

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA COLONIAL



Buenos Aires

Ediciones F.E.P.A.I.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
LA FILSOFÍA EN AMÉRICA COLONIAL

Lértora Mendoza, Celina A.

La filosofía en América Colonial / Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4483-69-0

1. Filosofía Moderna. I. Título.

CDD 190

© 2025 Ediciones FEPAI

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1° E- Buenos Aires

E-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LA FILOSOFIA EN AMÉRICA COLONIAL



Buenos Aires
Ediciones FEPAI

Presentación

El interés por el pensamiento de la época colonial me acompaña desde los inicios de mi vocación investigativa. Cursando los seminarios de Licenciatura, el Dr. Alberto Moreno motivó a un pequeño grupo (al que me sumé de inmediato), para iniciar un trabajo documental con manuscritos de enseñanza filosófica en la época colonial. Aunque la idea entusiasmó a todos, y el equipo publicó, en 1973, una descripción del manuscrito del Curso de Metafísica de Diego Estanislao de Zavaleta, en la revista *Sapientia* de la UCA, sólo yo continué trabajando en esos temas y ese mismo año publiqué sobre ese mismo curso un estudio más completo, pues el de equipo era sólo una descripción y sobre el Curso de Lógica de Francisco Sebastiani.

Más tarde tuve ocasión de consultar otros manuscritos coloniales, argentinos, colombianos y mexicanos, sobre todo, realizando el mismo trabajo de análisis codicológico y de contenido, con transcripción de los temas y las conclusiones. A lo largo de estas décadas he publicado más de veinte libros y un centenar de artículos y notas, sobre temas más o menos puntuales (puede verse el elenco completo en el Apéndice 2).

Además, y como es esperable ante un trabajo tan extenso, fui incorporando temáticas metodológicas y hermenéuticas, pero siempre al hilo de las preocupaciones concretas que presentaban los documentos. Mi punto de vista fue siempre (tal vez por los consejos del Dr. Moreno sobre todo) que la investigación documental no puede ser exclusivamente “documentalista” en el sentido ingenuo que solía incluso ser modélico en épocas pasadas.

Una primera cuestión, más general, fue justificar metodológica y epistémicamente la categoría historiográfica, con diversos nombres: “filosofía colonial”, “escolástica americana”, “escolástica colonial”, y similares. En cuanto a la época y los lugares son coincidentes, pero no totalmente en relación al contenido temático y a los agentes, como está claro. Mi investigación versó más puntualmente, sobre los centros, agentes y contenidos académicos, puesto que la mayor parte de nuestra filosofía colonial plasmó en las aulas.

Además de este cometido, también he asumido algunos conceptos y categorías historiográficas que considero útiles, como la de *translatio studiorum* propuesta por A. de Libera, y desde luego, todas las derivas de Popper y el popperismo, en especial el falsacionismo “sofisticado” de I. Lakatos, aun cuando no queden explícitamente mencionados.

En fin, luego de toda esta tarea puntual, parece razonable intentar una obra de conjunto, que recoja lo que yo misma considero más importante y sistematizable como marco teórico del conjunto. Es lo que intento en este libro, que contiene sólo parcialmente los resultados puntuales, casi a modo de ejemplos.

Los siete capítulos representan los grandes temas en un contexto justificatorio. En primer lugar, abordo la cuestión historiográfica de la delimitación y caracterización general del período, pasando así al segundo capítulo donde se entra de lleno en el tema concreto de presentar un mapa cronológico y temático completo. Aquí aporto las justificaciones argumentativas de la periodización que asumo, y destaco la inclusión del debate acerca de la “ciencia criolla”.

En el tercer capítulo me ocupo de los contenidos filosóficos, de acuerdo a la estructura disciplinar académica de la filosofía: Lógica, Física y Metafísica, señalando sus características salientes en cada uno de los siglos coloniales, a lo cual sumo con cierto detenimiento la cuestión de la incorporación de la Matemática y las polémicas a que dio lugar. Correlativamente, también para cada uno de los siglos y de las orientaciones (escolástica, ecléctica, y pre-crítica) el capítulo cuarto aborda los centros, conforme a la centralización virreinal de Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata (no hay material relevante inédito del Perú).

El capítulo quinto es central, pues se ocupa de las fuentes, poniendo el acento en los tres grandes Maestros de las principales Órdenes docentes: Tomás de Aquino (dominicos), Juan Duns Escoto (franciscanos) y Francisco Suárez (jesuitas). Completando este núcleo esencial, el capítulo sexto detalla más los contenidos que se cultivaron, enseñaron y difundieron en los cuatro virreinos.

Finalmente, el capítulo séptimo abre una cuestión historiográfica que considero necesario encarar más detenidamente desde lo epistémico, puesto que de hecho hay numerosas investigaciones puntuales. Me refiero a la distinción entre Filosofía, Teología y Ciencia, puesto que en los casi tres siglos coloniales estas disciplinas acusan modificaciones en los criterios de abordaje y en las metodologías expositivas. Así, mientras que, en los siglos renacentistas y el primero de la Modernidad, hay una significativa indistinción, sobre todo entre la Teología Natural y la Teología Fundamental cristiana, por una parte, y por otra entre la Física filosófica (dentro del *corpus* aristotélico como plan general de la Filosofía) y la Física científica, que recién comienza a distinguirse, aunque no del todo, con el experimentalismo del siglo XVII.

En definitiva, el contenido del libro responde a la necesidad de presentar un panorama de los resultados de mi investigación, pero también a la conveniencia de mostrar caminos para continuar las búsquedas. Se trata de un terreno fértil, pues hay material documental importante apenas relevado, y las nuevas técnicas de trabajo documental y de edición simplifican y abaratan costos. Termino entonces esta presentación con una cordial invitación a acompañar esta tarea.

Capítulo 1

Caracterización general del período colonial

La cuestión historiográfica

Desde los primeros años de la vida independiente, el período colonial y sus manifestaciones culturales fueron estudiadas, evaluadas y criticadas. En general se cometió la falacia de la totalización, ya que se tomó por carácter general, homogéneo e inexcusable de todo el período, un grupo de rasgos que corresponden más bien a alguna de sus etapas o figuras. Pero además, nuestra historiografía se ha caracterizado por un alto componente ideológico, lo que ha determinado inevitables e insalvables diferencias críticas. Quienes simpatizan con las corrientes modernas y la Ilustración, naturalmente ven el siglo XVII como un efecto propio del autoritarismo escolástico y estiman que la mayor parte de las manifestaciones filosóficas del XVIII constituyen un lamentable retraso. Quienes en cambio, valoran positivamente la *philosophia perennis* no escatiman elogios a los esfuerzos de nuestros profesores por exponerla cumplidamente en la medida de sus posibilidades. Juan Carlos Torchia Estrada ha denominado acertadamente a estas dos historiografías “liberal” y “encomiástica” respectivamente, aunque yo prefiero para la primera el calificativo de “detractora” ya que si bien es cierto que fue cultivada principalmente por liberales, también en sus filas hay otros componentes: agnósticos, marxistas, cristianos de orientaciones más críticas y en general todos los que globalmente se califican de “progresistas”, debiéndose incluir, obviamente, a todos los enrolados en la filosofía y la teología de la liberación.

Como un caso modelo de las discusiones al respecto haré una breve reseña de la historiografía rioplatense. Los detractores se han basado sobre todo en testimonios históricos de primera mano, es decir, del grupo criollo revolucionario. Mariano Moreno era anticlerical y tenía profunda desconfianza y hasta desdén por la teología académica, en cuanto resultaba privilegiada a expensas de las ciencias y otros conocimientos útiles, en beneficio de una clase social ajena a los intereses de los criollos autonomistas. Vale la pena recordar dos o tres frases de Moreno que se han hecho célebres: para él, la enseñanza clerical (la única que había en esa época) formaba

“teólogos intolerantes que gastan su tiempo en defender cuestiones abstractas sobre la divinidad, los ángeles, etc., y consumen su vida en averiguar opiniones de autores antiguos que han establecido sistemas extravagantes y abstractos sobre puntos que nadie es capaz de conocer”;

“...como sus miras [de los clérigos] son los asuntos de religión, no cuidan de instruirse en las ciencias naturales, y así mal pueden comunicar a sus discípulos unos conocimientos que ellos no poseen”¹.

Sin duda, Moreno estaba inspirado por su propia y comprensible pasión política, al generalizar su juicio negativo. Por otra parte, que había profesores del tipo que él menciona, sin duda es cierto. Los clérigos proilustrados y también profesores (por ejemplo Cayetano Rodríguez y Francisco Sebastiani) ya lo habían denunciado varios lustros antes. Pero si es comprensible que Moreno no estuviera en situación de matizar, ya

¹ Manuel Moreno, *Vida y memorias del Dr. D. Marino Moreno*, publicadas en *Memorias y Autobiografías*, T. II, Bs.As., Museo Histórico Nacional, 1910, pp. 18 y 20.

no lo es que sus juicios sean retomados y repetidos acríticamente más de un siglo después. Josefina Coda, por ejemplo, llega a afirmar que la universidad buscaba salvar almas y no impartir cultura, que careció de métodos adecuados y que formó una sociedad “melancólica y silenciosa”, más preocupada por la muerte que por la vida². La exageración de estos conceptos es patente para cualquiera que conozca un poco la vida cotidiana del virreinato.

Entre los encomiásticos, sin duda la figura más señera es Guillermo Furlong, que no descansa en sus críticas a Alejandro Korn, Felipe Barreda Laos y Raúl Orgaz, tratándolos en términos muy descorteses, además de injustos, porque con sinceridad no puede decirse que Ingenieros, Orgaz o Korn escribieron sobre nuestra filosofía con un bagaje filosófico compuesto de aseveraciones “hijas legítimas o bastardas de una erudición ramplona y barata, o de unos prejuicios tan infundados como trasnochados”³.

Este afán apologético de los encomiásticos les ha llevado a leer la historia a su favor, sobrepasando lo permitido por la documentación misma que exhiben e invocan. Citaré un ejemplo. Furlong critica y desvaloriza la historia presentada por Orgaz, pretendiendo encontrarle errores por doquier. Considera una equivocación el haber afirmado la existencia de una reacción antiperipatética a fines del siglo XVIII, sosteniendo que precisamente había sucedido lo contrario: que la reacción antiperipatética había existido entre 1710 y 1750, mientras que a fines del siglo XVIII hubo en Buenos Aires una franca reacción a favor

² Josefina Coda, “Influencia de la Iglesia en la sociedad colonial”, *Revista de Filosofía* (Bs. As.) 9, n. 3, 1923, pp. 412-414.

³ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Bs. As., Kraft, 1952, pp. 25-26.

del Peripato⁴. En cuanto a la afirmación de la reacción antiperipatética de 1710 a 1750, si ella se produjo en nuestro medio, no nos han quedado documentos que lo prueben. Pero resulta difícil admitir esa hipótesis cuando tenemos dos textos jesuitas (la Orden más “avanzada” en la superación de los contenidos peripatéticos), de 1730 y 1752 que están en la dirección más tradicional y ni siquiera se atisba dicha posible reacción. Esta reacción se había producido efectivamente en España, pero llegó más tardíamente a América. No hay noticias de ella en México hasta cerca de 1750 y en Nueva Granada, hasta donde sabemos, parece que llega con Celestino Mutis. Lo que consigna Orgaz es correcto: desde 1760 en adelante, tanto entre jesuitas como entre franciscanos, hay una efectiva apertura a los contenidos de la ciencia moderna y –en consonancia y como justificación– unas críticas a las limitaciones científicas del peripatetismo. En Europa esto era historia vieja. Lo que Furlong considera “reacción properipatética” se produjo sólo en el Convictorio Carolingio, concomitante con la restricción a la apertura ilustrada, producida en España y en toda América luego de la muerte de Carlo III. Pero incluso así, sólo podemos mencionar algunos nombres (Valentín Gómez, Mariano Medrano, Diego de Zavaleta) y ni siquiera ellos sin ningún aditamento extraño al peripatetismo.

En todo caso, hay que considerar que los “detractores”, aunque pertenezcan a distintas filiaciones, han repetido los argumentos positivistas finiseculares. La importancia de este movimiento, en su momento, fue la de haber comenzado a plantear el tema de nuestra historia filosófica (y de las ideas) desde una perspectiva nacional. Por ello se inició con una crítica a lo español, clerical, dogmático y escolástico, caracteres que se juntaron sin discriminación. Este fenómeno

⁴ *Ibíd.*, p. 21.

ha sido común a toda América y, como ha señalado José Luis Abellán⁵, surgió de la necesidad americana de asumir como propia una filosofía opuesta a su pasado, buscando en ella una nueva consigna de identidad. En este sentido es importante analizar las relaciones entre el positivismo y la filosofía colonial, tema que excede este trabajo. Baste con señalar aquí que en general el positivismo argentino fue anti-escolástico así como fue muy anticlerical, y ambas críticas se sumaban y se potenciaban. Por la misma razón sólo al superarse este punto de vista se pudo iniciar una reflexión más equilibrada sobre el período. En el proceso que Francisco Romero llamó de “normalización” de nuestra filosofía esa tendencia se hizo rápidamente presente, como se podrá apreciar a lo largo de estas páginas.

Los “detractores” posteriores, ligados o no al positivismo, en toda la región, coinciden en las valoraciones negativas en cuanto sus concepciones puntuales lo permiten y divergen en lo demás. Precisamente, a medida que se han afinado los estudios histórico-críticos, inclusive en direcciones filosóficas anti-escolásticas, las críticas (y los panegíricos) han ido disminuyendo a una proporción más equilibrada. Los juicios emitidos sobre este tema en los últimos decenios del siglo pasado están muy ligados a un problema difícil e insoslayable: la discusión sobre la “dependencia cultural”. Los autores contemporáneos con las posiciones más fuertes, han interpretado las expresiones filosóficas coloniales en un sentido negativo similar al de los positivistas, aunque por otras razones. Críticos de toda “dependencia cultural”, este período les ha parecido un paradigma de “lo que no debe ser”. Sin embargo, parece que la cuestión sobre la “dependencia” debe tratarse con

⁵ Cf. *La idea de América*, Madrid, 1972, cap. 2.

cuidado. Diego Pró⁶ ha señalado al menos dos épocas “dependientes” en América: el escolasticismo y el positivismo (en esto todos estarían de acuerdo). Sin embargo, para los actores de la segunda etapa, esa “dependencia” de modelos foráneos era a su vez “liberadora” (en relación a la etapa anterior). En realidad, escolasticismo y anti-escolasticismo (en cualquiera de sus formas, no sólo el positivismo) están próximos como expresiones de procesos similares: vinieron de Europa, predominaron durante un tiempo y fueron perdiendo vigencia a medida que la cultura – aquí y allá– evolucionó.

Caracteres generales de la filosofía colonial

Después de producida una bibliografía polémica bastante considerable, de la cual sólo he reseñado someramente el caso rioplatense en el apartado anterior, advirtiendo que situaciones similares se reproducen en otros países iberoamericanos, y habiendo analizado en forma lo más exhaustiva posible el material documental existente en las zonas de los tres virreinos hispánicos, podemos llegar a una apreciación general bien orientada. Para ello, en primer lugar, debemos señalar cuáles son los caracteres de conjunto que exhibe el período en lo que a nuestra disciplina se refiere; en segundo término, trataremos de clarificar ciertas cuestiones, y en tercer lugar nos ocuparemos del tema valorativo.

⁶ Cf. *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1973, capítulo “Balance y perspectiva de la filosofía en Argentina”.

Sin pretender agotar la cuestión en unos pocos párrafos, considero que la documentación y la bibliografía secundaria permiten coincidir en los siguientes caracteres de la filosofía colonial⁷.

Carácter casi exclusivamente académico. A diferencia de Europa, en que el medio social permitió el cultivo filosófico en academias, centros informales o en sociedades civiles, entre nosotros la filosofía como tal se desarrolló durante la mayor parte del período colonial sólo en las aulas de la universidad, los conventos y los colegios. Teniendo en cuenta, sin embargo, la escasa proporción de criollos (descendientes de conquistadores y colonizadores españoles) en relación a las poblaciones indígenas, o bien la escasa población en otras zonas más apartadas, debemos concluir que el grupo académico era proporcionalmente bastante elevado en términos relativos. La cantidad de profesores está en relación al número de clérigos (seculares y regulares) que llegaron y al número de criollos que entraron en religión. Sin embargo, la dedicación a la enseñanza nunca fue prioritaria: en América se presentaban tareas urgentes de evangelización y de atención a los asuntos civiles y políticos que exigían una presencia diversificada del accionar clerical.

Carácter cultural. Lo señalado antes explica el hecho de que la filosofía haya tenido entre nosotros una función predominantemente cultural y en pocos casos profesional o especializada. Era un valor admitido en la época, que todo espíritu cultivado y por supuesto todo graduado universitario debía conocer filosofía. En Europa además había filósofos de profesión y profesores dedicados por entero a la enseñanza y la producción de textos. Entre nosotros este profesionalismo casi no

⁷ He adelantado estas ideas en un trabajo de conjunto sintético: “La filosofía en la época de la colonia”, Raúl Fornet-Betancourt y Carlos Beorlegui (ed.), Guía Comares de Filosofía Latinoamericana, Granada, 2014: 45-72

existió. El hecho de que la filosofía fuera una propedéutica general afianzaba su rol cultural. Con todo, no hay que dar a esta situación americana una valoración tan negativa⁸. Es necesario evitar anacronismos y recordar que hasta bien entrado el siglo XIX no hubo clara distinción entre la filosofía y otras disciplinas científicas, particularmente la física. Aquí, como en Europa, el curso filosófico incluyó temas que hoy no son considerados filosóficos, pero que constituían entonces un acervo cultural unitario que se transmitía en bloque. Lo que hoy sería metodología de la ciencia se incluyó en la lógica⁹ y la ética asumió algunos temas de teoría del derecho y el estado.

Carácter teórico. Queremos decir que la filosofía se cultivaba y enseñaba por su valor formativo intrínseco, aunque luego se usaran algunos conceptos suyos en las discusiones políticas y sociales. En este sentido, la filosofía colonial hasta el período pro-ilustrado se diferencia del cultivo filosófico del período subsiguiente, como lo ha hecho notar Diego Pró¹⁰. Hay una especie de constante histórica: una época social, política y económicamente estable tiende a orientar y estabilizar las disciplinas científicas y el arte en los grandes sistemas y escuelas de transmisión estándar, mientras que una época de crisis determina formas

⁸ V. por ejemplo Pablo P. Cabrera, *Cultura y beneficencia durante la Colonia*, Tomo I, *Educación*, Córdoba, 1929, escrito en época todavía muy influida de positivismo.

⁹ Esto sucedió por influencia de la *Lógica de Port Royal* y los cartesianos, que incorporaron una cuarta parte dedicada al método. Sobre estas influencias v mi trabajo “El curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)”, *Sapientia* 18, 1973, p. 31.

¹⁰ Cf. “Antecedentes de la historiografía del pensamiento filosófico argentino”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 4, 1970: 23-77.

expresivas acordes (desde las místicas a las escépticas, pasando por todos los eclecticismos).

Carácter informativo-didáctico. Este aspecto apunta no sólo a la forma, como se verá, sino sobre todo a los fines. Las finalidades están siempre vinculadas a las circunstancias y es difícil fijar finalidades absolutas válidas para largos períodos. Aunque la finalidad básica de todo estudio sea la de saber, las finalidades concretas del saber varían constantemente. Para juzgar si una institución educativa fue exitosa en su cometido, debemos atenernos a la finalidad que en su momento ella misma se fijó, porque no necesariamente los fines y las motivaciones presentes reflejan los del pasado. La finalidad de los estudios americanos está bien clara desde sus inicios: trasplantar a América la enseñanza española¹¹. Los medios elegidos fueron en principio adecuados: las reglamentaciones se inspiraron en las similares de España completadas y adecuadas para cada caso por los capítulos generales y provinciales de las Órdenes o por ordenanzas particulares. Las diferencias regionales y locales y la adaptación circunstanciada son más visibles en la enseñanza de las primeras letras y de oficios, porque el universalismo de la enseñanza superior no permite detectar diferencias marcadas, como tampoco las hay –por otra parte– con sus manifestaciones metropolitanas, salvo en cuanto a un mayor o menor nivel de profundidad y erudición.

El mayor problema fue la carencia bibliográfica, sobre todo en el siglo XVII. Queda constancia de que, en sucesivos viajes, los encargados y

¹¹ Esta tesis ha sido sostenida especialmente por Águeda Rodríguez Cruz, y por eso considera modélica a la Universidad de Salamanca. Cf. “La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica durante la época colonial”, *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 1986: 59-76; y *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, MAPFRE, 1992.

regentes de estudios se preocuparon por dotar a cada centro de alguna mínima y aceptable biblioteca adecuada a los estudios impartidos. Aunque en exiguo número de ejemplares, durante la segunda mitad del XVIII encontramos buena parte de los textos europeos más relevantes de Europa y algunas colecciones científicas importantes como las *Memorias de Trévoux* y los *Anales* de la Academia de San Petersburgo. Por supuesto, la presencia de estos textos no garantiza de por sí una enseñanza actualizada y para valorar este aspecto es necesario atenernos a las constancias académicas. Pero el material conservado no permite generalizaciones tajantes. Puede decirse que los temas de oposición, las cuestiones discutidas y los mamotretos evidencian preocupación informativa. Este enciclopedismo, aunque hoy nos parezca inaceptable como ideal educativo, viene a contradecir la crítica que –en el otro extremo– se ha formulado a la enseñanza filosófica colonial: supuestamente se habría limitado a pocos, sesgados y dogmáticos contenidos obsoletos.

Carácter público. Dado que la filosofía se desarrollaba en centros oficiales, tuvo una cuidadosa reglamentación, hasta excesivamente burocratizada y copiada de la española. Los principios que rigieron la vida académica, tanto en América como en España, fueron los siguientes.

a) Reglamentación estricta: el principio de legalidad era fundamental en todas las actuaciones del ámbito docente.

b) Periodicidad de la cátedra, pues los profesores no eran nombrados de por vida ni por largo tiempo, sino que casi todos se limitaron a un período (bienio o trienio) que era el lapso de validez de su concurso de oposición.

c) **Elección por oposición pública** conforme al voto mayoritario de tribunales pluripersonales. El concurso consistía en la defensa pública de una tesis sacada en suerte (“picada” de un texto previamente seleccionado). En esto se seguía una antigua y generalizada costumbre universitaria, que se remonta al Tardomedievo.

d) **Clases públicas**, en el sentido de no haber limitaciones sociales para incorporarse, salvo las pocas medidas de segregación que en general se aplicaron (y parece que limitadamente) en América (limpieza de sangre y exclusión de aborígenes y castas). Inclusive la enseñanza en los conventos solía estar abierta a los laicos.

Organización académica. La organización de la enseñanza estaba inspirada también en la tradición universitaria europea, con similares cargos (lectores y maestros de estudio) y obligaciones: dictar y explicar los temas, formar tribunales de examen y discernir grados¹².

Los estudios de filosofía se dictaban en un trienio para las universidades y un bienio o trienio para los conventos, donde se solía reunir lógica y ética en un solo curso. Comprendía las cuatro disciplinas clásicas incorporando en la segunda mitad del XVIII la física particular (que luego fue la física experimental). La mayor dificultad era la escasez de textos de estudio, aunque hay noticias de que las bibliotecas poseían

¹² L característica de una filosofía colonial predominantemente áulica ha sido señalada, entre otros, para México por Rafael Moreno, “La filosofía en la Nueva España”, *Cuadernos Americanos* (México) 6, col. 31, N. 1, 1974: 117-142, y para el Río de la Plata por Esteban Fontana, “Los centros de enseñanza de la filosofía en la Argentina durante el período hispánico”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 7, 1971: 82-146

algunas obras fundamentales¹³. Los mamotretos mencionan bibliografía con bastante abundancia, aunque en la mayoría de los casos es de segunda mano¹⁴.

¹³ He señalado, en reiteradas oportunidades y escritos, la importancia de estudio histórico-documental de las bibliotecas coloniales o sus remanentes; aquí me limito a indicar un trabajo que enuncia propuestas concretas: “Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Navarra) 22, 2013: 259-273.

¹⁴ En mi trabajo “Las fuentes utilizadas en la enseñanza de la filosofía en el período hispano” (*Cuyo*, 12, 1979: 21-31) he presentado una lista bastante amplia de las citas y menciones halladas en los manuscritos académicos rioplatenses. Además de los libros de texto recomendados y los manuales generales que servían para la composición, me ha interesado elencar cuáles eran los autores –de todos los mencionados en esos tratados generales– que nuestros profesores elegían para ilustrar sus clases. En la amplia gama a su disposición de citas indirectas proveídas por los manuales, la elección no es irrelevante. Para el período cubierto por estos cursos, es decir el siglo XVIII y especialmente la segunda mitad, una lista significativa es la siguiente: Teodoro Almeida, Juan Bautista Aguirre, Rodrigo de Arriaga, Domingo Báñez, Card. Belarmino, Agustín Calmet, Melchor Cano, Luis Castel, Claus Eduardo Corsini, Honorato Fabri, Benito Feijóo, Pedro de Fonseca, Antonio Genuens, Bertoldo Hauser, Antonio Herrero, Gaspar Hurtado, Sebastián Izquierdo, Antonio Le Grand, Manuel Maignam, Antonio Mayr, Ignacio Monteiro, Alfonso Peñafiel, Teófilo Reynauld, Antonio José Rodríguez, Antonio Rubio, Juan Saguens, Domingo de Soto, Tomás Vicente Tosca, Juan de Ulloa, Gabriel Vázquez. Esta lista, que podría ampliarse más, muestra una variada gama teórica: hay filósofos y científicos, escolásticos, cartesianos y experimentalistas modernos, todos ellos de distintas procedencias nacionales. En conjunto dan la impresión de que los profesores querían mostrar una erudición equilibrada y representativa. Esta investigación ha sido continuada y reafirmada en el último libro sobre manuscritos coloniales rioplatenses, que completa al primer volumen: *La*

En síntesis, podemos decir que las fuentes utilizadas (sea directa o indirectamente) durante el período escolástico estaban determinadas por la escuela, y en los periodos siguientes la decisión personal del profesor era más determinante. Las fuentes de consulta general, que servían para componer el curso, eran los manuales de las Órdenes durante el período escolástico (especialmente los Lugdunenses, los Conimbricenses y los Salmanticenses) y durante el período ecléctico las obras de Brixia, Jacquier y Altieri. Las fuentes especiales o puntuales permiten apreciar el estado de conocimiento (transmisión real y asimilación posible) de las teorías más avanzadas. Es notable la presencia de obras de física experimental de alta divulgación (por ejemplo: Nollet, Regnault, Pluche, Tosca, Almeida).

En cuanto a las teorías rechazadas por motivos religiosos o políticos, se las menciona sólo para criticarlas, en general y sin citas específicas. Esta limitación, por otra parte, no debe introducir cuestiones conflictivas que no pueden zanjarse en discusiones científicas. La ausencia de una discusión teórica académica sobre algunos temas, y especialmente los referidos a la ilustración, el enciclopedismo y las doctrinas independentistas y autonomistas, no significa que en otros ámbitos no fueran conocidas y discutidas, ni que la censura académica fuera efectiva más allá de los claustros. De hecho, sabemos que la generación criolla independentista americana conocía ese pensamiento y había leído, fuera resumida y fragmentariamente, las obras interdictas.

Estos caracteres del cultivo filosófico exhiben en sí mismos los valores y las limitaciones de nuestra filosofía colonial, sin que sea

enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos, Bs. As., Tomo II, Bs. As., Ed. FEPAL, 2007.

necesario entrar hoy en la irresoluble –por opinable– polémica entre detractores y encomiásticos.

Conclusiones

Podemos sintetizar nuestras conclusiones en los puntos siguientes.

1°. La filosofía académica fue el único cultivo estable de la filosofía, debido a las condiciones específicas de su soporte societario y cultural. Sin duda a nivel individual e informal pudo haber otras manifestaciones, así como las discusiones en las tertulias y en las sociedades que se organizaron durante los últimos lustros coloniales, pero de ello no tenemos suficientes constancias ni estudios históricos como para una evaluación general. Por tanto, la filosofía debe juzgarse comparativamente con otras manifestaciones similares (es decir, académicas) en otras regiones. En este aspecto podemos inferir que la enseñanza filosófica se aproximó a la metropolitana y en todo caso fue bastante similar en toda la región.

2°. Las orientaciones filosóficas transmitidas tenían el valor que se les concedía en su época y no parece adecuado juzgarlas con criterios actuales. Durante los siglos XVI y XVII en la enseñanza filosófica predominó la orientación escolástica y sus disputas eran importantes. Reproducir las aquí no era sino afirmarse en los valores del propio tiempo. En el período ecléctico se reprodujo una modalidad también triunfante en Europa. Más anacrónica parece la orientación del período final, pero habría que señalar que a partir de fines del XVIII las regiones coloniales comienzan a tener cada una su “tiempo” propio y los lazos culturales con la metrópoli se aflojan hasta finalmente desaparecer.

3°. Está claro que el carácter exclusivamente docente del cultivo filosófico es en sí mismo una limitación filosófica, ya que casi no hay producción original ni trabajo independiente. No es un déficit sólo de este período, pues el tema de la originalidad y valor de nuestras filosofías americanas ha sido precisamente una cuestión debatida en la medida en que se ha percibido en la realidad, y comparativamente, esa limitación.

4°. Se ha cuestionado a la filosofía colonial su carácter dogmático, y éste es un tema que debe encararse con cuidado. Si por “dogmatismo” se entiende la autoridad del profesor que imponía su criterio a los alumnos, es necesario admitir que así sucedía, como antes y después, y como sigue siendo una práctica más o menos consensuada, ya que parece legítimo admitir que el profesor, como perito en la materia, tenga un nivel decisional superior al de quienes están aprendiéndola. Los límites en que ese “autoritarismo” sea válido, son difusos y eso mismo invalida cualquier intento de extrapolación temporal. Si, en cambio, interpretamos “dogmatismo” como exigencia dirigida a los profesores, encaramos la debatida cuestión de la libertad de cátedra. Para evaluarla debemos tener en cuenta dos variables. Por un lado, las ordenanzas, que efectivamente eran restrictivas, tanto en la censura religiosa como en la política. Por otra, tenemos la realidad de los claustros, que acomodaba bastante bien, según parece, esas ordenanzas generales a los intereses de la comunidad académica.

5°. El tema de la vigencia filosófica es otro punto en que se suele exigir una respuesta categórica, lo que en mi opinión es imposible. Valorar con nuestros criterios un producto cultural del pasado es un anacronismo. Que la filosofía enseñada en la colonia sea o no vigente hoy, a mi parecer, ni le quite ni le añada “valor” intrínseco, suponiendo que sea posible determinar en forma absoluta tales valores. Por otra parte,

la vigencia filosófica, desde hace por lo menos un siglo, es fragmentaria. Desde el positivismo, que fue quizá la última gran corriente con vigencia predominante en América, las orientaciones filosóficas no han sido exclusivas, y aunque hubo períodos de mayor auge de algunas (existencialismo, análisis filosófico) ninguna de las grandes corrientes quedó totalmente eclipsada, sino que siguió cultivándose en ciertos grupos. El escolasticismo sobrevivió –y en su orientación tomista sobrevive todavía– en los claustros eclesiásticos y en universidades de orientación católica; las corrientes modernas se fueron transformando y repensando en forma natural. Nadie es hoy cartesiano exactamente igual que uno del siglo XVII, simplemente porque los contextos no son los mismos; y sin embargo puede decirse con toda verdad que en muchos aspectos el cartesianismo sigue vigente. Valga lo mismo para los demás casos.

Capítulo 2

Criterios cronológicos y periodización

Precisión inicial sobre “filosofía”

Desde el punto de vista temático, la denominación “filosofía” requiere algunas precisiones. En primer lugar, tomo la palabra en su acepción histórica (lo que entonces se entendía por tal y no todas las reflexiones que hoy llamaríamos así). Para fijar el contenido de esta disciplina, me atengo a su estructuración académica (universitaria), o sea, al contenido de la Facultad de Artes (Filosofía) y equivalentes, omitiendo otras elaboraciones de índole filosófica que entonces estaban ligadas a las Facultades de Teología y de Derecho.

Los dos siglos y medio bien cumplidos que abarca el cultivo de la filosofía en la época colonial, no tienen un perfil homogéneo, aunque algunos historiadores, apresuradamente, los presentan –y juzgan– en bloque. Una mirada más atenta descubre variaciones significativas, a veces paralelas a las producidas en la península o en otros centros americanos, y a veces reflejo de la propia vida local. Si quisiéramos presentar en pocas líneas una figura de este desarrollo, diríamos que consiste en un movimiento unidireccional que parte de un escolasticismo estricto, en el que cada centro seguía las posiciones de su propia escuela, pasa por una etapa de asimilación de contenidos exógenos (escolásticos y extraescolásticos) hasta llegar a un eclecticismo que a poco hace quiebra por su debilidad teórica desplazando definitivamente a los escasos contenidos escolásticos todavía conservados y orientándose a la ideología como dirección filosófica predominante en la última década de nuestra cronología.

Periodización

Como en toda periodización, los cortes temporales son relativamente convencionales. Con todas las salvedades del caso, es válido distinguir tres períodos claramente manifestados en los contenidos de enseñanza y producción filosófica.

1. Etapas

Desde el punto de vista de las corrientes filosóficas presentes en las aulas, me parece válido considerar tres etapas cronológicas y temáticas a la vez: escolástica, eclecticismo, filosofía crítica. He justificado esta visión con referencia a la filosofía del Río de la Plata¹, pero en la medida en que tanto allí como en otros lugares de América se reproduce el modelo peninsular semejante, considero válida su aplicación a todos los casos. Sin embargo, esta secuencia no es igual en todas las regiones ni en todos los centros académicos, por lo cual hay que hacer las debidas puntualizaciones.

La primera es que el proceso se desarrolla en América con un retraso variable según los centros. En cambio, su término *ad quem*, también variable, es asunto propio del siglo XVIII. Podríamos decir que esta etapa termina cuando la introducción de teorías y/o conocimientos propios de

¹ Cf. “La filosofía en el Río de la Plata”, Germán Marquínez Argote, Mauricio Beuchot (dir.) *La Filosofía en la América Colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1996: 275-320. Y apliqué este criterio en estudios más amplios, cf. “La filosofía en la época de la colonia”, Raúl Fornet Betancourt- Carlos Beorlegui (ed.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Ed. Comares, 2014: 45-72

la modernidad y no obtenidos con metodología escolástica, es significativa en relación a la totalidad de la disciplina.

Es decir, entiendo que la mera introducción de algunos datos y/o teorías, muchas veces en forma disputativa y al solo efecto de su rechazo, no constituye superación de la etapa escolástica. Tampoco puede considerarse “eclectica” una enseñanza académica sólo porque incluya información sobre teorías (filosóficas y/o científicas) diversas y eventualmente incompatibles. Para que pueda hablarse de “eclecticismo” es necesario en primer lugar que esta introducción no cumpla funciones “apologéticas” en relación a una de las corrientes expuestas, es decir, que haya un apartamiento significativo de la metodología disputativa, aunque –en mi concepto – no debe exigirse que sea total. En segundo lugar, es necesario que se explicita la insuficiencia del modelo tradicional (el escolástico) aunque dicha insuficiencia se considere parcial. Finalmente, lo que denomino “filosofía crítica” no significa simplemente una enseñanza que incluya críticas a las doctrinas tradicionales y eventuales reemplazos por otras de la modernidad. La crítica al peripatetismo es justamente un rasgo característico de la etapa ecléctica. Pero otro rasgo suyo es que todavía no alcanza a constituir un sistema o un enfoque global teóricamente homogéneo, lo que sí debe suceder en la etapa que he denominado “crítica”.

Ahora bien, hay que decir que estas etapas no son globales, ni siquiera considerando los centros académicos individualmente. Cuando hablo de etapas me refiero al perfil más o menos acusado en un período, pero que puede tener –y de hecho ha tenido– excepciones. Tampoco las etapas son simultáneas para las diversas disciplinas específicas que comprende la filosofía. Algunas evolucionan más que otras en la dirección de los desarrollos de la modernidad.

Sin embargo, en líneas muy generales considero válido sostener que al comienzo del siglo XVIII el perfil de la enseñanza filosófica americana – en muchos casos– era todavía escolástico, y que fue evolucionando en los decenios posteriores, más bien lentamente, orientándose hacia un cierto eclecticismo que se aceleró luego de la expulsión. Esta etapa coincide con los contenidos teóricos que describo como “pensamiento pre-ilustrado”. La etapa crítica sólo aparece a fines del siglo, sobre todo con el afianzamiento de la nueva física (la newtoniana) por lo cual se vincula especialmente a la filosofía natural². En cambio, las otras ramas de la filosofía no alcanzan en este siglo la etapa crítica sistemática, por diversas razones. La Lógica, porque su desarrollo como instrumento del saber se debilita y hasta se detiene en la medida en que la Matemática va afianzándose en el currículo del primer año, sirviendo de alternativa. La Metafísica y la Ética, porque siguieron muy ligadas a la tradición y porque eventualmente una ampliación temática sería obstaculizada por la falta de bibliografía adecuada (la mayoría de los autores modernos no eran estudiados con profundidad en España). En otros términos, que no fue posible ultrapasar los límites de la ilustración española, ya que la mayor parte del material informativo provenía de allí, aun cuando no

² Por cierto, la ilustración, tanto en España como en América (y sobre todo en Nueva España) se vincula más a las ciencias físicas que a la filosofía. En España los novatores se hacen fuertes a partir de 1750 y diez años después ya hay recepción novohispana. La biblioteca de la Universidad de México recibió tempranamente obras de novatores españoles, como *Lapis Lydos Apollinis* de Francisco Solano Luque (1762) y la *Praxis médica* de Andrés Piquer (1764), así como las *Institutiones medicae* de Boerhaave y los comentarios de sus discípulos. Aparecen también obras de Boscovich, Buffon, Muratori y otros. Bertolache, León y Gama, Alzate y otros ilustrados bebieron en estas fuentes. Cf. Alfredo de Micheli, “Ilustración y ciencia en España y en la Nueva España”, *Logos*, 13, n. 38, 1985: 47-55. Pero ninguna de éstas, ni de otras que se incluyen en la investigación de este autor, es estrictamente filosófica.

siempre se atuviera a los severos cánones de la censura y lograra esquivarla.

Es usual adscribir la introducción de novedades y el inicio el movimiento de cambio de etapas a la enseñanza jesuita. Así Beuchot afirma:

“Decididos defensores y promotores de la filosofía moderna lo fueron los jesuitas. Pero no de manera simple y sin cualificaciones. [...] los jesuitas no aceptaban la modernidad en bloque, sino lo que fuera compatible con el dogma cristiano. Pero en filosofía pudieron integrar mucho de la modernidad, porque ya venía precontenida en Suárez, que era su gran maestro”³.

Basa su afirmación en algunos casos, que en realidad constituyen más bien una selecta minoría entre la totalidad de los profesores de la Orden, salvo la referencia al nexo con Suárez. Un análisis cuali-cuantitativo de la producción académica jesuita del siglo XVIII (de la cual por el momento sólo existe un muestreo insuficiente) probablemente exigiría matizar y hasta rectificar este juicio. Pero si hemos de buscar en el siglo XVIII un punto de arranque de la superación del escolasticismo, allí estamos de acuerdo en que hay que mirar a la Compañía⁴. Sin embargo, pareciera que ese primer impulso, que empieza a ser académicamente visible a partir de c. 1730, se detiene de modo que poco se avanza hasta 1767, y

³ Cf. Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996, pp. 40-41.

⁴ Un panorama de conjunto sobre el aporte jesuita a la filosofía en Humberto Ochoa Granados, “Los jesuitas y la filosofía en la época colonial”, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Ed. Jus, 1975: 351-378.

entonces ya hay otras presencias que toman su lugar. Con todo, es claro que un panorama selectivo de docentes superiores del siglo XVIII deberá contar con una mayoría de jesuitas⁵. Lo que no significa, por supuesto, que todos los jesuitas sostuvieran el suarismo⁶ como doctrina propia, pues en esto manifestaron notables apartamientos, asemejándose a los franciscanos en relación al escotismo y a diferencia de los dominicos, que siempre fueron absolutamente fieles al tomismo. Reconozco también que no está clara la relación entre la adhesión al suarismo y las dificultades para adoptar sistemáticamente los resultados de la nueva física, que exigía obviamente un replanteo de toda la filosofía y no sólo de la

⁵ Sobre todo, si se quiere relacionar la enseñanza del trienio filosófico con los intentos de modernización filosófica, que se daban predominantemente en filosofía natural, por su contacto con las ciencias experimentales, de sostenido y notable crecimiento desde comienzos del siglo XVII. Me ocupé de este tema en varios trabajos, especialmente en “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Córdoba, Univ. Nac. de Córdoba, Univ. Católica de Córdoba y Junta Provincial de Historia de Córdoba, T. 1, 1999: 229-244 y en “Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (ss. XVII-XVIII)”, en C. A. Lértora Mendoza (coord.) *II Congreso Internacional Europa América. Milenio y Memoria. Museos, Archivos y Bibliotecas para la Historia de la Ciencia*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2005, CD s/índice.

⁶ Sobre el suarismo colonial he presentado una síntesis de las opciones recogidas en documentos académicos en “La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana”, *Filosofía hispánica y diálogo intercultural. X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2000: 161-179.

filosofía natural, pero me inclino a considerar que valdría para ese caso la hipótesis que he presentado en relación al escotismo⁷.

Debido a la escasez de libros, los alumnos copiaban sus lecciones al dictado, y estos cursos o *mamotreto*s nos permiten reconstruir, al menos parcialmente, el contenido de la enseñanza⁸.

1.1. El período escolástico

Como he dicho, este período abarca el amplio lapso que se extiende desde las primeras fundaciones, a mediados del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando se incorporan en América algunos aspectos e ideas del movimiento novator español, iniciado en la Península a mediados del siglo anterior⁹. Es justamente el período del que menos

⁷ “Scoto frente a Newton: una visión del escotismo en el s. XVIII”, *Verdad y Vida* 51, n. 202-203, 1993: 281-298. Propongo que la causa de que los franciscanos, en mayor o menor medida escotistas, no pudieran llegar a la adopción de la física newtoniana construyendo un sistema alternativo, se debía a que el escotismo había logrado –mejor que el tomismo– una sistemática que le permitía incorporar fácilmente los datos del experimentalismo del siglo XVII, por lo cual la física teórica de Newton, con sus conceptos sin aparente correlato empírico, les parecía un cierto retroceso hacia las concepciones verbalistas (rechazo de las “entidades teóricas”); de allí que la postura de Fortunato Brixia – en esta línea– fuera predominante hasta finales del siglo, en que recién comienza a afianzarse la propuesta sistemática de Francisco Jacquier.

⁸ Cf. Carlos Octavio Bunge, *La evolución de la educación*, Bs. As., 1920, 6ª ed. cap. 4: “Historia de la enseñanza argentina. La Universidad de Córdoba”, p. 178 ss.

⁹ Este período queda subsumido en los trabajos generales que abarcan todo el período, casi siempre acentuando el carácter inicial del proceso de colonización cultural, a mediados del siglo XVI y en muchos casos se trata de compilaciones

documentos conservamos, y las reconstrucciones históricas se hacen muchas veces sobre la base de unos pocos profesores de reconocido prestigio y que han visto editada su obra y llegaron a gozar de predicamento en sus instituciones americanas, como es el caso de los novohispanos Tomás de Mercado, Alonso de la Vera Cruz o Antonio Rubio¹⁰.

de datos obtenidos de diversos documentos. Algunos trabajos, más bien pocos, enfocan la cuestión de la enseñanza universitaria y en especial la filosófica. Menciono en primer lugar una obra de conjunto sobre la región, que sigue este criterio: Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996. Además, Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Buenos Aires, Kraft, 1952; Walter Habish Spíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, Universidad Católica, 1963; Humberto Ochoa Granados, “Los jesuitas y la filosofía en la época colonial”, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Ed. Jus, 1975: 351-378; M. Sánchez Astudillo SJ, *Textos y catedráticos jesuitas en Quito Colonial. Estudio y bibliografía*, Quito, Casa de la cultura ecuatoriana, 1959. En cambio, algunos trabajos se centran específicamente en este primer período, pero sólo en los lugares donde hay producción suficiente, como en Nueva España: Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*; México, Porrúa, 1950.

¹⁰ Un ejemplo de este enfoque, para el primer y el tercer siglo colonial novohispano, en Mauricio Beuchot, y Bernabé Navarro (coord.) *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, México, UNAM, 1992. También Juan Carlos Torchia Estrada, “El Padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza), 13, 1996: 11-44; Alberto Caturelli, “La lógica-metafísica del P. José Angulo S.J.”, *Sapientia* 32, 1977: 286-312; Luciano Pereña, “José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización”) en su edición del *De procuranda indorum salute*, Madrid, C.S.I.C., Corpus Hispanorum de Pace, 1984: 3-46.

Hay algunos caracteres, sin embargo, que pueden considerarse válidos para todo el período y para toda la región, además de los más generales enunciados anteriormente. En primer lugar, el método docente típicamente escolástico, en su forma medieval tardía. Es decir, el programa de cada curso filosófico se articulaba siguiendo el modelo de la obra respectiva del *corpus* aristotélico, y cada parte organizada a su vez en disputaciones y cuestiones. Es decir, el profesor debía resolver la *quaestio* con una respuesta que solía indicarse como “conclusión”, a la cual había que defender respondiendo a una serie de objeciones. Este procedimiento tardó mucho en disolverse, y nunca llegó a eliminarse del todo en las aulas coloniales, hasta el punto que lo mantienen profesores que, en cuanto al contenido, se ubican claramente en el eclecticismo o en el criticismo.

En cuanto al contenido teórico mismo defendido, es claro que las opciones existentes eran pocas, por dos razones. La primera, que la mayoría de los docentes pertenecía a una Orden religiosa que tenía su propio Maestro, o un breve número de ellos, o que adhería oficialmente a un Maestro de otra Orden. Por lo tanto, el profesor no podía apartarse de esta opción general. La segunda razón es que, si bien todos los grandes Maestros han tenido sucesores que interpretaron algunas de sus ideas de modo diferente y hasta incompatible, estas disputas raramente pasaban a las aulas, porque los profesores adherían a una interpretación sobre las otras. Esto ha sucedido claramente con Tomás de Aquino y con Escoto, pero no sucedió entre los Jesuitas, porque nunca tuvieron un solo Maestro en forma reconocida, tal vez porque todos eran casi contemporáneos (no eran medievales, ni santos o beatos), o porque el gran desarrollo intelectual de la Orden determinó desde muy pronto la existencia de corrientes, sobre todo en teología, que terminaron por fagocitar las disputas externas (con las otras Escuelas) para centrarse en las disputas

propias. Una tercera razón, más propiamente local, es la existencia de una escasa bibliografía de consulta *in situ*, por lo cual varias obras relevantes que marcaban diferencias interpretativas de un Maestro, no eran conocidas, o eran conocidas sólo por referencias. Y finalmente, porque en América se hizo práctica común (y esto se ve muy bien en Nueva España) tomar un texto de un profesor bien recibido por sus alumnos y repetirlo a lo largo de varios años, con otros profesores que lo adoptaban. Esta práctica está documentada para los franciscanos, y probablemente los dominicos, los mercedarios y los agustinos la seguían también. En cambio, los jesuitas parecen haber sido más individualistas en sus tradiciones de cátedra.

1.2. El período ecléctico

Considero que estructuración ecléctica (y por eso la denominación del período) es aquella que, manteniendo la línea general de la escolástica (que a su vez sigue –con variantes más o menos acusadas a las que ya en parte me he referido– la ordenación del *corpus* físico aristotélico) introduce bajo las viejas denominaciones, contenidos de la filosofía y la ciencia modernas. Precisamente el paso del eclecticismo a la etapa crítica se da cuando se abandona esta estructura tradicional, y se sistematizan las disciplinas filosóficas de acuerdo a las pautas modernas.

La pre-ilustración. Los primeros decenios del siglo XVIII presentan un panorama mucho más variado y dinámico que los últimos del siglo anterior. Este período pre-ilustrado colonial se caracteriza, en el ambiente académico, por una etapa de crítica y movilización de los contenidos curriculares que habían adquirido un notable fijismo estructural desde mediados del siglo XVI. No puede dudarse que esta movilización fue un precedente de las reformas ilustradas. La cuestión es en qué medida lo

fue, es decir, si realmente la ilustración como tal, en cuanto a su recepción académica, está ligada a este período o más bien surge contra él.

Las dos tesis se han esgrimido con argumentos bastante fuertes. Por la negativa se invoca la documentación específicamente ilustrada, que señala su expresa voluntad de modificar contenidos obsoletos e inservibles¹¹. Por la afirmativa se muestra que en el período pre-ilustrado (anterior a la expulsión de la Compañía) se produce el inicio de recepción de la ciencia moderna y de las cuestiones científicas y epistemológicas suscitadas por el experimentalismo científico, la nueva lógica y en general la nueva visión de la naturaleza¹². Precisamente se aduce que fueron los jesuitas (los que parecían enemigos del impulso ilustrado) quienes dieron el primer paso en la movilización del curriculum filosófico, incluso bastante antes de la década del 1760, cuando ya es bien visible el primer resultado.

El contenido científico de transmisión académica en el período anterior al movimiento ilustrado fue en general muy escaso, lo que

¹¹ Por ejemplo, en Nueva Granada los documentos epocales son fuertes y polémicos; v. una selección compilada por Teresa Houghton en *La ilustración en Colombia. Textos y documentos*, Bogotá, USTA, 1990, entre los que se destaca el famoso panfleto satírico de José Domingo Duquesne *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso tocante al imperio de Aristóteles* (1791) editado en pp. 13-75, transcripción de Alberto Rincón y Rafael Pinzón.

¹² Esta es la posición de los que valoran más positivamente el movimiento novator y ecléctico español iniciado en el siglo XVII y afianzado en el XVIII, como Olga V. Quirós Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*, México, 1968, que señala como ideales de todo este período la libertad filosófica y la igualdad, que serán reivindicados luego por el movimiento ilustrado (p. 49 ss).

condice con la situación de las ciencias empíricas en general, que no hallan lugar académico preciso. Dado que la estructura de la máxima institución académica, la Universidad, sigue un rígido esquema de Facultades Menores (las de Artes) y Mayores (sólo Teología, Medicina y Derecho), está claro que la única posibilidad de las disciplinas empíricas desgajadas del antiguo cuerpo filosófico físico es ubicarse en la Facultad de Artes, y más precisamente en el curriculum filosófico. Éste a su vez se estructuraba sobre el modelo del sistema aristotélico, seguido por los peripatéticos desde los inicios universitarios en el siglo XIII. Las materias que lo componían eran correlativas a sendas partes de la obra de Aristóteles: Lógica, Física (con sus subdivisiones), Animástica, Metafísica y Ética. Dejando aparte esta última, los contenidos científicos debían hallar su cabida en las otras cuatro disciplinas o bregar por la introducción de una nueva, cosa que intentaron –y lograron a principios del XVIII– las matemáticas.

La disciplina filosófica más propicia era sin duda la Física, que ya a principios del siglo XVIII había consolidado dos partes (que a veces correspondían a sendos cursos) bien definidas: la física general y la especial. La Física General comprendía los temas de la *Physica* aristotélica, es decir, la teoría general de la ciencia física, de la materia, las causas, el movimiento y el tiempo, concluyendo con la demostración de la existencia de un primer motor. La física especial se refería a los temas de las demás obras aristotélicas, aunque no solían tratarse todas. Algunos cursos, sobre todo los del siglo XVII incluían el Tratado del Cielo, pero ya a principios del siglo XVIII su carácter obsoleto era demasiado ostensivo y fue reemplazado por el *De generatione et corruptione* y *Meteorologica*. A medida que avanzamos en el tiempo, los temas de esta segunda obra van imponiéndose sobre los más generales del tratado sobre la generación.

La incorporación de contenidos científicos, debiendo realizarse a través de este rígido marco, no permitía un tratamiento sistemático conforme a las nuevas disciplinas físicas, sino que éstas debían acomodarse a los lugares que les dejaba el aristotelismo, por lo cual el resultado es bastante errático en esta época pre-ilustrada. Lo más común es limitarse a informar sobre sistemas alternativos al aristotélico, considerándolos adversarios cuyas tesis hay que refutar. Así se incluyen las concepciones atomistas al tratar el hilemorfismo, las leyes de la mecánica moderna al tratar el movimiento, los temas de luz, color, sonido al tratar las propiedades del cuerpo físico, las experiencias sobre vacío en el tema homónimo aristotélico, el heliocentrismo al comenzar el tratado sobre el cielo, las investigaciones sobre algunas sustancias y estados de la materia, en el lugar más o menos correspondiente de los meteorológicos.

Los tratados de Animástica, en estos dos siglos, ponían el acento en algunos temas de biología, como la estructura del cuerpo animal (con especial interés en el humano) y los sentidos. Mientras que estos tratados dejaban poco o ningún espacio para la biología vegetal, fueron bastante amplios en la introducción de temas más vinculados a las funciones orgánicas humanas. Así se incorporan datos sobre las investigaciones relativas a circulación de la sangre, respiración, nutrición, sensibilidad, y a veces también los temas de física que se relacionan con ella, como la luz para la visión y el sonido para la audición.

La metafísica no resulta muy apta para la introducción de estos temas, pero sí los incluye cuando a su vez incorpora la Animástica, lo que sucede con bastante frecuencia en la línea franciscana y jesuita. En cuanto a la lógica, la incorporación de temas no escolásticos sucede casi siempre en plena época ilustrada.

Además, debe tenerse en cuenta que, en casi toda América hispana, la enseñanza académica estuvo en manos de órdenes religiosas y no de laicos y ni siquiera del clero secular, aun en las fundaciones episcopales. Esto determina que la enseñanza pre-ilustrada sólo presenta las variantes que corresponden a las órdenes líderes: dominicos, franciscanos y jesuitas. Sabemos que, tanto en España como en Europa en general, los dominicos, que adherían firmemente al maestro de su Orden, Tomás de Aquino, no introdujeron ningún contenido ajeno al sistema, salvo que fuera materia de controversia, lo que sucedía con las otras escuelas, pero no con la ciencia experimental y esto tanto en el período pre-ilustrado como después. Por lo tanto, la llamada enseñanza académica pre-ilustrada sólo se refiere a franciscanos y jesuitas y a otras obediencias influidas por ellos.

Los caracteres que podríamos calificar de específicamente pre-ilustrados son sobre todo los siguientes: introducción de la Matemática, como disciplina propedéutica, en el primer año de Filosofía y junto con – o en reemplazo de– la Lógica; la modificación de los contenidos de Lógica, simplificando y/o reduciendo la Lógica Mayor o Disputativa y añadiendo a la Lógica Menor o Formal una cuarta parte, con consideraciones metodológicas; la división de la física en general y especial (comprendiendo ésta los restos de los tratados físicos menores de Aristóteles y sobre todo nuevos contenidos de ciencia experimental); la introducción de la ética en el curriculum filosófico. En los manuales europeos, podemos apreciar que ambas Órdenes modifican sus contenidos curriculares desde comienzos del XVIII, introduciendo en física general y especial diversos temas científicos, y suelen incorporar en

el primer año del trienio la Matemática junto con la Lógica como disciplina propedéutica¹³.

1.3. El período crítico

Este período abarca los últimos decenios de la dominación española en América, y se caracteriza, en general, por profundas motivaciones y anhelos de cambio que, en buena medida, fueron resultado de las políticas modernizadoras y pro-ilustradas del gobierno de Carlos III. Aun cuando en América estas reformas, cuando se intentaron (como el caso del fiscal Escandón en Nueva Granada) dieron sólo resultados parciales, el espíritu de las mismas trascendió los espacios académicos y se constituyó en una nueva cosmovisión política y cultural.

Desde la perspectiva académica pueden destacarse varios aspectos, más que novedosos, continuación y afianzamiento de algunas tendencias tímidamente presentes antes.

2. Orientaciones teóricas

Tal como ya se ha adelantado, las orientaciones teóricas fueron variando con el tiempo y en parte, aunque menor, según los lugares, los centros y sus respectivas tradiciones. Entendiendo este concepto en el sentido de Gadamer, observamos que la mayoría de las manifestaciones americanas ostentan en forma explícita sus fuentes metropolitanas,

¹³ Podemos mencionar como ejemplo el *Curso Filosófico* de Laurencio Altieri que incluye elementos de Aritmética al comienzo del tratado de Física y Metafísica, y que tuvo numerosas ediciones a lo largo del siglo, siendo las más difundidas en América la 4ª de 1783 y la 6ª de 1787.

especialmente las éditas (tratados, manuales e incluso apuntes trasladados por los profesores españoles).

2.1. Período escolástico

Como es obvio, este período es el más estable y el que menos modificaciones y/o novedades teóricas presenta. Esto se debe por una parte a la índole misma del pensamiento, muy ligado a la tradición y a los moldes tardo medievales en que se gestó. Por otra parte, al nexo muy estrecho con las Ordenes docentes que impartían enseñanza, tanto en la metrópoli como en las colonias, cada una de las cuales seguía a un Maestro y un número escaso de modelos docentes. Por la misma razón es también el período del que tenemos menos documentos áulicos, incluso por el hecho de que varios centros se abrieron tardíamente, durante el período pre-ilustrado.

Ya he tenido ocasión de señalar que los Maestros de las tres grandes Órdenes docentes coloniales fueron el dominico Tomás de Aquino, el franciscano Juan Duns Escoto y el jesuita Francisco Suárez, aunque en términos más estrictos la adhesión exclusiva y constante sólo vale para el primer caso. Los franciscanos y los jesuitas fueron más laxos y aun declarando adhesiones, de hecho, en teorías puntuales, a veces se eligen otras opciones. Esto no obsta a que el elenco de las cuestiones principales, y desde luego las debatidas entre las Escuelas, fuera estable y no muy nutrido.

En Lógica predomina la cuestión de los universales y la teoría de la abstracción, que constituyen el núcleo de la Lógica Mayor. En cuanto a la Lógica Menor, bastante o muy reducida, acusa influencia de las

controversias sólo en la medida en que se establezca una vinculación con la Mayor.

En Física el elenco es un poco más amplio, pues las cuestiones debatidas incluyen la materia primera, la forma, y en general toda la teoría hilemórfica aristotélica es repensada y modificada más o menos notablemente. La otra gran cuestión debatida y donde el aristotelismo inicial sufre modificaciones es la teoría de la causalidad. Finalmente, un tercer gran núcleo de cuestiones debatidas se vincula a las relaciones de motor-móvil y las argumentaciones para la demostración de la existencia de un primer motor.

En Animástica hay, además de las modificaciones al *corpus* aristotélico propias de los ecos y derivas de las habidas en Física y en Ontología, apreciamos un significativo corrimiento de lo filosófico a lo cuasi-teológico (teología fundamental) en lo relativo al alma humana y su supervivencia.

Finalmente, en Metafísica (Ontología y Teología Natural) también tenemos un conjunto de cuestiones con impronta teórica propia, aun cuando en general se acepta la teoría aristotélica del acto y la potencia como base estructural.

2. 2. Período pre-ilustrado

La documentación académica conservada que se ha podido consultar, aunque es sólo una parte del ingente material didáctico producido en las aulas, representa un muestreo suficiente como para extraer algunas conclusiones, mediante una proyección controlada.

En primer lugar, aceptamos que la categoría historiográfica de “preilustración” es –como todas– una construcción metodológica cuyos perfiles se van componiendo en la medida en que la documentación histórica lo permite. Por lo tanto, no necesariamente todos los centros deben ostentar ciertos caracteres coetáneos en igual medida.

Por otra parte, restrinjo la aplicación de esta categoría al ámbito académico, donde sí puede establecerse con cierto rigor su delimitación, mientras que su aplicación a otros ámbitos debería justificarse en cada caso. Por consiguiente, no es válido traer a colación elementos extracadémicos de confronte, para inferir la existencia o inexistencia de estos caracteres que denominé pre-ilustrados, salvo los que se deduzcan razonablemente de los datos que poseemos en dicho ámbito. En las líneas que siguen me atengo a este criterio.

En virtud de todo lo que antecede, considero legítimo proponer la hipótesis continuista de que la ilustración académica fue precedida por un período de crisis y parcial disolución de las estructuras y contenidos escolásticos del siglo XVII. Esta hipótesis es coherente con una visión continuista en la historia de las ideas y las teorías científicas, campo en el que no se producen saltos al vacío. Desde el lanzamiento de la teoría kuhniana de las revoluciones científicas, los estudios historiográficos y los análisis de casos han mostrado que sin perjuicio de que dichos cambios paradigmáticos sucedieron efectivamente en casi todos los ámbitos del saber, ellos no se produjeron en la forma simplificada en que los muestra el esquema teórico de Kuhn, y que es necesario también considerar el elemento de continuidad que vincula a dos paradigmas en oposición y sustitución.

En el caso que nos ocupa, el de la transmisión científica, está claro que en Europa la ilustración académica estuvo precedida por movimientos incipientes de reforma curricular que atraviesan todo el siglo XVIII (y que en algunos casos comienzan ya a finales del XVII)¹⁴. La pregunta pertinente es si algo similar pasó en América y cómo sucedió en sus distintas regiones. He tenido ocasión de señalar repetidamente que América colonial no puede considerarse un todo absolutamente homogéneo y que es necesario atender a las particularidades de las regiones, que son los incipientes núcleos de la ciencia criolla que tomará cuerpo a fines del período colonial¹⁵. Por eso hay que admitir que el período preilustrado pudo –y debió– tener caracteres propios en cada uno de los centros, además de algunos más generales y comunes.

¹⁴ Cf. Quirós Martínez, *La introducción de la filosofía moderna...*, p. 190 ss. donde señala el atomismo de Cardozo (fines del XVII) como el comienzo de una línea novatora que incluirá los nombres de Zapata, Tosca, Fabri SJ, el P. Lana SJ, Nicolás Cabeo y otros, en los años inmediatamente siguientes.

¹⁵ Por ejemplo, con respecto a Nueva Granada, quienes han estudiado su breve período ilustrado académico (los 5 años en que se aplicó el plan del fiscal Moreno y Escandón) se han ocupado sobre todo de la polémica contra los ilustrados en el marco de estudios más generales sobre la cultura local del período (por ejemplo Groot, Pacheco, Rivas Sacconi, Salazar y Vergara) y hay cierta coincidencia en señalar ese carácter conflictivo como un obstáculo tanto institucional como epistemológico para la consolidación de una tradición científica local, que sufrió además un serio percance con las represalias realistas en la segunda década del XIX. Un balance de esta bibliografía por Diana Soto Arango, “La enseñanza ilustrada en las Universidades de América colonial. Estudio historiográfico”, en Diana Soto Arango, Miguel Angel Puig Samper y Luis Carlos Arboleda (editores), *La Ilustración en América Colonial*, Madrid, Doce Calles, CSIC, Colciencias, 1995, pp. 101-104. La misma autora ha estudiado el tema en *Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*, Bogotá, Colciencias y Univ. Pedagógica Nacional, 1993.

El carácter común que me parece detectar es la existencia de la cuádruple movilización curricular que mencioné. Pero la forma de darse en los centros americanos ha sido peculiar en cada caso y -si se quiere- anómala con respecto a los modelos peninsulares. Estas peculiaridades, me parecen a todas luces conformes con el carácter local de las prácticas académicas, cuyos rasgos son un tanto distintos unos con otros.

Esta percepción de las diferencias incluye en primer lugar la del desfase temporal (salvo para Nueva España) y el reducido contenido pre-ilustrado que llegó a incorporarse en forma estándar. Eso puede hacer pensar que no existió pre-ilustración, así como se tiende a pensar que la ilustración americana fue tardía y conflictual. Quisiera señalar que en mi criterio ambas situaciones no se implican. Admito que la ilustración fue escasa, tardía y sobre todo bastante conflictiva (incluso mucho, en el caso de Nueva Granada) quizá por motivos que desbordan lo meramente teórico. Pero eso no significa que no hubiera un período pre-ilustrado que pudo haber preparado una ilustración que finalmente no se produjo, o que no fue bastante visible. Mi punto de vista es que el período pre-ilustrado existió, aunque en forma bastante disminuida en relación a la situación metropolitana, y que las dificultades que tuvo la instauración del movimiento ilustrado también se debieron en parte a la falta de un terreno local suficientemente abonado.

Puede ponerse un ejemplo de esto: la conflictiva situación de la cátedra de matemáticas en Bogotá, situación que no se da con igual fuerza en otros centros, pero que en ese lugar exhibe claramente una situación que en sí era más extendida. Considero que dicha cátedra de matemáticas fue un foco de conflicto porque la fuerte tradición disputativa de la lógica no permitió su ingreso pacífico, así como tampoco permitió una modificación curricular de la lógica misma en el

período pre-ilustrado. Del mismo modo, por ejemplo en los mismos centros neogranadinos, la enseñanza física de Mutis fue otro foco conflictivo porque no hubo suficiente física pre-ilustrada. La pre-ilustración neogranadina, me parece, se redujo a una aspiración con escasa conformación real. Este sentimiento de carencia provocó lecturas encontradas frente a la propuesta ilustrada: por una parte, una aceptación casi fanática (aunque minoritaria) que conllevaba la negación y desvalorización absoluta de todo el pasado. Por otra parte, produjo en la mayoría un movimiento de retracción, típica defensa conservadora frente a una novedad agresiva y hostil. Y también podría pensarse que la larga tradición controversial se reiteró, casi como por inercia, contra Mutis y su grupo ilustrado. Pero los ilustrados no eran escolásticos y las disputas para ellos tenían un sentido obstaculizador insoportable; lejos de ser un valor en sí mismas, eran una rémora. De allí que la tradición académica no pudiera continuar y transformarse de modo natural y sólo podía ceder por quiebra. Resta la pregunta de por qué no sucedió lo mismo en otros centros. Parece claro que tales situaciones sólo podían darse en lugares donde la existencia de centros adheridos a diversas tradiciones escolásticas generaba adhesiones muy fuertes y mucho más allá de las puras cuestiones teóricas. En Santa fé de Bogotá había varios centros de poder y prestigio equivalentes. Eso no sucedía en el Río de la Plata, donde había una sola universidad para todo un enorme territorio casi desierto, ni en México donde, por una parte, la Real Universidad era la única instancia legal de acreditación de titulaciones y por otra, porque los centros jesuitas repartidos en el territorio del virreinato no tenían seria competencia en cuanto al valor concedido a sus estudios. Esta lectura del período pre-ilustrado tiene –a mi parecer– la virtud de limitar el rasgo tan personalista que la historiografía ha dado a las polémicas ilustradas, y situarlas en marcos más apropiados para entender el proceso de transmisión, asimilación y transformación de las ideas en medios

culturales con rasgos específicos. Así, el historiador tampoco se ve forzado a redactar panegíricos y sus correlativos denuestos, lo que sin duda es un alivio ético.

Podemos decir que los historiadores de la filosofía colonial dieciochesca coinciden en que ella puede ser caracterizada –al menos– como escolástica modernizada, es decir, incluyendo algún intento –mayor o menor, logrado o no– de integrar algunos de los desarrollos filosóficos de la modernidad. Los autores susceptibles de ser incorporados, debido a su importancia, son fundamentalmente cuatro (en esto concuerdo con Beuchot¹⁶): Descartes, Galileo, Gassendi y Newton.

Sin embargo, los cuatro no tienen igual relevancia en lo que se refiere a discernir las etapas de este proceso de “modernización” filosófica. Descartes¹⁷ es incorporado casi siempre en lo relativo a la lógica y el método, a veces en su teoría de las ideas, pero no se enseña ni la física ni la matemática cartesiana, ni tampoco hay referencias a las célebres polémicas europeas entre cartesianos y newtonianos sobre la forma y movimientos de la tierra (que fueron motivo de las importantes expediciones geográficas que tanto influyeron en el destino cultural, social y político de las colonias americanas). En cuanto a Galileo, la cuestión controvertida fue sólo su astronomía heliocéntrica, su física (estática y mecánica) se tornó rápidamente en ciencia estándar, si bien raramente era explicada en cursos de filosofía. De Gassendi, en filosofía,

¹⁶ Art. cit., p. 46.

¹⁷ Sobre la introducción de la filosofía cartesiana en México existen dos trabajos de Bernabé Navarro, “Descartes y los filósofos mexicanos modernos del siglo XVIII” y “Descartes en la filosofía de la ilustración mexicana”, ambos en *Filosofía y Letras* (México) 20, n. 39, 1950: 133-149 y 151-169 respectivamente.

se retiene sólo su atomismo, al que a veces se equipara a –o se confunde con– el de los griegos. La presencia de estos tres autores y las respectivas temáticas de incorporación no pueden considerarse “filosofía crítica moderna” sino a lo más, integrantes de esta etapa ecléctica que es una especie de disolución del escolasticismo. En efecto, de estos autores se han incorporado tesis parciales, pero no su sistema completo. El único autor que, si es incorporado sistemáticamente exige un replanteo total de la filosofía teórica (por supuesto, excluyo la filosofía práctica) es Newton. Pero Newton mismo, en la etapa colonial y hasta donde he logrado obtener documentación académica, no llegó a ser presentado como alternativa sistemática global de la estructura anterior, ni siquiera en la Física¹⁸. No conozco ningún curso académico hispanoamericano basado en el único manual universitario católico organizado en función de la nueva física, el de Jacquier (que era franciscano).

2.3. Período crítico

Por lo tratado hasta aquí, puedo coincidir en líneas generales, con la posición de todos los que caracterizan la filosofía colonial americana como una amplia corriente escolástica que a lo largo de tres siglos se desarrolla y llega a dialogar con otras direcciones del pensamiento europeo. Considero que se llegó claramente a la etapa ecléctica, al final del período jesuita y posteriormente con otros profesores y pensadores. En cambio, el paso a la filosofía crítica sistemática moderna sólo se cumplió muy parcial y excepcionalmente. En esto, el panorama mexicano coincide sustancialmente con el que presentan las otras regiones americanas y debe ser visto, en mi concepto, como el resultado de una gran homogeneidad académica cuyo entramado curricular y sistemático

¹⁸ He discutido este punto en “La difusión de la nueva física y la ciencia nacional”, *Boletín de Historia de la Ciencia, FEPAI*, 19, n. 37, 2000, pp. 16-32.

presentó una notable *vis inertiae* significativamente impermeable a la modernidad. La ilustración y los avances modernos, de los que el tardío periodo colonial es un ejemplo notable, tuvieron mejor asiento en otros ámbitos de la sociedad y la cultura.

Una última cuestión: si esta filosofía puede considerarse “filosofía americana (o ibero o latinoamericana)”. La posición de M. Beuchot, expuesta en varios trabajos, es contestada por Juan Carlos Torchia Estrada, quien al referirse al paradigmático caso de Rubio (anterior a la época que aquí considero) afirma que no es “americana” en el sentido que hoy le daríamos, aunque se produjera aquí; cuando él escribía, se estaba gestando la modernidad occidental y en él este cambio no se percibe¹⁹. En efecto, para quienes piensan como Beuchot –y en lo cual coincido– que la modernidad ingresó tardíamente en América, es claro que no sólo los siglos anteriores sino incluso buena parte del siglo XVIII quedan fuera de ella. Sin embargo, esta filosofía puede ser considerada un antecedente válido de las etapas posteriores, iniciadas con los movimientos independentistas. Es más, ellos mismos no podían eclosionar sin un previo *humus* ideológico, nutrido de una nueva conciencia de criollismo y de nación, proceso al cual no fue ajena la labor

¹⁹ Cf. “El Padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza), 13, 1996: 11-44. Es interesante citar este párrafo ilustrativo de su objeción: “América y la modernidad nacen aproximadamente al mismo tiempo. Pero la colonización, con una que otra excepción, fue premoderna. Hispanoamérica ingresa a la modernidad en el siglo XVIII. Allí se abre uno de los capítulos más interesantes de lo que luego se llamaría el pensamiento latinoamericano. Pero a ese punto ya no llegará la vida, ni el saber ni la palabra del Padre Antonio Rubio SJ” (p. 35).

de científicos y filósofos²⁰ que constituyeron nuestra propio movimiento ilustrado. La filosofía del siglo XVIII fue luego incorporada en un lento y complicado proceso de asimilación, así como es lento y complicado el proceso de historiarlo.

3. La “ciencia criolla”

Este tema remite por una parte a una cuestión de periodización, pero por otra la excede, para configurar un problema más amplio, acerca de la identidad de la ciencia local. Los historiadores han percibido que la difusión de la nueva física en América aparece estrechamente ligada a la constitución de un movimiento socio-cultural criollo progresivamente autonomista. Numerosas investigaciones de fuentes documentales han producido un material que permite analizar el fenómeno a nivel regional.

Hay algunos resultados que se consideran establecidos y en un primer elenco de conclusiones se observa que ellas asumen:

- 1°. Que hay un nexo entre la difusión de la física newtoniana y la constitución de una tradición científica nacional;
- 2°. Se tiende a identificar a los difusores de la nueva física con los ilustrados;
- 3°. Se adjudica en general filiación autonomista y/o revolucionaria a los ilustrados.

Estas asunciones en general responden a los datos bien obtenidos y resultan globalmente válidas como aproximación. Sin embargo, requieren algunas precisiones efectuadas con mirada crítica. Es lo que intento a continuación.

²⁰ Cf. mi trabajo “La difusión de la nueva física y la ciencia nacional”, cit.

Nexo entre difusión de la nueva física y ciencia nacional. En principio los resultados permiten interpretar positivamente la existencia de ese vínculo, pero es necesario precisarlo, lo cual será motivo del segundo punto.

Ahora quiero señalar la necesidad de definir más cuidadosamente el concepto “ciencia nacional”, ya que, aunque intuitivamente nos refiere a una cierto tipo de adscripción del trabajo científico, de ninguna manera está exento de posibles malos entendidos. En primer lugar, es un concepto con notable variación semántica a lo largo de la historia. En el período ilustrado, aunque no se generaliza ese nombre, de hecho “ciencia nacional” es la que cada estado europeo defiende oficialmente en sus institutos y sobre todo en las academias. No olvidemos que estas instituciones, en su origen renacentista eran privadas y en todo caso auspiciadas y sostenidas económicamente por mecenas, mientras que a partir del siglo XVII fueron los estados quienes las financiaron y apoyaron como elementos rectores de sus políticas científicas. En el siglo XVIII esta situación se reafirma y consolida. Las colonias americanas (de cualquiera de los países europeos) carecieron de estas instituciones y en ese sentido no tuvieron “ciencia oficial” local. Precisamente las dudas sobre las adhesiones criollas a la ciencia metropolitana es lo que ha motivado variadas investigaciones puntuales. Los primeros resultados parecen mostrar un panorama bastante diversificado. En algunos casos (por ejemplo Alzate) hay una clara oposición al paradigma metropolitano; en otros (Mutis sobre la higiene pública) hay adhesiones que incluso limitan los posibles logros locales. Creo que por eso ha sido necesario estudiar este proceso más particularizadamente e incluso redefinir nuestra “domesticación”²¹. También por eso es posible presentar

²¹ Cf. Luis Carlos Arboleda, “Acerca de la difusión científica en la periferia: el caso de la física newtoniana en la Nueva Granada”, *Quipu*, 4, n. 1, 1987, p. 7 ss.

fundadamente valoraciones opuestas sobre el accionar de un mismo sujeto histórico, como las de Diana Soto²² y Olga Restrepo Forero²³ sobre Mutis. Mientras que para la primera, Mutis fue un movilizador que introdujo con impulso las corrientes de pensamiento moderno en Nueva Granada, para la segunda, aunque admite esa dimensión difusora, entiende que jugó un papel negativo como productor científico modélico, en una sociedad que esperaba de él más de lo que podía dar.

En el período independiente aparece entre los americanos la preocupación por la ciencia nacional, pero la versión que de ella se tiene es una síntesis entre algunas aspiraciones ilustradas postergadas y las notas que van perfilando la llamada “ciencia romántica” y que funcionó como alternativa al modelo analítico mecanicista del siglo anterior. Debemos notar que los científicos “románticos” no eran antiexperimentalistas sino antimecanicistas, les interesaban las discusiones holísticas y teleológicas. En la segunda mitad del siglo la “ciencia nacional” de los países americanos incluirá ambas direcciones como polémica interna de sus incipientes sociedades científicas.

Durante el llamado período positivista (que en América fue ideológicamente más fuerte que en Europa, quizá por la carencia de una tradición de ciencia romántica anterior y por la inexistencia de alternativas superadoras del paradigma científicista) la ciencia de nuestros países se institucionalizó definitivamente, tomando formas que

²² Cf. Diana Soto Arango, *Mutis: filósofo y educador*, Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional, 1990.

²³ Cf. Olga Restrepo Forero, “José Celestino Mutis. El papel del saber en el Nuevo Reino”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n. 18-19, 1990-1991: 47-99.

han sido vigentes hasta hace poco y que en parte aún perduran. La influencia del pragmatismo positivista (el ideal de la “ciencia útil” que también tenía antecedentes ilustrados) determinó una variación en el concepto de “ciencia nacional”, pasando a considerarse tal, aquélla que respondiera a los objetivos políticos nacionales, o contribuyera a la formación y consolidación del perfil de país elegido. Por la misma razón, en muchos casos fue ciencia más programática que real y desde luego estuvo más al alcance de las disciplinas vinculadas a la tecnología y a las aplicaciones de la ciencia teórica.

Con todos estos elementos el historiador reconstruye el concepto de “ciencia nacional” teniendo en cuenta uno, varios o todos de los siguientes elementos definitorios:

- factor personal
- factor espacial
- factor temporal
- tipo de cultivo científico como proyecto político
- aportes originales
- actitud nacionalista (en la investigación, la enseñanza, la difusión y la divulgación).

Estas variables no son tomadas en cuenta con igual significación por todos los historiadores. Por eso la pregunta ¿cuándo aparece en América –o en tal país actual de América– la ciencia nacional? tiene respuestas divergentes. Así, quienes asignen más peso relativo a la variable espacial y admitan la continuidad temporal entre colonia y estados decimonónicos, hablarán ya de inicios de la ciencia nacional a fines del XVIII e interpretarán la actitud de Alzate, por ejemplo, no sólo como “criollismo” (eso no se discute) sino como “nacionalismo” científico. A la inversa, quienes asignan más puntaje relativo al factor de originalidad,

o al tipo de cultivo científico, retrasarán esa calificación por lo menos hasta la mitad del siglo XIX.

A mi juicio la cuestión no puede zanjarse unívocamente. Creo que se trata sobre todo de comprender que determinadas actitudes, sobre cuya existencia y descripción podemos estar de acuerdo, admiten ser interpretadas de varios modos. En otros términos, la identificación entre “criollismo” y “nacionalismo”, o la continuidad e incluso la coexistencia de ambos en algún período, depende de la interpretación histórica, de una hermenéutica que ponga el acento en uno u otro de los parámetros. Por la misma razón, creo que podemos clarificar la discusión sobre la ciencia natural por lo menos preliminarmente en el siguiente sentido:

a) Existe un momento histórico en que el concepto de “ciencia nacional” se hace explícito en el discurso político-social. A partir de allí podemos historiar tanto las manifestaciones de dicha ciencia nacional como su expresión en el imaginario socio-político explícito. Se trata entonces de la existencia de una ciencia nacional explícitamente asumida, al menos como proyecto comunitario. Creo que para América no hay dudas de que sus comienzos se sitúan casi contemporáneamente a los movimientos libertarios.

b) Existe un período variable en el cual la “ciencia nacional” es en todo caso una aspiración quizá vaga y no explicitada, tal vez vivida pero no concienciada. Desde el punto de vista historiográfico, pueden buscarse elementos documentales que avalen la existencia de un proceso de constitución de la mentalidad científica nacionalista. La cuestión es determinar con claridad y sin equívocos cuáles datos documentales serán significativos en ese sentido. Precisamente las cuestiones que nos interesan sobre la difusión de la ciencia constituyen uno de esos criterios.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Capítulo 3

El cultivo filosófico

Panorama general

A lo largo de los tres siglos coloniales el cultivo filosófico, como es obvio, tuvo cambios relevantes, tanto por relación a los desarrollos europeos, como por el crecimiento local de manifestaciones que fueron generando una tradición propia. Este proceso no es igual en todas las regiones ni tampoco es temporalmente homogéneo, pues hay momentos de más estabilidad y otros de aceleración de diversas perspectivas. Con todo, un panorama general permite apreciar cambios significativos en el cultivo filosófico en cada uno de los siglos.

El primero corresponde a una etapa en que la influencia tardo-medieval fue determinante, aunque con algunos aportes del pensamiento renacentista, y abarca el siglo XVI (desde la fundación de las Universidades) hasta ya entrado el siglo XVII.

En una segunda etapa, que abarca casi todo el siglo XVII y los primeros decenios del XVIII, puede apreciarse la consolidación de la tradición local, inclusive para cada uno de los centros o sus esferas de influencia¹.

¹ Aun cuando se acepte la tesis de Águeda Rodríguez Cruz, del influjo de la Universidad de Salamanca en todas las universidades americanas, en forma directa o indirecta (tesis que no todos comparten), hay que admitir que ese influjo, visible sobre todo en las Constituciones y los planes iniciales de estudio, tuvo en cada lugar una recepción propia, debida también al grupo docente promotor y organizador, y a sus continuadores en la dirección académica. No

La tercera etapa, que abarca los años siguientes hasta el inicio de los movimientos emancipadores, en la segunda década del siglo XIX, se caracteriza por una mayor diversificación de los enfoques, las ideas transmitidas y las expectativas de la sociedad criolla que ya había tomado el control completo de sus propias instituciones académicas. Aun con las particularidades locales que no pueden ignorarse, este perfil general aparece con claridad al considerar los documentos académicos.

1. El siglo XVI

Tal como se señaló en el capítulo anterior, el siglo XVI es inicial en la tradición universitaria colonial y por tanto sólo parcialmente y en algunos centros tiene resultados significativos conservados. Es un período del que, además, hay poca información específica sobre la enseñanza de la filosofía, aunque un perfil sintético –pero adecuado– puede reconstruirse a partir de las prácticas habituales de los centros docentes análogos, es decir, sobre todo de jesuitas, dominicos y franciscanos, en España. Aun cuando puedan observarse particularidades en profesores relevantes, como Tomás de Mercado o Antonio Rubio en Nueva España, puede colegirse que en la mayoría de los casos los profesores seguirían los modelos de los centros de los cuales ellos mismos provenían, como también se aprecia claramente en etapas posteriores, hasta bien entrado el siglo XVIII.

puede pensarse que la influencia salmantina fuera similar en una universidad dominica que en una jesuita, o en centros conventuales franciscanos, mercedarios, o agustinos, que tuvieran facultad de otorgar grados. La propia historia documental conservada (aunque sea escasa) lo demuestra.

En cuanto al enfoque general de la filosofía, sin duda es el período en el cual la continuidad con la filosofía tardo-medieval es más estrecha², y la adhesión a la autoridad de los grandes maestros (Tomás de Aquino y Duns Escoto) es también más amplia y fuerte. Esto, por otra parte, permite considerar con verosimilitud la extensión de los modelos peninsulares a los americanos, y también da la posibilidad de reconstruir las lagunas temporales (a veces decenios) de este modo³.

1.1. La Lógica

La Lógica comprendía la teoría del concepto, del juicio y del raciocinio, por lo cual las obras aristotélicas esenciales eran *Categoriae*, *De interpretatione* y *Analytica*. Sin embargo, ya desde el medioevo, la lógica había tomado otra disposición, por el añadido de numerosos desarrollos, sobre todo relativos al uso de los términos, a los valores de verdad y a los diferentes tipos de consecuencias. De ahí que el conjunto de la lógica se dividiera en dos partes, llamadas respectivamente Lógica Menor y Lógica Mayor. La Lógica Menor comprendía lo que hoy llamaríamos “lógica formal aristotélica”, mientras que la Lógica Mayor (o Magna) incluía las discusiones sobre la naturaleza del conocimiento, de la verdad, etc., es decir, gnoseología y epistemología. Mientras que poco es lo que se discutía en lógica formal, la escolástica desarrolló ampliamente las discusiones de Lógica Mayor, y simplificó parejamente

² Sobre este tema v. Mauricio Beuchot, “Filosofía medieval y filosofía colonial”, *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1, 1989: 99-109.

³ He presentado un enfoque general sobre este problema en “La enseñanza de las ciencias en los primeros tiempos de la colonia: ss. XVI y XVII. Fuentes e interpretación”, en Patricia Aceves Pastrana (Coord.) *Las Ciencias Químicas y Biológicas a la luz de sus fuentes históricas*, México, UAM- Xochimilco, Estudios de historia social de las ciencias químicas y biológicas, 2004: 75-99.

la Lógica Menor, que se redujo a una “sumas de lógica” o *Summulae*, que se enseñaban en el primer año, con o sin cuestiones de Lógica Mayor. En América en este siglo sólo tenemos dos centros universitarios, en México y en Lima. En Nueva España se dio un proceso de asimilación de los estudios peninsulares que dio por resultado una serie de publicaciones que constituyen el primer acervo colonial, y en Lógica se destaca la figura de Antonio Rubio SJ, cuya *Logica Mexicana* puede considerarse un ejemplo del desarrollo final de la lógica renacentista; por la celebridad de su autor y del libro, esta obra continuó siendo un referente en la lógica novohispana hasta bien entrado el siglo XVIII.

1.2. La Física

La Física se enseñaba en el segundo año, y la obra aristotélica fundamental es precisamente *Physica*, cuyos ocho libros tratan los temas más generales. También sobre algunos de estos problemas, particularmente sobre los principios del ente natural y sobre las causas, los escolásticos acumularon numerosísimas cuestiones disputadas. Por eso, la física escolástica, que en los siglos XV y XVI todavía sigue siendo un comentario más o menos completo de la *Physica*, a partir del siglo XVII se centra en los dos primeros libros, reduciendo los otros a unas pocas referencias. Por otra parte, mientras que en los siglos XV y XVI la enseñanza de la física se completaba con los otros tratados físicos de Aristóteles, particularmente *De caelo* y *De generatione et corruptione*, ya a mediados del siglo XVII la omisión de estas obras es regular y cuando aparecen, es a modo de apéndice y en forma sucinta, sin incluir cuestiones disputadas. Podemos decir, en líneas generales, que este perfil de la Física la convierte en más filosófica (incluso metafísica) al eliminar aquellos temas que de hecho estaban superados por el desarrollo de la ciencia experimental.

1.3. La Metafísica

El tercer curso o año se dedicaba a la Metafísica, a veces con el complemento (breve) de la Ética (filosófica). En este caso los libros aristotélicos de rigor eran *Metaphysica* y *De anima*, aunque también con el tiempo las cuestiones metafísicas se redujeron a los temas más disputados entre las escuelas, muchos de los cuales ni siquiera son aristotélicos. Una tendencia acusada en toda la época es ignorar los autores no escolásticos, o presentarlos en forma disputativa y para ser “refutados” de acuerdo con los principios propios. A veces se usaba el argumento de autoridad eclesiástica (en caso de autores condenados) para zanjar la cuestión o incluso para excusar el tratamiento.

2. El siglo XVII

Este siglo presenta un doble carácter que, si bien se desarrolla cronológicamente, abarca en su conjunto casi toda su extensión. Por una parte, es la continuación y desarrollo hasta el límite de sus posibilidades e interés, de la filosofía de impronta renacentista (con su necesario nexo a la tardo-medieval); por otra, incorpora el pensamiento ya propio de la Modernidad, los nuevos problemas que aparecen con el racionalismo de Descartes y el empirismo de John Locke fundamentalmente, pero también con otros pensadores que introdujeron alternativas teóricas fuertes, como Baruch Spinoza, Pierre Gassendi, o George Berkeley. Además, es el siglo en que se afianza definitivamente el desarrollo epistémico, metodológico e investigativo-práctico de la ciencia moderna, especialmente en Astronomía y Física, aunque también en Química y en Matemáticas. Tampoco puede omitirse la relevancia del avance técnico, que mejoró no sólo la observación y la experimentación (que se hacen fuertes en este siglo) sino también el conocimiento del planeta, en su

geografía y en su composición humana. El conocimiento de múltiples pueblos y culturas con la exploración de todos los continentes habitados, cambió necesariamente la perspectiva tradicional e introdujo problemáticas nuevas. Algunos de ellos tocaron, como no podía evitarse, las antiguas concepciones religiosas y determinaron una tensión con las autoridades eclesiásticas que, a su vez, se dividieron entre las más tradicionales aferradas a una interpretación estandarizada de los textos sagrados y ciertos novatores que sin llegar a la heterodoxia (también la hubo, por supuesto) consideraban positivo el avance científico y proponían también estudios paralelos en lo relativo a los textos sagrados (estudios lingüísticos, históricos, documentales, paleográficos, codicológicos, etc.). Y aún se debe recordar que continúa la preocupación ética iniciada en el siglo anterior en la Escuela de Salamanca.

En síntesis, podría decirse que el siglo XVII es un gozne, un eje decisivo en el desarrollo histórico de la cultura europea y con ella, de todo Occidente.

Sin embargo, estas novedades no se incorporaron inmediatamente a la enseñanza institucional formal, precisamente por tratarse de centros regentados por sectores más tradicionales y reacios a los cambios rápidos o profundos. Sólo a finales del siglo algunas de esas novedades van introduciéndose con cierta habitualidad en los programas coloniales. Por otra parte, el hecho de que una importante proporción de nuestros centros y profesores fueran jesuitas, determinó que, con su expulsión en 1767, se perdiera mucha documentación acerca de lo que ellos enseñaron en el siglo anterior. Por otra parte, también se debe recordar que fueron los jesuitas los introductores de la ciencia moderna en América⁴ y que

⁴ Me ocupé puntualmente de este tema para los tres grandes centros americanos en “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial:

también fueron los primeros en abordar la práctica de nuevos recursos tecnológicos, sobre todo en Nueva España. Por lo tanto, desde mediados del siglo XVII se inició un proceso de renovación académica colonial, que fue lento al comienzo y aceleró con el cambio de siglo. Los escasos documentos que nos han quedado en varios de nuestros centros alcanzan para confirmar esta visión general, aunque no podamos dar más informaciones concretas.

2.1. Lógica

La Lógica es la disciplina que menos acusó los cambios generales del siglo a que me acabo de referir. Es comprensible porque su estructura misma correspondía a una visión medieval de los “instrumentos de la ciencia” (en sentido aristotélico) y por lo tanto sólo se aprecia un desarrollo sectorial en el análisis de los métodos derivativos, fundamentalmente la teoría silogística. Aunque los matemáticos del siglo XVII se interesaron por las relaciones con la lógica y trabajaron varios aspectos importantes y anticipatorios de visiones muy posteriores, esto no llegó a las aulas, de modo que no es objeto de este estudio. La ampliación de la teoría silogística, sobre todo del silogismo modal, parece haber tenido relación con algunos problemas epistemológicos nuevos, no necesariamente científicos y –en mi concepto– más bien con la metafísica, acuciados por los argumentos esgrimidos por los racionalistas. Este desarrollo, hasta donde se puede reconstruir con un material documental relativamente escaso, no influyó mucho en la

Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, T. 1: 229-244.

organización y amplitud de la *Summulae*, que mantuvieron su estructura tradicional, pero sí se incorporó en cuestiones de *Logica Magna*, que siguió ampliando su temática (y el tiempo proporcionalmente dedicado en el curso) a expensas de la Lógica Menor. Tal vez esta situación determinó que hubiera una tendencia, al parecer en continuo crecimiento, a simplificar la exposición teórica o la redacción del “dictado”, de modo que la enseñanza se hiciera más sinóptica, acercándose un poco a los modelos de exposición formal de siglos posteriores. Pero, a mi parece (aunque puedo estar equivocada) no implicaba –al menos no para los alumnos– un cambio en la comprensión no-formal de la Lógica Menor.

2.2. La Física

En Física la cuestión es más compleja, porque es la materia que más relación tiene con los profundos cambios científicos que se sucedieron desde el Renacimiento. En efecto, los inicios tempranos de la ciencia moderna pueden situarse, con toda seguridad, en los estudios bajomedievales de cinemática. Luego, en pleno Renacimiento, se constituyen grupos de estudiosos de temas experimentales, casi siempre nucleados en las “academias” y bajo la protección de un mecenas. El experimentalismo continuó su exitosa carrera alcanzando su máxima expresión científica en el siglo XVII. Pero esta ciencia experimental, sobre todo física y astronómica, tuvo dos tipos de limitaciones para ingresar en las aulas universitarias. Una de ellas es de carácter dogmático: las ideas de los científicos modernos, los que luego en España se llamaron “novatores”, no siempre fueron aceptadas por las autoridades religiosas. Desde la retractación de Galileo, por ejemplo, el heliocentrismo sólo podía ser enunciado como “hipótesis”. Las visiones mecanicistas de los atomistas (cartesianos o gassendistas) también resultaban inaceptables por similares motivos, aun cuando no mediara

ninguna condenación eclesiástica explícita. Otras ideas, más o menos defendidas con experiencias, como la existencia del vacío, chocaba con una mentalidad secular. La otra limitación era más específicamente académica. La física experimental no tenía un estatuto propio y sólo podía enseñarse dentro de un marco académico ya fijado. La única Facultad donde podía tener cabida, en sus aspectos más teóricos, era la de Filosofía, que en su segundo curso trataba precisamente la física escolástica. Este marco, el único hasta inicios del siglo XIX, no era sin duda óptimo, pero permitió de alguna manera la enseñanza universitaria de algunos avances científicos modernos. Es así que la Física escolástica, ya desde el siglo XVII, comienza a incorporar algunos datos experimentales, más bien como noticia que como desarrollo teórico. De este modo van constituyéndose dos partes que a mediados del XVII ya se designan como “física general” y “física especial”. La primera continúa ocupándose de los temas de la *Physica* aristotélica, es decir, sus problemas generales. Ya en el XVIII, y sobre todo entre los jesuitas, este temario sufrirá una notable simplificación, reduciéndose en la práctica nada más que a los primeros libros y omitiendo toda la cinética del Estagirita. En la física especial, que heredaba los otros tratados aristotélicos, tuvo más cabida la información científica moderna.

En suma, la Física es la disciplina que sufrió cambios más profundos y filosófica y científicamente más interesantes⁵. El amplio *corpus* físico

⁵ Me ocupé de este tema en varios trabajos, proponiendo hipótesis explicativas de estas variaciones especialmente en “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, n. 1, 1993, pp. 23-39; “Teoría de la materia en el último período jesuita novohispano. Apuntes para una controversia”, en M. C. Vera de Flachs (comp.) *Universidad e Ilustración en América* cit. pp. 43-55 y “La enseñanza de las ciencias en los primeros tiempos de la colonia: ss. XVI y XVII. Fuentes e interpretación”, cit.

aristotélico se exponía en uno o dos años del trienio filosófico. En uno, obviamente se requería sintetizar al máximo los tratados; en ese caso, era normal incluir en el tercero (es decir, en el dedicado a la metafísica) la consideración de los tratados *De Anima*. En este caso, como es fácil colegir, de los tres libros se desarrollaba fundamentalmente el tercero, es decir, lo que podríamos llamar la “antropología filosófica” que, ocupándose del alma racional y de problemas específicos como el intelecto agente, la abstracción del universal, etc. se vinculaba mejor a la metafísica. Cuando, en cambio, el *De Anima* se enseña en el marco de los tratados físicos, se da mayor importancia a los dos primeros libros. Esta es la situación del siglo XVII y, como ya se ha dicho, a mediados de ese siglo la omisión del *De caelo* y *De generatione* es regular y cuando aparecen, es a modo de apéndice y en forma sucinta, sin incluir cuestiones disputadas.

Podemos decir, en líneas generales, que este perfil de la Física la convierte en más filosófica (incluso metafísica) al eliminar aquellos temas que de hecho estaban superados por el desarrollo de la ciencia experimental.

Las polémicas históricas entre las Órdenes de más incidencia en la enseñanza habían sido una constante en Europa, aún antes de la existencia de la Compañía, ya que era célebre la disputa entre franciscanos y dominicos. Desde el siglo XIII estas polémicas van tomando forma, hasta que se estabilizan a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, con las tres grandes figuras: Tomás de Aquino, Escoto y Suárez. Estas polémicas tienen sentido en la medida en que, siendo todos aristotélicos, dan soluciones divergentes a cuestiones que no hallan respuesta inequívoca en los textos del Estagirita.

Pero a mi juicio, las divergencias más profundas entre estas Órdenes se debían a motivos teológicos, porque cada una deseaba que sus propias tesis teológicas fueran asumidas por la Iglesia como doctrina universal. De allí que en terreno filosófico se acentúen las cuestiones que tienen más conexión con la teología y las posiciones eclesiales. En la física se trataban como problemas filosófico-naturales varias de las cuestiones más debatidas luego en teología.

Estas controversias durante el siglo XVII fueron más equilibradas, en el sentido de que se estaban esparcidas a lo largo de un curso de física que contemplaba por lo menos la mitad de los temas aristotélicos. Es el caso de los profesores y manuales europeos reproducidos en América con bastante fidelidad, a juzgar por el material documental conservado.

Por lo que respecta a la Compañía, un análisis de los cursos, dictados por sus profesores, desde mediados del XVII hasta la expulsión muestra que incluso aquellos que dan alguna cabida al pensamiento científico moderno, en su gran mayoría mantienen un modelo invariable, y hasta acentuando en el siglo XVIII el enfoque disputativo.

2.3. La Metafísica

La documentación académica sobre esta disciplina es sensiblemente menor que la anterior. Sin embargo, en cierto sentido es más fácil fijar las posiciones en ella, puesto que las otras de algún modo se derivan de ellas. Diríamos que la línea dominica se mantiene prácticamente inalterable y, como en el siglo anterior, su fuente principal es la *Suma Teológica* del Aquinate expuesta directamente o bien en cualquiera de las obras de la extensa manualística producida en los siglos XVI y XVII.

En la línea de desarrollo escolástico jesuita, la metafísica de Suárez plasma sistemáticamente algunas direcciones divergentes de la interpretación tomista de los grandes temas aristotélicos: noción de ser, composición entitativa, principios del mundo. Las tres tesis clásicas de Suárez (aunque no sólo de él) que se oponen al tomismo son la univocidad de la noción de ente, la no distinción real de esencia y existencia y la imposibilidad de una creación *ab aeterno* de creaturas sucesivas. A esto debemos sumar –ya fuera de la temática aristotélica– el rechazo a la premoción física, la adopción del concepto de “ciencia media” divina y la ampliación de la posibilidad *de divinitus*.

Como varias de estas tesis son también escotistas, salvo el tema de la *forma corporeitatis* y el de la *distinctio formalis* (tesis escotistas no compartidas) los suaristas (en general los jesuitas), en metafísica están cerca de los franciscanos y contra los tomistas, por lo cual los argumentos a favor de las tesis, entre las dos Ordenes, suelen intercambiarse.

3. El siglo XVIII

El cultivo académico de la filosofía en los centros coloniales americanos del siglo XVIII presenta un aspecto de continuidad y otro de discontinuidad, en relación a la tradición del siglo anterior. Puede considerarse un rasgo continuista, aunque con naturales avances y desarrollos, la filosofía enseñada en las primeras décadas del siglo, período al que he denominado “pre-ilustrado”⁶. En este tiempo, la Compañía de Jesús sigue siendo el referente más importante.

⁶ He usado este concepto, y en lo posible lo he justificado, en varios trabajos, especialmente en “Filosofía académica pre-ilustrada en Nueva Granada”, Antonio Colomer Viadel (Coordinador), *Congreso Internacional sobre la Universidad Iberoamericana. Actas I*, Madrid OEI, 2000: 169-187.

Después de la expulsión de los jesuitas (1767), no necesariamente como consecuencia, sino más bien en forma concomitante, se producen modificaciones más o menos profundas, pero en todo caso significativas, tanto en las universidades peninsulares como americanas. Este período, conocido como “ilustración americana”, es en realidad un tiempo histórico muy variopinto en el que resulta difícil fijar pautas o notas generales y perfiles claros. Mejor podría caracterizarse –reconociendo lo insuficiente e impreciso de esta formulación– como un afianzamiento y ahondamiento del eclecticismo filosófico incipiente en el período anterior⁷.

Lo dicho se refiere más bien al enfoque doctrinario del cultivo filosófico académico⁸. Desde el punto de vista institucional y curricular, el trienio filosófico presenta algunas variantes sobre cuya importancia parece difícil ponerse de acuerdo. Digamos, para comenzar, que el trienio filosófico inicialmente enraizado en la exposición del corpus aristotélico⁹

⁷ Un criterio interesante para ayudar a esta caracterización es el de atender a la bibliografía presente en los repositorios de época, usada y eventualmente explícitamente mencionada por los profesores y pensadores locales. Este aspecto se abordará en el capítulo 5.

⁸ Estas diferencias en los contenidos pueden rastrearse bastante adecuadamente en los catálogos e inventarios de publicaciones, sobre todo los que toman períodos extensos y varias regiones que es posible comparar, como es el caso de la *Biblioteca hispanoamericana*, 1493-1810, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico de J. T. Medina, 1958-1962, 7 vols.

⁹ En este sentido afirma, con razón, Mauricio Beuchot, que la filosofía colonial es una prolongación de la medieval porque es básicamente escolástica, y por eso sirven para su estudio muchos elementos hermenéuticos usados por los medievalistas. En efecto, los autores más seguidos en América son Tomás de

incluso en el mismo orden de su presentación editorial (*Logica, Physica, De Caelo et Mundo, De generatione et corruptione, Metheorologica, De Anima y Metaphysica*), fue sufriendo algunas variantes. En una apretada síntesis podemos decir lo siguiente.

3. 1. La Lógica

Fue la disciplina de mayor homogeneidad de contenidos durante los siglos coloniales y la menos permeable a influencias “eclécticas”. En efecto, sólo muy a fines del siglo XVIII comienzan a aparecer regularmente influencias de la lógica de Port Royal, apreciables en la disminución o supresión de la lógica disputativa y la introducción de una cuarta parte en la lógica formal, sobre el método. Estos nuevos criterios son (al menos los que conozco) posteriores a 1767. Durante el período de existencia de la Compañía, la evolución más perceptible de la lógica se da siempre dentro de su versión escolástica y consiste en una paulatina simplificación de los temas de lógica formal, una reagrupación de los temas de lógica disputativa, centrándose en pocas cuestiones controvertidas que se desarrollan muy ampliamente, y por fin incluso una drástica reducción de esta parte de la lógica. Considero que este resultado corresponde a dos factores influyentes diversos. Por una parte, desde fines del siglo XVII y ya claramente en las primeras décadas del XVIII, se iba imponiendo la presencia de la matemática como disciplina “propedéutica”, como ayuda para la formación de un recto pensar. Hay varios manuales europeos desde 1720 que incluyen en el primer año del

Aquino, Escoto y Suárez, y por eso las divergencias escolásticas más fuertes se sitúan en metafísica. Por la misma razón, concluye, se pueden establecer dos grandes períodos en la historia filosófica colonial: la escolástica fuerte (hasta mediados del XVIII) y luego la escolástica modernizada. Cf. “Filosofía medieval y filosofía colonial”, cit.

trienio filosófico la matemática junto con la lógica, lo que implica, obviamente, la necesidad de reducirla. En este trance, la parte de la lógica que queda desplazada es la disputativa, bien sea porque no puede prescindirse de la formal, que es previa, o porque se aprecia que las cuestiones de Lógica Mayor podían ser desplazadas (y de hecho ya en parte así se hacía) a otras materias como física y sobre todo metafísica.

Por otra parte, las controversias entre las Órdenes, que en Europa habían sido realmente importantes durante los siglos XVI y XVII, ya en el XVIII habían perdido bastante interés, sobre todo en Física y en la parte de la Lógica conectada con ella, porque la presión de la física científica sobre el currículo determinó la introducción de nuevos temas que poco a poco marginaron a las antiguas controversias. Los tratados europeos de Física (y en parte también de Lógica) son todos eclécticos en cuanto incorporan temas de investigación empírica. Esta pérdida de interés en las controversias de escuela repercute en la lógica, quedando reducidas a las más tradicionales. En América, y sobre todo en algunos lugares, las polémicas continuaron muy vigentes hasta 1767 con las tres obediencias y luego con las dos restantes; pero al no haber nuevos argumentos en las fuentes y siendo también bastante problemático inventar nuevos en un terreno en que casi todo ya estaba dicho, no quedaba sino reformular la lógica mayor reduciéndola a tres o cuatro puntos controvertidos y desarrollarlos con la mayor amplitud posible.

La Lógica continuó encabezando la nómina de disciplinas a cursar, en el primer año, a la cual se le añadió, desde comienzos del siglo XVIII, en forma más o menos esporádica, como se dijo, algunas nociones de matemáticas, o bien, en la última parte del año, Ética o Filosofía Moral. Tanto jesuitas como franciscanos ensayaron este método, y así consta en muchos de los Cursos didácticos de esta época. En cambio, los dominicos

siempre fueron renuentes a incorporar la matemática en la filosofía, y cuando la enseñaron, lo hicieron como materia aparte. La razón de estas dos anexiones es muy diferente. La matemática comenzó a ser un instrumento de propedéutica científica tan importante como la lógica formal, y por otra parte la lógica disputativa (que a mediados del siglo XVII abarcaba la mayor parte de la lógica, destinándose a la Lógica Formal, o Súmeras, sólo un tercio o menos del programa) fue perdiendo interés académico a medida que nuevas ideas filosóficas, o tal vez el agotamiento interno de las disputas escolásticas, hacían poco atractiva la repetición de las controversias del siglo XVII. Los jesuitas fueron los primeros en proponer la introducción de la matemática en los cursos de filosofía, como complemento propedéutico de la lógica. Rápidamente fueron seguidos por los franciscanos. Pero esta tesis, que incorporaron muchos manuales europeos desde fines del XVII y ya en forma más constante en el XVIII, nunca fue un hábito académico asiduo en América.

A mediados del siglo, y como influjo ya decisivo de la lógica cartesiana, el curso de lógica incorpora una cuarta parte, sobre el método. Aunque en Europa los pioneros defensores del cartesianismo académico fueron los jesuitas, en América casi no hay constancias de esto en sus cursos.

La introducción de la Filosofía Moral parece aún menos fundamentada; la razón que a veces se esgrime —y que, por otra parte, es comprensible— es la carencia de un espacio curricular para la ética filosófica (en general para todo el *corpus* aristotélico de filosofía práctica). Esta situación, que era comprensible en tiempos de mayor predominio religioso en las universidades, debió revertir paulatinamente a medida que la filosofía avanzaba en estas temáticas fuera de los cánones de las disciplinas teológicas. A mi juicio, la introducción de este

anexo que, hasta donde he podido investigar, es siempre de orientación tradicional, tiene por finalidad contrarrestar el influjo indirecto de las nuevas éticas filosóficas del siglo XVIII. Ésta es una explicación que requiere mayores fundamentaciones, pero lo que aquí importa sobre todo es señalar el hecho mismo de esta novedad.

3. 2. La Física

Las cuestiones teológicas que habían sido el principal motor de las disputas escolásticas desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVII eran ajenas a la física aristotélica, y sin embargo en el siglo XVIII en algunos casos hasta llegaron a desplazar la mayor parte del contenido de la Física propiamente dicha del Estagirita. La incorporación de la ciencia experimentalista del XVII tuvo distintos modelos. Desde la tercera década del XVIII, en Europa, prácticamente se impone un enfoque ecléctico, uno de cuyos mayores exponentes es el curso de Brixia, muy usado en América. Nuestra física colonial no llega a incorporar la “nueva física” es decir, el desarrollo newtoniano y post-newtoniano. A lo más, y ya bien entrado el siglo XVIII, se llega a dar algunas noticias de estos nuevos avances.

Inclusive el relativo equilibrio controversial que se ha mencionado para el siglo XVII, se rompe en el XVIII y se produce un mayor defasaje. En Europa la manualística toma decididamente otros carriles, mientras que en América se va diversificando según los lugares. En México la Compañía intenta algún acercamiento a la modernidad, pero más bien *ad extra*, manteniendo el marco escolástico y el contenido tradicional en su enseñanza interna. En otros lugares, como el Río de la Plata, Perú o Venezuela, la Compañía parece más bien haber seguido en la línea tradicional o con alguna mención moderna en la física, pero sin intento

ecléctico, sino más bien erudito o enciclopédico. En Nueva Granada se registra el más alto índice de anacronismo en las disputas escolásticas inmediatamente anteriores a la expulsión.

A fines del siglo XVII y luego, claramente en el siglo XVIII, los contenidos del *corpus* se dividen en Física General y Física Especial. En los primeros tiempos la Física General incluye el de *De Physico auditu* y el *De Caelo et Mundo*, y la Física Especial los otros (o algunos), o bien la Física General sólo la *Physica* y la Especial todos los demás, aunque en ese caso, o muy brevemente, o con preponderancia de algunos. A fines del XVII y principios del XVIII, sobre todo en los cursos jesuitas, se da preeminencia al *De Caelo*, es decir, se expone el sistema del mundo geocéntrico, y a lo más la versión de Brahe. En cambio, ya entrado el XVIII, los temas astronómicos, o bien desaparecen, o se limitan mucho en beneficio de una notable ampliación de los tratados *De Generatione* y *Metheorologica*, pero, aunque la estructura es aristotélica, los contenidos corresponden en su mayoría a los de la ciencia experimental del XVII. El último paso, que ya se cumple, casi siempre, a finales del XVIII, es la introducción de ciertos temas importantes de la ciencia moderna (como la explicación atomista-mecanicista de la materia o la teoría de la gravedad) en la Física General, de modo que se presentan como propiedades generales de los cuerpos, eliminando la antigua distinción de cuerpos celestes y sublunares.

Entre los jesuitas, cuatro temas controvertidos dominan el desarrollo de sus tratados escolares de física: la teoría de la materia prima, la multiplicidad de formas subordinadas, la multiplicidad de formas no subordinadas y la relación entre la causa increada y las causas creadas. Ninguna de éstas es genuinamente aristotélica y la presencia de las cuatro

no se explica sino por la sumatoria disputativa de los intereses de las tres grandes escuelas.

3. 3. La Metafísica

La Metafísica es probablemente la disciplina más estática del conjunto. Presentada inicialmente en forma de Disputaciones sobre los textos aristotélicos, va centrándose cada vez más en tres ejes temáticos: el concepto de ser, los trascendentales y las causas, proceso claramente perceptible desde fines del siglo XVI. En los tres casos, el material de discusión se relaciona con dos asunciones teóricas que dividieron a las escuelas en forma tajante: univocidad-analogía (para el ente) y distinción real-modal para las diferentes composiciones de los entes creados (esencia-existencia, materia-forma, alma-potencias). A veces la teología natural (prueba de la existencia y principales atributos de Dios) se presenta como un tratado independiente, o bien como parte final de la metafísica, pero en este caso es raro que se encare en forma disputativa y sus contenidos parecen apuntar más bien a una forma de apologética racional que a una auténtica visión metafísica del problema de Dios.

Prácticamente se ignoró el pensamiento filosófico de la Modernidad, y cuando se llegó a mencionar a algún autor moderno (casi siempre sólo Descartes, Malebranche y algunas veces Wolff) fue más bien para criticarlo y desautorizarlo. Eso explica que los manuales más modernos sean simple copia de los antiguos, y que continúen usándose, en sucesivas reediciones, durante todo el siglo XVIII, muchas obras de comienzos del XVII.

3. 4. La incorporación de la Matemática

La incorporación de la Matemática al *curriculum*, compartiendo el primer año con la Lógica, es una característica académica del período preilustrado. Pero esta incorporación tenía requisitos un tanto diferentes a lo que luego fue la enseñanza matemática en el período propiamente ilustrado, es decir, como una disciplina autónoma, y con finalidades más bien de apoyo científico y tecnológico que propedéutico. Digamos pues, que la matemática preilustrada se diferencia de la ilustrada en que se aproxima más a la lógica y debe integrarse en el perfil de los estudios filosóficos. Por lo tanto, debe cumplir con los requisitos que en general se exigen para ese trienio. Entre ellos, el uso del latín, la estructuración en forma escolástica, la orientación de los contenidos a la función deductiva silogística de la filosofía.

3. 5. La incorporación de la Ética filosófica

La escasa presencia académica de la Ética filosófica hasta finales del siglo XVIII estuvo compensada, sin duda, por la importancia que se le dio a la Teología Moral en la carrera de Teología. Sin embargo, los cursos de Ética que conservamos muestran, dentro de un obvio marco aristotélico, bastante diversidad, si bien la actualización bibliográfica es mínima. Por otra parte, en los últimos decenios del XVIII se incorporan tímidamente algunas ideas de filosofía política, casi siempre dentro de una exigencia regalista más acusada luego de la expulsión de los jesuitas y resultado de la propia política de la Corona. También suelen incluir la justificación del dominio español sobre América que, paradójicamente, fueron retomados por los estados independientes que se consideraron sus sucesores.

Este hecho aparece como la característica más difusa de las que he establecido como propias del período pre-ilustrado americano. Esto se debe a varios factores. En primer lugar, si bien la ausencia de la ética filosófica en el *curriculum* tardo-medieval y alto-moderno se debe a la fuerte incidencia de los estudios teológicos –donde se estudiaban los mismos problemas, pero en perspectiva religiosa– en el *curriculum* teológico a partir del siglo XVI nunca fue estable la situación de los problemas éticos. En general, obviamente concurrían en la Teología Moral. Pero esta disciplina, con unidad específica, es tardía en relación a los otros tratados de la Teología Dogmática, ya que data de la segunda mitad del siglo XVI y se consolida definitivamente con la aparición del tratado *Instituciones morales* de Juan Azor, que comenzó a publicarse en el 1600¹⁰. Con anterioridad, siguiendo el orden de la *Summa* tomista o de otro maestro medieval, muchos temas morales se incluían en los tratados sobre el hombre, sobre las virtudes y vicios o sobre el pecado. Por otra parte, los temas que podríamos llamar de ética social, que en la tradición aristotélica corresponden a la *Política* y al Libro V de la *Ética Nicomaquea*, solían componer un tratado específico *De iustitia et iure*. Por lo tanto, en los cursos teológicos coloniales no es estable el lugar sistemático de estos problemas ni su ordenación académica. Los jesuitas, que solían introducir estos temas, incluso aparte de la Teología Moral, han producido varios cursos independientes sobre Justicia y Derecho, durante todo el XVII, de carácter mixto, entre filosófico y teológico por cuanto si bien se basaban filosóficamente en Aristóteles, la autoridad esgrimida era de índole teológica (por ejemplo: Domingo Aguinaga SJ,

¹⁰ Cf. José L. Illanes y José I. Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 1995, p. 206.

1672, Quito¹¹, Antonio Andía SJ, 1709, Quito¹²). Otro tanto vale para los tratados *De conscientia* que por la misma época constituían un fondo casuístico moral con fundamentación filosófico-teológica (ejemplos *De conscientia* de Gabriel de Aybar SJ, Quito¹³, *Materia de bonitate et malitia*, José Baca, Quito¹⁴).

3. 6. La incorporación de la nueva física

Estos desarrollos de la Física que, como hemos dicho, se incorporaron habitualmente en la Física Especial cuando se amplió el criterio tradicional estricto del Trienio Filosófico, no tuvieron durante la época colonial una organización unitaria, ni en toda la región (lo que es comprensible) ni en cada uno de los centros que asumieron esta novedad. La introducción de temas de la nueva física parece haber sido, en cuanto al programa concreto de la materia, una decisión del profesor, tal vez inspirado o ayudado por algunas otras opciones conocidas, aunque ninguna podía remontarse a varios decenios anteriores. En otros términos, que en este punto no se alcanzó a formar una tradición académica consistente con adhesiones sucesivas que la transformaran en duradera, como ocurría antes, sobre todo en épocas en que los centros estaban prácticamente todos a cargo de órdenes religiosas. Desde la expulsión de los jesuitas, la Corona española usó parte de sus temporalidades para crear nuevos establecimientos educativos, los Colegios Carolingios, que se organizaron en todas las ciudades más importantes de América. No

¹¹ Manuscrito controlado por W. Redmond y elencado en *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, n. 29.

¹² Redmond, *Bibliography...* cit. n. 76.

¹³ *Ibid.*, n. 103

¹⁴ *Ibid.*, n. 106.

eran de nivel universitario, y hoy los calificaríamos de enseñanza media, pero tenían un plan de estudios muy completo y fácilmente podían suplantar al Trienio Filosófico universitario, que servía de Introductorio a las Facultades Mayores de la Universidad. Por eso los graduados de estos Colegios asistían sin otro requisito a las Facultades Mayores. En cierto modo también esta circunstancia disminuyó la importancia de las antiguas Facultades de Artes, y preparó el terreno a la creación de las Facultades de Filosofía propiamente dichas, dentro de un sistema unificado universitario, lo que ocurre a partir de los procesos independentistas americanos. Pero ésta es otra historia. En este siglo, y especialmente en sus últimas décadas, los Colegios Carolingios deben ser considerados en los trabajos historiográficos, con la misma importancia de las antiguas Facultades de Artes.

En este contexto, entonces, se da sobre todo la incorporación de la nueva física, y por ello mismo, y en la medida en que estos Colegios formaron a los primeros criollos independentistas, es que esta física pasó a ser considerada, de un modo político-cultural, como la expresión de una naciente “ciencia nacional”. En esto en realidad se seguía y ahondaba una tradición sobre todo novohispana, de defensa del cultivo de la filosofía y las ciencias en Nueva España, los criollos mexicanos ilustrados reivindicaban su aporte no sólo a la ciencia y la cultura españolas, sino europea y universal. Aunque este proceso no se concreta en grandes cambios durante la época colonial, sin duda los prepara.

3. 6. 1. El newtonismo

Las teorías newtonianas se han desarrollado y difundido en dos direcciones, correspondientes a sendas obras: *Principia* y *Optica*. De la primera surgió una línea más teórica, con uso altamente especializado de

la matemática y que tendió a constituirse en alternativa total del antiguo sistema físico, más o menos vinculado al aristotelismo. *Principia* propone reglas metodológicas nuevas, que constituyen un marco conceptual dentro del cual puede desarrollarse la física newtoniana como “ciencia normal”¹⁵. En cambio, la *Optica* representa una línea más experimental y fue desarrollada sobre todo por los químicos y los experimentalistas.

Si atendemos a los lugares sistemáticos de incorporación de estos dos aspectos veremos lo siguiente.

1º. La física newtoniana, entendida como sistema alternativo no tuvo, en el siglo XVIII, un lugar sistemático en los programas académicos, porque el único que hubo, hasta el siglo XIX, fue el aristotélico, ya que las opciones gassendista y cartesiana no lograron imponerse universalmente. Sin embargo la estructura de ese edificio se

¹⁵ Debemos mencionar aquí la diversa interpretación histórica que se ha dado al papel del desarrollo matemático en la evolución científica, vs. la tradición experimental. Kuhn observa que hasta el siglo XVIII pocos prácticos y experimentadores hicieron cálculos, y los pensadores hacían pocos experimentos, con excepción de Galileo (para perfeccionar el telescopio) y Newton, lo cual tampoco les convierte en “experimentadores” (cf. Thomas Kuhn, “Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science”, *The essential tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago- London, The University of Chicago Press, 1977, v. 3: 31-65). Incluso, en cierto sentido la metodología newtoniana se aproxima más al antiguo deductivismo que al experimentalismo puntual. Por otra parte ya Beuchot e Iñiguez han señalado que el dilema: ciencia empírica vs. ciencia teórica es falso, y que las opuestas interpretaciones de algunos científicos, como Galileo, son incorrectamente dilemáticas (cf. “Ciencia empírica contra ciencia teórica: un falso dilema”, *Quiju*, 3, n. 2, 1986: 213-232).

resquebrajaba desde principios del siglo XVII, cuando comienzan los aportes experimentales de importancia. A pesar de esta quebradura, el marco se mantuvo un siglo y medio más, en virtud de una cierta inercia académica debida a la falta de alternativas durante tantos siglos. Los sistemas teóricos que podrían haberlo sido fueron el copernicano y el galileano. Pero el copernicano sólo era alternativo del ptolemaico (y por tanto del homocéntrico aristotélico) pero no era una alternativa a **toda** la física, porque no proponía leyes sobre un fundamento físico nuevo. El sistema galileano, que quizá sí hubiera podido incorporarse como alternativa a la física general aristotélica, de hecho sólo fue una alternativa a la mecánica antigua, que sí fue reemplazada, ya que en cuanto a los movimientos medios se mostró superior tanto a la mecánica tradicional como a la cartesiana. Pero tampoco fue posible aceptar **todo** Galileo, debido a la condenación eclesiástica; de allí que sólo entró académicamente como reemplazo de la mecánica antigua. No logró modificar el marco teórico general, pero estos parches hicieron inviable la idea de “una ciencia” física. Con todo, por ese tiempo ya también la Física había quedado descolocada en los planes del trienio filosófico, y no parece que estas incongruencias hayan importado hasta el punto de producir un movimiento revulsivo más profundo.

2º. Otro punto que constituía una dificultad para entender el aporte newtoniano es que la enseñanza académica de la Física seguía modelos epistemológicos incompatibles con la sistemática newtoniana. Las cuestiones se trataban en forma esencialista y causal-eficiente, raramente en forma descriptivo-legal. Es decir, la única explicación concebible en las aulas era la causal. La pregunta “¿qué es...?” seguía intentando una definición esencialista, en el sentido de buscar **una** nota ontológicamente constitutiva y fundamento de las demás. Es claro que con estos supuestos

epistemológicos el sistema de *Principia* sería malinterpretado, como veremos.

En suma, sólo en contadas ocasiones se considera este sistema como una alternativa global, pero aun así no se ordena la temática sobre esta base, por lo demás algo muy difícil para alumnos del trienio filosófico. Es decir, que se llega cuanto más a dar una vaga idea del mismo. Cuando la física newtoniana entra en los cursos, lo hace en el tema de la gravedad. Y aquí se hace evidente la limitación teórica de los filósofos para comprender la nueva propuesta: los más “modernos”, críticos del peripatetismo, deslumbrados por el aporte puntual experimentalista, fueron incapaces de entender las nociones centrales; la gravedad, como propiedad general de la materia, les pareció una “cualidad oculta” de la cual no puede darse una causa ni una prueba experimental (debido a la postulación de su universalidad). En otros términos, el antiperipatetismo, que a pesar suyo sigue entendiendo los conceptos físicos en sentido esencialista, conspira contra la comprensión del newtonismo. No son capaces de entender la física en términos físico-matemáticos, pues la larga tradición cualitativista (incluyendo las experimentalistas, aun cuando éstas lleguen a cuantificar los resultados) los aparta de una visión verdaderamente matemática de la realidad, que no es sólo “medir”. No logran superar el uso de la matemática como “medida”, lo cual los remite en definitiva a la antigua tradición peripatética. Un sistema que prescinde del causalismo y el esencialismo, que describe en términos matemáticos una realidad cuya legalidad se presenta en forma relacional, no resulta entendible para un profesor medio de filosofía natural (física) a mediados del siglo XVIII.

Más suerte tuvo la propuesta newtoniana de la *Optica*. Una larga tradición de la física en esa dirección la hacía más aceptable, y cuando

sus ideas eran rechazadas, se debía a que el profesor tomaba como válidas las experiencias contrarias. Esto muestra que el método de verificación tenido en cuenta era el empírico (que no sirve para determinar la validez de una teoría general, que no es empíricamente falsable en forma directa). Pero esta incorporación parcial, e incluso de un aspecto no revolucionario de las investigaciones newtonianas (considerado histórica y aisladamente) no constituye una verdadera comprensión de Newton. Éste es el punto.

3. 6. 2. El postnewtonismo

Al abordar el tema de la recepción americana de la revolución científica, es habitual encarar la cuestión newtoniana como un parámetro de la “modernidad” de la enseñanza y la práctica científicas en una comunidad periférica¹⁶. Desde hace varios lustros los investigadores hemos trabajado en el análisis y la reconstrucción histórica de la recepción del newtonismo, casi siempre restringiéndonos a la figura y la obra de Newton¹⁷. Sin embargo, la “nueva física” fue de hecho un

¹⁶ He discutido la pertinencia de vincular tan unívocamente la difusión de la nueva física con el nacimiento de la ciencia criolla en mi trabajo “La difusión de la nueva física y la ciencia nacional”, cit.

¹⁷ De la abundante bibliografía que ya se ha producido ejemplificativamente cito una obra de conjunto *Newton en América* (Buenos Aires, Ed. FEPAL, 1995) que recoge las ponencias presentadas en el Simposio homónimo del III Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología, México 1991. Por mi parte me ocupé del tema en varios trabajos, especialmente: “Bibliografía newtoniana en el Río de la Plata colonial”, citado: 81-101, “Scoto frente a Newton: una visión del escotismo en el s. XVIII”, *Verdad y vida*, 51, n. 202-203, 1993: 281-298; “La discusión sobre la gravitación universal en la enseñanza rioplatense (s. XVIII)”, *Sociedad y Educación. Ensayos sobre historia de la Educación en América Latina*, Bogotá, Univ. Pedagógica y

movimiento mucho más amplio y difuso, que excede no sólo la figura y la obra de Newton, sino incluso la de sus seguidores más inmediatos. El “postnewtonismo”, si bien no puede identificarse en forma absoluta con la “nueva física” (no olvidemos que hay algo antes del “post”) fue sin duda el movimiento científico que consolidó definitivamente la “revolución científica” iniciada por Newton. Este postnewtonismo es obra casi exclusiva del siglo XVIII. De modo que nuestros profesores, receptores de estas ideas desde c. 1750, se hallaban en presencia de textos y autores que tienen no sólo una notable diferencia cronológica con Newton (casi un siglo) sino también una significativa diversidad teórica.

Mi hipótesis es que el newtonismo entró en América de la mano de un grupo de postnewtonianos (no todos ni todas las líneas): aquellos que podríamos caracterizar como los seguidores de las propuestas de la *Optica* más que de *Principia*. Y esto tendría una explicación plausible: estos autores, siendo claramente postnewtonianos, guardan sin embargo analogía con los experimentalistas del siglo XVII, que eran ya familiares gracias a los tratados de divulgación que circulaban en nuestros centros¹⁸.

La fundamentación de esta hipótesis abarcará los siguientes puntos: 1. el marco de comprensión de la “nueva física” entre nuestros profesores;

Colciencias, 1995: 223-235; “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, ed. A. Lafuente et al. Madrid, Doce calles, 1993: 307-323.

¹⁸ En “Escoto frente a Newton...” cit. analizo el tema de la asimilación del experimentalismo por parte de nuestros profesores a partir de c. 1750 y muestro que la síntesis que ellos aceptaban y que –en líneas generales– había sido estandarizada por los manuales de Fortunato Brixia, al ser incompatible con una teoría estrictamente alternativa como la newtoniana, no pudo darle cabida ni lograr la comprensión exacta del nuevo sistema.

2. análisis de los autores postnewtonianos conocidos y citados, 3. relación y conclusiones

3.6.2.1. La comprensión local de la “nueva física”

La introducción de la física newtoniana en nuestro medio acusa una significativa diferencia según se trate de la teoría general de la gravedad (es decir, la física general derivada de *Principia*) o las cuestiones experimentales suscitadas por las *Quaeries*¹⁹.

La situación es la siguiente. A partir de 1750, conforme a la documentación que conservamos, la obra de Newton, en ambos aspectos, comienza a ser mencionada con cierta significación en los centros americanos, pero con muy diversos índices de tolerancia. El Río de la Plata parece ser una zona de notable recepción positiva, mientras que en Nueva Granada ha suscitado rechazos ideológicos o vacilaciones, lo que en menor medida sucedió en Nueva España. Es también significativo que dichas teorías hayan sido expuestas tanto por jesuitas como por franciscanos y seculares. No hay indicios, en cambio, de enseñanza newtoniana entre los dominicos. Por otra parte, en regiones como el Río de la Plata, donde las rivalidades de las Órdenes entre sí (y tampoco, al menos por buen tiempo, con el clero secular) no plasmaron en divergencias teóricas que tuvieran por epicentro la ciencia moderna, ella tuvo menos problemas en difundirse. También en otra oportunidad²⁰ he intentado una hipótesis explicativa: la precariedad y dispersión del medio académico en centros alejados de las grandes urbes obstaba a la

¹⁹ “La introducción de las teorías newtonianas...” cit., p. 311-312.

²⁰ “Las ciencias modernas en las Universidades y Colegios rioplatenses (s. XVIII)”, en *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1985: 271-296.

formación de cualquier índice significativo de relevancia ideológica a este tipo de disputas.

El análisis de los textos docentes de física (cursos manuscritos) que tratan sobre Newton muestra que: a) Los dos temas que se exponen son la teoría de la gravedad y la de la luz y los colores, cada uno de ellos en el lugar sistemático asignado por el profesor de acuerdo a sus criterios, y casi siempre sin conexión teórica entre ellos (es decir, que los dos temas casi nunca son visualizados como componiendo un sistema completo de física); b) La teoría de la gravitación no es aceptada por ninguno de los testigos conservados, y ello en virtud de la adopción del principio experimentalista que prohíbe la introducción de términos no observacionales (en la línea, por ejemplo de Brixia); c) la teoría de la luz y los colores, que presenta aceptaciones y rechazos variados, es interpretada a la luz de dichos criterios experimentalistas, de modo que quienes la aceptan es porque dan por buenas las experiencias confirmatorias y quienes la rechazan dar por buenas las contrarias.

Para explicar esta situación he presentado una hipótesis: los profesores –una parte significativa de ellos, al menos– de la segunda mitad del XVIII adherían al principio experimentalista y en general eran antiperipatéticos. Aceptaban las críticas al aristotelismo y confundían las elaboraciones teóricas de Newton (los conceptos de “gravedad”, “masa”, etc.) con las “cualidades ocultas” esencialistas peripatéticas y por tanto interpretaban que el newtonismo (en su teoría general) era un retroceso y no un avance interno. Dado que no entendieron que el sistema newtoniano era precisamente eso, un cuerpo teórico altamente conectado, pudieron aceptar sin dificultades las partes más experimentales, en la medida en que sus “verdades” aparecían confirmadas por experiencias.

Es por eso que la exposición de la física propiamente newtoniana, no sólo es incompleta, fragmentada y en definitiva distorsionada, sino que queda incardinada en un conjunto doctrinario más complejo y heterogéneo, que incluye tanto resultados experimentalistas prenewtonianos como desarrollos postnewtonianos que siguen la línea de aquellos. Es este complejo el que nuestros profesores visualizan como “física moderna”.

3.6.2.2. Los autores postnewtonianos conocidos

Establecido lo anterior, veremos ahora cuáles eran los autores postnewtonianos que nuestros profesores conocían y citaban (aunque fuese de segunda mano), con la salvedad de que el marco de comprensión de los mismos era ese complejo doctrinario indiscriminado. Esto quiere decir que cuando a favor de una hipótesis se citan autoridades, siempre que sean “experimentalistas”, no se distingue si son pre o postnewtonianas. También se debe aclarar, como fue establecido en otra oportunidad²¹, que los profesores no distinguían (al menos en los textos copiados que se han conservado) entre autores propiamente científicos (los que personalmente habían propuesto y discutido teorías o realizado experimentos) y los divulgadores. Ambos grupos -a falta de distinguir- parecen tener la misma autoridad.

Antes de dicho examen debemos mencionar las reglamentaciones que permitían y/o exigían el conocimiento de autores modernos. Citaré un caso que he estudiado expresamente. Para la Universidad de Córdoba, las Constituciones del Visitador P. Rada (1664, que nunca fueron

²¹ “Fuentes científicas europeas conocidas en el Río de la Plata colonial”, *III Jornadas de Historia del pensamiento científico argentino*, Bs.As. ed. FEPAI, 1987, pp. 160-161.

aprobadas en la Península pero que de hecho rigieron hasta 1767) permitían la inclusión de contenidos modernos²². Cuando la Orden Franciscana se hace cargo de la Universidad, presenta un nuevo Plan de Estudios (1776) notoriamente actualizado, en que se recomienda leer, “dos horas a la semana”, obras modernas entre las cuales se cuenta Corsini, Purchot, Dupin, Vernet, Soria, Gravesande, Nollet, Pluche, Briquet, etc.²³. Cabe señalar que en los repositorios de los conventos franciscanos de la época se conservan testigos de estas obras, lo que muestra que en principio estaban a disposición de profesores y alumnos, sea en la Universidad o en los conventos con estudios superiores. Además se conservan y son profusamente citados los trabajos del P. Feijóo y de Tosca y en menor medida colecciones como *Le Journal des Savants* y las *Memoires de Trévoux*. A través de estos textos –que también conservan testigos en nuestros anticuarios– el experimentalismo que en España fue defendido por Zapata, Tosca, Feijóo y Martín Martínez, fue difundido en nuestras aulas²⁴. Es en esta línea que serán conocidos, leídos o mencionados los postnewtonianos²⁵.

²² Roberto Peña, “Noticias sobre la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico (1614-1767)”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. 3, p. 2107.

²³ Juan Carlos Zuretti, “La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos en el Río de La Plata”, *Itinerarium* 4, 1947, n. 10: 199-207.

²⁴ Cf. Juan C. Zuretti, “Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico”, *Actas cit.*, t. 3, p. 2122 ss.

²⁵ Un estudio detallado de este proceso en María Victoria Santorsola, *Tradición filosófica a española y modernidad incipiente en el ámbito académico de Córdoba, 1813-1823: aproximaciones historiográficas a partir del andamiaje hermenéutico gadameriano*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2016.

Una última advertencia: en este elenco prescindo de los manuales académicos, de los cuales, por otra parte, ya me he ocupado repetidamente, porque son síntesis que a su vez recogen las polémicas propias de los autores científicos o divulgadores que abordaban los temas físicos. Los manuales, como deben contener todo el curso de filosofía, tienen una estructura y una serie de particularidades que hacen difícil – también innecesaria – su consideración en este planteo. Y finalmente, porque dado que eran texto obligatorio, su mención no resulta significativa para medir el grado de adhesión o comprensión de los temas tocados por el profesor.

En cuanto a los temas en que se usan estos autores postnewtonianos, a fin de no oscurecer el problema central, que es la recepción de la nueva física, prescindo de mencionar los temas de la antigua física en que son también citados, sobre todo la disputa sobre la composición de la materia y sus cualidades, tema en que nuestros profesores, queriendo ser “modernos” toman partido por los “corpularistas” del XVII en contra de los peripatéticos. Es una situación común en todos los Colegios Carolingios de los que conservamos documentos, así en Nueva España especialmente el de Puebla, en Perú, el de Lima, y en el Río de La Plata, el de Buenos Aires. En el listado que sigue me atengo a los documentos manuscritos que he estudiado especialmente en este punto, los del Río de la Plata

Juan Antonio Nollet (1700-1770) es a mi juicio, el postnewtoniano que más influencia ha tenido en la recepción local de ideas newtonianas²⁶. Considero que esto se debe a dos causas. En primer lugar,

²⁶ He intentado mostrar esta afirmación en mi trabajo “Nollet y la difusión de Newton en el Río de la Plata”, *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science* (Liège, 2'-26 July 1997), Volume V: *The Spread of the*

el hecho de que parte de su obra fue traducida al castellano y contaba con varios ejemplares en nuestras bibliotecas (universidad y conventos con estudios superiores). En segundo lugar, que es un texto claro y sencillo, bastante asequible a personas que carecían de conocimientos de física y matemática teórica como para entender directamente la obra de Newton. Nollet es seguido en temas de física especial, todos ellos en la línea del experimentalismo.

En el Río de la Plata **Benito Riva** (Curso de Física de 1763 en Córdoba), aunque no lo cita, muy probablemente ha usado las *Lecciones de física experimental* para su exposición sobre el fósforo, sustancia inflamable que provoca luz, ya que hay algunas menciones incidentales a Nollet en el tema óptico, aunque no es fuente principal de todo el tratado. En cambio, explícitamente menciona *De electricitate dissertatione*, publicado en las *Memoires de Trévoux* de 1743, cuando explica el fenómeno (p. 509-512 del manuscrito). **Pantaleón Rivarola** (Curso de Metafísica en el San Carlos, 1781, que incluye temas experimentales en el tratado sobre el alma) cita a Nollet (junto con Gravesande y Pluche) en la óptica, donde acepta la teoría newtoniana de los colores. En especial toma de este autor (y de Pluche) la teoría de la reflexibilidad y refractabilidad propias de cada rayo heterogéneo y en general podemos decir que su curso contiene, adecuadamente resumido, parte del material del Tomo 6 de las *Lecciones*. **Cayetano Rodríguez**, en su Curso de Física de 1782 en Córdoba, presenta una exposición negativa de la teoría de la gravedad que toma de Brixia, pero en la Óptica, donde también da una versión opuesta (la de Tosca y Almeida), a pedido de los alumnos y para satisfacer su curiosidad sobre esos temas (como él mismo aclara en

Scientific Revolution in the European Periphery, Latin America and East Asia, ed. Celina A. Lértora Mendoza, Efthymios Nicolaïdis and Jan Vandersmissen, Turnout, Brepols, 2000:123-136.

p. 179 del manuscrito consultado) expone la teoría newtoniana de la luz y los colores citando explícitamente a Nollet entre los continuadores de sus experiencias. **Elías del Carmen Pereyra** (Curso de Física de 1784 en Córdoba) lo cita varias veces, aunque no siempre en referencia a Newton, pues sólo habla de “newtonianos” en general y sin citas específicas. Dado que su fuente principal es Brixia, es posible que de allí tomara las referencias a Nollet, a quien recomienda expresamente al dar bibliografía sobre los temas del vacío y la experiencia de los tubos capitales (p. 90 del manuscrito). **Mariano Medrano** (curso de Física en el Colegio Carolingio de Buenos Aires, 1794) lo toma como fuente principal de los temas de sonido y color, citando incluso en forma textual (y en castellano) algunas frases de las *Lecciones* (p. 299 del código Zapiola). **Manuel Gregorio Álvarez**, en 1798 (Física, Colegio Carolingio de Buenos Aires) declara haber leído y usar a Nollet y su discípulo Sigaud Lafond y a Almeida en diversos temas de la física general, aunque al exponer el tema de la gravedad se declara antinewtoniano. Nollet ha sido su fuente, explícita, en el tema de la electricidad.

Antonio María Herrero y Rubina (1714-1767), a través de su *Física experimental moderna y sistemática* ha sido un introductor de Newton, de quien incluso alguien que lo sigue en la exposición del tema de la gravedad. En el Río de la Plata, el P. **Benito Riva** (*Física*, 1763) toma los argumentos en contra de lo que considera “cualidades ocultas” que tanto pueden ser los conceptos peripatéticos de “aseidad” o “asneidad” como los newtonianos de “gravedad” o “atracción”. Aunque no se lo menciona expresamente, estas críticas burlescas son repetidas con similares palabras por los demás profesores.

Regnault es un autor de divulgación muy usado y citado por nuestros profesores, sobre todo en la exposición de cuestiones generales de física.

En algunos casos hay secciones enteras que lo toman como fuente principal. En el Río de la Plata **Benito Riva** (*Física*, 1763) lo sigue en los temas de naturaleza y uso de las sales y magnetismo y en parte en la electricidad (junto con Nollet).

Pluche fue también conocido y citado sobre todo a partir de 1780, en que su obra parece haber gozado de especial estima entre los lectores cultos. En el Río de la Plata **Rivarola** (Curso 1781) lo toma como fuente principal, junto con Nollet, para explicar la teoría newtoniana de la heterogeneidad de los rayos luminosos. Lo mismo el curso de **Rodríguez** (Córdoba, 1781) para cuya exposición se sirve sobre todo de Nollet, pero con añadidos de Pluche y Almeida, lo que, por otra parte, era habitual.

Pedro van Musschenbroek (1692-1761), cuyas experiencias se inscriben en una época de discusiones newtonianas, es muy citado por los manuales de mediados del XVIII. Entre nuestros profesores es bastante mencionado, pero casi siempre en temas muy puntuales. En el Río de la Plata, en ese sentido, aparece en el Curso de Física de **Medrano** (1794) en el Colegio Carolingio.

Guillermo van St. Gravesande (1688-1742), es historiográficamente significativo por la sistematización de la física newtoniana en sus *Philosophiae Newtonianae institutiones* (Leyden 1720-1721) de donde toman referencias la mayoría de los manuales académicos posteriores. Aunque es muy citado por nuestros profesores a partir de 1780, a diferencia de otros como Pluche o Regnault, que casi seguramente fueron leídos directamente (al menos lo permite suponer la existencia de muchos ejemplares en bibliotecas de la época) Gravesande fue más bien una autoridad citada de segunda mano, pero importante por el hecho de haber realizado experiencias de valor significativo para la confirmación de las

teorías ópticas newtonianas y haber sido de los primeros en defenderlas públicamente fuera de Inglaterra. En el Río de la Plata en ese sentido lo usa **Rivarola** (1781), cuyas experiencias expone resumidamente al tratar la teoría de la heterogeneidad de los rayos luminosos, que en la parte expositiva ha tomado de Pluche y Nollet.

Bertoldo Hauser SJ (1713-1762) aunque escribió una obra académica, incorporando saberes modernos (su *Elementa philosophiae* de 1755) como Gravessande y Musschenboreck, sólo es una fuente indirecta y para temas puntuales. En el Río de la Plata **Medrano** (1794, Física, en el Carolingio porteño) lo usa con citas textuales para exponer el vacío como cuestión empírica (y no peripatética) y a través de este autor explica las experiencias de Boyle. Asimismo, **Fernando Braco** (en su curso de 1796-97) en el Convento Recoleta de Buenos Aires, lo usa explícitamente para exponer la elasticidad de los cuerpos.

Vicente Tosca (1651-1723) es un autor bastante citado, menos que los anteriores, quizá por la mayor dificultad (aunque no idiomática) de su obra. En el Río de la Plata, **Rivarola** (1781) lo cita con bastante precisión en diferentes puntos del tratado del alma, y podemos colegir que lo citaría también en su curso de física, que no se ha conservado. Es sabido que Tosca no acepta la teoría newtoniana sobre la causa de los colores, sino que la adjudica a la diferente textura de la superficie. En este sentido es seguido por una de las dos versiones que ofrece **Cayetano Rodríguez** (Física, Córdoba, 1782) de dicha teoría. En la otra, que es la newtoniana, como ya dije, sigue a Nollet.

Teodoro Almeida (1722-1803) es un autor casi preferido por nuestros profesores a fines del XVIII y su popularidad crece al acercarnos a 1810, en forma paralela a la cantidad de ejemplares que se conservan, sobre

todo de su *Recreación filosófica* (o *Diálogo de filosofía natural*). En el Río de la Plata, **Rivarola** lo cita en temas de física especial vinculados a los sentidos (tratado del alma en su curso de metafísica) como luz y sonido. **Elías del Carmen Pereyra**, que rechaza la teoría newtoniana de los fenómenos lumínicos sin discutir los experimentos que los newtonianos aducen (por ejemplo Nollet), manifiesta que ha estudiado el tema por Almeida, a quien expone. **Álvarez** (Carolingio, 1798) lo usa junto con Sigaud Lafond en temas experimentales, y es su fuente preferida en el tema de la gravedad (rechazando a Newton).

Claus Eduardo Corsini (1702-1765) es un autor que comienza a ser citado con asiduidad en los últimos manuscritos coloniales conservados, debido sin duda a sus *Institutiones Philosophiae ac Mathematicae* (1731) que eran bastante usadas en esa época en Europa. No parece haber sido fuente exclusiva, y se lo ve acompañado de Almeida, Pluche y Feijóo. En el Río de la Plata aparece en el Curso de Rivarola en los temas de luz y sonido.

Benito Feijóo (16761-1764) es un autor de divulgación altamente apreciado y sus citas son muy amplias, sobre todo del *Teatro Crítico*, pero debe observarse que nuestros profesores lo citan a la letra y con detalle en cuestiones más bien anecdóticas o para exponer casos y experiencias confirmatorias. En cambio no parece haber sido fuente determinante en los resúmenes expositivos de las partes teóricas de la física.

José Aignam Sigaud Lafond (1730-1810) es bastante citado, sobre todo en relación a Nollet. En el Río de la Plata lo cita **Manuel Gregorio Álvarez**, en su curso del Carolingio de 1798 para el tema de la gravedad menciona a Sigaud junto con Almeida y Nollet.

3.6.2.3. Relación y conclusiones

Este panorama de los autores postnewtonianos, temas controvertidos de la nueva física y adopción local, aunque no es exhaustivo, me parece suficientemente clarificador y en base a él avanzo las siguientes conclusiones preliminares.

1. Las teorías newtonianas no sólo son siempre citadas a través de expositores y no en sus fuentes (lo que ya había quedado claro) sino que además son expuestas indistintamente por propugnantes e impugnantes. Esto significa que nuestros profesores tuvieron un concepto de “física moderna” o “nueva física” que no incluía la adopción del newtonismo como elemento determinante, aunque quizá sí su exposición o discusión.

2. Por lo tanto, el concepto de “física moderna” o “nueva física” que ellos manejan, se basa en dos parámetros: a) temas, que deben ser siempre experimentales y –es obvio– cuanto más nuevos mejor; b) autores con autoridad científica, son estos tanto los científicos como los divulgadores reconocidos, pero de cualquier tendencia, siempre que sustenten al menos teorías experimentalistas (herederas del siglo XVII); en ningún caso se aceptan pre o post newtonianos no newtonianos que sean tradicionalistas o “peripatéticos”.

3. Teniendo en cuenta lo anterior, me atrevo a adelantar que el concepto de “nueva física” de nuestros profesores se definía por relación opositiva al peripatetismo **exclusivamente** (si sólo fuera como uno de los aspectos, sería correcto), sin tener en cuenta la heterogeneidad teórica en la producción científica de los dos últimos siglos cuyos autores ellos manejaban, ni tampoco la necesidad de elaborar un nuevo marco teórico para la elaboración de teorías o su difusión académica. Es por eso, a mi

juicio, que el *Curso de Física* de Jacquier (además de su mayor dificultad, por supuesto) nunca logró un uso generalizado.

4. Esta peculiar y en cierto modo retrógrada situación tuvo quizá un aspecto positivo: dado que se tendía a privilegiar los últimos autores que hubieran producido resultados experimentales significativos, este mismo criterio permitió superar pacíficamente la disputa newtoniana años más tarde, cuando se instauraron las cátedras de física y química experimentales²⁷. Los textos que entonces se usaban (y los apuntes de los profesores) ya no eran teóricamente anacrónicos: la discusión, en la medida en que la experimentación, en lo que a los nuevos programas concernía, estaba totalmente asentada, hacía innecesarias las polémicas teóricas sobre los términos abstractos y su validez empírica, que tanto había preocupado a nuestros profesores antiperipatéticos de fines del XVIII.

²⁷ Y esto con independencia del hecho del éxito o fracaso (casi siempre esto último) de esos primeros intentos de actualización científica. Así, por ejemplo el hecho auspicioso que señalo en 4 (la ausencia de inútiles discusiones teóricas en la Universidad de Bs. As. en la década de 1820) no impidió, lamentablemente, que el proyecto fracasara por otros motivos²⁷. Me he ocupado de este fracasado esfuerzo, especialmente en relación a una figura que puede considerarse paradigmática del problema, Manuel Moreno y su enseñanza en Buenos Aires: “Manuel Moreno y la naciente ciencia argentina”, *Científicos criollos e Ilustración*, Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig Samper, María Dolores González Ripio (editores), Madrid, Doce calles, Colciencias, Rudecolombia, 1999: 152-167.

Capítulo 4

Los centros

Resulta interesante observar que los numerosos estudios sobre la época fundacional de las primeras universidades americanas, analizando sus semejanzas y diferencias, suelen limitarse a los aspectos jurídico-administrativos, y no enfocan el aspecto académico científico como un término significativo de comparación. Sí se ha establecido la notoria diferencia entre los centros que unificaban doctrina y aquellos en que coexistían diversas tradiciones; pero casi siempre se ha enfocado en cuanto a las polémicas claustrales como pujas por los espacios de poder y no se ha reparado igualmente en la importancia que estas tradiciones fundacionales tienen para explicar qué tipo de aporte pudieron ofrecer, y cuáles limitaciones sufrieron.

1. Nueva España

El virreinato de Nueva España se creó el 8 de marzo de 1535, sobre la base del territorio conquistado por los españoles, poniendo como capital a la ciudad de México. Era un enorme territorio que abarcaba América Central y parte de lo que hoy es Estados Unidos, e incluso comprendía Filipinas y varias islas del Pacífico. Por esta razón se dividió en Reinos y Capitanías Generales a cargo de un Gobernador. El siglo XVII fue el de mayor expansión y por eso fue adquiriendo un perfil propio, coincidente con las dificultades que atravesaba España. Culturalmente Nueva España fue desde el comienzo un centro de relevancia y el más importante de América estos dos primeros siglos. Tal vez por eso, durante el siglo XVIII, si bien la sociedad se modernizó notablemente, desde el punto de

vista académico, la fuerte tradición generada en el siglo XVI determinó problemas especiales que se indicarán en el próximo apartado.

1. 1. La filosofía novohispana del siglo XVIII, su tradición

¿Puede decirse que la filosofía académica mexicana del siglo XVIII es legítima heredera y continuadora de la tradición fundacional del XVI? Sí y no: se impone una respuesta matizada. Es heredera y continuadora, sin duda, de una tradición académica plasmada en la adhesión a formas curriculares y costumbres universitarias de raigambre secular. Pero esta continuidad de por sí no garantiza la lealtad al espíritu fundacional. En este sentido, la persistente y tenaz defensa de doctrinas y teorías del pasado puede significar lo contrario. Los historiadores han sostenido diversas posiciones sobre el valor de la filosofía moderna y por tanto sus juicios sobre el siglo XVIII novohispano dependerán en parte de estas opciones¹. Los historiadores del siglo XIX, para quienes el período colonial era culturalmente condenable², han señalado sobre todo sus deficiencias y limitaciones. Los historiadores actuales tienen sin duda una visión más equilibrada del proceso que los del siglo XIX³. Un juicio

¹ Debo señalar en primer lugar los importantes trabajos de Bernabé Navarro: *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, EL Colegio de México, 1948, y *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Seminario de Historia de la Filosofía en México, 1964.

² Como ejemplo de este discurso vinculado a un concepto positivista de la filosofía y la ciencia, v. Agustín Rivera, *La filosofía en la Nueva España, o sea, disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, Lagos, Tipografía de V. Veloz, 1885.

³ Ya mucho más matizado en sus apreciaciones “encomiásticas” es el trabajo de Oswaldo Robles sobre los primeros pasos de la filosofía novohispana: *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*; México, Porrúa, 1950. Dentro de un perfil similar puede situarse el trabajo de

actual debe ser necesariamente matizado y sobre todo, basado en un cuidadoso análisis de la mayor documentación posible⁴. Coincido hoy con una opinión expresada hace más de veinte años por Roberto Salazar Ramos: la época colonial no está aún suficientemente evaluada con pautas objetivas⁵. En efecto, aunque el volumen investigativo ha aumentado casi en proporción geométrica en los últimos lustros, el escalpelo crítico aún no ha alcanzado la precisión necesaria.

Esto puede tener varias explicaciones, avanzo dos. La primera, que en general los temas coloniales, en los dos o tres últimos decenios, han sido cooptados por las teorías socio-políticas –y las hermenéuticas concomitantes– de la llamada “de-colonización”, si bien el objeto de estas teorías y estudios no involucra directamente a las colonias españolas de América, sino más bien al contrario. La teoría de los procesos de de-colonización se ha elaborado sobre la base de un concepto de colonización más bien estrecho, para indicar el sistema político por el cual un estado extranjero domina y explota a otro llamado colonial. Estos

David Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945. Un punto de vista de conjunto más actualizado en Rafael Moreno, “La filosofía en la Nueva España”, *Cuadernos Americanos* (México) 6, col. 31, N. 1, 1974: 117-142.

⁴ Un aceptable *status quaestionis*, aunque fue escrito hace años, en Isabel Olmos Sánchez, “La Universidad de México y los estudios superiores en la Nueva España durante el período colonial. Bibliografía crítica y estado de la cuestión”, *Estudios de Historia Social y Económica de América*, 11, 1994: 15-50; Enrique González González, “Treinta años de estudios sobre historia de la universidad colonial de México”, en David Piñera Ramírez (coord.), *La educación superior en el proceso histórico de México. Tomo I, panorama general épocas prehispánica y colonia*, Tijuana, Universidad de Baja California, 2001: 446-480.

⁵ Cf. “Universidad y cultura colonial”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), N. 21, 1984, p. 4.

estudios tienen en vista el colonialismo europeo desde mediados del siglo XIX hasta aproximadamente 1914, aunque en general se reconoce el colonialismo como una práctica milenaria que ya conocían y aplicaban los babilonios. Pero el hecho de que los estudios de-coloniales tuvieran en vista un tipo especial de colonialismo oscurece –en mi criterio– otras formas que, si bien coincidían en la explotación de los recursos locales a favor de la metrópoli, tenían otras connotaciones diferentes, como es el caso de España. Un punto hay que resaltar: la colonización española implicó un vector cultural de asimilación que, más allá de cualquier crítica puntual y respetable, significó para los “colonizados” la oportunidad de incorporarse a la corriente política, social y cultural principal en sus propios territorios, pasando a formar parte, aunque fuera en un sentido restringido, de la élite dominante.

La segunda explicación que considero verosímil, es que los propios estudios historiográficos americanos de estos siglos son relativamente escasos, y ello se debe en alguna medida significativa –me parece bastante claro– a las dificultades propias de estudiar temas y documentos para los cuales muchos historiadores locales no estaban preparados. La especialidad de estudios coloniales nunca fue en los centros americanos un área de interés significativo, siempre fue el cultivo de unos pocos voluntarios que aprendieron en forma diríamos autodidacta, los instrumentos necesarios para estos abordajes. Tampoco (tal vez por eso mismo) llegó a ser un tema relevante en la historia política y social de nuestros países. La época colonial suele estudiarse sólo en sus aspectos políticos, lo cual sin duda es correcto y necesario, pero es incompleto. En algunos momentos hubo intentos (no coincidentes en la región, por otra parte) de promover estos estudios, pero no puede decirse que tuvieran un visible éxito y que arribaran a resultados investigativos que aumentaran notoriamente el acervo investigativo existente. Esta situación no ha

revertido, si bien lo que aparece es la existencia de una línea constante, aunque más bien débil y poco visibilizada, pero que permite añadir bibliografía y resultados con cierta continuidad.

1. 2. Algunos nombres y textos

Presento a continuación un muestreo, necesariamente incompleto, de personalidades que se sitúan dentro de estas etapas y corrientes⁶.

1. 2. 1. Escolástica

Tal como se ha dicho repetidas veces, la escolástica fue la línea filosófica claramente dominante en toda la región durante todo el período colonial. Por lo que hace Nueva España incluso en sus aulas universitarias tuvo más fuerza que en otros centros, en lo que respecta a la variedad de escuelas, posiciones y disputas. La escolástica disputativa fue central hasta casi finales del siglo XVIII y en realidad nunca perdió visibilidad en esta etapa, aunque resultó atemperada por otros problemas

⁶ En lo que sigue no se incluye ningún dominico, ni agustino, porque carezco de documentos de relevancia sobre su enseñanza. Mauricio Beuchot y Ángel Melcón, estudiando la labor dominica en la Universidad de México reconocen que sobre el siglo XVIII hay poco importante, y hay escasos documentos porque las actas de la Universidad van siendo muy escuetas y hasta confusas (Cf. “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano* 10, 1989, p. 118). Señalan que su florecimiento se sitúa a partir de 1717 y que en la segunda mitad del siglo el cargo de consiliario es casi exclusivo de los dominicos, por falta de agustinos y mercedarios (p. 123). Al parecer, por el escaso celo académico de los estudiantes no logra erigirse la Cátedra San Agustín (p. 125) y la labor de los dominicos se limita a exponer la filosofía conforme a los lineamientos del tomismo.

suscitados por los movimientos políticos a partir del segundo decenio del siglo XIX.

Los centros novohispanos de estudios de Latinidad y Filosofía tienen una historia compleja, que en su aspecto institucional está mucho más investigada que en los contenidos que enseñaban. Además del contenido propio del programa de cada disciplina, también se produjeron textos complementarios, a veces de difícil ubicación, pero que deben integrar la historia del acervo académico novohispano, por ejemplo los temas de ética-política o jurídica que en los primeros tiempos coloniales integraban los tratados *De iure*, como continuidad del criterio tardo-medieval⁷.

Por lo que hace a la Real y Pontificia Universidad de México, tal vez no sea ocioso recordar que los caracteres fundacionales siguen repercutiendo largamente en las historias institucionales. Concebida adecuadamente –en mi criterio– como “trasplante de la universidad escolástica”, en especial con los modelos de Salamanca y Alcalá⁸, tuvo por base real los estudios conventuales y los colegios previamente

⁷ Como un pequeño aporte a este complejo y amplio tema, menciono mi investigación documental: “Temas *de iustitia et iure* en la escolástica americana. Manuscritos mexicanos de los siglos XVI y XVII”, Laura E. Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (editoras), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2012: 117-134.

⁸ Cf. Sergio Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las Reales Cédulas de erección*, México, UNAM, 1990, p. 13. Sin embargo, no puede desconocerse que estudios posteriores sobre la fundación han revisado este enfoque, enfatizando mucho el papel del rey, de sus visitadores, etc. Ver por ejemplo Armando Pavón y Enrique González González, “La primera universidad de México”, en *Maravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la universidad*, México UNAM- Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2003: 39-56.

establecidos. Se ha discutido si estos estudios que prepararon el ambiente cultural y motivaron el pedido de erección fueron los franciscanos, los del Colegio San Nicolás (fundación de Vasco de Quiroga), los dominicos, los agustinos, los Colegios de Tlatelolco o los de San Juan de Letrán⁹. No es motivo de mi trabajo responder a esta cuestión, pero sí señalar que la diversidad de tradiciones que concurren a la acción fundacional lleva implícita una diversidad teórica e ideológica que se trasmite a las disputas académicas sin solución de continuidad. La Universidad no podía ignorar las polémicas intraescolásticas y las posiciones que defendían los colegios y conventos regentados por comunidades religiosas con doctrina propia.

1.2.2. Eclecticismo, pre-ilustración (siglo XVIII)

La universidad mexicana del XVIII no es muy diferente de las otras que configuran el panorama general (en el cual coinciden no sólo las otras de América y de España, sino también las del resto de la Europa católica¹⁰). A continuación expongo algunos resultados de mis propias

⁹ Una síntesis de este tema en Arceo, ob. cit., p. 17 ss.

¹⁰ Sobre el “aire de familia” de las universidades hispanoamericanas ha insistido especialmente Águeda Rodríguez Cruz, atribuyéndolo a la influencia inicial y largamente conservada de la Universidad de Salamanca. Ha reiterado su tesis, con diversos argumentos, desde su trabajo inicial *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, 2 v., en *Salamanca Docet. La proyección de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1977 y luego en la versión que podríamos llamar definitiva, *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, MAPFRE, 1992. En estas obras se atiende más bien a los aspectos legales, administrativos y curriculares, poniendo el acento en las similitudes estatutarias y reglamentarias. Pero también ha sostenido que el *currículum* de la Facultad de Artes que es estándar en Hispanoamérica deriva de la Carta Constitucional de

investigaciones, señalando que aún falta mucho material por explorar, aunque lo analizado hasta ahora da pie a conclusiones razonables en cuanto al perfil general. Estos profesores tienen en común una trayectoria que los convierte en receptores y agentes continuadores de una tradición académica consolidada, por lo cual sus cursos nos sirven para calibrar los resultados de un largo proceso de docencia local dentro del marco general de los estudios universitarios escolásticos españoles.

Pablo Robledo es un representante del último escolasticismo jesuita. Nació en Puebla en 1709 y murió en Bolonia en 1779. Ingresó en la Compañía en 1728 y era docente de filosofía en el Colegio Máximo de México en 1767. Se conocen en manuscritos el Curso Completo de Artes, y dos tomos de *Dissertationes Theologicae* (Bibl. Univers. Beris, III, 49)¹¹. El Curso de Física, que me interesa comentar aquí, fue dictado en 1742 en el Colegio de San Ildefonso y se conserva en un códice de la

Salamanca de Alfonso X (21254) y la reforma de 1422 aprobada por Martín V, de donde la estructura pasó a América, constituyéndose como Universidades Mayores aquellas que tenían privilegios similares a los de Salamanca. Según una combinación de todos estos criterios las divide en tres grupos, integrando la de México el tercero, junto con las de Guatemala, Charcas, Córdoba y otras (Cf. “La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica durante la época colonial”, *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 1986: 59-76).

¹¹ Cf. Gerardo Decorme, SJ, *Mi fichero. Breve guía bibliográfica de los jesuitas mexicanos en la época colonial*, texto mecanografiado de 1943, que consta en fichero de la Biblioteca por el título de tapa *Jesuitas mexicanos en la época colonial*, 2 vs. pp. 1-145 y 147-277 (Ms 1804 BN Mx, se cita como Decorme), p. 162. V. también G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Tomo 1: *Fundaciones y obras*, México, Antigua Librería Robredo, 1941.

Biblioteca Nacional (BNMx [xii, 8, 2] 173)¹². El Curso sigue los lineamientos escolásticos habituales; como es usual entre los jesuitas del siglo XVIII, el contenido de la obra aristotélica ha sufrido una profunda transformación, y Robledo se acoge a la práctica de sintetizar el contenido de los libros III a VIII de la *Physica* y dedicarle una sola parte de su exposición. El texto se divide en tres partes o “libros”, estos en disputaciones con secciones y subsecciones dedicadas a la resolución de objeciones.

El Libro Primero¹³, consta de seis Disputaciones: 1ª los principios intrínsecos del ente natural (con los desarrollos disputativos derivados de la posición de Suárez). 2ª los principios en sí mismos, comenzando por la materia primera, afirmando la tesis de que tiene su propia esencia y existencia, conforme a Suárez, contra el parecer de los tomistas, a los que se responde en la solución de objeciones. 3ª el llamado “apetito” de la materia por la forma, es decir, la tendencia natural de la materia hacia la forma, y su dependencia en relación a ella, todo lo cual se desarrolla conforme a la corriente suarista y en contra de la tomista. Niega la distinción esencial entre materia sublunar y celeste, lo cual lo coloca entre los escolásticos más avanzados (si bien esta tesis se remonta a algunos autores del siglo XIII). 4º. la forma sustancial, se centra en el tratamiento de cuestiones disputadas entre los escolásticos, más de la doctrina básica aristotélica, incluyendo las cuestiones de la “forma de corporeidad”, la “forma cadavérica” y la “forma embrionaria”, es decir,

¹² Lo mencionan Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, p. 588, N. 294 (se cita como W. Redmond, página y número), y Jesús Ihmoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975, p. 450 (se cita Yhmoff Cabrera y página).

¹³ Está incompleto, ya que le faltan las dos primeras secciones.

todas cuestiones relativas a la antigua teoría de la pluralidad de formas. 5ª el “tercer principio” de los entes naturales que no es la privación (principio por accidente, según Aristóteles) sino la “unión sustancial”. Robledo revisa tres teorías escolásticas: la de Rodrigo de Arriaga, Ricardo Lince y Juan de Ulloa, para quienes el substrato es a la vez la materia y la forma; la de Gabriel Vázquez, para quien el substrato es sólo la forma y la de Francisco Suárez, más acorde con Aristóteles, para quien el substrato es solamente la materia, y a esta tesis adhiere Robledo. Como apreciamos, en este libro no se incluye ni la más ligera referencia a la temática filosófica moderna.

El Segundo Libro se ocupa de los temas del correlativo aristotélico, es decir, de los principios extrínsecos y la teoría de las causas. Lo hace en cinco Disputaciones: 1º. la diferencia entre la natural, el arte y la violencia. 2ª. la teoría general de las causas. 3ª. la comparación o relación de las causas entre sí. Éste es un tema de desarrollo escolástico tardío, y se relaciona con el problema de la determinación efectiva de las causas que provocan un fenómeno. Aunque por su índole podría vincularse a experiencias o plantear algún tipo de consideraciones empíricas, Robledo, como muchos otros profesores, prefiere un abordaje de tipo abstracto, incluso más bien metafísico. 4ª. la causa eficiente increada, tema ajeno a la física aristotélica, que sólo postula un primer motor inmóvil. El tema específico aquí, es el concurso divino para las operaciones naturales, que corresponde más bien a la metafísica; se exponen las numerosas disputas que en Europa formaban parte de la histórica y secular controversia *de auxiliis*. La 5ª y última trata la causa eficiente creada en particular, siguiendo puntualmente la doctrina de Suárez. Hay que indicar que las cuestiones relativas al concurso abarcan unos quince folios, lo cual, con todo, resulta más discreto que otros

cursos mexicanos y de otras regiones, lo que muestra indirectamente, quizás, que en esta época y lugar la cuestión no estaba tan ideologizada.

El Libro Tercero incluye los contenidos de los seis restantes libros de la *Physica*, aunque en realidad se trata sólo de una selección a la que se dedica menos de cuarenta folios. Tampoco la ordenación es la del texto aristotélico, y en cada caso se introducen otras temáticas, sobre todo las que daban origen a controversias escolásticas. La disputación primera trata muy brevemente el movimiento y la acción y pasión. La segunda versa sobre el infinito en dos breves secciones. Este tema, que fue importante no sólo para Aristóteles y los medievales sino también para los renacentistas y los primeros tiempos de la segunda escolástica, ha llegado a Robledo muy recortado y reducido a sus tesis más elementales. La disputación tercera versa sobre el lugar, el vacío y lo lleno, uniendo y resumiendo en ocho folios una extensa temática aristotélica. La cuarta y última trata el tiempo y la eternidad, donde también se decanta por la doctrina de Francisco Suárez. Terminado el tratamiento de estas cuestiones, un apéndice brevísimo explica el continuo, tema que había quedado fuera de la exposición principal, a pesar de su importancia para la física.

Las tesis que corresponden a estos temas, y que se incluyen en el manuscrito con folios anexos, coinciden con las principales que se enunciaron en el curso, eligiendo las más comunes y consensuadas. En esta propuesta no hay tesis jesuitas controvertidas.

José Zamora es otro ejemplo del último escolasticismo jesuita. Nació en Zacatecas en 1715 y murió en Querétaro en 1772. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1731 y al tiempo de la expulsión era Prefecto de Dolores y de Moral en Celaya. No pudo salir al destierro y permaneció

recluso en un convento de Santo Domingo de Querétaro, donde murió. Se sabe de un texto manuscrito con su curso de Metafísica: *Praecepta Philosophia exoriens... Disputationem in Universam Aristotelis Metaphysicam*, México, 1744¹⁴.

El Curso de Física dictado en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México en 1744, se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional (BNMx [158] 73)¹⁵ y a él voy a referirme. Se articula en tres partes, a las que denomina “Libros”. La primera y la segunda responden al material de los libros I y II de la *Physica* respectivamente, mientras que la tercera trata temas de los otros seis libros de dicha obra. Cada Libro se divide en Disputaciones, entre cuatro y cinco, y éstas a su vez en secciones, que incluyen el tratamiento del tema y subsecciones con la resolución de los argumentos contrarios, es decir, el esquema tradicional heredado de la manualística del siglo XVII.

Las Disputaciones y correlativa doctrina del Libro Primero son las siguientes:

1º. Los principios del ente natural, donde hace una distinción que ya no es aristotélica, sino que resulta de una combinación ecléctica entre el aristotelismo estricto (que acepta la privación como principio accidental del hacerse) y otras corrientes escolásticas que lo rechazan (en el hacerse por mutación, acepta los tres principios –materia, forma y privación– en cambio para el hacerse sustancial acepta sólo la materia y la forma);

2º. La materia primera, donde –a diferencia de Robledo– sigue más de cerca el aristotelismo estricto en cuanto su esencia física, pero al tratar de su esencia metafísica ya comienza a vislumbrarse el influjo del suarismo;

¹⁴ Dice Decorme (p. 209) “Estaba en mi archivo de México, ahora tal vez en el Museo”.

¹⁵ Lo mencionan Redmond, 816, N. 294, e Yhmoff Cabrera, 644.

- 3º.** Trata una larga controversia escolástica que separó a los tomistas – más aristotélicos– por una parte, y a los escotistas y suaristas y todas sus variantes por otra, en relación al tema del tipo de existencia que posee la materia primera. La respuesta de Zamora lo sitúa en línea con Suárez: la materia primera no es pura potencia objetiva, sino que tiene su propio acto metafísico, sólo es pura potencia física;
- 4º.** La unidad de la materia prima y su “apetito” o tendencia a la forma, no sólo argumenta contra el tomismo, sino que Zamora toma partido en las discusiones de los maestros jesuitas, acercándose siempre a Suárez;
- 5º.** La forma sustancial, en cuyo tratamiento sigue puntualmente a Suárez, especialmente en la cuestión de las formas subordinadas¹⁶, rechaza la forma de corporeidad y de modo no muy congruente acepta la cadavérica;
- 6º.** La unión y el todo compuesto, que, como hay ocasión de ver en otros casos, es un tema muy ampliado por controversias escolásticas. Aquí sigue de nuevo la doctrina común jesuita en la versión de Suárez (hay una sola unión), que en esto se acerca más que otros al aristotelismo estricto.

El Libro Segundo versa sobre la natura y las causas y sus Disputaciones son:

- 1º.** El concepto de “natura” y su diferencia con lo artificial. Siguiendo también una tradición de la escuela, define el movimiento natural, el violento, el neutro (inercia) y el sobrenatural, en una clasificación híbrida de la cual no se dan mayores razones;
- 2º.** Las causas en general, siguiendo en muchos pasos a Tomás de Aquino. Zamora se limita a enunciar una división sistemática de las causas y en cuanto a su estatuto ontológico, las divide en causa increada y causas creadas (aceptando pues, implícitamente, que las causas

¹⁶ Resume aquí del pensamiento de Suárez, conforme éste lo expone en *Disputationes Metaphysicae* 13, 3.

segundas o creadas son verdadera y propiamente causas); en cuanto a su modo de causar, las divide en físicas y morales; en relación a nuestra captación de su generalidad, las divide en unívocas y equívocas y en cuanto a su modo de operar en inmanentes y transeúntes. Como podemos apreciar, en realidad este tratamiento es más metafísico que físico; y determina, como en otros casos, diferentes préstamos y corrimientos teóricos que desdibujan la inicial separación disciplinar entre la Filosofía Natural y la Metafísica;

3º. Los requisitos de la causalidad, y aunque no lo dice, es evidente que se trata exclusivamente de la causalidad segunda (de las causas creadas) y física. Sigue al escotismo en el tema de las causas necesarias, cuya doctrina era también aceptable para algunos tomistas;

4º. La causa eficiente creada, alterando un orden bastante habitual que coloca primero el estudio de la increada, estableciendo la doctrina común jesuita sobre estos puntos;

5º. La causa eficiente increada. Como es usual, no se trata aquí de Dios como fundamento ontológico, sino sólo la relación entre la causalidad divina y las demás. Zamora acepta, conforme a una doctrina muy generalizada, que es esencialmente necesario el concurso divino inmediato para el operar de las creaturas. En cambio, en las cuestiones verdaderamente disputadas sigue siempre a Suárez contra los tomistas. Dígase de este tema lo ya afirmado sobre los pasajes de temas metafísicos a la física: algunas de estas cuestiones no corresponden al original aristotélico que se está explicando, ni tampoco son propiamente físicas. La teoría de la causalidad es expuesta por Aristóteles en dos contextos: en física, refiriéndose a la generación de los seres naturales; en metafísica, como una teoría general u ontológica. Ambos registros se conectan, obviamente, en cuanto por vía de la cadena causal llega a una primera causa y un primer motor. Hasta allí el Estagirita. Los cristianos, al identificar a la primera causa, el primer motor con Dios y añadir a la

visión aristotélica los contenidos de fe en la creación y la providencia divina, generaron el problema del concurso divino, o sea, la causalidad general primera divina que funda y sostiene a las causas segundas. A su vez, este análisis se complica al introducirse el problema de la causalidad libre (humana) que no corresponde a la física. Todos estos temas, de carácter metafísico o incluso teológico dogmático, al plantearse en la física, generaban hipertrofia de algunas partes en desmedro de otras de mayor interés para la filosofía natural.

El Libro Tercero expone varios temas de los otros libros de la *Physica*, en seis Disputaciones:

1º. El movimiento, la acción y la pasión. Teniendo en cuenta el amplio desarrollo de la cinética en la *Physica*, no deja de sorprender que los jesuitas de mediados del siglo XVIII –de los que Zamora es un buen ejemplo– lo despachen en unos pocos folios. Quizá la obsolescencia de los planteos y soluciones del Estagirita los llevaba a minimizar su doctrina, pero tampoco se decide, en este caso, a ofrecer un tratamiento alternativo o complementario. En síntesis, que la cinética y la cinemática prácticamente desaparecieron. Por eso, si bien hay un claro alejamiento de la tradición escolástica inicial, al no reemplazarse sus contenidos por otros modernos, se produce en realidad un empobrecimiento teórico de la sistemática aristotélica más que su superación. Carezco de datos para establecer si Zamora puede ser considerado un escolástico modernizado (en la intención, ya que no en el texto) porque admito que pudo haber intentado este reemplazo, sin conseguirlo. Lo que sí está claro, es que este empobrecimiento teórico de la física escolástica se suple con préstamos metafísicos, como todo el planteamiento de la creaturidad;

2º. El infinito y la creatura máxima y mínima, sosteniendo que, aceptada la divisibilidad infinita del continuo, repugna el concepto de una creatura máxima o mínima;

3º. El lugar y el vacío, ocupándose en forma comparativamente extensa de los problemas de penetración y bilocación, que Aristóteles no trata y que los escolásticos elaboraron conforme a su doctrina, pero con notables divergencias internas. Zamora, siguiendo a Suárez, admite que de *divinitus* (en sentido absoluto) ambos supuestos son posibles;

4º. El tiempo, enuncia en su título una variante significativa con respecto a la visión aristotélica, ya que habla “del tiempo intrínseco y extrínseco”, debido a que define al tiempo como “duración”, en el sentido de permanencia en el ser, o sea, a nivel metafísico;

5º. El continuo, otro de los grandes temas aristotélicos, aquí reducido a una mínima expresión, y por cierto, poco aristotélica, negando la divisibilidad al infinito del continuo, en lo cual coincide con algunos modernos; pero Zamora defiende su tesis antiaristotélica con argumentos de tipo metafísico y no con otros, que le hubieran servido mejor, especialmente los de los atomistas modernos;

6º. El comienzo del mundo, donde se pregunta si alguna creatura puede ser eterna. Recordemos que, en esta disputa célebre en el siglo XIII, se enfrentaron los franciscanos, con Buenaventura y Escoto, sosteniendo la negativa absoluta, y Tomás de Aquino que admitía la duración infinita (no estrictamente la eternidad como forma de existencia sólo propia de Dios) como posible. Zamora, de acuerdo con el parecer de muchos de su Orden, se inclina por una absoluta negativa.

Podemos preguntarnos cuáles fueron las fuentes de esta propuesta académica. Las citas son generales y sin indicación de lugar, salvo Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, que parecen ser las únicas consultadas expresamente (tal vez deba incluirse a San Agustín), así como las menciones a la Biblia y a Concilios. Los autores escolásticos citados repetidamente son pocos: Rodrigo de Arriaga, Luis de Losada, Francisco Oviedo, Duns Escoto, “los escotistas” y “los tomistas” (así

mencionados en general, o sea, como escuela). Teniendo en cuenta que son todos autores muy anteriores a la época de su curso, es claro que no puede incluir doctrinas modernas tomadas de ellos, pero sí sorprende que no haga uso de una manualística más actualizada, que probablemente estaba a su alcance. Me inclino a suponer que estos profesores están siguiendo una normativa general que dejaba un margen bastante estrecho a la iniciativa individual.

Francisco Javier Clavijero. Contra lo que suele decirse, puede ser considerado un típico intelectual jesuita del siglo XVIII novohispano¹⁷ más que el “moderno” presentado por algunos historiadores. Nació en Veracruz en 1731 y murió en Bolonia en 1787. Ingresó en la Compañía en 1748 y se ordenó en 1750. Fue profesor en el Colegio de San Gregorio de México y en el de San Francisco Xavier de Puebla, ambos destinados a la educación de los indígenas. Como profesor de filosofía, enseñó en Valladolid (hoy Morelia) y en Guadalajara, donde le alcanza la expulsión, trasladándose a Ferrara y luego a Bolonia, su última residencia. De su proyectado Curso Filosófico sólo parece haber

¹⁷ Sobre este profesor v. José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994: 107-113; M. Beuchot, “La filosofía en el México colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial* cit., p. 42; Bernabé Navarro, “Clavijero filósofo” en M. Beuchot y B. Navarro (coord.) *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, México, UNAM, 1992: 85-105 y Juan A. Ortega Medina, “Francisco Xavier Clavijero: su idea de la historia”, *ibíd.*, pp. 73-78. En el Archivo Nacional de México, Sección Colonia, se encuentra un manuscrito autógrafa de Ezequiel A. Chávez, “Vida y obra del historiador jesuita Francisco Javier Clavijero (1731-1787)” en dos copias existentes en el apartado “Biografías breves” (caja 79, exp. 3, doc. 40, 5 ff y doc. 41, 2 ff; Catálogo ns. 40 y 41 respectivamente) del cual se han tomado casi todos los datos habitualmente reproducidos.

concluido la *Physica particularis*, contenida en el Ms. 209 de la Biblioteca Pública del Estado de Guadalajara. Quienes han estudiado a Clavijero, coinciden en destacar que su conocimiento de la filosofía moderna se inscribe en el marco de la filosofía escolástica, con lo cual no puedo sino estar de acuerdo. En cambio, es discutible si su rechazo de las principales teorías modernas debe inscribirse en una adhesión férrea al escolasticismo (como cuadra a la primera etapa que he referido) o si debe entenderse en consonancia con un espíritu más abierto, que tendiera a la renovación o revitalización de la filosofía, mediante la introducción de algunos correctivos, lo que lo colocaría en el eclecticismo¹⁸.

El curso sigue la estructura tradicional, incluyendo en primer lugar la teoría del cielo. Describe los tres sistemas en pugna a mediados del siglo XVII: el tolemaico, el ticónico y el copernicano. Rechaza el primero porque no concuerda con los fenómenos astronómicos ni físicos, aunque siga siendo sostenido por algunos peripatéticos. Rechaza el ticónico porque si bien no contradice la Biblia y concuerda con los fenómenos de la astronomía, contradice los de la física, ya que atribuye velocidades excesivas a los astros. Rechaza el copernicano –como no podía ser de otro modo, dado que Galileo había sido condenado– porque el heliocentrismo contradice la Biblia, está prohibido por la Iglesia y por la Compañía. Hasta aquí su pensamiento es igual al de todos los católicos, que deben inhibirse de defender el heliocentrismo como sistema verdadero. Pero tampoco admite que se defienda como hipótesis porque

¹⁸ Para fundamentar este punto de vista, Mauricio Beuchot (*Historia de la filosofía cristiana en México*, cit., p. 108) señala que Gamarra y otros coetáneos se llamaron “eclécticos” más que “modernos”, considerando que algunos aspectos de su obra ultrapasan la escolástica, especialmente la crítica a los sistemas astronómicos. Beuchot propone denominarlo “escolástico modernizado” (ibíd., p. 113).

parece contradecir los fenómenos de modo que es más difícil entender el movimiento en este sistema que en los otros. Este aspecto de su pensamiento permite dudar de que verdaderamente haya ingresado en la etapa ecléctica, más allá de las denominaciones que le dieran sus contemporáneos.

Diego José Abad es otro ejemplo de la posición doctrinaria jesuita a mediados del siglo XVIII. Nació en Jiquilpán (Michoacán) en 1727 y murió en Ferrara en 1779. Estudió filosofía en el Colegio de San Ildefonso e ingresó en la Compañía en 1741. Enseñó Retórica, Filosofía y Ambos Derechos en los Colegios de México y Zacatecas, siendo Rector de Querétaro al tiempo de la expulsión. Puede verse una lista de sus obras (la mayoría inéditas) en Decorme¹⁹. Casi todas son de índole religiosa. Sobre filosofía se señala: *Nascitura Philosophia*, un curso filosófico leído en México. Bajo la letra E. menciona, junto con una controversia *de auxiliis* (teología), el *Cursus philosophicus* añadiendo que según Beristain dicho Curso estaba en la Biblioteca de la Universidad²⁰.

El curso filosófico dictado en el trienio 1754-1756 es anterior a las reuniones que se organizaron a partir de 1764 para reformar los estudios, tarea que quedó suspendida por la expulsión. Es, con todo, el único elemento que tenemos para juzgar su posición académica. El curso consta de tres partes, que siguen el orden tradicional: Lógica, Física y Metafísica. La Lógica es tradicional y en Metafísica se defiende sistemáticamente al suarismo contra el tomismo. Más interesante –y me detendré en ello– es la parte dedicada a la Física. Su Curso de Física

¹⁹ Decorme, p. 3. Sobre este autor puede verse M. Beuchot, “La filosofía en el México colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial* cit., pp. 40-41.

²⁰ Decorme, p. 3.

dictado en 1754 en el Colegio Máximo San Pedro y San Pablo de México, que se conserva en una copia manuscrita (Ms. 102 [xiii, 8,8])²¹, en la Biblioteca Nacional, puede ser considerado un ejemplo típico de la enseñanza jesuita de esta época.

Se articula en tres libros, los dos primeros siguen los respectivos aristotélicos y el tercero es una selección de los contenidos de los otros seis del Estagirita. En el Proemio explica y justifica esta división. El Libro Primero, trata sobre los principios “intrínsecos, primarios e insensibles de los cuerpos naturales”. Ya desde su título quiere indicar que no se trata de principios empíricos o constatables por experiencia, con lo cual se sitúa en un orden cognitivo diferente al científico.

Consta de cuatro Disputaciones:

1º. Pregunta cuántos y cuáles son los primeros principios intrínsecos de los cuerpos naturales y responde en tres secciones, explicando la noción y división de los principios conforme al texto aristotélico, la “célebre disputa entre los filósofos peripatéticos y los neotéricos acerca de los primeros principios de las cosas” y los primeros principios intrínsecos de los cuerpos naturales. La explicación de la disputa mencionada incluye sólo una somera exposición de Pedro Gassendi (f. 7) y una mención a la posición de Honorato Fabri (f. 11);

2º. La materia, tema explicado en cinco secciones. La exposición no se limita a la teoría aristotélica, sino que se sitúa en la línea de las preocupaciones de la segunda escolástica. En consonancia con este primer tratamiento, completa la doctrina de la materia prima en la línea de Suárez, respondiendo a las objeciones tomistas;

3º. La forma sustancial; en su primera sección explica brevemente la doctrina aristotélica acerca del tema; la siguiente inicia el tratamiento de

²¹ Referencia en W. Redmond, 2; N. 297; Vta, 428, Vtb, 110; e Yhmoff Cabrera, 1.

cuestiones escolásticas, preguntando si debe admitirse una forma sustancial de corporeidad distinta del alma y subordinada a ella. Aunque no se explícita, se entiende que se trata de la forma de corporeidad escotista, a lo cual responde negativamente. Observamos pues que Abad, como muchos escolásticos, identifica la “forma de corporeidad” con la “forma cadavérica”, mientras que otros las distinguen, reservando la última denominación para la “forma residual” mencionada por Aristóteles. En conjunto puede decirse que el tema de la forma sustancial en otros escolásticos, sobre todo del siglo XVII, pero también de principios del XVIII, y naturalmente en toda la manualística, se ha desarrollado frondosamente en multitud de cuestiones, mientras que Abad lo simplifica reduciendo el tema de la pluralidad de formas en definitiva a la opción escotista, aunque da de ella una versión más amplia y ecléctica;

4º. La unión y el todo compuesto, tema escolástico con multitud de cuestiones. Abad ha simplificado este tema, que en los manuales suaristas es mucho más complicado. Hay que señalar que en este tema Abad ha procurado “no multiplicar conceptos sin necesidad”, por lo cual, aunque la orientación general de su curso es suarista, se acerca a los tomistas en algunos aspectos, lo que en definitiva resulta de atenerse más a los textos de Aristóteles mismo que a los de sus comentadores escolásticos.

El Libro Segundo trata las causas o principios extrínsecos de los cuerpos naturales, título que, como se advierte en otros casos, indica una influencia del pensamiento moderno, aunque luego se inicie con una teoría general de la causalidad, que incluye las causas intrínsecas, porque se sigue el texto aristotélico.

Sus Disputaciones son las siguientes:

1º. Los requisitos de la causalidad creada. Abad no menciona para nada la clasificación aristotélica de las causas y aunque esta sección es general, todo el tratamiento apunta a las causas extrínsecas;

2º. La potencia y relación de las causas, tratando primeramente la potencia productora de la sustancia y de los accidentes, e incluyendo una explicación sobre la causa instrumental. Finaliza respondiendo a objeciones tomadas de Losada. En el tema de la relación de la causa con sus efectos la afirmación más importante es que al menos *de divinitus* un mismo efecto puede ser causado por dos causas totales, debiendo responder, obviamente, a las objeciones tomistas.

El Libro Tercero trata temas de los otros seis aristotélicos en dos Disputaciones:

1º. El movimiento en general, la acción y la pasión, el lugar y el vacío, todo ello en unos veinte folios, lo que muestra la gran reducción de los temas aristotélicos. De la definición aristotélica de lugar (límite inmóvil del continente inmediato) le interesa discutir la nota de inmovilidad del lugar extrínseco, que es el visualizado por el Estagirita. En relación con este concepto introduce el más moderno de “espacio” y responde a las objeciones con el propósito explícito de hacer más clara la doctrina expuesta en la parte principal, es decir, la aceptación del concepto de espacio de los físicos. Luego trata la localización y “la amenísima controversia sobre el vacío” que, contra lo esperado, es sólo la tradicional. Los argumentos están expuestos en forma irregular, no se sabe si por causa del profesor o del alumno que copia;

2º. El tiempo y el infinito. Al preguntar si y de qué modo el lugar externo es inmóvil, explica la doctrina del espacio imaginario, resolviendo objeciones tomadas en varios casos de Losada. A la pregunta sobre el comienzo del mundo y si es posible una creatura eterna responde, con muchos de la escuela, que es posible una creatura eterna permanente (por

ejemplo un ángel) pero no puede haber una serie eterna de creaturas sucesivas porque eso implicaría un infinito cuantitativo en acto. Debe tenerse claro que el infinito de que aquí se trata no es temporal o de duración sino cualitativo o de perfección. La respuesta negativa a la pregunta por la creatura perfectísima se basa en el principio aristotélico de la divisibilidad infinita del continuo, aplicando analógicamente el criterio de divisibilidad del continuo cuantitativo al cualitativo. Aunque en esto puede verse una influencia moderna, hay que recordar la antigua tradición similar de la teoría de la intensión y remisión de las formas (cualitativas) de la escolástica tardo-medieval.

Complemento de esta parte general de la física son otros tratados, más breves, que comentan el *De generatione et corruptione* y el *De anima*. El primero es netamente escolástico, donde sigue la exposición de Suárez. En el segundo, en cambio, sigue también a Suárez, pero polemiza claramente con Descartes, mostrando un conocimiento bastante adecuado de su antropología.

Abad cita y menciona varios autores, los más importantes: Descartes, Gassendi, Fabri, Losada, Maignam, Escoto y los escotistas, Tomás de Aquino y los tomistas. Las citas con indicación precisa de lugar más importantes son las de Tomás de Aquino. Como vemos, es una nómina muy escasa para que el curso pueda considerarse una exposición “modernizada” de la escolástica tradicional. No coincido, por ello, con la apreciación de Arturo Ardao sobre la “modernidad” de Abad, al incluirlo entre los simpatizantes del atomismo moderno²², aunque no puede negarse la existencia de una intención de actualización filosófico científica, lamentablemente no lograda.

²² Cf. “El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII”, *Revista Venezolana de Filosofía*, N. 23, 1987, p. 17.

Fray Francisco Acevedo OFM es un ejemplo de escotismo dieciochesco novohispano²³. Poco se conoce de su vida, salvo que enseñó en el convento de San Francisco de Totimichuacán y que dejó escrito un curso filosófico escotista con el título *Integer Philosophiae cursus Stagiritae in esse, principio attamen et menti Joahnis Duns Scoti accomodatus* (1774) en el que, como explicita, hace profesión escotista, como por lo demás, hacían –en forma general– todos los franciscanos. Pero ya a fines del siglo XVIII el escotismo era más de nombre que real en los profesores coloniales²⁴. Así, en el caso de Acevedo, la Lógica escolástica, muy reducida en relación a los grandes tratados propios del siglo anterior, ya había logrado un estándar que eliminaba casi toda a parte disputativa (Lógica Mayor) y por tanto, si un profesor se atenía a la estructura y contenido escolásticos, difería poco de cualquier otro que optase por igual tesitura docente. La parte más amplia y decididamente escotista es la Metafísica, en la que defiende todas las tesis propias del Sutil, especialmente la univocidad del ente respecto a Dios y a las creaturas y respecto a la sustancia y los accidentes, incluyendo una larga refutación de la analogía tomista. Aunque interesante para la historia del escotismo americano y de las últimas disputas escolásticas, esta obra nos dice poco en relación a nuestro propósito de analizar si, y en qué medida, la filosofía novohispana dieciochesca transitó de la escolástica al eclecticismo y luego a la filosofía crítica moderna.

²³ Sobre este profesor, v. Mauricio Beuchot, art. cit., pp. 42-44.

²⁴ Lo cual no quiere decir que estuviese ausente, dado que la Cátedra Escoto tiene una interesante historia dieciochesca, estudiada por Jaime González Rodríguez, “La Cátedra de Scoto en México del siglo XVIII”, *Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVIII)*, Cholula- Puebla, 1991, pp. 561-584.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos es un ejemplo de un momento de mayor asimilación de la modernidad²⁵. Nació en Zamora, Michoacán, en 1745 y murió en México en 1783. Estudió en el Colegio de San Ildefonso, en 1764 ingresó en la Congregación del Oratorio y se ordenó en 1770. Conoció la filosofía moderna, al parecer, durante su viaje a Europa anterior a la ordenación. Ejerció la docencia filosófica en el Colegio de San Miguel del Oratorio y siendo Rector del mismo, propicia la modernización de su plan de estudios. Señalan sus biógrafos la difícil relación que tuvo con la Real y Pontificia Universidad de México, a causa de su posición filosófica. Su enseñanza incluía la discusión acerca de fenómenos novedosos para el alumnado novohispano de la época, como la nueva física (la teoría de la gravitación universal), la electricidad, la óptica newtoniana, etc. Su obra principal es *Elementa recentioris Philosophiae* publicada en México en 1774²⁶. Su estructura supera no sólo la tradición escolástica sino también la ecléctica, acercándose a la sistematización de Wolff. Se abre con una parte dedicada a la historia de la filosofía bastante completa (mientras en América, a lo más, sólo se hacía alguna referencia histórica al comienzo de la lógica). Sigue la Lógica, la Metafísica, la Ética, una Geometría (redactada por Agustín de Rotea) y la Física. Como vemos, el esquema tradicional ha sido revertido. Pero no solamente por colocar la Metafísica

²⁵ V. sobre este pensador, J. R. Sanabria y M. Beuchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, citado: 115-127 y Mauricio Beuchot, art. cit., pp. 44-45 y bibliografía allí citada.

²⁶ Bernabé Navarro ha publicado una traducción incompleta: *Elementos de filosofía moderna*, México, UNAM, 1963. Dada la índole de este trabajo me ceñiré sólo a ella, pero señalo que las conclusiones extraídas de *Elementos* pueden ser corroboradas con las *Academias Filosóficas* (México, 1774), incluidas en la edición de José Gaos (J. B. Díaz de Gamarra, *Tratados*, México, UNAM, 1947), que contienen las tesis defendidas por sus alumnos.

antes de la Física (cosa que ya había ocurrido en algunos cursos jesuitas, incluso en el Colegio Romano), sino por otras notas novedosas.

Una de ellas es que la Metafísica adopta la tripartición wolffiana: Ontología, Psicología y Teología natural. Otra nota es la inclusión de una parte completa dedicada a la Ética filosófica, mientras que en la tradición del último escolasticismo solía incluirse como la parte final de alguna de las tres disciplinas fundamentales del trienio filosófico, habitualmente la Metafísica, pero a veces también la Lógica (la Física, es obvio, no se presta para ello y además, ya desde la segunda mitad del siglo XVII sus contenidos se habían ampliado mucho por la inclusión de resultados de la ciencia experimental). Otra nota es que incluye la Geometría, es decir, la Matemática, pero no como propedéutica (junto con la Lógica, como ya se hacía desde principios del XVIII en los cursos jesuitas e incluso franciscanos), sino como una disciplina independiente y previa a la Física. Esto ya indica que el enfoque de esta última no será el tradicional escolástico. Es claro que cada una de estas notas de por sí sola no bastaría para colocar a Gamarra en la etapa que he denominado “filosofía crítica” (que corresponde al período ilustrado), ya que hay antecedentes anteriores pre-ilustrados, sobre todo jesuitas, y es bastante común en los cursos franciscanos eclécticos. Lo que le da importancia es el hecho de hallarse todas las notas juntas y además, en consonancia con sus contenidos (lo que no sucede siempre en los otros casos). El abandono del método escolástico de presentación disputativa de las cuestiones, reemplazado por la exposición directa, constituye uno de los elementos fundamentales de superación del eclecticismo: la presentación sistemática de los problemas y sus soluciones.

Veamos ahora los contenidos. La parte histórica introduce noticias significativas sobre la filosofía moderna, lo que es una novedad en el

ambiente académico novohispano. Aspectos o elementos modernos del contenido son los siguientes: la aplicación de las reglas metodológicas cartesianas; el rechazo del criterio aristotélico de verdad; la explicación sistemática de temas de física, fisiología, óptica, etc.; la aceptación de teorías metafísicas alternativas al sustancialismo aristotélico (acepta la crítica de Locke al Estagirita); adopción de la tabla moderna de las categorías y la adopción de los cinco modos (medida, reposo, movimiento, posición y figura); adopción de la teoría cartesiana de las ideas y su división en claras y distintas y en innatas, adventicias y facticias.

Pueden señalarse, en contrapartida, construcciones disciplinares teóricas claramente tradicionales, sobre todo en Ética y en Teología Natural. Y por supuesto hay muchos elementos escolásticos en Lógica (por ejemplo la silogística), en Ontología (los trascendentales) y en Psicología (las pruebas de la inmortalidad del alma).

La calificación definitiva de su pensamiento ha dado lugar a cierta controversia. Algunos, como V. Junco de Meyer²⁷, lo calificaron de ecléctico, “con demasiada imprecisión” según Beuchot²⁸. La razón aducida es que en su obra aparecen tensiones entre el escolasticismo y el modernismo y porque en definitiva los elementos que toma de uno y otro tienden a la construcción de una especie de filosofía perenne y no a una nueva concepción del mundo. Es verdad que esta observación explica bastante adecuadamente la índole de su obra global, en la cual, además de este tratado, encontramos otras que podrían considerarse de “espíritu ecléctico”, como *De vetusta studiorum ratione in philosophicis disciplinis reformata* (que se conserva manuscrita) y sus *Máximas de*

²⁷ Cf. *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973.

²⁸ *La filosofía cristiana en México*, cit., p. 118.

educación en la piedad cristiana, para el uso de los alumnos del Colegio de San Miguel²⁹. Beuchot, por su parte, lo considera un iluminista³⁰, basándose especialmente en su obra *Errores del entendimiento humano* que publicó bajo el seudónimo de Juan Felipe Bendiaga³¹, obra de divulgación en la cual se sostiene que los errores morales y sociales son fallas del entendimiento, y donde se combaten los prejuicios anticientíficos de su época; pero a la vez lo califica de “eclectico crítico”³². Hay consenso en que su obra carece de originalidad (lo que Gamarra mismo reconoce) y que su motivación es más bien formativa y pedagógica, lo que cuadra con el espíritu ilustrado. Para Beuchot, el criticismo de Gamarra consiste en su severo juicio, tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque con marcada preferencia por estos últimos y por su clara postura antidogmática, que precisamente lo lleva al eclecticismo de elegir las mejores teorías en pugna independientemente de tendencias o escuelas.

Por mi parte, como ya he adelantado, considero que la diferencia entre eclecticismo y criticismo sistemático estará dada en cada caso y que no es posible generalizar una calificación para toda la obra de un autor y a veces ni siquiera para toda la filosofía. Admito –esto es un dato objetivo innegable de los textos– que se mantienen incluso amplias construcciones escolásticas sin someterlas a una crítica sistemática. Pero en mi concepto lo que determina el viraje del eclecticismo simple al criticismo sistemático es precisamente la estructuración nueva e independiente de la

²⁹ Editado en facsímil por C. Herrejón Peredo, *Máximas de educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983.

³⁰ *La filosofía cristiana en México*, cit., p. 117.

³¹ Se incluye en la edición de J. Gaos de *Tratados*, cit.

³² *Ibíd.*, p. 119.

tradición escolástica, dentro de la cual, y esto es lo importante, aquellos elementos tradicionales que se retienen adquieren una nueva significación filosófica, que está dada por el marco teórico nuevo en que se inscriben.

2. Nueva Granada

Voy a analizar aquí la documentación escolar conservada de Nueva Granada, donde la agria polémica suscitada con la llegada de Mutis puso al descubierto lo que parecen ser graves falencias teóricas del período pre-ilustrado. El interés en los estudios de filosofía tiene a su favor dos razones, sobre todo: primera, porque su historia académica neogranadina es muy antigua y por tanto permite extraer conclusiones para largos períodos; segunda, porque uno de los focos de la discusión sobre la pre-ilustración colonial americana se relaciona con las teorías científicas modernas, que en el contexto académico se centraban en estos estudios.

2. 1. Período escolástico

En este período Nueva Granada no es todavía virreinato y sus instituciones académicas sufren las influencias de los dos grandes centros vecinos: México y Lima. Por otra parte, tal vez por la característica de su configuración geográfica y la historia de los avances colonizadores, este territorio desarrolló características locales y considerable autonomía institucional y cultural en sus centros principales: Caracas, Santafé de Bogotá, Popayán y Quito. Como en el resto de América Hispana, las Órdenes que regentearon centros académicos (Universidades y estudios conventuales) fueron los Jesuitas, Franciscanos, Dominicos, Agustinos y Mercedarios en ese orden de importancia. Desde luego con notoria primacía de los primeros, aunque seguidos bastante de cerca por los

franciscanos. Las disputas entre las tradiciones académicas de Jesuitas y Franciscanos fueron las más fuertes e interesantes, los dominicos parecen más bien haberse encerrado en sus propios centros, enseñando su doctrina oficial sin avanzar mucho en los desarrollos polémicos propios del último siglo colonial. Expulsados los Jesuitas, sin duda los Franciscanos tomaron primacía en la “corriente principal” de la filosofía neogranadina y esta situación se mantiene, como es lógico, hasta la finalización del período colonial.

2.2. Período ecléctico, pre-iluminista (siglo XVIII)

A diferencia de otros centros (al menos en vista a los documentos conservados) en que las disputas entre las tradiciones eran más bien escasas, o reducidas a los puntos de doctrina en que la divergencia debía exhibirse claramente junto a la defensa de la propia doctrina, en Nueva Granada, y sobre todo en Santafé, las disputas alcanzaban una alta cota de enfrentamiento que en algunos casos casi roza la injuria. Esta situación revierte rápidamente a partir de 1767 y aparece entonces una franca adhesión –incluso admiración a las novedades científicas metropolitanas, y a los novatores españoles. Aunque la incorporación de estos materiales fue escasa en lo concreto, hay que señalar el discurso modernizador que rodeaba a estos pocos avances reales en transmisión de conocimientos científicos. En Nueva Granada se producen tres hechos nuevos: los intentos de incorporar la matemática al *currículum* de Artes, la modificación de los programas de lógica (que ya se había iniciado en el período anterior, como se ha dicho) y la aparición de la Ética filosófica. Me referiré ahora brevemente a estos puntos.

2. 2. 1. Incorporación de la Matemática

En el material neogranadino que conservamos no se registra que se haya logrado ni pretendido la incorporación de la Matemática junto con –o en reemplazo de– la Lógica, hasta la propuesta de Mutis. Dado que éste aparentemente logró su propósito, al menos inicialmente, con cierto beneplácito social, podemos colegir que era una carencia sentida, pero que no había podido realizarse. En cuanto a sus propuestas de renovación de la Física, en el sentido pro-ilustrado, también parecen haber caído en terreno poco abonado anteriormente y tampoco pudieron efectivizarse ¿Por qué? Sabemos que Mutis tuvo poco éxito con su cátedra de Matemáticas, que se disolvió al poco tiempo, que tuvo otros problemas por sus ideas cosmológicas y que los dominicos lo acosaron permanentemente impidiendo un desarrollo tranquilo de sus planes pro-ilustrados. Esta constatación tiende a hacer pensar que de hecho no hubo en Nueva Granada un período pre-ilustrado con características propias y distintas del período escolástico anterior. Yo misma, analizando los manuscritos conservados, he observado un notable anacronismo curricular en el trienio filosófico durante todo el XVIII, que reproduce sin variantes y de forma aún más estereotipada, el modelo del siglo anterior³³. Ahora deberemos precisar si a pesar de esta constatación, podemos hablar de un período pre-ilustrado en Nueva Granada, en qué sentido y con qué límites.

³³ Cf. “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, N. 1, 1993: 23-39 y para las Ciencias Exactas en general, *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia*, Santafé, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y naturales, 1995, Introducciones, pp. 19 ss (Física), 191 ss. (Lógica) y 301 ss. (Matemática).

Esto no siempre es fácil para un matemático, pues ya en esa época los estudios matemáticos eran bastante distintos. En Europa quienes enseñaban o escribían estas obras propedéuticas eran –en general– filósofos. Al parecer, en Nueva Granada los filósofos escolásticos no estaban preparados suficientemente para este cometido. Por lo tanto, más que oponerse a este criterio (pre-ilustrado) de la propedéutica matemática, parece que había una falta de preparación suficiente para llevarlo a cabo. Esta hipótesis resulta plausible si tenemos en cuenta que en pleno período ilustrado, cuando se intenta su reorganización, hay muy pocos capaces de dictarla, y que al parecer sólo un candidato reunía requisitos académicos (el otro era militar)³⁴. Si ésta era la situación cuando la influencia ilustrada ya había suavizado los rígidos criterios de idioma, metodología etc., podemos suponer que con mayor razón existían tres décadas antes. Creo que podemos considerar como manifestación pre-ilustrada el interés y quizá la intención de incorporar la matemática propedéutica, aunque no se llegara a concretarla.

Desde otro punto de vista, la situación suscitada por el intento de reapertura de la Cátedra, en 1786, y la documentación producida en ese momento, permite inferir retrospectivamente los puntos de vista de los catedráticos en el período anterior, sobre este tema³⁵. Sabemos que el

³⁴ Uno era Fernando Vergara, el profesor que pide la reapertura con recomendación de Mutis y el otro el Teniente Coronel Domingo Esquiaqui, muy capacitado según el informe del Rector de la Universidad Santo Tomás (Exp. en AN Colombia, Colegios, T. 1, f. 1021-1042, 1786, reseñado en Diana Soto Arango, *La ilustración en las Universidades y Colegios Mayores de Santa Fe, Quito y Caracas. Estudio bibliográfico y de fuentes*, Santafé de Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional y Colciencias, 1994, p. 90 ss.).

³⁵ Cf. mi trabajo “Algo más sobre la Cátedra de Matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y*

expediente con la petición tuvo dos informes académicos: el de la Universidad Santo Tomás y el del propio rector del Colegio del Rosario. Sin duda un tema conflictivo era la puja entre las dos instituciones. Ahora bien, cuando se solicita la reapertura, se la mantiene en el lugar académico anterior, es decir, en el primer año del trienio filosófico. Esto supone que la cátedra se abrió con criterio pre-ilustrado –cualquiera haya sido la idea personal de Mutis sobre esta disciplina y su enfoque– es decir, compartiendo con la lógica la función propedéutica y de formación metodológica para filósofos. Su reapertura es objetada por el P. Alarcón, aduciendo que también la Lógica sirve para ese cometido y que por tanto, en el caso de dictarse, que sea fuera de los estudios filosóficos.

La objeción responde a la posición de muchos catedráticos de Lógica a principios del XVIII, y si bien es un tanto anacrónica en 1786, muestra que justamente el accionar de Mutis había producido la disputa pre-ilustrada que en otros lugares se suscitó en las primeras décadas del siglo. La propuesta de Alarcón –dictar la materia fuera del curso de filosofía– no es aceptada por los rivales, ya que eso supondría la apertura de una nueva carrera, cosa que el Colegio estatutariamente no podía hacer. Está claro entonces que en 1786 –a diferencia de 1762– la matemática tenía viabilidad propia (de lo contrario ni siquiera tenía sentido plantear la cuestión de su apertura independiente). En conclusión, este debate muestra que, con respecto a esta característica pre-ilustrada, hay un cierto desfase temporal y alguna peculiaridad, pero en definitiva la cuestión aparece en lo esencial.

Naturales, 19, N. 74, 1995: 536-546. En el Apéndice se transcriben los informes de Fray Manuel Ríos OP, Rector de la Universidad Santo Tomás y del P. Agustín Manuel de Alarcón, Rector del Colegio del Rosario (p. 540 y 545 respectivamente).

2. 2. 2 La modificación de la Lógica

Ya indiqué que la lógica se modifica en dos aspectos durante el período pre-ilustrado. Por una parte, se reducen las cuestiones de Lógica Mayor (o incluso se elimina esta parte), por otra, se añade una cuarta parte a la lógica formal. Con respecto a esto último, no hay constancias académicas conservadas que muestren una dirección de apertura dentro de la línea escolástica de la Lógica Menor.

En cambio, sí es dable apreciar que la estructura escolástica de la lógica se modifica significativamente con relación a los modelos del XVII. Una de estas reformas es la introducción de las *Summulae*, es decir, el compendio expositivo –no disputativo– de la lógica formal, analizando las tres operaciones de la mente (conceptuar, juzgar y razonar). Estos cursos van simplificando paulatinamente las cuestiones y modificando poco a poco la terminología y denominaciones.

El curso de Juan Balzategui, de 1749³⁶ mantiene en sus Súmulas la división en “Disputaciones” aunque su contenido es expositivo y tradicional (incluso muy amplio). Alarcón (curso de 1758)³⁷ llama “Dialéctica” a la Lógica Menor, que en realidad es una súpula de orientación tomista, que ya ha reducido su temática al modelo pre-ilustrado escolástico de las tres operaciones mentales en sendas partes. Francisco de Escobar titula su curso *Sinopsis lógico tomista* (1769)³⁸, que también es una súpula. La reticencia de los autores no jesuitas a usar esa terminología quizá se deba a que fue introducida principalmente por profesores de la Compañía.

³⁶ Cf. *Fuentes para el estudio...* cit., p. 204 ss.

³⁷ *Ibíd.*, p. 221 ss.

³⁸ *Ibíd.*, p. 234 ss.

En estas sùmulas hay algunos indicios de influencia de la Lógica de Port Royal en el vocabulario técnico: por ejemplo, se usa la palabra “idea” en vez de “concepto” o “término” y se las califica como “claras” y/o “distintas”. Esto se debe sin duda al uso de fuentes didácticas (manuales) en esa línea más que a una opción expresa del profesor. Como he señalado³⁹, el anacronismo y la atipicidad de la lógica pre-ilustrada neogranadina es mayor incluso que el de la física, ya que el único documento conservado con alguna influencia ecléctica es de 1801 y es poco probable que hubiese varios anteriores a 1767.

Con respecto a la Lógica Mayor, se produce una situación paradójica. Por una parte, se sigue la tendencia pre-ilustrada de simplificar y reducir las cuestiones disputadas a unos pocos temas. Pero por otra estos temas se alargan desmesuradamente en relación a la Lógica Menor, produciendo tratados muy extensos y llenos de réplicas y contrarréplicas. Es decir, que se acentúa la visión disputativa de la disciplina.

El curso de Lógica de Balzategui, de 1749⁴⁰ acusa las dudas e imprecisiones terminológicas propias de una época de pasaje, ya que llama *Logica parva* (menor) a la Disputativa, que reproduce en general el estado de fines del XVII. Varios anónimos jesuitas exponen una lógica disputativa de cuestiones simplificadas, pero reducidas a los puntos de oposición entre Suárez (o en general la escuela jesuita) y los tomistas, como se ve sobre todo en las *Instituciones dialécticas según el Angélico y el Eximio*⁴¹. Vemos por lo tanto, que la simplificación de la Lógica Mayor es anómala, porque se refiere al número de cuestiones pero no al

³⁹ *Ibíd.*, p. 196 ss.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 209 ss.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 286 ss.

carácter disputativo, que al contrario se acentúa. En este enfoque no hay ningún elemento ajeno a las doctrinas escolásticas.

2. 2. 3. La modificación de la Física

El caso de la Física es más complejo, porque no concurren las circunstancias que obstaculizan la enseñanza de la Matemática (como la obstaculizaron en otras regiones, vg. la rioplatense, que sí en cambio incorporó la física pre-ilustrada) ya que estos contenidos eran más bien enunciativos y descriptivos, muy generales, no formalizados ni profundizados y podían ser extraídos y repetidos de los manuales en uso. Por lo que sabemos acerca de las bibliotecas coloniales, podemos afirmar que por lo menos algunos de estos manuales estaban en ellas⁴². Sin embargo, el material documental conservado sólo en una mínima medida puede considerarse pre-ilustrado. Esto vale tanto para la época jesuita como para la posterior, con excepción del círculo de Mutis.

⁴² Esto se deduce de la compulsa de los catálogos de los anticuarios existentes, sobre todo el de la Biblioteca Nacional y el fondo antiguo de la Universidad del Cauca, que ha sido confeccionado en forma analítica y exhaustiva por José María Serrano Prada (*Catálogo Sistemático de la Biblioteca del Colegio de Misiones y Universidad del Cauca: Siglos XV-XVIII. Historia y evaluación de las colecciones*, Popayán, Universidad del Cauca, 1994, 2 v.). Además, se recoge la misma impresión observando con cierto detenimiento el contenido de otros repositorios no catalogados, como el de la Curia de Popayán, que visité personalmente en 1993.

Pero centrándonos en el período cronológico que correspondería a la pre-ilustración, podemos analizar los escasos vestigios pre-ilustrados y formular algunas hipótesis sobre esta peculiar situación neogranadina⁴³.

Los documentos con caracteres pre-ilustrados son tres: el curso de Mateo de Mimbela SJ de 1693⁴⁴, dictado en la Universidad Javeriana, el de Mateo Folch SJ de 1754⁴⁵ y un anónimo jesuita de la primera mitad del XVIII⁴⁶. Como vemos, en Nueva Granada sólo los jesuitas exhiben alguna manifestación pre-ilustrada, pero incluso entre ellos es minoritaria, pues son tres casos sobre una veintena. Los aspectos pre-ilustrados también son muy reducidos.

En el curso de Mimbela, que se estructura a la manera tradicional peripatética y se orienta a la disputa antitomista, la parte final se dedica a exponer algunas cuestiones del *De caelo*. Sus cuestiones 3^a, 4^a y 5^a visualizan algunos problemas astronómicos modernos: número, figura y magnitud de los astros y movimiento de los cielos. Asume como válido un dato de la astronomía de principios del XVII: un cómputo de unas 6300 estrellas. Lo informa como un procedimiento experiencial establecido de acuerdo a normas generales de observación astronómica, sin explicar fundamentos. Las dos últimas cuestiones exponen en positivo el sistema geocéntrico y en ese contexto se explica una teoría “divergente”, el heliocentrismo, es decir, tomándola más bien como la negación de la anterior y no como una teoría de génesis propia. La especificidad teórica del heliocentrismo (el “cambio de paradigma” para

⁴³ Estos temas han sido tratados en el libro y artículo citados, a los que me remito para mayores desarrollos.

⁴⁴ Fuentes para el estudio cit., p. 40 ss.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 112 ss.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 164 ss.

decirlo con Kuhn) pasa desapercibida y sólo se atiende a una discusión de tipo argumentativo tópico: puesto que la verdad del geocentrismo es indubitable y establecida, se trata de señalar por qué (y en cuáles aspectos) el heliocentrismo es rechazable. Como vemos, la exposición de un tema moderno se introduce en un contexto exclusivamente disputativo y por tanto este aspecto pre-ilustrado no se parece a otras manifestaciones, que se limitan a exponer descriptivamente los resultados de las experiencias científicas. La mención al heliocentrismo y su discusión se parece más a las discusiones sobre otro tipo de teorías, como las referidas a la composición de los entes naturales, donde esa perspectiva disputativa se usa tanto para teorías filosóficas antiguas como para otras recientes, englobándose por ejemplo en el rótulo de “atomismo” posiciones tan diversas como las de Demócrito y Gassendi. También quiero señalar la peculiaridad de que la primera y casi única mención a temas de la ciencia moderna en cursos neogranadinos se refiere justamente a un tema altamente conflictivo como el heliocentrismo. Es decir, la posición de Mimbela a fines del XVII preanuncia lo que sucedería un siglo después ante los cursos de Mutis: el tema del heliocentrismo sigue siendo el único punto de contacto entre la física académica y la ciencia moderna. Tratándose de un punto altamente ideologizado, no puede extrañar que sólo pueda ser encarado en una ríspida controversia.

El curso de Folch es también tradicional, y teniendo en cuenta su fecha, resulta más anacrónico que el de Mimbela. Carece de contenidos científicos modernos, pero las citas (aunque escasas e incidentales) a Deschales muestran que esa bibliografía era leída en medios académicos de la época. Sin embargo Folch se distancia incluso más que profesores anteriores de un modelo pre-ilustrado de exposición de la Física, porque la acerca más a la Metafísica que los modelos estrictamente peripatéticos.

Por ejemplo, omite totalmente consideraciones cinéticas y cinemáticas y da amplio tratamiento a temas que también corresponden a la metafísica, como la cuestión de los principios y la causalidad. Esta circunstancia hace pensar en que los cursos tal vez no reproducen –como quizá sí en otras zonas– los intereses reales y personales del profesor, que consulta y lee alguna bibliografía de difusión científica, pero por razones ignotas para nosotros, no la incorpora en su dictado.

El anónimo *Physica specialis et curiosa* merece una atención especial pues, como dice su editor⁴⁷, es el único documento anterior a Mutis que exhibe un tratamiento pre-ilustrado de la Física. También en este caso, el único elemento pre-ilustrado es la exposición del sistema copernicano. En mi propio análisis del documento⁴⁸, señalo que su carácter docente es dudoso, mientras que la primera parte, enunciada como “metafísica aristotélica” (en realidad es suarista) sí presenta claramente la estructura de exposición académica. La parte dedicada a la física son más bien notas o resúmenes que parecen ser de uso personal, quizá material para redactar después un curso con forma académica. Sus contenidos son heterogéneos, pues junta temas del *De caelo* y de *Meteorologica*, trae algunas menciones más actualizadas (Newton, Huygens, la experiencia de Cayena de 1678, los reyes Felipe V y Luis XV de Francia) pero en lo demás sigue el orden y las soluciones de Aristóteles. El autor expone una teoría prohibida pero dentro de los límites permitidos (como hipótesis). No intenta incorporar dicha teoría al sistema total que está exponiendo y mucho menos generar una física más moderna. En este sentido, la

⁴⁷ Edición *Physica specialis et curiosa*, Transcripción, traducción e introducción de Pedro N. Ramírez, Bogotá, USTA, 1988, Introducción, y en el mismo sentido el repertorio de Rafael Pinzón Garzón, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII, 1ª parte*, Bogotá, USTA, 1987 p. 82.

⁴⁸ Ob. cit., p.167.

incorporación del tema sí sigue las pautas de la física pre-ilustrada. Aunque no manifiesta mayor simpatía por Aristóteles (al que critica en otros puntos, como cuando trata las potencias del alma o su estado de separación) está claro que no intenta presentar una alternativa a su sistema físico. En mi concepto, y por las razones que explico en la obra citada, esta parte del documento no es un texto destinado directamente a las aulas, aunque es muy posible que haya sido leído y discutido en algún grupo privado, pues eso era una práctica común de la época. Por lo tanto, aun cuando no fuese oficialmente enseñado, podemos presumir que fue conocido.

En síntesis, de los tres documentos que presentan algún contacto con la pre-ilustración, sólo dos tienen contenido pre-ilustrado, y éste se reduce a un sólo tema, el heliocentrismo. Por tanto, vemos que la pre-ilustración neogranadina no sólo fue escasa, sino también anómala. La discusión copernicana, hasta donde yo conozco otra documentación colonial, no fue el tema central de la pre-ilustración y muchas veces ni siquiera llegó a ser tema de exposición académica. Esto hace pensar que la pre-ilustración neogranadina siguió el modelo disputativo de su período escolástico. En mi criterio, es justamente la fuerza de la tradición disputativa la causa más obstaculizadora de cualquier introducción no disputativa (informativa) de contenidos modernos o de los intentos eclécticos. Pareciera que los temas sólo podían introducirse como materia de discusión y si eso es así, está claro que el más apto es justamente el heliocentrismo, sobre el cual podían discutir en forma lógico argumentativa todos los filósofos, cosa que resulta mucho más difícil, si no imposible (para ellos) en temas estrictamente experimentales como las experiencias físicas del XVII.

2. 2. 4. La situación de la Ética

En Nueva Granada, la línea moral tuvo como representantes más tradicionales a los Dominicos, que la expusieron en el marco del Tratado de los Actos Humanos de la *Summa* tomista. El tratado de Justicia y Derecho (de carácter mixto) sobrevivió entre los dominicos, como se ve por el curso *De iure et iustitia* de Antonio Cabrejo OP⁴⁹. Los jesuitas también mantuvieron este criterio mixto, incluyendo el tema de los actos humanos en la teología. Así Jerónimo de Escobar SJ trata las virtudes en el curso teológico introductorio⁵⁰. En cuanto al tratado *De iustitia*, suelen colocarlo a continuación del de la Trinidad, como Juan Antonio Ferraro, en fecha tardía (1764)⁵¹.

Estos pocos ejemplos los expongo para mostrar –en mi criterio– por qué no poseemos constancias de la introducción de temas de Ética en el trienio filosófico. Por otra parte, también es verdad que los documentos más nutridos (pero siempre escasos en relación a la corriente teologizante) de ética filosófica corresponden a períodos claramente tardíos (c. 1770, como sucede por ejemplo en la zona rioplatense) por lo cual su ausencia en Nueva Granada tampoco es tan extraña. Evidentemente la ética filosófica quedó siempre subsumida en la Teología, aunque con cierta independencia teórica, en cuanto se la vincula más bien a la ética aristotélica que a la casuística moral teológica.

⁴⁹ Ms. del Convento Dominicano de Bogotá (Redmond, *Bibliography*... n. 158).

⁵⁰ Ms. de la Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (Redmond, *Bibliography*...n. 26).

⁵¹ Ms. de la Academia Nacional de la Historia, Bogotá (Redmond, *Bibliography*... n. 294).

3. Río de la Plata

Geográficamente la denominación “Río de la Plata” evoca el ámbito territorial del virreinato homónimo. Sin embargo, la constitución jurídica del mismo es tardía (1776) y tampoco responde exactamente a la vinculación entre territorio y cultivo filosófico. Así, aunque jurídicamente pertenecían a la zona declarada virreinato en 1776 partes casi completas de las actuales repúblicas de Argentina, Uruguay, Paraguay y Bolivia, los contactos culturales significativos para una historia filosófica deben reducirse a los centros de Córdoba, Buenos Aires, Montevideo y Asunción. La razón es que, en la época colonial americana, los centros naturales de irradiación filosófica fueron las universidades. La de Córdoba cumplió esta función para esas ciudades, mientras que los estudios realizados en Alto Perú (Chuquisaca), más influidos por la Universidad de Lima, quedaron al margen.

El ámbito cronológico de estudio abarca el período de efectiva vigencia de la filosofía cultivada en España, tanto en sus manifestaciones metropolitanas originales como en las asunciones de filosofías transpirenaicas. Por tanto, no coincide con el inicio de la dominación militar y política española ni con la acción misional en estas tierras. De estos primeros años casi no tenemos noticias sobre actividades culturales, ni datos que sean verdaderamente relevantes para una historia de la filosofía colonial. Nuestra historia arranca con la erección de la Universidad de Córdoba (1614). En el otro extremo, tampoco coincide con el inicio del período independiente (1810) porque la estructura académica y los contenidos básicos de la disciplina anterior se mantuvieron hasta la reorganización de los estudios a partir de 1820. Por lo tanto, lo que llamamos período colonial o hispánico debe entenderse en sentido cultural (filosófico) y no político.

3. 1. Período escolástico

Corresponde al primer siglo y medio de actividad académica, es decir, desde la fundación de la Universidad de Córdoba⁵² hasta la expulsión de los jesuitas en 1767. Esta etapa se caracteriza por un absoluto predominio del escolasticismo representado por sus escuelas más importantes: el suarismo, sobre todo en Córdoba (regentada por los jesuitas), el tomismo y el escotismo, defendidos por los centros conventuales dominicos y franciscanos respectivamente. Los mercedarios, que junto con las otras dos Órdenes mencionadas eran las únicas que tenían estudios conventuales (no universidades) con facultad de conferir grados (eclesiásticos), no tuvieron doctrina propia, pero en general adhirieron al tomismo⁵³.

El centro más importante fue la Universidad de Córdoba, fundada por el Obispo Trejo y Sanabria en 1613, que comenzó sus cursos al año siguiente. Según las Constituciones de 1664, se dividía en dos facultades: Artes (Filosofía) y Teología. Otorgaba los grados de Bachiller, Licenciado y Maestro en Artes, que eran a su vez cursos preparatorios para los teológicos. De esta Universidad dependieron los colegios de

⁵² Cf. Esteban Fontana, “Los centros de enseñanza de la filosofía en la Argentina durante el período hispánico”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 7, 1971: 82-146, donde pone en relación estos centros con las características de la filosofía en el período austríaco-jesuítico.

⁵³ Consta que se interesaron por la ciencia y poseyeron en sus bibliotecas algunas obras modernas, como las de Nolle, en el Convento de Buenos Aires (Cf. José Brunet, *Los mercedarios en la Argentina*, Bs. As., 1973, p. 100). V. además una obra de gran relevancia informativa pues es de la misma época: *Catálogo de la librería jesuítica*, con introducción de Juan B. Echenique, Córdoba, Universidad Nacional, 1943.

Montserrat y de Loreto, que eran casas de pupilaje, aunque también en ellas se impartía el dictado de algunas cátedras.

Lamentablemente no conservamos ningún curso o “mamotreto” del siglo XVII por lo cual debemos limitarnos a referencias indirectas para reconstruir sus programas filosóficos. Desde el punto de vista metodológico, la enseñanza era básicamente mnemotécnica: los alumnos aprendían las cuestiones, las conclusiones, las objeciones y sus respectivas soluciones, sobre lo cual preguntaba el maestro en el examen final. Por eso todos los cursos conservados tienen una estructura semejante, aunque se refieran a distintas materias, orientaciones filosóficas y épocas.

Durante el reinado de Carlos III se produce un movimiento científico-universitario cuyo eco llega débilmente a la Universidad de Córdoba. En esa época, Paredo y la Compañía gestionaron la creación de las cátedras de leyes y medicina, sin éxito⁵⁴. Desde el punto de vista filosófico esta gestión inicia una cierta apertura a la rigidez peripatética, en los últimos quinquenios jesuitas.

Para el siglo XVII disponemos de las noticias documentadas exhaustivamente recogidas por Furlong⁵⁵. Según dichas fuentes los dos

⁵⁴ Cf. Pablo Cabrera, *Cultura y beneficencia durante la Colonia*, Tomo I, *Educación*, Córdoba, 1929, p. 211 ss.

⁵⁵ Sobre esta primera época, v. Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Bs. As., Kraft, 1952, p. 96 ss; Roberto Peña, “Noticias sobre la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico (1614-1767)”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, T. 3, p. 2103, y Juan Carlos Zuretti, “Algunas corrientes filosóficas en Argentina

primeros profesores de Córdoba fueron Juan Albis SJ y Miguel de Ampuero SJ, y aunque no se conservan sus programas, se puede presumir con casi total certeza que fueron suaristas, ya que era la tónica general de la Compañía en ese tiempo. Hay constancias de que dictaron cursos en la Universidad los jesuitas Lauro Núñez, Ignacio Arteaga y José Aguirre, pero tampoco conocemos concretamente los contenidos impartidos. Lo que sí se sabe es que en esta época, muy difícil para los habitantes de un vasto y casi desierto territorio, los profesores de Córdoba no se limitaban a su tarea docente, sino que debían atender simultáneamente tareas conventuales y pastorales. Esto permite colegir que no podían dedicarse de lleno al cultivo filosófico, ni tampoco disponían de obras numerosas y actualizadas. La mayoría dictaba sus lecciones siguiendo la obra del P. Antonio Rubio que, por ser muy estimado en España, era tomado como modelo didáctico por nuestros jesuitas rioplatenses.

De la primera mitad del siglo XVIII tenemos más datos, especialmente desde 1730⁵⁶. Se destacan en esta época los PP. José

durante el período hispánico”, *ibíd.*, 2122 ss. Juan Mamerto Garro, en *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba* (Bs. As., Biedma, 1882) presenta una historia general de la Universidad con aporte documental inédito; su visión crítica es parcial en lo que respecta a las épocas jesuita y franciscana, porque se basa sólo en los juicios del Deán Funes (cap. 7, pp. 105-117).

⁵⁶ Sobre José Angulo, uno de los pocos profesores anteriores a 1750 sobre el cual se tienen noticias escritas de sus lecciones, v. Aurelio Tanodi, “*Rationalis Philosophia Viretum*. Apuntes de Lógica dictada por el P. José Angulo S.J. en la Universidad de Córdoba, tomados por Juan Manuel Acasuso, en el año 1730”, *Revista de Humanidades* (Córdoba) N. 1, 1958: 187-189 y Alberto Caturelli, “La lógica-metafísica del P. José Angulo S.J.”, *Sapientia* 32, 1977: 286-312. Otras noticias sobre fuentes para el estudio del período, referidas fundamentalmente a Chile, pero también válidas para otros centros rioplatenses, en Ismael Quiles, “Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile”,

Angulo y Antonio Torquemada. Del primero conservamos el *Curso de Lógica*, aunque consta que dictó el trienio completo. Inferimos de este documento que su posición filosófica –y no sólo en lógica– era estrictamente escolástica de orientación suarista. Es decir, que hasta 1730 el escolasticismo se había mantenido casi sin variantes en los claustros cordobeses. El *Curso de Lógica* de Nicolás Plantich, de 1752, reafirma esta conclusión.

Además de la Universidad, hubo otros centros académicos de cierta relevancia filosófica. Los más importantes fueron los franciscanos, Orden que tenía numerosos miembros en estas tierras. Su preparación en materias filosóficas y teológicas se hizo evidente al tomar con facilidad la regencia universitaria en 1767⁵⁷. Consta que desde comienzos del siglo XVII los franciscanos tuvieron estudios con actos académicos oficiales a los que concurrían también los profesores universitarios, pero ignoramos sus nombres, ya que las listas conservadas en los archivos de la Orden comienzan en 1775. Tampoco tenemos noticias concretas sobre la enseñanza en el convento de Buenos Aires, cuya importancia también

Ciencia y fe 9, 1953, N. 34: 39-61. Sobre el material bibliográfico que estos profesores coloniales disponían y que servía de base a sus lecciones, v. también Quiles, “Obras de filosofía existentes en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba en la fecha de la expulsión”, *Ciencia y fe* N. 29, 1952: 73-85.

⁵⁷ Cf. Juan Carlos Zuretti, “La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos en el Río de la Plata”, *Itinerarium* 2, T. 4, 1947: 199-207. V. también Zuretti, Juan Carlos (editor) “Tesis sobre Filosofía y Ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2, 1948: 516-533. Son las *Thesis ex Universa Philosophia* de Gregorio García de Tagle, Melchor Fernández y Dámaso Antonio de Larrañaga, defendidas en 1792.

creció luego de la expulsión de los jesuitas. Teniendo en cuenta la bibliografía arribada durante la época colonial a estos conventos y haciendo un paralelo con lo sucedido en otros lugares de América, podemos inferir que durante todo el siglo XVII los franciscanos fueron estrictamente escolásticos en la dirección escotista. Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en Nueva Granada, durante el siglo XVIII parecen haber abandonado tempranamente la adhesión estricta al Doctor Sutil, hasta el punto que hacia 1770 casi no se defienden tesis propiamente escotistas.

Los dominicos tuvieron asimismo estudios conventuales que conferían grados eclesiásticos, pero tampoco se han conservado noticias concretas sobre sus profesores y contenidos. Los archivos que poseemos comienzan en 1724⁵⁸. Según las investigaciones de Furlong, los profesores que enseñaban en Buenos Aires también iban a Córdoba y a Asunción. Sin duda la razón es que la Orden de Predicadores tuvo aquí una membresía más reducida. Ateniéndonos a lo preceptuado en las ordenanzas y dictámenes de sus Capítulos Generales, podemos concluir que mantuvieron el tomismo en forma más estricta que las demás Órdenes sus respectivas escuelas. Los dos nombres más importantes de la primera época son los PP. José Antonio Sañudo OP y Sebastián Auquía OP, ambos españoles que ya tenían una carrera peninsular de cierta relevancia al trasladarse a América.

En Asunción, la infatigable labor académica de la Compañía se remonta a las fundaciones para primeras letras en 1607, que se clausuraron entre 1623 y 1626 por pleitos con los obispos del lugar. Sin embargo, los jesuitas lograron fundar en 1680 tres cátedras de estudios

⁵⁸ La documentación fundamental se encuentra en el *Libro de Estudios*, Archivo del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, T. 1, 1725-1896.

superiores, una de ellas la de filosofía. En 1739 ya tenían dos cátedras filosóficas y su éxito los llevó a solicitar en 1750 la erección de una universidad, aunque sin lograrlo. No tenemos noticias de esta enseñanza, ya que no hay más datos que los pocos recogidos por Furlong⁵⁹, pero podemos colegir que se seguían las directivas generales, semejantes a las que regían la Universidad de Córdoba y sus colegios, aunque adaptadas a la menor proporción de los estudios. Por lo tanto, podemos pensar que era una enseñanza predominantemente suarista, y que seguía a Antonio Rubio como manual general.

En la segunda mitad del siglo XVIII, y en consonancia con movimientos similares producidos en España y toda América, comienza a observarse en Córdoba un atisbo de renovación. Lo más importante es la incorporación de información sobre la ciencia física experimental en los últimos cursos de los jesuitas, incluso intentando compatibilizarla con los contenidos peripatéticos de los programas estándar. Los más influidos por las nuevas corrientes científicas fueron los jesuitas Domingo Muriel, Benito Riva y José Rufo, y el franciscano Anastasio Mariano Suárez. Riva ocupó la cátedra cordobesa de 1762 a 1764 y en su curso de física incorporó gran cantidad de noticias sobre las teorías científicas modernas y los experimentos, observaciones y mediciones más relevantes de los siglos XVII y primera mitad del XVIII. Rufo, uno de los últimos jesuitas, fue un partidario decidido de la física moderna, como lo evidencia su exposición del newtonismo, y no se mostraba hostil a corrientes epistemológicas no escolásticas⁶⁰. Este viraje premoderno producido en

⁵⁹ Cf. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía...* cit., pp. 379-380.

⁶⁰ Sobre estos autores, v. mi trabajo, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., FECIC, 1979, cap. 6 sobre Benito Riva, y “El Curso de Lógica de Anastasio Mariano Suárez (1793)”, en

los últimos años del período jesuítico debe verse, a mi juicio, como consecuencia y reflejo del mismo movimiento iniciado anteriormente en España y del cual hay rastros contemporáneos en otros centros americanos, especialmente en México. Las características de esta apertura aquí son similares a las que O. V. Quiroz Martínez ha señalado para España⁶¹: crítica a la escolástica, afirmación de los ideales de libertad filosófica e igualdad académica, probabilismo, cierto escepticismo, eclecticismo y antidogmatismo. Estas inquietudes iniciadas en el período escolástico se afirman en el siguiente.

La Orden Mercedaria tuvo estudios propios desde 1728, y anteriormente sus regulares se formaban académicamente en la Universidad de Córdoba⁶². La casa de formación principal estaba en esta ciudad y había otra en Buenos Aires. Entre sus profesores algunos alcanzaron relieve como regentes o examinadores sinodales. Pedro Nolasco Melgarejo, Bonifacio del Castillo y Pedro de Torres. Tampoco tenemos noticias más precisas sobre su enseñanza durante esta primera mitad del siglo XVIII.

v.c. *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. de Fil. y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1976: 37-63.

⁶¹ *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los ss. XVII y XVIII*, México, 1968, p. 15 ss.

⁶² Los datos sobre la Orden de la Merced constan en F. Eudoxio de Jesús Palacio, *Los mercedarios en la Argentina (1535-1754)*, Bs. As., Ministerio de Cultura y Educación, 1971, y José Brunet, *Los mercedarios en la Argentina*, cit., que continúa la historia a partir de 1750.

3. 2. Período ecléctico, pre-ilustración (siglo XVIII)

Esta etapa comprende los años posteriores a la expulsión, hasta 1808, es decir, la época de la regencia franciscana de la Universidad de Córdoba. Se agudiza el eclecticismo y la influencia cartesiana se hace más evidente, así como las corrientes vinculadas al movimiento ilustrado: Condillac, Rousseau, Montesquieu. Este proceso se aprecia sobre todo en las aulas de Córdoba, aunque también es perceptible en los centros franciscanos. En realidad, si bien la enseñanza jesuita había sido oficialmente suarista y tomista, desde 1760 era de hecho ecléctica, sobre todo en física. La influencia del cartesianismo se hizo sentir más bien en lógica y entre los franciscanos, que introdujeron otras novedades.

Como contrapartida, desde 1770 hubo una notable restricción de la autonomía académica, que luego se hizo política habitual borbónica. La Real Provisión del 6 de septiembre de 1770 sometió a censura todas las tesis, y la Real Cédula del 22 de enero de 1771 exigió a los graduados el juramento de defender las regalías de la corona⁶³. En estos años se adaptaron las reformas españolas sobre textos de enseñanza. Se mantienen algunos manuales de orientación escolástica, como los de Aguilera, Biedma, González de la Peña y Luis de Losada, pero se incorpora la *Lógica* de Genuens y la *Física* de Musschenbroeck. El cartesianismo, que en España fue propagado por Daniel Álvarez de Toledo y el gassendismo defendido por Tosca y Zapata, no llegaron más que fragmentariamente. Entre nosotros se menciona repetidamente la obra de Feijóo, el gran difusor del experimentalismo en España.

⁶³ Cf. Juan Carlos Zuretti, “La crisis de la filosofía en el s. XVIII y los autores conocidos en la Universidad de Córdoba”, *Estudios* (Bs. As.) 1947, p. 129.

En el período de regencia franciscana, la Universidad cordobesa se hizo más permeable a la filosofía moderna, particularmente al cartesianismo, simpatía ya introducida por los jesuitas. Entre los profesores que muestran una significativa apertura al pensamiento moderno, especialmente en física, están Cayetano Rodríguez y Elías del Carmen Pereyra. Rodríguez dictó el Curso de Física de 1782 y en él se declara ecléctico, no comprometido con ninguna corriente en especial, sino admitiendo tanto algunos conceptos aristotélicos como otros ajenos⁶⁴ tomados de las teorías de los modernos, especialmente Gassendi y Newton. Fray Elías, que enseñó entre 1783 y 1787, es considerado por Furlong como un “cartesiano ardoroso”, afirmación que debe matizarse, pues en su *Curso de Física*⁶⁵ admite tesis tradicionales a la par que algunas modernas no cartesianas.

Los franciscanos también reformaron sus planes de estudio en 1776. Las materias a dictar eran: Lógica y Principios de Geometría en el primer año, Física, Ontología y Pneumatología en el segundo. Los autores guías eran Juan Vernet en Lógica y Ontología, Genuens en Pneumatología y Brixia en Geometría y Física. Como complemento se recomendaba a Corsini, Purchot, Dupin, Locke, Malebranche, Soria, Gravesande, Wolff,

⁶⁴ *La enseñanza de la filosofía...* cit., cap. 7.

⁶⁵ Sobre este profesor, v. *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia...* cap. 4, y para un análisis del *Curso de Física*, la edición completa del mismo en Juan Chiabra, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Univ. Nac. de La Plata, Biblioteca del Centenario, 1911. Enrique Martínez Paz ha editado “Una tesis de filosofía del s. XVIII en la Universidad de Córdoba” (*Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 6, 1919: 228-286) con proposiciones sostenidas por Fray Elías. Y sobre su labor docente en general v. Juan Carlos Zuretti, “Fray Elías del Carmen Pereyra, profesor de la Universidad de Córdoba”, *Itinerarium* 2, T. 4, 1947: 353-371.

Nollet, Pluche, Briquet y otros⁶⁶ que debían leerse “dos horas por semana” como complemento.

En esta reforma se aprecia la importancia concedida a las teorías científicas modernas. Las *Thesis ex Universa Philosophia* de Gregorio García de Tagle, Melchor Fernández y Dámaso Antonio de Larrañaga, fueron defendidas en 1792 en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires y publicadas por Zuretti en 1948⁶⁷. Sobre un total de 148 proposiciones, la mayoría trata de física general, mecánica universal, hidrostática, elementos y meteoros y cualidades sensibles. Los autores más citados son todos físicos: Hauser, Josué Appleby, Poinsonnir, Gauthier. Es verdad que estas tesis son un tanto atípicas en relación a la bibliografía generalmente utilizada, que –como ya señaló Alfredo Pueyrredón⁶⁸ y se puede constatar en los manuscritos estudiados– estaba compuesta por la *Philosophia mentis* y la *Philosophia sensuum* mecánica de Fortunato Brixia, cuya primera edición es de Venecia 1756, las *Minimae Institutiones Philosophicae* de Francisco Jacquier (Valencia, 1762) y la *Summa Philosophica Scholastica et Scotistica* de Sebastián Dupasquier, en cuatro tomos.

Los estudios dominicos continuaron fieles al tomismo generalmente defendido por la Orden, y si se ocuparon de los modernos fue más bien

⁶⁶ Cf. J. C. Zuretti, “La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos del Río de la Plata”, *Itinerarium* 4, N. 10, 1947, p. 199.

⁶⁷ “Tesis sobre Filosofía y Ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2, 1948: 516-533.

⁶⁸ Cf. “La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, T. 3: 2108-2117.

para criticarlos. Francisco Sosa y Francisco Solano Bustamante enseñaron en el convento de Buenos Aires el tomismo ortodoxo. Gregorio Torres fue quizá el profesor dominico más importante de este período y también enseñó un tomismo estricto en Asunción primero y luego en Buenos Aires, desde 1799. Un poco antes, en 1797, el P. Isidoro Celestino Guerra propuso un plan de estudios muy detallado, basado en prescripciones del Maestro General de la Orden y que, en conjunto, es un tanto retrógrado en su afán de criticar y suprimir el pensamiento moderno. Es así que en 1803, otro profesor destacado, Juan Antonio Cruz del Valle OP hace gala de notorio anticartesianismo.

Para entender el sentido y la importancia de estas modificaciones, sobre todo las que se intentaron en la Universidad, hay que tener en cuenta que la Filosofía constituía el segundo de los tres ciclos superiores, continuaba al de Gramática y ambos preparaban el ciclo superior específico (Teología, Derecho o Medicina en las universidades más importantes; en Córdoba, sólo Teología). Por lo tanto, en la medida en que las nuevas especialidades (las ciencias experimentales y la Matemática) no tenían cabida ni en el primero ni en el tercero de los ciclos, la enseñanza que de ellos se brindara en Filosofía era la única a la que un estudiante podía tener acceso. La dificultad de esta incorporación radicaba en que las nuevas teorías en principio tampoco tenían cabida en el marco escolástico y era necesario abrirles un lugar, cosa que cada autor hacía a su manera. Durante el período pro-ilustrado del reinado de Carlos III se crearon instituciones que de algún modo intentaron remediar esa situación, y los ecos de esas reformas llegaron al Río de la Plata aunque limitadamente⁶⁹.

⁶⁹ De allí la necesidad de erigir escuelas especiales, como las de Náutica o Matemáticas, para impartir conocimientos más específicos, como sucedió entre nosotros a fines del XVIII. Cf. Juan Probst, “La educación en la República

Hacia fines del siglo XVIII se fundó en Buenos Aires el Real Colegio de San Carlos⁷⁰, que no era una universidad sino un instituto un poco superior a lo que hoy sería la enseñanza media. Los antecedentes de esta célebre institución han sido estudiados por Belisario J. Montero⁷¹. A partir de 1770 la preocupación porteña por contar con una escuela de estudios superiores se hizo sentir con fuerza. Tras los fallidos intentos de fundar una universidad con las temporalidades jesuíticas en 1773, Carlos J. Montero fundó la Cátedra de Filosofía sobre la base del primitivo colegio jesuita, cuya enseñanza no se interrumpió con la expulsión. El Real Convictorio comenzó sus cursos oficiales el 24 de febrero de 1773 y su fundador fue el entonces gobernador Vértiz, que en 1778 fue nombrado virrey. En 1783 se dieron nuevos estatutos, reformados a su vez en 1792.

Precisamente de la primera época (la pro-ilustrada de Carlos III) data la incorporación de la Física Especial (con contenido experimental) a los

Argentina durante la época colonial, 1771-1810”, *Documentos para la Historia Argentina*, Bs. As., Peuser, 1924, p. 36.

⁷⁰ Los documentos para la historia de este instituto son: *Libro de Matrícula*, conteniendo los exámenes, actos públicos y nombre de los estudiantes que han cursado en el Colegio desde 1795 a 1816 (Archivo General de la Nación, legajo 164, antiguamente legajo 203/204 de la Biblioteca Nacional, que contenía; *Libro de Inscripción y Libro de Exámenes*) y *Correspondencia*, Colegio de San Carlos, 1791-1796, también en el Archivo. Una amplia reseña de la historia del Colegio en Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la instrucción pública superior en Buenos Aires*, Bs. As., ed. La cultura argentina, 1915, p. 46 ss.

⁷¹ “Un filósofo colonial, el Dr. Carlos Joseph Montero, primer catedrático en el Río de la Plata, Cancelario de los Reales Estudios durante el virreinato (1743-1806)”, *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, 5, 1915: 218-411.

programas y la instauración de la oposición para la obtención de las cátedras. Sus primeros estatutos eran análogos a los del Colegio de Montserrat de Córdoba, pero luego siguió los usos de la Universidad de Lima, Charcas y Santiago. Sus Constituciones –editadas en 1917 por Emilio Ravignani⁷²– reglamentaban la vida académica en forma muy detallada. Como en la universidad, y siempre debido a la escasez bibliográfica, los alumnos copiaban las lecciones dictadas por el profesor. Estos cursos solían repetirse anualmente, de modo que quizás los que hemos conservado sean expresión bastante exacta de lo que se enseñaba hasta la época independiente, cuando el colegio modificó sus programas y cambió de nombre, llamándose Colegio de la Unión del Sur.

Para juzgar la enseñanza del Colegio Carolingio (así como de todos sus homónimos en América, y señalo especialmente los de Lima y Puebla), hay que tener en cuenta que no era una universidad y que la función de su cátedra de filosofía era más bien formativa que especializada. Los primeros profesores de la cátedra (Montero, Ribarola, Chorroarín y Aráoz) fueron escolásticos no muy estrictos. En los últimos años del período colonial, y siguiendo directivas peninsulares, los profesores del Convictorio iniciaron una efímera renovación de la escolástica, por lo cual en el primer decenio del siglo XIX conviven los últimos representantes de la enseñanza escolástica con los primeros de las nuevas teorías que predominarán en los años siguientes.

Los tres profesores más importantes del Colegio en su etapa colonial fueron Mariano Medrano, Valentín Gómez y Diego Estanislao de Zavaleta. Medrano tuvo a su cargo el trienio 1793-1795 y sus cursos se han conservado. Es un escolástico convencido, pero no mezcla la

⁷² “Constituciones del Real Colegio de San Carlos”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 35, 1917: 530-545.

filosofía con la teología y admite que la filosofía reciba ciertos conocimientos científicos en su seno, sosteniendo que el elemento empírico es necesariamente integrante de todo sistema descriptivo de la realidad, lo cual es acorde con el genuino pensamiento aristotélico.

Su sucesor en dicha cátedra fue Diego Estanislao de Zavaleta, también escolástico y quizá más riguroso, aunque no ignoraba los avances científicos de su tiempo. Su escolasticismo lo acerca a Suárez y en algunos puntos es decididamente antitomista. No escatima elogios a los modernos más célebres, científicos o filósofos. Entre los admirados se cuentan Gassendi, Newton, Duhamel y Cassel.

Valentín Gómez se hizo cargo de la cátedra en 1799 y continuó en la línea de sus predecesores, es decir, adhirió a la escolástica, pero con algunos pensamientos personales divergentes. Por ejemplo, no niega rotundamente –como los otros– la duda cartesiana, sino que la considera útil a la investigación, siempre que no incluya los primeros principios. Incluso en psicología y física defiende algunas tesis que no son escolásticas ni cartesianas, sino intentos propios de síntesis⁷³.

Las cátedras de filosofía de Asunción, que no habían podido convertirse en universidad, pasaron al cabildo eclesiástico en 1767, el que estableció un nuevo instituto educativo en el antiguo Colegio Seminario de la Compañía. Tenía primeras letras, gramática, retórica, filosofía moderna y teología, conforme la disposición de 1775. Furlong ha rastreado las pocas noticias de esta cátedra que se conservaron⁷⁴. En 1796 fue elegido profesor Sebastián Patiño, pero el gobernador se opuso y en

⁷³ Sobre estos profesores, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, cit., I, cap. 3 y 10; Furlong, *Nacimiento y desarrollo...* cit., p. 373 ss.

⁷⁴ Cf. *Nacimiento y desarrollo...* cit., p. 380 ss.

una nueva elección salió favorecido Francisco Javier Bogarín. En 1802 vacó la cátedra y fue elegido el único propuesto, Juan Paulino Cabral. Según estos datos, podemos pensar que esta cátedra no fue muy próspera.

Los padres franciscanos, por su parte, tenían cátedras superiores en sus conventos de Asunción, pero desconocemos el contenido de su enseñanza, que probablemente estaba más orientado a la Teología y a la formación del clero. También los padres dominicos tuvieron en su convento una cátedra que contó con el privilegio de otorgar grados académicos durante diez años, pero no parece que hubiera nada antes de 1775.

El interés de tener estudios regulares superiores de filosofía y teología en Asunción era común al cabildo eclesiástico y al civil. En 1774 se concretó la llegada de profesores de Buenos Aires, siendo Carlos Suero el encargado de la cátedra de filosofía. Se nombró como profesores para los futuros cursos filosóficos a Carlos Molina y José Silva. Hubo luego una sucesión de profesores de actuación ignota. Parece que a fines de 1810 la cátedra estaba vacante.

En esta época comienzan las primeras manifestaciones filosóficas en la Banda Oriental (actual Uruguay), en la ciudad de Montevideo, que había sido fundada en 1726. Allí existía desde 1745 un colegio jesuita de primeras letras que, al producirse la expulsión, pasó a la regencia franciscana en el Colegio de San Bernardino. En este colegio se agregó el curso superior de enseñanza de 1787, bajo el virrey del Pino. El titular de la cátedra de filosofía fue Fray Mariano Chambo, sobre el cual se poseen muy pocas noticias. En cuanto a su enseñanza, Arturo Ardao ha dado

cuenta de todo lo que al respecto se sabe⁷⁵. Se han conservado impresas las tesis de un acto público de exámenes de Filosofía del Colegio San Bernardino, que versan sólo sobre lógica, defendiendo la línea escolástica y sin ninguna referencia a la filosofía moderna, ni influjo de la lógica de Port Royal, como se apreciaba en otros profesores de este período. Esta cátedra duró poco, porque en 1791, junto con la de Teología, fueron trasladadas al convento de Salta. Fray Chambo pasó a Córdoba, donde en 1795 se hizo cargo de la cátedra de Teología en la universidad.

En 1803 volvió a funcionar la cátedra montevideana ocupada por Julián Faramiñán, sobre el cual casi nada sabemos. En 1806 fue ocupada por Antonio Campana y en 1810 por José Benito Lamas. Con este profesor ya pasamos a otra época.

Como conclusión de esta etapa, vemos que hay múltiples matices en la enseñanza filosófica al fin del período político colonial y esta indecisión académica continúa en los primeros años de la revolución. La apertura que el breve lapso pro-ilustrado había permitido, no llegó a cerrarse totalmente, incluso a pesar de la nueva política metropolitana. Aunque en la zona rioplatense la ilustración no despertó los ánimos en la misma medida que en otras regiones americanas, lo que hubo quedó. Al lado de la censura literaria y poética⁷⁶ se aprecia cierta libertad de cátedra, inferible de la documentación y que no fue cercenada posiblemente porque los profesores en conjunto la toleraban y hasta la propiciaban.

⁷⁵ Cf. Arturo Ardao, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Montevideo, Fund. Ciudad Universitaria, 1994, p. 27 ss.

⁷⁶ Noticias sobre este punto en una carta sin firma de Maciel, a un destinatario desconocido, en su *Epistolario*, Archivo del Dr. Juan María Gutiérrez, Bs. As., Biblioteca del Congreso de la Nación, T. I, 1979: 46-50.

Incluso hubo proyectos de editar la obra del obispo Las Casas⁷⁷. En definitiva, no debemos olvidar que en estos años se formaron todos los criollos que vivieron el movimiento emancipador, tanto los más conservadores como los que tomaron parte decidida en la nueva orientación política⁷⁸. Por tanto, no fue un período totalmente homogéneo e invariante, aunque hoy tendamos a simplificarlo.

3. 3. Período crítico

Los últimos años del período colonial y los primeros del independiente reflejan en sus manifestaciones académicas, la profunda transformación de la sociedad y la cultura que se estaba viviendo. La preeminencia que tomaron los hechos políticos, ha determinado una tendencia a leer las manifestaciones culturales e incluso las académicas exclusivamente desde esa óptica. Por otra parte, como los historiadores se dedicaron más bien a la historia política que a la de las ideas, este breve y conflictivo lapso ha sido estudiado sólo muy recientemente.

Sin embargo, estos cambios no se concretaron con igual intensidad en toda la región, sino que, al contrario, aparecen notorias diferencias, debidas especialmente, en mi criterio, a la fuerte influencia de la tradición local y la “concepción heredada” sobre el contenido y orientación de los estudios filosóficos. Hasta donde he podido saber, las universidades que

⁷⁷ En el mismo Archivo, carta de Gregoire, Obispo de Blois, a Gregorio Funes, en 1820, referida a este antiguo proyecto (T. 1, pp. 134-135).

⁷⁸ V. por ejemplo Pablo P. Cabrera, *Universitarios de Córdoba. Los del Congreso de Tucumán*, Córdoba, 1916, donde se analiza la actuación política y su relación con la enseñanza cordobesa, de Miguel del Corro, Jerónimo Salguero de Cabrera y Cabrera, José Antonio Cabrera y Eduardo Pérez Bulnes, todos ellos independentistas, dentro de sus diversos matices.

más acompañaron el nuevo pensamiento fueron las de México, Lima, Chuquisaca y Córdoba, pero cada uno con su impronta propia

La Universidad de Córdoba inició sus tentativas de modificación de planes cuando los franciscanos dejaron la regencia, en 1808. Este interregno, de 1808 a 1815, no fue cubierto por los estudios históricos de Garro. Más tarde, Luque Columbres ha esclarecido el sentido del plan provisional de esos años y en qué medida estuvo orientado a las reformas que se consolidaron después de 1815. La filosofía no quedó muy favorecida, porque este plan quitó su autonomía a la Facultad de Artes y la disciplina se transformó en un mero curso previo a la Facultad de Teología y a la de Jurisprudencia que acababa de crearse. Las dos materias más recortadas fueron Lógica y Metafísica, a cuyas expensas se formó la Filosofía Moral, que se completaba con la de *Locis Theologicis*, como asignatura autónoma con cátedra especial. En cambio se benefician las ciencias modernas, ya que se destina un curso entero a la Física y en 1809 se crea la cátedra de Matemáticas⁷⁹.

Entre los catedráticos más importantes de este período debemos señalar en primer lugar a Pedro Ignacio de Castro Barros, formado en la Universidad de Córdoba y oriundo de La Rioja. Tuvo un juicio más bien negativo de la enseñanza española, ya que en el *Manifiesto a los nacionales del Congreso General* (25 de octubre de 1817) se queja de las censuras, de la pobreza de las Humanidades (reducidas a la Gramática, la Filosofía antigua y la Teología) y el desconocimiento de las ciencias. Es posible que estas expresiones estén sesgadas por su motivación política; y también es cierto que pueden ser interpretadas con distinto alcance, así

⁷⁹ Un estudio detallado de este plan y sus implicaciones teorías en María Victoria Santorsola, ob. cit.

como Furlong no les da el valor que en su tiempo les dio Sarmiento⁸⁰. En cualquier caso, está claro que los clérigos seculares que reemplazaron a los franciscanos en las aulas cordobesas, modificaron los criterios y la estructura de la enseñanza, orientándola hacia la nueva corriente en boga, la Ideología. Precisamente Castro Barros, que ocupaba la cátedra de filosofía en 1810, tuvo entre sus discípulos a Juan Cruz Varela y Juan Crisóstomo Lafinur, que en el período independiente fueron paladines de las nuevas ideas.

Otra figura importante fue Ignacio Gorriti, nacido en Jujuy y doctorado en teología en Córdoba, en 1790. Su actuación fue oscura hasta 1810, en que se hizo decidido revolucionario, dedicándose a la filosofía política. En 1836 se publicaron en Valparaíso sus *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas*. Como marco teórico de su problema concreto, estudia el origen de las sociedades, rechazando la teoría del pacto social, atribuyendo a los enciclopedistas franceses una influencia nociva que ha trastornado a algunos pensadores americanos. Sin embargo, no participa de las ideas escolásticas, sino que, como Castro Barros, se manifiesta contrario a ella y le formula fuertes críticas, aunque más bien en los aspectos formales y excesivos de sus disputas inútiles, que en cuanto al contenido teórico fundamental. De los autores modernos entonces en boga en los círculos revolucionarios, rechaza a Destutt de Tracy, pero acepta a Condillac, cuyo método en lógica le parece tan aceptable como el de Aristóteles. Sorprende en cambio que a esas fechas recomiende la metafísica de Malebranche, sin mencionar a otros autores más importantes, como Descartes. En ética, en cambio, se muestra tradicionalista, e impugna

⁸⁰ Cf. G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo...* cit., pp. 668-669.

todas las corrientes afines al materialismo del barón de Holbach, a quien toma como blanco central de sus críticas.

La figura más importante de estos años en Córdoba es sin duda el Deán Funes, cuya vigorosa crítica al sistema ha servido a los historiadores posteriores, eximiéndolos muchas veces de una investigación más objetiva, lo que a él no puede exigírsele por haber sido parte activa en las modificaciones introducidas⁸¹. Sus ideas educativas están claras en su *Plan de Estudios* de 1813 que tanto influyó en Córdoba. Como los antes nombrados, condena el exceso de sutilezas y la inutilidad de muchas cuestiones escolásticas, propugnando su total supresión. Propone conciliar el núcleo de la filosofía perenne con los nuevos conocimientos científicos. Admira y recomienda a los grandes filósofos como Platón, Aristóteles, y los grandes escolásticos (Tomás de Aquino, Suárez) y en su lista de preferidos incluye a Descartes, quizás por influencia de su profesor Ramón Rospigliosi, aunque Furlong lo pone en duda⁸². Sin embargo, es posible que la simplificación cartesiana de las cuestiones lógicas influyera en la reducción de este curso, que quedó limitado a tres meses. En cuanto a los autores de textos, manifiesta preferencia por las *Institutas* del abate Leridant, pero dada la dificultad de conseguir ejemplares suficientes, duda entre Jacquier y Altieri, inclinándose finalmente por este último. Sin embargo, Altieri murió en 1741 y su *Física* de 1813 resulta más anticuada que la de Jacquier. A pesar de éstas y otras limitaciones, el Plan del Deán Funes, que no llegó a implantarse en forma total, significó un viraje importante en el contenido

⁸¹ Furlong, *ibíd.*, p. 642 ss. y *Bibliografía del Deán Gregorio Funes*, Córdoba, 1939, con una introducción a cargo de Enrique Martínez Paz: “El Deán Funes, polígrafo”. Un estudio general sobre este personaje en Mariano de Vedia y Mitre, *El Deán Funes, su vida, su obra, su personalidad*, Bs. As., Kraft, 1954.

⁸² *Ob. cit.*, p. 646.

y estructura de los cursos universitarios. En Buenos Aires el Colegio Carolingio también presenta novedades conflictivas. El joven profesor Juan Manuel Fernández de Agüero imprimió una nueva dirección a la Psicología, orientándola hacia la Ideología⁸³, y lo mismo hizo luego Juan Crisóstomo Lafinur. Estas direcciones se continuaron por varios lustros más, luego de haber cumplido su ciclo teórico, produciéndose hacia 1830 un anquilosamiento no previsible en 1810.

Se destacaron en Buenos Aires, y sobre todo en filosofía –y acción– política, algunos profesores que hemos mencionado en el período anterior. El más importante de ellos fue Cayetano Rodríguez, cuya destacada participación política desde 1810 dejó en sombras su anterior actividad académica. Fue Director de la Biblioteca Pública, miembro de la Junta Grande, diputado en la Asamblea Constituyente de 1813 y miembro del Congreso de Tucumán de 1816, que declaró la independencia. Luchó por la unidad de las Provincias del antiguo virreinato y estuvo contra la separación del Paraguay. Aunque ya no se dedicó a la enseñanza en forma personal, se ocupó de la educación a través de su función pública, pero en esto tuvo menor proyección que Castro Barros o el Deán Funes.

En Montevideo la única cátedra de filosofía, restablecida en 1803 en el Colegio San Bernardino, fue ocupada en 1810 por José Benito Lamas, un montevidiano muy joven (había nacido en 1787). Este franciscano, que estudió en Buenos Aires, obtuvo permiso de elegir lugar de destino y así pasó a Montevideo, al frente de la cátedra de Lógica, hasta 1811, con un criterio más moderno. Pero la situación política y militar de esa plaza fuerte, sitiada desde mayo de 1811, determinó el alejamiento de este

⁸³ René Gothlef, “Historia de la psicología en la Argentina”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 3, 1969, p. 75 ss.

profesor y su reemplazo por un franciscano español, Cirilo Alameda, que luego fue consejero de Fernando VII y profundamente antiliberal. Montevideo cayó en poder del ejército español en 1814 y entonces desapareció la actividad docente del convento franciscano⁸⁴.

⁸⁴ Cf. A. Ardao, *La filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, cit., pp. 32-33.

Capítulo 5

Fuentes

I. Fuentes coloniales

Es un tema central, puesto que, a lo largo de más de un siglo de estudios sobre el período colonial, el problema de ubicar, controlar, relevar y estudiar las fuentes ha resultado ser el más problemático y el área en que proporcionalmente se ha avanzado menos. Varias circunstancias concurren a esta situación; menciono, a modo de apertura al tema, las tres que me parecen las más relevantes.

En primer lugar, la delimitación misma del concepto de “fuente”, ya que se trata de un concepto amplio, difuso y en más de un caso ambiguo. Al mismo tiempo, la delimitación de sus diversas clases o géneros: primarias-secundarias; directas-indirectas; locales-foráneas, etc., no siempre es clara, ni tampoco consensuada.

En segundo lugar, la dependencia de la “fuente” (en sentido documental) con respecto al agente productor (persona, institución, etc.) tampoco es claramente determinable en varios casos, y se producen superposiciones conceptuales; por otra parte, la existencia de documentos anónimos, parciales (por deturpación voluntaria o involuntaria) y dudosos, requiere un estudio previo que no siempre se está en condiciones de efectuar.

En tercer lugar menciono otro problema no menor: la veracidad de la fuente. Éste es un problema muy complejo y ha sido estudiado casi siempre en función de documentos políticos, militares, económicos, pero

casi nunca se pensó en este punto con referencia a documentos académicos. Y en efecto, parece que un manuscrito que copia un curso y que coincide, salvo pequeños detalles propios del escriba, con otros similares, difícilmente podría haber sido objeto de una falsificación voluntaria, cuyo objetivo tampoco sería claro. No es el caso de los apócrifos antiguos o modernos. Sin embargo, aun cuando no es difícil conceder que el caso sería muy raro, hay otra forma más sutil y no visualizada que resta veracidad a un documento académico, y es el hecho de que, por tratarse de copias, su uso real es difícil de determinar y, por lo tanto, no puede asegurarse que cuando un profesor usa una copia de un curso dictado por otro profesor varios años antes, esa copia sea efectivamente correcta y buena. En otros términos, que la serie de copias que los profesores usaban habitualmente para componer sus propios cursos (de las cuales en muchos casos no tenemos prueba) eran correctas; en suma, es posible que errores que hoy adjudicamos a un profesor y por elevación a su antecesor (del cual por hipótesis sabemos poco) en realidad no sean errores del anterior sino de otro desconocido.

He mencionado brevemente estos problemas, sólo para señalar que esta tarea merece una consideración metodológica y hermenéutica más profundizada de la que disponemos actualmente.

II. Fuentes

La búsqueda, estudio y edición de fuentes es una tarea que, si bien lleva ya bastante tiempo, puede considerarse apenas comenzada en cuanto a resultados. Aunque hay elencos de fuentes manuscritas en varios repositorios, son pocos los textos estudiados y menos aún los editados. El tratamiento de los códices coloniales, por otra parte, si aunque en líneas generales debe asimilarse al modelo codicológico más próximo, los

escritos tardomedievales, y su reformulación en la segunda escolástica española, presentan características propias que hacen necesario un método específico de abordaje.

Presento aquí algunos resultados de la sistematización de experiencias personales en el manejo de fuentes manuscritas académicas de la época colonial, como un paso más en la elaboración de una metodología adecuada al tratamiento integral de los problemas histórico-críticos de las fuentes primarias latinas coloniales de América. Los principios y reglas hermenéuticas que sugiero tienen su origen en una aplicación analógica de los usados por los medievalistas, con los cuales los textos coloniales guardan ciertas semejanzas. Pero muchas de éstas son sólo aparentes, y en realidad los problemas más complicados son aquellos determinados por la especial índole del colectivo académico en que se produjeron los textos.

En primer lugar, adviértase que al indicar como objeto de estudio los manuscritos coloniales considerándolos “fuentes primarias” me refiero ahora específicamente a su calidad documental. El hecho de que muchos de ellos sean copia y/o resumen de fuentes editadas, en Europa o en América, podría poner en cuestión su carácter de “fuente primaria” en cuanto al contenido¹; pero este aspecto no se discute aquí.

En segundo lugar, deseo indicar que no ignoro la fecunda labor de lingüistas, filólogos e historiadores de la literatura y la cultura, quienes

¹ Me he referido a este tema, con énfasis en las fuentes para la historia de la ciencia colonial, en un antiguo trabajo: “Fuentes primarias para el estudio de la historia de la ciencia, en especial en América Latina”, *Seminario Latinoamericano sobre alternativas para la enseñanza de la historia de la ciencia y la tecnología*, Bogotá, ICFES, 1986: 63-73.

han trabajado sobre textos coloniales, manuscritos o no. Pero la mayoría de estas investigaciones no versa sobre textos académicos coloniales latinos, que tienen sus peculiaridades y presentan problemas propios. En síntesis, se podría decir que existen métodos de abordaje coincidentes porque responden a problemas y preguntas que son comunes a todos los documentos, y otros métodos que deben ser reformulados para ser eficazmente aplicados a los textos a que me refiero. En lo que sigue, me centraré especialmente en los aspectos análogos y en los específicos que presentan nuestros manuscritos latinos académicos.

Finalmente, quiero señalar que considero fuentes estrictamente académicas (a los efectos de este trabajo) solamente a los escritos producidos en relación a la enseñanza, en las cátedras o en los exámenes. Por lo tanto, no analizo otro tipo de documentos académicos, de carácter administrativo, legal u organizativo (estatutos, reglamentos, dictámenes, etc.). Dentro de los documentos estrictamente académicos, a su vez, hay varios tipos. Los que considero más importantes, tanto por el contenido como por su cantidad y diversidad, son los cursos manuscritos. Estos documentos contienen las clases impartidas por el profesor y que, a causa de la escasez de libros, “dictaba” a sus alumnos, es decir, hablaba (o leía su propio texto) en forma tal que lo dicho pudiera ser copiado. Cada alumno escribía la lección, de modo que resultan tantos manuscritos cuantos fueran los cursantes. También era posible –y de eso han quedado constancias– que un alumno regalara su cuaderno –o “mamotreto”, como se los llamaba– a otro del curso siguiente. Éste podía servirse de lo ya escrito y eventualmente completar o agregar algo en espacios dejados en blanco. Ésta es probablemente la razón de diferentes escrituras y firmas de poseedores en un mismo documento. Esta peculiar situación determina la mayor parte de los problemas que plantean las fuentes académicas, pues los escritos del profesor o las conclusiones de examen, además de

ser textos únicos, han sido redactados o revisados por personas con conocimiento del tema, de modo que los errores o imprecisiones que puedan contener no son debidos a la escritura en sí, sino a otras causas.

1. Problemas documentales

De acuerdo a lo que se viene diciendo, estos documentos académicos americanos tienen caracteres análogos a los producidos en Europa, donde se seguían prácticas similares, pero también propios. Quizá el más específico es su carácter –en muchos casos– de texto único para los alumnos, dada la dificultad de consultar las obras impresas que son fuente propia de los temas del curso. Por eso en realidad los manuscritos de cursos operan como auténticos “libros de texto”² y así deben ser considerados, lo cual determina problemas propios. Los otros documentos (listas de tesis a defender, temas de exámenes, resultados de actos académicos como oposiciones y concursos, tienen también sus propios problemas, pero por ser más forales y cuidados, ya que son documentos oficiales, en general resultan más seguros.

1.1. Problemas de datación, cronología y autoría

En principio son aplicables los criterios usados para manuscritos medievales y renacentistas. Los esquemas cronológicos pueden hacerse de dos modos: 1. con criterios cronológicos puros; 2. con criterios mixtos, es decir, con análisis de la terminología y/o la forma literaria y/o el contenido o doctrina. Los primeros analizan, o bien las circunstancias

² Me he referido a esto en mi trabajo “Los cursos manuscritos coloniales como libros de texto”, Rosa M. Bestani, Paulina Brunetti, Ana María Martínez de Sánchez, María Cristina Vera de Flachs (Coord.), *Textos, Autores y Bibliotecas*, Córdoba, Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, 2011: 601-612.

externas que permiten la datación (y son aplicables a cualquier documento en forma similar), o bien se refieren al documento mismo. Me centraré en estos.

El análisis interno del documento para fundamentar una datación puede referirse a su composición material o soporte (papel, tinta, etc.) tema que dejo ahora de lado, pues no es significativo para la época que estudio; pero también es necesario atenerse al contenido, sea la escritura misma o su significación conceptual. En lo que sigue analizaré el valor histórico crítico de algunos aspectos peculiares de los documentos coloniales.

1.1.1. Menciones cronológicas

Son referencias textuales a acontecimientos cuya fecha está establecida por vías independientes, y que funcionan como términos *a quo*, es decir, que el texto es necesariamente posterior. Cuando el documento local es copia o síntesis de uno foráneo, estas menciones pueden quedar muy descolocadas en relación a la fecha real de composición y por eso raramente son útiles. En cambio, las menciones a sucesos acaecidos en América (si son muy famosos) o en la zona (que son bien conocidos por los lugareños), permiten una aproximación mucho mayor. Un rasgo interesante de estas menciones es que muchas veces se ponen en castellano, es decir que no se latinizan. Esto puede tener dos sentidos. Uno es que de este modo el alumno oyente tendrá más claro a qué suceso se refiere el profesor, si se lo dice del modo en que habitualmente se lo nombra; otra interpretación es que tal vez el profesor mismo tuviera dificultades en latinizar la mención del suceso, o bien que temiera la incomprensión de sus alumnos (a veces, probablemente para reforzar la comprensión, se pone en forma bilingüe). En todo caso, la no

latinización está indicando incompetencia idiomática latina de mayor o menor grado, sea en el alumno, en el profesor o en ambos.

Ejemplo: mención (aunque en este caso datada) que se refiere a un suceso local, puesto por el alumno copista en castellano: *día 14 de septiembre del año de 1752 se dexo ver en el cupre una como palma de color de ceniza a las 12 del dia- porque conste B. Elias Vicente Gonzalez (Balzategui, Animástica, 1752, f. 68v).*

Otro caso: mención (datada) de un suceso del colegio (ha permitido fechar el manuscrito) que anota el alumno copista en castellano: *Este corral [asuetó³] fue por la enfermedad de Francisco Robledo, sobrino del P. Antonio Ferraro; de la que murió el día 30 de junio de 62, habiendo estado en este colegio mes y día. La enfermedad principal fueron viruelas (Anónimo SJ, Disertaciones sobre la generación y la corrupción, 1764? f. 18).*

1.1.2. Fórmulas redaccionales

Estas escrituras son genéricas, es decir, son empleadas por determinados grupos que las usan por determinadas razones, en nuestro caso, generalmente para indicar pertenencia a comunidades religiosas. Permiten fijar no sólo la época de composición, sino también al autor (al menos en forma genérica, como perteneciente a una comunidad).

Las dos fórmulas redaccionales más importantes en los manuscritos latinos académicos coloniales son las fórmulas hagiográficas y las fórmulas políticas.

³ Sentido en este caso, aunque también puede significar espacio dejado en blanco en el cuaderno.

1.1.2.1. Las fórmulas hagiográficas

Son frases estereotipadas que suelen abrir o cerrar los textos, cuya redacción varía con el tiempo, pero lentamente. Las tres comunidades que usaron fórmulas de relevancia para la datación y la determinación comunitaria son los jesuitas, los franciscanos y los dominicos.

La fórmula jesuita se caracteriza porque coloca a San Ignacio en el primer lugar entre los Santos, luego de la Trinidad y María (a veces después de ella se colocan los ángeles y/o las jerarquías celestiales). La invocación a María puede tomar coloraturas regionales, así en México es usual que se la mencione en la advocación guadalupana. Esta fórmula general permite datar a un documento colonial como anterior a 1767.

Otra fórmula típicamente jesuita, que suele usarse al final es *ad maiorem Dei gloriam*. Ejemplos: final del *Curso de Física* de Ignacio Ferrer SJ (1730): *Et dicta sunt satis per hoc 2º anno physicae. Sedant utinam omnia ad maiorem Dei gloriam et vestram utilitatem. Amen*; final de las *Disputaciones lógicas* anónimas conservadas en la Biblioteca Nacional de Colombia: *...et haec de Logices disputationibus ad maiorem Dei Gloriam. Omnia dicta a me aut scripta D. R. F. correctione submitto*. En ambos casos se integra en frases más extensas: en la primera el profesor manifiesta: “lo dicho es suficiente para este segundo año de física. Sean todas estas cosas **para mayor gloria de Dios** y utilidad vuestra”; en la segunda “...y que estas disputaciones lógicas [sean] **para mayor gloria de Dios**. Someto a corrección fraterna todo lo dicho o escrito”. Ambas frases señalan, con distintas redacciones, que el profesor considera terminada su tarea y en consecuencia aplica la fórmula. Por eso, cumple una función ratificatoria, con el sentido de “así sea” o “amén”, que aparece al final de muchos manuscritos, jesuitas o no.

Precisamente el primer ejemplo, con su fórmula reduplicativa, señala con claridad esta característica.

Una fórmula hagiográfica final bastante común es dar gracias a los Santos Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Luis Gonzaga y Juan Nepomuceno. Puede faltar alguno de los dos últimos. También pueden previamente agradecer a Dios, y/o a María. Por ejemplo: Manuel Balzategui SJ (*Animástica*, 1752) agradece a Ignacio, Javier y Gonzaga; José Yarza SJ (*Disertaciones sobre Física aristotélica*, s/f) a Ignacio y Nepomuceno; lo mismo el Anónimo jesuita (*Disertaciones sobre la generación y la corrupción*, 1764); Pablo Robledo SJ (*Curso de Física*, 1742) antes de “Se acabó...” invoca a María de Guadalupe, Ignacio y Luis Gonzaga.

Aunque no es común, también el profesor podía invocar a algún santo de su particular devoción. Por ejemplo Luis Chacón SJ, al final de su curso invoca a Dios, la Inmaculada, San José y “nuestros patronos”: Francisco Javier, Luis Gonzaga, Estanislao Koska e Ignacio, en ese orden (*Disputaciones metafísicas*, 1736); similar es la fórmula del Anónimo SJ de *Física*, luego de mencionar a María y José: *protoparentis Ignatii et invicti Javeriis, Aloisiis, atque Stanislai*, refiriéndose a los anteriormente mencionados, sólo que en un orden más lógico, poniendo a Ignacio en primer lugar⁴.

En el caso del Anónimo *Elementos físico matemáticos*, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Colombia, el código carece de

⁴ Por cierto no puede descartarse la hipótesis de que el orden normal, citando a San Ignacio en primer lugar, sea alterado por el copista, quien se apresuraría a copiar otros nombres menos habituales, por temor a omitirlos, y luego pondría a Ignacio, de quien seguramente no se olvidaría.

indicaciones importantes; la fórmula hagiográfica final dice: ... *patroni nostri potentissimi Bartolomei obsequium*. Martínez Chavanz, al ocuparse de esta obra, supone que fue escrito después del curso de José Celestino Mutis, cuya influencia denotaría, y por eso lo data hacia 1776⁵. La cuestión suscitó algún debate. Por mi parte he sostenido que la invocación a S. Bartolomé teniendo en cuenta que en Bogotá la Compañía tenía una universidad homónima, hace pensar en un jesuita, ya que luego de la expulsión no se menciona esta hagiografía⁶. En el mismo sentido, la fórmula que menciona, al principio y al final, a San Juan Nepomuceno (...*et insignis praeclarique Joannis Nepomuceni. Valete*)⁷ permite identificar como jesuita al autor de la *Disertación de Lógica aristotélica* de 1762.

Las fórmulas jesuitas, dentro de este modelo general indicado, se diversifican a su vez por la citación de otros miembros de la Compañía, aunque no sean santos, es decir, son extensión de la fórmula hagiográfica; si bien propiamente no la integran, redaccionalmente suelen ir juntas, a veces en la misma frase. Estas fórmulas podrían denominarse hagio-doctrinales.

⁵ Cf. Regino Martínez Chavanz, “La física en Colombia: su historia y su filosofía”, *Historia Social de la Ciencia en Colombia*, Tomo VI, *Física y Química*, Bogotá, Colciencias, 1993: 71-72.

⁶ Cf. *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995, p. 162.

⁷ Digamos, como dato curioso, que en el Catálogo de la Biblioteca Nacional de Colombia, donde se conserva el manuscrito, figuraba a nombre de un autor supuestamente llamado “Nepomuceno Valete”. Evidentemente es una confusión suscitada por las dos últimas palabras latinas.

El nombre más útil para indicar datación es Suárez, teniendo en cuenta que la escuela suarista fue predominante en la Compañía hasta c. 1720, en que comienza a prevalecer el eclecticismo con componentes tomistas, debido a la acción de la Iglesia y de la corona española, que para esas fechas querían uniformar toda la escolástica con el tomismo, como doctrina eclesiástica y políticamente “más segura”. Ahora bien, dado que la ampliación de la fórmula hagiográfica suele indicar los doctores o doctrina de inspiración del profesor, es usual que se coloque también a Santo Tomás, ya declarado *Doctor Universalis*. En este caso, los documentos anteriores a c. 1740 citan generalmente a Suárez antes de Santo Tomás, por ser jesuita, aun cuando luego no se acepten todas ni sus más importantes doctrinas, para las que puede elegirse a otro autor jesuita. En este caso, es casi seguro que la adopción de una doctrina tomista será escasa o nula. En cambio, si Suárez es citado después de Santo Tomás, muy probablemente el documento es posterior a c. 1740.

Ejemplos: José Yarza SJ, en sus *Disertaciones sobre Física aristotélica* indica que el curso se dictará *iuxta utriusque Doctoris Angelici et Eximii mentem*; un anónimo SJ, *Instituciones Dialécticas*, indica en su título: *Institutiones Dialecticae juxta Angelici et Eximii mentis elaboratae*, sin otras menciones conservadas, dado que el código carece de los folios iniciales y finales. En ambos casos, y conforme a este criterio, se trata de obras de bien entrada la primera mitad del siglo XVIII.

La fórmula franciscana también permite datar, aunque en forma más imprecisa, por las características históricas de su inserción académica. La mención hagiográfica pura (es decir, invocar ante todo el patrocinio de San Francisco, como en el caso anterior el de San Ignacio), en este caso sólo puede indicar autoría, ya que la Orden tuvo una presencia constante

durante todo el período, sin altibajos en cuanto a la dimensión de su presencialidad.

Por otra parte, los franciscanos muestran una notable tendencia a la diversificación de sus invocaciones, incluyendo santos y santas ajenos a su Orden. En estos casos, es común que además de Francisco (obviamente citado en lugar preferente) aparezca también algún otro santo franciscano.

Un ejemplo de hagiografía inicial en Ignacio Antonio Parrales OFM: SS. Vírgenes Teresa y Gertrudis y Juan de Capistrano. Fórmula final: Dios, la Virgen, los Santos Francisco, José, Agustín, Tomás, Buenaventura y los Doctores (*Tratado de Física*, 1751).

El período de escotismo indiscutido y predominante fue el siglo XVII. En los manuscritos de esa época (pocos) encontramos sólo la referencia al Sutil, mientras que a partir de comienzo del siglo XVIII las fórmulas hagio-doctrinales comienzan a complicarse. Por la misma razón expuesta antes, la mención de Escoto antes de Santo Tomás puede indicar, e indica generalmente, un documento anterior a c. 1740. Citado después de Santo Tomás, sugiere que el texto (sobre todo si es anónimo) tiene una cercana posterioridad con los Capítulos Generales que obligaron a los franciscanos a adoptar las tesis tomistas centrales. Si por otras vías se puede establecer que el autor del documento es franciscano, pero no existen constancias cronológicas, la falta de mención de Escoto, sobre todo si tampoco se menciona a Tomás de Aquino, indica muy probablemente un franciscano ecléctico de fines del siglo XVIII, entre 1780 y 1810.

Un ejemplo: Jerónimo Marcos, manuscrito de fines del siglo XVII, adscripción doctrinal exclusiva, en el título mismo: *Domus Sapientiae Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti (Casa de sabiduría, 1692).*

La fórmula dominica es estable y prácticamente con sólo tres componentes, por lo cual en realidad sólo indica autoría. Los tres elementos son Santo Domingo de Guzmán, Santo Tomás de Aquino y la Virgen de Rosario.

Ejemplo de fórmula final: ... *utinam cedant in honorem et laudem omnipotentis Dei, B. Ang. Virginis del Rosario Tutelarissimae nostrae, Ang. Dr. D. Thomae* (José Manuel Alarcón, *Tratado sobre la generación y la corrupción, 1761-¿?*).

Un *Curso de Filosofía Aristotélica* que se presenta *iuxta inconcusa tutissimaque D. Thomae dogmata* (obsérvese que a la doctrina tomista – incluso como interpretación de Aristóteles– la califica de firme y segurísima) y que no parece ser un curso dictado, sino un escrito personal que resume doctrina tomista, presenta dos fórmulas hagiográficas finales. La primera es –diríamos– la fórmula tipo dominica, aunque sin mención del Fundador: ... *in honorem B. Trinitatis, Sacratissimae Virginis Dei Genitrix sub speciali titulo de Columna Angeli et Magistri Divi Thomae Aquinatis omniumque sanctorum quorum auxilio hac tradita intelligatis et intellecta operimam detis finem.* La segunda fórmula⁸, más personal, es

⁸ En esta segunda fórmula no se expresa, como en la primera, que mediante el auxilio de los nombrados se ha dictado o copiado y entendido todo y se ha completado la obra propuesta (es decir, el curso). Un casi así da habitualmente un argumento a favor de la idea de que la primera fórmula es del profesor o del texto leído y la segunda del escribiente. En este preciso caso, como el documento no sigue las usuales pautas académicas, se trataría de una excepción.

un elenco de santos muy diversos, que seguramente eran los preferidos del autor: Tomás, Teresa de Jesús, Francisco Africano, Agustín Tapastense, Tomás de Vilanova, Mónica, Rita y Casia, Nicolás de Folestino, José y todos los demás santos (en este orden). De esta doble mención puede extraerse alguna hipótesis plausible. Aunque la primera fórmula se asemeja a la dominica general, se observa que falta la mención a Domingo de Guzmán y que la Virgen no es citada en la advocación del Rosario, predominante entre los dominicos. Si a esto sumamos la variopinta selección de patronos de la segunda fórmula, parece claro que el autor no era un dominico, aunque fuese un decidido tomista; pero, por la misma razón resulta poco probable que sea un jesuita, mientras que podría tratarse de un franciscano o un mercedario (que suelen hacer advocaciones variadas) o bien un secular.

Fórmulas mixtas y especiales. Debemos considerar en primer lugar algunas otras posibilidades implicadas por la mención hagio-doctrinaria de Suárez, cuando en la fórmula no figura San Ignacio. Las dos posibilidades son: 1. Escoto está citado antes de Suárez: en este caso el documento es probablemente franciscano anterior a 1767; 2. no se cita a Escoto o se lo cita después de Suárez: en este caso el autor podría ser un franciscano ecléctico (raro) o más seguramente un clérigo secular.

Teniendo en cuenta que los Capítulos Generales de los regulares de cada región, desde finales del siglo XVII y sobre todo en la primera mitad del siglo XVIII reiteraron la insistencia sobre la doctrina del maestro de la Orden en relación al maestro universal (Tomás de Aquino), y que cada vez se fue recortando más la libertad de enseñanza de la doctrina de los patronos a favor de la tomista, pueden fijarse parámetros no muy amplios de datación, lo que hace interesante este recurso para ubicar, al menos provisoriamente, la gran cantidad de inéditos

conservados. El hecho de que la mayoría de ellos parece ser jesuita (hasta donde yo misma lo he estudiado) no obsta a la necesidad de considerar otras posibilidades, sobre todo en el período doctrinariamente tan confuso y ecléctico de la pre-ilustración colonial. Pero debe tenerse en cuenta que estas fórmulas tienen poco o nada que ver con el contenido conceptual del documento, por lo cual incluso se citan como patrones doctrinales (sucede con Suárez y con Escoto) pensadores cuyas ideas luego no son aceptadas en el texto, y a veces ni siquiera expuestas.

Un caso interesante es la *Physica specialis et curiosa*, acerca de la cual se ha discutido mucho. Me ocupé de esta obra en *Fuentes para la historia de las Ciencias Exactas en Colombia*, que ya he citado⁹. Martínez Chavanz, que también estudió el documento, parece aceptar la hipótesis de F. Quijano, de que el autor sería un “fraile”, Luis Narciso, y que la obra dataría de fines del siglo XVII¹⁰. Aparte de que la escritura tiene características más propias del siglo XVIII, me parece determinante para establecer la autoría jesuita la fórmula hagiográfica final, que dice: *Et haec dicta sint in honorem Parentis Ignatii, Angelici Praeceptoris Divus Thomae Aquinatis, necnon scholarum omnium Patroni et Angeli auspicius ut alacriter hunc tractatus capimus eiusdem finem imponemus*. Por otra parte, la ausencia de Suárez y la mención de S. Tomás (que es retórica, porque la obra expone la teoría heliocéntrica de Newton, sin criticarla) estaría indicando un códice de la última etapa de la Compañía.

También es posible que haya varias fórmulas hagiográficas y/o hagiodoctrinales en el interior de un manuscrito, dando la impresión de gran piedad y devoción por parte del alumno, o tal vez del profesor. Por ejemplo, el *Curso de Filosofía Natural* de Juan Duarte OP (1733),

⁹ En pp. 164-167.

¹⁰ Ob. cit. p. 63.

contiene numerosas fórmulas hagiográficas, junto con la fecha en que se terminaba la exposición de cada libro, invocando a Dios, María, José, San Agustín y Santo Tomás, en conjunto o alguno de ellos (ff. 78, 115v, 128, 147, 148, 152).

Una cuestión que resta por resolver es a quién deben adscribirse las fórmulas hagiográficas, si al profesor o al alumno. En la mayoría de los casos sólo disponemos de un código o dos de cada curso y resulta difícil determinar la existencia de variantes que pudieran dar una pista de solución. Un caso excepcional, hasta donde yo he consultado, es el *Curso de Física* de Juan Villar Villa Amil SJ, dictado en 1748 en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México y del cual la Biblioteca Nacional de México conserva cuatro copias. El manuscrito n. 1 tiene una dedicatoria a María Guadalupana en f. 1, en f. 110v una lámina pegada, que parece S. Ignacio, otra en f. 120v, al final (f. 184v) hay una invocación a María Guadalupana y la sigla *AMDG* (*ad maiorem Dei gloriam*) e invocación a todos los santos de la Compañía. El manuscrito n. 2 en f. 1 invoca a María Guadalupana (igual al anterior); en 141v invoca a la Virgen de Gualalupe y añade *Finis Physicorum Ad maiorem Dei gloriam*. El manuscrito n. 3 tiene una invocación final (en f. 112v y 113r) a la Virgen Guadalupana y la leyenda *Ad maioren Dei gloriam*. El ejemplar el n. 4 tiene una fórmula final (en f. 90v) con invocación guadalupana y en f. 91r en 4 líneas, muy expandido: *In maiorem Dei gloriam*. Como puede apreciarse, en este caso al menos, las diferencias de copiado son pocas y escasamente relevantes.

Del *Curso de Física* de José Soldevilla SJ se conservan dos copias que tienen diferencias en sus fórmulas hagiográficas. En el código 1, en f. 162v, fin del libro primero, invoca a María, en f. 223 a María, en f. 227 (fin del libro segundo) a María, José, Joaquín y Ana. En el código 2, en f.

96v, fin del primer libro, invoca a Dios, María, José, Ignacio, Luis Gonzaga; en f. 165r al final: Dios, María, José, Ignacio y los protectores celestes. Como vemos, las menciones en parte coinciden y en parte no, pero las diferencias tampoco parecen muy significativas.

En el caso del *Curso de Física* de Pedro Bolado, de 1762, de los dos códices conservados, uno trae una salutación final sin fórmula hagiográfica, mientras que en el segundo (ff. 213 y 214) hay una fórmula final larga: invoca a Dios y María y lleva fecha del 9 de abril de 1762.

De estos ejemplos podemos extraer algunas hipótesis, naturalmente cautelosas. Pareciera que hay un estereotipo que comparten maestros y alumnos, según el cual necesariamente el profesor dictaría una fórmula y el alumno copiaba esa u otra similar de su gusto, o ponía las dos. Esto explicaría, en el caso de Villar Villa Amil, por una parte, la existencia de las dos invocaciones (a María de Guadalupe y la sigla jesuita), o sólo de una de ellas, y por otra las pequeñas diferencias textuales (por ejemplo *ad maiorem* o *in maiorem*, en este último escrito, obviamente redacción del alumno). En el caso de Soldevilla podría pensarse que los alumnos añadieron (sin suprimir) alguna invocación personal a una fórmula más escueta del profesor.

1.1.2.2. Las fórmulas políticas

Son menciones ordenadas o impulsadas por diversas Reales Cédulas, que a partir de mediados del siglo XVIII obligaron a defender las regalías de la Corona o a hacer juramento de fidelidad al rey. Estas fórmulas tienen redacción más libre que las anteriores, y pueden estar distribuidas en cualquier lugar del documento, pero se caracterizan por la mención de

“Su majestad” y/o de “los dominios” de la corona de Castilla, lo que antes de esta época era inusual en textos académicos.

1.1.3. Menciones datables

No son menciones cronológicas, pero sí indicios internos que dan fechas *a quo*. El caso obvio es la mención de una publicación cuya fecha se conoce. Esto nos da un *a quo* general y probablemente muy dilatado. Por lo tanto, debemos analizarlo más. En primer lugar, teniendo en cuenta el lapso habitual de arribo a América de noticias de Europa y de España (hay también una diferencia de uno o dos años en ambos casos), tenemos que considerar una media mínima de 3 a 5 años para los centros en contacto más directo con la Metrópoli (como Lima o México) y de 5 a 7 años para los centros de recepción más indirecta, como Córdoba.

Pero una obra pudo haber tardado mucho más tiempo en llegar, por diversas razones, o bien pudo suceder que, habiendo llegado, no fuese citada inmediatamente por el profesor. Por eso, en segundo lugar, el modo de citación es relevante. Si la obra se cita como una novedad (buena o mala), o para impugnar o contradecir una doctrina estándar, o la doctrina que el profesor sostiene y en consecuencia aparece también muy discutida (incluso en forma desordenada), es probable que la utilización del profesor indique un período cercano a los mínimos indicados. En cambio, si se cita en forma más estandarizada, con argumentos a favor y en contra más estereotipados, es indicio de que ha sido utilizada tardíamente.

La mención, citación o exposición de una doctrina discutida, sin disputación posterior, o bien incluyendo una disputación a favor y otra en contra, es un indicio de que el profesor es consciente de que está

ofreciendo una novedad (al menos para él) y que no quiere o no puede comprometerse con una doctrina sin tradición en su propia comunidad. Es el caso paradigmático de dos textos coloniales, el texto *Physica Specialis et curiosa* anónimo colombiano, que expone la nueva física en forma no disputativa¹¹, y el *Curso de Física* de Cayetano Rodríguez, que expone dos veces la teoría newtoniana del color, una vez en contra y otra a favor¹².

1.2. Problemas de crítica textual

Los problemas de crítica textual son básicamente tres: 1. reconstrucción textual; 2. Fijación de sentido y/o de doctrina; 3. Autoría. Los mecanismos de abordaje que se presentan disponibles para el primer cometido es la ordenación de documentos por familias, tema al que ya me he referido en otra ocasión¹³. Para la fijación de doctrina y autoría (pues ambas están muy relacionadas), es decisivo el estudio de las formas literarias o de redacción. La que más se aproxima a nuestros documentos es la *reportatio* medieval. La *reportatio* es un resumen de las clases o enseñanzas doctrinarias de un profesor, tomada por un discípulo o por un ayudante docente, conocedor de su doctrina y que además ha sido corregida por el maestro. Luego otros ayudantes (o *lectores*) hacían

¹¹ Ya lo he mencionado. Mi hipótesis es que no se trata de un dictado.

¹² Un análisis general de este curso en mi trabajo: *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia* I, pp. 241-258. El Libro VI, que contiene estas dos exposiciones, ha sido traducido y publicado por mí: Cayetano Rodríguez OFM, *Tratado sobre la luz. Libro VI del Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C. A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ediciones del Rey, 2004.

¹³ Artículo “Fuentes primarias...” cit., p. 70 ss.

copias para diferentes cátedras o lugares y así se formaban las cadenas o familias de manuscritos.

Su análogo americano es el “dictado”, forma de redacción específica debida a la escasez de libros. Por eso el dictado americano se diferencia del europeo, ya que debe proporcionar al alumno necesariamente todos los elementos para el aprendizaje de la materia y la preparación del examen. Varios aspectos, entonces, lo diferencian de la *reportatio*. Primeramente, su función es presentar el contenido de una asignatura y no exponer el pensamiento del profesor; por lo tanto, no siempre –más bien casi nunca– es una buena fuente informativa sobre este aspecto. En segundo lugar, según ya indiqué en el escrito sobre fuentes, antes mencionado, como las copias son simultáneas (cada alumno copia en su cuaderno) no se puede hablar de “familias” en el sentido habitual. Esto significa que las diferencias entre los testigos de un mismo curso no son problemas de copia ni pueden ser tratadas con los mismos métodos. Al contrario, los errores de copia (que sólo se darían en caso de préstamos entre diferentes cohortes) son reemplazados por los errores y malas interpretaciones propias del mecanismo de dictado, es decir, son fundamentalmente errores o imprecisiones de audición, por una parte, y faltas de ortografía por otra.

En consecuencia, hay por lo menos tres reglas de crítica textual, válidas para los casos de familias de textos, que en nuestros escritos funcionan de manera distinta e incluso opuesta. La primera regla es: “La lectura más breve es anterior o más primitiva” y se basa en el supuesto –exacto– de que el copista, cuando lee algo que le parece oscuro y que causará dificultades al futuro lector, hace paráfrasis, comenta, o explica el término o el concepto. En el dictado, en cambio, sucede exactamente al revés: el primer oyente de un texto puede olvidar o no llegar a anotar

algo, por lo cual el texto escrito es más breve que el texto dictado. Si luego esta copia es nuevamente leída, el proceso se repite, con lo cual en cada copia eventualmente se restará algo y así, cuanto más nueva es una copia, más breve es su lectura en relación al original. En cambio, el copista del dictado nunca añade nada, porque por definición, sólo copia lo que oye. Naturalmente otro profesor, sobre esa base, puede hacer añadidos, pero entonces ya estamos formalmente ante otra obra.

La segunda regla es: “El texto más difícil o ininteligible es anterior o más original”, porque –por la misma razón apuntada antes– el copista siempre explica y nunca complica. En el dictado sucede más bien al revés: si un oyente no entiende, copia lo que oyó, aunque no haga sentido. Entonces es posible que ese texto, cuando es a su vez dictado (o incluso copiado) produzca otras lagunas de sentido. En ese caso el texto más corrupto es el posterior. Pero esto a su vez no es apodíctico, porque si la diferencia entre el texto dictado y el copiado mal entendido no es mucha, es posible que otro lector o copista posterior entienda bien y lo escriba bien (esto puede suceder tanto con conceptos como con nombres), con lo cual se rompe la cadena de errores, y puede aparecer un texto correcto posterior a otro corrupto.

Finalmente, la tercera regla es: “Las palabras difíciles o raras son lectura original”, porque el copista tiende a poner las palabras que le resultan más sencillas y fáciles, si son sinónimos o aproximadas. En el dictado no sucede esto: la palabra difícil (cuyo sentido no fue entendido) no es sustituida por una conceptualmente semejante y más fácil, sino que el oyente la copia igual o la empeora.

Veamos algunos ejemplos. La mala audición, unida al escaso conocimiento de la materia, lleva a escribir frases sin sentido. El copista

del *Curso de Lógica* de Nicolás Plantich (1752) pone como título *Tractatus in logica Aristotelis interiora*. El contenido responde a la llamada Lógica Mayor o Disputativa. Probablemente el profesor expresó que trataría la segunda parte de la lógica aristotélica, y diría quizás *posteriora*; el alumno oyó mal y copió *interiora*, porque desconocería o no tomaría en cuenta la relación que el profesor quiso establecer con la primera parte de la lógica.

Otros casos, en el *Curso de Lógica* de Francisco Sebastiani (1791): en el título de la segunda parte (p. 48) pone *De iudicio et proportione* para indicar el estudio del juicio y la proposición. Como no conoce bien el tema confunde dos palabras fonéticamente próximas, tanto en castellano como en latín (*propositione* - *proportione*). Lo mismo sucede al cambiar *propositionis universalitas* por *propositionis utilitas* confundiendo no sólo auditiva sino también conceptualmente universalidad de la proposición con utilidad de la proposición (p. 57, párrafo 70). Y un poco más abajo (párrafo 71) confunde *qualitas* con *quantitas*, caso en que otra vez, tanto en latín como en castellano (cualidad-cantidad) hay aproximación fonética¹⁴.

En el *Curso de Lógica* de Fernando Braco (1793) hay numerosos casos similares; a modo de ejemplo cito solamente tres: el profesor está diciendo “el cuerpo de Cristo está todo en toda la hostia” (*est totum in tota hostia*). El alumno copia *ex toto*, expresión que si bien es correcta en latín (y el alumno debía conocerla) en este caso no hace sentido (p. 30,

¹⁴ Este error, que en este manuscrito se repite otras veces, así como confundir “contraria” con “contradictoria”, es bastante común en los cursos de lógica, lo que llevaría a pensar que los alumnos copiaban sin tratar de comprender el sentido de las frases, ya que no son palabras desconocidas y suenan casi igual en ambos idiomas.

párrafo 49). Un poco más adelante (p. 34, párrafo 55) el profesor, explicando los términos análogos, dice que la palabra “cabeza” conviene análogamente a la parte más elevada de un monte (*montis*) y a la extremidad superior del hombre. El alumno, en vez de *montis* pone *mortis*, que es fonéticamente próxima, evidenciando que no entendió el sentido de la explicación. Cuando el profesor anuncia que se ocupará del raciocinio (*occurrit ratiocinatio*) el alumno pone *occurrit ratio et finatio* que son tres palabras latinas, pero que así y en ese lugar no hacen sentido. Sin embargo, dos líneas después pone (casi) correctamente *ratiocinandi vis*; es decir, comprendía en general que estaban tratando el razonamiento, pero fallaba al copiar alguna expresión.

He dicho que cuando el oyente no comprende el significado de una palabra no la cambia por otra más fácil, sino que la copia como la oyó. En el *Curso de Lógica* de Sebastiani, ya mencionado (p. 42, párrafo 47, se está exponiendo la definición accidental, que procede a explicar por atributos externos o “adventicios”. El alumno pone *attributa externa seu avendicia*. Es claro que no entendió el significado de la última palabra porque de lo contrario al menos la hubiese escrito bien (*adventitia*) o como suena en la pronunciación latina de la época, que coincide con el castellano (*adventicia*). En el *Curso de Lógica* de Braco, también mencionado, hay varios casos. Un ejemplo, el alumno copia: *fuit illa non longum sed ad levissimum tempus et semper urevem hanc suum illusionem sequebatur...* cuyo sentido claro es que [la atención mental, a la que se está refiriendo] no duró largo tiempo sino brevísimo y siempre esta ilusión [que antes mencionó] era seguida por las circunstancias que el dictado sigue explicando. La palabra *urevem* no corresponde a nada, es decir, el alumno escribió algo como lo oyó, empeorando el sentido (p. 141, párrafo 375).

De todo lo expresado pueden darse muchos otros ejemplos similares. De todos modos, estas observaciones no agotan la cuestión histórico-crítica ni los problemas de fijación de texto, pero considero que ayudan a aclarar algunas dudas o a proponer hipótesis. Por ejemplo, para ubicar a un autor mal citado, en lugar de atender al contexto de referencia (que puede ser muy amplio) es conveniente buscar un nombre fonéticamente próximo; lo mismo para el caso de una fecha o un título erróneos; para corregir un texto corrupto hay que pensar que falta algo (y no que sobra). En todos estos casos, las características del dictado determinan errores, imprecisiones, y hasta dislates que de ningún modo son imputables al profesor. Calibrar en qué caso un error es, en cambio, imputable al profesor, exige haber repasado todas las posibilidades de atribución al copista, y sólo cuando esa posibilidad ha quedado razonablemente descartada se puede pasar a un análisis crítico de contenido.

2. Fuentes primarias y secundarias

En los estudios teóricos se señalan diversas clases de fuentes, de las cuales aquí interesan solamente las primarias y secundarias. La diferencia entre fuente primaria y secundaria no se toma siempre en el mismo sentido. En los estudios filosóficos, fuente primaria suele significar el texto principal del tema que se está estudiando, por ejemplo, si es la cosmología antigua, una fuente primaria sería la obra de Aristóteles. Fuente secundaria suelen ser las concomitantes, no tan relevantes o bien fuentes posteriores. En el ejemplo, serían por caso los comentarios griegos a Aristóteles (Alejandro, Temistio, etc.).

La diferencia entre fuente primaria y secundaria es relativa al proyecto de investigación de que se trate¹⁵, pero para las grandes áreas de investigación histórica suelen aceptarse algunas como primarias y otras como secundarias. Así, para la filosofía y/o la ciencia de los siglos XVI-XVIII hay un elenco bastante consensuado de fuentes primarias cuando se trata de historiar la producción europea. En el caso de América, en cambio, parece que, en primera instancia, la relación se invierte: fuentes primarias serían, para nosotros, las fuentes producidas aquí, e incluso eventualmente las secundarias serían sus modelos europeos. Pero esta situación requiere más precisiones, que no pueden encararse aquí.

3. Análisis de algunas fuentes

Los maestros escolásticos más importantes como fuentes de nuestra filosofía colonial fueron sin duda Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez, y son los que analizará aquí.

Un estudio completo de la recepción de ellos en las aulas coloniales debería abarcar varios aspectos. En primer lugar, qué obras suyas se conocieron y leyeron. Para reconstruir esta situación no bastan las

¹⁵ En nuestro caso colonial americano esto es notable, incluso en el afán reivindicatorio de muchos de los escritores criollos, sobre todo los mexicanos, que se preocupaban por mostrar las altas cotas de su producción. Además de los casos ya conocidos, menciono aquí como otros ejemplos, dos de comienzos del siglo XX: León, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Tip. Suc. Francisco Díaz de León, 1902, 5 v; y Valverde Téllez, Emeterio, *Crítica filosófica, o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Tip. Suc. Francisco Díaz de León, 1904.

menciones de los profesores, sino que es necesario acudir a otras fuentes, fundamentalmente las que describen los fondos de bibliotecas. La investigación sobre la recepción bibliográfica de los maestros queda así ligada al largo proyecto de reconstrucción de bibliotecas coloniales y por el momento sólo es posible avanzar algunos datos.

El núcleo del tema receptivo es sin duda la cátedra misma. Un análisis de los contenidos de las cátedras de Filosofía (y si es el caso, de Teología) exige una compulsión del material directo conservado (textos de clase y conclusiones de examen) además de otras fuentes indirectas. Tampoco en este aspecto pueden exhibirse resultados generales, porque la búsqueda y estudio de manuscritos coloniales dista mucho de haber sido completada, y los datos recogidos en fuentes indirectas son casi siempre parciales y circunstanciales. Por lo tanto, sólo podemos presentar algunos de los nombres y temas en que documentalmente consta la recepción de estos maestros.

Otro asunto es la producción bibliográfica discipular, además de los apuntes y conclusiones. Este tema, que se entronca con las investigaciones sobre imprenta y publicaciones americanas, sólo podrá ser investigado profundamente cuando poseamos catálogos más actualizados que completen los importantes aportes de Toribio Medina¹⁶. Aquí no abordaré este aspecto.

¹⁶ A este prolífico estudioso le debemos el primer intento de catalogación general de la producción bibliográfica americana colonial. Entre sus aportes en este campo debemos mencionar *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*, n. ed. Amsterdam, 1965; una serie de trabajos regionales, entre ellos *Biblioteca hispano chilena, 1523-1817*, Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1897-1899, 3 vols., fuente del *Diccionario bibliográfico colonial de Chile*, Santiago, Elzeviriana, 1906; *Historia y*

El P. Guillermo Furlong, describiendo a grandes rasgos el desarrollo de la filosofía americana colonial, llama al siglo XVI “el siglo de México”, al XVII “el siglo del Perú” y al XVIII “el siglo del Río de la Plata”¹⁷. Esto no es del todo exacto en el sentido de que lo producido en la zona rioplatense en el XVIII sea superior o más significativo que lo mexicano, pero sí lo es en el sentido de que en los siglos mencionados, estas regiones alcanzan lo que podríamos llamar su “madurez filosófica”. En esto sin duda México precede a las demás y la maduración académica y teórica va alcanzándose en ese orden.

3.1. Tomás de Aquino

El Aquinate es fuente principal y prácticamente única en todos los textos dominicos, en los cuales junto a él pueden citarse (aunque no

bibliografía de la imprenta en el Paraguay, 1705-1727, Bs. As., F. Lajouane, 1892; *Historia y bibliografía de la imprenta en el Antiguo Virreinato del Río de La Plata*, La Plata, Publicaciones del Museo, 1892; *La imprenta en Bogotá, 1739-1821*, Santiago de Chile, Elzeviriana, 1904; *La imprenta en Guatemala*, 2ª ed. Guatemala, Tip. Nac. 1960, 2 vols.; *La imprenta en Lima, 1584-1824*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1904-1907, 4 vols.; *La imprenta en México, 1539-1821*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1909-1912, 8 vols. Una obra de conjunto sobre el tema: *Biblioteca hispanoamericana, 1493-1810*, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico de J. T. Medina, 1958-1962, 7 vols.

¹⁷ *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, p. 60. Por otra parte, para Furlong, la actividad en las colonias “fue lo que fue la actividad correlativa en la Metrópoli; fue lo que fue la actividad análoga en los países de la culta Europa” (ibíd., p. 51). También es positiva la valoración de la etapa colonial en Ramón Insúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Imp. de la Universidad de Ecuador, 1945, cap. 2 (p. 34 ss.).

siempre) otros autores de la Escuela, especialmente Juan de Santo Tomás. Esta recepción ha sido bastante estudiada, por lo cual omitiré un tratamiento detallado.

3.2. Duns Escoto

Desde que Duns Escoto se situó como el principal referente académico de la Orden Franciscana, la escuela escotista afianzó y aumentó su presencia en las universidades europeas y por tanto era natural que cuando España comenzó a fundar centros de estudios superiores en América, a pocos años del descubrimiento, esta presencia del escotismo arribara a la región. Debemos decir, ante todo, que el escotismo español gozaba de desarrollo propio y había producido una significativa bibliografía¹⁸, especialmente en los siglos XVII y XVIII; es fácil coincidir con Deodato Carbajo¹⁹, al afirmar el influjo positivo que sobre esta producción ejercieron tres circunstancias del seiscientos: la edición de las obras de Escoto por Fr. Lucas Wadding, el ambiente inmaculista del primer cuarto del siglo XVII y la decisión del Papa Paulo V declarando incensurables la obra y la doctrina auténtica de Escoto²⁰.

El escotismo americano, si bien no es un tópico asiduo de investigación, está suficientemente establecido a través de estudios

¹⁸ V. Manuel de Castro, “Bibliografía de franciscanos escotistas españoles”, *Homo et Mundos, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae 1981*; ed. Camille Bérubé, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1984, 437 ss.

¹⁹ “La Provincia Franciscana de Cartagena y el Escotismo”, *Homo et Mundus*, cit., pp. 475-483.

²⁰ En consonancia con dicha declaración, el Capítulo General de Toledo de 1633 prescribió a toda la Orden seguir la doctrina de Escoto.

generales²¹ y puntuales, entre los cuales destacan los relativos a México y Centroamérica, donde el estudio de la obra del Sutil fue muy extendido²².

Se sabe también la existencia de estudios escotistas en el Virreinato de Nueva Granada, la Audiencia de Quito, el virreinato del, Perú y la Capitanía General de Chile, e incluso de explícitos panegíricos al Doctor Sutil²³. También puede trazarse un panorama del escotismo en el Río de la Plata, a través de la documentación conservada.

Menciono en especial la zona sur de América. Durante la época colonial, en el territorio de lo que se convirtió en Virreinato del Río de la Plata en 1776, y especialmente en el territorio que hoy es Argentina,

²¹ Por ejemplo, Jaime González Rodríguez, “La huella de Escoto en Hispanoamérica”, *Verdad y vida* 51, n. 202-203, 1993: 251-264.

²² Isaac Vázquez, en su ponencia “Documentación americana del Pontificio Ateneo Antoniano” (IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII, Cholula, 1991), presentó 11 tratados y 265 documentos de los Colegios de Querétaro, Zacatecas, San Fernando de México y Cristo Crucificado de Guatemala, que muestran la impronta escotista de los estudios mexicanos. Cf. *Archivo Ibero-Americano* 52, n. 205-208, 1992: 767-810 (número especial dedicado al congreso).. Un panorama histórico de la Cátedra Escoto en Jaime González Rodríguez, “La cátedra de Escoto en México en el siglo XVIII”, *Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVIII)*, Cholula, Puebla, 22-27 julio 1991: 561-584.

²³ En Chile, Gregorio Farías (nacido en Valdivia c. 1702, muerto muy joven en 1740) parece haber sido el verdadero autor de una obra barroca *Escotiada o Vida del Doctor Sutil*, en verso heroico, que luego fue atribuida al Dr. Juan Antonio Tristán. Cf. José Miguel Barros, “Interrogantes sobre dos franciscanos de Chile: Gregorio de León y Gregorio Farías”, *Los Franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, editores René Millar Carvacho y Horacio Aránguiz Donoso, Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 2005: 187-196.

hubo una visible presencia del escotismo académico, sobre todo en la enseñanza conventual. Si bien los testimonios documentales remanentes de dicha enseñanza son bastante escasos, permiten apreciar que se cultivaban los temas escotistas, aunque de un modo temáticamente selectivo. Por otra parte, la existencia de obras de Escoto y de la Escuela Escotista está también acreditada por los remanentes que se conservan en repositorios de la Orden.

El cruce entre el contenido docente y la bibliografía existente en la época colonial, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, permite extraer conclusiones sobre la evolución de la Escuela en esta parte de América.

Ya se dijo que el escotismo rioplatense plasmó sobre todo en los estudios conventuales. Esto se debe a la propia historia de la educación superior colonial de la región, en la que sólo hubo durante la colonia una universidad, la de Córdoba, que comenzó a funcionar en 1614 bajo la regencia de los Padres Jesuitas, quienes imprimieron a los estudios su propia orientación académica. Producida la expulsión de la compañía, en 1767, la Universidad pasó a la regencia franciscana, pero no son críticas y sucesivos intentos de adscribirla al clero secular²⁴, por lo cual el clima no era propicio para establecer una doctrina carente de tradición en esos claustros y de hecho no parece que se haya propuesto. Por otra parte, los profesores franciscanos de la Universidad se orientan más bien al

²⁴ El adalid de este propósito fue el Deán Gregorio Funes, que desde el comienzo se mostró hostil a los franciscanos, como se aprecia en su testimonio jurado del 4 de mayo de 1768, en Córdoba, sobre el comportamiento franciscano en la Universidad (editado por Jaime González Rodríguez, “La censura franciscana del *Gobierno de los regulares* de Pedro José de Parras ofm”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992: 489-579, aquí pp. 518-521).

eclecticismo preilustrado, continuando en cierto modo la impronta de los últimos tiempos jesuíticos. Además, la compleja situación política de los últimos lustros coloniales determinó que los contenidos –tanto los estatutarios como los reales– de la enseñanza universitaria resultaran influidos por las tensiones y luchas internas de poder y prestigio. Todo esto conspiró contra una presencia efectiva de la doctrina escotista en esos claustros. La presencia del Sutil, entonces, queda reducida a los estudios propios de la Orden; de allí que esta documentación emane de los Conventos que habían organizado estudios sistemáticos de Filosofía y Teología.

Para analizar y valorar el escotismo ciertamente cualquier documento informativo tiene valor, pero también sin duda los documentos más completos e interesantes son los cursos académicos, porque en ellos no sólo se enuncia la doctrina sino que se puede apreciar cómo se la desarrollaba. En segundo lugar, interesan las tesis, ya que dan indicios importantes sobre los aspectos de la doctrina escotista más afianzados en nuestro medio. Y finalmente, cualquier otro documento académico de referencia permite extraer alguna información significativa.

3.2.1. Cursos manuscritos

De la sin duda numerosa producción escolar que debió haber durante los casi tres siglos coloniales en que se desarrollaron estudios superiores, lamentablemente es poco lo que se ha conservado. Particularmente han sobrevivido pocos testimonios completos de la enseñanza áulica, y para el Río de la Plata todos pertenecen al último tramo del siglo XVIII.

Como una muestra de este tipo de estudios y conforme al material conservado, podemos presentar el siguiente panorama sintético del

escotismo rioplatense áulico a fines del siglo XVIII: profesores, materias y contenido.

Fernando Braco OFM. Entre nuestros profesores conocidos, es posiblemente el más sistemáticamente escotista. En el Convento Recoleta de Buenos Aires dictó dos cursos de Filosofía: el primero, de 1795 comprende la Lógica y la Ética; el segundo, la Metafísica, que incluye la Física como una de sus tres subpartes (con la Ontología y la Pneumatología). Se proclama escotista, pero también apreciamos influjos suaristas, tomistas y –aisladamente– afirmaciones cartesianas, ontologistas y modernistas²⁵.

Su tratado de Lógica se divide en dos partes: la primera, que sigue el esquema cuatripartito de inspiración cartesiana, es un resumen de manuales corrientes de la época; en cambio la segunda parte, organizada en forma de cuestiones, entronca con Escoto y su escuela. Se cierra con un Tratado Suplementario que contiene dos disputaciones “de acuerdo a la doctrina de nuestro siempre y venerado Doctor sutil Juan Duns Escoto”. Las cuestiones no son en realidad una exposición histórica de Escoto, sino que combinan las discusiones de éste con los tomistas y las de sus intérpretes entre sí.

El tratado de Ética, incluido en el mismo código que la Lógica, está incompleto y sólo podemos colegir su contenido por el índice temático.

²⁵ Cf. mis ediciones: Fernando Braco OFM, *Curso de Ética (1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAI, 2005; y Fernando Braco, OFM., *Curso de Lógica (Primera parte del Curso de filosofía - 1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ed. FEPAI, 2006.

Pero no es un tratado de Ética puramente filosófica, sino orientado hacia el cristianismo como única religión revelada. Escoto es aludido (como también el Aquinate) pero poco en textos concretos: la adhesión se refiere a la Escuela, de la misma forma que su antitomismo no ataca directamente al Angélico sino al conjunto de sus seguidores.

El curso de Metafísica se divide en Ontología, Pneumatología y Física. Su doctrina sobre el ente marca una dirección escotista: es claramente antitomista al negar la distinción real de esencia y existencia. Se observa que la filiación escotista de Braco se reduce a los temas en que la posición del Sutil diverge con Tomás de Aquino: la univocidad del concepto de ente, la distinción formal, la individuación.

La Pneumatología y la Física engloban tesis escolásticas generales con otras de procedencia cartesiana y de científicos modernos (por ejemplo Gassendi, Boyle, Newton y otros), de modo que la adhesión escotista en estos temas, si la hubo, queda muy desdibujada.

En síntesis, este escotismo no constituye sino una tradición, que el autor acepta en tanto cuanto no haya una doctrina más interesante entre las escolásticas o las modernas (a las que, en realidad, no concedió tampoco demasiada atención). Tal vez deberíamos hablar de un eclecticismo con acento escotista. Esto, en el caso en que se defienden de modo más sistemático y con mejores argumentos, tesis escotistas concretas.

Anastasio Mariano Suárez OFM. Este franciscano enseñó en la Universidad de Córdoba entre 1790 y 1792 y en 1793 estaba al frente del Curso de Filosofía del Convento Recoleta de Buenos Aires, donde

sucedió a Rodríguez en la cátedra de Vísperas²⁶. Luego volvió a Córdoba donde enseñó Teología entre 1803 y 1806²⁷. De él se conserva un solo curso, el de Lógica que, como era usual, incluía la ética (filosófica) en el primer año del trienio filosófico. Aunque afirma que su curso de filosofía será “Juxta mentem subtilis Marianique Doctoris Joannis Duns Scoti”, Suárez se muestra ecléctico y con ciertas vacilaciones intraescolásticas, como otros franciscanos de su tiempo. El gran predicamento de Francisco Suárez le hizo abandonar las teorías escotistas sobre analogía y esencialidad para seguir al maestro jesuita.

En las cuestiones más ontológicas hay un interés evidente por rescatar las doctrinas históricas de la Escuela frente a sus rivales. Pero esta disputa era ya anacrónica cuando Suárez dicta su curso, y no despertaría el interés que realmente tuvo en los dos siglos anteriores. En cambio, observamos una cierta prescindencia –si no nos dejamos conmovir por algunos expresos rechazos– de toda la polémica ideológica que se desarrollaba entonces, de la cual las teorías cartesianas y el ontologismo metafísico eran sólo una parte. Sin llegar al eclecticismo, que teóricamente no podían enseñar, muchos profesores se interesaban en referir las discusiones contemporáneas. No puede suponerse que Suárez no las conociera. Está claro que intentó voluntariamente apartarse de ellas, y construir una lógica muy conservadora, limitando al máximo las polémicas con los modernos, con excepción de Malebranche y Descartes²⁸.

²⁶ *Ibíd.*, p. 277.

²⁷ Caturelli, *ob. cit.*, p. 196.

²⁸ Cf. mis ediciones: Suárez, Anastasio Mariano Suárez OFM, *Curso de Ética (1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAL, 2006; y Anastasio Mariano Suárez OFM, *Curso*

Cayetano Rodríguez OFM. Este profesor supo aunar el conocimiento de la tradición escolástica con un marcado interés por los problemas de la modernidad. No es directamente escotista, pero cita con frecuencia (aunque no siempre lo sigue) a José Antonio Ferrari, autor de dos trabajos sobre el pensamiento de Escoto, cuyas referencias explican las influencias escotistas (no muy numerosas) en su obra, en la que no hay citas ni alusiones al Sutil²⁹.

Manuel Suárez de Ledesma OFM. Este otro profesor franciscano, de la misma época, dictó en la Universidad de Córdoba el curso de Metafísica en el trienio de 1785³⁰, es decir, durante la regencia franciscana de la Universidad. Presenta algunas tesis de la Escuela Escotista, aunque no puede hablarse de un tratamiento escotista sistemático de la materia. La primera tesis escotista relevante que defiende es la univocidad del concepto de ente, también entra en polémica sobre el concepto de “ser de la esencia”, sostenido con diversas variantes por tomistas y escotistas, esforzándose por interpretar adecuadamente a Escoto, aunque luego termine rechazando la distinción. En otros puntos se aparta de las teorías escotistas, suaristas y tomistas, para seguir otras ideas.

de Lógica (1793), Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAL, 2006.

²⁹ Cf.. mis ediciones: Cayetano Rodríguez OFM, *Tratado sobre la luz. Libro VI del Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C. A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ediciones del Rey, 2004; y Cayetano Rodríguez OFM, *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A, Lértora Mendoza, Bs. As. Ed. FEPAL, 2005

³⁰ *Philosophiae pars quarta vulgo Methaphisica* [sic] copiado por Feliciano Rodríguez en la Universidad de Córdoba y conservado en la biblioteca particular del Dr. José M. Mariluz Urquijo, en Buenos Aires.

3.2.2. Tesis y otros documentos académicos

El documento más completo que conozco de la defensa de tesis escotistas corresponde a Anastasio Mariano Suárez, del Río de la Plata, siglo XVIII. En 1792 fueron defendidas por sus discípulos unas Conclusiones que sintetizan su pensamiento. Esta pequeña obra de diez páginas, editada ese año, lleva por título *Asserte ex universa Philosophia deprompta, propugnamdaque in hac regia et perilustri Cordubensi Universitate*. Furlong pudo consultar un ejemplar que pertenecía a la hoy inexistente biblioteca privada de Antonio Santamaría, y de ella extrajo una síntesis. A continuación lo esencial de ella: Suárez se declara escotista, pero su escotismo es más declarado que real, ya que en varios puntos se inclina a los tomistas o a los suaristas. Está en contra de Descartes tanto en lógica como en metafísica, y tiene particular actitud crítica con Malebranche. Se inclina por Francisco Suárez en el problema metafísico de la distinción entre esencia y existencia; acepta el universal metafísico, pero no el universal lógico. En Psicología se muestra también anticartesiano y antineotérico, negando –contra Descartes– que la esencia del alma sea el pensamiento actual. En las conclusiones refuta el ocasionalismo, defendiendo la eficacia real de las causas segundas.

3.2.3. Discusión histórico crítica

Para calibrar la impronta escotista de nuestros profesores –y debemos hacerlo sobre la base de estos pocos testimonios– deberíamos contestar con bastante seguridad al menos a las siguientes preguntas:

1. ¿Eran escotistas por adhesión filosófico-teológica personal, por tradición escolar, o más bien por pertenencia franciscana?
2. ¿Leyeron asiduamente a Escoto o se nutrieron de manuales escolásticos, y en este caso, cuáles de preferencia?

3. ¿La selección de las tesis escotistas asumidas guarda alguna relación con disputas escolásticas reales en el medio académico?

La respuesta a estas preguntas no es sencilla ni unívoca, hay matices significativos. Sobre el carácter de la adhesión, al menos en la segunda mitad del siglo XVIII, habida cuenta del notorio eclecticismo e interés por las novedades científicas, parece que los profesores que se declaraban escotistas lo hacían sobre todo por convicción personal, ya que de hecho tenían opciones a elegir. Pero al mismo tiempo, también pareciera que la pertenencia franciscana los impele a defender a Escoto frente a otras tradiciones escolásticas.

Esto da pie a una respuesta plausible a la segunda pregunta: aunque sin duda habrán tomado contacto directo con –al menos algunos– textos de Escoto, es evidente que el escotismo de nuestros profesores coloniales se nutre de manuales, aunque las citas de estos documentos (pocas, al menos en los cursos que he podido consultar) no permiten apreciar preferencias notables. Sí podría decirse que la bibliografía usada fue bastante amplia, como se colige por el remanente bibliográfico de los conventos coloniales.

En cuanto a las tesis escotistas asumidas, me inclino a pensar que son producto de una natural decantación de las complicadas controversias de los siglos anteriores en Europa. Pero hay diferencias regionales: americanas. En las regiones de más trayectoria académica, como Nueva España, Perú, e incluso en Nueva Granada, en el Río de la Plata no hubo controversias reales en los medios académicos. Esto se debe en gran medida, a que había controversias donde había centros académicos de diversas tradiciones (dominicos, franciscanos y jesuitas); y también sin duda a las relaciones locales entre las Órdenes (se aprecia claramente en

Nueva Granada), mientras que en el Río de la Plata hubo una sola universidad regentada exclusivamente primero por los jesuitas y luego por los franciscanos. La enseñanza en los Conventos con facultad de otorgar grados, seguía al Maestro de la Orden, lo que era lógico y no despertaba propiamente controversias: en cada curso el profesor las detallaba y, por supuesto, los “locales” siempre “ganaban”.

De todos modos, hay que señalar que, en el caso rioplatense, y aunque su escotismo fue más declarado que real, ha constituido una línea de opción docente más perceptible en los estudios conventuales. Y es en estos casos donde, paradójicamente, se asumen posiciones de otros maestros, especialmente Suárez, junto con las escotistas. Interpreto este hecho como un indicio de que en la segunda mitad del siglo XVIII (época de la documentación conservada) lo que se estaba produciendo era más bien una escisión entre los profesores adeptos a los novatores (y eventualmente pro-ilustrados) y los conservadores, que no veían con buenos ojos esas novedades y preferían las posiciones más seguras de la escolástica, fuera o no escotista. De todos modos, estas hipótesis deben ser analizadas más profundamente y sólo quedan aquí apuntadas como una primera respuesta a las preguntas planteadas.

3.3. Francisco Suárez

La figura de Suárez ha tenido sin duda una importante repercusión en América española, cuyos ecos resonaron hasta hace pocas décadas. Sin embargo, la real dimensión de su influencia no está, a mi juicio, suficientemente esclarecida. En grandes líneas podemos decir que sus ideas se han desenvuelto en varios sectores: en primer lugar, como es obvio, en las aulas académicas donde se enseñaron sus teorías filosóficas y teológicas. En sentido estricto, esta recepción suareciana en América se

cumplió durante la etapa colonial y debe considerarse cerrada en 1767. Las posteriores influencias o adhesiones suarecianas provienen de una relectura hodierna (en el siglo XX y luego de las disposiciones papales sobre reestructuración de estudios eclesiásticos) y deben ser consideradas separadamente.

En segundo lugar, debemos considerar la influencia “expandida” –por así llamarla– de las ideas de Suárez en sectores no específicamente académicos (filosóficos o teológicos). En este caso se trataría de establecer el influjo de Suárez en los contextos políticos de la Ilustración del siglo del XVIII o de las ideas independentistas.

En tercer lugar, hay que considerar la recepción de Suárez como objeto de estudio histórico filosófico, es decir, cuando es tomado como un filósofo de importancia cuyas ideas deben ser incorporadas en los estudios filosóficos junto con las de Aristóteles, Descartes, Kant, etc. Entiendo que las adhesiones actuales a tesis de Suárez provienen de este nivel, aun cuando hayan sido elaboradas en el marco de la llamada tercera escolástica o neoescolástica, porque incluso toda esta corriente (o corrientes, en plural, como justamente gustan señalar los neoescolásticos no exclusivamente tomistas) ha surgido de una lectura actualizada y ya no tiene que ver con la tradición histórica de un Maestro de comunidad religiosa.

Con esto quiero señalar algo que me parece obvio, y sin embargo no siempre tenido en cuenta: hay una diferencia filosófica considerable entre la recepción de las teorías de Suárez por parte de un jesuita del siglo XVII que las enseñaba en las aulas académicas coloniales y esas mismas teorías receptadas por un profesor actual en una de nuestras universidades. Toda la cuestión de la tradición escolar de las Órdenes,

que tiene mucho que ver con otro tipo de desarrollos del discipulado, está totalmente ausente en una adhesión hodierna guiada por otros parámetros filosóficos. Aunque los tres temas son muy interesantes en sí mismos, en este trabajo me centraré exclusivamente en el primero, al que considero esencial como basamento de los otros dos, sobre todo del segundo.

Antes de desarrollarlo formulo algunas advertencias.

1. Aunque suele decirse en líneas generales –yo misma lo digo– que las Órdenes en su enseñanza durante la colonia seguían a sus respectivos maestros: Dominicos a Santo Tomás, Franciscanos a Escoto y Jesuitas a Suárez, esto sólo es absolutamente exacto para el primer caso. Las otras dos Órdenes fueron más laxas en la repetición de las doctrinas de sus Maestros, aunque los profesores se pusieran bajo su advocación común e incluso haciendo manifestación de seguimiento. Muchos profesores franciscanos no repetían a Escoto en cuestiones bastante significativas, sea porque preferían a Buenaventura, a Tomás de Aquino, o a algún autor “novator” (sobre todo a partir de 1750). Por lo mismo, los jesuitas parecen haber sido bastante libres con respecto a adhesiones doctrinarias.

2. Para el caso de Suárez, hay que tener en cuenta que, a diferencia de Tomás o Escoto, cuando se establecieron las aulas americanas ya tenían un magisterio secular en sus respectivas Órdenes, Suárez es contemporáneo a la colonización e incluso había universidades americanas con estudios filosóficos y teológicos antes de sus propias obras; es decir que aquí, como en España, tuvo que abrirse camino junto a una tradición paralela y anterior. Esto me parece que es bastante determinante de que las adhesiones al suarismo sean por una parte más puntuales y por otra más difusas que en los otros dos casos.

3. También creo que la peculiar concepción jesuítica de los estudios permitía la formación de una o varias tradiciones locales incluyendo diversos maestros, al menos parcialmente, y que los avatares históricos determinaron dos quiebres importantes en la tradición suarista. La primera, cuando la Contrarreforma española comienza a cerrar filas en torno al tomismo en teología, lo que, quiérase o no, repercute en filosofía, sobre todo en un medio más disperso y débil como en definitiva era el americano (dicho sea esto sin desmedro de los muy buenos pensadores que hubo). La segunda es la expulsión de 1767, que corta la posibilidad de una adecuación del suarismo a los problemas filosóficos (y científicos) planteados por la corriente ilustrada.

En cuanto a la recepción suarista en las distintas regiones de América, sin duda México merece un lugar especial. En efecto, México fue el centro cultural y filosófico más importante en la primera centuria colonial (aclaro que tal como suele hacerse, distingo entre época de la conquista y época de la colonización, haciendo comenzar a la segunda alrededor de 1540, por lo cual la primera centuria se cierra hacia la mitad del XVII). Debemos recordar en primer lugar, que en México –como en casi toda América española– pesó mucho dentro y fuera de la Orden Jesuita la figura del P. Antonio Rubio, cuya obra, especialmente la llamada *Logica mexicana* fue durante mucho tiempo la bibliografía más recomendada, como lo atestiguan también los numerosos ejemplares que se encuentran en los repositorios coloniales americanos. Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVII la adhesión jesuita al suarismo en Nueva España no era todavía segura.

Mauricio Beuchot considera que la figura suareciana más importante del siglo XVII novohispano es Diego Martín de Alcázar SJ³¹, que habiendo nacido en España, pasó a México donde enseñó en Tepetzotlán, muriendo allí en 1708. Entre 1667 y 1669 redactó su *Triennalis philosophicus cursus*, que comprende tres tratados: Lógica, Física y Metafísica, en que adopta la postura oficial de su Orden y varias veces llama a Suárez “nuestro Eximio”. A juicio de Beuchot, que ha estudiado el manuscrito, Alcázar, aunque trata de adherir todo lo posible a Suárez, lo hace de manera libre, citando y adoptando parcialmente a otros autores de la Orden como Vázquez, Lince e Izquierdo. Incluso alguna vez rechaza a Suárez abiertamente como el caso de su doctrina de la precisión por la cual el intelecto distingue, al conocer intuitivamente, una cosa sin otra³².

En el siglo XVIII, tanto entre jesuitas como entre otros religiosos, sobre todo franciscanos, se nota una apertura al pensamiento moderno, aunque siempre dentro de los marcos teóricos de la propia escuela. En el caso de nuestros profesores americanos, sin duda fueron los jesuitas los primeros en intentar este acercamiento, en la medida en que no chocara abiertamente con algunas tradiciones centrales. Un ejemplo de esto es el P. Diego José Abad SJ, que nació en Michoacán en 1727, entrando en la Compañía en 1741. Estudió en varios lugares mexicanos y enseñó en Zacatecas y en Querétaro. A partir de 1764 se reunía con los PP. Ceballos, Campoy, Alegre, Clavijero y otros para discutir la manera de renovar los estudios, dando cabida a la modernidad. Luego de la expulsión se trasladó a Bolonia donde murió en 1794. Su curso *Philosophia* abarca su trienio 1754-1756, y aunque es anterior a las

³¹ “La filosofía en México colonial”, en G. Marquinez Argote y M. Beuchot (ed.), *La filosofía en América Colonial* cit., p. 35 ss.

³² Beuchot, art. cit., p. 40 ss.

reuniones mencionadas, se nota alguna apertura, sobre todo en Física. En Lógica, ya muy reducida, sigue una doctrina más o menos común. Donde más se aprecia su adhesión suarista es en metafísica. En la *Physica*, en las cuestiones debatidas entre los escolásticos, naturalmente sigue a Suárez, adoptando alguna tesis moderna cuando es compatible con la escolástica, procurando un eclecticismo consentido. En cambio, en *De generatione et corruptione* (segunda parte del curso de Física) se reduce a un enunciado breve de las tesis en perspectiva estrictamente suarista. El *De anima* que cierra esta parte del curso es muy breve, discute las teorías de Descartes sobre el alma, defendiendo las de Suárez.

En Centroamérica (Capitanía General o Reino de Guatemala) la actividad filosófica más rica se desarrolló en la segunda mitad del XVIII, aunque su institucionalización data de dos siglos antes³³. También se colige que la enseñanza filosófica de las Órdenes seguía los modelos generales, lo que vale para la incorporación del pensamiento suarista. El material documental estudiado es muy escaso: las fuentes académicas registradas son todas posteriores a la expulsión.

En las Antillas, los estudios filosóficos también comenzaron a mediados del siglo XVI tanto en las universidades como en los distintos seminarios teológicos³⁴. La Universidad de La Habana (Pontificia Universidad de San Gerónimo) se fundó en 1728 y al parecer su perspectiva resultaba obsoleta en esos tiempos. De los jesuitas cubanos, cuyo más importante exponente a mediados del XVIII es José Julián

³³ Cf. Manuel Domínguez Miranda, “La filosofía en Centroamérica durante el período colonial”, *La filosofía en América Colonial* cit. p.55 y 64 ss.

³⁴ Cf. Pablo Guadarrama González, “La filosofía en las Antillas bajo la dominación española”, *La filosofía en América Colonial*, cit., p.119 ss.

Parreño –que escribe una exposición sobre la obra de Melchor Cano³⁵–, no poseemos documentación suficiente como para evaluar en detalle la adhesión suarista. Menos relevancia tuvo el cultivo de la Filosofía en Puerto Rico, donde si bien hubo conventos jesuitas con facultad de conferir grados, poca constancia hay de su labor³⁶. El centro filosófico más importante es sin duda la Universidad de Santo Domingo, decana de las americanas (1538), pero que gastó muchas de sus energías en la rivalidad con la Universidad de Santiago de la Paz, erigida 20 años después³⁷. Quizá esta misma situación agudizó el carácter cerrado y hasta sectario de las adhesiones. Pero no poseemos documentos jesuitas de esta época.

En Santafé de Bogotá los jesuitas fundaron el Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé en 1605, transformado en Universidad Javeriana en 1622. Luego de la expulsión, la ex universidad siguió funcionando como Colegio Mayor durante todo el período colonial. De estas instituciones poseemos algunos datos históricos, sobre todo del siglo XVIII y un conjunto de manuscritos académicos en su mayor parte conservados en la Biblioteca Nacional de Colombia³⁸.

³⁵ *Ibíd.*, p. 127.

³⁶ Cf. Armando Cordero, *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Santo Domingo, Imp. Arte y Cine, 1956, que trabaja la época posterior.

³⁷ Sobre esta universidad jesuita y la de los Dominicos, fundada a partir de la bula paulina de 1538, v. Pedro Manuel Alonso Marañón, “Los estudios superiores en Santo Domingo durante el período colonial. Bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión”, *Estudios de historia social y económica de América*, Univ. de Alcalá de Henares, 11, 1994: 65-108.

³⁸ Los manuscritos conservados fueron enlistados por Rafael Pinzón Garzón, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII, 1ª parte*, Bogotá, Univ. Santo Tomás, 1987. Parte de esa documentación ha sido

El documento más antiguo de enseñanza jesuita que se conserva es el curso de Física de **José de Urbina SJ** (1647) dictado en la Javeriana³⁹. Su adhesión a las tesis de Suárez es más bien puntual y es función de sus posturas antitomistas y antiescotistas. Así usa argumentos suarecianos contra la *forma cadaveris* y no admite como posible la eternidad de las criaturas sucesivas. Suárez es un maestro citado a la par de otros como Rubio, Fonseca, Mendoza, Oviedo y Vázquez. Mateo de Mimbela SJ enseñó física en 1693⁴⁰. En la interpretación de los temas generales de la física (aristotélica) sigue las tesis comunes de Suárez, aunque en puntos especiales amplía la bibliografía, sobre todo con Arriaga.

Ignacio Meaurio SJ⁴¹ organiza su curso de Física (1706) en función de la controversia con los tomistas, pero no usa a Suárez como fuente especial sino general. Otro tanto hay que decir de Ignacio Ferrer SJ en 1730⁴², para quien el Eximio es una fuente más entre otras de la Orden.

analizada por mí en *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*, Santafé de Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995. Sobre la importancia de los textos neogranadinos suaristas en los temas de discusión europea, por ejemplo, iusnaturalismo, racionalismo, v. Manuel Fernández Vilches, “Los manuscritos suaristas neogranadinos”, *Libro de Resúmenes, 45ª Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá, 1985, pp. 144-145. Este autor señala que en estos temas el suarismo toma una posición frente a otras modalidades de la escolástica, y por ello los textos académicos conservados constituyen un elemento metodológico para establecer identidades y diferencias entre escuelas y su respectivo desarrollo histórico.

³⁹ Documento analizado por mí en *Fuentes para el estudio...* cit., pp.33-36.

⁴⁰ Estudiado en *ibíd.*, pp. 40-44.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 44-49.

⁴² *Ibíd.*, p. 49-59.

Luis Chacon SJ dicta un curso de Metafísica en 1736⁴³, que en realidad se dedica más bien a la Física. Es un adherente más firme a Suárez en el sentido de que lo usa y lo menciona muchas veces implícitamente, además de las citas explícitas, que son equivalentes a las de otras fuentes jesuitas. En algunos casos se propone defender explícita y puntualmente las tesis de Suárez, por ejemplo, la afirmación de que la negatividad o carencia en las cosas positivas (como la ceguera) es una carencia real pero no algo entitativamente distinto del ente carenciado; otro caso es la defensa de la doctrina suarista sobre la imposibilidad.

Juan Francisco Granados SJ⁴⁴ (1742?) menciona al Dr. Eximio en su fórmula hagiográfica, una rareza en los manuscritos neogranadinos. El texto es una exposición del hilemorfismo con amplios apartados dedicados a ciertas controversias escolásticas con tomistas y escotistas, para las cuales se sirve efectivamente de los argumentos de Suárez. Defiende contra los tomistas la doctrina de la propia realidad existencial de la materia primera, y contra los escotistas afirma la inexistencia de la *forma cadaveris*.

Menos específicamente suarista es **Manuel Balzategui SJ**⁴⁵ en sus cursos de 1749 (Lógica formal y disputativa) 1750 y 1751 (Física) y 1752 (Animástica), con pocas referencias explícitas al Eximio: las adhesiones más explícitas se registran en la Lógica Mayor y en el tema de los universales, donde incluso transcribe algunos párrafos. Francisco Trías SJ⁴⁶, que al parecer dictó el curso siguiente de Física (1752), también preocupado en la confrontación con los tomistas, sigue a Suárez sobre

⁴³ *Ibíd.*, p. 68-73.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 73-76.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 73-86 y 204-221.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 96-112.

todo en el tema de la relación entre materia prima y formas sustancial y accidental, defendiendo la existencia real de los accidentes frente a los atomistas.

Mateo Folch SJ⁴⁷, en 1754 sigue tesis generales suaristas y en algunos casos lo defiende especialmente contra objetores, por ejemplo en la larga controversia sobre la predeterminación física.

José Hernández SJ⁴⁸, en 1761, sigue tesis suaristas en su concepto de materia prima, apetito formal, argumentos negatorios de la *forma cadaveris*, operatividad inmediata de la sustancia, posibilidad de la interpenetración, de la bilocación circunscriptiva y del vacío coacervado o sensible. El curso sin fecha de José Yarza SJ⁴⁹ también se orienta a la controversia, sigue en general tesis suaristas pero sin menciones explícitas y concretas.

Además de estos profesores identificados, se conservan varios trabajos anónimos, pero claramente jesuitas, de distintos años, aunque todos cercanos a la expulsión, con excepción de uno, probablemente de Jerónimo de Escobar (1628, Quito): s/f (c.p. XVIII, Hurtado de la Beatitud (?), Lógica), 1742 (Lógica), 1757 (Física), 1762 (Lógica), 1763 (Física), 1764 (Metafísica), s/f (Física, c.m. XVIII)⁵⁰. Ellos reproducen la situación anteriormente mencionada: ninguno trae fórmula de adhesión al Eximio, se lo usa junto con otros autores de la Orden, se lo sigue puntualmente en casi los mismos temas y en función de las controversias.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 112-121.

⁴⁸ *Ibíd.*, p., 139-146.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 186-188.

⁵⁰ Analizados en *Ibíd.*, pp. 269 ss, 246 ss, 121 ss, 252 ss, 146 ss, 154 ss y 169 ss respectivamente.

El de 1628 (?) no cita expresamente a Suárez, aunque contiene algunas tesis suyas, pero como son también expresiones generales y bastante comunes a la escolástica es difícil precisar el grado de adhesión. En cambio el de Hurtado de la Beatitud (?) sostiene predominantemente tesis suaristas aunque lo menciona poco.

He hallado un solo caso de mentalidad concordística, un anónimo sin fecha, probablemente de la primera mitad del XVIII, titulado “Instituciones dialécticas según el Angélico y el Eximio”⁵¹; aunque el manuscrito no tiene constancias internas que permitan adscribirlo a un jesuita, sabemos que fueron ellos más proclives a adherir a algunas tesis tomistas que a la inversa. Las cuestiones se responden por ambos autores, comparando sus puntos divergentes y tratando en cierto modo de minimizarlos. Sin embargo en los puntos de real alternativa entre tomismo y suarismo, opta regularmente por este último: la lógica no es una cualidad simple ni indivisible como hábito científico, defensa de la precisión objetiva, la predicación sólo alcanza el singular, la especie no puede tener un solo individuo, de los predicables puede abstraerse un género común con respecto a ellos, de los conceptos de Dios y creatura y de sustancia y accidente puede abstraerse una noción común de ente, un mismo acto del intelecto puede ser simultáneamente científico, opinativo y fideísta.

En síntesis, apreciamos que con el paso del tiempo los contenidos curriculares tienden a estereotiparse y detenerse en el interés controversial. En esta situación la especificidad de los autores jesuitas se va perdiendo en beneficio de fijar posiciones comunes frente a tomistas y escotistas. Entonces los argumentos de Suárez son preferidos en algunos temas y los de otros autores en otros, incluso aunque el Eximio sostenga

⁵¹ Analizado en *Ibíd.*, pp. 286-292.

lo mismo. Los puntos en que los argumentos de Suárez son preferidos parecen ser los siguientes: en Lógica, la complejidad del hábito lógico científico, la univocidad de todo concepto o noción, la precisión objetiva, la posible coexistencia simultánea de ciencia, fe y opinión en el mismo intelecto; en Física la teoría de la materia primera, la operatividad sustancial, la crítica al escotismo, la crítica al tomismo en el tema de la concurrencia divina al movimiento; en Metafísica la crítica a la teoría tomista de la analogía del ente, a la del concurso divino, la definición de los modos entitativos (posibilidad e imposibilidad).

También es interesante señalar desarrollos en zonas más periféricas. Incluyo aquí la Capitanía General de Chile y el Alto Perú. Por motivos de simplificación, incluyo en este acápite –sin concordancia histórica exacta, porque el virreinato fue creado después– lo que corresponde a las Audiencias de Santafé, Quito y Caracas.

Con respecto a la Audiencia de Caracas, la historia de su filosofía sigue siendo bastante desconocida y poco transitada, si exceptuamos los importantes trabajos de J. García Bacca⁵² Ildefonso Leal⁵³ y Ángel Muñoz García⁵⁴. Ateniéndonos a estas investigaciones, debemos concluir

⁵² Su obra fundamental es *Antología del pensamiento filosófico venezolano, siglos XVII-XVIII*, Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964, 3 vols., y numerosos trabajos sobre filosofía venezolana.

⁵³ Ha trabajado especialmente la historia de la universidad caraqueña; estudios recogidos sobre todo en *Historia de la Universidad de Caracas*, Caracas, 1963 y *El Claustro de la Universidad y su historia*, Caracas, 1970 y 1979, 2 vols.

⁵⁴ Muñoz ha editado *Axiomata caracensia* (Maracaibo, 1994) y *Antonio José Suárez de Urbina: "Cursus philosophicus"*, vol. 1, *Logica* (Maracaibo, 1995, en colaboración con L. Velázquez y M. Liuzzo). Con especial referencia a la

que los profesores jesuitas (de los que no quedan documentos académicos significativos) seguían la línea de la Orden y por tanto se aproximarían a la situación que registramos en Santafé.

En cuanto a la Audiencia de Quito, también el material documental jesuita es escaso y referido sobre todo a fines del XVII y el XVIII⁵⁵. Se sabe que a las materias tradicionales del currículo filosófico-teológico (latín, filosofía escolástica, teología dogmática y moral) los jesuitas añadieron algunas materias (o más bien contenidos) científicos experimentales, pero no consta de qué modo los compaginaron con la doctrina básica, aunque podemos colegir que también sería en forma similar a la santafereña. Sin duda el principal exponente filosófico quiteño antes de la ilustración es el jesuita Juan Bautista Aguirre, del cual se conserva el Curso de Física⁵⁶, al que podemos considerar un buen exponente de la situación filosófica de la filosofía quiteña a mediados del XVIII (en la Universidad de San Gregorio). Uno de los rasgos es la importancia que los jesuitas (o al menos un grupo de ellos) conceden a la física entre las materias del trienio (en lo que se aproxima más a la tendencia rioplatense que a la santafereña), incluyendo contenidos de la

Compañía en Venezuela, v. José del Rey Fajardo, *Biobibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*, Caracas, Universidad Católica, 1974.

⁵⁵ Cf. Jaime Rubio Angulo, “La filosofía en la Real Audiencia de Quito”, *La filosofía en la América colonial* cit., p. 205 ss. Sobre los jesuitas v. Sánchez Astudillo SJ, *Textos y catedráticos jesuitas en Quito Colonial. Estudio y bibliografía*, Quito, Casa de la cultura ecuatoriana, 1959.

⁵⁶ Una traducción de su *Physica*, hecha por Federico Yépez, fue editada por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y el Banco Central del Ecuador, en 1982. En el Estudio Introductorio, Julio Terán Dutari SJ señala que Aguirre sigue regularmente a Suárez en los puntos en que éste se aparta de Tomás de Aquino, e incluso lleva más adelante su posición racionalista. Por ello también resulta una más acentuada separación de Filosofía y Teología.

ciencia experimental. En cuanto a la parte doctrinaria, es un neoaristotélico con algunas adhesiones suaristas, al cual habría que vincularlo –como señala Jaime Rubio Angulo⁵⁷– más bien por el común espíritu moderno, que por las tesis en concreto.

A pesar de que Lima fue el gran centro colonial sudamericano, las vicisitudes históricas han destruido una parte sustancial de su pasado colonial académico, y hoy carecemos de fuentes documentales significativas sobre la enseñanza de la filosofía en zona peruana, por lo que debemos atenernos a fuentes indirectas y secundarias. Recordemos que al Orden se estableció en el virreinato en 1568. Los jesuitas peruanos recibieron una influencia casi directa de Suárez a través de Juan Perlin, a quien el mismo Doctor Eximio consideraba posible sucesor suyo y continuador de su obra⁵⁸. Perlin enseñó en Lima, el Cuzco y Quito, en vida del maestro, y aunque luego a instancias suyas regresó a España, llegó a Perú Lope de Atienza, también suarista, quien fue Rector del Colegio de San Pablo en Lima y colaboró en la obra de José de Acosta. Este, que fue sin duda el más destacado jesuita de la región en el siglo XVI⁵⁹, realizó una obra muy especial sobre el tema indígena (la *Historia*

⁵⁷ Art. cit., p. 210.

⁵⁸ Cf. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía...* cit. p. 203, que a su vez se remite a la obra de Raúl de Scorraile, *El P. Francisco Suárez*, Barcelona, 1917, t. 2, p. 214. Sobre la actuación y miembros de la Compañía v. Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías, apuntes para su historia*, Lima, Imp. Liberal, 1882.

⁵⁹ Sobre el pensamiento y la obra de Acosta, v. el prolijo estudio de Luciano Pereña (“José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización”) en su edición del *De procuranda indorum salute*, Madrid, C.S.I.C. Corpus Hispanorum de Pace, 1984, pp.3-46). Sobre los aspectos filosóficos v. María Luisa Rivara de Tuesta, “La filosofía en el Perú colonial”, *La filosofía en la América colonial*, cit., pp. 229-231.

natural y moral de las Indias y De procuranda indorum salute) pero que caen fuera de mi cometido. En su enseñanza académica siguió la línea de Atienza. Su mayor obra docente no pertenece a la filosofía sino de la teología (*Tractatus aliquot de Theologia et de Sacra Scriptura*) ya que ejerció por varios años la regencia de esa cátedra. En cuanto a Esteban de Ávila, el primer maestro de teología de la Universidad de San Marcos, su enseñanza se refiere a temas más bien canónicos y en teología moral sigue a Navarrete, por lo cual su adhesión a Suárez es más bien general y difusa.

En el siglo XVII la mayor figura es Juan Pérez de Menacho⁶⁰ (limeño, m. 1626), sucesor del P. Ávila en la cátedra de Teología. Ninguna de las obras que conservamos versa sobre Filosofía, pero podemos colegir por ellas su adhesión también general y difusa al suarismo, ya que concretamente en algunos puntos de sus *Comentarios Teológicos* adopta también posiciones vecinas al tomismo (temas de la virtud y la beatitud, por ejemplo) e incluso escribió un *Comentario a la filosofía de Santo Tomás destinado a los alumnos*.

A la misma época pertenece Alonso de Peñafiel⁶¹, también limeño, muerto en 1657. Su *Cursus philosophicus* fue parcialmente editado en Lyon en 1653 (tres de sus cuatro tomos) aunque en Perú no se conservan ejemplares luego de la destrucción de la Biblioteca de Lima, durante la guerra con Chile en 1879. Sabemos que esta obra fue adoptada para las escuelas del Perú y que la Universidad de San Marcos también pidió autorización para publicarla, estableciendo en una reunión de claustro, en forma excepcional, que su obra fuese públicamente leída en la Universidad. Por referencias inferimos que Peñafiel siguió la línea

⁶⁰ Cf. art. cit., p. 232.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 234.

suarista con cierta originalidad y sobre todo con rigor metodológico y argumentativo. Su hermano Leonardo de Peñafiel⁶² (muerto en 1652), además de varias obras teológicas, escribió en 1632 un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles con fuerte influencia de Suárez. También el segoviano Diego de Avendaño⁶³ (m. 1688) se muestra influido por Suárez, y aunque la obra que conservamos es teológica (sobre todo *Problemata Theologica*) es dable inferir de ella su adhesión filosófica, especialmente en metafísica. En cambio resulta menos adicto al maestro de la Orden el jesuita Nicolás de Olea⁶⁴ (1635-1705) al parecer el primero que en Perú introdujo innovaciones que rompen con la férrea tradición escolástica, citando y adoptando –si bien parcialmente– doctrinas de autores renacentistas y modernos. Su obra filosófica principal, *Tripartita Scholasticae Philosophiae trienalis in Logicam, Physicam et Metaphysicam Aristotelis*, fue impresa en Lima en 1693 (2 v); anteriormente había escrito un manual de filosofía (en 1787) y un curso de Artes (1693).

Otros jesuitas de que se conservan noticias⁶⁵ son José de Aguilar (m. 1708) y Martín de Jáuregui (m. 1713), discípulo éste de Leonardo de Peñafiel. En ambos casos hay adhesiones generales a la tradición de la Compañía, pero con introducción de doctrinas ajenas a ella, sobre todo de Santo Tomás.

⁶² *Ibíd.*, p. 235

⁶³ *Ibíd.*, p. 235-236.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 236-237.

⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 137-138.

En la Capitanía General de Chile⁶⁶, los jesuitas obtienen el derecho de que su convento en Santiago confiera grados en 1623, aunque la organización de sus cursos es anterior. Esta institución lleva el nombre de Colegio Máximo de San Miguel, y sus títulos siguieron valiendo no sólo hasta la erección de la Universidad de San Felipe, sino hasta la expulsión. Conforme a los datos que poseemos, las cátedras de Filosofía (fueron dos desde 1699) seguían a Francisco Toledo y Antonio Rubio en Lógica, a Aristóteles en Física, Metafísica y Ética, siguiendo la interpretación de Tomás de Aquino. Desde fines del XVII se acentúa la tendencia suarista en las doctrinas disputadas.

Entre los profesores de cuya docencia tenemos constancias, un lugar destacado lo ocupa Miguel de Viñas⁶⁷ (m. 1718) que escribió una obra de filosofía. Nacido en España, enseñó en Chile desde 1680, llegando a ser varias veces rector de la Universidad jesuita. Su obra *Philosophia Scholastica* en tres volúmenes, fue editada en Génova en 1709 y es importante porque ilustra el plan de la Compañía para el trienio filosófico en esa época y región. Proclama seguimiento a Santo Tomás, pero es bastante libre con respecto a las doctrinas concretas, y otro tanto vale para Suárez al que también sigue parcialmente. Furlong lo menciona

⁶⁶ Sobre la filosofía en Chile, v. Ismael Quiles, “Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile”, *Ciencia y fe* 9, 1953, n. 34: 39-61.

⁶⁷ Ver Mirko Skarica, “Los inicios de la filosofía en Chile”, *La filosofía en América colonial*, cit., p. 328-331; también se ocupó bastante extensamente Walter Habish Spíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, Universidad Católica, 1963, p. 45 ss. señalando que el hecho de haber publicado una obra lo coloca en un lugar excepcional entre sus compañeros de la misma época y región.

como un caso de libertad de conciencia docente, basado en su propia frase: “In Sancti Doctoris verba non juravimus”⁶⁸.

En cuanto al Río de la Plata incluyo bajo esta denominación los territorios que comprendió el virreinato homónimo (tardo colonial, 1776) y que corresponde a los actuales países Argentina, Paraguay y Uruguay, pero casi no poseemos datos de la enseñanza conventual en Paraguay. En Uruguay las cátedras de Filosofía son posteriores a la expulsión. En esta región la influencia suarista es temprana, pues data de la época de la venida de Juan de Atienza, amigo y condiscípulo de Suárez, a quien ya me referí y que fue fundador de la Provincia Jesuita del Paraguay⁶⁹. Otro testigo de la época es el P. Diego de Torres SJ⁷⁰, primer Provincial del Paraguay (1607) y fundador del Colegio Máximo de Córdoba que luego fue la Universidad de San Ignacio. En sus informes de febrero de 1613, el P. Torres notifica que los estudios de Teología, ya comenzados, siguen en lo posible a Suárez, sin abandonar al P. Gabriel Vázquez, antes muy recomendado. En 1614 se añade que la filosofía se inspira sobre todo en Rubio⁷¹. La situación es comprensible: en teología, disciplina regida por la doctrina tomista, se utilizaba a Suárez como “expositor” o “renovador” de S. Tomás (o sea, de los temas teológicos escolásticos sistematizados por el Aquinate), mientras que en Filosofía se contaba con una obra

⁶⁸ Furlong, *Nacimiento y desarrollo...* cit. p. 29, que también cita algunas frases de Viñas en el sentido de admirar pero no dogmatizar a Aristóteles.

⁶⁹ Furlong, *Nacimiento y desarrollo...* cit., p. 202, donde también aclara que el Francisco Suárez mencionado en la Provisión Real de 1598 para pasar a América no es el Doctor Eximio sino un homónimo que, como él, ingresó a la Orden en 1564, pero que era unos años menor.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 203 ss.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 204, recogiendo también los datos aportados por Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Madrid, 1916, t. 1, p. 353.

importante y muy reconocida en América, casi contemporánea a las *Disputationes Metaphysicae* (de 1587) que es la del P. Rubio. Los cinco volúmenes de su *Curso filosófico* sirvieron de texto y fueron muy estimados en Alcalá, por lo cual es natural que inspirasen también la enseñanza jesuita rioplatense. Sin embargo, como afirma Furlong⁷², es claro que la obra filosófica del Eximio debía conocerse, pues consta que se leía en Córdoba su obra teológica (*De Deo uno et trino, De Verbo Incarnato*) e incluso obras posteriores a las *Disputaciones*, como *De legibus* (de 1612). Por otra parte, el mismo Rubio coincidía con Suárez en muchos puntos centrales de la filosofía, pues ambos afirmaban que la materia tiene existencia propia independiente de la forma, que la verdadera analogía es la de atribución, que la inteligencia conoce directamente el singular, que esencia y existencia no se distinguen realmente, que no es necesaria la moción previa, que repugna la creación *ab aeterno* en las creaturas sucesivas. En realidad resulta difícil determinar las adhesiones individuales, sobre todo cuando se cita a ambos, lo que es bastante corriente en los documentos conservados.

Además de la recepción de las consabidas tesis suarecianas en el currículo, hay otro aspecto que mencionar. Entre la documentación rioplatense analizada por Furlong⁷³, merecen destacarse unas conclusiones filosóficas sobre el origen del poder, de neto corte suarista. Se conservaban en el Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin portada, ni indicación de autor ni fecha. En el Seminario de Catamarca se hallaron conclusiones del mismo tenor defendidas por los alumnos del P. Antonio Torquemada, que fue profesor en esa ciudad entre 1708 y 1710. Son siete conclusiones con afirmaciones como: “el principado político no viene inmediata sino mediatamente de Dios”, “Dios sólo confiere la

⁷² *Ibíd.*, p. 205.

⁷³ *Ob. cit.* p., 213.

potestad suprema a la comunidad” y ella “aun cuando haya sido transferida al príncipe, queda retenida *in habitu* por el pueblo, pero éste no la puede restringir ni abrogar sino en casos muy graves”⁷⁴. Podemos decir entonces que durante el siglo XVII y comienzos del XVIII las tesis de Suárez eran conocidas, difundidas y defendidas en el Río de la Plata, entre los jesuitas, con preferencia a las tesis aristotélicas o tomistas en materia de filosofía política y social.

Conservamos documentación académica de algunos jesuitas del siglo XVIII. **José Angulo SJ**⁷⁵ dictó un curso de Lógica en 1730. Suárez es mencionado repetidamente, junto con muchos otros maestros jesuitas y ajenos. En varios casos se citan juntos diferentes escolásticos (por ejemplo Tomás de Aquino y Suárez) para apoyar tesis comunes escolásticas. En otros casos se asumen tesis especiales: negación de toda distinción real o formal entre los grados metafísicos, la univocidad de la noción de ente. Sobre todo, su adhesión suarista se aprecia en temas discutidos dentro de la Orden, por ejemplo, en el tema de la relación predicamental, en que sigue a Suárez contra Rubio y Molina. Sin embargo, junto a Suárez y tan a menudo como a él, en estos casos

⁷⁴ *Ibíd.*, y basándose en estos datos, así como en las afirmaciones del Obispo de Asunción en 1757 sobre el poder e influencia de los jesuitas, insiste en que su influjo fue determinante en la doctrina independentista argentina, cuyo “contrato” no es el de Rousseau sino el de Suárez (cf. p. 585 ss.). Este parecer ha sido hoy abandonado, lo que no impide admitir que efectivamente hubo influjo político suareciano en nuestras tierras, aunque aún reste por precisar su magnitud.

⁷⁵ Ha sido estudiado por Aurelio Tanodi, “*Rationalis philosophia viretum*. Apuntes de lógica dictada por el P. José Angulo SJ en la Universidad de Córdoba, tomados por Juan Manuel Acasuso, en el año 1730”, *Revista de Humanidades* (Córdoba) n. 1, 1958: 187-189 y por Alberto Caturelli, “La lógica-metafísica del P. José Angulo SJ”, *Sapientia*, 32, 1977: 286-312.

menciona a Arriaga y a Ulloa, que parecen ser sus tres principales fuentes.

Nicolás Plantich SJ enseñó Lógica en Córdoba, en 1751. Es un caso interesante⁷⁶ porque se trata de un croata (imperio austríaco) llegado pocos años antes y que al parecer terminó sus estudios de teología en Córdoba. Formado inicialmente en Viena, no maneja mucha bibliografía española y seguramente sólo la conocida en aulas cordobesas. Sus mentores son Arriaga, Hurtado, Soler, Vázquez, Izquierdo y Rubio. Por tanto, apreciamos que coincide con Suárez en la medida en que éste coincide con Rubio y Vázquez en las tesis que podríamos llamar “doctrina común” jesuita. Podemos colegir que, si bien en Córdoba sin duda se conocía la obra de Suárez, ella no era bibliografía obligatoria para los profesores.

Benito Riva SJ dictó un curso de Física en 1763⁷⁷, con muchas aproximaciones a la ciencia experimental. En un curso con abundantísimas citas, llama la atención las escasas menciones a escolásticos, incluyendo Suárez. Riva es un profesor que en muchas ocasiones prefiere las doctrinas modernas a las peripatéticas (por ejemplo en la definición de materia, o de forma sustancial, vacío, fenómenos físicos, etc.); su enseñanza deja poco lugar a disputas escolásticas, y por tanto sólo podemos pensar que hay un débil e indirecto eco suareciano en algunos puntos más “filosóficos” de la Física: concepto de creación, rechazo de la doctrina tomista de los accidentes absolutos, considerable extensión de la posibilidad de fenómenos “por potencia divina absoluta”.

⁷⁶ He estudiado el manuscrito de su curso en *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Buenos Aires, FECIC, 1979, p. 197-214.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 215-240.

Está claro que hacia mediados del siglo XVIII los jesuitas rioplatenses producen una significativa apertura curricular a los contenidos teóricos modernos y estos comenzaron a desplazar la preponderancia de los maestros escolásticos, sean Tomás de Aquino o Suárez. En este aspecto el profesor Rivas fue acompañado por otros compañeros, como Domingo Muriel y Tomás Falkner.

En síntesis. En primer lugar, en América es escasa, por no decir inexistente, la recepción completa del sistema suarista, con todas o sus más importantes tesis. Los profesores suaristas, aun los más conspicuos, responden a la vez a otras fuentes no siempre complementarias. Por ello, la modalidad más habitual de seguimiento suarista es una fórmula general de adhesión con recepción doctrinaria parcial. La fórmula consiste habitualmente en mencionar a Suárez en primer lugar entre los maestros a seguir, o a veces mencionando sólo a él. Esto no impide completar las fuentes con otros autores jesuitas o ajenos. Observamos que, en estos casos, la adhesión a Suárez se refiere al elenco de tesis que podríamos llamar “doctrina común” jesuita, y la preferencia por el Eximio se expresa por el uso de sus argumentos, con preferencia a los de otros. Hay también casos de adhesión parcial con intento ecléctico. Es la modalidad que toman –en algunas regiones– los cursos jesuitas de la última época, a partir de 1750, parcialmente influidos por el movimiento novator, que se aprecia en algunas disciplinas como Lógica y Física. Las adhesiones académicas disminuyen (las fórmulas se centran en la adhesión hagiográfica a la Orden) y las tesis se enuncian en forma más neutra, con argumentos a favor y en contra tomados de diferentes fuentes. Incluso a veces el profesor no manifiesta explícitamente su propio punto de vista. En estos casos hay un intento de incorporar, aunque sólo como noticia erudita, los adelantos del experimentalismo del siglo XVII y mencionar

algunas de las controversias con soluciones censuradas (heliocentrismo, edad y formación del mundo, etc.).

III. Fuentes usadas en la Colonia

1. Fuentes mencionadas

Me referiré aquí a las fuentes de uso y consulta de profesores y alumnos, no a obras filosóficas que los laicos cultos leyeras y/o tuvieran en sus bibliotecas personales. Por lo tanto, las obras que deben rastrearse ahora se refieren exclusivamente al currículo de Filosofía. Dado que sólo se ha trabajado con una parte del material documental conservado en toda la región los datos que aquí se anotan deben ser considerados como de versión mínima, puesto que aparecen efectivamente en la documentación estudiada (y también, como se verá, en algunos repositorios), pero de estos resultados no puede inferirse la inexistencia de otras. De todos modos, también puede estimarse que los datos obtenidos representan adecuadamente el perfil bibliográfico con que se contaba en la colonia y que las correcciones, que inevitablemente habrá en el futuro, no lo alterarán sustancialmente.

El *curriculum* de Filosofía, tal como se aplicó entre nosotros y como ya se ha dicho, es esencialmente el propio de la Facultad de Artes tardo-medieval que sufrió luego algunas, aunque pocas variaciones. En principio se cursaba un trienio, a veces (sobre todo los estudios eclesiásticos que no conferían grados mayores) reducido a un bienio.

Las materias propias del trienio son: Lógica, Física y Metafísica; es decir que se cursaba una materia por año, con bastante profundidad. La

base de la enseñanza de toda la universidad escolástica, hasta fines del siglo XVIII fue Aristóteles, por lo cual muchos manuales se limitan a comentar, en forma de cuestiones, los respectivos libros del Estagirita. Estas cuestiones, cada vez más numerosas, hallaron diferentes soluciones, más o menos acordes con el aristotelismo histórico, y desembocaron en profundas divergencias entre las escuelas. La mayoría de los grandes tratados de los siglos XVI y XVII dedican una parte sustancial a estas cuestiones, para las cuales había varios maestros, generalmente regentes de sus respectivas Órdenes. Así, los dominicos seguían a Tomás de Aquino, los franciscanos a Escoto y los jesuitas a Suárez, aunque muchas veces en forma matizada y ecléctica. Todo esto ya ha sido tratado anteriormente y aquí me ocuparé especialmente de las obras de estos autores y de sus comentaristas que han sido recibidas y usadas en los centros coloniales.

2. Repositorios

2.1. Las bibliotecas de las instituciones docentes

La dotación de una biblioteca apropiada para los estudios que imparte, es una de las tareas esenciales de la Universidad, y esto ha sido así desde sus orígenes medievales. Bibliografía y biblioteca son exigencias ineludibles pues, de los estudios universitarios, y como tales se plantearon en nuestras universidades y colegios mayores. La búsqueda, selección y presentación de la bibliografía de estudio es tarea del profesor, la implementación de la biblioteca es tarea de las autoridades administrativas y académicas. Para que haya un resultado aceptable deben darse algunas condiciones mínimas: 1. acuerdo entre ambas instancias (lo que tiene la biblioteca es lo que indica el profesor y

viceversa); 2. el profesor debe estar actualizado: 3. la biblioteca debe disponer de fondos económicos y medios adecuados para actualizarse.

Estas mínimas y razonables condiciones no siempre fueron –ni son– fáciles de cumplir. Particularmente en nuestra colonia, no era fácil (y a veces ni siquiera posible) la actualización bibliográfica del profesor, ni tampoco la dotación, no digo óptima, sino aceptable, de una biblioteca. Si tenemos en cuenta las condiciones reales de vida colonial en sus primeros tiempos, y durante todo el período en algunas zonas marginales, deberemos concluir que resulta admirable el haber fundado y sostenido bibliotecas y repositos de un nivel no desdeñable en comparación con los metropolitanos.

Teniendo en cuenta las modificaciones teóricas de las disciplinas filosóficas, es claro que la formación de una biblioteca académica no es necesariamente homogénea. Depende tanto de la disciplina filosófica como de la escuela escolástica que se siga, y también de circunstancias locales que determinan preferencias. Sin embargo, es posible presentar un cuadro de las existencias inexcusables en una biblioteca universitaria de filosofía para los siglos XVII y XVIII.

Los estudios de Filosofía tenían un diseño curricular establecido y por tanto también cierta bibliografía básica. En este sentido tanto los profesores como las bibliotecas coincidían en principio. De allí que haya modelos curriculares, cuyas variantes muchas veces dependen de la institución que los aplica. Por eso tenemos modelos generales escolásticos para los siglos que nos ocupan, y variantes que dependen de los maestros escogidos, sobre todo en las tesis que se defienden. Por la misma razón, existen “bibliotecas modelos” de los distintos campos. En este trabajo mencionaré en primer lugar los “modelos” establecidos en la

tradición metropolitana y luego analizaré –hasta donde me es posible– si, y en qué medida, fueron incorporados en nuestras bibliotecas.

2.2. La “biblioteca modelo”

Las bibliotecas de Filosofía⁷⁸, en cuanto esta disciplina aparece ligada a la enseñanza teológica, por lo menos hasta comienzos del siglo XVIII, se inspiran en los antiguos modelos de bibliotecas monásticas. Dado que la mayoría de los estudiantes eran clérigos, las bibliotecas universitarias, así como la de los conventos con facultad de conferir grados, en principio toman como modelo la estructura de una biblioteca básica de filosofía y teología.

Como ejemplo de una propuesta de este tipo de biblioteca, tomemos la obra del P. Juan Mabillon, que publicó en París, en 1662 un trabajo sobre este tema, que tuvo numerosas ediciones y traducciones y mucha aceptación hasta finales del siglo XVIII⁷⁹. Mabillon, un monje benedictino caracterizado como rigorista en moral y galicano moderado,

⁷⁸ Tomo la propuesta de comparar las bibliotecas reales como una “biblioteca modelo” de José María Serrano Prada, *Catálogo sistemático de la Biblioteca del Colegio de Misiones y Universidad del Cauca: siglos XV-XVIII. Historia y evaluación de las colecciones*, Popayán, Universidad del Cauca, 94. Dice el autor: “Una de las formas de evaluar el carácter y composición de una biblioteca, es la de cotejarla con un esquema prototipo, tanto en lo que respecta a la existencia de los libros en sí, como en su relación con el conocimiento que transmiten ligado a un programa de estudios, o de los delineamientos establecidos por los especialistas a través de los tiempos” (p. 64).

⁷⁹ Aquí se usa: Juan Mabillon, *Tratado de los estudios monásticos, dividido en tres partes. Con una lista de las principales dificultades que se encuentran en cada siglo en la lectura de los Originales, y un Catálogo de libros selectos, para componer una Biblioteca Eclesiástica*, Madrid, Blas Román, 1779.

presenta un cuadro muy completo de los autores teológicos y filosóficos que estaban en juego en su época, sin duda muy influida por la controversia jansenita. En cierto modo esto también fue válido para España, lo que permite usar su propuesta como un modelo comparativo válido⁸⁰. Dejando de lado todo lo relativo a Teología y Derecho Canónico, vamos a ver la propuesta de Mabillon para la Filosofía, de la que se ocupa en su capítulo 19. Los autores clásicos señalados son Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. De los escolásticos opta por Tomás de Aquino, selecciona varias obras de Descartes y de Pascal (algunas más bien científicas que filosóficas) y también Malebranche. Mabillon no consideraba conveniente que los monjes se ocupasen de la Física, y le parecía mejor la Medicina. Sin embargo, aconseja algunos autores, entre ellos Boyle. En cuanto a la matemática, ya disciplina inexcusable en su tiempo, aconseja al jesuita Clavio. Mabillon es consciente de la limitación de su lista, y para completarla remite a los catálogos de las bibliotecas barberiana y oxoniense. En su conjunto, esta propuesta, propia del siglo XVII, resulta interesante más bien por la amplitud de su temario que por las obras en sí mencionadas, que son relativamente pocas. En especial, se omite la mención de manuales universitarios y tratados generales o cursos completos.

La importancia de estos tratados y cursos, que aumenta cada vez más, hasta reemplazar didácticamente a los autores clásicos, cuya lectura sustituyen, se relaciona con los sucesivos planes de estudio propuestos. Digamos, en líneas generales, que estos planes sufren una alteración bastante profunda a comienzos del siglo XVIII y durante todo el siglo van sucediéndose las “actualizaciones”. Concretamente, durante el período ilustrado, se sucedieron las reformas tanto en España como en América, si bien nuestra universidad sólo tangencialmente fue afectada.

⁸⁰ Cf. Serrano Prada, ob. cit. p. 67 ss.

En general, durante todo el siglo XVIII, la filosofía se esforzó por incorporar tanto nuevos autores como nuevas perspectivas. Las reformas más importantes sin duda fueron las orientadas por el movimiento ilustrado, tanto en Europa como en América. En la Metrópoli tenemos que mencionar los nuevos planes de la Universidad de Salamanca (1771), del Colegio de Calatrava, por Jovellanos (1790), de la Universidad de Valencia (1793) y otros. En América son importantes el plan de Pérez Calama para la Universidad de Santo Tomás de Quito (1791), el plan de Moreno y Escandón para Nueva Granada (1774) y otros. Entre nosotros, para la Universidad de Córdoba, debemos mencionar el plan del Obispo San Alberto y luego el del Deán Funes. En filosofía, aunque los autores recomendados varíen, se insiste en abreviar las largas e inútiles controversias, y usar autores más modernos e introducir conocimientos de matemáticas y ciencia experimental.

En los años del virreinato, la falta de bibliotecas académicas importantes se suple con algunas bibliotecas privadas. Como características de la nueva orientación de bibliotecas, Daisy Rípodas Ardanaz ha señalado: la sustitución de obras de moral probabilista (sostenida por los jesuitas) por otras probabilioristas (Amat de Graveson, Noel Alexandre, Gonbet, Genet y sobre todo Concina); la incorporación de obras jurídicas decididamente regalistas; la introducción de nuevas obras de historia, ciencia y economía política, y ensayos variados sobre el mundo físico y moral⁸¹.

⁸¹ D. Rípodas Ardanaz, "Libros, Bibliotecas y lecturas", en *Nueva historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia y Ed. Planeta, 1999, T. 3, cap. 264.

2.3. Bibliotecas coloniales⁸²

Para reconstruir el acervo bibliográfico colonial disponemos sobre todo de dos recursos: por una parte, los remanentes actuales conservados en el mismo repositorio original o en otros. En segundo lugar, la reconstrucción a través de los inventarios. Hay algunos trabajos importantes y notablemente completos, referidos a fondos puntuales, pero por cierto falta un elenco amplio que permita extraer consecuencias seguras. Aquí me limito a los casos que he estudiado personalmente.

2.3.1. Nueva España

Para la tarea reconstructiva es importante tener en cuenta, por lo que a México se refiere, algunas obras de conjunto, comenzando por la pionera de Emeterio Valverde Téllez, *Crítica filosófica, o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Tip. Suc.

⁸² He justificado metodológicamente el análisis bibliotecológico como fuente para la reconstrucción histórica en varios trabajos, especialmente: “Bibliografía newtoniana en el Río de la Plata colonial”, en C. A. Lértora Mendoza (comp.) *Newton en América, Simposio del III Congreso Latinoamericano de Historia de la Ciencia*, Bs. As. Ed. FEPAI, 1995: 81-101; “Filosofía en Córdoba colonial: bibliografía y biblioteca”, en Marcela Aspell y Carlos A. Page (comp.), *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Ed. Eudecor, 2000: 103-122 y “Bibliotecas coloniales franciscanas rioplatenses”, *Primer Congreso Sudamericano de Historia, Santa Cruz de la Sierra, agosto 2003, Actas*, Santa Cruz, Museo de Historia e IPGH, 2004, CD s/ índice. Ha trabajado este tema, pero referido a estudios histórico-críticos, María Cristina Vera de Flachs en “La ilustración. Tradicionales y novedosas fuentes”, en M. C. Vera de Flachs, (comp.), *Universidad e Ilustración en América. Nuevas perspectivas*, Córdoba (Argentina), 2002: 159-195.

Francisco Díaz de León, 1904; el ya clásico trabajo de Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Tip. Suc. Francisco Díaz de León, 1902, 5 v. y más recientemente la exposición global de Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, Dirección General de Bibliotecas, 1986.

2.3.2. Río de la Plata

Lo más importante, como es obvio, es la biblioteca jesuítica de la Universidad de Córdoba y su composición, tema que ha dado mucho que hablar y escribir⁸³. No es posible aquí historiar sus avatares desde la Expulsión, ni rastrear una posible ubicación del expolio. Aquí me atenderé al remanente. Del Catálogo provisional que disponemos⁸⁴, señalaré las obras que estrictamente se refieren a la Filosofía en todas sus ramas (incluyendo obras de reflexión que hoy llamaríamos “ensayos”, aunque no sean propiamente académicas) y también a las ciencias naturales, físicas y matemáticas, que entraban en el mismo curriculum. Observamos que son una pequeñísima proporción frente a una gran mayoría de obras teológicas, religiosas, de espiritualidad y jurídicas (de

⁸³ Se ha ocupado de ella específicamente (pues hay también muchos sobre otras bibliotecas jesuitas) Pablo Cabrera, “La antigua biblioteca jesuítica de Córdoba”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 11, n. 56, 1930: 175-216. El primer libro de conjunto dedicado al tema de las bibliotecas coloniales es el de Guillermo Furlong, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpe, 1944.

⁸⁴ Es un catálogo realizado por la Srta. Coralia Oro, en 1973, que ordena alfabéticamente el índice topográfico, con el objeto de localizarlo reuniendo las colecciones “hasta tanto se cataloguen y clasifiquen éstas”. Por el momento, no he podido disponer de otro más completo. Como antecedente de este trabajo está el *Catálogo de la librería jesuítica*, con introducción de Juan B. Echenique, Córdoba, Universidad Nacional, 1943.

Derecho Civil y Canónico). También debe observarse que algunas obras que son cursos teológicos, y que por lo tanto no se elencan aquí, de hecho han sido utilizados en Filosofía, pues las cuestiones teológicas incorporan elementos y marcos teóricos filosóficos. Se incluyen las obras completas de autores que tienen aportes filosóficos.

Sabemos que la rica biblioteca de la Universidad sufrió un notable expolio luego de la expulsión. Mi sospecha, a confirmar con ulteriores estudios, es que este expolio se ejerció precisamente en las obras de Filosofía y Ciencia, y tal vez en las colecciones de leyes, lo que explicaría la índole del remanente, que es predominantemente jesuítico. También es válido sospechar que quienes se apropiaron de libros, eligieran los más nuevos, lo que explicaría la escasa representación de obras posteriores a 1750 (en general, para todos los rubros). La existencia de obras posteriores a 1767 es realmente mínima y excepcional.

Los libros relativos a Filosofía y Ciencias son:

- Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, 1614.
- Agustín, *Opera omnia*, Colonia Agrippinae, 1515.
- Alonso, Francisco, *Institutionum dialectarum libri quinque* (falta portada).
- Ambrosius, *Opera omnia*, Colonia Agrippinae, 1615.
- Aristóteles, *Opera*, Lugduni, 1583.
- Arriaga, Rodrigo de, *Cursus philosophicus* (falta portada).
- Badus, Sebastianus, *In Chinam- Chinam. De cortica peruviae* (falta portada).
- Beaune, Florimondo, *De aequationum natura, constitutione, & limitibus*, Francofurti, 1695.
- Beyerlinck, Laurentius, *Magnum theatrum vitae humanae*, Lugduni, 1656.
- Cerdeña, Thomas SJ, *Liciones de mathematicas*, T. I, Barcelona, 1758.
- Cicero, Marcus Tullius, *Operum*, Col. Allobrogum, 1616.
- Cicero, Marcus Tullius, *Opera (De officiis, Laelius, Cato Maior, etc)* (falta portada).
- Cicero, Marcus Tullius, *Opera (Pro lege manilia, etc.)* (falta portada).

- Cicero, Marcus Tullius, *Orationes* (falta portada).
- Clarke, Samuel, *One hundred und seventy three sermons on several subjects*, Dublin, 1738.
- Comptonus Carleton, Thomas, *Philosophia universa*, Antuerpiae, 1654.
- Cordeyrus, Antonius, *Cursus philosophicus conimbricensis*, Ulyssipone, s/f.
- Feijóo, Benito Gerónimo, *Tetro crítico universal*, Madrid, 1753.
- Gersonius Joannes, *Opera omnia*, Antuerpiae, 1705.
- González de la Peña, Vicente, *Cursus philosophia Scotistici* (sin portada).
- Haller, Albertus, *Opuscula pathologica*, Lauisannae, 1755.
- Hauser, Bertholdus, *Elementa philosophiae*, Augustae Vind & Oeniponti, 1734.
- Iribarren, Antonio, *Philosophia Aristotelica Thomistica* (sin portada).
- Lombardus, Petrus, *Sententiarum libri quatuor*, Antuerpiae, 1754.
- Lynceus, Richardus, SJ, *Universa philosophia scholastica*, T. I-II, -Lugduni, 1654.
- Muniesa, Thomas, *Disputatioens Scholasticas*, Barcinone, 1699.
- Nierenberg, Juan Eusebio SJ, *Obras filosóficas*, Sevilla, s/f.
- Nogueira, Ludovico SJ, *Quaestiones singularis, experimentales et practicae*, Venetiis, 1702.
- Oliva, Juan Pablo, *Ethicae commentationes*, Lugduni, 1677-79.
- Oviedo, Francisco de, *In primam secundam divi Thomae*, Lugduni, 1646.
- Palacios Ruvio, Juan de, *Opera omnia*, Antuerpia, 1616.
- Philosophbia Naturae. Tractatus physicorum* (faltas portada).
- Schooten, François van, *Tractatus de concinnandis demonstrationibus geometricis*, Francofurti, 1695.
- Suárez, Francisco, *Opera omnia hactenus edita*, Venetiis, 1740-51.
- Suárez, Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Londini, 1679.
- Tacitus, Cornelius, *Opera*, Venetiis, 1708.
- Tacquet, Andrea, SJ, *Elementa geometriae planae ac solidae*, Antuerpiae, 1654.
- Tertius philosophiae hoc est logicae (?) moralia* (falta portada).
- Thomas Aquinas, *Aristoteli Stagiritae politicorum*, Venetiis, 1568.
- Thomas Aquinas, *Commentaria in libros Aristotelis Perihermeneias*, Venetiis, 1583.

- Thomas Aquinas, *Opera omnia*, Antuerpiae, 1612.
 - Thomas Aquinas, *Opera. Summa theologica*, Matriti, 1765.
 - Tittelmanus, Franciscus, *Dialecticae considerationes libri sex* (falta portada).
 - Tortus, Franciscus, *Ad criticam dissertationum de abusu chinae chinae*, Venetiis, 1755.
 - Tortus, Franciscus, *Therapeutice specialis ad febres periodicas perniciosas*, Venetiis, 1755.
 - Torrecilla, Martín de, *Suma de todas las materias morales*, Madrid, 1696.
 - Tostado, Alonso, *Opera*, Col. Agrippinae, 1613.
 - Ugo (Hugo) de S. Charo, *Opera omnia*, Col. Agrippinae, 1621.
 - Vásquez, Gabril SJ, *Opuscula moralia*, Lugduni, 1631.
 - Vico Genouense, Giovananni di, *La practica universale in cirugia*, Venetia, 1669.
 - Wirr, Joannes de, *Elementa curvarum linearum*, Francofurti, 1695.
 - Wolfius, Christianus, *Elementa Matheseos unviersae*, Genevae, 1740-41 y otra de 1743.
- Zaragoza, José, *Arithmetica universal*, Valencia, 1669.

Capítulo 6 Contenidos

Un repaso panorámico del contenido temático de los planes de estudio debe centrarse en la forma como los mismos son presentados en el Trienio, es decir: Lógica, Física y Metafísica. En los tres casos hay diferencias, a veces importantes, a lo largo de los períodos y, desde luego, también en los Centros, conforme a su propia tradición académica fundacional. Como ya se dijo repetidamente, la Lógica se estructuraba en dos partes, Menor y Mayor, con tendencia a la eliminación de esta última, en algunos casos reemplazando el tiempo por una cátedra de matemática, aunque esto fue esporádico; por otra parte, lo que quedó de la Lógica Mayor disputativa podría considerarse Teoría del Conocimiento o Gnoseología. La Física se dividió también en dos partes, y la Física Especial o Particular a veces se incorporaba como una disciplina en cierto modo independiente, porque sus contenidos solían tomarse de la física experimental moderna, mientras que la Física General seguía manteniendo la temática de los tres primeros libros de la *Physica* aristotélica.

La Metafísica fue la disciplina que sufrió menos cambios curriculares, tal vez por estar más ligada a la tradición académica de las Órdenes regentes o las adhesiones académicas centrales de los profesores. Pero ya en la segunda mitad del siglo XVIII aparece la Ética, con un conjunto de problemas propios, más bien pocos, que se incorpora en los planes en el lugar en que en cada caso fue posible, por lo cual no hay homogeneidad ni en su lugar en el Trienio ni en los temas.

Mapeo temático por períodos con distribución zonal

1. Período escolástico

Corresponde a los dos primeros siglos coloniales y es, por tanto, el más largo, si bien ya desde comienzos del siglo XVIII se aprecian, en algunos casos, los síntomas de descomposición del modelo escolástico y de su tradición doctrinaria, en beneficio de la recepción de algunas ideas de la Modernidad europea.

Aunque con algunas diferencias locales, el currículo filosófico escolástico en esta época tenía las siguientes características. Ya se dijo que la *Ratio* general seguía el orden del *corpus* aristotélico.

La Lógica comprendía dos partes, la primera, que llamaríamos hoy Lógica Formal, estudio de “las tres operaciones de la mente” en forma sintética, se denominaba *Logica minor* o *Summulae*, y se basaba fundamentalmente en Aristóteles; la segunda parte, denominada *Logica major* o *disputativa*, comprendía cuestiones de teoría de la lógica, gnoseología y epistemología, expuestas en forma escolástica desde la perspectiva del maestro o escuela de pertenencia. Siendo esta parte al comienzo más extensa que la otra, fue decreciendo hasta casi desaparecer al final de este período.

La Física solía incluir, además de los temas de la obra homónima del Estagirita, los tratados *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, etc. Los contenidos del *De anima* a veces se exponían al final de la Física y otras en –o después de– la Metafísica. A diferencia del caso anterior, la parte expositiva (la doctrina aristotélica común a todas las escuelas) y la disputativa, se integraban en cada tema y/o libro. Ya desde el siglo XVI,

tanto en la manualística europea como en los testigos coloniales (sean obras editadas o mamotretos), los temas del original aristotélico sufren un fuerte cambio derivado de privilegiar, disputativamente, las cuestiones debatidas en las Escuelas que, o bien se referían a temas no profundizados por el Estagirita, o bien, muchas veces, no tenían relación directa con la Física en sí, sino con la Metafísica y hasta con la Teología. De este modo fue desapareciendo paulatinamente la cinemática primero y luego la cinética; en general los profesores profundizaban los temas de los tres primeros libros y reducían notablemente los demás. En este período sólo excepcionalmente esas lagunas fueron llenadas con contenidos de la filosofía y/o la ciencia moderna, conocimientos que en general fueron ignorados y, caso de ser mencionados, fueron rechazados.

La Metafísica sigue un proceso de selección similar a la Física y también aúna la parte expositiva y la disputativa. Se perfilan dos o tres grandes temáticas centrales, correspondientes a las opciones de las escuelas: teoría del ser (univocidad vs. analogía), estructura ontológica (distinción real o no de esencia y existencia y de sustancia y accidente), teoría de las causas, especialmente el agente (concurso divino y premoción). Los documentos manuscritos muestran un cierto declinar de la disciplina a medida que transcurre el período, detectable en la menor extensión de los cursos, lo que también puede deberse a que en varios programas, comparte el año lectivo con la Ética.

La Ética es la disciplina filosófica menos tratada a nivel del currículo. No solamente se hace una notable selección del material aristotélico, privilegiando sólo la teoría de la acción humana (porque el tratado aristotélico de las virtudes quedaba subsumido en la Teología Moral) sino que también se reducen las controversias y los tiempos. Es usual que la Ética comparta el año lectivo dedicado a la Metafísica, pero no la mitad

sino algo así como un tercio (a juzgar por la extensión de los documentos) o con la Lógica, con similar reducción. Cuando a comienzos del siglo XVIII tanto jesuitas como franciscanos proponen completar el curso de Lógica con un curso elemental de Matemática, la ubicación de la Ética se hace más errática y algunos de sus temas a veces se incorporan en otras disciplinas, sobre todo la Metafísica.

1.1. Nueva España

El pensamiento filosófico-teológico (pues en muchos casos se presenta como una unidad) novohispano tuvo, desde sus comienzos, un doble marco de inserción. Por una parte, las ideas que cultivaron y difundieron los misioneros, los obispos y algunos laicos, acerca del acontecimiento de la conquista, eran un pensamiento de índole más bien socio-político e incluso orientado a la praxis. Por otra, está la filosofía que se ensañaba en los colegios y universidades, de índole teórica.

México. Tempranamente se fundaron, tanto en la ciudad de México como en otras del territorio, colegios a cargo de órdenes religiosas que tenían su maestro oficial. En México se reducen a tres escuelas; tomista, escotista y suarista, defendidas respectivamente por dominicos, franciscanos y jesuitas¹. Si bien la escolástica aparece como una doctrina fundamental, tanto en América como en España, hubo algunos matices y acercamientos a otras direcciones del pensamiento postmedieval: el humanismo, el hermetismo, el barroco. Admitiendo la predominancia escolástica, debe señalarse que no fue uniforme, porque reprodujo aquí el

¹ M. Beuchot, “La filosofía en el México colonial”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.), *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996, p. 22.

panorama disputativo de las Escuelas, así como también sus propias (y relativas) aperturas a otras corrientes del pensamiento europeo.

Entre las figuras que la historiografía señala con peso propio, el primer mencionado es Bartolomé de Las Casas OP. Aunque no fue un teólogo ni un filósofo de profesión, conocía estas disciplinas y se sirvió de ellas en sus polémicas a favor de los indios, de modo más completo y fundamentado que fray Antón de Montesinos, su inspirador. Es importante señalar, como un elemento a ponderar en la polémica historiográfica sobre el tema, que Las Casas se sirvió de la filosofía tomista, en especial la doctrina del derecho natural, y el principio de que la ley natural debe aplicarse a todos los hombres, y especialmente a los indios, pero al mismo tiempo analiza lo que podríamos denominar “su situación cultural” para comprender y en cierto modo disculpar lo que Sepúlveda llamaba sus “crímenes contra la humanidad” (es decir, precisamente contra la ley natural).

Pasando ahora a las figuras propiamente filosóficas, tenemos un grupo pequeño –pero interesante– de cultivadores de la disciplina a los que puede y debe asignárseles también peso propio, dentro de la tradición escolástica. En orden cronológico, el primero es fray Alonso Gutiérrez, o de la Vera Cruz, OSA, nacido en Toledo y estudiante de Alcalá de Henares que, llegado a México, enseñó desde 1553 en la recién fundada universidad, en las cátedras de Sagrada Escritura y Teología. Al mismo tiempo fue un gran impulsor de la filosofía y sus obras son las primeras editadas en América, en 1554 y 1557. Su *Cursus philosophicus* abarca la lógica (mayor y menor) y la filosofía natural, siguiendo el modelo estandarizado de los cursos académicos, pero con el valor de ser el primer intento de elaboración local

de una tradición cuyos méritos no podía desconocer. Su obra puede hoy² ser leída con provecho. De allí que se le haya considerado “el padre de la intelectualidad mexicana”³.

Fray Tomás de Mercado OP, nacido en Sevilla, estudió Filosofía y Teología en México, en el Convento de Santo Domingo, donde también enseñó de 1558 a 1562, pasando luego a España. En Sevilla perfeccionó sus estudios, enseñó filosofía y teología moral y publicó las obras producto de su enseñanza mexicana. Su conocimiento y asistencia moral a los mercaderes le convirtió en un experto del tema económico. De esta doble vertiente de intereses provienen los dos grandes temas de sus obras: sus tratados lógicos y su *Suma de tratos y contratos* (editada por primera vez en Salamanca en 1569). En la misma línea de los intereses lógicos de Mercado se sitúa Antonio Rubio SJ, nacido en Medina del Campo y llegado a Nueva España en 1576 como profesor de filosofía del Colegio de San Pedro y San Pablo. Producto de sus lecciones es su *Cursus philosophicus* (no llegó a escribir la Metafísica) de cuya primera parte hizo una síntesis más apropiada a la cátedra, conocida como *Logica Mexicana* (publicada 1603) muy utilizada en centros académicos de ambas márgenes oceánicas. Expertos actuales reconocen sin ambages sus méritos⁴.

² O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI* cit., p. 11. Lo más relevante se contiene en la *Antología* recogida por Beuchot, 1989.

³ Escribió también una obra importante *Relectio de dominio infidelium* (ed. crítica de J. Burrus, 1950) en que hace uso de construcciones filosóficas, teológicas y jurídicas para resolver una cuestión relevante en la época, pero que excede el campo estricto de la filosofía, por lo cual no se tratará aquí.

⁴ Cf. Redmond-Beuchot, ob. cit., 1985, 243 ss.; Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, Dirección General de Bibliotecas, 1986.

A fines del siglo XVII tenemos la figura relevante de Carlos de Sigüenza y Góngora, nacido en México en 1645, sacerdote regular y profesor en la Real y Pontificia Universidad de México desde 1672 (cátedra de astrología y matemática). Cultivó diversas disciplinas con un vasto interés cultural, pero su gusto especial fue la astrología, entendida en parte a la manera tradicional, pero a la vez en forma crítica, analizando y rechazando ideas inadecuadas sobre la naturaleza de los cuerpos celestes. Resultado de sus inquietudes fue su obra *Libra astronómica y filosófica*, de 1691, escrita en castellano y destinada a un amplio público culto. Con él llegamos a la última etapa del pensamiento escolástico, en la cual la crítica a la tradición y la consideración del pensamiento moderno abren paso al siguiente período.

Centroamérica. En esta zona dependiente del virreinato con sede en ciudad de México, sobresalen numerosos colegios de regulares y las universidades de Guatemala, Nicaragua y Panamá⁵, instituciones de las cuales se conservan documentos normativos, pero muy escasos testigos de las ideas filosóficas cultivadas y su enseñanza⁶. La actividad filosófica académica comienza en la segunda mitad del siglo XVI (cuando franciscanos y dominicos se establecen en conventos) y durante dos siglos impera el escolasticismo. En Guatemala los estudios de Filosofía comenzaron alrededor de 1560 en el convento dominico, y luego, en 1571 los instalaron los franciscanos, mientras que los jesuitas lo hicieron en 1581, en el Colegio de San Lucas que luego se designó como Colegio Borja

⁵ Obsérvese que el territorio centroamericano, durante la colonia, comprendía: 1. la Capitanía General (o Reino) de Guatemala, y el territorio de Panamá, que en su extremo sur formaba parte de la Nueva Granada.

⁶ Cf. Manuel Domínguez Miranda, “La filosofía en Centroamérica durante el período colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial ... cit.*, 1996, p. 54.

y en 1606 instituyó las cátedras de filosofía y teología, convirtiéndose en un centro de gran prestigio, teniendo también, a lo largo del tiempo, muchos litigios con los dominicos y con la Universidad de San Carlos. En León, capital de la Provincia de Nicaragua se fundó en 1670 el seminario de San Ramón, que en 1687 instituyó la cátedra de Filosofía, con potestad de conferir grados menores y universitarios. En Honduras, donde había un Seminario Conciliar, en 1682 se instalaron las cátedras de Moral y Matemáticas, añadiéndose a la anterior de Gramática latina, pero recién a partir de 1731 se instituyeron las cátedras de Filosofía. Puede decirse, como síntesis, que la instalación de estudios de Filosofía fue temprana en Centroamérica y que esos estudios tuvieron un aceptable nivel y notoria aceptación, ya que los colegios de jesuitas y dominicos expidieron un considerable número de grados de valor universitario. Más aun, cuando se fundó la Universidad de San Carlos, si bien los dominicos se integraron a ella, los jesuitas se mantuvieron solos en su Colegio Borja, que era preferido por la calidad de su enseñanza, algo similar a lo que ocurría en México.

La fundación de universidades, en cambio, fue un proceso largo y trabajoso. El primer intento fue un pedido del Ayuntamiento de Guatemala al Rey, en 1572, para erigir una universidad con todas las facultades. Este pedido llevó más de un siglo de trámites y demoras, en parte por la falta de fondos, pero también por las rivalidades entre jesuitas y dominicos, hasta que finalmente en 1681 se fundó la Universidad de San Carlos, conforme al modelo de la universidad mexicana⁷. Tenía dos facultades menores, de Artes y de Lenguas Nativas y cuatro facultades mayores: Teología, Derecho Canónico, Derecho Civil y Medicina, Durante esta etapa, en

⁷ Cf. Domínguez Miranda, ob. cit., p. 67.

Filosofía predominó, como en todas partes, el escolasticismo riguroso y las disputas reproducían las de las Escuelas en los tratados europeos.

Antillas. Los estudios filosóficos y teológicos comenzaron en el siglo XVI, a pesar de las dificultades de comunicación con la metrópoli y con el continente⁸. Tal como en otras regiones, fue en los conventos donde comenzó la actividad intelectual. En Santiago de Cuba se estableció en 1519 el Convento de San Juan de Letrán, que pasó luego a La Habana y se estabilizó en 1578. Durante el siglo XVII se enseñaba Artes y Teología en el Convento Franciscano de La Habana y hubo cátedras en otros lugares, aunque sin licencia, que daban clase gratuitamente. En 1608 se funda en La Habana el Seminario Tridentino y en 1689 el Colegio de San Ambrosio donde enseñó Gonzalo de Oquendo (hacia 1690) considero uno de los pioneros de la enseñanza filosófica antillana. En 1722 el Convento de Santo Domingo comienza a conferir grados de filosofía, bajo el catedrático fray Diego de Escobar.

1.2. Nueva Granada

Si bien los estudios formales de filosofía comenzaron recién en el siglo XVII, fue notoria la influencia de las grandes universidades de Lima y México. La Universidad Tomista, con Bula y Pase Regio de 1580 y 1594 respectivamente, fue inaugurada en 1639, en Santafé de Bogotá. Antes que ella logró comenzar a funcionar, en 1622, la Universidad Javeriana. Entre ambas instituciones se instauró un largo litigio por el derecho exclusivo de otorgar grados, lo que en cierto modo retrasó la consolidación de la vida universitaria neogranadina. Sin embargo, esta situación quedó

⁸ Cf. Guadarrama González, “La filosofía en las Antillas bajo la dominación española”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en América Colonial* cit., p. 119 ss.

compensada con la creación de colegios, como el de San Bartolomé, anejo a la Javeriana y el del Rosario, cuyos alumnos se graduaban en la Tomística. Además, se debe mencionar el colegio San Buenaventura de los franciscanos.

De la enseñanza académica del siglo XVII quedan documentos de interés histórico: las lecciones, entre otros de Pedro Calderón, Jerónimo Escobar, Mateo de Mimbela, Juan Martínez de Ripalda, todos jesuitas, los dominicos Francisco Farfán, Juan Montana, y el franciscano Jerónimo Marcos⁹. Juan Martínez de Ripalda, navarro de origen, cursó estudios en la Javeriana de Bogotá, donde también enseñó Filosofía y Teología durante más de veinte años y fue rector del Colegio de San Bartolomé. Se trasladó a España al final de su vida, llevando sus manuscritos, que fueron editados, poco antes de su muerte, con el título *De usu et abusu doctrinae Divi Thomas* (Lieja, 1704).

Como en el norte, la defensa de los indios y las discusiones suscitadas por la conquista tuvieron representantes locales, entre los que se destaca Juan del Valle, primer obispo de Popayán, donde llegó en 1548. Según señalan los estudiosos del tema¹⁰, la influencia lascasiana se aprecia en los primeros intentos neogranadinos de protección al indígena, declarando injustas las guerras contra ellos y denunciando el maltrato y la servidumbre

⁹ Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico colombiano (1647-1761)*, Bogotá, 1955; C. A. Lértora Mendoza, *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia* cit., 1995.

¹⁰ V. Germán Marquínez Argote, y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996; Silvio Zabala, *La filosofía de la conquista*, México, FCE, 1972n y Jaime Rubio Angulo, *Historia de la filosofía latinoamericana I*, Bogotá, USTA, 1979.

a que son sometidos¹¹. En definitiva, son ecos valorables de la Escuela de Salamanca.

Pasada esta primera etapa, a principios del siglo XVIII se consolida la formación universitaria y se crea la Universidad de San Nicolás, de los Agustinos.

Capitanía de Venezuela. Los estudios filosóficos fueron demorados en esta zona por el retraso en la erección de una universidad¹². Sus comienzos, lo mismo que en otras regiones, deben buscarse en los Colegios y Seminarios que, como es obvio, impartían una enseñanza exclusivamente escolástica y reproducían sus disputas. Fueron pues, los lugares de aprendizaje filosófico hasta la fundación de la Universidad de Caracas en 1721, la historia de cuyos claustros ha sido ya trazada en lo fundamental¹³. De este período se conserva el *Cursus philosophicus* de Francisco José Suárez de Urbina, que puede considerarse un claro exponente del modelo docente epocal, así como los *Axiomata Caracensia*¹⁴ son expresión del modelo de exámenes y conclusiones. Debe también mencionarse al franciscano Alfonso Briceño, defensor del escotismo con buenos argumentos y a sus hermanos de Orden Agustín Quevedo y Tomás Valero.

¹¹ También debe mencionarse a Alonso de Sandoval, preocupado por los negros esclavos cuya obra en su favor, *De instauranda Aethiopia salute*, parece inspirada en la de José de Acosta.

¹² Ángel Muñoz García, “La filosofía en la Venezuela colonial”, Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.), *La filosofía en América colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996: 175- 204, aquí p. 175.

¹³ Cf. Ildefonso Leal, *Historia de la Universidad de Caracas*, Caracas, 1963.

¹⁴ Estudios por Ángel Muñoz García, *Axiomata caracensia*, Maracaibo, 1994.

Audiencia de Quito. Tal vez por su situación en cierto modo marginal, los estudios superiores fueron relativamente tardíos¹⁵. Sin embargo, desde fines del siglo XVI y a lo largo del XVII se fundaron varias instituciones de rango académico: el Colegio Seminario de San Luis (1594), el Colegio San Gregorio de los Jesuitas (1620), el Convictorio de San Fernando de los dominicos (1688), si bien la Universidad fue creada recién en 1786. Se conoce poco de la enseñanza de estos institutos, que seguramente seguían la *Ratio studiorum* eclesiástica y enseñaban un estricto escolasticismo.

1.3. Perú

Sin duda el virreinato fue un centro de singular relevancia en la vida cultural americana. Se ha dicho que el siglo XVI fue el de México y el XVII el del Perú¹⁶. Sin embargo, sus comienzos académicos fueron también tempranos. En 1538, una Bula papal permite el Colegio de los Dominicos titularse Universidad de Santo Tomás de Aquino, y en 1549 se autoriza la creación de otra universidad, la de Santiago de la Paz. Pero la fundación efectiva de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima se realizó en mayo de 1551. En el período colonial hubo Universidades Menores en Cuzco y Huamanga. Todas ellas convivieron con los Colegios fundados por las órdenes religiosas: Santo Toribio, San Martín, San Felipe, San Pablo y San Ildefonso.

Dominicos y Mercedarios enseñaban escolástica tomista, tanto en filosofía como en teología. Entre sus profesores se destacaron Nicolás de

¹⁵ Cf. Jaime Rubio Angulo, “La filosofía en la Real Audiencia de Quito, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot, *La filosofía en la América colonial* 1996, cit., p. 206.

¹⁶ María Luisa Rivara de Tuesta, “La filosofía en el Perú colonial”, *La filosofía en la América colonial...* 1996, cit., p. 219.

Ovalle OdeM, que fue Provincial y nombrado catedrático por aclamación, que en su enseñanza siguió al maestro mercedario Francisco Zumel, también tomista, y Juan García OdeM, que llegó a ser Decano de Teología en San Marcos. Los franciscanos, seguidores de Escoto, tiene como principal representante a Alfonso Briceño, que también enseñó en Caracas. Los jesuitas representan otra línea del escolasticismo, y en general fueron suaristas. En otro orden de cosas, preocupados por la cuestión indígena, se inspiraron en José de Acosta y su *De procuranda indorum salute*, algunos jesuitas americanos como Esteban de Ávila y Juan Pérez de Penacho, que fue profesor en el Cuzco a mediados del siglo XVII. Debe también mencionarse a Alonso de Peñafiel, que enseñó en el Cuzco y en Lima en los Conventos jesuitas con gran éxito, ya que sus lecciones fueron aconsejadas como texto. Finalmente debemos señalar, en este mismo siglo XVII, a Nicolás de Olea y José de Aguilar, que fueron escolásticos ortodoxos de relieve. Una cuestión que los jesuitas peruanos agitaron en esta época fue el probabilismo moral defendido por la Orden en Europa, asunto que finalmente desencadenó contra ellos acusaciones muy graves, que seguramente pesaron en su contra en 1767.

Los Agustinos, que representan una escolástica matizada con la enseñanza del Hiponense y otros Santos Padres, en especial Juan Crisóstomo, tuvieron estudios en su Convento de Lima, donde enseñaron, en esta línea, fray Luis López, fray Pedro de Avellaneda y fray Nicolás de Santa María. En 1692 obtienen tres cátedras en San Marcos: dos para enseñar San Agustín y otra para las *Sentencias* del Lombardo.

1.4. Río de la Plata

Esta etapa corresponde al primer siglo y medio de actividad académica, es decir, desde la fundación de la Universidad de Córdoba (1613) hasta la

expulsión de los jesuitas en 1767. Se caracteriza por un absoluto predominio del escolasticismo representado por sus escuelas más importantes: el suarismo, sobre todo en Córdoba (regentada por los jesuitas), el tomismo y el escotismo, defendidos por los centros conventuales dominicos y franciscanos respectivamente. Los mercedarios, que junto con las otras dos Órdenes mencionadas eran las únicas que tenían estudios conventuales con facultad de conferir grados eclesiásticos, no tuvieron doctrina propia, pero en general adhirieron al tomismo¹⁷.

Córdoba. El centro más importante fue la Universidad de Córdoba, fundada por el Obispo Trejo y Sanabria en 1613, que comenzó sus cursos al año siguiente. Según las Constituciones de 1664, se dividía en dos facultades: Artes (Filosofía) y Teología. Otorgaba los grados de bachiller, licenciado y maestro en Artes, que eran a su vez cursos preparatorios para los teológicos. De esta Universidad dependieron los colegios de Montserrat y de Loreto, que eran casas de pupilaje, aunque también en ellas se impartía el dictado de algunas cátedras.

Para el siglo XVII disponemos de las noticias documentadas exhaustivamente recogidas por Furlong. Según dichas fuentes los dos primeros profesores de Córdoba fueron Juan Albis SJ y Miguel de Ampuero SJ. Hay constancias de que dictaron cursos en la Universidad los jesuitas Lauro Núñez, Ignacio Arteaga y José Aguirre. Se supone que en sus lecciones seguían la obra del P. Antonio Rubio. De la primera mitad del siglo XVIII tenemos más datos, especialmente desde 1730. Se destacan en esta época los PP. José Angulo y Antonio Torquemada. Del primero conservamos el *Curso de Lógica*. El *Curso de Lógica* de Nicolás Plantich,

¹⁷ José Brunet, ob. cit., 1973, p. 100.

de 1752, reafirma la conclusión de que hasta 1730 el escolasticismo se había mantenido casi sin variantes en los claustros cordobeses¹⁸.

Además de la Universidad, hubo otros centros académicos de cierta relevancia filosófica. Los más importantes fueron los franciscanos, Orden que tenía numerosos miembros en estas tierras. Su preparación en materias filosóficas y teológicas se hizo evidente al tomar con facilidad la regencia universitaria en 1767. Desde comienzos del siglo XVII, tanto en Córdoba como en Buenos Aires, tuvieron estudios con actos académicos oficiales a los que concurrían también los profesores universitarios, pero ignoramos sus nombres. Los dominicos tuvieron asimismo estudios conventuales que conferían grados eclesiásticos. Según las investigaciones de Furlong, los profesores que enseñaban en Buenos Aires también iban a Córdoba y a Asunción. Los dos nombres más importantes de la primera época son los PP. José Antonio Sañudo OP y Sebastián Auquía OP, ambos españoles que ya tenían una carrera peninsular de cierta relevancia al trasladarse a América.

La Orden Mercedaria tuvo estudios propios desde 1728¹⁹, y anteriormente sus regulares se formaban académicamente en la Universidad de Córdoba²⁰. La casa de formación principal estaba en esta ciudad y había otra en Buenos Aires. Entre sus profesores algunos alcanzaron relieve como regentes o examinadores sinodales: Pedro

¹⁸ Cf. C. A. Lértora Mendoza, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., FECIC, 1979.

¹⁹ Para los mercedarios coloniales rioplatenses v. mi trabajo “La enseñanza de la filosofía en la Provincia Mercedaria Argentina durante el período hispano”, *Estudios* (Madrid) 32, 1976, N. 113: 243-428.

²⁰ Cf. Eudoxo de Jesús Palacio, *Los mercedarios en la Argentina* cit., 1971; José Brunet, *Los mercedarios en la Argentina* cit., 1973.

Nolasco Melgarejo, Bonifacio del Castillo y Pedro de Torres. No tenemos noticias más precisas sobre su enseñanza durante esta primera mitad del siglo XVIII.

Asunción. Pese a numerosas dificultades y litigios, los jesuitas lograron fundar en 1680 tres cátedras de estudios superiores, una de ellas la de filosofía. En 1739 ya tenían dos cátedras filosóficas y su éxito los llevó a solicitar en 1750 la erección de una universidad, aunque sin lograrlo.

Chile. Como en otros centros que ya se han mencionado, los inicios filosóficos chilenos se centraron en los estudios conventuales²¹. Puede discutirse si comienzan con los dominicos en 1595 o con los jesuitas en 1594. En todo caso es en esta temprana fecha que se organiza la enseñanza conventual²². Los dominicos obtuvieron por Bula de Paulo V, en 1619, la autorización de una universidad, llamada Santo Tomás de Aquino o Nuestra Señora del Rosario. La facultad de conceder grados académicos, otorgada a los dominicos en 1622, caducó con la erección de la Universidad Real de San Felipe, en 1738.

En 1621 el papa Gregorio XV concede a los jesuitas la erección de una universidad, que se concreta en 1623, con el nombre de Colegio Máximo de San Miguel. En 1637 se renueva la autorización a conceder grados que vencía a los diez años y valieron hasta 1738. Los profesores más relevantes de esta universidad jesuita fueron los PP. Luis de Valdivia, Alonso de Ovalle y Miguel de Viñas. Parece que seguían la orientación suarista, pero con cierta independencia personal.

²¹ Mirko Skarica, “Los inicios de la filosofía en Chile”, *La filosofía en la América colonial* cit., 1996, p. 322.

²² W. Hanish Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)* cit., 1963, p. 17ss.

Entre los franciscanos aparece también en Chile Alfonso Briceño, por su nacimiento si no por su gestión docente. Los agustinos y mercedarios tuvieron conventos e intentaron, sin éxito, obtener licencia para graduar.

2. Pre-ilustración ecléctica

He denominado pre-ilustración a un período relativamente breve y no simultáneo en los distintos centros coloniales, pero que puede situarse en general entre comienzos del siglo XVIII y la expulsión de los jesuitas e incluso hasta fines del siglo, según las instituciones y los lugares. Se caracteriza por una atención expresa al pensamiento moderno, con una ponderación de sus valores que lleva a una aceptación sesgada y muy selectiva de sus temas, y al rechazo casi unánime de sus soluciones teóricas. Sin embargo, es un paso necesario para comprender el período siguiente y final. Esta consideración selectiva de la modernidad fue común a jesuitas y franciscanos, pero nunca tuvo eco en los dominicos. El clero secular no tuvo una orientación definida.

Las novedades más importantes en el currículo filosófico como resultado de este diálogo inicial escolástica-modernidad colonial, fueron las siguientes. En Lógica, aparecen sobre todo tres aspectos. El primero es la reducción y en muchos casos la desaparición de la Lógica Mayor o disputativa. Cuando se mantiene, lo cual sucede sobre todo entre los regulares, sus temas se reducen a dos o tres grandes controversias escolásticas que cada Orden considera necesario defender. El segundo es la correlativa ampliación de las Súmulas o Lógica Menor, tradicionalmente dividida en tres partes referidas a las tres operaciones del intelecto, a las que se añade la cuarta sobre el método, por influjo –sobre todo entre los jesuitas– de la Lógica de Port Royal. Finalmente, y como novedad trasladada de Europa, se intenta introducir en el primer año de Filosofía,

junto con la Lógica, la enseñanza de la Matemática, situación que no fue generalizada y que además, produjo numerosas discusiones que –como he tenido ocasión de señalar²³– pueden reducirse a una razón fundamental: los profesores de filosofía no tenían objeción la que en la universidad se enseñara Matemática, al contrario, pensaban que era muy conveniente, pero no aceptaban que integrara el plan de sus cursos, quitando tiempo a la Lógica, situación ésta que no fue exclusiva de la época.

2.1. Nueva España

El siglo XVIII encuentra a la escolástica tradicional novohispana muy consolidada y estereotipada en las cátedras universitarias y conventuales. Podemos decir que la gran mayoría de los regulares, sobre todo en sus propios centros, repetían –si bien a veces resumidamente– las disputas seculares e incluso ignoraban el pensamiento filosófico moderno. Sólo hacia sus finales, coincidiendo con el período siguiente, la eclosión del iluminismo llevará a enfrentarse con él, a favor o en contra.

México. La introducción de ideas modernas en forma selectiva presenta algunos nombres, a los que, en cierto sentido, se ha sobredimensionado en su interés dialogal. Menciono en primer lugar a Diego José Abad SJ, cuyo *Cursus philosophicus* (1754-1756) es de los últimos testigos de la enseñanza jesuita antes de la expulsión. Quienes se han ocupado de esta figura²⁴ coinciden en que la única parte de diálogo con la modernidad es la

²³ “Algo más sobre la Cátedra de matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 19, N. 74, 1995: 536-546.

²⁴ Beuchot, “La filosofía colonial en México”, cit.; Arturo Ardao, “El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII”, *Revista Venezolana de Filosofía*, N. 23, 1987: 7-24.

física, donde trataría de conciliar el atomismo de Gassendi con el hilemorfismo, y también por seguir el texto de Honorato Fabri, tolerante con el cartesianismo. Lamento disentir con mis colegas, porque una atenta lectura del manuscrito²⁵ no permite tan amplia conclusión: Abad menciona, efectivamente a Gassendi, pero expresamente lo rechaza; y en cuanto a Fabri, es uno más de los manuales habitualmente mencionados (más que usados como expresión de doctrina) pero sin que puedan apreciarse positivas adhesiones a ninguna construcción teórica cartesiana. Ahora bien, puedo conceder con gusto a mis colegas, que la adhesión de Abad a un filósofo de la modernidad es cierta: a Suárez, y esto me parece sí, significativo. Suárez es, sin duda, el pensador escolástico que por derecho propio ocupa un lugar en la filosofía moderna y sus tesis más debatidas –aunque coincidentes en buena medida con otros pensadores escolásticos anteriores– a partir de Escoto, son defendidas con otros argumentos que tienen en cuenta una diferente situación intelectual. En este sentido considero poder afirmar que la modernidad jesuita proviene fundamentalmente de su adhesión a Suárez, que se hace más general en el siglo XVIII, lo que no había sucedido antes, en que se preferían otros maestros de la escuela, que eran mencionados prioritaria o exclusivamente, aun sostenido tesis iguales o muy similares.

Lo mismo hay que ver en fray Francisco Acevedo OFM y un notable grupo de franciscanos que sostienen devotamente el escotismo durante todo el siglo XVIII, pero que en algunos casos lo hacen –aunque no lo digan expresamente– teniendo en vista cuestiones teóricas propias de la modernidad. Más personal en sus expresiones es, sin duda, Francisco Xavier Clavijero SJ, nacido en 1732, es un exponente claro del último período jesuita novohispano. De su *Cursus* –dictado en el colegio de San

²⁵ Cf. C. A. Lértora Mendoza, *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, p. 117 ss.

Javier de Puebla– solo nos queda la *Physica particularis*, donde muestra una de las expresiones típicas del período jesuita pre-ilustrado: el rechazo del sistema ptolemaico y la aceptación del sistema ticónico como alternativa al copernicano prohibido.

Centroamérica. En la Universidad de San Carlos (Guatemala) la crítica al escolasticismo comenzó con el siglo XVIII. Este período ecléctico se extiende a partir de 1761 hasta los comienzos del período independiente, solapándose con el siguiente período en los últimos años. El Seminario Diocesano de San Ramón Nonato, de León (Nicaragua) atraía estudiantes de diversas regiones centroamericanas y puede considerarse, en esta época, como una prolongación de la Universidad de San Carlos, ya que en él se explicaban de modo aceptable la mayoría de las materias que se cursaban en ella. De modo similar al de México, la Universidad tomaba un examen de suficiencia a los alumnos del Seminario y les concedía los grados académicos. Lo mismo sucedía con el Seminario de Comayagua (Honduras), aunque su nivel académico era menor.

La Universidad de San Carlos fue sometida, en 1782, a una investigación metropolitana sobre el estado de su enseñanza, a partir de una denuncia. En 1787 se falló a su favor porque pudo probar que sus profesores habían superado el escolasticismo e introducido novedades como las preconizadas en España, especialmente la introducción e nociones de física experimental y métodos modernos de enseñanza.

En este período se destaca la figura de José Antonio Liendo y Goicoechea (nacido en Cartago en 1735), que también puede considerarse parte del período siguiente. Fue profesor de la Universidad de San Carlos de Guatemala desde 1767, y si bien no puede considerarse un pensador original, hay que reconocerle su permanente interés por el mejoramiento

de la enseñanza. En este sentido trabajó por la reforma de los estudios universitarios, propiciando el abandono del latín y su sustitución por la lengua vernácula, desechar el método expositivo escolástico en beneficio del experimental y añadir al currículo de la Facultad de Artes las ciencias matemáticas y experimentales, por una parte; y por otra, presentar un tratamiento más moderno y filosófico de la ética. Sobre estos temas escribió numerosos artículos en *La Gaceta* de Guatemala²⁶.

En la misma línea debemos ubicar a José Simeón Cañas (salvadoreño, nacido en 1767), que enseñó en la Universidad de San Carlos durante muchos años y redactó escritos pedagógicos que se conservan en copias manuscritas. Según los investigadores que se han ocupado de su obra²⁷, aunque basándose en las *Institutiones philosophicae* del Lugdunense (un manual muy usado en los claustros de la época) muestra su adhesión a la física moderna, conocida tal vez en la versión de divulgación de Teodoro de Almeida, así como a la incorporación de cuestiones cartesianas en lógica y gnoseología.

Antillas. A mediados del siglo XVIII se detecta un movimiento renovador en el Seminario de San Carlos. Se destacan el jesuita José Julián Parreño y el franciscano Francisco Javier Caparrós. En este seminario en

²⁶ Francisco J. Enríquez Solano, “El desarrollo de las ciencias físicas en Centroamérica en la época colonial: aportes de Fray José Antonio Liendo y Goicoechea”, C. A. Lértora Mendoza (Coord.), *Geografía e Historia Natural: hacia una historia comparada. Estudio a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay* I, 2007, Bs. As., Ed. FEPAL, 2008: 25-37.

²⁷ Manuel Domínguez Miranda, “La filosofía en Centroamérica durante el período colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial*, cit., 1996: J. T. Lanning, *La universidad en el reino de Guatemala*, Guatemala, 1976, p. 416 ss.

1765 se propone la creación de una cátedra de *Philosophia experimentalis*, y se siente la influencia de las ideas difundidas por Feijóo en su *Teatro Crítico*. En Cuba, además, fueron conocidas y admiradas las ideas de Díaz de Gamarra.

2.2. Perú

A fines del siglo XVII y sobre todo durante la primera mitad del XVIII se aprecia la presencia de conocimientos acerca de la filosofía y la ciencia de la modernidad, especialmente en la dirección del experimentalismo y del culteranismo. Juan Espinosa Medrano, “el Lunarejo” (m. 1688) puede ser considerado un primer antecedente de estas novedades, e intenta una revisión crítica de la escolástica, mostrando las derivaciones inadecuadas de sus desarrollos post-medievales.

En forma temprana, en relación con otros centros, el período pre-ilustrado puede considerarse iniciado a fines del siglo XVII, cuando se crea la cátedra de matemática en San Marcos, a cuyo cargo estuvo Francisco Ruiz Lozano, que también se dedicó a observaciones astronómicas.

2.3. Nueva Granada

Durante la primera mitad del siglo XVIII se produce un paulatino movimiento hacia la incorporación de novedades, lo mismo que en otros centros, especialmente en lógica y física. Antes de la expulsión, algunos jesuitas muestran conocimientos de las novedades, entre los que deben mencionarse a Manuel Balzategui, Luis Chacón y Francisco Escobar, si bien no las incorporan en forma notoria en sus cursos²⁸.

²⁸ C. A. Lértora Mendoza, *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia* cit., 1995, p. 21 ss.

Varios estudiosos consideran que la influencia de Feijóo fue muy importante en este cambio de cosmovisión²⁹. Esta incorporación es lenta y generalmente puntual. Los dominicos, por su parte, no acusan, en sus cursos, una mención significativa de las ideas de la modernidad y se mantienen fieles al tomismo.

Las novedades pre-ilustradas tuvieron su primer eco notorio en el Colegio del Rosario, que fue el primero en el Reino de Nueva Granada en abrir la cátedra de Matemáticas, además de la de Medicina.

Venezuela. A mediados del siglo XVIII comenzaron a visibilizarse los movimientos renovadores influidos por las ideas que llegaban de la Península, especialmente de las “tertulias” de Madrid y de las disputas en las Academias, donde se intercambiaban ideas que no tenían lugar en las universidades. Hubo algunos ecos locales, uno de los cuales fue Gabriel José Lindo, que por otra parte era Rector de la Universidad, que en 1780 protagonizó un escándalo relacionado con las tertulias que criticaban y ridiculizaban el aristotelismo.

Quito. Ya se ha dicho que la Universidad de Santo Tomás fue fundada recién en 1786, es decir, en un contexto académico muy diferente a los Colegios cuya enseñanza reemplazó. Los principales exponentes de esta etapa, que empalma casi directamente con el siguiente período, son Juan Bautista Aguirre, cuyo curso de Física, de corte ecléctico, es buen

²⁹ Juan Manuel Pacheco, *Ciencia, filosofía y educación en Colombia, siglo XVIII*, Bogotá, Ecoe, 1984; Marquínez Argote, ob. cit. En toda América se detecta una asidua lectura del *Teatro Crítico*, al que incluso se cita en los cursos y de la cual hay ejemplares en casi todos los repositorios de época. Un estudio de este influjo sin duda sería muy importante, pero no puede hacerse aquí.

exponente epocal, y Miguel Antonio Rodríguez, que enseña por primera vez a Copérnico.

2.4. Río de la Plata

Córdoba. En la segunda mitad del siglo XVIII, y en consonancia con movimientos similares producidos en España y toda América, comienza a observarse en Córdoba un atisbo de renovación. Lo más importante es la incorporación de información sobre la ciencia física experimental en los últimos cursos de los jesuitas, incluso intentando compatibilizarla con los contenidos peripatéticos de los programas estándar. Los más influidos por las nuevas corrientes científicas fueron los jesuitas Domingo Muriel, Benito Riva y José Rufo, y el franciscano Anastasio Mariano Suárez. Riva ocupó la cátedra cordobesa de 1762 a 1764 y en su curso de Física incorporó gran cantidad de noticias sobre las teorías científicas modernas y los experimentos, observaciones y mediciones más relevantes de los siglos XVII y primera mitad del XVIII. Rufo, uno de los últimos jesuitas, fue un partidario decidido de la física moderna, como lo evidencia su exposición del newtonismo, y no se mostraba hostil a corrientes epistemológicas no escolásticas³⁰. Este viraje pre-ilustrado producido en los últimos años del período jesuítico debe verse, a mi juicio, como consecuencia y reflejo del mismo movimiento iniciado anteriormente en

³⁰ C. A. Lértora Mendoza, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia* cit., 1979; “Benito Riba y la introducción de Newton en el Río de la Plata” con María Cristina Vera, *Ilustración y Educación. Comentarios de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009: 229-252; sobre los ecos: “Cayetano Rodríguez: un educador entre dos épocas. Posibilidades y límites de un intento de reforma”, *Reformas universitarias y movimientos estudiantiles en América y Europa*, Francisco de Borja Medina y otros (ed.) Córdoba, Báez Ediciones, 2006: 105-119.

España y del cual hay rastros contemporáneos en otros centros americanos, especialmente en México³¹.

Buenos Aires. Los franciscanos reformaron sus planes de estudio en 1776. Las materias a dictar eran: Lógica y principios de Geometría en el primer año, Física, Ontología y Pneumatología en el segundo. Los autores guías eran Juan Vernet en Lógica y Ontología, Genuens en Pneumatología y Brixia en Geometría y Física. Como complemento se recomendaba a Corsini, Purchot, Dupin, Locke, Malebranche, Soria, Gravesande, Wolff, Nollet, Pluche, Briquet y otros.

Los estudios dominicos continuaron fieles al tomismo generalmente defendido por la Orden, y si se ocuparon de los modernos fue más bien para criticarlos. Francisco Sosa y Francisco Solano Bustamante enseñaron en el convento de Buenos Aires el tomismo ortodoxo. Gregorio Torres fue quizá el profesor dominico más importante de este período y también enseñó un tomismo estricto en Asunción primero y luego en Buenos Aires, desde 1799. Un poco antes, en 1797, el P. Isidoro Celestino Guerra propuso un plan de estudios muy detallado, basado en prescripciones del Maestro General de la Orden y que, en conjunto, es un tanto retrógrado en su afán de criticar y suprimir el pensamiento moderno. Es así que en fecha tan tardía 1803, otro profesor destacado, Juan Antonio Cruz del Valle OP hace gala de notorio anticartesianismo.

³¹ Cf. lo expongo con más detalle en “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, ed. A. Lafuente et al. Madrid, Doce calles, 1993: 307-323.

Hacia fines del siglo XVIII se fundó en Buenos Aires el Real Colegio de San Carlos³², que no era una universidad sino un instituto un poco superior a lo que hoy sería la enseñanza media. El Real Convictorio comenzó sus cursos oficiales en febrero de 1773. Sus primeros estatutos eran análogos a los del Colegio de Montserrat de Córdoba, pero luego siguió los usos de la Universidad de Lima, Charcas y Santiago. Los tres profesores más importantes del Colegio en su etapa colonial fueron Mariano Medrano, Valentín Gómez y Diego Estanislao de Zavaleta. Luego de independencia, en 1816, se convirtió en el Colegio de la Unión del Sud.

Asunción. Las cátedras de Filosofía de Asunción, que no habían podido convertirse en universidad, pasaron al cabildo eclesiástico en 1767, el que estableció un nuevo instituto educativo en el antiguo Colegio Seminario de la Compañía. Tenía primeras letras, Gramática, Retórica, Filosofía moderna y Teología, conforme la disposición de 1775. Furlong³³ ha rastreado las pocas noticias de esta cátedra que se conservaron. En 1796 fue elegido profesor Sebastián Patiño, pero el gobernador se opuso y en una nueva elección salió favorecido Francisco Javier Bogarín. En 1802 vacó la cátedra y fue elegido el único propuesto, Juan Paulino Cabral. Según estos datos, podemos pensar que esta cátedra no fue muy próspera. Los padres franciscanos, por su parte, tenían cátedras superiores en sus conventos de Asunción. También los padres dominicos tuvieron en su convento una cátedra que contó con el privilegio de otorgar grados académicos durante diez años, pero no parece que hubiera nada antes de 1775.

³² Juan María Gutiérrez, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la instrucción pública superior en Buenos Aires* cit., 1915, p. 46 ss.

³³ *Nacimiento y desarrollo...* cit., 1952, p. 380 ss.

El interés de tener estudios regulares superiores de Filosofía y Teología en Asunción era común al cabildo eclesiástico y al civil. En 1774 se concretó la llegada de profesores de Buenos Aires, siendo Carlos Suero el encargado de la cátedra de filosofía. Se nombró como profesores para los futuros cursos filosóficos a Carlos Molina y José Silva. Hubo luego una sucesión de profesores de actuación ignota. Parece que a fines de 1810 la cátedra estaba vacante.

Montevideo. En esta época comienzan las primeras manifestaciones filosóficas en la Banda Oriental (actual Uruguay) en la ciudad de Montevideo, que había sido fundada en 1726. Allí existía desde 1745 un colegio jesuita de primeras letras que, al producirse la expulsión, pasó a la regencia franciscana en el Colegio de San Bernardino. En este colegio se agregó el curso superior de enseñanza de 1787, bajo el virrey del Pino. El titular de la cátedra de Filosofía fue Fray Mariano Chambo, sobre el cual se poseen muy pocas noticias. En cuanto a su enseñanza, Arturo Ardao³⁴ ha dado cuenta de todo lo que al respecto se sabe. Se han conservado impresas las tesis de un acto público de exámenes de Filosofía del Colegio San Bernardino, que versan sólo sobre lógica, defendiendo la línea escotista y sin ninguna referencia a la filosofía moderna, ni influjo de la Lógica de Port Royal, como se apreciaba en otros profesores de este período. Esta cátedra duró poco, porque en 1791, junto con la de Teología, fueron trasladadas al convento de Salta. Fray Chambo pasó a Córdoba, donde en 1795 se hizo cargo de la cátedra de Teología en la universidad. En 1803 volvió a funcionar la cátedra montevideana ocupada por Julián Faramiñán, sobre el cual casi nada sabemos. En 1806 fue ocupada por Antonio Campana y en 1810 por José Benito Lamas. Con este profesor ya pasamos a otra época.

³⁴ *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* cit., 1994, p. 24 ss.

Chile. Luego de la fundación de la Universidad Real, la enseñanza filosófica se mejora y se decanta, pero no se aprecia, en la documentación conservada, una presencia significativa de nuevas ideas. Sin embargo, puede colegirse que ellas comenzaron a llegar, más o menos al mismo tiempo que en otros lugares coloniales, puesto que a principios del siglo XIX aparecen obras claramente inspiradas en las nuevas concepciones de filosofía política.

3. Período ilustrado - crítico

Entre las novedades que modificaron significativamente el perfil de la sociedad culta, deben señalarse en especial dos: la formación de sociedades y la publicación de periódicos culturales. Si bien en ninguno de los dos casos puede hablarse de una dedicación específica al cultivo de la Filosofía en sentido estricto, en cambio propiciaron la difusión de ideas ilustradas y de autores europeos, de modo que –al menos en versiones generales y simplificadas– algunas de las teorías filosóficas de la modernidad se difundieron en ámbitos socioculturales más amplios que el académico. El papel que en cada región tuvieron estos emprendimientos ha sido importante como concienciación y preparación de las ideas independentistas y su importancia, en consecuencia, se refleja más bien en el período siguiente.

3.1. Nueva España

México. El pensador más importante en el ámbito filosófico antes de 1810 fue sin duda Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, nacido en Michoacán en 1745, ingresando en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. Luego de una estadía en Europa, regresado a México en 1770, enseña filosofía en el colegio de San Miguel. Sus *Elementa recentioris*

philosophiae fueron editados en México en 1774. Su estructuración muestra el influjo moderno, ya que su orden sigue al de Wolf: Lógica, Metafísica (dividida a su vez en Ontología, Psicología y Teología Natural), Física o Cosmología y Ética, a lo que añade Geometría. Acepta algunas elaboraciones cartesianas y críticas de Locke a la teoría aristotélica de la sustancia. Si bien es una obra didáctica (no original) y en cierto modo ecléctica, es uno de los ejemplos claros de la influencia de la filosofía moderna en México, ya que su obra llegó a ser libro de texto de la universidad.

Debe mencionarse también a Francisco Jair Clavijero (nacido en Veracruz en 173e1 y muerto en Bolonia en 1787 como jesuita expulso). Se lo considera el principal exponente de Iluminismo mexicano, y su mayor apore filosófico es la argumentación en defensa de los indígenas. Aunque de inicial formación escolástica, hacia 1751, en el Colegio de San Ildefonso de Puebla comenzó a interesarse por la filosofía moderna, y por las nuevas ideas que le permitieron ser defensor de la igualdad entre criollos e indígenas, siendo en este punto descollante su labor en *Historia antigua de México*, su obra más importante, publicada en 1780. Su breve escrito sobre la *Physica particularis* lo muestra como un temprano adepto de la Física moderna³⁵.

Centroamérica. El personaje que puede considerarse exponente de este período es José Cecilio del Valle (hondureño, nacido en 1777) que estudió en la Universidad de San Carlos, graduándose en Cánones y Leyes. Aunque profesionalmente dedicado a la carrera pública, fue un hombre de estudio, trabajó en la Sociedad Económica de Amigos del País y escribió

³⁵ Cf. Juan A. Ortega Medina, “Francisco Xavier Clavijero: su idea de la historia”, en M. Beuchot y B. Navarro (coord.) *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, México, UNAM, 1992: 73-78.

numerosos artículos en períodos del lugar y también de Inglaterra y Francia, que muestran una concepción de la filosofía arraigada en la tradición helenística, y su interés por hacer llegar a Centroamérica los frutos de la ilustración.

Antillas. El movimiento renovador del período anterior fue en parte truncado a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX por la censura de ilustrados y enciclopedistas como Voltaire y Rousseau. Dado que Cuba no participó de los movimientos independentistas iniciados en 1810 en toda la región, algunos logros en la lucha por la modernización se logran a partir de 1812, pero en una sociedad todavía colonial. En esta época se debe mencionar a Félix Varela, que en sus *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812-1814) acusa influencias de Locke y Condillac.

3.2. Perú

La ilustración peruana tuvo un promisorio comienzo a mediados del siglo XVIII, con la difusión de las ideas de científicos como Galileo y Newton, de filósofos como Locke y Condillac y hasta de ilustrados como Rousseau, Diderot y Voltaire. Sin embargo, este movimiento no alcanzó a plasmar en la Universidad de Lima³⁶ si bien hubo intentos de ello como la enseñanza de Pedro Peralta Barrionuevo y Cosme Bueno. Hubo manifestaciones ilustradas en Cuzco y Huamanga, donde los manuales escolásticos tradicionales fueron reemplazados por los textos eclécticos de Teodoro de Almeida, y de Francisco Jacquier.

³⁶ Antonio Ten, “El Convictorio Carolino de Lima y la introducción de la ciencia moderna en el Perú virreinal”, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987: 19-533.

Algunos órganos periodísticos, como *El Mercurio Peruano* y la existencia de un movimiento ilustrado y librepensador peruano inspirado en el europeo, crearon un clima propicio al estallido de las ideas libertarias que ya se hacen públicas a comienzos del siglo XIX en figuras como José Bajirano, Hipólito Unanue y José de la Riva Agüero, todos ellos muy influidos por la filosofía de la Ilustración.

3.3. Nueva Granada

La última etapa colonial encuentra al Virreinato de Nueva Granada ya penetrado de las ideas avanzadas que circulaban en Europa; sin embargo, la incorporación académica de ellas, así como su desarrollo local fue un tanto errático y conflictivo. Una figura que se aproxima al modelo ilustrado es José Celestino Mutis, director de la Expedición Botánica de 1783. Mutis conocía el pensamiento los científicos más conspicuos de su tiempo, como Humboldt y Linneo, y hasta defendió el copernicanismo en unas discusiones públicas en el Colegio del Rosario, donde también enseñó Matemática, cátedra que fundó. Se lo considera además, el inspirados de José de Caldas, el primer científico colombiano y mártir de la independencia³⁷. Sin embargo, su labor, que despertaba conflictos, no arribó en ese tiempo a resultados consolidados³⁸.

Debemos mencionar también a José Domingo Duquesne, cura rural autor de una famosa diatriba *Historia de un congreso filosófico tenido en*

³⁷ Guillermo Hernández de Alba, *Pensamiento científico y filosófico de José Celestino Mutis*, Bogotá, Fondo cultural cafetero, 1982.

³⁸ C. A. Lértora Mendoza, *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia* cit., 1995, p. 31.

*el Parnaso*³⁹ donde ridiculiza las teorías de Aristóteles y en general todo el Peripatetismo.

El ilustrado neogranadino más reconocido es José Félix de Restrepo, doctorado en la Universidad Tomista; fue por largos años profesor en el Colegio Mayor de San Bartolomé y en el Colegio seminario de Popayán. Escribió un curso de Filosofía que fue impreso luego de la revolución independentista, pero que muestran un notable avance en relación a los modelos anteriores⁴⁰, se inspira en la lógica de Port Royal, en Descartes, en Wolf, en el Abate Nollet y otros textos pre-ilustrados europeos. Aunque el curso, en virtud de sus fuentes, no puede considerarse propiamente ilustrado, sí debe calificarse así su espíritu.

Venezuela. La instalación de las cátedras de Astronomía, Matemáticas y Física Experimental, que comienza en España en 1770, es uno de los hechos que suelen mencionarse como índices de la Ilustración; tuvo un rápido eco en 1788 cuando Marrero comienza a utilizar las *Institutiones philosophicae* de Jacquier, que incluye Matemática y Geografía y cuya *Physica* es el primer libro de texto académico newtoniano. Si bien esta enseñanza no era oficial, en 1790 el Rector Agustín de la Torre propone abrir formalmente la cátedra de Matemática. Juan Antonio Navarrete (discípulo de José de Urbina en Caracas, donde no terminó sus estudios) ingresa tardíamente en la Orden Franciscana y defiende el escotismo; sin embargo, su obra *Arca de Letras y Teatro Universal*, de 1783, es una especie de diario enciclopédico al estilo ilustrado de la época.

³⁹ Editado por Houghthon, *La ilustración en Colombia. Textos y documentos cit.*, 1990: 13-75.

⁴⁰ Cf. Daniel Herrera, “José Félix de Restrepo, filósofo ilustrado”, *Ideas y Valores* N. 85-86, 1991: 55-86.

Quito. Los ecos ilustrados plasman aquí en la creación de una asociación patriótica (1791) con un periódico que divulga las nuevas ideas. Se destaca la figura de Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, mestizo que a raíz de esta circunstancia vio limitada su educación formal. Sin embargo, por esfuerzo personal y en forma autodidacta, logra compenetrarse de la cultura ilustrada, así como graduarse en medicina (en el Colegio de San Fernando, en 1772) y ejercer su profesión. Su espíritu crítico e irónico se aprecia en su obra *El Nuevo Luciano*, aparecida con seudónimo en 1779, donde debate cuestiones de teología, filosofía y literatura. Otras obras, del mismo tenor, fueron también difundidas con seudónimos. En todos ellos aparece un diálogo crítico con las posturas de Verney, critica también la moral jesuita y rechaza las sutilezas del deductivismo. Desde el punto de vista propiamente filosófico, no puede decirse que introduzca contenidos de significación, pero su talante crítico y su espíritu renovador le otorgaron un lugar indiscutible entre los precursores de la independencia hispanoamericana.

3.4. Río de la Plata

Córdoba. Luego de la expulsión de los jesuitas se agudizó el eclecticismo y la influencia cartesiana se hace más evidente, así como las corrientes vinculadas al movimiento ilustrado: Condillac, Rousseau, Montesquieu. Este proceso se aprecia sobre todo en las aulas de la Universidad, aunque también es perceptible en los centros franciscanos. En realidad, si bien la enseñanza jesuita había sido oficialmente suarista y tomista, desde 1760 era de hecho ecléctica, sobre todo en Física. La influencia del cartesianismo se hizo sentir más bien en Lógica y entre los franciscanos, que introdujeron otras novedades.

Como contrapartida, desde 1770 hubo una notable restricción de la autonomía académica, que luego se hizo política habitual borbónica. En estos años se adaptaron las reformas españolas sobre textos de enseñanza. Se mantuvieron algunos manuales de orientación escolástica, como los de Aguilera, Biedma, González de la Peña y Luis de Losada, pero se incorporó la *Lógica* de Genuens y la *Física* de Musschenbroeck. El cartesianismo, que en España fue propagado por Daniel Álvarez de Toledo y el gassendismo defendido por Tosca y Zapata, no llegaron más que fragmentariamente. Entre nosotros se menciona repetidamente la obra de Feijóo, el gran difusor del experimentalismo en España. En el período de regencia franciscana, la Universidad cordobesa se hizo más permeable a la filosofía moderna, particularmente al cartesianismo, simpatía ya introducida por los jesuitas. Entre los profesores que muestran una significativa apertura al pensamiento moderno, especialmente en Física, están Cayetano Rodríguez y Elías del Carmen Pereyra, que manifiestan expresamente una posición crítica frente a la filosofía tradicional y al “Peripato”.

La Universidad de Córdoba inició sus tentativas de modificación de planes cuando los franciscanos dejaron la regencia, en 1808, lo que se logró recién en 1815. Esta última época colonial se solapa con los primeros años de la revolución libertaria. Entre los catedráticos más importantes de este período debemos señalar en primer lugar a Pedro Ignacio de Castro Barros, formado en la Universidad de Córdoba, que tuvo un juicio más bien negativo de la enseñanza española; ocupaba la cátedra de Filosofía en 1810, tuvo entre sus discípulos a Juan Cruz Varela y Juan Crisóstomo Lafinur, que en el período independiente fueron paladines de las nuevas ideas. Además, Ignacio Gorriti, nacido en Jujuy y doctorado en Teología en Córdoba, en 1790; su actuación se limitó a la docencia hasta 1810, en que se hizo decidido revolucionario, dedicándose a la filosofía política. La

figura más importante de estos años en Córdoba es, con todo, el Deán Funes, gestor de los planes reformistas de la Universidad presentados en 1813, tarea en la cual trabajaba desde los tiempos coloniales.

Buenos Aires. Se destacaron en Buenos Aires, y sobre todo en Filosofía –y acción- política, algunos profesores que hemos mencionado en el período anterior. El más importante de ellos fue Cayetano Rodríguez, cuya notable participación política desde 1810 dejó en sombras su anterior actividad académica. Juan Crisóstomo Lafinur fue uno de los últimos profesores coloniales y retuvo sus cátedras luego de la revolución, adhiriendo a la ideología francesa.

Montevideo. En Montevideo la única cátedra de Filosofía, restablecida en 1803 en el Colegio San Bernardino, fue ocupada en 1810 por José Benito Lamas, un montevidiano muy joven (había nacido en 1787). Este franciscano, que estudió en Buenos Aires, obtuvo permiso de elegir lugar de destino y así pasó a Montevideo, al frente de la cátedra de Lógica, hasta 1811, y enseñó con un criterio más moderno. Pero la situación política y militar de esa plaza fuerte, sitiada desde mayo de 1811, determinó el alejamiento de este profesor y su reemplazo por un franciscano español, Cirilo Alameda, que luego fue consejero de Fernando VII y profundamente antiliberal. Montevideo cayó en poder del ejército español en 1814 y entonces desapareció la actividad docente del convento franciscano⁴¹.

Chile. Todavía con resabios escolásticos, pero incardinados en nuevas orientaciones idearias, aparecen en Chile obras que representan el pensamiento libertario sin romper con la tradición teórica anterior; son ellas el *Memorial* de Juan Egaña y el anónimo *Catecismo Político-*

⁴¹ Arturo Ardao, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* cit., 1994, pp. 32-33.

Cristino, que hace un uso mesurado de la tradición filosófica desde la antigüedad, para justificar el derecho al autogobierno de los pueblos.

Capítulo 7

Criterios de abordaje

1. Recepción

El estudio del pensamiento en América colonial tiene varios ejes de interés. En este trabajo se ha enfocado solo uno: los contenidos académicos enseñados en las instituciones locales y sus fuentes metropolitanas, en el marco de la organización general, establecida por la Corona Española. El criterio de abordaje ha sido el de la historia cultural y más concretamente de historia de la filosofía. Para completar este enfoque es necesario visualizar otro eje de importancia: la historia de la ciencia.

Las relaciones entre las áreas que hoy delimitamos claramente como ciencia y filosofía han sido muy complejas a lo largo de más de dos mil años de historia en Occidente. Durante un milenio y medio (por lo menos) no se distinguieron. El gran sistematizador de esta primera época, Aristóteles, las consideró *episteme* –ciencia– definiéndola como “conocimiento cierto por las causas”, y dando una visión deductivista del procedimiento para adquirir certeza (conclusión de un silogismo apodíctico) aunque introdujo también el necesario recurso a la experiencia, a la que logró integrar de una manera novedosa, con su concepción del intelecto agente y la teoría de la abstracción. Siguiendo este camino, las diversas áreas de la filosofía (en este sentido de *episteme*) que él mismo trató, constituyeron al comienzo una unidad indiferenciada aunque sí jerarquizada, poniendo en su cima a la Filosofía Primera (metafísica). Un primer grupo alrededor del cual se formó luego la Facultad de Artes medieval, aunó Lógica, Física, Metafísica y luego

Ética (las disciplinas que se estudiaron aquí). El resto siguió vinculado a las obras aristotélicas que sirvieron de fuente principal, y que se fueron constituyendo con ciertas metodologías propias hermenéuticas y luego investigativas, es decir los incipientes estudios de Ciencias Naturales, Biología y Química. La Matemática siempre siguió su propio derrotero. Durante casi toda la modernidad, la Física académica se hizo cargo de la difusión de los resultados de la ciencia experimental moderna, aunque dentro de un marco que no favorecía su comprensión, lo que se ve claramente en los intentos de enseñar a Newton.

En la época colonial y en las instituciones que se han estudiado, este proceso siguió su curso, debiendo destacarse el interés por los novatores españoles, visible en las cátedras, ya a mediados del siglo XVII, lo que permite inferir que había una visión sociocultural positiva, que se aprecia en algunos lugares como México, y menos en otros, por diversos factores propios de cada uno¹. También es en esta época que comienzan a proliferar los gabinetes de ciencia experimental, que reproducen en mayor o menor medida y estrictez experiencias europeas. Estos gabinetes luego se diferenciarán en las áreas específicas de física y química, y las expediciones geográficas del siglo XVIII dan origen a los museos de ciencias naturales, que también son gabinetes en el sentido de que son centros de estudio, de enseñanza (casi siempre particular) y difusión, vinculados a publicaciones especiales o a notas en periódicos

¹ Me he referido a este aspecto en mi trabajo, “Fuentes primarias para el estudio de la historia de la ciencia, en especial en América Latina”, *Seminario Latinoamericano sobre alternativas para la enseñanza de la historia de la ciencia y la tecnología*, Bogotá, ICFES, 1986: 63-73.

importantes, que también aparecen en considerable cantidad hacia fines de la colonia². Este aspecto es el objeto de este capítulo.

2. Filosofía y ciencia

Se presenta aquí un breve panorama del proceso de distinción entre ciencia y filosofía que, en lo más relevante teórica y prácticamente, tuvo que ver con la Física, porque dio lugar a consideraciones de tipo epistémico y metodológico, y no sólo de organización académica o institucional.

En primer lugar, es necesario establecer algunas precisiones sobre el concepto y alcance de “ciencia” en la época que nos ocupa, y que suele coincidir con la denominada “ciencia moderna”.

La llamada “ciencia moderna” abarca un largo período que va de mediados del siglo XVI a fines del XIX. Como nos ocupamos de la época colonial, el siglo XIX no nos interesa ahora. Pero en los demás siglos hay que distinguir

- diferentes etapas,
- diferentes ramas científicas.

Tomemos en consideración las tres ramas científicas que tuvieron que ver con los estudios académicos, que son a los que me referiré en este trabajo.

² V. al respecto, como un caso en cierto sentido modélico de esta situación, la siguiente investigación: Arturo Ardao, “El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII”, *Revista Venezolana de Filosofía*, N. 23, 1987: 7-24.

Para la Física los períodos a considerar son los siguientes:

- a.** Renacentista, con las Academias (como la del Lincei), época en que se genera la polémica antiescolástica;
- b.** Experimentalista (siglo XVII) al que también se suele llamar, para América “ciencia barroca”, se aprecia un predominio pragmático del método inductivo teorizado por Francis Bacon (aunque los científicos le hicieron poco caso); desde el punto de vista de los avances, lo más importante es la mecánica galileana;
- c.** La nueva física, que se introduce con los *Principia* de Newton a fines del siglo XVII y se consolida a lo largo de todo el XVIII; lo decisivo de esta etapa es una nueva teoría física unificada a escala terrestre y cósmica, es decir, una teoría que permitiera integrar la mecánica galileana con las leyes de Kepler.

La Física postnewtoniana toma dos direcciones, conforme a las dos grandes ramas de interés del propio Newton:

- a)** la física general, cuyo continuador en el siglo XVIII más interesante (incluso como jesuita) fue Boscovich, y luego ya en principios del XIX Lagrange;
- b)** el experimentalismo, que continúa sobre todo la línea de la óptica y en que se ubican los científicos y difusores de formación (y mentalidad) experimentalista, como Nollet (el más importante introductor de Newton en América), Musschenbroeck, Gravessande, etc.

Para la Astronomía los períodos son:

- a.** Discusión copernicana, que abarca hasta c. 1640 con la “retractación de Galileo”; se permite la defensa del heliocentrismo como “hipótesis” (fórmula de un tomista, el cardenal Bellarmino); por tanto, ya a fines del

XVII y el XVIII es estándar³ usar el heliocentrismo en Astronomía, lo que no se permite es defenderlo como teoría dentro de la Física filosófica (la del *curriculum* de Artes);

b. Formulación de Leyes (sistema tiónico y sobre todo Kepler). Tengamos en cuenta que la formulación de la ley de gravedad de Newton es una mejora de la tercera ley de Kepler; **c.** Astronomía postnewtoniana, que amplía el sistema newtoniano (pensado para explicar el sistema solar) al universo galáctico.

Para la Química las etapas son también distintas, aunque con puntos de contacto:

a. Experimentalistas del XVI y XVII, ocupados especialmente en la articulación de leyes, como Boyle, Mariotte, etc.;

b. Atomistas del siglo XVII, sobre todo Gassendi, y su vinculación con el mecanicismo cartesiano; ya es estándar en el siglo XVIII, pero es una teoría sólo indirectamente verificable;

c. La nueva química, con Lavoisier.

Por otra parte, es necesario establecer en qué sentido hablamos de “ciencia” en la etapa colonial y qué aportes hubo. Este aporte está siendo investigado y revalorado de tal modo que hoy se tiene un criterio de su valor muy distinto al que había hace cuatro o cinco décadas. Algunos tópicos pueden considerarse hoy como afirmaciones de consenso común:

1. Hubo una práctica científica, aunque no muy desarrollada en América Colonial, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

³ Al decir que una teoría es “estándar” quiero significar que su uso está generalizado, que no implica al usuario ningún tipo de riesgo (dentro de los límites convencionales) y que se expone tanto en obras de investigación (de circulación restringida) como en manuales didácticos y obras de divulgación.

2. Hubo una enseñanza científica y una transmisión de conocimientos desde Europa bastante amplia y actualizada, sobre todo en la época mencionada.

3. Esos núcleos fueron luego desarrollados por la llamada “ciencia criolla” de los primeros años independientes y constituyeron el origen de la historia científica de las naciones que surgieron a comienzos del siglo XIX, es decir, que no hubo una radical solución de continuidad en todos los centros ni en todas las disciplinas, como se había sostenido hasta hace poco.

Dentro de este panorama, el tema de las fuentes ha sido decisivo, porque las afirmaciones de una y otra parte se basaron muchas veces en fuentes incompletas, sesgadas o interpretadas con criterios anacrónicos. Puede decirse que la investigación sobre fuentes ha sido decisiva en este cambio de la historia a que me he referido.

Los estudios de fuentes coloniales han tenido, y todavía tienen, algunas dificultades específicas. Sólo mencionaré algunas:

1. La dispersión de los fondos, que se encuentran en diversos repositorios, algunos de los cuales guardan materiales muy ajenos a su actual función específica;
2. La falta de catalogación de muchas piezas, y en otros casos el difícil acceso a la información sobre registros;
3. La dificultad de consultar los fondos, que en algunos repositorios tiene muchas restricciones;
4. La falta de formación técnica adecuada por parte de muchos investigadores interesados en esta temática (paleografía, castellano antiguo, latín, filología).

Dentro de las fuentes coloniales, un lugar especial merece las fuentes académicas, es decir, la documentación producida en cursos y oposiciones de cátedras. Las dificultades indicadas son aplicables a este rubro incluso en mayor medida. Tal vez ellos sea la causa de que estos estudios están más retrasados que otros.

2.1. Los jesuitas trasmisores de la ciencia moderna

Los jesuitas fueron sin duda el sector académico que más influjo tuvo en la enseñanza de las ciencias en la etapa central de la modernidad. La amplitud de su presencia asegura, a la vez, la homogeneidad de dicha enseñanza más allá de algunas diferencias locales o circunstanciales. Por eso el aporte puede ser estudiado en conjunto, pero a la vez debe integrarse con un análisis más pormenorizado del nivel y profundidad de su presencia y de su accionar en cada uno de los centros académicos de referencia. Dado que la Compañía realizó su principal labor en Europa, éste será un polo referencial. El otro, por razón de nuestra propia situación histórica y geográfica, será América colonial española. Esto o implica soslayar la necesidad de, en un futuro, comparar estos trabajos con otros relativos a la presencia jesuita en otros lugares del mundo, por la misma época, particularmente en el Extremo Oriente.

Una exposición panorámica de la producción intelectual jesuita sería una tarea imposible. Por lo tanto, al hablar de “ciencia”, me referiré exclusivamente a un grupo de disciplinas, que son troncales en el edificio de la ciencia moderna: física, matemática, astronomía y química.

2. 1. 1. La Compañía en Europa, especialmente España y Portugal

El papel de los investigadores jesuitas y su aporte a la ciencia europea está sin duda fuera de toda discusión. Aquí no trataremos en directo este punto, sino cuál era la recepción de los avances científicos en la enseñanza de la Compañía. Para ello vamos a tomar los temas un poco más atrás, y en relación con las opciones teológicas y filosóficas globales, pues sin esta aproximación no se comprenderían los casos puntuales.

Los inicios de la modernidad están signados por un regreso teológico al aristotelismo, siguiendo directivas papales. Los maestros de París de los que San Ignacio fue alumno, consideraban que Alberto Magno, Escoto y sobre todo Tomás de Aquino, habían expresado muy bien la idea de un aristotelismo cristiano, autónomo en su esfera, pero orientado, positiva y negativamente, por la Revelación⁴. Dentro de este marco el fundador insta a la contribución jesuita al desarrollo de las ciencias de la naturaleza. En esta línea se escriben los trabajos de Fonseca (*Commentarii in Libros Metaphysicorum*, Roma, 1576) y el proyecto del *Cursus Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*, obra colectiva de Coimbra con un contenido semejante al del Colegio Romano, pero aún más conservador. En la misma línea continuaron los manuales jesuitas del siglo XVII como Arriaga, Rubio y Hurtado. Veremos en el próximo apartado cómo se reciben estos textos en América.

La Astronomía fue uno de los temas preferidos de los jesuitas. Sin embargo, en la Península (España y Portugal) la recepción de este tema fue más tardía, y de la mano de la difusión (escasa, según parece) del comentario de Clavius al *De sphaera* de Sacrobosco (una obra del s.

⁴ Cf. Charles Lohr SJ, “Les jésuites et l'aristotelismo du XVI^e. Siècle”, Luce Giard (ed.) *Les Jésuites et la Renaissance*, Paris, P.U.F, 1995, p. 80.

XIII). La mentalidad astronómica jesuita peninsular a principios del XVII está dominada por Clavius, citado por los Conimbricenses, Rubio y Hurtado⁵. En la misma línea se sitúan los cursos de Rodrigo de Arriaga (1592-1667), Francisco de Oviedo (1602-1651), Francisco Soares Lusitano (1605-1659). Es decir, que en la enseñanza jesuita, hasta pasada la mitad del siglo XVII predomina una visión tradicional. Berri ocupa la cátedra de matemática y astronomía de Coimbra en 1626-1627 y enseña “la fluidez de los cielos con gran aplauso”⁶.

Arriaga y Oviedo, los autores españoles del XVII más citados en los cursos jesuitas americanos, no se interesan mucho por las nuevas ideas sobre el cielo. Se rechaza la *virtus magnetica* de Kepler por ser una cualidad “oculta y misteriosa”⁷, preludiando la crítica que un siglo después harán los manuales franciscanos (con la notable excepción de Jacquier) a la gravedad newtoniana. Por lo tanto, la astronomía jesuita en la segunda mitad del siglo XVII se decanta a favor de Brahe y esta predilección se mantiene en América hasta la expulsión.

Precisamente la entrada de Brahe en ámbitos de la Compañía significó un avance en cuanto desplazó la astronomía arcaica de Clavius. Ambos eran contemporáneos, pero Clavius nunca enseñó a Brahe, aunque lo conocía. En cambio Borri lo incorporó a sus cursos⁸, marcando una nueva

⁵ Por ejemplo a propósito de la “nova” de 1572. Cf. W. G. L. Randles, “Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590- 1651), *Les Jésuites et la Renaissance*, cit, p. 138).

⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁷ *Ibid.*, p. 141. Arriaga admite que los cielos de los planetas son fluidos, pero el de las estrellas fijas y el Empíreo son sólidos.

⁸ Cf. M. P. Lerner, “L'entrée de Tycho Brahe chez les jésuites ou le chant du cygne de Clavius”, *Les Jésuites et la Renaissance* cit. p. 154.

etapa en la Astronomía académica jesuita. Sin duda la importante figura de Clavius, “el padre de las Matemáticas” para los católicos de Francia, Italia y España, y sus reales méritos en ese campo⁹, signó toda una época y determinó ciertos cursos docentes difíciles de alterar.

Las cátedras de matemáticas fueron el punto más alto del aporte académico jesuita en la primera etapa de la Modernidad. Koyré ha sostenido que la “revolución científica” moderna tiene como un factor determinante el proceso de matematización de los saberes naturales. Los jesuitas introdujeron las Matemáticas en sus cursos de Filosofía, institucionalizando la disciplina ya en el siglo XVII, hecho decisivo para la legitimación de la matemática aplicada¹⁰. Sin embargo, la curva de crecimiento de estas cátedras no se corresponde con la del aumento de colegios, que es mucho mayor. Así, mientras que en la mejor época los colegios llegan a 700, las cátedras no pasan de 100, siendo 95 en la época de la supresión¹¹.

Pese a estas limitaciones, sin duda el siglo XVII fue el gran siglo de la docencia jesuita en Europa. Su presencia en España y Portugal fue predominante. La situación cambia en el siglo XVIII, por un conjunto de factores difíciles de precisar y resumir. Mientras que en el siglo XVII la Compañía había logrado organizar una enseñanza científica muy superior a cualquier otra, parece que en el siglo XVIII se limitaron a mantenerla y

⁹ Sobre su obra, v. E. Knobloch, “L’oeuvre de Clavius et ses sources scientifiques”, *Les Jésuites et la Renaissance*, cit. pp. 263-283.

¹⁰ Cf. S. Harris, “Les chaires de mathématiques”, *Les Jésuites et la Renaissance*, cit. p. 243.

¹¹ *Ibíd.*, p. 246.

consolidarla¹², sin realizar –como hubiese sido necesario– profundas transformaciones curriculares. Se realizan traducciones de obras experimentales al latín (sobre todo inglesas) y hay alguna producción propia. Resulta importante señalar que en Europa, especialmente en Francia y en Italia, muchos profesores jesuitas de Matemáticas eran convocados por los gobiernos para realizar tareas de control de obras públicas. En cambio los profesores de Física eran menos especializados, más bien “filósofos”, lo que marca una diferencia en su ejercicio “profesional”, más allá de la cátedra¹³. En cambio, en España y Portugal las universidades jesuitas parecen haber sido más bien conservadoras de una tradición académica que no se mezclaba en asuntos públicos, no obstante lo cual, un sano pragmatismo los hizo preocuparse, en sus lugares de misión, por los desarrollos de la ciencia y la naciente tecnología en que podían colaborar, al menos como trasmisores y adaptadores.

En cuanto al contenido de la enseñanza en la primera mitad del XVIII en Europa, se ha señalado que los profesores dictaban sus cursos y que no hay prácticamente manuales. Casi todos estos cursos manuscritos (en latín) permanecen inéditos, por lo cual no es posible compulsarlos con los americanos. El P. Dainville nos ha dado una síntesis del contenido de una treintena de cursos dictados en Francia en esta época¹⁴ que los muestra muy similares en su estructura a los que hemos consultado en América. En cambio, la producción editada se redacta en francés y parece visualizar a una elite culta, en forma de difusión libre y con una sistemática ajena a la escolaridad. A esta época pertenecen algunas publicaciones

¹² Cf. F. de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVI- XVIII siècles)*, Paris. Minuit, 1978 p. 355.

¹³ *Ibid.*, p. 361.

¹⁴ *Ibid.*, p. 362-365.

significativas: las *Observations curieuses sur toutes les parties de la physique*, del P. Bourgeant (1726-1730) y *Les Entretiens physiques d'Ariste et d'Eudoxe* del P. Regnault (1730), éste último bastante citado en América, aunque no sólo ni principalmente por los jesuitas. Otras publicaciones (más cercanas a la expulsión), como las de los PP. Du Baudory, Castel, Laval y Duclos, son casi desconocidas en América.

En Portugal, a la Universidad de Coimbra, sede de un floreciente grupo jesuítico, siguió el de la Universidad de Évora que, si bien se había fundado a mediados del siglo XVI, es precisamente en la última etapa cuando alcanza mayor celebridad. En el siglo XVIII se registran 66 profesores de filosofía¹⁵. De estos, sólo de 23 se han conservado cursos y conclusiones de Física o relativos a temas físicos donde pudieran hallarse contenidos de la ciencia moderna. La mayoría de estos cursos siguen los lineamientos tradicionales, propios de fines del siglo XVII, como los de Manuel Duarte (1700), Simão Estevéns (1713), Francisco Monteiro (1718), Diogo Soares (1722), José Ferreira (1729), Blas Furtado (1733). Algunos incluyen, aunque en escasa medida al parecer, temas empíricos, como João de Figueiredo (1715), Antonio da Costa (1741). Además, hacia las últimas décadas de su permanencia universitaria, se estandariza la división de la física general en dos partes: el tratado de los principios y el de las causas, dividiéndose este último en el tratamiento de las causas en general (teoría de la causalidad) y en especial, donde, si bien se tratan las tradicionales cuatro causas aristotélicas, hay lugar sistemático apropiado para ampliar con contenidos más modernos el tratamiento de la

¹⁵ Cf. João Pereira Gomes, *Os professores de filosofia da Universidade de Évora, 1559-1759*, Évora, Câmara Municipal, 1960. Me atengo sólo a los resúmenes de índices de cuestiones, ya que no me ha sido posible todavía un confronte profundizado, como el realizado para los manuscritos hispanoamericanos.

causa eficiente. Sin embargo, no apreciamos un notable avance en este sentido; por ejemplo, mantienen exposición disputativa, como Francisco Dos Santos (1735), Pedro Alfaia (1740). Más interesantes, en cuanto a la inclusión de la discusión con la ciencia moderna, parecen las conclusiones, sobre todo las posteriores a 1740, aunque sin un apartamiento significativo de la tradición peripatética.

La labor educativa de los jesuitas en las colonias portuguesas estuvo más bien signada, en primer lugar, por su misión cristianizadora, sobre todo en aquellas en que debían enfrentarse con culturas adelantadas y sólidas. Portugal no estableció universidades en sus colonias, y por eso no podemos comparar la situación con las colonias españolas. Pero sí establecieron colegios, donde se enseñaba Latinidad, Artes y Teología, con cátedras que ya a fines del siglo XVI en algunos centros (la India, por ejemplo) se transformaron en públicas. La instrucción que se daba en ellos era similar a la de los centros portugueses que he mencionado, y por tanto, como enseñanza filosófica y teológica, no introdujo contenidos significativos de ciencia moderna. María de Deus Beite Manso, estudiando los Colegios jesuitas portugueses de la India, llega a conclusiones similares a las mías, que están basadas en documentos de la América española¹⁶. Esta función de trasmisión de la cultura europea (española y portuguesa especialmente) a los centros coloniales, explicaría no sólo el mantenimiento de la tradición filosófica en los estudios académicos, sino también por qué en ciertos lugares los jesuitas establecieron una red de difusión de la tecnología (y de los conocimientos

¹⁶ M. de Deus Beites Manso, “Convergencias e Divergencias: o ensino nos Colegios Jesuitas de Goa e Cochim, durante os séculos XVI-XVIII”, 2005, <https://dspace.uevora.pt>. En cuanto a la función y finalidad de estos colegios, la autora considera que se intentó la implantación y en afianzamiento de la cultura y los demás valores portugueses.

científicos correlativos) que es precisamente el argumento que toman los historiadores para asignarles el papel de difusores de la ciencia moderna en la periferia de Europa.

La producción académica científica de la Compañía, en su conjunto, es de gran envergadura. Entre 1540 y 1800 se publicaron 4770 títulos, de los cuales 2009 son de filosofía natural, 1167 de matemáticas (puras y aplicadas), 954 de astronomía y el resto de diversas materias¹⁷. Hay consenso en que la producción decrece a medida que transcurre el siglo XVIII, y que la fuerte adhesión a Descartes por parte de los científicos jesuitas de principios del XVIII impidió la consolidación de una tradición newtoniana entre sus filas.

En síntesis, pareciera que el impulso científico jesuita entra en crisis a partir de 1730, reduciéndose a la divulgación culta, pero no logra instaurar una reforma curricular como la que propondrán los ilustrados. Hasta los más avanzados jesuitas permanecerán en encuadres preilustrados y no participarán en su conjunto, del gran movimiento cultural y académico de la segunda mitad del XVIII.

2.1.2. Los jesuitas en América

Ahora corresponde analizar la labor docente de los jesuitas en esta región y compararla con la producción europea que someramente se ha reseñado.

¹⁷ Cf. la Bibliografía de Sommervogel sintetizada en S. Harris, art. cit. pp. 247-248.

A continuación¹⁸ describo los documentos americanos, manuscritos conservados de los cursos dictados en el período por los miembros de la Compañía en diferentes centros de las tres regiones.

Nueva España

El conjunto de la documentación jesuita de Nueva España –muy numeroso– es fácilmente reductible a tres grupos con caracteres netamente diferenciados. Por una parte, tenemos los cursos universitarios, que conforman por lo menos un tercio del material. Por otra tenemos algunos documentos de la última etapa de la Compañía en América, que dan cuenta de la actividad de difusión de aspectos científicos y técnicos de la modernidad, fuera de los ámbitos universitarios. En tercer lugar tenemos los documentos docentes internos, que constituyen la mayoría de la documentación. precisamente este hecho hace interesante este grupo novohispano pues no tenemos nada semejante en las zonas neogranadina y rioplatense. Por esta razón tomo específicamente estos cursos.

También esta colección es muy numerosa y para su compulsa es necesario hacer alguna selección. Me ha parecido importante considerar los últimos 30 años de docencia de la Compañía en América y centrarme en los cursos dados en sus propios seminarios, ya que en las otras regiones los documentos de este tipo son muy pocos. Como aún así el material es mucho, me he limitado a los fondos de la Biblioteca Nacional

¹⁸ Reproduzco en lo fundamental parte del trabajo presentado en el Congreso de Córdoba (septiembre 1999), “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba*, Córdoba, Univ. Nac. de Córdoba, Univ. Católica de Córdoba y Junta Provincial de Historia de Córdoba, Tomo 1, 1999: 229-244.

de México porque, habiendo recibido documentos de diferentes regiones del virreinato, presenta un muestreo bastante diversificado de lugares. Estos cursos son: Manuel Álvarez (1727), José Ignacio Sánchez (1727), Luis Falcumbelli (1730), Juan Francisco López (1734), José de Utrera (1735 y 1738), Pedro Ignacio de Avilés (1738), Pablo Robledo (1742), José de Zamora (1744), Juan José Villar Villa Amil (1748), José Zepeda (1751?), Diego José Abad (1756), Mariano Soldevilla (1756), Bartolomé José Cañas (1758), Raimundo Mariano Cerdan (1758-1760), Pedro Bolado (1762), Antonio José de Jugo (1765-1767). Aunque algunos de estos profesores lo fueron también en la Universidad, aquí me limito a los códices correspondientes a los cursos de Seminarios Mayores.

Las referencias a conceptos científicos o físico teóricos son las siguientes.

Diego José Abad, en su curso del Colegio Máximo de México en 1754, aunque adopta el título de *Philosophia naturalis* y un léxico más moderno, en definitiva sigue el esquema expositivo de la antigua *Physica* aristotélica dividida en tres libros. Los dos primeros corresponden a los correlativos del Estagirita y el tercero abarca los seis restantes. En el libro I, sobre los principios del ente natural, en la Sección 2ª, expone junto con las teorías de los escolásticos, el atomismo de Gassendi, que toma de Fabri, a quien cita expresamente. En cambio, cuando en la Disputación 2ª trata la materia prima, no menciona teorías modernas, sino que se limita a la discusión con los tomistas. El caso de Abad es notable, porque precisamente los historiadores lo han señalado como un “premoderno”, de acuerdo a su actuación en otros ámbitos. En cuanto a los autores que cita como fuentes, para la parte disputativa (que es la mayor) cita a Tomás de Aquino y los tomistas, Escoto y los escotistas, Suárez y Losada

(autor de la Orden, uno de los más usados en el XVII). Explica la teoría de Gassendi y otras referencias a experimentalistas de Honorato Fabri.

Pedro Bolado, cuyo curso en el trienio 1760-1762 se titula *Physica seu naturalis philosophia* (dictado probablemente en Guadalajara) sigue el orden aristotélico, dividiendo la materia en tres partes, al modo usual de los jesuitas novohispanos, sólo que la tercera parte no abarca la totalidad de la obra aristotélica exceptuados los dos primeros libros, sino algunos temas sueltos. Las referencias a doctrinas modernas se limitan a exponer la doctrina cartesiana y también de algunos escolásticos sobre la existencia de un vacío diseminado en los cuerpos, admitiendo que el vacío, al menos relativo, ha sido logrado en algunos experimentos, pero sin mayores precisiones sobre los mismos, siendo obviamente referencia a trabajos experimentales europeos. Tiene más bien menciones, muy pocas citas; éstas son, por orden cronológico: Aristóteles, Agustín, S. Tomás y los tomistas, Escoto, Báñez Suárez, Descartes y Losada.

Antonio José de Jugo, cuyo curso es de los últimos (1765-1767) y significativamente se titula *Libri tres in octo Stagiritae*, también del Colegio Máximo San Pedro y San Pablo, tiene unas pocas referencias a la ciencia moderna. En las Disputaciones dedicadas a la teoría del compuesto sustancial, en la 1ª Sección de la Disputación 3ª explica algunas teorías de los “novatores”, a las que encuentra similares a las de los antiguos presocráticos. Refiere las ideas de Fabri y Tosca (f. 26) de que “nada se genera” (principio de conservación) como si dijera lo mismo que los eléatas. Disputa con los atomistas (sin distinguir entre antiguos y modernos) a los que opone el hilemorfismo de Aristóteles, sin distinguir entre teorías filosóficas y experimentales. Citas o menciones (no necesariamente de primera mano) por orden cronológico: la Biblia, arrianismo y diversos concilios (argumento dogmático), Pitágoras,

Platón, Aristóteles, Zenón estoico, Agustín, Boecio, Avicibrón, S. Tomás, “nominalistas”, Bayo, Suárez, Descartes, Arriaga (XVII), Gaudín, De Benedictis, Fabri, Tosca (principios XVIII), Ulloa.

Nueva Granada

De la época colonial se han conservado poco más de una treintena de cursos de física o con una parte dedicada a ella, de los cuales son jesuitas los de José de Urbina (1647), Mateo de Mimbela (1693), Ignacio Meaurio (1706), Ignacio Ferrer (1730), Luis Chacón (1736), Juan Francisco Granados/José Velázquez (1742?), Manuel Balzategui (1750 y 1751), Francisco Trías (1752), Mateo Folch (1754), José Hernández (1761), Anónimo SJ (1763), José Yarza (s/f) y tres anónimos SJ s/f¹⁹. Estos cursos se dictaron en la Universidad Javeriana, en el Colegio de San Bartolomé, ambos de Santafé de Bogotá y en el Seminario de Popayán. Se han tomado prácticamente todos los manuscritos conocidos y registrados en la actualidad, por lo cual la compulsa puede decirse exhaustiva. Aunque se han perdido muchos códices, el muestro resulta aceptable teniendo en cuenta la progresión de fechas y la diversidad de centros.

El material documental conservado sólo en una mínima medida puede considerarse pre-ilustrado. Esto vale tanto para la época jesuita como para la posterior, con excepción del círculo de Mutis. Los escasos vestigios de cambio obligan a formular algunas hipótesis sobre esta

¹⁹ V. un análisis de estos manuscritos y transcripción de índices y conclusiones en mi trabajo *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995, Capítulo 1: Física, p. 33 ss.

situación²⁰. Los documentos de interés son tres. Y téngase en cuenta que en este virreinato sólo los jesuitas exhiben alguna manifestación pre-ilustrada con intentos de incorporar la ciencia moderna, pero incluso entre ellos es minoritaria, pues son tres casos sobre una veintena. Los contenidos de ciencia moderna también son muy reducidos.

Mateo de Mimbela. El curso de Mateo de Mimbela SJ de 1693²¹, fue dictado en la Universidad Javeriana. Se estructura a la manera tradicional peripatética y se orienta a la disputa antitomista, La parte final se dedica a exponer algunas cuestiones del *De caelo*. Sus cuestiones 3^a, 4^a y 5^a visualizan algunos problemas astronómicos modernos: número, figura y magnitud de los astros y movimiento de los cielos. La exposición de un tema moderno se introduce en un contexto exclusivamente disputativo que oscurece su sentido como información científica. También quiero señalar la peculiaridad de que la primera y casi única mención a temas de la ciencia moderna en cursos neogranadinos se refiere justamente a un tema altamente conflictivo como el heliocentrismo. Es decir, la posición de Mimbela a fines del XVII preanuncia lo que sucedería un siglo después ante los cursos de Mutis: el tema del heliocentrismo sigue siendo el único punto de contacto entre la física académica y la ciencia moderna. Tratándose de un punto altamente ideologizado, no extraña que sólo pueda ser encarado en una ríspida controversia.

²⁰ V. mi libro *Fuentes para el estudio...* cit., p. 19 ss. y “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, n. 1, 1993: 23-39.

²¹ Un análisis completo del manuscrito en *Fuentes para el estudio...* cit., p. 40 ss.

Mateo Folch. Dictó su curso en 1754²². Es también tradicional, y teniendo en cuenta su fecha, resulta más anacrónico que el de Mimbela. Carece de contenidos científicos modernos, pero las citas (aunque escasas e incidentales) a Deschales muestran que esa bibliografía era leída en medios académicos de la época. Sin embargo, Folch se distancia incluso más que profesores anteriores de un modelo pre-ilustrado de exposición de la física, porque la acerca más a la metafísica que los modelos estrictamente peripatéticos.

Anónimo jesuita de la primera mitad del XVIII²³. El anónimo *Physica specialis et curiosa* merece una atención especial pues, como dice su editor²⁴, es el único documento anterior a Mutis que exhibe un tratamiento más moderno de la Física. También en este caso, el único elemento significativo es la exposición del sistema copernicano. En mi propio análisis del documento²⁵, señalo que su carácter docente es dudoso, mientras que la primera parte, enunciada como “metafísica aristotélica” (en realidad es suarista) sí presenta claramente la estructura de exposición académica. La parte dedicada a la física son más bien notas o resúmenes que parecen ser de uso personal, quizá material para redactar después un curso con forma académica. Sus contenidos son heterogéneos, pues junta temas del *De caelo* y de *Meteorologica*, trae algunas menciones más actualizadas (Newton, Huygens, la experiencia de Cayena de 1678, los reyes Felipe V y Luis XV de Francia) pero en lo demás sigue el orden y las soluciones de Aristóteles.

²² Ibid., p. 112 ss.

²³ Ibid., p. 164 ss.

²⁴ “Introducción” a la edición *Physica specialis et curiosa*, transcripción, traducción e introducción de Pedro N. Ramírez, Bogotá, USTA, 1988.

²⁵ *Fuentes para el estudio...cit.*, p. 164.

En síntesis, de los tres documentos que presentan algún contacto con la ciencia moderna, éste se reduce a un sólo tema, el heliocentrismo. Por tanto, vemos que esta preilustración neogranadina no sólo fue escasa, sino también anómala, porque la discusión del heliocentrismo no fue importante en otros centros de América. Sin embargo, también hay que decir que la época más ruda y anacrónica de dicha controversia fue posterior a la expulsión; los violentos y reaccionarios contradictores de Mutis fueron sobre todo los dominicos.

Río de la Plata

El único manuscrito de física jesuita conservado es el curso de Benito Riva en Córdoba, de 1763²⁶. Por esta razón no podemos considerar este único ejemplar como representativo de la dirección de la enseñanza jesuita en esa universidad. Por otra parte, una compulsa con los otros pocos manuscritos conservados de Lógica y Metafísica no concuerda totalmente con el criterio de Riva, pues tienen un enfoque muy tradicional. Pero este documento sí sirve para verificar que ciertas teorías eran enseñadas aparentemente sin prohibición jerárquica, aunque dicha difusión no fuera generalizada en el cuerpo docente. En varios aspectos el curso de Riva es diferente de los anteriormente mencionados. En primer lugar es bastante más voluminoso que la media de los otros, superando las 600 páginas. Este aumento se debe precisamente a la introducción de mucha información que, en la mayoría de los casos, el profesor expone sin tomar partido. Adopta ya la división en Física General y Física Particular o experimental, dedicando mucha atención a esta última. Incorpora los temas más disputados en la primera parte, en la cual suele

²⁶ Un análisis del manuscrito con transcripción del índice y conclusiones en mi trabajo *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*; Bs. As. FECIC, 1979, pp.215-240.

inclinarse por soluciones más tradicionales, si bien en su conjunto es ecléctico y en algunos puntos decididamente anti-aristotélico. Aunque las rechace, trae una exposición bastante amplia y correcta de las demás teorías que circulaban en la época. Lo importante para nosotros es que aquí Riva adhiere en general a las posturas de los científicos experimentalistas y trata de contestar ingeniosamente las objeciones que pudieron hacer o hicieron los filósofos tradicionalistas, especialmente los peripatéticos. Está clara en este caso su adhesión al método inductivo y su preferencia por la confirmación experimental. Los cuatro temas que trata son 1. los elementos, 2. los mixtos imperfectos o meteoros; 3. los mixtos perfectos y 4. los fenómenos luminosos. Demuestra gran erudición, aunque un tanto errática, lo que es comprensible dado que no era científico. En esta parte su anti-aristotelismo se vuelve irónico y hasta agresivo, lo que contrasta con los otros documentos jesuitas conservados, tanto de esta zona como de las otras. En cambio, se detecta igual tenor en documentos de otra procedencia (sobre todo franciscanos) de la misma época, lo que quizá indique una cierta permeabilidad, si no del grupo jesuita, sí al menos de este profesor.

APÉNDICES

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Apéndice 1

Bibliografía citada

Fuentes

Manuscritas

- Colegio de San Carlos de Buenos Aires, *Libro de Matrícula*, conteniendo los exámenes, actos públicos y nombre de los estudiantes que han cursado en el Colegio desde 1795 a 1816 (Archivo General de la Nación, legajo 164, antiguamente legajo 203/204 de la Biblioteca Nacional, que contenía; *Libro de Inscripción y Libro de Exámenes*) y *Correspondencia*, Colegio de San Carlos, 1791-1796, en Archivo General de la Nación.
- Orden de Predicadores, Convento de Buenos Aires, *Libro de Estudios*, Archivo del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, T. 1, 1725-1896.

Editadas

- Aguirre, Juan Bautista SJ, *Física*, traducción de Federico Yépez, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Banco Central del Ecuador, 1982.
- Braco, Fernando OFM, *Curso de Ética (1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAI, 2005. En Braco, Fernando OFM, *Curso de Ética (1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAI, 2005.
- Braco, Fernando, OFM, *Curso de Lógica (Primera parte del Curso de filosofía - 1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ed. FEPAI, 2006.
- Catálogo de la librería jesuítica*, con introducción de Juan B. Echenique, Córdoba, Universidad Nacional, 1943.
- Díaz de Gamarra, Benito, *Academias Filosóficas* (México, 1774), incluidas en la edición de José Gaos, J. B. Díaz de Gamarra, *Tratados*, México, UNAM, 1947.

- Díaz de Gamarra, Benito, *Elementos de filosofía moderna*, (fragmentos) traducción de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963.
- Díaz de Gamarra, Benito, *Máximas de educación en la piedad cristiana*, Editado en facsímil por C. Herrejón Peredo: *Máximas de educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983.
- Duquesne, José Domingo, *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso tocante al imperio de Aristóteles* (1791), transcripción de Alberto Rincón y Rafael Pinzón, en Houghton, Teresa, “Selección de textos”, en *La ilustración en Colombia. Textos y documentos*, Bogotá, USTA, 1990: 13-75.
- García Bacca, J., *Antología del pensamiento filosófico venezolano, siglos XVII-XVIII*, Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964, 3 v.
- Mabillon, Juan, *Tratado de los estudios monásticos, dividido en tres partes. Con una lista de las principales dificultades que se encuentran en cada siglo en la lectura de los Originales, y un Catálogo de libros selectos, para componer una Biblioteca Eclesiástica*, Madrid, Blas Román, 1779.
- Maciel, *Epistolario*, Archivo del Dr. Juan María Gutiérrez, Bs. As., Ed. Biblioteca del Congreso de la Nación, T. I, 1979.
- Martínez Paz, Enrique (editor), “Una tesis de filosofía del s. XVIII en la Universidad de Córdoba”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 6, 1919: 228-286.
- Moreno, Manuel, *Vida y memorias del Dr. D. Marino Moreno*, publicadas en *Memorias y Autobiografías*, T. II, Bs. As., Museo Histórico Nacional, 1910.
- Muñoz García, Ángel, *Axiomata caracensia*, Maracaibo, 1994.
- Muñoz García, A. L. Velázquez y M. Liuzzo Antonio José Suárez de Urbina: “*Cursus philosophicus*”, vol. 1, *Logica*, Maracaibo, 1995.
- Pereyra, Elías del Carmen, *Curso de Física*, en Juan Chiabra, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Univ. Nac. de La Plata, Biblioteca del Centenario, 1911.
- Physica specialis et curiosa*, Transcripción, traducción e introducción de Pedro N. Ramírez, Bogotá, USTA, 1988.
- Ravignani, Emilio (editor) “Constituciones del Real Colegio de San Carlos”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 35, 1917: 530-545.

- Rodríguez, Cayetano OFM, *Tratado sobre la luz. Libro VI del Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C. A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ediciones del Rey, 2004.
- Rodríguez, Cayetano OFM, *Curso de Física (1782)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ed. FEPAI, 2005
- Suárez, Anastasio Mariano OFM, *Curso de Ética (1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAI, 2006.
- Suárez, Anastasio Mariano OFM, *Curso de Lógica (1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As. ed. FEPAI, 2006.
- Zuretti, Juan Carlos (editor) “Tesis sobre Filosofía y Ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2, 1948: 516-533. Son las *Thesis ex Universa Philosophia* de Gregorio García de Tagle, Melchor Fernández y Dámaso Antonio de Larrañaga, defendidas en 1792

Bibliografía

- Abellán, José Luis, *La idea de América*, Madrid, 1972.
- Alonso Marañón, Pedro Manuel, “Los estudios superiores en Santo Domingo durante el período colonial. Bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión”, *Estudios de historia social y económica de América*, Univ. de Alcalá de Henares, 11, 1994: 65-108.
- Arboleda, Luis Carlos, “Acerca de la difusión científica en la periferia: el caso de la física newtoniana en la Nueva Granada”, *Quipu*, 4, n. 1, 1987: 7-30.
- Ardao, Arturo, “El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII”, *Revista Venezolana de Filosofía*, N. 23, 1987: 7-24.
- Ardao, Arturo, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Montevideo, Fund. Ciudad Universitaria, 1994.

- Barros, José Miguel, “Interrogantes sobre dos franciscanos de Chile: Gregorio de León y Gregorio Farías”, *Los Franciscanos en Chile: una historia de 450*

- años, editores René Millar Carvacho y Horacio Aránguiz Donoso, Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 2005: 187-196.
- Beites Manso, M. de Deus, “Convergencias e Divergencias: o encino nos Colegios Jesuitas de Goa e Cochim, durante os séculos XVI-XVIII”. 2005, <https://dspace.uevora.pt>.
- Beuchot, Mauricio y Bernabé Navarro (coord.) *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, México, UNAM, 1992.
- Beuchot, M., “Filosofía medieval y filosofía colonial”, *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* 1, 1989: 99-109.
- Beuchot, M., “La filosofía en el México colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial La filosofía en América colonial*, Santafé de Bogota, El Búho, 1996: 21-52.
- Beuchot, M. y J. Iñiguez, “Ciencia empírica contra ciencia teórica: un falso dilema”, *Quipu*, 3, n. 2, 1986: 213-232.
- Beuchot, M. y Á. Melcón, “Presencia Dominicana en la Universidad de México”, *Archivo Dominicano* 10, 1989,
- Brunet, José, *Los mercedarios en la Argentina*, Bs. As., 1973.
- Bunge, Carlos Octavio, *La evolución de la educación*, Bs. As., 1920, 6ª ed.
- Cabrera, Pablo P., “La antigua biblioteca jesuítica de Córdoba”, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 11, n. 56, 1930: 175-216...
- Cabrera, Pablo P., *Cultura y beneficencia durante la Colonia*, Tomo I, *Educación*, Córdoba, 1929.
- Cabrera, Pablo P., *Universitarios de Córdoba. Los del Congreso de Tucumán*, Córdoba, 1916.
- Carbajo, Deodato, “La Provincia Franciscana de Cartagena y el Escotismo”, *Homo et Mundus, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae 1981*; ed. Camille Bérubé, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1984: 475-483.
- Castro, Manuel de, “Bibliografía de franciscanos escotistas españoles”, *Homo et Mundus, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae 1981*; ed. Camille Bérubé, Romae, Societas Internationalis Scotistica, 1984: 437 ss.

- Caturelli, Alberto, “La lógica-metafísica del P. José Angulo S.J.”, *Sapientia* 32, 1977: 286-312.
- Chiabra, Juan, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Univ. Nac. de La Plata, Biblioteca del Centenario, 1911.
- Coda, Josefina, “Influencia de la Iglesia en la sociedad colonial”, *Revista de Filosofía* (Bs. As.) 9, N. 3, 1923: 412-414.
- Cordero, Armando, *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Santo Domingo, Imp. Arte y Cine, 1956.

- Dainville, F. de, *L'éducation des jésuites (XVI- XVIII siècles)*, Paris. Minuit, 1978.
- Decorme, Gerardo, SJ, *Mi fichero, Breve guía bibliográfica de los jesuitas mexicanos en la época colonial*, texto mecanografiado de 1943, Bibl. Naci. México *Jesuitas mexicanos en la época colonial*, 2 vs. pp. 1-145 y 147-277 (Ms 1804 BN Mx).
- Decorme, Gerardo, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Tomo 1: *Fundaciones y obras*, México, Antigua Librería Robredo, 1941.
- Díaz Díaz, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, vv.va.
- Domínguez Miranda, Manuel “La filosofía en Centroamérica durante el período colonial”, en G. Marquínez Argote y M. Beuchot, *La filosofía en la América colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996: 53-100.

- Enríquez Solano, Francisco J., “El desarrollo de las ciencias físicas en Centroamérica en la época colonial: aportes de Fray José Antonio Liendo y Goicoechea”, C. A. Lértora Mendoza (Coord.), *Geografía e Historia Natural: hacia una historia comparada. Estudio a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay I*, 2007, Bs. As., Ed. FEPAI, 2008: 25-37.

- Fernández Vilches, Manuel, “Los manuscritos suaristas neogranadinos”, *Libro de Resúmenes, 45ª Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá, 1985: 144-145.

- Fontana, Esteban, “Los centros de enseñanza de la filosofía en la Argentina durante el período hispánico”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 7, 1971: 82-146.
- Furlong, Guillermo, *Bibliografía del Deán Gregorio Funes*, Córdoba, 1939. Introducción de Enrique Martínez Paz, “El Deán Funes, polígrafo”.
- Furlong, Guillermo, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpe, 1944.
- Furlong, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Bs. As., Kraft, 1952.

- García Bacca, J. D., *Antología del pensamiento filosófico venezolano, siglos XVII-XVIII*, Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964, 3 v.
- Garro, Juan Mamerto, en *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba*, Bs. As., Biedma, 1882.
- González González, Enrique, “Treinta años de estudios sobre historia de la universidad colonial de México”, en David Piñera Ramírez (coord.), *La educación superior en el proceso histórico de México. Tomo I, panorama general épocas prehispánica y colonia*, Tijuana, Universidad de Baja California, 2001: 446-480.
- González Rodríguez, Jaime, “La Cátedra de Scotto en México del siglo XVIII”, *Actas del IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVIII)*, Cholula- Puebla, 1991: 561-584.
- González Rodríguez, J., “La censura franciscana del Gobierno de los regulares de Pedro José de Parras OFM”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992: 489-579.
- González Rodríguez, J., “La huella de Escoto en Hispanoamérica”, *Verdad y vida* 51, n. 202-203, 1993: 251-264.
- Gothlef, René, “Historia de la psicología en la Argentina”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 3, 1969.
- Guadarrama González, Pablo, “La filosofía en las Antillas bajo la dominación española”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en América Colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996:101-140.

- Gutiérrez, Juan María, *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la instrucción pública superior en Buenos Aires*, Bs. As., ed. La cultura argentina, 1915.
- Hanish Spíndola, Walter, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Santiago de Chile, Universidad Católica, 1963
- Harris, S., “Les chaires de mathématiques”, Luce Giard (ed.) *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1995: 239-261.
- Hernández de Alba, Guillermo, *Pensamiento científico y filosófico de José Celestino Mutis*, Bogotá, Fondo cultural cafetero, 1982.
- Houghton, Teresa, *La ilustración en Colombia. Textos y documentos*, Bogotá, USTA, 1990
- Ihmoff Cabrera, Jesús, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975.
- Illanes, José Luis y José Ignacio Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid, BAC, 1995.
- Insúa Rodríguez, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Imp. de la Universidad de Ecuador, 1945.
- Junco de Meyer, V., *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE. 1973.
- Knobloch, E., “L'oeuvre de Clavius et ses sources scientifiques”, Luce Girad (ed.) *Les Jésuites et la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1995:
- Kuhn, Thomas “Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science”, *The essential tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago- London, The University of Chicago Press, 1977, v. 3: 31-65
- Leal, Ildelfonso, *Historia de la Universidad de Caracas*, Caracas, 1963.
- Leal, I., *El Claustro de la Universidad y su historia*, Caracas, 1970 y 1979, 2 v.
- León, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Tip. Suc. Francisco Díaz de León, 1902, 5 v.

- Lerner, M. P., “L'entrée de Tycho Brahe chez les jésuites ou le chant du cygne de Clavius”, Luce Girad (ed.). *Les Jésuites et la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1995:
- Lértora Mendoza, Celina Ana, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., FECIC, 1979.
- Lértora Mendoza, C. A., *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As., Tomo II, Bs. As., Ed. FEPAI, 2007.
- Lértora Mendoza, C. A., *Fuentes para el estudio de las Ciencias Exactas en Colombia*, Santafé, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y naturales, 1995.
- Lértora Mendoza, C. A., “Algo más sobre la Cátedra de matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 19, N. 74, 1995: 536-546.
- Lértora Mendoza, C. A., “Bibliografía newtoniana en el Río de la Plata colonial”, en C. A. Lértora Mendoza (comp.) *Newton en América, Simposio del III Congreso Latinoamericano de Historia de la Ciencia*, Bs. As. Ed. FEPAI, 1995: 81-101.
- Lértora Mendoza, C. A., “Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Navarra) 22, 2013: 259-273.
- Lértora Mendoza, C. A., “Bibliotecas coloniales franciscanas rioplatenses”, *Primer Congreso Sudamericano de Historia, Santa Cruz de la Sierra, agosto 2003, Actas*, Santa Cruz, Museo de Historia e IPGH, 2004, CD s/ índice.
- Lértora Mendoza, C.A., “Cayetano Rodríguez: un educador entre dos épocas. Posibilidades y límites de un intento de reforma”, *Reformas universitarias y movimientos estudiantiles en América y Europa*, Francisco de Borja Medina y otros (ed.) Córdoba, Báez Ediciones, 2006: 105-119
- Lértora Mendoza, C. A., “Las ciencias modernas en las Universidades y Colegios rioplatenses (s. XVIII)”, en *La ciencia moderna y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1985: 271-296.
- Lértora Mendoza, C. A., “El Curso de Lógica de Anastasio Mariano Suárez (1793)”, en v.c. *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. de Fil. y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1976: 37-63.

- Lértora Mendoza, C. A., “El curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)”, *Sapientia* 18, 1973:
- Lértora Mendoza, C. A., “Los cursos manuscritos coloniales como libros de texto”, Rosa M. Bestani, Paulina Brunetti, Ana María Martínez de Sánchez, María Cristina Vera de Flachs (Coord.), *Textos, Autores y Bibliotecas*, Córdoba, Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, 2011: 601-612.
- Lértora Mendoza, C. A., “La difusión de la nueva física y la ciencia nacional”, *Boletín de Historia de la Ciencia FEPAI*, 19, n. 37, 2000: 16-32.
- Lértora Mendoza, C. A., “La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana”, *Filosofía hispánica y diálogo intercultural. X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2000: 161-179.
- Lértora Mendoza, C. A., “La discusión sobre la gravitación universal en la enseñanza rioplatense (s. XVIII)”, *Sociedad y Educación. Ensayos sobre historia de la Educación en América Latina*, Bogotá, Univ. Pedagógica y Colciencias, 1995: 223-235.
- Lértora Mendoza, C. A., “La enseñanza de las ciencias en los primeros tiempos de la colonia: ss. XVI y XVII. Fuentes e interpretación”, en Patricia Aceves Pastrana (comp.) *Las Ciencias Químicas y Biológicas a la luz de sus fuentes históricas*, México, UAM- Xochimilco, 2005, pp. 75-99.
- Lértora Mendoza, C. A., “La enseñanza de la filosofía en la Provincia Mercedaria Argentina durante el período hispano”, *Estudios* (Madrid) 32, 1976, N. 113: 243-428.
- Lértora Mendoza, C. A., *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006.
- Lértora Mendoza, C. A., “Filosofía académica pre-ilustrada en Nueva Granada”, Antonio Colomer Viadel (Coordinador), *Congreso Internacional sobre la Universidad Iberoamericana. Actas I*, Madrid OEI, 2000: 169-187.
- Lértora Mendoza, C. A., “Filosofía en Córdoba colonial: bibliografía y biblioteca”, en Marcela Aspell y Carlos A. Page (comp.), *La biblioteca jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Ed. Eudecor, 2000: 103-122.

- Lértora Mendoza, C. A., “La filosofía en el Río de la Plata”, Germán Marquínez Argote, Mauricio Beuchot (dir.) *La Filosofía en la América Colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1996: 275-320.
- Lértora Mendoza, C. A., “Fuentes primarias para el estudio de la historia de la ciencia, en especial en América Latina”, *Seminario Latinoamericano sobre alternativas para la enseñanza de la historia de la ciencia y la tecnología*, Bogotá, ICFES, 1986: 63-73.
- Lértora Mendoza, C. A., “Las fuentes utilizadas en la enseñanza de la filosofía en el período hispano”, *Cuyo*, 12, 1979: 21-31.
- Lértora Mendoza, C. A., “La filosofía en la época de la colonia”, Raúl Fornet Betancourt- Carlos Beorlegui (ed.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Ed. Comares, 2014: 45-72.
- Lértora Mendoza, C. A., “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de Marquínez Argote*, Mauricio Beuchot (dir.) *La Filosofía en la América Colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1996: 275-320.
- Lértora Mendoza, C. A., “La filosofía en la época de la colonia”, Raúl Fornet-Betancourt y Carlos Beorlegui (ed.) *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, 2014: 45-72.
- Lértora Mendoza, C. A., “Fuentes científicas europeas conocidas en el Río de la Plata colonial”, *III Jornadas de Historia del pensamiento científico argentino*, Bs.As. ed. FEPAl, 1987: 157-166.
- Lértora Mendoza, C. A., “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, Ed. A. Lafuente, A. Elena y M. L. Ortega, Madrid, Doce Calles, 1993: 307-323.
- Lértora Mendoza, C. A., “Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (ss. XVII-XVIII)”, en C. A. Lértora Mendoza (coord.) *II Congreso Internacional Europa América. Milenio y Memoria. Museos, Archivos y Bibliotecas para la Historia de la Ciencia*, Bs. As., Ed. FEPAl, 2005, CD s/índice.
- Lértora Mendoza, C. A., “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Córdoba,

- Univ. Nac. de Córdoba, Univ. Católica de Córdoba y Junta Provincial de Historia de Córdoba, Tomo 1, 1999: 229-244.
- Lértora Mendoza, C. A., “Manuel Moreno y la naciente ciencia argentina”, *Científicos criollos e Ilustración*, Diana Soto Arango, Miguel Ángel Puig Samper, María Dolores González Ripio (editores), Madrid, Doce calles, Colciencias, Rudecolombia, 1999: 152-167.
- Lértora Mendoza, C. A., (coord.), *Newton en América. Simposio del III Congreso Latinoamericano de Historia de la Ciencia*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 1995.
- Lértora Mendoza, C. A., “Nollet y la difusión de Newton en el Río de la Plata”, *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 2'-26 July 1997)*, Volume V: The Spread of the Scientific Revolution in the European Periphery, Latin America and East Asia, ed. Celina A. Lértora Mendoza, Efthymios Nicolaïdis and Jan Vandersmissen, Turnout, Brepols, 2000:123-136.
- Lértora Mendoza, C. A., “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, n. 1, 1993, pp. 23-39.
- Lértora Mendoza, C. A., “Scoto frente a Newton: una visión del escotismo en el s. XVIII”, *Verdad y vida*, 51, n. 202-203, 1993: 281-298.
- Lértora Mendoza, C. A., “Temas de *iustitia et iure* en la escolástica americana. Manuscritos mexicanos de los siglos XVI y XVII”, Laura E. Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (editoras), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2012: 117-134.
- Lértora Mendoza, C. A., “Teoría de la materia en el último período jesuita novohispano. Apuntes para una controversia”, en M. C. Vera de Flachs (comp.) *Universidad e Ilustración en América*, Córdoba (Argentina), 2002 : 43-55.
- Lértora Mendoza, C. A., Cayetano Rodríguez OFM, *Tratado sobre la luz. Libro VI del Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C. A. Lértora Mendoza, Bs. As. Ediciones del Rey, 2004.
- Lértora Mendoza Celina A.- Cristina Vera, “Benito Riba y la introducción de Newton en el Río de la Plata” con María Cristina Vera, *Ilustración y*

- Educación. Comentarios de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009: 229-252 (total: 252),
- Lohr, Charles SJ, “Les jésuites et l'aristotelismo du XVI^e. Siècle”, Luce Giard (ed.) *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, P.U.F, 1995:79-91.
- Marquínez Argote, Germán y Mauricio Beuchot (dir.) *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996.
- Martínez Chavanz, Regino, “La física en Colombia: su historia y su filosofía”, *Historia Social de la Ciencia en Colombia*, Tomo VI, *Física y Química*, Bogotá, Colciencias, 1993: 71-72.
- Martínez Paz, Enrique, “Una tesis de filosofía del s. XVIII en la Universidad de Córdoba” *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 6, 1919: 228-286.
- Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945.
- Medina, Jesús Toribio, *Biblioteca hispano chilena, 1523-1817*, Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1897-1899, 3 v.
- Medina, J. T., *Biblioteca hispanoamericana, 1493-1810*, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico de J. T. Medina, 1958-1962, 7 v.
- Medina, J. T., *Diccionario bibliográfico colonial de Chile*, Santiago, Elzeviriana, 1906.
- Medina, J. T., *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*, n. ed. Amsterdam, 1965.
- Medina, J. T., *Historia y bibliografía de la imprenta en el Antiguo Virreinato del Río de La Plata*, La Plata, Publicaciones del Museo, 1892.
- Medina, J. T., *Historia y bibliografía de la imprenta en el Paraguay, 1705-1727*, Bs. As. F. Lajouane, 1892.
- Medina, J. T., *La imprenta en Bogotá, 1739-1821*, Santiago de Chile, Elzeviriana, 1904.
- Medina, J. T., *La imprenta en Guatemala*, 2^a ed. Guatemala, Tip. Nac. 1960, 2 v.
- Medina, J. T., *La imprenta en Lima, 1584-1824*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1904-1907, 4 v.

- Medina, J. T., *La imprenta en México, 1539-1821*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1909-1912, 8 v.
- Méndez Arceo, Sergio, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las Reales Cédulas de erección*, México, UNAM, 1990.
- Micheli Alfredo de, “Ilustración y ciencia en España y en la Nueva España”, *Logos*, 13, n. 38, 1985: 47-55.
- Montero, Belisario J., “Un filósofo colonial, el Dr. Carlos Joseph Montero, primer catedrático en el Río de la Plata, Cancelario de los Reales Estudios durante el virreinato (1743-1806)”, *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, 5, 1915: 218-411.
- Moreno, Rafael, “La filosofía en la Nueva España”, *Cuadernos Americanos* (México) 6, col. 31, N. 1, 1974: 117-142.
- Muñoz García, Ángel, *Axiomata caracensia*, Maracaibo, 1994.

- Navarro, Bernabé, “Descartes y los filósofos mexicanos modernos del siglo XVIII”, *Filosofía y Letras* (México) 20, n. 39, 1950: 133-149.
- Navarro, B., “Descartes en la filosofía de la ilustración mexicana”, *Filosofía y Letras* (México) 20, n. 39, 1950: 151-169.
- Navarro, B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Seminario de Historia de la Filosofía en México, 1964.
- Navarro, B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, EL Colegio de México, 1948, y *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Seminario de Historia de la Filosofía en México, 1964.

- Ochoa Granados, Humberto, “Los jesuitas y la filosofía en la época colonial”, *La compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, México, Ed. Jus, 1975: 351-378.
- Olmos Sánchez, Isabel, “La Universidad de México y los estudios superiores en la Nueva España durante el período colonial. Bibliografía crítica y estado de la cuestión”, *Estudios de Historia Social y Económica de América*, 11, 1994: 15-50.

- Ortega Medina, Juan A., “Francisco Xavier Clavijero: su idea de la historia”, en M. Beuchot y B. Navarro (coord.) *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavijero*, México, UNAM, 1992: 73-78.
- Osorio Romero, Ignacio, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, Dirección General de Bibliotecas, 1986.

- Palacio, Eudoxio de Jesús, *Los mercedarios en la Argentina (1535-1754)*, Bs. As., Ministerio de Cultura y Educación, 1971.
- Pastells, Pablo, *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Madrid, 1916, t. 1.
- Pavón, Armando y Enrique González González, “La primera universidad de México”, en *Maravillas y curiosidades. Mundos inéditos de la universidad*, México UNAM- Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2003: 39-56.
- Peña, Roberto, “Noticias sobre la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico (1614-1767)”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, T. 3, 1950: 2103-2107.
- Pereira Gomes, João, *Os professores de filosofia da Universidade de Évora, 1559-1759*, Évora, Câmara Municipal, 1960.
- Pereña, Luciano, “José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización”) en su edición del *De procuranda indorum salute*, Madrid, C.S.I.C., Corpus Hispanorum de Pace, 1984: 3-46.
- Pinzón Garzón, Rafael, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII, 1ª parte*, Bogotá, USTA, 1987.
- Pró, Diego, “Antecedentes de la historiografía del pensamiento filosófico argentino”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 4, 1970: 23-77.
- Pró, D., *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1973.
- Probst, Juan, “La educación en la República Argentina durante la época colonial, 1771-1810”, *Documentos para la Historia Argentina*, Bs. As., Peuser, 1924.

- Pueyrredón, Alfredo, “La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, T. 3: 2108-2117.
- Quiles, Ismael, “Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile”, *Ciencia y fe* 9, 1953, N. 34: 39-61.
- Quiles, I., “Obras de filosofía existentes en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba en la fecha de la expulsión”, *Ciencia y fe* N. 29, 1952: 73-85.
- Quirós Martínez, Olga V., *La introducción de la filosofía moderna en España.*, México, 1968.
- Randles, W. G. L., “Le ciel chez les jésuites espagnols et portugais (1590-1651), Luce Goiard (ed.) *Les Jésuites et la Renaissance*, Paris. P:U:F. 1995:
- Redmond, Walter, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.
- Restrepo Forero, Olga, “José Celestino Mutis. El papel del saber en el Nuevo Reino”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n. 18-19, 1990-1991: 47-99.
- Rey Fajardo, José del, *Biobibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*, Caracas, Universidad Católica, 1974.
- Rípodas Ardanas, Daisy, “Libros, Bibliotecas y lecturas”, en *Nueva historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia y Ed. Planeta, 1999, T. 3, cap. 264.
- Rivara de Tuesta, María Luisa, “La filosofía en el Perú colonial”, en Germán Marquín Argote y Mauricio Beuchot (directores), *La filosofía en América colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996: 219-274.
- Rivera, Agustín, *La filosofía en la Nueva España, o sea, disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, Lagos, Tipografía de V. Veloz, 1885.
- Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*; México, Porrúa, 1950.

- Rodríguez Cruz, Águeda, “La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica durante la época colonial”, *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 1986: 59-76.
- Rodríguez Cruz, Á., *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, 2 v.
- Rodríguez Cruz, Á., *Salmatica Docet. La proyección de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1977.
- Rodríguez Cruz, A., *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Rubio Angulo, Jaime, “La filosofía en la Real Audiencia de Quito”, en Germán Marquínez Argote y Mauricio Beuchot, *La filosofía en la América colonial*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1996:205-218.

- Salazar Ramos, Roberto, “Universidad y cultura colonial”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), n. 21, 1984: 4-24.
- Sanabria, José Rubén y Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, UIA, 1994.
- Sánchez Astudillo SJ M, *Textos y catedráticos jesuitas en Quito Colonial. Estudio y bibliografía*, Quito, Casa de la cultura ecuatoriana, 1959.
- Santorsola, María Victoria, *Tradicón filosófica a española y modernidad incipiente en el ámbito académico de córdoba, 1813-1823: aproximaciones historiográficas a partir del andamiaje hermenéutico gadameriano*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2016.
- Scorraile, Raúl de, *El P. Francisco Suárez*, Barcelona, 1917, 2 v.
- Serrano Prada, José María, *Catálogo Sistemático de la Biblioteca del Colegio de Misiones y Universidad del Cauca: Siglos XV-XVIII. Historia y evaluación de las colecciones*, Popayán, Universidad del Cauca, 1994, 2 v.
- Skarica, Mirko, “Los inicios de la filosofía en Chile”, *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Bogotá, El Búho, 1996: 321-346.
- Soto Arango, D., *Mutis: filósofo y educador*, Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional, 1990.

- Soto Arango, D., “La enseñanza ilustrada en las Universidades de América colonial. Estudio historiográfico”, en Diana Soto Arango, Miguel Angel Puig Samper y Luis Carlos Arboleda (editores), *La Ilustración en América Colonial*, Madrid, Doce Calles, CSIC, Colciencias, 1995: 91-119.
- Soto Arango, D., *La ilustración en las Universidades y Colegios Mayores de Santa Fe, Quito y Caracas. Estudio bibliográfico y de fuentes*, Santafé de Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional y Colciencias, 1994, p. 90 ss.
- Soto Arango, D., *Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*, Bogotá, Colciencias y Univ. Pedagógica Nacional, 1993.

- Tanodi, Aurelio, “*Rationalis Philosophia Viretum*. Apuntes de Lógica dictada por el P. José Angulo S.J. en la Universidad de Córdoba, tomados por Juan Manuel Acasuso, en el año 1730”, *Revista de Humanidades* (Córdoba) N. 1, 1958: 187-189.
- Antonio Ten, “El Convictorio Carolino de Lima y la introducción de la ciencia moderna en el Perú virreinal”, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987: 19-533.
- Terán Dutari, Julio, “Estudio Introductorio”, a Juan Bautista Aguirre SJ, *Física*, traducción de Federico Yépez, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Banco Central del Ecuador, 1982.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, “El Padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza), 13, 1996: 11-44.
- Torres Saldamando, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías, apuntes para su historia*, Lima, Imp. Liberal, 1882.

- VVAA, *Biblioteca hispanoamericana, 1493-1810*, Santiago de Chile, Fondo histórico y bibliográfico de J. T. Medina, 1958-1962, 7 v.
- Valverde Téllez, Emeterio, *Crítica filosófica, o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Tip. Suc. Francisco Díaz de León, 1904.
- Vázquez, Isaac, “Documentación americana del Pontificio Ateneo Antoniano”, (*IV Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, s.

- XVIII, Cholula, 1991), *Archivo Ibero-Americano* 52, n. 205-208, 1992: 767-810.
- Vedia y Mitre, Mariano de, *El Deán Funes, su vida, su obra, su personalidad*, Bs. As., Kraft, 1954.
- Vera de Flachs, María Cristina, “La ilustración. Tradicionales y novedosas fuentes”, en M. C. Vera de Flachs, (comp.), *Universidad e Ilustración en América. Nuevas perspectivas*, Córdoba (Argentina), 2002: 159-195.
- Zuretti, Juan Carlos, “Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, T. 3, 1950: 2122-2128.
- Zuretti, J. C., “La crisis de la filosofía en el s. XVIII y los autores conocidos en la Universidad de Córdoba”, *Estudios* (Bs. As.) 1947: 128-134.
- Zuretti, J. C., “Fray Elías del Carmen Pereyra, profesor de la Universidad de Córdoba”, *Itinerarium* 2, T. 4, 1947: 353-371.
- Zuretti, J. C., “La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos en el Río de La Plata”, *Itinerarium* 4, 1947, n. 10: 199-207.
- Zuretti J. C., “Tesis sobre Filosofía y Ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2, 1948: 516-533.

Apéndice 2
Celina A. Lértora Mendoza
Publicaciones de Filosofía y Ciencia coloniales

Libros

1. *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Examen de cursos manuscritos*, Bs. As. FECIC, 1979, 381 pp.
2. *Fuentes para el estudio de las Ciencias exactas en Colombia*, (preprint) Bogotá, Colciencias, 1993, 217 pp; Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Colección Enrique Pérez Arbeláez n. 9, 1995, 314 pp.
3. *Fray Cayetano José Rodríguez. Curso de Física (1782)*, *Libros I, II y III*, traducción, introducción y notas C.A.L.M, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, Cuadernos de Historia n. 71, 2003, 94 pp.
4. *Cayetano Rodríguez OFM. Tratado sobre la luz (Libro VI del Curso de Física, 1782)*, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2004, 157 pp.
5. *Francisco Sebastiani. Curso de Lógica (1791)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005, 95 pp.
6. *Fernando Braco OFM. Curso de Ética (1795)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005.
7. *Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física (1782)*, transcripción, traducción, introducción y notas C.A.L.M. Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2005, 311 pp.
8. *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Lógica (Primera parte del Curso de Filosofía de 1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 186 pp.
9. *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Ética (Segunda Parte del Curso de Filosofía de 1793)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 52 pp.
10. *Fernando Braco OFM. Curso de Lógica (Primera parte del Curso de filosofía - 1795)*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 240 pp.

11. *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, 240 pp.
12. *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Tomo 2, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2007, 416 pp.
13. *Mariano Ignacio Velazco. Filosofía Moral - 1774*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2009, 90 pp. ISBN 978-950-9262-45-4.
14. *Diego Rodríguez OdeM. Tratado introductorio a las disciplinas matemáticas. México, s. XVII*, Transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2009, 70 pp. ISBN 978-90-99862-4-515.
15. *La enseñanza franciscana de la física en Nueva España*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2013, 190 pp. ISBN 978-950-9262-69-0.
16. *Luis Chorroarín, Curso de Lógica 1783*, Transcripción, traducción, introducción y notas Celina A. Lértora Mendoza, Bs. As., Ed. FEPAI, 2015, 208 pp. ISBN 978-950-9262-70-6.
17. *La enseñanza novohispana de la teología en el siglo XVIII*, Bs. As., Ed. FEPAI, 20145, 198 pp. ISBN 978-950-9262-79-9.
18. *Logica colonialis. Aporte a la historia de la escolástica americana*, Bs. As., ed. FEPAI, 354 pp. ISBN 978-950.9262-98-0.
19. *Newton en el Río de la Plata. Sus teorías en la enseñanza colonial*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2023. libro electrónico
<http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia/NewtonRioDeLaPlata.pdf>.
20. Narciso Agote, *Ethica (1807)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 138 pp. ISBN 978-987-4483-68-3. Libro electrónico
<http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.
21. Fernando Braco OFM, *Pars Secunda Philosophiae – Ethica (1795)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 148 pp. ISBN 978-987-4483-66-9. Libro electrónico
<http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

22. Fernando Braco OFM, *Logica (1793)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 302 pp. ISBN 978-987-4483-67-6.

Libro electrónico <http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

23. Cayetano J. Rodríguez OFM, *Physica (1782)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 370 pp. ISBN 978-987-4483-64-5.

Libro electrónico <http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

24. Francisco Sebastiani, *Logica (1791)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 122 pp. ISBN 978-987-4483-65-2.

Libro electrónico <http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

25. Anastasio Mariano Suárez OFM, *Ethica (1793)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 60 pp. ISBN 978-987-4483-62-1.

Libro electrónico <http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

26. Anastasio Mariano Suárez OFM, *Logica (1793)*, Transcripción, Introducción y Notas, Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2025, 260 pp. ISBN 978-987-4483-63-8. Libro electrónico <http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Filosofia>.

Artículos

1. “Descripción del manuscrito de Diego Estanislao de Zavaleta: Curso de Metafísica- *Institutiones Philosophiae Universae. Pars 4 Metaphysica continens*”, Centro de Investigaciones de Historia de la Filosofía Argentina, Fac. de Filosofía U.C.A. (trabajo en equipo), *Sapientia* 28, 1973, n. 107: 55-67.

2. “El Curso de Lógica de Francisco Sebastiani (1791)”, *Sapientia*, 28, 1973, n. 107: 31.52.

3. “El Curso de Física General de Diego Estanislao de Zavaleta”, *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, 1972: 7-39.

4. “La enseñanza de la filosofía en la Provincia Mercedaria Argentina durante el período hispano”, *Estudios* (Madrid) 32, 1976, n. 113: 243-281.
5. “La enseñanza de la Lógica en la época colonial”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. Filosofía y Letras, Inst. de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976: 9-35.
6. “El Curso de Lógica de Anastasio Mariano Suárez (1793)”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Fac. de Filosofía y Letras, Inst. de Filosofía, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976: 37-63.
7. “Un texto escolar sobre la cuestión de Indias”, *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata de la Academia Nacional de la Historia*, T. 2, Bs. As. 1977: 171-181.
8. “Las fuentes utilizadas en la enseñanza de la Filosofía en el período hispánico”, *Cuyo, Anuario de Historia del pensamiento argentino* 12, 1978: 21-31.
9. “Caracteres de la filosofía durante el período hispano”, *Revista de Filosofía U.I.A.*, n. 38, 1980: 179-192.
10. “Algunos testimonios de la recepción de la física en la época colonial: el problema de la luz”, *Actas I Jornadas de Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Bs. As. Ed. FEPAL, 1982: 91-97.
11. “Nota sobre la enseñanza de la Física en América (s. XVIII)”, *Estudios* n. 138, 1982: 415-432.
12. “Fuentes primarias para el estudio de la historia de la ciencia, en especial en América Latina”, *Seminario latinoamericano sobre alternativas para la enseñanza de la historia de las ciencias y la tecnología*, Bogotá, ECFES, 1986: 63-73.
13. “Física teórica y experimental a fines del s. XVIII: el Curso de Física de Cayetano Rodríguez”, *Actas de las II Jornadas de Historia del Pensamiento Científico Argentino*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I, 1986: 224-233.
14. “Das Studium der Ethik in der Kolonialzeit”, *Ethik in Deutschland un Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano Iberoamerikanischen Ethik Tage*, ed. Raúl Fornet-Betancourt y CALM, Frankfurt- Bern- New York- Paris, Peter Lang, 1987: 54-60.
15. “Fuentes científicas europeas conocidas en el Río de la Plata colonial”,

Actas, III Jornadas de Historia del pensamiento científico argentino, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1987: 157-166.

16. “El problema ético de la conquista de América: posiciones doctrinarias y proyección actual”, *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, 5, n. 5, Actas del II Simposio Nacional de Filosofía, Córdoba, 1987: 135-145. (ética)

17. “La duda indiana, el primer paso hacia una metateoría cultural”, *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* 6, n. 6, Actas del III Simposio Nacional de Filosofía, Córdoba, 1988: 17-26.

18. “Los estudios superiores rioplatenses y su función en la dinámica cultural”, *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, coordinador José Luis Peset, Madrid, CSIC, 1989, vol. I: 389-422.

19. “Filosofía rioplatense durante el período hispano”, *Revista de Historia de las Ideas*, 2ª ép. n. 10, 1990: 67-84.

20. “La enseñanza de la Física en el Río de la Plata: tres ejemplos sobre la situación en el s. XVIII”, *Claustros y estudiantes*, Prólogo de Mariano Peset, Valencia, Universidad de Valencia, 1989, vol. I: 379-5410.

21. “Theologisches Gedankengut in den unten Ordensteuten im La- Plata gebräuchlichen juristischen Nachschlagewerken (16-18 Jhnt) - (Ideas teológicas subyacentes en las obras jurídicas de consulta entre los religiosos rioplatenses, s.s. XVI-XVIII)” *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas- Die Perspektive der Armen*, Band 2, Eischtätt, 1993: 187-220. (X). La versión castellana en *Boletín de Teología FEP AI*, 8, n. 16, 1992: 3-39.

22. “Un hito en la filosofía de la cultura: José de Acosta y su visión de la conquista de América”, *Logos* n. 61, 1993: 63-71.

23. “Introducción de las teorías newtonianas en el Río de la Plata”, *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, Ed. A. Lafuente, A. Elena y M. L. Ortega, Madrid, Doce Calles, 1993: 307-323.

24. “La óptica newtoniana en el Río de la Plata: tres ejemplos de fines del s. XVIII”, *Actas, VI Jornadas de historia del pensamiento científico argentino*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1994: 47-61.

25. “Biblioteca Mercedaria colonial de la Provincia del Tucumán”, *Actas del I Congreso Internacional Mercedario. Los Mercedarios en América. Santiago de Chile 1991*, vol. I. *Analecta Mercedaria* 10, 1991: 473-606.

26. “El P. Agustín Manuel Alarcón y Camacho. Semblanza académica”, *Revista Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario*, n. 561, 1993: 75-82.
27. “Relaciones Iglesia / Estado según documentos académicos del Río de la Plata (s. XVIII)”, *Boletín de Teología FEPAI*, 9, n. 17, 1993: 3-32.
28. “Bibliografía newtoniana en el Río de la Plata colonial”, *Newton en América. Simposio del III Congreso Latinoamericano de historia de las ciencias y la tecnología* (compiladora CALM), Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1995: 81-101.
29. “Un testimonio de la enseñanza filosófica mercedaria en la Argentina: el Curso de Filosofía del P. Maure OdeM (1839)”, *Estudios* n. 188, 1995: 95-141.
30. “La discusión sobre la gravitación universal en la enseñanza rioplatense (s. XVIII)”, *Sociedad y educación. Ensayos sobre historia de la educación en América Latina*, Bogotá, Univ. Pedagógica Nacional y Colciencias, 1995: 223-235.
31. “La recepción de la química moderna en el Río de la Plata. Ensayo de reinterpretación”, Patricia Aceves Pastrana, Editora, *Las ciencias químicas y biológicas en la formación de un mundo nuevo*, México, UNAM, 1995: 95-112.
32. “Algo más sobre la Cátedra de Matemáticas del Colegio del Rosario”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 19, n. 74, 1995: 535-546.
33. “La ilustración americana en la historiografía argentina”, Diana Soto Arango, Miguel Angel Puig-Samper y Luis Carlos Arboleda (editores), *La Ilustración en América Colonial*, Madrid, Doce Calles, CSIC, Colciencias, 1995: 121-139.
34. “Observaciones sobre la enseñanza de la física en el Nuevo Reino de Granada”, *Quipu* 10, n.1, 1993: 23-39.
35. “Bibliografía y fuentes para el estudio del curriculum de los colegios y universidades en Argentina colonial”, en Margarita Menegus y Enrique González (coordinadores): *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Métodos y fuentes*, México, UNAM, 1995: 203-224.
36. “Bibliotecas coloniales americanas. Un tesoro escondido”, *Boletín de Teología*, FEPAI, 12, n. 23, 1996: 191-33.
37. “Filosofía en el Río de la Plata”, en Germán Marquín Argote y Mauricio Beuchot (dir.), *La filosofía en la América Colonial*, Bogotá, El Buho, 1996: 275-

320.

38. “Los jesuitas y la introducción de la ciencia moderna en América colonial: Nueva España, Nueva Granada y Río de la Plata”, *Jesuitas, 400 años en Córdoba, Actas del Congreso Internacional*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999, T. 1: 229-244.

39. “La enseñanza elemental y universitaria”, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo III, Segunda Parte: *La Argentina en los ss. XVII y XVIII*, Buenos Aires, Planeta y Academia Nacional de la Historia, 1999: 369-402.

40. “Labor científica”, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo III, Segunda Parte: *La Argentina de los ss. XVII y XVIII*, Buenos Aires, Planeta y Academia Nacional de la Historia, 1999: 403-421.

41. “La Escuela de Salamanca y la autocrítica ética”, *Boletín de Teología FEPAI*, 15, n. 29, 1999: 9-25.

42. “Nollet y la difusión de Newton en el Río de la Plata”, *Proceedings of the XXth International Congress of History of Science (Liège, 20- 26 July 1997)*, volume V: *The Spread of the Scientific Revolution in the European Periphery, Latin America and East Asia*, edited by Celina A. Lértora Mendoza, Efthymios Nicoláidis and Jan Vandersmissen, Brepols Turnhout, 2000: 123- 136.

43. “La filosofía académica preilustrada en Nueva Granada”, *Congreso internacional sobre la Universidad Iberoamericana*, Antonio Colomer Viadel, coord. Madrid, OEI, 2000, vol. 2: 169-187.

44. “Trasmisión de conocimientos químicos en la etapa colonial rioplatense”, Patricia Aceves Pastrana, Editora, *Tradiciones e intercambios científicos. Materia médica, farmacia y medicina*, Estudios de Historia Social de las ciencias químicas y biológicas n. 5, RIHECQB, México, UAM, Xochimilco, 2000: 229-253.

45. “La difusión de la nueva física y la ciencia nacional”, *Boletín de Historia de la ciencia FEPAI*, 29, n. 37, 2000: 16-32.

46. “Filosofía en Córdoba colonial: bibliografía y biblioteca”, Marcela Aspell, Carlos A. Page (Cmp.), *La Biblioteca Jesuítica de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, Ed. Eudecor, 2000: 103-122.

47. “La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la

escolástica americana”, *Filosofía Hispánica y diálogo intercultural. X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 2000: 161-179.

48. “Teoría de la materia en el último período jesuita novohispano. Apuntes para una controversia”, María Cristina Vera de Flachs (comp.) *Universidad e Ilustración en América. Nuevas perspectivas*, Córdoba, 2002: 43-55.

49. “Autores postnewtonianos conocidos en el Río de la Plata”, *Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades en América y Europa, 10 al 12 de julio de 2003, Córdoba*, Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2003: 173-183.

50. “La 'Cátedra Mutis'. Notas para la historia de la tradición docente dominica en Filosofía”, *Congreso Internacional Historia de la Orden Dominicana en América. Los cuatrocientos años de la Orden de Santo Domingo en Córdoba. Córdoba, 5 al 7 de agosto de 2004*. Córdoba. Univ. Nacional de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2004: 89-97.

51. “Bibliotecas coloniales franciscanas rioplatenses”, *Primer Congreso Sudamericano de Historia. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, agosto 2003. Actas*, Santa Cruz, Museo de Historia, Univ. Aut. Gabriel René Moreno, IPGH, 2004, s/ índice.

52. “Fernando Braco: sobre el fin de los actos humanos”, *Versiones*, n. 6, 2004: 27-34 (traducción, introducción y notas).

53. “La enseñanza de las ciencias en los primeros tiempos de la colonia: ss. XVI y XVII. Fuentes e interpretación”, en Patricia Aceves Pastrana (Coord.) *Las Ciencias Químicas y Biológicas a la luz de sus fuentes históricas*, México, UAM- Xochimilco, Estudios de historia social de las ciencias químicas y biológicas, 2004: 75-99.

54. “Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (ss. XVII-XVIII)”, *II Congreso Internacional Europa América. “Milenio y Memoria. Museos, Archivos y Bibliotecas para la historia de la ciencia”*, CALM coordinadora, Bs. As. Ed. FEPAI, 2005, CD s/ índice.

55. “Algunos problemas textuales de las fuentes primarias latinas académicas coloniales”, *Anuario. Centro de Estudios Históricos “Profesor Carlos S. A. Segretti”*, 5, n. 5, 2005: 65-78.

56. “Iglesia y poder civil en el Río de la Plata. Documentos y bibliografía para una controversia”, *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona) 13, 2004: 303-318. Y en *Teología en América Latina*, V, II/1, “Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1664-1810)”, Josep. Ignasi Saranyana (dir.) Carmen-José Alejos Grau (coord.), Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005: 677-690.
57. “Cayetano Rodríguez: un educador entre dos épocas. Posibilidades y límites de un intento de reforma”, *Reformas universitarias y movimientos estudiantiles en América y Europa*, Francisco de Borja Medina y otros (ed.) Córdoba, Báez Ediciones, 2006: 105-119.
58. “La apologética católica del siglo XVIII. Un texto rioplatense”, C.A.Lértora Mendoza (coordinadora) *Bajo la higuera. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2006*, Bs. As. Ed. Lumen, 2008: 75-97.
59. “La filosofía académica en México – Siglo XVIII”, Enrique González González (Coordinador) *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1561-1929)*, México, UNAM-IIUE, 2008: 259-286.
60. “Benito Riba y la introducción de Newton en el Río de la Plata” con María Cristina Vera, *Ilustración y Educación. Comentarios de Textos*, Madrid, Doce Calles, 2009: 229-252, ISBN 978-958-44-4977-1.
61. “Obras escotistas en Bibliotecas antiguas rioplatenses” (con Eduardo Bierzychudek), *Duns Scoto en América. Conmemoración del VIII Centenario de su muerte. IV Simposio sobre bibliotecas, archivos y museos del área franciscana en América*, San Antonio de Padua (Bs.As.), Ed. Castañeda, 2009, CD-ROM. ISBN 978-950-9014-15-2.
62. “Fuentes para la historia del escotismo en el Río de la Plata”, *Duns Scoto en América. Conmemoración del VIII Centenario de su muerte. IV Simposio sobre bibliotecas, archivos y museos del área franciscana en América*, San Antonio de Padua (Bs.As.), Ed. Castañeda, 2009, CD-ROM. ISBN 978-950-9014-15-2.
63. Lecturas de los franciscanos rioplatenses en la época independentista (1790-1820)”, *Milenio y Memoria III. Congreso Internacional Europa-América. Museos, Archivos y Bibliotecas para la historia de la ciencia*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2010, CDRom. Simposio “Archivos, Bibliotecas y Museos del área

franciscana en América”. ISBN 978-950-9262-51-5.

64. “Los cursos manuscritos coloniales como libros de texto”, Rosa M. Bestani, Paulina Brunetti, Ana María Martínez de Sánchez, María Cristina Vera de Flachs (Coord.), *Textos, Autores y Bibliotecas*, Córdoba, Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, 2011: 601-612. ISBN 978-087-1498-26-0.

65. “El fondo manuscrito franciscano de la Biblioteca Nacional de México”, Fundación Orotava, versión digital (2011) disponible en http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/Usrn/fundoro/web_fcohc/005_publicaciones/actas_congresos/Symposio_Cholula2010.html

66. “Un curso anónimo colonial tardío sobre las leyes”, Presentación y traducción de C.A. L. M., *Boletín de Teología FEPAI*, 27, N. 54, 2011: 3-36; Introducción: 3-16; traducción: 17-36.

67. “Temas de *iustitia et iure* en la escolástica americana. Manuscritos mexicanos de los siglos XVI y XVII”, Laura E. Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (editoras), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2012: 117-134. ISBN 978-84-313-2863-4.

68. “Bibliotecas académicas coloniales, Reconstrucción y puesta en valor”, *Anuario de historia de la Iglesia* (Pamplona) 22, 2013: 259-273.

69. “Continuidad escolástica y ruptura premoderna: La materia primera en los cursos coloniales”, Celina A. Lértora Mendoza - Natalia Jakubecki - Gustavo Fernández Walker (editores), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval – Actas*, Buenos Aires, Ed. FEPAI – UNSTA Tomo 1, 2013: 323-338. ISBN 978-950-9262-66-9.

70. “La ley natural en la escolástica hispanoamericana tardía. Tres testimonios del Río de la Plata”, Laura E. Corso de Estrada, M. Jesús Soto Bruna, M. Idoya Zorroza (ed.) *Concepciones de la ley natural, Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Pamplona, EUNSA, 2013: 387-408 (total 490) ISBN 978-84-313-2937-2

71. “Un testimonio de la tradición escolástica sobre las leyes. Un anónimo rioplatense *De legibus* de finales del siglo XVIII”, Laura E. Corso de Estrada, María Jesús Soto-Bruna y María Idoya Zorroza (eds.) *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, Pamplona, EUNSA –Ediciones de la

Universidad de Navarra, 2014: 73-96 (total de páginas 400) ISBN: 978-84-313-2997-6.

72. “La filosofía en la época de la colonia”, Raúl Fornet Betancourt- Carlos Beorlegui (ed.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Ed. Comares, 2014: 45-72. ISBN 978-84-9045-224-0.

73. “Fernando Braco ofm. Tratado suplementario al Curso de Lógica de 1796” [transcripción y edición], *Mediaevalia Americana*, 2, N. 2, 2015:439-469. www.mediaevaliamericana.com.ar.

74. El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46. www.revistadialogando.com.ar.

75. “Tratado único de filosofía moral o ética. Anastasio Mariano Suárez, 1793” (Introducción y edición crítica), *Mediaevalia americana* 3, N.1, 2016:193-227. www.mediaevaliamericana.org. ISSN 2422-6599.

76. “Anastasio Mariano Suárez OFM. Curso de Lógica, 1793. Disputatio 1: “De pertinentibus ad primam intellectus operationem”, (Introducción y edición crítica), *Mediaevalia americana* 3, N.2, 2016:389-431. www.mediaevaliamericana.org. ISSN 2422-6599.

77. “Lógica colonial de los siglos XVII y XVIII”, José Manuel Cerca Costabal y Celina A. Lértora Mendoza (editores), *XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval “Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia y actualidad del Medioevo”*. Actas, Santiago de Chile, UGM-RLFM, 2017; 135-144 (e.book www.redlafm.org, ISBN Chile 978-956-7407-36-1 (edición), ISBN Argentina 978-987- 42-65-75-5 (los autores).

78. “Anastasio Mariano Suárez. Curso de Lógica 1793. Disputatio II”, *Mediaevalioa Americana* 4, N. 2, 2017: 263-279. ISSN 2422.6599. www.mediaevaliamericana.org.

79. “Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial”, *Enrahonar*, Supplement Issue, 2018: 113-122, ISBN 978.84.490-8043-2.

80. “La *translatio studiorum* y la *scholastica americana*; un tema actual”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25, 2018: 81-96.

81. “Filosofía Medieval y Filosofía Colonial Americana: continuidad y novedad”, Natalia Jakubecki, Celina A. Lértora Mendoza y Ricardo Villalba

- Portillo (coord.) *Temas y problemas actuales de investigación en Filosofía Medieval y Colonial Americana. I Coloquio Latinoamericano-Intercongresos de Filosofía Medieval. Actas*, Bs. As., Red. Latinoamericana de filosofía Medieval, 2018: 155-167. ISBN 978-987-771-875-4.
- 82.** “Anónimo *De Legibus*- Conferencia I: La Ley en general” (ed. cr.), *Mediaevalia Americana* 5, N. 1, 2018: 43.126; digital www.medievaliamericana.org.
- 83.** “Manuscritos de la Biblioteca Lafragua. Puebla, filosofía y teología”, *Mediaevalia Americana* 5, N. 2, 2018: 81-106; edición digital www.medievaliamericana.org.
- 84.** “La enseñanza franciscana de la Metafísica en Nueva España, siglo XVIII”, Juan Manuel Campos Benítez y Celina A. Lértora Mendoza (editores), *La Edad Media desde América Latina: aportes a la tradición. XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Actas*, Bs. As. Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, 2019: 49-60. www.mediaevaliamericana.org. ISBN 978-987-1528-8..
- 85.** “Tratado anónimo sobre las leyes. Introducción y traducción de la Cuestión 1ª, Conferencia III”, *Versiones* 21, N. 21, 2019: 14-35.
- 86.** “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. *Quaestio appendix pro Complemento Physicae Generalis*” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 6, N. 1, 2019: 61-.88; digital www.medievaliamericana.org.
- 87.** “Anastasio Mariano Suárez OFM. Curso de Lógica 1793. *Disputatio III*” (ed. cr.) *Mediaevalia Americana* 6, N. 2, 2019:131-148; edición digital www.medievaliamericana.org ISSN 2422-6588.
- 88.** “Un texto colonial filosófico-teológico sobre las leyes. Presentación general”, *Dialogando* 8, n. 15, 2020: 59-75. www.revistadialogando.org.
- 89.** “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Primus*”, (ed. crítica) *Mediaevalia Americana* 7, n. 1, 2020: 115-144. ISSN 2422-6500. Ed. Digital: www.mediaevaliaericana.org.
- 90.** “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Secundus*”, (ed. crítica) *Mediaevalia Americana* 7, n. 2, 2020: 99-124. Ed. Digital: www.mediaevaliaericana.org.
- 91.** “El Curso de Lógica de Nicolás Plantich SJ en la Universidad de Córdoba”,

César Oswaldo Ibarra, Celina A. Lértora Mendoza, *XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, “Respondiendo a los desafíos del siglo XXI desde la filosofía medieval”. Actas, Bs. As. Ed. RLFM, 2021: 195-204, ISBN 978-987-88-0983-1.

<http://www.redlafm.org/docs/congresos/XVIII/XVIIICONGRESO-ActasCompletas.pdf>.

91. “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Tertius*”, (ed. crítica) *Mediaevalia Americana* 8, n. 1, 2021: 129-170. Ed. Digital: www.mediaevaliaamericana.org.

92. “Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios”, *Dialogando* 9, n. 17, 2021: 31-56, ISSN 23491712. Ed. digital www.revistadiologando.org

93. “Fray Cayetano Rodríguez OFM. Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Quartus*”, (ed. crítica) *Mediaevalia Americana* 8, n. 2, 2021: 103-133. Ed. Digital: www.mediaevaliaamericana.org.

94. “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Quintus* (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 9, n. 1, 2022: 71-100. Ed. Digital: www.mediaevaliaamericana.org.

95. “Fray Cayetano Rodríguez OFM - Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Sextus* - Cuestiones 1 a 3 sobre la luz (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 10, n. 1, 2023: 141-184. Ed. Digital: www.mediaevaliaamericana.org.

96. “Fray Cayetano Rodríguez OFM, Curso de Física, 1782. *Prima Physicae Pars, Liber Sextus* – Cuestiones 4 a 7 sobre el color (edición crítica)”, *Mediaevalia Americana* 10, n. 2, 2023: 135-192. Ed. Digital: www.mediaevaliaamericana.org.

97. “Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina”, Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Ed.), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*. Actas, Bs. As. Ed. RLFM, 2023: 389-402. ISBN 978-631-00-1832-4. www.mediaevaliamericana.org.

Notas

1. “Presentación”, *Newton en América. Simposio del Tercer Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, Bs. As. Ed. F.E.P.A.I., 1995: 7-9.
2. “Nicolás Plantich”, *El Croata Errante* 13° Milla, 2005-2006: 5-12.
3. “Un texto franciscano rioplatense colonial” (fragmento de la Lógica de Anastasio Mariano Suárez), *Nuevo Mundo*. n. 7, 2006: 133-146 (traducción: 135-130; transcripción: 140-146).
4. “Estado actual de la investigación sobre fuentes académicas coloniales de las ciencias físico naturales”, *Boletín de Historia de la Ciencia FEPAL*, 31, N. 61, 2012: 13-29.
5. “Presentación del Simposio *Scholastica Colonialis*: Lógica y Filosofía Moral”, César Oswaldo Ibarra, Celina A. Lértora Mendoza, *XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, “Respondiendo a los desafíos del siglo XXI desde la filosofía medieval”*. Actas, Bs. As. Ed. RLFM, 2021: 173-178 (total 952), ISBN 978-987-88-0983-1. Libro digital <http://www.redlafm.org/docs/congresos/XVIII/XVIIICONGRESO-ActasCompletas.pdf>.
6. “Presentación del Simposio *Scholastica Colonialis Americana*. Aportes a la categoría historiográfica”, Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Ed.), *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*. Actas, Bs. As. Ed. RLFM, 2023: 331-338 ISBN 978-631-00-1832-4 www.mediaevaliamericana.org.

ÍNDICE

Presentación	5
Capítulo 1	
Caracterización general del período colonial	9
La cuestión historiográfica	9
Caracteres generales de la filosofía colonial	14
Conclusiones	22
Capítulo 2	
Criterios cronológicos y periodización	25
Precisión inicial sobre “filosofía”	25
Periodización	26
1. Etapas	26
1.1. El período escolástico	31
1.2. El período ecléctico	34
1.3. El período crítico	39
2. Orientaciones teóricas	39
2.1. Período escolástico	40
2. 2. Período pre-ilustrado	41
2.3. Período crítico	47
3. La “ciencia criolla”	49
Capítulo 3	
El cultivo filosófico	55
Panorama general	55
1. El siglo XVI	56
1.1. La Lógica	57
1.2. La Física	58
1.3. La Metafísica	59
2. El siglo XVII	59

2.1. Lógica	61
2.2. La Física	62
2.3. La Metafísica	65
3. El siglo XVIII	66
3.1. La Lógica	68
3.2. La Física	71
3.3. La Metafísica	73
3.4. La incorporación de la Matemática	74
3.5. La incorporación de la Ética filosófica	74
3.6. La incorporación de la nueva física	76
3.6.1. El newtonismo	77
3.6.2. El postnewtonismo	81
3.6.2.1. La comprensión local de la “nueva física”	83
3.6.2.2. Los autores postnewtonianos conocidos	85
3.6.2.3. Relación y conclusiones	93
Capítulo 4	
Los centros	95
1. Nueva España	95
1.1. La filosofía novohispana del siglo XVIII, su tradición	96
1.2. Algunos nombres y textos	99
1.2.1. Escolástica	99
1.2.2. Eclecticismo, pre-ilustración (siglo XVIII)	101
2. Nueva Granada	123
2.1. Período escolástico	123
2.2. Período ecléctico, pre-iluminista (siglo XVIII)	124
2.2.1. Incorporación de la Matemática	125
2.2.2. La modificación de la Lógica	128
2.2.3. La modificación de la Física	130
2.2.4. La situación de la Ética	135
3. Río de la Plata	136

3.1. Período escolástico	137
3.2. Período ecléctico, pre-ilustración (siglo XVIII)	144
3.3. Período crítico	153
Capítulo 5	
Fuentes	159
I. Fuentes coloniales	159
II. Fuentes	160
1. Problemas documentales	163
1.1. Problemas de datación, cronología y autoría	163
1.1.1. Menciones cronológicas	164
1.1.2. Fórmulas redaccionales	165
1.1.2.1. Las fórmulas hagiográficas	166
1.1.2.2. Las fórmulas políticas	175
1.1.3. Menciones datables	176
1.2. Problemas de crítica textual	177
2. Fuentes primarias y secundarias	182
3. Análisis de algunas fuentes	183
3.1. Tomás de Aquino	185
3.2. Duns Escoto	186
3.2.1. Cursos manuscritos	189
3.2.2. Tesis y otros documentos académicos	194
3.2.3. Discusión histórico crítica	194
3.3. Francisco Suárez	196
III. Fuentes usadas en la Colonia	218
1. Fuentes mencionadas	218
2. Repositorios	219
2.1. Las bibliotecas de las instituciones docentes	219
2.2. La “biblioteca modelo”	221
2.3. Bibliotecas coloniales	224
2.3.1. Nueva España	224

2.3.2. Río de la Plata	225
Capítulo 6	
Contenidos	229
Mapeo temático por períodos con distribución zonal	230
1. Período escolástico	230
1.1. Nueva España	232
1.2. Nueva Granada	237
1.3. Perú	240
1.4. Río de la Plata	241
2. Pre-ilustración ecléctica	245
2.1. Nueva España	246
2.2. Perú	250
2.3. Nueva Granada	250
2.4. Río de la Plata	252
3. Período ilustrado - crítico	256
3.1. Nueva España	256
3.2. Perú	258
3.3. Nueva Granada	259
3.4. Río de la Plata	261
Capítulo 7	
Criterios de abordaje	265
1. Recepción	265
2. Filosofía y ciencia	267
2.1. Los jesuitas trasmisores de la ciencia moderna	271
2.1.1. La Compañía en Europa	272
2.1.2. Los jesuitas en América	278
Nueva España	279
Nueva Granada	282
Río de la Plata	285

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA COLONIAL

Apéndices	287
Apéndice 1	
Bibliografía citada	289
Apéndice 2	
Celina A. Lértora Mendoza	
Publicaciones de Filosofía y Ciencia coloniales	307

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA COLONIAL

Criterios de abordaje

Caracterización general del período colonial

Cronología y periodización

El cultivo filosófico

Los centros

Fuentes

Contenidos temáticos

