana da a los europeos.²⁴

Antes de comenzar las *Disertaciones*, Clavijero dedica unas páginas *Al lector*; en ellas da a conocer el problema o más bien los problemas que pretende enfocar y las falsedades sobre América que refuta con energía. Principalmente, aclara que su intención es responder a dos autores europeos, Paw y Buffon, en lo afirmado por ellos sobre América y los americanos.²⁵ Señala que Paw intenta demostrar que la naturaleza de los animales y del hombre en América se presenta como algo totalmente “degenerado”,

²² DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, J.B., *Elementos de filosofía moderna...*, Vol. II, Compiladoras: M^a. del Carmen Rovira Gaspar, Carolina Ponce. Trad. de Tania Alarcón y Juan Gualberto López, México, DGAPA-UNAM, FFyL,-CICSyH, UAEM, 1998.

²³ El subrayado es nuestro.

²⁴ Los títulos de las *Disertaciones* son los siguientes: 1^a. Población de América y particularmente de México; 2^a. Principales épocas de la historia de México; 3^a. Tierras del reino de México; 4^a. Animales del reino de México; 5^a. Constitución física y moral de los mexicanos; 6^a. La cultura de los mexicanos; 7^a. Confines y población de los reinos del anahuac; 8^a. Religión de los mexicanos; 9^a. Origen del mal francés.

²⁵ Clavijero, en su rigurosa tarea, advierte: “En las citas de la *Historia de los cuadrúpedos*, de Buffon, me he valido de la edición de París, en la imprenta real, en treinta y seis tomos (1749-1788). De las *Investigaciones* de Paw he usado la edición de Londres (1771) en tres tomos, con la impugnación de Pernety y la respuesta de Paw”.

el aire es “malsano” y las plantas llevadas allí pierden su fuerza. Concluye con estas palabras dedicadas al lector: “En el cotejo que hago de un continente con otro no pretendo hacer aparecer que la América es superior al Mundo Antiguo (Europa) sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno. Semejantes paralelos son odiosos, y el alabar apasionadamente el propio país sobre los demás parece más bien de niños que se pelean que de hombres que discuten.”

Más adelante responde a lo dicho por Paw y Buffon por ejemplo. En la *V Disertación* afirma que no pretende demostrar que los americanos son más fuertes que los europeos, sino simplemente que pueden ser menos fuertes pero ello no afecta a su naturaleza humana ni por ello han degenerado, como afirma Paw. Protesta también contra los “despropósitos” planteados en relación con el *alma* de los americanos. Respondió a Paw y a toda Europa

“que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias aún las más abstractas y que sí seriamente se cuidara de su educación (...) se vería entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa”, y añade: **“Pero es muy difícil por no decir imposible hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades.”**²⁶

Obviamente Clavijero se refiere a la vida bajo el régimen colonial, y esto viene a confirmar las disimuladas críticas, pero no por ello menos certeras, que se encuentran en el pensamiento de este grupo de jesuitas mexicanos. En relación con el contexto colonial, continúa: “Finalmente, toda la historia antigua de los mexicanos y peruleros [se refiere a los habitantes del Perú] da a conocer que saben pensar y ordenar sus ideas, que son sensibles a las pasiones de la humanidad y que los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que la de ser mejor instruidos.” Es necesario insistir en que para Clavijero la base de la *identidad* del mexicano se encuentra en la cultura antigua mexicana y no en la hispanidad, ello puede advertirse en las páginas de su obra. Clavijero ofrece, en relación con este importante tema, una gran riqueza de contenido sobre el que todavía no se ha trabajado lo suficiente. Concluye con una afirmación respecto de una postura social que todavía se da actualmente: “otros muchos europeos y lo que es más de admirar muchos de sus hijos o descendientes que han nacido en la misma América piensan como Paw unos por ignorancia, otros por falta de reflexión o prevención hereditaria”.

Por otra parte, Márquez en su obra *Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*²⁷ afirma: “En la presente obrita ofrecemos un ensayo acerca de esta materia (el arte en un pueblo) con el fin de que los lectores desprejuiciados e imparciales y dotados de sana filosofía, puedan proporcionar un juicio sobre ella (sobre la cultura de los mexicanos).”

Advierte que va a ofrecer testimonios “que confirman el no ínfimo grado de civilización y de cultura que habían alcanzado estos pueblos mucho antes de que

²⁶ El subrayado es nuestro.

²⁷ *Due antichi monumenti di architettura messicana ...* Roma 1804.

fueren visitados por ningún europeo”, y después de recordar y afirmar la sabiduría de los mexicanos en astronomía pasa a describir magistralmente la pirámide de Tajín, de la que presenta interesantes dibujos; habla del arte mexicano en general refiriéndose al Templo Mayor de México y concluye: “Después de éstas reflexiones dejo a los eruditos el que elaboren otras según su ingenio y según sus luces (...) con imparcialidad... Los mexicanos de hoy están destinados a hacer en la gran comedia del mundo la representación de la plebe; pero sus antepasados estaban educados de otra manera; tenían maestros y libros; tenían otros gobiernos y en suma eran los amos.” En las palabras de Márquez, como el lector cuidadoso podrá apreciar, hay una fina pero resuelta crítica al colonialismo español, ¿qué había logrado dicho colonialismo sino sumir al mexicano en la miseria e intentar destruir su arte y tradiciones?

En conclusión me inclino a afirmar que en las obras citadas de Clavijero y Márquez se encuentra el planteamiento más serio en relación con el sentimiento de identidad, como mexicanos, realizado en el siglo XVIII e incluso en el XIX en México. Ellos no se sentían españoles americanos, se sentían mexicanos y americanos. El proceso de identidad y su importante proyección cultural, social, y política surge, como puede advertirse en el siglo XVIII entre los jesuitas mexicanos en su destierro. Muestran en sus textos a la realidad mexicana como ningún intelectual de la época lo había hecho; esta tarea la lleva a cabo con gran rigor, veracidad y elegancia en un interesante discurso filosófico-político-antropológico.²⁸

Por otra parte, como hemos indicado, el recuerdo de México aparece en todos los jesuitas mexicanos exiliados en Italia. Recordemos las poesías de José Luis Maneiro, las que en su sencillez reúnen el recuerdo de la patria lejana:

“Tiene la patria no sé que dulzura
que siempre gira el corazón por ella,
sin hallar otro bien en su amargura
ni en sus viajes ideales otra estrella.”

Y dirigiéndose a Carlos III:

“Sepultura señor, en patrio suelo
pedimos a tu trono soberano
quisiéramos morir bajo aquel cielo.”

Y en otro momento, dirigiéndose a su hermana, quien se lamentaba de tener que vivir en Tacuba, le responde:

“Yo cedo por Tacuba, pueblo inmundo,
Roma, famosa capital del mundo”.²⁹

²⁸ En relación con la defensa de la cultura mexicana es necesario recordar al teólogo, filósofo y bibliógrafo mexicano Juan José Eguiara y Eguren, 1696-1763, quien en respuesta a las críticas a la cultura mexicana realizadas por el deán de la catedral de Alicante, Manuel Martí, humanista español, respondió formando la llamada *Biblioteca Mexicana* en la que reunió la mayor parte de la producción cultural mexicana desde la época prehispánica hasta sus días.

²⁹ Cfr. MÉNDEZ PLANCARTE, G., *Antología, op. cit.*, pp. XI y ss.

El amor a la virgen de Guadalupe está presente en muchos de sus escritos, baste recordar, entre otros, los de Clavijero, Alegre, Abad y Maneiro. La Virgen de Guadalupe es para ellos un símbolo patrio. Mucho más podría añadirse sobre este tema, pero por lo interesante de él y por su relación con la idea y sentimiento de nacionalidad merece un lugar propio; por otra parte sería muy extenso dedicarle, en estas páginas un cuidadoso análisis.

A continuación, pasamos a exponer, aunque brevemente, el tema que juzgo más importante en esta exposición del pensamiento filosófico de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII: el *Humanismo*.

En primer lugar es necesario precisar qué connotación y contenido le concedo al término *Humanismo* al interior del discurso filosófico de este grupo de jesuitas mexicanos. El *humanismo mexicano* al que paso a referirme tiene una estructura y un significado propio; está muy lejano de concepciones apriorísticas de lo humano o de señalamientos más o menos concretos de lo que debe ser el *hombre*. El humanismo al interior de la tradición filosófica mexicana, ya desde el siglo XVIII, se caracteriza primordialmente por la dignificación de la naturaleza humana y por el respeto a la esencialidad del *otro*, lo que supone comprender al *otro* en su mismidad, sin intentar ni suponer una violenta imposición de valores, esto es, respetando y reconociendo su identidad. Abrir el camino para un diálogo que conduzca a un discurso en el que se reconozca al *otro* como tal y por lo mismo se le respete. Este *humanismo* no guarda ninguna relación con la interpretación que se dio en el Renacimiento a los términos *Studia humanitates* que como sabemos se refería a un programa de estudios.

Me refiero en esta páginas, concretamente a aquel pensamiento mexicano que se caracteriza por una marcada inclinación y una inquietud por la reflexión sobre el hombre en relación con las injusticias sociales que había padecido y seguía padeciendo, por su naturaleza espiritual y lo que es mas importante, como ya se ha indicado, por la dignificación del humano sea cual fuere su color, religión y país de origen.

El humanismo europeo fue una respuesta, sobre el tema del hombre, a la escolástica decadente; por el contrario, el humanismo mexicano se debe a escolásticos que dignifican la naturaleza humana y se abren a la modernidad. Es consecuencia de un proceso de racionalidad que responde a una situación concreta de colonialismo y que implica una protesta contra ello. El humanismo mexicano está en relación con lo social concreto. Es un humanismo que enfoca críticamente la problemática del hombre americano y en general la problemática de todo hombre sojuzgado. Es un discurso *antipoder*, conformado desde una realidad colonial, discurso en el que no funciona lo imaginativo siendo su contenido ontológico en el mas amplio sentido de la palabra, el hombre; por lo mismo es un humanismo que abraza a todos los hombres sin distinción, como hemos dicho, de raza, cultura o credo. Vayamos a Francisco Javier Alegre quien en su *Instituciones Teológicas* comenta “qué debe decirse de la multitud innumerable de esclavos etíopes que durante estos años han sido llevados a las colonias españolas (...) y que todavía siguen siendo llevados (...) estos etíopes ni son esclavos ni por su nacimiento ni por sí mismos (...) síguese que esta esclavitud es del todo injusta e inicua.” Admite Alegre que entre los hombres “a pesar de la absoluta igualdad de naturaleza existe la desigualdad de ingenios y —agrega basándose en esto— piensan algunos que los de mayor ingenio deben mandar sobre los que tienen

menor (...)"'. Entre estos cita, refutándolo, a Ginés de Sepúlveda, y pasa alabar a Bartolomé de las Casas y a Domingo de Soto, oponiéndose a Aristóteles, *Politica* libro I cap. I, del cual afirma que ha sido mal interpretado:

“Porque Aristóteles no habla de un domino en acto (...) sino de la idoneidad para el dominio, como interpretan Santo Tomás, Heinisio (sic), Groccio, Pufendorf y todos los buenos estimadores de las cosas (...). Ahora bien para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan menester es que intervenga su consentimiento, expreso, tácito o interpretativo, o algún hecho de donde otros adquieran el derecho de quitársela aún contra su voluntad. La desigualdad por tanto, de ingenios no puede por si sola dar derecho a mandar.”³⁰

Asimismo afirma que tampoco la superioridad física o fisiológica da derecho a mandar sobre otros, y citando a Hobbes concluye: “debe absolutamente rechazarse tal sentencia digna de hombres feroces y tiranos”³¹.

Andrés Cavo, otro de nuestros jesuitas, afirma: “Menor mal es que ningún habitante del Nuevo Mundo se convierta a nuestra Santa Religión y que el señorío del Rey se pierda para siempre el obligar a aquellos pueblos a lo uno y a lo otro como la esclavitud.”³²

Pedro Márquez reafirma su discurso humanista planteando la hermandad entre los hombres en base a la conciencia filosófica:

“El verdadero filósofo es cosmopolita (o sea ciudadano del mundo) tiene por compatriotas a todos los hombres y sabe que cualquier lengua por exótica que parezca puede en virtud de la cultura ser tan sabia como la griega. Con respecto a la cultura la verdadera filosofía no reconoce incapacidad en hombre alguno, o porque haya nacido blanco o negro o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida.”

Como puede advertirse, es sumamente interesante la tarea que le concede a la filosofía y a la proyección social y cultural de la misma; plantea una idea de filosofía, por cierto, muy distinta a la tradicional de la escolástica; ofrece de ella una visión original que ni los ilustrados franceses, ingleses ni españoles tuvieron en cuenta en sus reflexiones sobre el hombre y la conciencia filosófica.

Por otra parte, en el pensamiento humanista mexicano no aparece la deificación del hombre al estilo de un Picco de la Mirandola quien, como sabemos afirma:

“Al fin me parece que he llegado a comprender la razón de que el hombre sea la más afortunada de las criaturas y merecedor, en consecuencia, de toda admiración. Precisamente es el rango que le ha cabido en suerte (...) pues incluso las estrellas y los espíritus, que están por encima de este mundo lo envidian, y agujoneados (los hombres) por el amor inefable, raptados a nosotros mismos cual ardiente Serafin, plenos del divino poder, ya no somos nosotros mismos, llegaremos a ser Aquel mismo que nos hizo.”

³⁰ MÉNDEZ PLANCARTE, *op cit.* p. 44.

³¹ ALEGRE, F.J., *Instituciones Teológicas*, Vol. IV, Lib. VIII, Prop. IX.

³² Es necesario tener presente que estos textos los escribieron durante su destierro en Italia.

O bien la idea sobre el hombre que encontramos en el humanista español Fernán Pérez de Oliva, quien en su *Diálogo de la dignidad del hombre* afirma refiriéndose al hombre, “tengo delante de mis ojos la mas admirable obra de cuantas Dios ha hecho”. Pérez de Oliva ve en el hombre “como en un espejo claro el mismo ser de Dios”.

Por su parte Luis Vives afirmaba: “En cuanto el hombre se elevó sobre los cielos hasta el mismo Dios; por eso es divino su origen.”

Pero ¿Cuáles fueron las bases teológicas y filosóficas de este humanismo jesuita del siglo XVIII? Esta inquietante pregunta nos condujo a la lectura y estudio de la obra de Francisco Javier Alegre, *Instituciones Teológicas*. En ella y principalmente en el libro VII, Prop. III y IV, cuyos títulos son respectivamente, “El hombre en ningún estado tiene necesidad de auxilio sobre natural para conocer cualquiera verdades naturales y El hombre ha podido y puede querer y obrar el bien moral sin el auxilio de la gracia sobre natural”, se encuentran las bases de su humanismo. Ya desde el *Prefacio*, puede advertirse la inquietud y el interés de Alegre por las controversias teológicas, cuando afirma: “En verdad, hay otras cuestiones que no parió la sola cavilación de los herejes sino que las engendró la oscuridad misma de los asuntos (...). Los teólogos cristianos avanzan con opiniones diversas, sin embargo la fe queda a salvo y se puede errar sin crimen de herejía.” Pude advertirse que Alegre se protege de la crítica que algunos podían hacer a sus proposiciones.

En las proposiciones citadas, Alegre enaltece la naturaleza humana, tanto la del cristiano como la del infiel. En la Proposición III concede una gran importancia a la razón del hombre; recuerda lo que ocurre entre los paganos que conducidos por su propia razón natural realizan actos que caen dentro del espacio de la ley, y, cita a propósito de ello algunas conductas de los antiguos mexicanos. En la Proposición IV afirma:

“la verdadera doctrina de la Iglesia sostiene que el hombre aún en estado de pecado puede hacer alguna buena obra moral y aún que no todas las obras del pecador son pecado. Que esta es la doctrina de la Iglesia no delirio de los escolásticos como quiso Lutero (...) donde muchos sin fe y sin evangelio de Cristo hacen sabiamente algunas cosas o santa mente como agradecer a los padres, como dar la mano al pobre (...)”

Esta referencia al mundo pagano viene a confirmar su humanismo universalista y su interés por el reconocimiento y respeto a lo humano en cuanto tal.

En relación con los títulos de las *Proposiciones* citadas es necesario advertir que en su enunciado no afirma ni niega, simplemente plantea la cuestión, pasando a citar las distintas soluciones que, en relación con lo propuesto, se habían dado, citando a veces a santo Tomas como modelo a seguir. Esta posición dual no debe sorprendernos; Alegre se cuida ante el contexto, por demás difícil y comprometido en el que vivían, escribían y publicaban sus obras. Por lo mismo la lectura del citado libro de Alegre es, en cierto modo, difícil por los matices que introduce en sus afirmaciones, pero no por ello deja de ser significativa y sobre todo reveladora de su inquietud por dignificar al hombre.³³

³³ En el siglo XVI y al interior de la tradición católica, el problema de la naturaleza humana y la conducta del hombre (*actos remisos y actos intensivos*) se presenta sumamente compleja y en algunos de sus contenidos puede apreciarse cierta influencia nominalista. Al respecto puede consultarse mi libro *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Por otra parte Alegre, aun cuando al tratar este problema menciona la tradición apostólica, se refiere principalmente a lo plateado por Lutero a propósito de la relación que se da en el hombre entre *gracia y libertad*. Asimismo es necesario señalar que aun cuando en las Propositiones citadas no menciona al también jesuita Luis de Molina (siglo XVII) ni a su obra *Concordia del libre arbitrio con la gracia* el contenido de este texto estaba muy presente en su pensamiento.

El gran mérito de Alegre fue retomar el problema y, como ya hemos indicado con suma prudencia intentar solucionarlo recurriendo, a veces, tentativamente con el fin de no levantar sospechas a santo Tomás de Aquino.

Recibido: 23 de noviembre de 2008

Aceptado: 13 de febrero de 2009