

01078
leg. 1

RECEIVED
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
MEXICO D.F. JUN 20 1972

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Facultad de Filosofia y Letras.

LA FILOSOFIA DE D. ANDRES DE GUEVARA Y BAZOAZABAL
Y EL SISTEMA ESCOLAR DE NUEVA ESPAÑA
EN EL S. XVIII.

TESIS QUE PRESENTA EL LIC.

JOSE IGNACIO PALENCIA,

PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA.

3:1043

México D.F.

1972.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

XF 16/P 355 1972



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E.

PROLOGO: El Trabajo.

PRESENTACION: El Momento.

INTRODUCCION: El Filósofo.

El Filosofar:

Parte Primera: Saber Histórico.

Parte Segunda: Saber del Saber.

Parte Tercera: Sistematización del Saber según Principios.

CONCLUSIONES: La Filosofía.

NOTAS:

BIBLIOGRAFIA.

El Índice General puede consultarse
en las últimas páginas.

P R O L O G O:

EL TRABAJO.

Este trabajo no pretende clasificar -como si fuera cosa-, la actividad del sujeto objeto de su estudio, ni la expresión resultante de esa actividad.

Se limita, pues, a presentar, sin pretensiones de encuadrarla, la actividad de su sujeto en la Filosofía, y el resultado de esa actividad.

En cuanto es actividad en la filosofía, es un filosofar, y su sujeto puede alcanzarse a catalogar como filósofo, a menos de que, haciendo con el Dr. Gáos algunas distinciones, prefiramos designarlo como un profesor que es profesante de filosofía.

En cuanto al resultado, -los filosofemas-, el primero que profesa nuestro autor, es el de que no quiere ser considerado filósofo de escuela o secta, sino ecléctico en el sentido peculiar que, se hace ver en el trabajo, asigna él a este término.

Un Filosofar libre de escuelas y de sectas, en cuanto es posible, no es sinónimo ni de ausencia de sistema, -entendiendo por sistema un complejo estructurado de proposiciones-, ni menos todavía, de desprecio de la sistemática, -entendiendo sistemática, rigor y disciplina que buscan la coherencia y consistencia en el filosofar y su expresión-.

La Filosofía, en su sistematicidad, puede ser no sólo libre, sino también, liberadora, si se es consciente de la historicidad por la que su tradición se desarrolla.

En nuestro autor testigo y exponente de una tradición en un doble sentido: recoge, como estudioso de Filosofía, una peculiar tradición de estudio y enseñanza que considera él, Sabia, y quiere explícitamente transmitir la depurada, aventurándose como maestro de filosofar; pero esto, no

en una abstracción, sino atendidas las condiciones históricas de su momento, en cuanto, desde su filosofía, puede atender a ellas.

Presentar, en nuestro momento histórico, un filosofar que por igual resulta ajeno a nuestro momento y a nuestros filosofemas, comporta, aparte la dificultad del esfuerzo de la comprensión de qué es lo que en él, o si es que en él algo hay, que para nosotros se transmite; la dificultad del cómo exponer esto con fidelidad a la filosofía, a nuestro momento y a lo expuesto.

No podemos, desde luego, pretender apropiarnos de lo transmitido, si no es desde nuestro momento y para nuestro momento, o para un futuro imprevisible. Pero no podemos, sin más, trasladar lo expuesto a nuestras categorías, habida cuenta de la historicidad de ellas y de ello.

Trasladarnos al momento del autor, aunque posible a la imaginación, nos dejaría sólo el recurso de repetir su exposición, sin apropiárnosla - en lo que puede significar para nosotros; lo mismo dígase de trasladarnos a cualquier momento ajeno al nuestro, en el que históricamente -así sea- en el pasado inmediato-, se haya emprendido la tarea de comprender el momento del autor.

Tratar, en fin, de comprender lo que es asunto nuestro, desde la filosofía; en cuanto éste término pretende designar, sea al pensar puro - en sí mismo con sus leyes; sea al conjunto histórico de los filosofemas, hecha abstracción de su historicidad y sus momentos; nos daría a lo sumo la posibilidad de encuadrar y clasificar filosofemas, -un nudo resultado-, y nos llevaría a perder el proceso de su desarrollo en el filosofar y en el filósofo.

En cuanto a este estudio; bien cabe preguntarse, qué sentido puede

pretender tener, tratar de exponer algo que se muestra a una primera vista, a la vez difícil y remoto?. La respuesta está, -en nuestro momento-, radicada en que esto, y así se muestre difícil y remoto, es un pasado - nuestro, y en cuánto es pasado, y en cuanto que es nuestro, nos encontramos o determinamos respecto de él, sólo por cuanto podemos descubrirnos - en relación a él, y en cuanto analicemos el significado de esa relación.

No unívoca ni adecuadamente, nuestro momento corresponde así, al momento del autor: en términos de Góos, somos también destinatarios suyos, y nuestro destino está ya en él en algún modo. El esfuerzo del descubrimiento, se vuelve así, en el intento de la apropiación; si ésta se vuelve en comprensión, habremos pasado de lo anecdótico en la historia, y de la pseudoconcreción, al sentido humano propio de una Historia nuestra, que - no puede llegar a concretarse, por ser precisa y propiamente historia humana, de sujetos libres.

Quizá en sus circunstancias propias, en cuanto las hemos comprendido, es la filosofía que Guevara nos expone, factor de libertad, -y todo auténtico filosofar lo ha sido y de aquí que se le acuse de impiedad-, - quizá, el ser este factor de libertad en su momento, ilustre de algún modo lo que Guevara aporta o significa para el nuestro, y el cómo y el por qué, el esfuerzo de la comprensión, no puede ser repetición y se traduce en - una exposición.

Ha sido nuestra historia, en México, la historia de un quemar etapas propeorando el paso: por la invención de América, se descubre y se afirma definitivamente a sí, como renacentista el Occidente, y descubre, igual que afirma, el fin del mundo medieval. El enfrentamiento del mundo medieval-renacentista, al que llegamos tarde y con violencia, y en situación -

de conquistados, tendría su fin en la Modernidad, que para México significó la idea de Independencia. Guevara se encuentra a sí, como filósofo, - vinculado a la filosofía de la Modernidad y al momento de la Independencia; pero está a la vez, en su filosofar, en el lugar que apunta ya a la crisis de la Modernidad, y hacia una crítica que, en lo político, constituiría al liberalismo en su primer momento.

Nosotros nos encontramos con Guevara y lo tratamos de comprender - como filósofo, y en su filosofar, adentrándonos en su filosofía en cuanto nos es dado comprenderla, desde el momento en que el liberalismo no es ya crítica y afirmación de libertad, sino una ideología que es criticable - por enajenante. Quizá, en la Filosofía como la comprendemos y como Guevara en su momento la comprende, lo que haya de perenne y que la constituye como factor de libertad, es el ser crítica sistemática frente a las ideologías y frente a los sistemas.

Mostrado así el momento o monto del intento de la comprensión, queda algo por decir acerca del proceso y de los resultados:

Sin decaer hasta el anecdótico autobiográfico, tuvo este proceso momentos diferentes, en que prevalecieron, más o menos, elementos que se refieren académicamente a marcos diferentes, aunque constituyan todos el marco de referencia del estudio:

El Marco de comprensión inmediata, que se recorrió íntegro aunque sólo se cita como obras de consulta en la Bibliografía, sería el de quienes han comprendido y han expuesto, para nosotros, el momento inmediato de Guevara: se señalan en él las obras o ensayos de Valverde y Samuel Llanos, de los Dres. José Gáos, José Ma. Callegos Rocafull, Leopoldo Zea, - Luis Villoro, Pablo González Casanova, y Bernabé Navarro; ésta muy próxi-

ma al asunto investigado, todas las otras y las del Maestro Rafael Moreno, de quien es también la dirección de la investigación, indispensables referencias para el análisis del marco propio de Guevara.

Pero este marco también fué recorrido en cuanto a las obras de sus exponentes más brillantes y de quienes lo refieren: Los Biógrafos, Manero, Fabri y Cavo; éste también como cronista de Tres Siglos de México; - Clavijero, en su Historia Antigua de México y la de la California; Landivar, en la Rusticatio; Alegre, en sus dos versiones de la Historia de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, y -adío de paso-, en su Teología; Abad, en su Poéma; Agustín Castro, en algunas de sus cartas, y - Pedro José Márquez en los fragmentos que nos ofrece de él Gabriel Méndez Lancarte.

De quienes surgieron de ese marco, deben referirse, al menos, la parte reeditada de los Elementos de Gamarra, y lo que sobre este autor se ha publicado; la Disertación de D. Miguel Hidalgo, y algunos artículos del P. Alzate en las Gacetas de Literatura, y, en cuanto aquél momento es reinterpretado y comprendido en otros, hubo oportunidad de verlo con D. José María Luis Mora, D. Gabino Barreda y D. Ezequiel A. Chávez.

En cuanto a la filosofía que representa el marco respecto del cual lo que Guevara estudiara y enseñara debe comprenderse; el estudio de los autores clásicos modernos que él cita o a que se refiere, consideramos - que, para el intento, ha sido suficiente, con la excepción de Wolff, cuya obra no he podido conocer sino a través de otros.

Igual estudio ha merecido lo que Guevara niega, aunque por ser la escolástica un campo tan vasto, se vuelve inabarcable; con todo, parece posible manejarla como un todo indiferenciado sino precisando en él etapas, posiciones y problemas, con referencia, por lo menos a momentos o fi

curas que son sobresalientes: las disputas gramaticales del renacimiento carolingio, S. Anselmo, Tomás, Scotus y Suárez, y el cartesianismo escolástico o suarecianismo cartesiano que de Suárez se deriva y constituye filosóficamente el marco de Guevara.

Pero en Filosofía, el marco desde el cual nosotros comprendemos al autor, se ve a la vez influido por autores cuyas preocupaciones metafísicas o históricas o en ambas líneas, nos los han hecho más próximos: Kant, Hegel, Marx, Heidegger.

Quedaría aún por referir, aunque muy raramente constituye filosofía para nosotros a diferencia de Guevara, el marco, para él propio, de las Humanidades Latinas, Cicerón particularmente, casi sobre las mismas obras que Guevara cita, y los poetas: Virgilio, Horacio, Ovidio, que nos permitieron acercarnos a él más, en y desde una cultura que, en su tiempo, era viva en nuestra Patria.

Finalmente, en cuanto son marcos de la obra de Guevara, y de la comprensión que podamos tener de él; las expresiones del pensamiento cristiano, en las construcciones de la teología especulativa, más vigentes en su tiempo que en el nuestro, y sin otra función para el estudio del autor, que ayudarnos a comprender la posición que asume ante la especulación.

Todo esto ha sido posible en buena parte por haber vivido algunos años ya en estos menesteres, y no pocos de ellos en esta Facultad; pero en cuanto ha sido un mundo vivido y se comprende a Guevara desde él, no aparece casi, ni como referencias, ni como comparaciones, acaso sólo en alusiones, en el trabajo que lo expone a él:

Se trataba de presentar a un filósofo, en su filosofar y en la manera en que concibe a la filosofía, en su circunstancia; en cuanto lo po-

demos comprender desde la nuestra; recargar esta presentación con referencias a los marcos; aparte de aumentar las dimensiones de una monografía -ya de por sí extensa, hubiera venido a prejuzgar la libertad que para juzgar -ya no de la presentación sino de lo que se expone de Guevara-, deberían tener los destinatarios inmediatos del trabajo, que conocen bien el marco, y los que, aun sin conocerlo, quisieran llegar no tanto a un omnagar, sino a un reconocer al filósofo en su obra.

No es, desde luego, esta limitación, una excepción total, o una ignorancia, del valor de la historia o los estudios comparados; pero es la afirmación de que no todo puede ser hecho a la vez: la revisión de las metas que podrían constituir otro trabajo semejante en extensión a éste, tanto de comparaciones por ejemplo con Abad o con Gamarra, en cuanto los conocemos, cuanto de comparaciones de la comprensión que tenemos de Guevara con la que tienen del momento de Guevara, Méndez Plancarte, Gáez, Villoro, Zea, Navarro, González Casanova y otros, bien que con matices diferentes y subrayando más algún aspecto en cada caso, realizada al terminar este trabajo y pensar en este prólogo, ha resultado sorprendente por las coincidencias en lo que es fundamental, y comprensible en cuanto a las diferencias del acento, por cuanto se abordan temas diferentes, en momentos así mismo diferentes.

Esto se traduce en que, para la comprensión de los diversos marcos, nos remitimos a la referencia bibliográfica de algunos, y a la suposición obvia de los otros, y en qué, la exposición de nuestro autor sólo en el marco que le es propio, quizá reducida en una clarificación mayor de algunos puntos, no sólo de su obra sino de su época, y, esperamos igualmente, muestra de algún modo, sin tantas mediaciones, la comprensión que de la riqueza que él ofrece, nos es dado tener hoy y tratar de transmitir.

Lo se presenta así, primordialmente, una filosofía, en el sentido de filosofemas o sistemas, sino a un filósofo en su filosofar, que puede resultar inspirador para quienes pretenden aclarar qué es Filosofía: no tiene él pretensiones de filósofo, sino sólo de Maestro, pero en cuanto profesa la Filosofía como constitutiva de una escuela de hombres libres, y nos la transmite, lo reconocemos hoy como filósofo, sin constituirlo por esto en una autoridad para nosotros, sino atendiendo sólo a lo que constituye nuestra herencia.

Una sola palabra hay que añadir en este prólogo sobre el criterio de la Traducción: tanto en las traducciones directas de la obra, como de lo que el autor en ella cita, o de otras fuentes originalmente latinas, se ha pretendido ser más fiel que literal, sin llegar a pretender en esto - una libertad que es indebida; se trataba de comprender y expresar un pensamiento, no principal o sólo un discurso o modo de decir, y, en ocasiones, los termini propios de una lengua, no son los mejores equivalentes del significado filosófico en su más literal y exacta traducción; lo mismo dígame del hipérbaton y otros recursos gramaticales del latín que, si se conservaran, harían doblemente pesada la lectura ya de por sí dura, y en ocasiones árida, del asunto que es propio de la Filosofía.

En algunos casos, sin embargo, por ser termini technici, sí se ha conservado la traducción más literal o más común, y en no pocos de ellos, se ha conservado, entre corchetes, el original latino, para mayor fidelidad. Algunos párrafos o frases se han presentado de intento en el original latino, como una muestra del estilo propio del autor, y porque serían de aquellos que, siendo fáciles de comprender, aun sin ser un humanista, son muy difíciles de traducir sin que se pierda el brillo o la ironía del juego de palabras, o la concisión lapidaria de la frase.

En cuanto a la obra de traductores anteriores, son tan pocos los párrafos ya traducidos y publicados de Guevara, que se juzgó preferible prescindir totalmente de ellos.

Se somete así, esta monografía, con sus limitaciones objetivas, e indudablemente imperfecciones subjetivas-, a la discusión; pues, en y de la filosofía, debemos aceptar que todo es discutible y todo es superable. Pero para ser discutido y superado, debe de ser también, afirmado, alguna vez

C.H. México D. F. 25 de Enero de 1972.

P R E S E N T A C I O N :

EL MOLINITO.

El título de esta Tesis incluye, con todo propósito un término ambiguo: Sistema Escolar se puede entender referido a un conjunto de escuelas y a la orgánica relación entre ellas; puede aplicarse también para designar la pedagogía de una o varias instituciones docentes, puede, en fin, entenderse referido a un sistema de pensamiento o doctrina que inspira a una escuela o se profesa en la misma. -- Los tres sentidos predichos, de lo que significa Sistema Escolar, no se excluyen, y el título de este trabajo, explícitamente los incluye a los tres.

Se trata de un sistema de pensamiento o doctrina, -doctrina que ha de explicarse- que aspirara históricamente un conjunto de escuelas orgánicamente, entre sí, estructuradas, y fuera, a la vez, -- profesada, por quienes estudiaron en ellas, y que, en cuanto fue profesada, conscientemente por ellos, que fueron maestros, representó en su momento no sólo una teoría pedagógica estática, sino, primero, - una innovación en la pedagogía formativa, y con ella, el principio - o por lo menos un franco impulso- para una dinámica histórica, que, de la educación, rebazó las escuelas, hasta tener consecuencias políticas.

El sistema escolar aludido como conjunto de escuelas, es - el de los colegios de externos de la Compañía de Jesús, en su Provincia llamada ya Mexicana, correspondiente al Territorio de la Nueva - España en la Segunda Mitad del S. XVIII; Del Sistema como doctrina o escuela que es profesada, nos habla el libro estudiado (1) y del Sig

tema como pedagogía formativa son a la vez resultado y proyecto el autor y su obra, que además, exprofeso, es de intención pedagógica.

Andrés de Guevara y Bazcoazabal, nacido en la Ciudad de Guajalajara el 30 de Noviembre de 1748, alumno del Colegio de Jesuitas en esa Ciudad y del de San Ildefonso de México; Jesuita él mismo en Tepotzotlán desde 1764, arrestado el 25 de Junio de 1767 y desterrado a Italia, escribe en Roma, en la penúltima década del Siglo, un texto de filosofía y lo dedica, lleno de entusiasmo y esperanza, a la juventud de su país. En su momento precisaremos la real influencia y uso que el texto de Guevara llegó a tener en México; lo tuvo así en Italia y más aún en España; El autor murió en Placencia, Italia, en 1801, y su obra seguía siendo editada treinta años después, en la Tipografía Real de Madrid y con el Sello de la Inspección General de Instrucción Pública y el Escudo Real de España en la Portada.

Difícilmente se podría esperar de un libro de texto que presente algo totalmente original y nuevo, en filosofía o en otra disciplina; se trata siempre de un manual y de una obra de divulgación, además, Guevara hace profesión de ello expresamente; el estudio de esta obra tiene otro interés, aunque no excluye la posibilidad de encontrar la original y nuevo, por lo menos en el sentido en que Gáos considera original la apropiación aportativa. (2) El Interés de la obra de Guevara, no sólo se radica, en ser uno de los pocos mexicanos autores de filosofía que alcanzara difusión más allá de su país de origen, sino en ser también, este mexicano desterrado, discípulo a la vez que compañero, de la llamada generación de Huma-

nistas del S. XVIII; cuyos representantes más conocidos hasta ahora han sido Abad, Alegre y Clavijero.

El Estudio de la Obra de Guevara se liga pues -aunque un tanto extemporáneamente- a los estudios sobre ese grupo de Humanistas, y a la pregunta sobre su real significado histórico: Sin entrar en detalles al momento, baste decir que los estudios sobre la filosofía de los Jesuitas mexicanos del XVIII, no están aún completos: después de las notas Bibliográficas y las alusiones históricas en las obras de Valverde (3), fueron prosseguidos para la Universidad por el Dr. Gabriel Méndez Plancarte (4) a quien encontró y a quien superó en este interés, el Maestro Gáos, no sólo como estudio personal sino con la dirección de un Seminario que en la historia de las Ideas buscaba las claves de la Historia Real de México (5), frutos de ese Seminario hubo no pocas y, en particular, sobre el tema inmediato de esta Tesis, la obra del Dr. Navarro (6); pero la obra de Navarro y no obstante los muchos méritos que encierra al descubrirnos o señalar-nos la Modernidad de los Jesuitas, depende en buena parte de dos fuentes, a saber, las Biografías de Manciro y dos Manuscritos del curso de Abad y de la Física de Clavijero respectivamente; o de otros Manuscritos de Jesuitas, -la mayoría cursos de Lógica, Física, o comentarios a Aristóteles- no tan detenidamente revisados como el de Clavijero. Ahora bien, las noticias del Biógrafo Manciro, no constituyen sino un testimonio extrínseco del pensamiento y posiciones Filosóficas de sus hermanos; la Física de Clavijero, y precisamente por cuanto quiere ser moderna, está ya lejos de ser Filosofía, aunque indudablemente presupone una moderna concepción de la Filosofía que la

separa de la Física; por otra parte, y desgraciadamente también, el Dr. Gaós no llegó a publicar su propia Investigación de ese Seminario, sobre el curso Teológico de Alegre. Investigación de la que se ocupaba aún y que deseaba publicar cuando ocurrió su muerte.

Guevara, aunque no enseñó en México como lo hiciera Clavijero, y tuvo la oportunidad que a éste le faltó de publicar su obra, sí realizó en México sus estudios de Filosofía, en un ambiente en que la influencia de Clavijero se había impuesto y en el que Clavijero, Alegre, Abad, Campory y Castro eran ya maestros: sobre los contactos personales con los mismos, como alumno de San Ildefonso o como Jesuita, en Tepetzotlán o en el destierro, hablaremos en la Introducción Biográfica; basta de momento señalar cómo en mucho, y sin negar su propio avance personal, Guevara representa, en cuanto discípulo de ellos, el fruto maduro y la realización lograda de lo que prometera a la Filosofía y a México el movimiento renovador de sus maestros.

El hecho de que Guevara escriba en el destierro no lo sustrae a nuestra Historia; igual debieron hacerlo sus maestros, forzados por las circunstancias. (7) En este punto, madurado prematuramente acaso por la violencia de la fuerza pública, comparte totalmente la suerte y la actitud de aquellos: Siente, como ellos, la conciencia de la nueva Nación Mexicana distinta y muy próxima a independizarse ya de España; a la juventud y a la Universidad Mexicana dedica sus textos, lo mejor que él quisiera es que, San Ildefonso, su an-

tigo Colegio, se prestigie dando a las prensas una obra que explícitamente se confiesa y profesa Moderna. "ojalá, dice él, todo su esfuerzo, resulte ser útil para la Juventud Mexicana estudiosa" (8).

Antes de terminar la presentación de este estudio, ocurren aún dos reflexiones sobre la importancia y alcance del esfuerzo emprendido: si el paso hacia la Independencia Política en México, es, como muy acertadamente señala Villoro; en gran parte, la expresión y la acción de una clase que cobra conciencia de sí como clase al ser violentada por el poder dominante, (9) esta clase, los criollos, y en particular la inteligencia criolla, a la que pertenecen por igual el Lic. Verdad, y Fray Melchor de Talamantes, Hidalgo y Fray Servando, el Dr. Mora y Alaman, sería, no sólo como clase, sino aun como generación histórica, lo que pudieramos llamar el producto natural del sistema nacional de Colegios de Jesuitas, renovado en el tercer cuarto del Siglo XVIII por la actitud y la acción de Alegre, Clavijero y los llamados humanistas, y muy particularmente del Colegio de San Ildefonso, institución que, junto con Tepotzotlán, era motor y centro del sistema dicho. (10)

A la generación de Criollos discípulos de Alegre y Clavijero, estudiante en San Ildefonso como muchos de ellos, pertenece D. Andrés de Guevara y Bazcoazabal: Si la historia hubiera sido otra, no sabemos qué rumbo hubieran tomado los acontecimientos Nacionales de 1767 a 1808, y qué influencia hubieran podido haber tenido en ellos los Jesuitas y su sistema de Colegios; pero para las fechas en que fueron expulsados del país, la revolución de las ideas estaba en

marcha y sería proseguida en nuestra patria, hacia la afirmación de la autonomía de la Razón y de la Ciencia, por Hidalgo, Alzate, Bartolache y tantos otros (11) de quienes Guevara se hace sin nombrarles, solidario. Su situación de desterrado, obviamente le da otra perspectiva y le sustrae al desarrollo de los acontecimientos inmediatos, desde ella, - sin embargo, se siente comprometido y quiere colaborar en la medida de sus posibilidades y en su campo propio de maestro, con los nuevos rumbos que sigue la juventud de su país; no es para él, la Nueva España, la nostalgia de la patria prohibida, es México, nueva realidad histórica, que tiene en su juventud una esperanza. A esta juventud quiere ser vir, poniendo a su alcance la filosofía Moderna, "ocio siempre útil en la prosperidad y adversidad, en la vida pública y en la privada, etc." (12) Es en este sentido que Guevara representa y nos transmite el tipo de actitud y de mentalidad que legaron Alegre y Clavijero a sus discípulos, la clase criolla y la inteligencia formada por los alumnos de San Ildefonso y los demás Colegios, y es, a la vez que esto, la utopía del mexicano desterrado que sueña y se esfuerza por comunicar a la juventud de su país los frutos del desarrollo de una razón que se reconoce y se afirma como libre. Es Guevara, estudioso de la Filosofía, más que todo, un humanista, pero no es el humanismo de Guevara, el aislamiento en la contemplación de la belleza o el recluirse en la abstracción de la Filosofía como teoría; un hecho a primera vista paradójico pero explicable y significativo del que nos hemos de ocupar en este Estudio, es la importancia que en la práctica docente concede a Cicerón y a Séneca Filósofos-Políticos, para quienes la cosa pública tenía tanto interés co

mo la actividad o el diálogo académicos.

Pudiera, con todo, señalarse la inactualidad de estos estudios: La preocupación de Gabriel Méndez Plancarte por el pasado cultural de México, y el interés de Gáos por la Historia de las Ideas en nuestra Patria, parecen, en nuestra Facultad, empresas del pasado; aun quienes con ellos se formaron y colaboraron en el estudio de estos temas, dedican hoy sus energías a otro interés; Las circunstancias históricas de la Universidad y del País no son ahora las de hace veinte años. Pudiera decirse, en descargo, que fué en la década de los cincuenta cuando el interés por estos temas ocupó más el tiempo de mi estudio; aunque sólo es ahora que cuaja y va la luz; pudiera decirse, así mismo en descargo, que el estudio presente estaba por terminarse y reducirse hace cinco años cuando la vida normal de la Universidad y de los universitarios fué interrumpida e invadida y vejada en la persona del Rector. De entonces a la fecha, la historia es bien sabida: un veintinueve de julio, las puertas de San Ildelfonso volvieron a sufrir violencia; como dos siglos atrás, la fuerza pública interrumpió sus labores académicas; estudiantes y profesores volvieron a veras en la situación del arresto o el destierro; lo que a eso se ha seguido ni es para nombrarse ni tiene paralelo; incertidumbre y angustia parecen institucionalizarse. Aparentemente vencidos e impotentes, la Universidad y los Universitarios, ante la violencia, la situación de Guevara cobra actualidad: El Estudio de la Filosofía con un sentido humano, humanístico y humanizador -así varíen los tratamientos- nos sigue siendo dado, no como un refugio, sino como una profesión de fe y un sueño de esperanza en la juventud mexicana y estudiosa.

Las experiencias vividas por maestros y estudiantes estos años últimos, cuando ha sido sincera su participación, recobran a esta luz, su real sentido: Son actos en que se protagoniza la lucha por la libertad de la Razón y se cobra conciencia de la nueva circunstancia que se gesta en las entrañas de la actual. La autonomía de la Razón frente al poder, lección de Clavijero en el Colegio de San Ildefonso, herencia recogida por Guevara, enseñanza de éste para la juventud de su país, no es una curiosidad histórica erudita, ni menos inactual: las circunstancias son ciertamente otras, pero no son totalmente otras; Aun físicamente, el Edificio de San Ildefonso, -Símbolo del conflicto entre el poder y la razón,- Sigue al presente vinculado a la Institución de la Razón. Clavijero, Guevara, Mora, Barreda, Justo Sierra, Vasconcelos, Caso, Reyes,..... hombres todos de San Ildefonso, son la continuidad de la Razón de una Nación. Sus expresiones y sus manifestaciones correspondieron a muy diversas, circunstancias, situaciones; la institución que fuera centro y cerebro del Sistema Escolar de Nueva España dos siglos atrás, y cuna de renovación, -lo fué también en mil ochocientos treinta y tres, sesenta y siete, novecientos ocho, novecientos diez, veintiuno y veintinueve: La Universidad remozada resurgida entre sus muros, y los universitarios del sesenta y ocho, no son para nosotros un pasado: son la razón que se proclama y se defiende autónoma y que históricamente vinculada a la nación, la sirve, la interpela, la espolea. Nación y Universidad se necesitan mutuamente, no se excluyen, pero cuando el poder de la Nación antagoniza con violencia a la Razón de la Universidad, -Institución que debe ser de la Razón-, los universitarios razonables, víctimas de la violencia irracional a sí y a sus

instituciones, más que en la violencia frente a la violencia, tienen su esperanza más fundada en la afirmación y el ejercicio de su libertad inalienable de estudiar, pensar, enseñar, cuestionar y criticar...

El pensamiento y la crítica científicas son siempre constructivos, pero no hay para ellos, en sus construcciones ni en las situaciones, verdades hechas que se sutraigan al curso de la Historia. Esto que Guevara afirma y reconoce acerca de la filosofía como ejercicio y actividad de una razón, limitada por humana, pero humanizadora por ser libre, - llevará a los Universitarios de hoy y de mañana, como llevó a la clase -- criolla en su momento histórico, y por encima de las circunstanciales supresiones represivas, a la acción conciente y consistente, única que puede ser en verdad, fuente de libertad y de progreso para la nación.

Así pues, el estudio de las Instituciones de Guevara, reflejo y proyecto de una época de nuestra historia, reclama actualidad no solo por cuanto es historia nuestra, sino en cuanto puede también algo ayudarnos a la comprensión histórica de la Filosofía como materia de estudio y enseñanza, sin ser necesariamente quehacer profesional sino, ante todo, disciplina liberadora, concientizadora, humanizante; no ya, a pesar, sino - frente a la fuerzas de la inquisición, los atropellos del poder y las - irrupciones frecuentes de la sinrazón que hacen del "Decíamos ayer" del - maestro salmantino una posibilidad constante hoy en nuestras vidas. Por - eso, este estudio se dedica a los universitarios todos que han creído y - creen en la razón, en su derecho y su eficacia, aun cuando sufren en carne propia las consecuencias de la sinrazón; se dedica también a quienes, -

como Guevara, tienen o han tenido fé en la juventud de su país y por encima de las diferencias de ideología, credo o partido, desinteresadamente -dedican |a ella sus esfuerzos en la convivencia de esta Universidad: Institución que quiere ser de Libertad y de Razón.

I N T R O D U C C I O N :

EL FILOSOFO.

- 1.- El Sistema Escolar de Nueva España.
- 2.- El Sistema Jesuítico.
- 3.- Andrés de Quevedo y Bazparrabal.
- 4.- El Colegio de S. Ildefonso.
- 5.- El Colegio de S. Pedro y S. Pablo.
- 6.- Tepotzotlán.
- 7.- Curriculum del Jesuita.
- 8.- El Bestiario.
- 9.- Los Frutos del Sistema.
- 10.- Los Maestros.
- 11.- Los Ordenamientos.
- 12.- Los Estudios en Italia.
- 13.- Cicerón: Modelo del Filosofar en Libertad.
- 14.- Restauración de la Filosofía y Pedagogía.
- 15.- Para la Juventud Mexicana.

Si hemos de comprender la obra de Guevara como expresión y fruto típico del Sistema Escolar en nuestra Patria, a la vez que como desideratum y utopía del mismo, la afirmación misma de la existencia del sistema dicho requiere ser analizada, pues no es lo mismo la afirmación de la existencia de individuos o individualidades más o menos brillantes en la historia, que la comprobación de que hay entre ellos nexos y correlaciones, en el ámbito estructural de las condiciones de posibilidad históricas, más amplias que la pura genialidad de los sujetos.

El Estudio de Navarro hace referencia a ciertas características innovadoras de la Compañía de Jesús en Nuestra Patria, particularmente como educadora, en cuanto el primer grupo de humanistas y filósofos modernos al que estudia él, resulta exclusivamente formado por jesuitas (1). - Junto con esto, Navarro señala, basándose en afirmaciones de Manero, como el lugar propio de esta renovación, los colegios de San Ildefonso y S. Pedro y S. Pablo en la Ciudad de México, sin distinguir con toda precisión uno de otro, finalmente, se refiere de paso a algunos otros colegios de jesuitas en la Nueva España: Tepotzotlan, Puebla (2) Morelia, Guadalajara, y Queretaro. No se trata, ahora, solamente, de completar la lista de instituciones que Navarro ofrece, sino de presentar la interrelación que había entre ellas y la función de Sistema Educativo que tuvieron.

El Sistema Escolar de Nueva España:

Para la Segunda mitad del Siglo XVIII, o más exactamente en el año de la expulsión de los jesuitas, -1767; la tarea de Educar a la Juventud en nuestra Patria, se repartía de la siguiente forma: origida la Uni-

versidad de México el 21 de Septiembre de 1551; para la segunda mitad del S. XVIII, había en ella cursos de Artes, -menores o gramática y retórica, y mayores o Filosofía, en dos cátedras-, derecho Civil y Canónico, Teología que incluía los cursos de Sagrada Escritura y, finalmente, Medicina; - además, como cátedras sueltas, las de Matemáticas y lenguas Otomí y Mexicana. (3). Estrechamente vinculados con la Universidad Real y Pontificia se encontraban el Colegio Seminario de la Catedral (4) y el Colegio de - Santa María de todos los Santos, llamado en ocasiones la más noble institución después de la Universidad (5). Segun a estas instituciones en orden jerárquico, aunque las superaban en influencia, -excepto a la Universidad- y se encontraban en estrecha relación con ellas, los dos Colegios de Jesuitas, de S. Pedro y S. Pablo, y de S. Ildefonso, que, en cierto sentido, representaban una sóla institución y que, por ser el centro del sístema de Colegios de Jesuitas, describiremos en seguida con detalle; antes, con todo, de referirnos a estos Colegios, señalaremos brevemente cuáles - eran las instituciones escolares no jesuíticas en la Capital y en el interior del Virreynato: en la Ciudad de México eran importantes, o lo habían sido en la Colonia, los Colegios de San Juan de Letrán para mestizos, y - de Santa Cruz de Tlatelolco para indios, (6) pero, aparte de sus peculiares características de Colegios de Mestizos o Indios respectivamente, para las fechas que estudiamos, estaban en plena descadencia, sobre todo por falta de elementos materiales. Colegios de Indios eran también el de S. - Pablo de Agustinos y el de S. Gregorio, de Jesuitas, en el que vivió varios años Clavijero; otras instituciones docentes o académicas no había - en la ciudad, sino los conventos de los Frayles: Dominicos, Franciscanos,

Agustinos, Mercedarios, Betlemitas, Benedictinos y Carmelitas, en los cuales, más que una escuela abierta, había esporádica o periódicamente, actos escolares a los que se invitaba a la Universidad como cuerpo y a los Colegios importantes. Para las mujeres no había habido hasta 1753 más oportunidades de Instrucción que las que proporcionaban los conventos; en ese año se inició, ya como colegio, el de la Enseñanza, (7) y en 1767, pudo comenzar a trabajar el de S. Ignacio, llamado más comúnmente hasta hoy, - Colegio de las Vizcaínas.

Fuera de la capital, y después de un estudio detenido, se han podido reconocer como instituciones docentes abiertas no sólo a Frayles e Eclesiásticos, -antes de 1767-: El convento de los Franciscanos de Celaya, y el de Zacatecas; El de la Merced, de Aguascalientes; los de los Agustinos de Tiripitío y de Salamanca; Los Seminarios Palafoxiano de Puebla y de S. Nicolás en Michoacán; el Colegio de la Congregación del Oratorio de San Miguel el Grande, ligado a la Figura de Gamarra; y acaso alguna otra institución mucho menos conocida, como algún colegio de niños anexo a las catedrales de Guadalajara, o de Oaxaca. Para las mujeres no había, sino en algunas ciudades importantes, más bien conventos en que se educaban, que colegios en los que estudiaran.

Aparte de la expulsión de los Jesuitas, el Reinado de Carlos III había de tener significado para la historia de la Educación en nuestra patria, por la creación de instituciones nuevas, algunas todavía existentes hoy, que reflejaban la política educativa y transformadora de la Monarquía ilustrada. Todas ellas, con todo, corresponden a fechas posteriores a la de 1767 y no es de este estudio describirlas: se podrían mencio-

nar, por su importancia, la Academia de S. Carlos, El Real Colegio de Minería, la restauración y reorganización del Colegio de Letrán, y la fundación de una escuela práctica de Medicina Militar.

El Sistema Jesuítico:

El sistema de Colegios de Jesuítas en la Nueva España, iniciado en 1574 en el Colegio de S. Pedro y S. Pablo (8), estaba constituido, para el 25 de Junio de 1767, día de su arresto y expulsión, por 37 instituciones, en 23 ciudades de lo que entonces era Nueva España. (9) Para llegar a una justa comprensión del dato dado y de la magnitud de estas instituciones, debemos aclarar algunos términos: Colegio, se entendía entre los Jesuítas del XVIII casa que podía vivir de réditos o rentas -p.e. del producto de las haciendas- por contraposición a las casas profesas y residencias que sólo percibían limosnas; Seminario o Convictorio era sinónimo de internado, institución dependiente de un Colegio en cuanto no había en ella clases normalmente, aunque distinta del mismo, tanto en su régimen administrativo y económico cuanto en su finalidad específica de atención de alumnos internos; los alumnos de estos internados, acudían a las clases del Colegio, pero los directores de los mismos no siempre eran profesores en aquél; por otra parte, los Seminarios tenían ciertas funciones académicas propias, para los internos, que los distinguían de los Colegios.

De las instituciones arriba señaladas, sólo 19 eran colegios en el sentido estricto dicho, 10 eran seminarios o internados, 3 eran colegios de Indios con régimen y estructura distintos a los anteriores, 4 residencias o domicilios en que había enseñanza por lo menos de gramática, y una, caso especial, el colegio de Tepotzotlán sobre el que hemos de volver.

Con la única excepción de México y de Puebla, un colegio de jesuitas en una población, no significaba, necesariamente una importante - institución educativa, podrían muy bien ser sólo uno, dos o tres profesores los que desempeñaban todo el trabajo docente del Colegio, en el que - se leían dos o tres cursos solamente. Atendiendo al número de profesores, encontramos que, en la Nueva España del S. XVIII y para sus cerca de cinco y medio millones de habitantes (10), no había en el sistema de colegios de la Compañía, más de 138 profesores; las instituciones más importantes, las de México, funcionaban con un total de veintiún jesuitas dedicados a dirigirlos y a enseñar en ellas, y esto aun cuando sumaban más de mil alumnos, de los cuales 300 internos, y estaban abiertos sus cursos a los alumnos que quisieran acudir de la Universidad.

La Universidad, por su parte, no ofrecía más de 25 cátedras - (11) y tenía menos estudiantes que el Colegio de S. Ildefonso por carecer del internado y de los cursos inferiores de gramática. Pero, con todo y sus limitaciones, esta Universidad y estos Colegios, -a algunos de los cuales se concedía categoría universitaria (12)- fueron el ámbito de la cultura oriolla, en ellos surgió la renovación cultural que ahora estudiamos y en ellos se desarrolló la idea de una razón autónoma, condición de posibilidad para una real autonomía política.

Andrés de Guevara y Bazazabal:

El Colegio de S. Ildefonso en la Ciudad de México, tuvo por -- alumno a D. Andrés de Guevara y Bazazabal, desde el año de 1760 hasta el de 64; (13) como otros muchos alumnos internos -llamados colegiales- Guevara, nacido en Guanajuato (14), y aun habiendo en su ciudad colegio de la Compañía, buscaba el prestigio y las ventajas académicas del Colegio de la Capital.

En Guanajuato, el colegio de la Compañía contaba con un profesor de la llamada Escuela -primeras letras y aritmética-, uno de Gramática y otro de Filosofía con el título de previniente. Posiblemente aprendidas en esa escuela la lectura y la aritmética y ciertamente la gramática o Latín (15), Guevara, a los doce años, prefirió -o su familia prefirió que así lo hiciera-, seguir los estudios de S. Ildelfonso, y pasó a la Capital; contando sin duda, para su admisión en S. Ildelfonso como colegial, las referencias que de él dieran los jesuitas, sus maestros en su nativo Guanajuato (16). Aparte de las ventajas inherentes al prestigio de S. Ildelfonso, a la abundancia de sus cursos y a la comunicación con la Universidad; otras oportunidades, circunstanciales pero significativas, y sólo a la luz de la historia ponderables, ofrecería al guanajuatense este cambio de plantel: según el dato de Osorio señalado arriba, encontramos que Guevara llegó a S. Ildelfonso y cursó en él, el año de 1760, y el dato de Zelis es de que ingresó al Noviciado de Tepotzótlan en mayo de 64; pasó pues cuatro años escolares en S. Ildelfonso; y dado que no pudo ingresar al Noviciado sin haber terminado los estudios de Filosofía, (17) pero la duración de estos era sólo de tres años; el curso 60-61, debió haberlo empleado Guevara en terminar y formalizar los cursos de Humanidades que había iniciado en Guanajuato, muy posiblemente siguiendo los cursos de poesía y retórica o por lo menos uno de ellos; ahora bien, este período de cuatro años en S. Ildelfonso constituye para Guevara una oportunidad excepcional y en él debemos de situar sin duda, mientras se dedica a los estudios dichos, el despertar de las actitudes y aficiones que se reflejarán en las Instituciones, favorecido y alentado por la docencia y el contacto, o por

lo menos la influencia decisiva de los más notables de entre los jesuitas renovadores: Abad, Alegre, Clavijero, Castro y otros, convertidos ya para entonces en maestros.

El Colegio de S. Ildefonso:

Aunque es ya conocido, parece oportuno precisar que el estudio de las Humanidades en los cursos de Poesía y Retórica, se centraba en los modelos clásicos latinos: Virgilio y Horacio en el primero, Cicerón, sobre todo, en el segundo; de los modelos griegos muy poco o nada se estudiaba entonces. (18) En los cursos de filosofía, el primer año se destinaba fundamentalmente a la Lógica, el segundo a la Física y el tercero a las cuestiones metafísicas, aunque -por lo menos en S. Ildefonso- se podía simultáneas por estos años el estudio de las Matemáticas, a los tres cursos tradicionales apuntados. (19). Ahora bien, mientras Guovara realiza estos estudios en S. Ildefonso, el colegio, recién terminada la reconstrucción material de su edificio (20) está en plena renovación intelectual y cuenta con los más preparados maestros, para realizarla: (21) Desde el año 1752 había enseñado Filosofía en S. Ildefonso, Abad, y quedó en él como - prefecto de estudiantes internos, hasta el de 63 en que fué a Querétaro como Rector. El año 60 llega a S. Ildefonso, también como prefecto de - estudiantes Internos, Agustín Castro, e inaugura ahí una Academia de - Ciencias y Literatura, a la vez que se encarga de la Imprenta. Poco duró Castro en este puesto, pues ya en 63 se encuentra en Mérida, después de haber ido a Guadalajara y pasado en Tepetzotlán cerca de medio año curando su salud; pero en 63, Alegre a quien él ha remplazado en Mérida, ocupa su lugar al frente de la Academia de Literatura y Ciencias, de S. Ildefonso. Mientras tanto, a sólo calle y media de distancia, en S. Gregorio, vive Clavijero desde el año de 58 hasta el de 63, y es -según- - testimonio de Manero- la época en que escribe y publica -o circula- sus

opúsculos, y en que reúne un grupo de discípulos adolescentes, inteligentes y estudiosos, con quienes comunicaba sus proyectos (científicos) y entre los cuales se encontraba Alzate. También en la ciudad de México se encuentra, en 62 y 63, Salvador Dávila como preceptor de los hijos del Virrey Marquez de Cruillas, después de haber enseñado en Puebla un curso de Filosofía que Mansero nos describe como renovada, y cuyo interés por la modernidad había dado frutos tempranos en S. Ildefonso en la década anterior (22). Este mismo año de 63, comenzó a gobernar a los jesuitas, como Provincial, Francisco Cevallos, de quien recibió el aliento Clavijero para sus cursos de Valladolid y de Guadalajara, y por quien Alegre fué llamado a México, para escribir su historia de los jesuitas mexicanos y para favorecer el estudio de las ciencias y las letras en S. Ildefonso (23) y Era ya, en estas fechas de 63, Rector en el Colegio de S. Ildefonso, José Julián Parreño, amigo y compañero de Campoy y que poco antes había sido, en S. Pedro y S. Pablo, maestro de Retórica y Filosofía.

El ambiente intelectual era, así, pues, en el Colegio, cuando estudia en el Guevara, no ya el de diez años atrás cuando Clavijero prefirió dejar el cargo de Prefecto: la apertura a la Modernidad no sólo se había impuesto, sino estaba presente vitalmente en sus más destacados corifeos; antes con todo de precisar en qué consistía realmente esta apertura, conviene detenerse un poco en recapitular las funciones de ambos colegios de S. Pedro y S. Pablo y de S. Ildefonso, y en cierto grado de Tepotzotlán, como ejes o centro del sistema que formaban las instituciones de la Compañía: El Colegio de S. Ildefonso, era en realidad y sólomente un gran Seminario o internado, en el que se agruparon, a partir de 1583, los pequeños internados de alumnos que seguían los cursos del Colegio de S. -

Pedro y S. Pablo, llamado Colegio Máximo de la Provincia Mexicana de la Compañía. Como de estos seminarios originales, el más antiguo había tenido, también, el nombre de S. Pedro y S. Pablo; el nuevo internado tenía por título completo y oficial el de Real y más antiguo Colegio Seminario de S. Pedro y S. Pablo y S. Ildefonso de México y siguió asimilando instituciones menores, como el llamado Colegio de Cristo.

Aun cuando la iniciativa de su fundación fué de los jesuitas, y la administración y régimen del mismo estaban en sus manos, no era estricta o solamente, empresa de jesuitas: colocado directamente bajo el Patronio Real, y habiendo entre los becarios algunos que lo eran por el Rey, tenía sus propios privilegios y sus propios estatutos que fueron respetados y siguieron en vigor aun arrestados, expulsados y finalmente suprimidos - los jesuitas; pero, en cuanto los jesuitas eran rectores y administradores, la vida y la estructura de la institución dependía totalmente de ellos. Como internado alojaba S. Ildefonso alumnos de Derecho que estudiaban en la Universidad, y de Filosofía y Teología que lo hacían, ya en ella, ya en S. Pedro y S. Pablo, ya en ambas instituciones a la vez; y, finalmente, a quienes por los estudios de Latín y humanidades, se preparaban para cursar otros mayores. Si bien es cierto que el régimen de los jesuitas en sus internados incluía una serie de repeticiones, y actos académicos; estrictamente hablando, en S. Ildefonso no había clases, sino que éstas se oían en las escuelas en que estaban matriculados los alumnos. Estos, por su parte, si no eran beneficiarios de una beca, pagaban sus pensiones por habitar en el Colegio y gozar de sus servicios. Los jesuitas que habitaban el Colegio -siete u ocho- tenían el cargo, a la vez, de

vigilantes o prefectos y tutores o supervisores del estudio; el hecho de que Castro y Alegre hayan dirigido en él una Academia debe entenderse como cursos libres, informales, y no ordenados en un currículo académico para obtener un grado, y en este sentido se utilizaba en el *ratio studiorum* al término academiae, precisamente como contrapuesto a Scholae vel repetitiones. (24)

El Colegio de S. Pedro y S. Pablo:

La Institución propiamente docente era, calle de por medio, el Colegio Máximo: vivían en él los estudiantes jesuitas (25) con sus profesores, y se tenían en él las clases, bien que, así los profesores como los estudiantes jesuitas avanzados, acudían a S. Ildefonso para auxiliar a los internos en su estudio. De esta manera, los lazos entre las dos instituciones eran múltiples, pero cada una tenía su vida propia. Desde su fundación el Colegio de S. Pedro y S. Pablo, tenía un pacto con la Universidad - surgido con ocasión del establecimiento del Colegio de Todos Santos-(26) por el que las clases se tenían en uno y otra, a horas diversas, a fin de que los alumnos de una institución pudieran libremente acudir a la otra y viceversa, y, aparte de los internos de S. Ildefonso, acudían a S. Pedro y S. Pablo, más de mil externos, lo que en ocasiones llevaba a tomar prestadas aulas del internado para dar en ellas mejor acomodo material a los alumnos. (27)

Los cursos de S. Pedro y S. Pablo comprendían: Latín, contra - cursos de gramática; Humanidades, un curso de poesía y uno de retórica; Filosofía -lógica, física y metafísica- y Teología; -Prima, Vesperas, Moral y Escritura-; Además, al Colegio correspondía servir establemente la cátedra de Suárez en la Universidad. Estas cátedras y cursos eran admiti-

dos por la Universidad para graduarse en ella, de Licenciado y de Doctor, con tal de que se presentaran en ella los exámenes, y a los jesuitas se les reconocían en la práctica estos grados, aunque únicamente el profesor de Suárez los usara. De este modo, en estrecha relación las tres instituciones, se beneficiaban mutuamente: S. Ildefonso se restringía a la atención de sus internos sin tener cargo de matrículas, cursos, ni maestros; S. Pedro y S. Pablo, de quien esto dependía, no tenía el cuidado de la atención de los internos, pero contaba con ellos y los atendía como a lo mejor de su alumnado; la Universidad daba los grados (28) y ofrecía sus aulas, (exclusivamente a los alumnos de derecho; potestativamente a los de las otras facultades) y contaba, además, con todos ellos en sus propios actos públicos, y con la facultad, abierta a todos sus alumnos, de acudir a su vez a las cátedras de los jesuitas como los de los jesuitas acudían a ella.

Los estudios de los jesuitas gozaban, de este modo, de categoría universitaria, y por el hecho de ser ellos mismos universitarios, este privilegio lo hacía extensivo la Universidad a los estudios cursados en sus otros Colegios importantes, salvo el requisito que se debía cumplir en ella, de los exámenes de grado; (29) estos colegios a su vez, terminados en ellos los cursos de filosofía, eran la fuente de que se nutrían de alumnos las facultades de Medicina y de Derecho en la Universidad; así como de entre sus mejores alumnos de cursos intermedios provenían los internos de S. Ildefonso. En este sentido, y no como desvinculados de la Universidad sino en correlación con ella, es que, parece, que se debe reconocer a los colegios de S. Pedro y S. Pablo y de S. Ildefonso, como eje

y centro de un sistema de enseñanza que realmente era nacional. La manera en que cumplían esta función se aclarará todavía más, al presentar lo que era entonces el currículo normal de estudios de un jesuita como lo habían seguido los maestros de Guevara y como él mismo, habiéndolo ya iniciado en su momento, lo hubiera continuado de no haberse producido la expulsión.

Tepotzotlán:

Como el propio Guevara, todos los pretendientes que entraban de jesuitas en la Nueva España, habían sido alumnos de algún colegio de la orden, y no pocos, del mismo de S. Ildefonso, (30) y habían terminado, antes de entrar, los estudios de filosofía. El Colegio de Tepotzotlán, por una parte, tenía la función de Noviciado, o escuela espiritual, a la que se dedicaban, casi sin otra ocupación, dos años; por otra, con el título de juniorado o juvenado, era la única casa de estudios exclusiva de jesuitas en que, por uno o dos años, terminado el noviciado, se dedicaban a únicamente dos materias: las humanidades y la Lengua Mexicana (Nahuatl); ésta era más bien un símbolo y un requisito, y aunque siempre hubo jesuitas que la dominaron y la hablaron, fueron, aun entre los misioneros más bien excepciones, pues éstos usaban sobre todo los dialectos de sus pueblos, y en los colegios del resto del país, salvo los predicadores de los indios, los más de los jesuitas no tenían ocasión de usarla y aún en gran parte la olvidaban. Las Humanidades por su parte, aunque no eran estrictamente obligatorias en el currículo anterior a la Filosofía, existían como clases ordinarias en todos los colegios grandes y aun, con objeto de madurar a los alumnos que terminaban los cursos de Gramática para que no en-

trarán a los de Filosofía muy niños, (31) se insistía en detenerlos en su estudio. El jesuita pues, dedicado a las Humanidades en Tepetzotlán, iba más bien a reflexionar y repasar sobre una materia ya estudiada y para la que contaba totalmente, desde antes, con el dominio de la lengua.

Este año o dos años, de verdadero ocio, lo describe Maneiro como la época de las conversiones y los descubrimientos personales: "El verdadero Tulio, el verdadero Aristóteles" etc. (3) Pero siéndolo así en la realidad, y conservando todo su valor de escuela personal; cobra una nueva dimensión el estudio de las humanidades en Tepetzotlán, si tomamos en cuenta el dato de que apenas terminado éste y si acaso un año de repaso de filosofía, o a lo sumo dos, el jesuita, todavía no sacerdote, iba a un colegio, precisamente como profesor de gramática, poesía o retórica, aparte de la posibilidad nada remota de volver a enseñar estas materias terminados sus estudios (33). Las Humanidades estudiadas en Tepetzotlán constituían así para el jesuita la primera e inmediata preparación directa para la enseñanza en los colegios y, en este sentido, el colegio de Tepetzotlán, completaba con los de S. Pedro y S. Pablo y de S. Ildefonso, el triángulo de instituciones sobre las que descansaba el sistema educativo de la Compañía, en estrecha vinculación con la Universidad.

Si hubiéramos de considerar aisladamente a Guevara como un caso personal, aquí podríamos dar término a esta parte de la introducción: estudiaba él humanidades y lengua Mexicana en el colegio de Tepetzotlán, bajo la dirección principal de Manuel Fabri el Biógrafo futuro de Abad y Alegre, y discípulo de éste, cuando sobrevino la expulsión; pero, por una

parte, está ya señalado, queremos considerar a Guevara y a su obra como producto y utopía de todo un sistema educativo cuyo proceso, en el caso común de los jesuitas, siguieron sus antecesores, y no conviene dejar trunco; por otra parte, aunque abreviado en parte y con las incomodidades del destierro, Guevara mismo completó el proceso como jesuita, y antes de escribir su obra, y en este sentido es preferible, también, hacer ver en su totalidad, lo que era este proceso en la época en que primero benefició a Guevara como alumno para comenzar a prepararlo después como maestro.

Curriculum del jesuita:

Los estudios de Humanidades, al terminar el noviciado eran, para el jesuita, ineludibles al menos por un año; no así el repaso de Filosofía, que, en cuanto había sido cursada en un colegio de prestigio, aun podía omitirse totalmente o reducirse a pocos meses; (34) seguía a este período la docencia, llamada técnicamente magisterio, de que se ha hablado uncs renglones más arriba, y, concluida esta experiencia, se iniciaba o proseguía el estudio de la Teología en el Colegio de S. Pedro y S. Pablo, en el que se ordenaban sacerdotes aun antes de terminar estos estudios. Pasados los pocos meses llamados de Tercera Probación, en Puebla, el jesuita, si no iba a las misiones, volvía a los colegios a enseñar: en algún caso gramática, en los más de ellos retórica o poesía, y en los que se reconocían ya excepcionales cualidades, un primer curso de Filosofía. Dos o tres años después, quienes habían de ser maestros de por vida, comenzaban un proceso de lentas promociones -del que no estaba descartado el apartamiento temporal de la docencia- pasando a enseñar cursos de Filosofía en colegios importantes, o cargos como el de prefecto de internos, prefecto de estudios o Rector; para terminar enseñando Teología, primero, también,

en los colegios menos importantes, y finalmente, en el mismo de S. Pedro y S. Pablo en el que, como alumnos de S. Ildelfonso, comenzaran su vida académica veinte o treinta años atrás. El máximo honor a que un jesuita podía aspirar en lo académico era que, habiendo enseñado en el Colegio Máximo la Catedra de Prima Theologia o de Sagrada Escritura, se le llamara después a servir en la de Suárez en la Universidad. Este camino había sido recorrido en 1767 por José Vallarta, y en él estaban Castro, Abad, Alegre, Campoy y Clavijero, ya avanzados, más jóvenes seguían a estos Manuel Fabri, Juan Luis Maneiro, Pedro José Marquez. Andrés de Guevara y Bazoazabal estaba en los principios, pero recogería la herencia y habría de beneficiarse de los frutos del esfuerzo que aportarar aquellos cuya estima y memoria no están ausentes de su obra.

En síntesis, para 1767, cuando Guevara es expulsado con los demás jesuitas del país, y después de sus estudios de Guanajuato, había cursado, está dicho, muy probablemente, un año de poesía y retórica, y ciertamente tres de Filosofía, como Colegial interno de S. Ildelfonso, y alumno en S. Pedro y S. Pablo; de aquí pasó al Colegio de Tepetzotlán, como novicio, en mayo de 64; y, por lo menos a partir de mayo de 66, se había dedicado, principalmente bajo la dirección de Manuel Fabri, al estudio personal de las humanidades y de alguna manera, también, al de la Lengua Mexicana.

De quienes fueron sus maestros jesuitas de San Pedro y San Pablo, y de S. Ildelfonso, pudo estar en contacto directo y personal y recibir la influencia intelectual de Diego José Abad, José Julián Parreño, Agustín Castro y Francisco Xavier Alegre; no es tampoco improbable

que hubiera conocido, ya para estas fechas a Francisco Xavier Clavijero y a Salvador Dávila quienes, sin ser profesores de esas dos instituciones, habitaban en México, vivían en la cercanía de los colegios, estaban en comunicación con los maestros de los mismos, sus amigos, y se preocupaban, activamente, por lograr una renovación de estudios en que hacía tiempo habían soñado, y que recibió un franco visto bueno, al llegar a Provincial Cevallos en 63, siendo todavía Cuevara alumno de S. Ildefonso. El segundo momento en el desarrollo y formación intelectual del Biografiado, corresponde a los primeros años del destierro en Italia, particularmente hasta el de 1773 en que sería suprimida la Compañía de Jesús.

El Destierro:

Las memorias de alguno de los desterrados (35) hablan de estudios organizados en los barcos y en las diversas escalas de la navegación hasta establecerse a principios de 1769 en Italia, particularmente en las cercanías de Bolonia y Ferrara. De los estudiantes sabemos que estuvieron alojados, con sus maestros, primero en Castel S. Pietro a cuatro leguas de Bolonia y luego en el llamado palacio del Herculano a una milla extramuros de la misma ciudad; los profesores de esta escuela en el destierro fueron: José Vallarta, Agustín Castro, Salvador Dávila, Francisco Javier Alegre y Francisco Xavier Clavijero. De Dávila, en particular, sabemos que enseñó ahí Física moderna a los jesuitas jóvenes y de Clavijero que, con Alegre, sostenía una Academia de Letras humanas que se trasladó luego a Ferrara. (36)

La situación del encuentro de esta generación brillante de jesuitas con la Italia culta del XVIII, descrita, por Maneiro, ha sido -

ya más estudiada y referida (37), es importante sólo señalar, cómo, - Guevara, discípulo por segunda vez de todos ellos, había asimilado, co- mo en su vida lo refleja, no sólo las enseñanzas de sus clases, sino - la actitud que Méndez Plancarte llamaría de "La conciencia de la Patria imminente" (38), que le lleva a poner sus esperanzas en la juventud de su país, y a dedicar a ésta su obra.

Aunque una mera hipótesis, no parece ser descabellada la de que otro Guanajuatense, Camarra, viajero a Italia en estos años, y que estu- vo ciertamente en Pisa y en Bolonia, haya tenido más de algún encuen- tro con los jesuitas desterrados.

El 3de noviembre de 71 (39), Guevara que, para ello debía de ha- ber cursado por lo menos 3 años ya de Teología, se ordena sacerdote, - aunque debe seguir aún en los estudios. El 16 de agosto de 1773 es su- primida por Clemente XIV la Compañía de Jesús y los desterrados quedan libres de las obligaciones religiosas aunque ligados a las que del sa- cerdocio se derivan. Poco más sabemos de Guevara sino el hecho de que escribe su obra en Roma, y la edita ahí y en Venecia; finalmente que - muere en Piacenza, (Placencia) en el Ducado de Parma, a los 53 años de edad el 25 de marzo de 1801. De algunos de sus biografiados, vgr. Va- llarta, nos dice Mansero, que, suprimida la Compañía, viajaron hacia Ro- ma: es explicable que se hallan formado grupos más o menos naturales, espontaneos, de ex-jesuitas mexicanos que, semejantemente al formado - en Bolonia por Landivar, se apoyaran mutuamente en el destierro; por otra parte, llena de sacerdotes y clérigos Italia, el ocio, para estos sacerdotes extranjeros, era situación forzada; pero aun para procurar-

se una manutención más suficiente que la que les proporcionaban sus pensiones, no pocos de ellos se dedicaron a labores literarias, particularmente a la docencia. Guevara, incidentalmente, en su obra (40) nos dice que él ha dado clases de matemáticas y de Filosofía antes de escribirla. Si como parece, en la antepenúltima o penúltima década del siglo, Guevara viajó a Roma, pudo haber estado en ella con Vallarta y con Fabri, ocupado éste para esas fechas en dar los últimos toques para su publicación a la Teología de Alegre y al Poema de Abad. (41) - Sobre la vuelta de Guevara hacia el norte, a Placencia y su muerte en este lugar, (42) es muy probable esta hipótesis: el duque Fernando de Parma, con la autorización de Pío VI, tenía la intención de restaurar en sus tierras a los suprimidos Jesuitas: con este motivo se reunieron en Parma y Placencia no pocos antiguos Jesuitas, bajo la dirección de José Pignatelli y el Duque Fernando entregó a su cuidado los colegios de San Roque en Parma y de San Pedro en Placencia; Guevara, Profesor de Filosofía y autor de un libro de texto que comenzaba a llamar la atención, fue probablemente, hasta su muerte, uno de los exjesuitas reunidos como profesores en el colegio de San Pedro de Placencia con el intento, no de inmediato logrado, de restaurar oficialmente la Compañía de Jesús en los dominios del Duque de Parma (43).

Los Frutos del Sistema:

La amplitud concedida en este estudio introductorio a los aspectos Biográficos e Historiográficos de nuestro autor, se justifica en cuanto no es Guevara un caso aislado en la Historia de la Filosofía ni en la de la educación: discípulo de una Generación Ilustre de Jesuitas, él mismo jesuita, su vida en México se encuentra ligada, a

las instituciones en que aquéllos laboraron y que eran, en la práctica, un sistema educativo de alcance nacional y, por igual, al movimiento de renovación intelectual que sus maestros emprendieran, del cual se beneficia él mismo al igual que la juventud criolla novohispana, de su época, y en el cual, a su vez, ha de inscribirse como continuador y propugnador franco, con el intento expreso de que su esfuerzo editorial sea en beneficio de la juventud de su país (44), el intento de Guevara de ser útil a su Patria se vió cumplido sólo a medias, (45) más útil fué a la educación de la juventud de otros países, en que se le vió editado y reeditado. La modernidad en la Filosofía - que él representa, estaba a punto de ser ya superada, en el proceso histórico de ésta.

A partir de la publicación de la crítica de Kant, las hipótesis posibles sobre cómo la historia se pudiera haber desarrollado - en otras direcciones, son ociosas, el hecho es que tenemos un testigo de los frutos intelectuales y del interés didáctico de una de las generaciones más brillantes de nuestro colegio de San Ildefonso, de -- aquélla que tuvo conciencia de la necesidad de una reforma educativa, y comenzaba a tener oportunidad de realizarla, cuando el poder público vino a interrumpir su esfuerzo, pero que, aun sin ver coronados en su patria estos esfuerzos, dejó en ella semillas de crítica y conciencia que habían de fructificar no solamente en el desarrollo de la ciencia y la afirmación autónoma de la razón, ó en la renovación del sistema educativo, sino en la transformación radical de la estructura política de México, pasando de la conciencia de la patria y la razón, a

la crítica del sistema político vigente y a su superación en la revolución de Independencia.

No es Guevara, ni fueron sus maestros, ni teóricos de la revolución ni activistas de la Independencia; non, sin embargo, al afirmarse mexicanos frente a Europa, al oponerse a la autoridad como argumento, al reclamar para la ciencia y la razón sus cauces propios, y, en particular Guevara, al asumir la historicidad de los sistemas filosóficos y el desarrollo de la filosofía como un proceso que se cumple, son -acaso sin alcanzar a ver las consecuencias- quienes están poniendo las condiciones de posibilidad de esa Revolución de Independencia, y lo son más peculiarmente cuando no se limitan a la especulación de gabinete, sino tienen presente, ante todo, a la juventud mexicana, en la que creen plenamente y a la que, sin otro recurso, dedican, desde - el destierro, sus obras (46).

Los Maestros:

De la enseñanza de éstos maestros en México han tratado ya otros autores, (47). De ella sólo nos ocuparemos en cuanto sea necesario hacer ver lo que de ellos recibiera Guevara, y, acaso también, algún punto particular, no tan claramente señalado por quienes hasta - hoy se han ocupado de ellos y que, en el caso de Guevara, resulta parente, bien que para la explicación de éste punto, hagamos de ocurrir a la correspondencia particular de Agustín Castro a su hermano Miguel (48).

Antes con todo, de pasar a la explicación del pensamiento - de Guevara y de la relación entre éste y el de sus maestros, conviene

resumir lo dicho ya en esta presentación biográfica sobre con quiénes de entre los que de éstos son figuras señaladas en el movimiento que estudiamos, y en qué grado, debió estar Guevara en relación, y cuándo:

De los estudios de Guevara en Guanajuato no podemos hacer si no inferencias: tenemos el dato de que Ramón Cerdán o Cerda, "Erudito y estudioso, maestro de filosofía Peripatética que incluye en su obra algunas referencias a la modernidad" (49). Murió en esa ciudad el 27 - de julio de 63; no pudo, con todo, ser el maestro de Guevara, pues Navarro ha encontrado su curso de Filosofía que se impartió en Guadala^jra entre el 58 y el 61, período en el que éste se traslada al Colegio de S. Ildefonso en el que está ya para el curso del 60.

En este año, José Julián Parreño iniciaba su docencia de Filosofía en el Colegio Máximo (S. Pedro y S. Pablo); pero hemos asumido como más congruente y verosímil la hipótesis de que Guevara cursó un - año de Humanidades antes de comenzar a estudiar filosofía. Sin embargo, en 63, Parreño fué nombrado rector de San Ildefonso y a su instancia - vino Alegre a este colegio, si no, pues, como profesor, sí por su gestión al frente de la institución, Parreño estaría presente en la forma ción intelectual del Biografiado (50).

Diego José Abad: había enseñado su curso de Filosofía del - año de 52 al de 55; pero permaneció en San Ildefonso hasta el de 63 en que fue a Querétaro como Rector. Si, por su oficio, Abad estaba sobre todo en contacto con los estudiantes de Teología y Jurisprudencia y no tanto con los de Filosofía; respecto a lo que su curso de Filosofía - presenta, Abad había avanzado no poco en la vía de la renovación sobre

todo por su amistad y comunicación con Galiano y con Campoy, que le -
llevó a la "renovación personal de sus estudios" (51) y a interesarse
particularmente en Medicina y Matemáticas. De hecho, de sus primeros -
actos en Querétaro como Rector, sería el de impulsar el estudio de es-
tas ciencias, y llegaría a escribir un Algebra antes del destierro. -
Por otra parte, el biógrafo nos muestra la estima en que para estas fechas
tiene Abad a Cicerón. (52).

Agustín Castro; está en San Ildefonso en 1760, y ciertamente
ya no en 62; quizá solo un poco más de un año; las cartas a Miguel su
hermano, de noviembre de 61 a marzo de 63 lo ubican principalmente en
el Colegio de Tepotzotlán; para nosotros tienen el valor de mostrar-
nos el pensamiento de su autor en fechas muy recientes a las que es-
tuvo en contacto con Guevara, pues él sí tenía por cargo atender en -
S. Ildefonso a los alumnos de Humanidades y Filosofía, y abrió para -
ellos la Academia a que ya se ha hecho referencia. En Bolonia, por lo
menos durante el primer año de destierro, fue Castro tutor y profesor
de los estudiantes jesuitas más jóvenes en Castel S. Pietro y Hercula
no y ahí habrá estado nuevamente en contacto, más cercano, con Gueva-
ra.

Francisco Javier Clavijero; no estuvo por estos años, en -
San Ildefonso, pero hasta 63, en el vecino San Gregorio, reunía al -
"Grupo de Adolescentes animosos, y brillantes, a quienes comunicaba -
sus proyectos", de este grupo, principio de renovación para la ciencia,
era miembro Alzate, y lo pudo ser Guevara, adolescente brillante y deg

pierto, aficionado ya a la ciencia. Clavijero, además, fue también, temporalmente, profesor, en Bolonia, de los jóvenes jesuitas.

Salvador Dávila: estaba en México (62 y 63) como preceptor de los hijos del Virrey, y es lo más probable que habitara en San Pedro y San Pablo o en San Ildelfonso; Maneiro señala su interés particular por la Física y las Matemáticas, (Leibniz, Descartes, Newton, Copernico, y Kepler). En Bolonia, ciertamente enseñó estas materias a los jóvenes.

Francisco Xavier Alegre: viene de Mérida a S. Ildelfonso el año de 63, a instancias de Parreño; su misión, junto con la de escribir la historia, era fomentar en los jóvenes alumnos el interés por la ciencia y el buen gusto, y restaura e impulsa la academia que iniciara Castro en el 60. Guevara tuvo, pues, ciertamente, comunicación con él, ya en el último año de sus estudios de seglar; la volverían a tener en Bolonia, en donde Alegre tuvo el cargo de velar por los estudios de los jóvenes, hasta que se dedicó a escribir su Teología en 70; como para estas fechas Guevara ya estudiaba Teología, no es improbable que esta comunicación se haya extendido mucho más.

Los Ordenamientos:

De los sucesos históricos en estos años, que debieron influir en los estudios de Guevara, hay tres más notables:

El nombramiento de Cevallos como provincial, el 19 de julio de 63, quien no sólo simpatizaba con la renovación de los estudios sino que se preocupó por fomentarla: apoyó la apertura de Cátedras de Matemáticas y Griego; recomendó a Clavijero, a quien envía a Valladolid,-

que "al enseñar filosofía tuviera en gran estima el uso presente de la Europa Sabia" (53). Y, gracias a su impulso, "florecieron entonces en la Nueva España tantos sabios formados en la escuela de Alegre y Clavijero" (54). De esta renovación ya radical y franca se beneficiarían desde el principio los Colegios de San Pedro y San Pablo y de S. Ildefonso, y Guevara en cuanto alumno en ellos.

El segundo hecho a recordar es la XXX Congregación Provincial reunida por Cevallos del 2 al 10 de noviembre de 63, y en la que, a propuesta de él, se estableció como norma que debía seguirse, el uso de libros de texto en las escuelas, en lugar del tradicional dictado del maestro; (55). De modo que éste fuera más un guía y expositor de las cuestiones propuestas por autores de prestigio que un repetidor de mamotretos. Aparte de lo que personalmente esta medida haya alcanzado a beneficiar a Guevara como alumno; nos hace más explicable su interés de maestro, por dedicar a la juventud de su patria lo mejor de su esfuerzo ofreciéndole un libro de texto moderno y al día (56).

El tercer hecho histórico que podemos de alguna manera considerar respuesta oficial a lo anterior señalado, es la carta del P. Lorenzo Ricci, general de la Compañía, a las Provincias Jesuíticas de la Asistencia de España, la mexicana entre ellas, el 8 de agosto de 1764, y quizá en particular respuesta a las preocupaciones de Cevallos en la que, aceptando que hay entre los jesuitas buenos teólogos y moralistas, añade que quisiera los haya también "Hombres preparados en letras Humanas, en el buen uso del Latín, el conocimiento del Griego y del Hebreo, en la verdadera elocuencia, en la Física experimental, las mate-

máticas, la Historia Sagrada y Profana con sus ciencias auxiliares y la Teología Dogmática positiva" que en cada una de estas disciplinas ha ya por lo menos alguno que realmente sobresalga, y en algunas, siquiera muchos regularmente instruidos, y aun algunas acaso sean necesarias para todos. (57) El movimiento iniciado, o por lo menos particularmente representado, por Campoy, Castro, Abad, Alegre y Clavijero con la simpatía de muchos, v.gr. de Cevallos y de Juan Francisco López lograba por estos tres hechos, entre sí relacionados, y a los que Cevallos mismo no era nada ajeno, un respaldo y un reconocimiento y aliento oficial, particularmente importante y oportuno por producirse en el momento en que la generación protagonista, llegaba, con la edad y la experiencia, a la propia madurez y a los puestos importantes que ofrecían las mayores posibilidades a la acción transformadora. Si la pragmática sanción vendría a impedir la proyección propia y nacional de esta acción en nuestra patria, no cambiaría ya la actitud de sus autores y permitiría inesperadamente su proyección y prueba en los foros Europeos; por otra parte, ni impediría del todo la preocupación y las noticias de México para los desterrados, ni de los jesuitas y sus obras para México; no arrancaría tampoco la semilla de renovación dejada por éstos entre sus alumnos; los de S. Ildefonso (58) quizá notablemente, aunque no únicamente ellos, ni impediría que prosperara hacia su término obvio histórico.

Los Estudios en Italia:

En el particular caso de Guevara, que entra en el 64 al Noviciado, sus estudios primeros de Filosofía se beneficiarían de la actitud de sus maestros, aunque sólo tardíamente del reconocimiento oficial del valor de ésta; quizá éste influyera ya en el estudio de las humani

dades en Tepetzotlán con Manuel Fabri. Mucho más y en mejores circunstancias -por la cohesión de grupo ante la adversidad, por la disponibilidad de mayor información al día, por el ocio forzado de estudiantes y maestros-, pudo influir esto en sus estudios terminados en Italia: - los Provinciales del Destierro, Gándara y Utrera, parece se preocuparon especialmente de este punto; sabemos que agruparon a los estudiantes bajo la dirección de José Bellido que había sido Rector de S. Pedro y S. Pablo cuando estudiaba en él Guevara como colegial de S. Ildelfonso, y Rector también en Puebla; y quien reunió consigo y con acuerdo de los Provinciales, a los que juzgó mejores maestros para aquellos jóvenes: ya hemos señalado cómo estuvieron entre ellos, Alegre, Castro, Clavijero, y Dávila; de José Rafael Campoy nos dice el Biógrafo que -

"En un digno ocio, nunca cerraba su puerta a quien quisiera tratar con él de Letras, y hubo no pocos jóvenes de entre los mexicanos a quienes habiendo acudido a él movidos por su erudición, mostró el mejor camino en el estudio de las ciencias y los orientó hacia las más puras fuentes en que satisficieran su ansia de saber" (59) Era la época en que Campoy personalmente estudiaba a Plinio, y en la que su mérito le fué reconocido aun por alguno de sus propios maestros que, cuando joven, despreciara sus estudios y vino ahora a confesar públicamente su utilidad y dignidad (60).

Pedro Rotea; amigo y corresponsal de Clavijero, heredero de su cátedra en Valladolid, y profesor o amigo al menos personal, aquí, de D. Miguel Hidalgo, fué en Bolonia uno de los profesores con quie-

nes Guevara cursó la Teología. El otro de quien tenemos noticia fue José Vallarta, el defensor de la Ortodoxia y temeroso de la novedad, pero profesor de la cátedra de Suárez en la Universidad y ciertamente, - aun con las limitaciones de su perspectiva, de no poco prestigio y valor intelectual en la estima de los jóvenes como el mismo Biógrafo refleja; además, si la alusión de éste es a Vallarta y su actitud ante Campoy, (61) habría habido, en el caso mismo de Vallarta, una conversión tardía o un movimiento de apertura o aceptación al menos hacia la Modernidad científica que, el Biógrafo, su alumno en este tiempo, nos dejaría entrever por la estima y admiración que le profesa, aun en lo intelectual, a pesar de su carácter y que además insinúa en algunas frases, como el haber sido Vallarta de muy claro Ingenio, vencedor de su naturaleza difícil y polémica (62) meritisimo varón, entre los mexicanos a quien, él -Maneiro- estimó como al que más.

Muy importante parece señalar que si bien el estudio 'oficial' de Guevara en Italia, fué de Teología -aunque no se excluye la posibilidad de un año de repaso de Filosofía-, las condiciones peculiares del destierro, permitían, y el Biógrafo insiste mucho en ello, que, al margen de los estudios 'oficiales', se sostuviera y alentara la preocupación por las ciencias nuevas y útiles, nominalmente la física y las Matemáticas; por eso, y siendo éste a la vez el momento creativo más fecundo de sus compañeros de la anterior generación, concedemos a este período de ocio y estudio en la vida de Guevara, -los 6 años - del 67 al 73 en que él llega a los 25 años de edad- la máxima importancia en el proceso de su propia formación intelectual.

A partir de ese momento, hasta el de la edición primera de su obra y la muerte en el Colegio de Placencia, hemos aventurado algunas hipótesis que nos lo explican de algún modo ligado a Fabri su Maestro y, con éste, a la vera del genio singular de Alegre (63). Para terminar este capítulo no es ocioso señalar que en estos años -67 al 73- Guevara, se encuentra ligado; como compañero de curso, si no de año, - en el estudio de la Teología, al propio Maneiro, a Pedro José Márquez, a José Amaya (o Anaya) y a José Castañiza entre otros, (64). Todos los cuáles alcanzaron a volver a México; y serían -con excepción de Maneiro-, de los restauradores de esta Provincia Jesuítica, en los mismos Colegios de S. Gregorio, S. Pedro y S. Pablo y S. Ildefonso; siendo Amaya Rector en éste último y contando entre sus discípulos a D. José María Luis Mora (65).

Lo que, a más de una actitud fundamental, Guevara recibió de estos maestros, y lo que debe a su esfuerzo personal, no es fácil deslindarlo: la comparación de la obra de Navarro y de las afirmaciones de Maneiro, con los resultados del análisis directo de la obra de Guevara arroja una diferencia clara en cuanto a los autores que él maneja; pero es de notar que el curso de Abad, una de las fuentes de Navarro, corresponde a una época anterior a su contacto con Guevara, y, por lo tanto, pudo haber sido superado por el mismo Abad.

Cicerón: Modelo del Filósofo en Libertad:

Sin entrar pues, con más detalle, en el análisis de qué autores conocía Guevara en México y cuáles en Italia; cuáles por indicación de sus maestros y cuáles posteriormente por sí mismo; cabe señalar otra fuente, ilustre de una renovación desde dentro, en la filosofía tanto de Guevara como de sus profesores: en concreto, Occidente.

Habíamos ya notado la importancia que Cicerón para Guevara tiene, en -
cuento a la cantidad y variedad de citas de su obra que utiliza; más -
que una autoridad, Cicerón es para él una presencia cultural constante;
es, además, el ejemplo del filósofo, y es, en el latín, modelo de esti-
lo e instrumento de expresión.

Esta familiaridad con Marco Tulio resulta explicada y explica-
ble por el año de estudios de humanidades en Tepotzotlán, como oportuni-
dad de ir a las fuentes de sus obras, no con un interés o intención ex-
clusivamente filosóficos, sino como la expresión de una cultura que, pa-
ra los jesuitas y los alumnos que en sus colegios estudiaban, resultaba
viva y próxima: más viva y más próxima aún que España.

Más que maestro de filosofía, es para ellos Cicerón, modelo -
de Humanidad y fuente de Sabiduría: en este sentido, las cartas de Agus-
tín Castro a su hermano Miguel, también jesuita y estudiante de Filoso-
fía, escritas algunas de ellas en Tepotzotlán, cuando Guevara ya estudia-
ba en México, ilustran y corroboran el momento que los propios interes-
dos concedían a Cicerón en la renovación de sus estudios: (66).

Su lectura, dice Castro, debe ir hasta el fin de sus obras y
meditarle sin descanso hasta que se le convierta en algo propio; no co-
mo el vulgo de los estudiantes que no buscan en él sino las elegancias
del lenguaje y la rotundez de los períodos, -la menor de las alabanzas
debidas a este autor-, sino "haciendo propia la sabiduría de tan admira-
ble varón, que, con abundancia, reunirá todas las otras disciplinas". -
(67). "En los libros de la tópicá a Trebonio, con nitidez y en forma -
acribada está reunida casi toda la sabiduría de Aristóteles en cuanto a

la lógica". "En las cuestiones académicas, reunió, con delicadeza humana peculiar, y en forma excelente, las riquezas de los griegos, desde todos los antiguos hasta su tiempo; las puso de manifiesto y las consagró a la posteridad con singular utilidad de los hombres". ... Sólo Marco Tulio, varón concedido a las letras otra vez por gracia de Dios, puede ser, para cualquiera, provechosa compañía en todos sus estudios, siempre y cuando cada una de sus obras se acomode, con madura elección, a cada etapa del estudio. El éxito te enseñará... el fruto que puedes esperar de esta elección;... si sigues esta norma, aliviarás el cansancio de la escuela y a la vez volverás tú a la escuela más instruido y más dispuesto; con Cicerón no te apartarás en nada de la escuela y darás a ésta elegancia... mucho aprovecharás en las mismas sutilezas de los escolásticos, pues, en esas obras, Marco abunda en sutileza, pero a tales sutilezas se añaden abundantes noticias de la edad antigua, de los sabios y de las cosas más ocultas... todo es resuelto con la mayor nitidez y brevedad; y cada una de las conclusiones fluye de la más pura fuente de la naturaleza". No hay en Cicerón, para Castro, términos ambiguos ni contiendas de palabras; si se le toma por compañero se harán grandes progresos en la filosofía y la teología, a la vez que en la sabiduría de los latinos y en el orden de la vida. Para quien es arrastrado por el deseo de adelantar, es el más provechoso entre los hombres ilustres en todos los tiempos. Yo, que lo he experimentado largamente -dice a su hermano-, sueco hablarte de ello: no hay libros de Cicerón que sean realmente oscuros para quien es arrastrado por el deseo de adelantar. Después, si puedes aliviar el tedio que suele engendrar la árida clase, -

dedícate a Tulio.. pero tenlo presente, sea precisamente para reanimarte, no que del todo te entregues a ello dejando lo otro, pues esto es necesario al hombre.

Cuando en Tepotzotlán escribe Castro estos consejos a su hermano jesuita, hacia apenas un año o dos de su primer contacto con Guevara en el Colegio de S. Idelfonso, y volverían ambos a encontrarse como maestro y discípulo, en los estudios de Bolonia. La insistencia de Castro en la Admirable Sabiduría de Cicerón, y en convertirlo en algo propio, dándose a él totalmente, haciendo suya su sabiduría para reunir con abundancia las otras disciplinas, y progresar en el orden de la vida; puede, por una parte, ser la explicación, para nosotros, de la especial predilección con que Guevara acude a las citas de este autor; pero, por otra parte, descubre, a nuestro juicio algo de más importancia: Cicerón, para Guevara y para Castro, es el filósofo por excelencia, y su filosofía el modelo del filosofar preocupado más por la verdad, que por la autoridad de las sentencias u opiniones o la recia aridez de los sistemas; -abierto a todo conocimiento u opinión- y preocupado también y comprometido por la cosa pública.

Este peculiarísimo lugar que a Cicerón conceden como modelo de Vida y de Filosofía, Guevara y sus maestros, no ha sido especialmente notado, -en lo que recordamos la bibliografía estudiada- por quienes se han ocupado del movimiento renovador de los jesuitas: La introducción de la Filosofía Moderna en el horizonte cerrado de la Nueva España, llumbra la atención hacia otro polo, al señalar los factores o elementos de renovación. Aun el mismo biógrafo, Larraín, es tan cercano a ese momento que, aunque refiere -y como adquisición- lo que hay de innovación;

apenas señala, como de paso, algo que era para él natural, como el que leyera Campoy en Tepetzotlán al Verdadero Tulio y -probablemente en latín- al Verdadero Aristóteles.

Hay sin embargo, en estas lecturas juveniles de Cicerón dos aspectos de importancia y dignos de notarse: es, por una parte, Cicerón, la vuelta a las fuentes; -no precisamente a los originales, pero sí, al momento, anterior al cristianismo, en que la filosofía era la única sabiduría posible y representaba el ideal de humanidad-. Esta vuelta a las fuentes en su momento de origen y esplendor, como preocupación fundamental, -que implica una conciencia histórica-, nos hace igualmente comprensibles la Historia Antigua de México; y la Disertación sobre el modo de estudiar Teología de Clavijero e Hidalgo respectivamente; y es que, en último término, Cicerón, y con él Virgilio, representan, en el Humanismo Clásico, la Conciencia Histórica. El encuentro con Cicerón, era así para nuestros jesuitas, no el encuentro o la vuelta hacia la antigüedad como algo estático, sino la recuperación de la conciencia dinámica de la historicidad humana, y la responsabilidad política. Pero a la vez, esta cultura de la antigüedad, no era para ellos algo histórico o präterito: por lo menos entre los jesuitas, y muy posiblemente también entre sus alumnos, era el latín no sólo medio de expresión común, sino cultura propia que, por sobre la expresión, constituía para ellos un auténtico medio, -de pensamiento y de vida cotidiana- que incluso trascendía los límites de una cultura colonial--hispana, y les hacía participar -o así lo sentían ellos- de una cultura universal--Humana; Cicerón, filósofo y latino, es para ellos el modelo de la universalidad y la apertura y, a la vez, de las preocupaciones y obligaciones de los ciuda-

danos, no ya de España y ante el Rey, sino de los pueblos libres y ante el mundo.

Por otra parte, en cuanto peculiarmente atañe a la filosofía, ésta, que es patrimonio universal, y patria o refugio, como ocio, para todos aun en la adversidad y en el destierro (66); para Cicerón, como - Guevara lo comprende y lo presenta, lo fué muy especialmente, pero no - como una huida, sino como la "permanencia íntegra de la facultad o potestad de juzgar por la cual somos más libres y menos esclavos" (69). - Como ejercicio de esta facultad es, la filosofía y su estudio, lo más - distante a una doctrina o adoctrinamiento, y se convierte en propedéutica o pedagogía de libertad para la humanización del mundo; en este sentido es, a la vez, servicio que se puede prestar a los conciudadanos; - en este sentido, finalmente, es más preocupación abierta, acogedora de preguntas, que profesión cerrada de explicaciones o doctrinas.

Restauración de la Filosofía y Pedagogía:

Guevara es un hombre religioso y rechaza la tolerancia y la - indiferencia religiosa, (70) y más todavía la demagogía de los que se - llaman a sí mismos libertinos (71) y alaba la vigilancia de las autoridades civiles de su patria que impiden circular en ella sus escritos (72). Pero a la vez, dice, lo que más le movió a llevar adelante la obra que

iniciara, es el intento por erradicar los prejuicios en contra de la filosofía moderna, -vigentes entre algunos en su patria, con máximo detrimento de la ciencia- (75), que la presentan como irreligiosa o peligrosa. Se alegra, así, de que este error, cada día más se disipe ya entre sus conciudadanos; pero, si queda aún entre ellos alguno que se adhiera a esta opinión, tan contra la razón, le exhorta con vehemencia a deporlarla: no han de atribuirse a las enseñanzas de la física los crímenes de un corazón depravado que, además, se presenta por igual antes y después de la restauración o instauración de la filosofía como él le llama.

Esta filosofía Recentior, añade, no es impropia para el estudio de los jóvenes, o de difícil comprensión como pretenden quienes -sugieren se pueden obtener mejores frutos de la filosofía vieja, que de esta instaurada: el problema radica, a su juicio, en que los autores modernos son menos bárbaros en el lenguaje y más elegantes en estilo que los otros; si, como sucede en algunas regiones de su patria, los niños acceden a su estudio -cuando los maestros enseñan en latín- sin haber terminado los estudios de gramática y a muy tierna edad, (74) no es de extrañarse que se les dificulte y aun dañen su salud, pero no es éste -vicio imputable a esta filosofía, sino a la impaciencia de los padres -que envían a sus hijos, apenas balbucientes, a la escuela.

Dedica así él, su obra, aunque conoce que ya se han escrito -otras modernas en Europa, a la juventud de su país, y la exhorta con urgencia a "dedicarse al estudio con amor y cultivar de corazón la filosofía

ffa... ésta nunca dejará de ser para ellos erudito ocio, nunca dejará de ser refugio en las adversidades, nunca dejará de ser útil y agradabilísimo deleite" (75). Todavía más, él mismo hizo llegar a su Colegio de S. Idelfonso un manuscrito de su obra, con el intento de que en él se publicara (76); no sabemos qué fué de él, ni de la edición que parece se hizo en Guatemala; pero ciertamente la obra impresa en Europa llegó a México (74) aunque quizá tarde para iniciar realmente una renovación de los estudios.

Las ediciones de la obra de Guevara se multiplicaron en Italia y en España y se siguieron, de ésta, traducciones y adaptaciones durante la primera mitad del S. XIX (77). En México, a donde pudo traer la imprenta el P. Pedro José Márquez, ciertamente fué utilizada y conocida, casi hasta la reforma de estudios de Barrera (78), aunque no sabemos en qué grado, ya que, aparte de la de Gamarra, habían circulado, antes que el Guevara, otras obras modernas, como libros de texto (79).

No sería, por otra parte, nada fortuito ni azaroso, aunque no nos conste documentalmente, el hecho de que Jaime Balmes, el primer español que, en cuanto se sabe, toma en serio a Kant y se abre a Hegel; - hubiera tenido, desde su juventud y sus primeros estudios filosóficos, muy a la mano la obra de Guevara, (junto con la Estética de Pedro José Márquez); tan a la mano incluso, que una rápida lectura, permite encontrar frases en Balmes (80), que parecen traducciones literales de Guevara, o las mismas citas para ilustrar problemas semejantes. Dicho esto y

sin ignorar las diferencias, no para restar originalidad o personalidad a Balmes, sino tratando de mostrar alguna consecuencia de la actualidad que tuvo Guevara en su momento. Adelantando todavía más en este punto, y ya que un estudio comparativo no es de este lugar, ni de este intento: no parece ocioso consignar que, en el corto lapso de la vida de Balmes, se registran no menos de diez ediciones de Guevara hechas en España y - aun una traducción parcial al Español. Por otra parte, si hubiéramos de dar un juicio basados en una lectura rápida de Balmes, la comparación - sería que; mientras en Balmes existe, insistente, la preocupación por mostrarse que es cristiano fiel, es mucho más persistente en Guevara la preocupación por hacernos ver que -sin dejar de ser cristiano, pero sin tener que repetirlo a cada paso, y mucho más fino, además, en su asimilación de las humanidades clásicas- lo que a él le interesa, es sólo la Filosofía, y sólo se preocupa por ser fiel a su tarea humanizadora.

Si la principal limitación para el estudio actual de la obra de Guevara está en el uso del latín aun para explicar las matemáticas, él nos explica que en esto, y en su apego -relativo- a la forma escolástica, atiende sobre todo al uso de las escuelas de su patria y a la utilidad que pueda tener su libro en ella (81): en cuanto a la forma escolástica -que no es tan rigurosa como pudiera suponerse-; subraya además, la abundante experiencia que tiene él de la utilidad para los estudiantes de los debates privados y públicos en las escuelas. Si en la metafísica y la lógica hace profesión de no sacrificar la amenidad en el estilo; en matemáticas y física, aun conservando el latín, considera se puede prescindir también de la forma escolástica. Su latín, por otra parte, no quiere que sea "inculto, bárbaro y horrendo como el que utiliza-

ban los que se decían aristotélicos" (82), pero, a su vez, considera - preferible atenerse al uso de los sabios en cuanto al lenguaje filosófico aun sacrificando la pureza estricta de la lengua, "Considero que la primera gloria para un escritor radica en la perspicua limpieza (de sus escritos); y quiero buscar esta gloria de tal modo, que prefiero ser señalado como poco elegante en mi escritura, que parecer que me busco a mí mismo, o desconozco la índole propia de la juventud". (83). "Espero, dice, que los adolescentes mexicanos, nobles y bien nacidos como son, despertarán con presteza al amor de esta filosofía al tener noticia de que estas instituciones filosóficas, han sido preparadas para ellos, por un mexicano, sin buscar a cambio de su esfuerzo, ningún nombre, gloria o retribución humana, sino sólo el bien de ellos" (89).

Para la Juventud Mexicana:

"Nada quisiera más que, vosotros, jóvenes mexicanos, a quienes me dirijo de todo corazón, a quienes recuerdo con tanta frecuencia en esta distancia a que me hallo de la patria y cuyo bien pretendo más que todo; nada quisiera más, que depungáis la opinión y el prejuicio, - perversamente sostenido, en el sentido de que el esfuerzo en la filosofía, daña a la salud, abrevia la vida, vuelve impertinente al hombre, difícil en el trato, pertinaz, despectivo, vanidoso... estos vicios, que los malignos calumniadores presentan como propios de letrados, no son vicios de las letras sino de la mísera mortalidad... Poned todo vuestro esfuerzo en perfeccionar en cuanto sea posible la inteligencia que liberalmente recibisteis del hacedor supremo, de modo que en la investigación de la verdad adquiráis el más noble tesoro, que, entrando en el camino -en verdad ingrato y espinoso a los principios- de las ciencias, dispongáis de tal modo con modestia y temperancia el ánimo, que llegéis

a saber prudente, humana y sobriamente. No dudo en prometeros que llegareis así a gustar algún día del sumo placer de la vigilia erudita, a ascender a la cumbre de la sabiduría, y a ser honra y gloria de la patria" (85).

"Nada hay, ciertamente bajo el cielo, por lo que se confirme con más fundada certeza el destino del hombre a lo grande y lo sublime, sino el nobilísimo anhelo que le arrastra, impulsa, urge y estimula hacia la ciencia. Ha habido en todo tiempo varones ilustres por su ingenio que se distinguieron con fama en los estudios esforzándose laudable y fatigosamente casi sin interrupción; con la sola gafa y capacidad de su razón penetraron en la inteligencia de las cosas, avanzando sin caminos, por escarpas y en tinieblas, siguiendo los vestigios de la sabiduría, atravesaron los mares, recorrieron las partes del mundo, peregrinaron gran parte de su vida y pusieron de su parte todo, -en cuanto es posible a la debilidad humana-, con tal de arrebatarse sus secretos a la naturaleza que se les resistía casi silenciosa. Estos son los hombres cuyas obras se desarrollaron para esplendor y gloria del género humano; -quienes fueron concientes plenamente de su condición de hombres y de que no eran nacidos para envejecer en vanos deleites y en el consumo de los bienes, sino para desarrollar hermosamente, ante todo, un esfuerzo en la búsqueda de la verdad. Ojalá entendieran esto ciertos adolescentes - que, con gran pérdida de la república y desdoro de la humanidad, se entregan al placer, sin término en su ociosidad, bostezando día y noche, en privado y en público, entorpecidos de increíble negligencia. Ojalá entendieran que apenas son dignos de la sociedad humana la que, pudiendo hacerlo, con facilidad desprecian conocer aquello precisamente en -

que difieren de otros animales carentes de razón, y nunca se esfuerzan por hacer la experiencia y confrontar la capacidad de su espíritu. Ciegamente el deseo de saber, ingénito por naturaleza en el hombre, se enfrenta a los atractivos del placer y no pocas veces, engañados por la falsa apariencia de las cosas, voluntariamente nos deslizamos hacia lo peor" (86).

Como se ve, el autor, en el intento de su obra, se afirma, aun desterrado de su patria, vinculado a la situación histórica concreta de ésta: es, así, no sólo él mismo una muestra de lo que los criollos discípulos de Alegre y Clavijero pudieron recibir y avanzar luego, por sí, a partir de lo que de sus maestros recibieran; sino que representa a la vez el esfuerzo por la continuidad del proceso que evolucionaba la cultura de que se nutría esa clase criolla en sus colegios. Por cuanto a lo anterior, consideramos a Guevara producto y proyecto del sistema de colegios de jesuitas en la Nueva España. Por cuanto, además, en estos colegios la filosofía, cumpliera una función como pedagogía; es su obra - expresión de un sistema pedagógico que, hemos de ver, tenía por bases - la afirmación de la razón y de la libertad, y constituía en sí mismo un proceso de liberación y de humanización, por cuanto sistemáticamente procedía, con base en la experiencia del sujeto, al reconocimiento de sus posibilidades y de sus limitaciones como ser conciente. Esta sabiduría, prudente, humana y sabia, como la concibe él, interesa, dice, sobre todo, que por el bien de la república, la conveniencia y el honor de la ciudad, se difunda entre sus conciudadanos (87).

Aunque no aventuramos que él lo hubiera pretendido, cuando Guevara, siguiendo la actitud de sus maestros, tan repetidamente rechaza

za en su obra la autoridad como argumento y reclama la libertad de la razón para enjuiciar a los sistemas; está, aun sin pretenderlo, trascendiendo el interés particular de sus alumnos y el desinterés científico, para apuntar a las que habrían de ser condiciones de posibilidad en que, 1º que era para él conciencia de nacionalidad y de ciudadanía, se transformara para ellos en la exigencia de la Independencia.

EL FILOSOFAR:

PARTE PRIMERA:

SABER HISTORICO.

- 1.- Humanismo, Filosofía y Sabiduría.
- 2.- El Origen Griego.
- 3.- Roma: Filosofía vs. Imperium.
- 4.- Filosofía y Religión: (de la barbarie a la escolástica).
- 5.- "Restauración" o "Instauración" de la Filosofía.
- 6.- Los Filósofos Modernos.
- 7.- Crítica, Experiencia, Construcción.
- 8.- Historicidad.
- 9.- Eclecticismo.
- 10.- Historia Humana y Libertad.
- 11.- Agon y Limitación Humana.
- 12.- Saber del Saber y el No Saber.
- 13.- Naturaleza, Método y Sistema.

Lo primero que después del prólogo, Guevara en su obra nos ofrece, y en lo cual por el sólo hecho de ofrecerlo, se muestra ya un moderno, es, presentándola como "De Philosophiae Vicissitudinibus Brevis Narratio" su concepción de la Filosofía como un quehacer humano - histórico, y su propia crítica de las etapas o momentos por los que ésta tarea histórica; hasta su tiempo, se ha desarrollado;

En estas vicisitudes, encontramos, en primer lugar, la exposición cronológica y a grandes rasgos del desarrollo de esa historia; pero con ella y proyectados hacia el cuerpo de la obra, encontramos también, en primer término, las valoraciones que nuestro autor hace de los diversos momentos y autores que pueden destacarse en ese desarrollo; encontramos además su propio juicio sobre el sentido filosófico y humano que una actitud o una opinión puede tener, para la filosofía, o más exactamente para la filosofía como escuela de formación humana para sus lectores. Tanto los juicios de valor sobre momentos, autores y opiniones, cuanto aquellos otros que se refieren a actitudes; nos descubren paulatinamente la propia concepción del autor acerca de la Filosofía como tarea -humana y humanizadora- que a la par que es un proceso que se cumple y cuya herencia históricamente, recibimos, está abierto hacia el futuro con posibilidades de avance y de superación; - bien que no incurra en el mesianismo del progreso abierto y próximo a la mano, sino subraye, también desde el desarrollo histórico de la filosofía, las limitaciones a las que, en cuanto tarea humana, se encuentra, ineludiblemente atada.

Humanismo, Filosofía y Sabiduría:

A la par de esta temática y para no incurrir en repeticiones excesivas al presentar los materiales, ha parecido oportuno mostrar lo que, a falta de otro término, podemos designar como el humanismo del autor. Es quizá el término humanismo el más adecuado siempre y cuando se lo asuma en su sentido clásico sin las connotaciones negativas que desde ciertos puntos de vista se le han adjudicado: Humanismo es no solamente esteticismo ni buen gusto, aunque comprende a éste y por el ejercicio de los valores estéticos se logra o desarrolla; no es tampoco solamente "eruditio et institutio" (1), -Pedagogía-, sino Paideia (2), virtud o cualidad resultante de esa Pedagogía, y que, en su sentido original, es evidentemente una virtud política; en cuanto tal, humanismo, no se identifica con filosofía: es ésta ejercicio y disciplina rigurosa de la mente hacia el saber; aquí, presuponiendo este ejercicio, y no excluyendo su propia proyección posible hacia la acción, implica una actitud no puramente teórica ni puramente práctica, digamos de capacidad adquirida de receptividad y resonancia ante lo humano aun no esencial o genérico sino accidental o singular, actitud que podría describirse quizás en términos de solidaridad, aliento y comprensión y que tendría a su base la afirmación del valor de la persona, anteriormente al juicio sobre su posición o sus acciones y, consecuentemente, aun a pesar de sus errores, o de la posibilidad de discrepancia en las cuestiones teóricas o prácticas; esta apertura humana que no ha de confundirse con la compasión, por cuanto en ésta el compasivo se sitúa en un plano de superioridad, es para Quevedo, la virtud principal del Filósofo: sólo por ella y gracias a ella puede éste encontrar lo verdadero y lo valioso en donde quiera que se produzca o que se halle, gracias

a ella, el filósofo, aunque, debiéndose a una Patria trasciendo las fronteras, y La Filosofía, aunque debiéndose en su avance histórico a uno u otro autor, es patrimonio universal humano.

Nada hay que repugne más a esto que hacer de la Filosofía secta o escuela; si Guevara impugna a la peripatéticos, es, en no poco, por haberlo hecho, y por haber sustituido la autoridad o el dictado, a la razón en su desarrollo, aunque dificultoso, libre; resulta así explicable la estima de Guevara por autores cuyas opiniones en último término no acepta o pone en duda; antes que una opinión o cosmovisión determinada, está para él la preocupación por el saber como conquista humana, aunque no siempre resulte esta agonía totalmente en el éxito.

La Filosofía es, de este modo, para él, más ejercicio de sabiduría que intento de sistema o explicación de una cosmovisión y sobre este punto deberá de ampliarse nuestra reflexión al tratar específicamente de la posición de Guevara ante la filosofía como sistema. - Este saber, por otra parte, como veremos en el análisis del texto, no es para el autor, tampoco, relativismo, ni aun eclecticismo: si la Filosofía Ecléctica es para Guevara la patria del filósofo, y, en este sentido, Cicerón es su modelo (3), el Eclecticismo es para él apertura y actitud, y no un sistema o conjunto de proposiciones; el Eclecticismo que propone él como ideal, es la libertad de la razón para orientarse a sí, sin dogmatismos, ni sectarismos o prejuicios, en el paulatino abrirse y allegarse a la verdad. Esto es lo que para él significara y como él comprende, las vicisitudes o proceso histórico por el que la filosofía se ha realizado; sin pretender, de otra parte, que

en su momento propio la filosofía esté ya en, o pueda pretender llegar, a una verdad que pretendiera ser algo acabado o hecho.

Sobre lo que por 'verdad' entiende nuestro autor, y sobre el concepto mismo de 'saber', hemos de volver en capítulos siguientes; - así como también sobre algunos motivos de este eclecticismo; de momento, y siguiendo más próximamente el orden de su exposición, nos detendremos en el punto de la historicidad de la filosofía como él nos la presenta y de esta filosofía histórica como humanística, humanizante, y humanizadora.

Es la filosofía para Guevara, en expresión que toma él de - Cicerón, "dirigente de la vida, investigadora de verdad, enemiga de - los vicios, engendradora de ciudades," (4) autora de concordia, "maestra de costumbres y (recta) disciplina", "innumerables bienes se han - seguido para la sociedad humana del deseo de la sabiduría y los esfuerzos de los hombres por llegar a poseerla". No es de admirar, por otra parte, que los mejores ingenios se hayan esforzado ya por tantos siglos en llegar a ella, sin llegar a un acuerdo en la unidad de doctrina: hay diversidad de inteligencias y de temperamentos... la concordancia de muchos en una opinión y la discordancia de otros, ha de atribuirse a esta similitud o diferencia de temperamentos armónicamente - establecida por el autor de todo (5). Pero esto, cuando se busca la - verdad con seriedad, sin cegarse a sabiendas, ni involucrase voluntariamente en oscuridad y sombras. "Si hay obstinación en sostener con todas las fuerzas el error en que se ha caído o tropezado ya una vez, si una opinión se suscribe por razones de partido, aunque manifiestamente se presente absurda; se estará siempre lejos de la filosofía - verdadera y nunca podrá (quien proceda de este modo) ser contado en-

tre los sabios" (6).

Para Guevara, Filosofía como deseo de saber o de sabiduría, es algo connatural al hombre "y podrías llamar filósofo al primero de los hombres" aunque en esto, añade, no hay que exagerar ni aun sobrevalorando la figura bíblica de Adán. Esta sabiduría, más que filosofía, primitiva respondería -o estaría constituida por las respuestas- a las preguntas por un ser supremo, el origen del hombre, la estructura del mundo, y cosas semejantes que atañen al orden físico, al uso de la razón y a su perfeccionamiento, y al ejercicio de las artes", sea que se aprenda de otros, sea que se encuentre por la propia observación - (7).

Guevara, hombre religioso y culturalmente cristiano, no se perderá con todo, en especulaciones, -como ocurre en Clavijero su maestro y en Gamarra su contemporáneo, sobre la posible historicidad de estos hechos; no era aún tampoco llegada la época de la crítica -Bíblica: para él las figuras de Adán, Noé, Job, Abraham, son, junto con Salomón a quien considera el autor de los libros sapienciales, y con los Caldeos, Egipcios, Fenicios, Persas, Indos, Tracios, Gallos, Atlánticos -habitantes de Mauritania- y otros, entre quienes personalmente nombra a Hermes Trimegisto, Zoroastro, Zalmoxis y Orfeo, etc. - más prehistoria, que propiamente historia y sólo referida de segunda mano: La Biblia, Flavio Josefo, Beroso, Platón, Aristóteles, Plinio, Lucano, Cicerón, César, Estrabón.... No pues, como históricos sino como arquetípicos para una cultura que los consideraba históricos a los mitificaba, se deben considerar estos ejemplos; lo que interesa de --

ellos, es, del pasaje antes citado, la concepción misma de filosofía, -que es la del autor, trasladada al arquetipo- en que con claridad se muestran dos núcleos de cuestiones: El Ser supremo, El Origen del Hombre y la Estructura del Mundo; por una parte; y lo que atañe -en latín Spectat- al orden físico; al uso de la razón y su perfeccionamiento y al ejercicio de las artes:

Las tres primeras cuestiones responden sin duda a la tradición Filosófica Aristotélico-Escolástica; bien que ya en ellas salta a la vista ese matiz introducido en el preguntar precisamente por el origen del hombre; Esto es, por algo histórico, que se sustituye a -- una cuestión metafísica; pues no dice en el texto, Prima hominis principia, sino prima humanae gentis origine.

El segundo núcleo de cuestiones señalado es francamente moderno: Physicum ordo, será el orden natural, o el orden de la naturaleza -la "Fabrica" o mecánica del mundo. La razón y su perfeccionamiento, es lo afirmado y pretendido por Descartes, mientras que el ejercicio de las artes (artium industria) no es, en el contexto y en el texto, una cuestión que atañe sólo a la belleza, sino al trabajo, o, por lo menos, más a éste que a aquella: arte son, sobre todo, para el autor, las Matemáticas y sus aplicaciones, -particularmente, la física de Newton; por ellas podemos, ante toda, medir y consecuentemente, construir, transformar o aprovechar; arte es, para él, pulir lentes, edificar, deslindar tierras; en una palabra procurarse cosas útiles y provechosas; como Fábrica del mundo es para él, lo que los astrónomos estudian; y el perfeccionamiento de la razón es, sobre todo, un interés del bien de la República.

Es cierto, para terminar con este punto, que, aunque no es esa la interpretación congruente con el resto de la obra, pudiera pensarse en referir, por su contexto, lo dicho en este párrafo, a una concepción puramente religiosa, derivada, por ejemplo del primer capítulo del Génesis: aun en este caso, no es la del autor una interpretación escolástica, o tradicional, él diría que, aunque bien pueda ser aristotélica, no quiere ser peripatética; no es tampoco presentada como un objeto de creencia sino como tarea de la razón. Si en su contexto pues, este arquetipo de la filosofía como quehacer de todo hombre y ligado a la existencia histórica del hombre, representa elementos que corresponden a la cultura religiosa del autor, en su apropiación es -pudiéramos decir, aunque el término no corresponde históricamente al momento del autor,- un uso secularizado de la expresión religiosa original.

La segunda nota acerca de esta presentación mítico arquetípica de la Filosofía, se desprende de la observación de que: aunque - como testimonio histórico de la cultura de un pueblo, sí concede Guevara singular importancia a la Biblia -sin dejar de aludir a dos puntos de crítica histórica (9); como valor humano y aun doliéndose de la falta de fuentes más confiables, igual valor concede a las culturas Persa, Egipcia, Caldea, y otras, aun la de los Druidas y Gymnositas como lo hará en otros pasajes con la de los antiguos mexicanos o con la de Tahití recién descubierta por Cook en su viaje (10), o con las figuras históricas o míticas, de Zoroastro, Hermes y Orfeo.

El último punto a notar en la presentación de estos arquetipos, es la afirmación, cuya fuente es griega aunque Guevara no pre-

cisa cuál, de que en Egipto, los sacerdotes eran elegidos entre los Filósofos, y el Rey de entre los sacerdotes, caso -aunque no único- de Trinegisto. "Sumo en el colegio de los sacerdotes y notabilísimo entre los filósofos".

El Origen Griego:

Pasa así el autor a hablarnos, históricamente, ya, de Grecia: "digna de llamarse por varios siglos patria de Filósofos que ponían todo su esfuerzo en indagar la verdad, en aumentar con incansables trabajos la sabiduría de sus mayores" (11) sin ahorrar esfuerzo por adquirir la verdad "reflexionando con profundidad, escudriñando los misterios, contemplando la naturaleza, comparando o relacionando un evento a otro, hasta encanecer, en el desprecio de cualquier otra cosa" - (12). Sin detenernos en exceso en señalar datos históricos para los estudiantes de filosofía bien conocidos, y que Guevara señala que ha tomado de fuentes como Aristóteles, Cicerón y Diógenes Laercio, entre otros; parece más importante hacer notar, ya lo que acerca de la filosofía como actitud señala en estos casos, ya lo que, -a veces muy de paso- significa más bien, de su parte, una toma de posición o un juicio de valor: Tal por ejemplo, citando de nuevo a Cicerón, el señalamiento del mérito de Sócrates "el primero que hizo venir la filosofía del cielo, (de la contemplación del cielo) a la tierra, la estableció en las ciudades y aun la introdujo en los hogares, y obligó (así) a preguntarse por la vida y las costumbres, y por la bondad y maldad de los actos, transformando así no poco el modo de enseñar". Esfuerzo admirable y meritorio para que los ciudadanos, más que lamentablemente, se dedicaran a cultivar el espíritu (13).

De Platón señala, entre otras cosas, cómo, siendo ya en Grecia maestro, no desdeñó hacerse en Egipto discípulo, y el dolor que le produjo, que, a pesar de un gran esfuerzo, no pudo, en el caso de Dionisio el joven, "haber podido convertir en hombre, al que encontró tirano" (14). De los discípulos de Platón, se indigna nuestro autor ante el escepticismo de los académicos, y se detiene más particularmente en Aristóteles: "uno de esos varones ilustres, famosos para ambos bandos sobre los que por igual se acumulan alabanza y vituperio" (15) asume ante él, Guevara, lo que llama una vía o posición media: por el testimonio histórico de Cicerón y Quintiliano, es para él admirable Aristóteles, pero estas alabanzas han de referirse, juzga, al Aristóteles auténtico; lo que hoy se presenta como suyo, aunque no totalmente despreciable, tampoco le parece, y se remite al juicio de los eruditos; ser cosa de gran mérito. Incide así Guevara en la explicación frecuente en su tiempo, de los dos Aristóteles: el Aristóteles Real, cuya obra conocería todavía Cicerón, realmente admirable, pero hoy en gran parte corrompido o perdido; el otro es el Aristóteles de los textos, el de los árabes y de la escuela, totalmente otro de aquél, a base de añadiduras, enmendaciones, censuras, cosas inútiles, insulsas, y vanas; no es de admirarse, concluye, de que, aun por la vastedad y magnitud de su obra e intento, siendo Aristóteles hombre, se haya deslizado en su obra algo de esto: "Pero que se atribuya a Aristóteles, cuanto por siglos han pecado contra la filosofía otros hombres, quienes para imponer sus delirios abusaron del nombre de este sabio; no es en modo alguno propio del filósofo de sano espíritu, del que busca la verdad sin sectarismo, del que juzga por la ley de la razón.

Si se quiere ser filósofo es necesario deponer el insensato odio" (16).

Este último juicio nos descubre al autor en su actitud de fondo: ni es, ni quiere ser, Aristotélico, y de hecho casi ignorará mencionar a Aristóteles en su propia obra; está en franco desacuerdo con la actitud de los peripatéticos, principalmente por ser estos cerrados y ser autoritarios; en el fondo, veremos, es más escolástico, en algunas cuestiones, de lo que él mismo quisiera o profesa, pero, ante todo, afirma, la pasión no tiene lugar en la Filosofía, ni puede ser argumento de verdad; por otra parte, al Filósofo, aunque su obra nos parezca en un momento criticable o superada, o por el contrario admirable y convincente, ni debe ser utilizado como argumento de autoridad por las facciones, ni, aunque, se le utilice abusando indebidamente de este modo, ha de negarsele el favor de un juicio equilibradamente histórico. En cuanto a su obra, o a la interpretación y uso que de ella posteriormente se haga, la crítica será rigurosa; así, Guevara tratará de la fortuna de la de Aristóteles, cuando haya de ocuparse de la corrupción del gusto en la filosofía.

En el caso de Antístenes, "que debería avergonzarse el género humano de que semejantes hombres se digan filósofos" lo que censura Guevara no es que un hombre de capacidad intelectual y reconocida ciencia, pueda tener costumbres depravadas, sino que se funde una escuela moral cuyos principios conduzcan a la soberbia y al desprecio de los semejantes, "cosa tan absurda como la Quimera de los escolásticos". (17) mientras que Guevara tiene siempre, por lo menos, una frase amable igual para Demócrito o Heráclito, o para cualquier autor, independientemente de sus opiniones teóricas o físicas, en lo que toca

a los filósofos morales -o amorales- Antístenes, Pirrón, Zenón, aun los Estoicos, como será después con los modernos; es, aun en extremo, duro: no que rechace la filosofía moral o las consecuencias morales - del filosofar, él mismo las pretende y las alaba, por ejemplo en Sócrates, Pitágoras, y Cicerón; pero los juzga y los valora más de acuerdo a su conciencia cristiana de jesuita, que a su circunstancia o situación histórica concreta. Su humanismo le permite admitir el error aun en el más grande hombre, y, aun acaso, lo que él considera pecado; está sin embargo totalmente cerrado a toda doctrina moral que no sea la suya. En otra parte de este estudio señalamos el hecho y la posible explicación del por qué la Ética ni siquiera tiene un lugar propio en su obra (18).

Pitágoras es para Guevara, igualmente ejemplo de constante estudio y sacrificio en pos de la sabiduría, que de impaciencia ante la tiranía, representada en su caso por Polícrates. El rechaza, también, el nombre de sabio para adoptar el más modesto de filósofo, con el que se subraya la condición de la verdad como algo que se busca y se desea. De ésta búsqueda de la verdad, por otra parte, se seguirían consecuencias políticas; tanto en el orden de vida de los ciudadanos, cuanto en el de las ciudades; "a las que enseñaba a vivir según la ley de la Razón" (19). La afirmación de la transmigración, abre la puerta a un comentario. "Qué error no ha sido pensado por los filósofos, aun los más doctos, cuando olvidaron saber sobriamente" (20). Pero esto no disminuye su estima por los conocimientos o descubrimientos de Pitágoras, sobre todo Matemáticos o físicos.

Roma: filosofía vs Imperium:

Terminada su reseña de los filósofos griegos, el autor nos habla de Roma "que por largo tiempo ignoró los atractivos y encantos de la hermosísima filosofía; más aún, tratándose de introducirse en el ámbito de la República, fué rechazada con la fuerza y con bárbara rusticidad se le cerraron las puertas. Sin duda aquellos hombres, que habían envejecido ignorantes, y para quienes la gloria estaba en el estrépito de armas, palidecieron ante el atractivo de la sabiduría y temieron para la República que los jóvenes dedicados y entregados a su estudio, despreciaran las armas..... Pero en nada en verdad pudo impedir el decreto del senado Romano, que, con disimulo al principio, abiertamente después, los ciudadanos se aficionaran a la filosofía y - con el transcurso del tiempo, Roma surgiera, émula de Atenas, cumbre de la Filosofía" (24). Menciona Guevara personajes públicos como Lelio, Escipión y Paulo Emilio, ejemplo de cómo, aun con la oposición del senado, la filosofía floreciera y cómo, a partir de ese momento, aun en la última época de la República, fuera el estudio de la filosofía un serio empeño educativo de los ciudadanos en bien del senado mismo y de las magistraturas; los nombres de Pompeyo, Lucullo, Hortensio, Cota, Pompeyo, César, Catón, Bruto, Atico, Varron y otros, son para él un ejemplo; "Pero, sea permitido distinguir de los otros y recordar por separado, de tan docta muchedumbre, a Cicerón, el más notable de todos, frente al cual no hubo, entre estos filósofos, ninguno más culto, suave, erudito, elocuente, respetuoso de la patria; nadie, quizá, a quien más debieran sus conciudadanos de no haber vivido como fué, por los hados, cuando ya la República se encontraba, convulsa, - en el último aliento" (22). Hombre que, en medio de una vida pública

sumamente agitada, no tenía, como filósofo, otro intento que investigar la verdad sin querer ofender a nadie que estuviera opiniones contrarias. "Amable, en verdad, Filosofía, la de este doctísimo varón, - 'dispuesto a contradecir sin pertinacia y, preparado a ser contradecido, sin mirarse" (23).

Esta peculiar estimación de Cicerón, explicable por lo dicho ya en el capítulo anterior, hace, para Guevara, de él, el modelo del filosofar, de cuya expresión como tipo se sirve muchas veces, si no exactamente como autoridad, sí al menos como modelo, a la vez que de bien decir y de elegancia, de Filosofía conforme a la razón, -particularmente en cuanto abierta-, y de preocupación política. En este último punto va a insistir, a partir de este capítulo, el autor, señalando, por lo pronto, cómo el Imperio, -en Calígula, Nerón y Domisiano- pretendió desterrar a los Filósofos, aunque con Marco Aurelio se hiciera realidad posteriormente el dicho de Platón de que: "serán felices esos pueblos en donde los reyes sean filósofos o los filósofos - sean reyes" (24).

En cuanto a la apertura, insistirá, también a partir de este capítulo, en las virtudes de la que él llama Escuela Ecléctica "a la que puede llamarse con derecho, república de los filósofos, ya que a nadie reconocía en ella principado, a nadie por cuya autoridad jurara, a nadie que oprimiera la libertad de opinar..... Todo lo que había sido afirmado, era ponderado en su justa medida y ningún dogma - era aprobado, de no aparecer concorde a la razón..... Libertad digna del hombre, que conduce derechamente a conocer la verdad" y, cita a Cicerón. "En la discusión no han de considerarse tanto los autores -

cuanto la razón y su peso" (25). Pero a esta libertad ecléctica, y teniendo presente su intento pedagógico, añade aquí dos restricciones: haber conocido previamente la opinión o el resultado de la investigación de autores precedentes, aunque se anteponga a éste conocimiento, el amor a la verdad; y el haber aprendido en el estudio asiduo, a usar rectamente la razón. Si no se tiene esta cautela, y se insiste en no admitir ninguna autoridad, se corre el riesgo de precipitarse en el abismo del error. Si se le asume; es posible, para el sabio, desochar el yugo de la autoridad servil y, siguiendo sólo la razón, selegir de entre la multitud de escuelas, "con severo examen" lo que se manifieste conforme a la verdad. La discusión de lo que nuestro autor entienda, hasta donde es posible precisarlo, bajo los términos de error, -verdad, razón, etc. la remitimos al próximo capítulo.

Filosofía y Religión: (de la barbarie a la escolástica).

Debe afrontar en estos párrafos Guevara, siguiendo el desarrollo cronológico y desde el punto de vista histórico que se ha fijado, un doble planteamiento, a saber: las relaciones entre esta filosofía libre de Dogmas y con la sola guía de la razón, y el cristianismo; y, correlativamente, el hecho histórico de la escolástica medieval y del peripatetismo -como él prefiere designarlo- que derivado de aquella, no se limita a la edad media sino está presente aún, en su momento histórico: La manera como Guevara plantea la cuestión general de las relaciones Filosofía—Religión no corresponde totalmente a este punto; de momento pues, solo vemos cómo lo trata históricamente:

Tomada, en la exposición histórica anterior, Filosofía, en el sentido de sabiduría, tanto en el caso de los Griegos como en el -

de los Romanos; pasa él, de la enumeración de los sabios romanos del siglo de Augustq, a la de los sabios católicos contemporáneos o poco - posteriores de aquellos: la expresión "Entre los católicos no faltaron tampoco sabios Filósofos" (27) igual que cuando habla de "conversión" de filósofos al "Dogma Cristiano"; nos hace ver que, para él, - en una visión que ciertamente no es medieval-escolástica, se trata de dos tipos de sabiduría radicalmente diferentes, y aun irreductibles, aunque no necesariamente incompatibles; con esto deja abierta la puerta a su enumeración de autores que "Filosofando sobre los dogmas de - la fe, y envueltos en laboriosas disputas..... dedicaron la casi totalidad de sus esfuerzos a las ciencias de más necesidad, nobleza y magnitud: la Teología y la Moral y, de ninguna manera, si no es como de paso, pudieron dedicarse a las otras ramas de doctrina de que hasta - la fecha habían tratado los filósofos" (28). Afirmando así, para la Teología, una peculiar categoría de urgencia, -principalmente ante las herejías- no la afirma con todo, como sabiduría absoluta, sino que, - por esta urgencia, señala, se abandonó históricamente la filosofía, o parte de ella.

Con esto asentado, pasa a tratar de la ignorancia generalizada en los primeros siglos medievales: "Irrumpió la Turba de los Bárbaros..... y qué podían prometerse las ciencias en tan gran tumulto; De qué modo podrían sobrevivir entre espadas doquier desenvainadas, - mientras los sabios gemían sin esperanza y se establecía el dominio - de aquellos para quienes la ignorancia y la violencia representaban méritos" (29). "El número de los sabios en esos siglos fué muy escaso y

casi despreciable ante el enorme ejército de Bárbaros y de quienes, por las costumbres, imitaban a los Bárbaros. ... aun siquiera se puede negar que aun aquellos pocos que en ese tiempo se distinguieran por su estudio -entre los cuales enumera algunos que para él lo son- hayan quedado inmunes del gusto depravado y viciado que fácilmente se derivaría de las costumbres de la época" (30).

Con esto pasa él a hablarnos de los árabes: fué mérito de éstos, salvar para Europa, la sabiduría; aunque en sus obras tenemos más el resultado de sus cavilaciones que la Filosofía de Aristóteles. "Es cierto que el texto de su obra llegó ya viciado a los árabes, pero fué cada vez más corrompido por las conjeturas e interpretaciones de éstos, y, así, sus sabios introdujeron en la filosofía innumerables disputas, consistentes tan sólo en sutilezas que inútilmente agobian la mente, y de las que nadie que sea cuerdo afirmará que se refieren a las nociones filosóficas" (31). Así Aristóteles fué introducido en París en el siglo décimo tercio pero "tan otro del filósofo que enseñara en Atenas, que si se le diera salir del sepulcro, recibiría con risas, si no es que con indignación, la filosofía que con su nombre se amparaba" (32). El recurso ya señalado en nuestro autor, es este de enfrentar un Aristóteles árabe o arabizado, farragoso, inútil y peripatético, a un Aristóteles auténtico, desconocido e irreconocible: se recupera así el nombre de Aristóteles para la filosofía y se goza de mayor libertad para impugnar una doctrina que con su nombre se ostenta; para mostrar que su explicación no es infundada, subraya cómo la prohibición de leer la totalidad de la obra que se atribuye a este

sin posibilidad de observación o experimentación, la psicología sólo --
'trata de' su objeto; y finalmente de Teología Natural sólo dilucida o --
trata de dilucidar. Resumiendo esto dicho tendríamos, si la terminolo-
gía, con sus matices, está empleada intencionalmente, una clara grada-
ción, desde la Investigación de los principios, hasta la dilucidación -
de aquello que se puede alcanzar, por la razón, de Dios; todos los gra-
dos, conservan sin embargo, la nota de la actividad.

La segunda nota a este proemio versaría sobre el título de la
última parte: Teología Natural. Este nombre había sido reintroducido en
la modernidad más tardía, por obra de Wolff quien lo toma de Suárez, -
aunque en éste no es una parte especialmente distinta de la Metafísica
toda. En este punto, como en no pocos otros, Guevara, se encuentra más
cerca de lo que él considera, de la tradición escolástica, a través de
la ilustración alemana; y se separa, a la vez, por este camino, aun de -
las fórmulas de los autores modernos Descartes y Leibniz, para quienes
Dios es objeto de Teodicea o Metafísica. La superación relativa del ex-
cesivo deductivismo de Wolff; la debe, -veremos todavía esto al tratar
de la correlación de la cosmología y de la física- la debe, decíamos, a
los experimentalistas franceses e ingleses, y, particularmente, al estudio
de Newton.

Ontología:

El tratamiento de la filosofía sistemática, como él lo presen-
ta, resulta para este estudio de menor interés seguirlo al detalle; pe-
ro parece también necesario presentarlo de alguna manera para lograr la
visión del conjunto. Hemos por esto seguido un criterio, recensional si
se quiere, presentando, primero, las características y el esquema conjun-

sublime que la física" (21). Sus partes dice, son; la Ontología que comprende la contemplación /speculatio/ del ente en general y de sus afecciones; la Cosmología que contempla /contemplatur/ las cualidades inteligibles de las realidades del mundo; la Psicología, o pneumatología "o animística como le llamaban los peripatéticos posteriores" (22), que contiene el tratado del Espíritu y de las cosas inmateriales y, finalmente, la Teología Natural que dilucida, aquellas cosas que acerca de Dios, - pueden alcanzarse por la luz de la Razón.

Sin entrar anticipadamente en los detalles referentes a las partes, cabe ya notar, sobre esta división, común en las obras de la época, y reconocible para nosotros, como fijada por Wolff, lo que parecería ser sólo un juego de Palabra: La ontología especula o contempla el ente, la Cosmología contempla el mundo, la Psicología trata del Espíritu; la Teología Natural dilucida; y el Tratado de los primeros principios, (anterior a toda parte de la metafísica) es designado como investigación: es, desde luego, Guevara, en su absoluto dominio del Latín, - muy cuidadoso del vocabulario y del estilo, pero parecería haber en la selección de términos algo más que una cuestión de estilo:

El tratado de los Principios es para él una investigación de la realidad y del conocimiento de la realidad: /Principium humanarum cognitionum/; la Ontología y Cosmología, -con matices de estructura que habemos de hacer ver-, se designan como contemplación, no improbablemente para subrayar el papel activo del sujeto en ellas, que, en la ontología, especula o acecha, explora; mientras que en la Cosmología, y en la física, contempla, lo que es actividad intelectual, sin duda, pero en mayor dependencia del objeto extrínseco a la mente; por el contrario, -

podríamos decir, de la naturaleza, como totalidad, en sus manifestaciones, "Plura enim sunt quae nos latent" (19). De modo tal que, si bien es esta Naturaleza, en su perspicuidad, la patencia, para el sujeto, de la realidad, y por lo tanto maestra de Verdad, /naturam sequamur duces/, es, así mismo, para él, -que no puede agotarla en su experiencia-, esta latencia, que resulta arcana, y que a la vez se produce en el hecho de que tengamos sobre ella sólo veritates contingentes, aunque podamos demostrar axiomáticamente algunas de ellas como necesarias, y en el de -- que "solliciti inquiramus, nec quiescamus, donec aut causam inveniamus, aut saltem arcanam esse comprehenderimus" (20).

Interrogante:

Está así pues, nuestro autor, en la dinámica de la modernidad, que confía en la potencialidad de la Razón y que interroga a la naturaleza en la experiencia, y está muy lejos, a la vez, de los dealumbramientos del siglo de las luces y de las pretensiones de la enciclopedia. No es así, tampoco, en él, eclecticismo, sinónimo de componenda, de transacción o de equilibrio entre sistemas; es la filosofía comprendida como - buscar la verdad en dondequiera que encontrarla pueda; De venatione sapientiae, -hubiera dicho Nicolás de Cusa, a quien Guevara no parece haber leído-, y es, a la vez, Docta Ignorantia, lo más opuesto a un escepticismo, pues la curiosidad de la Razón, ante la Admisión del mundo, -siempre insólito- conserva la inquietud, y la solicitud, de la actitud interrogante.

Terminado el análisis de los principios, presenta Guevara la sistematización del saber según principios, toda ella bajo el título común de Metafísica, "ciencia nobilísima que puede considerarse aun más -

singular, puede convertirse en ciencia, -verdades necesarias- si, validos de este axioma, -principio de la comprensión metafísica de la totalidad como unidad desde el sujeto; principio que es también a la vez, principio de la realidad, ya que es perspicuo para el sujeto en su experiencia del conocimiento-, demostramos el nexo necesario de los hechos - en su comprensión para el sujeto /ratio sufficiens cognitionis/ y asumimos -con fundamento en la experiencia misma, perspicua, de esta comprensión- que hay una Relación y posibilidad de verificación, entre la comprensión como enunciado /cognitio/ y la realidad como Actualitas de lo que la cosa es o no es, así esto sea perspicuo solamente en el mismo - privilegiado caso de la comprensión en que el sujeto se reconoce como - existente en cuanto conoce. Y en cuanto esta intelección perspicua, /intellegibilitas rei/, posibilita toda otra intelección, /sólo conoce el sujeto que conoce, en cuanto se conoce/, se afirma como axioma /principio necesario de conocimiento necesario/; que es, de esta manera, razón suficiente /possibilitatis et intellegibilitatis/ de todo ulterior conocimiento que se afirma como ciencia (saber de la realidad, saber del mundo), y razón suficiente o fundamento necesario de toda certeza. Siendo, con todo, fundamento necesario, en el sentido de que es indispensable; no se afirma, en modo alguno, sin embargo, como necesario, en el sentido del dogmatismo de las afirmaciones de la Ciencia, y menos aún de las explicaciones de los sistemas filosóficos. El por qué de esta restricción (que concluye en la historicidad de la filosofía a la par que en ella se nos muestra), radica no solamente en la historicidad propia del sujeto - del saber, sino que, correlativa de ésta, -o de la finitud radical que en la historicidad se manifiesta-, está la inescrutabilidad, latencia,-

si misma escindida: Locke-Hume, Leibniz-Wolff, y esta última rama, es, en su sistematización y en su fuente, a su vez, Suareciana; resulta - Guevara, sin pretensión, también suareciano de alguna manera, al aceptar los dos planos: Actualidad-Cognición, como distintos en sí; de un modo coherente con la adecuación asumida posibilidad-inteligibilidad, de la cosa.

Tiene, de esta manera, abierto el camino para afirmar la contingencia del mundo y la causalidad necesaria de Dios; pero tiene a la vez, el problema de hacer ver cómo un principio axiomático, tiene connotación existencial, a la vez. In respuesta: por cuanto una proposición sólo puede ser verdadera si hay razón suficiente para afirmar como exigente lo que es enunciado por ella, muestra que se asume sin discusión, -con la modernidad y con Suárez-, que la existencia es predicado, pero muestra, a la vez, el criterio que muchas veces él ha usado, y veremos sigue usando, para descartar cuestiones, preguntas, teorías y explicaciones especulativas: si no hay razón suficiente para ellas, en la experiencia y en la existencia de la realidad, -o en la experiencia al menos del sujeto como sujeto que se pregunta por lo real como totalidad-, resulta totalmente ocioso su planteo y no debe perderse el tiempo en ellas.

Ciencia y Experiencia.-Comprensión:

En el campo de la ciencia, y así cobra pleno sentido el Verber Corolario; la experiencia como evidencia, puede ofrecer hechos cuya explicación no nos es dado alcanzar: en este caso, no hay pregunta o preg supuesto metafísico que valga frente a la evidencia, aunque tampoco hay ciencia en el sentido estricto. Por el contrario, la experiencia, aun -

ción o escuela, por razón de escuela, y el reconocer a la vez, a todas las escuelas, la posibilidad de que la Filosofía se encuentre en ellas con tal de que sean fieles a la perspicuidad de la razón y no se pierdan -alejándose de ella- en afirmaciones sin razón. De alguna manera, aunque no usa aquí explícitamente él, el término, reconocemos en Guevara el espíritu e intento de la filosofía perene en el más puro sentido Leibniziano.

Por otra parte, en cuanto a lo dicho en estos párrafos; y correlativo de esto último; estaría la afirmación de que el principio estudiado no es particular patrimonio de un sistema, aunque en éste sea -fundamental -Leibniz en el caso-. Está también la relación metafísica -física, correlativa del ser la causa explicación o concepto y realidad. A la vez: esta distinción y relación, responde, en el fondo, a los conceptos de un orden físico y un orden metafísico, establecidos ya en Suárez, pero subrayando Guevara, con mucha mayor claridad, que la metafísica no tiene otra realidad que ser la comprensión -en el sujeto- de la realidad del mundo. Suárez, y los suarecianos posteriores, con mayor conocimiento que Guevara de Santo Tomás, y con menos libertad que la Modernidad ante la navaja de Ockham, no aceptarían de ninguna manera el planteamiento, en último término originario de Scotus, de la Metafísica como resultado sólo del esfuerzo de la comprensión en el sujeto, o en términos modernos, como representación; Guevara, en su explícito rechazo del peripatetismo, -aunque asume no pocas cosas que vienen de él- se mueve, frente a la escolástica, con mucha mayor libertad y, por la vía de la modernidad, viene a aceptar lo que para aquella era inaceptable, bien que, por cuanto la Modernidad está, para los tiempos de Guevara, en

ella misma, o en un ente distinto de la misma " (17).

...no necesariamente ha de negarse aquello cuya razón suficiente nos es desconocida, ya que hay muchas cosas que se nos ocultan.

"Pero podemos afirmar con seguridad, aquello cuya razón suficiente nos consta manifiestamente que se da, e igualmente, negar aquello (otro) de que nos consta evidentemente no se da. De aquí que sea lícito demostrar no pocas verdades, aun necesarias, en las ciencias, usando este principio, como lo mostramos en más de un lugar" (18).

El primero de estos corolarios lo prueba también por el principio de no contradicción; y, ante posibles objeciones, se responde subrayando la distinción entre la temporalidad del mundo y la necesidad de Dios. En el segundo señala, como aplicación, que la pregunta por la verdad de una proposición, es precisamente la pregunta por si es que hay razón suficiente del objeto afirmado en la proposición en cuanto a su existencia, de tal modo que, si se muestra no haber tal razón, se muestra la falsedad en el aserto y, si se muestra haberla, el aserto resulta necesario -mientras ésta permanezca-. De aquí concluye el tercero de los corolarios.

Metafísica:

Volviendo ahora, brevemente, sobre esta exposición, encontramos, en cuanto a la forma, ante todo, la alusión a Hume, implícita; junto con la afirmación de que, salvo por los términos, en este punto hay coincidencia entre los Peripatéticos y la Modernidad: explícitamente, -Aristóteles, Descartes, Leibniz. Este tipo de afirmaciones del autor ante la filosofía histórica, lo hemos señalado ya otras veces: aquí, con todo, es acaso más notable, su no estar él propiamente con ninguna posi

.-Razón de posibilidad; o de la inteligibilidad de la posibilidad de la existencia de la cosa.

.-Razón de actualidad; o de la real existencia de la cosa frente a la posibilidad de no existir.

.-Razón del conocimiento, o aquello por lo que concebimos que la cosa nos es conocida.

"Remotis igitur altercationibus, sequentem propositionem statuimus, velut axioma generale in physicis, ac metaphysicis, ex quo veritates contingentes possunt demonstrari; unde non iniuria alterum humanae cognitionis principium didici potest,

AXIOMA: Nihil est in universitate rerum sine ratione sufficiente, sive ut amicus ille Jobi dicebat, nihil in terra sine causa fit" (14).

Fundamenta esta afirmación, al modo de Suárez, por reducción al principio de no contradicción: "si no se acepta este principio, igual podría afirmarse de la cosa, que existe y que no existe, lo que se opone al principio de contradicción".

"Adeoque perspicuum est, atque inter axiomata collocandum, nihil esse sine ratione sufficiente" (15).

Los corolarios que él saca de su afirmación son los siguientes:

.-"Si existe la razón suficiente de una cosa, es necesario que exista también la misma cosa" (16).

.-"La razón suficiente de cualquier cosa, o se encuentra en --

cientiae testimonio' incompatibles con su historicidad propia, e impropias de la filosofía como algo perspicuamente histórico.

Razón Suficiente:

El principio de Razón suficiente, nos dice, es antiguo, aunque la aplicación de éste a un sistema peculiar ha sido obra de Leibniz para fundamentar su optimismo respecto del mundo. Existe la persuasión general /omnibus persuasum est/ de que nada sucede en la naturaleza y en la realidad, sin razón suficiente; así, ante cualquier evento insólito, nos preguntamos por su causa, -reflexionando, investigando- o por su razón suficiente /causa sive ratio sufficiens/, sin descansar, hasta encontrarla, o comprender, por lo menos, que es arcana.

La Razón Suficiente de la existencia de las cosas, no es otra cosa que la causa de las mismas: "o aquello por lo cual concebimos que las cosas son, /res esse/, que no es, sin duda, otra cosa, que la causa de ellas" (12). "Por no sé que ciego destino de la sabiduría /rei litterariae/, en la miseria del tiempo en que vivimos, ha parecido oportuno a algunos filósofos, levantar nuevas polémicas, disensiones más propias para perder el tiempo (en ellas) que para lograr (por ellas) el adelanto de las ciencias" (13). Aún para Descartes, que no dejó piedra por mover con tal de superar aun la terminología de los peripatéticos, la razón suficiente y la causa de las cosas son lo mismo: se pueden, pues, a juicio de Guevara, óptimamente, conciliar ambos principios y no perder el tiempo en diferencia de palabras. Y para apoyarlo ofrece la Cita de Descartes en los Principios de la filosofía.

En cuanto a la razón suficiente misma, la distingue en:

taffica y que se desarrolla como sistema del saber, y que no es saber de espontaneidad o pura experiencia, sino el resultado de la reflexión - por la que se unifica la experiencia; tiene, como conocimiento, su primer principio, reflejo el mismo, aunque perspicuo. El saber de la experiencia, por donde el conocimiento empieza, tiene a su vez en la perspicuidad refleja, la posibilidad de convertirse en ciencia, y trascender la que sería certeza sólo subjetiva, de la perspicuidad exercite.

Como un intento de síntesis o explicación, y en la apretada - sobriedad con que el autor lo expone, es, sin duda, éste, uno de los puntos, o acaso el punto capital, de su sistema: podrá juzgársele como malabarismo intelectual, o señalar aquí su eclecticismo. Sin superar del todo ni una ni otra cosa, es, a juicio nuestro, el audaz esfuerzo que vuelve explicable con legitimidad, la sistemática capacidad que muestra para una asimilación que, en este caso, no es ya ingenua o sólo eclectica, sino resulta crítica, de planteamientos tan diversos y a primera vista tan incompatibles, como serían los de Descartes, Tomás de Aquino, Newton, Leibniz, Locke, Suárez y Wolff. El esfuerzo de Guevara no está, en este caso como en otros, en reunir afirmaciones aparentemente compatibles de diversas fuentes, para concertarlas según un esquema más o menos amplio, sino en tratar de superar las aparentes contradicciones entre ellas, un perándolas, y re-presentando a nueva luz, la verdad que encuentra en -- ellas. Si en ocasiones, y fiel a su modelo Cicerón, solo hace ver la incompatibilidad, o muestra la contradicción, en evidente eclecticismo - práctico, es que, filósofo y reconociendo las limitaciones del saber, - utiliza su sabiduría, y no hace fuerza a la filosofía con pretensiones de sistema cerrado o saber absoluto, que son para él 'ex intimo cons-

Hay otro principio, el de la perspicuidad /de veta cartesiana/, que es también principio primero de certeza.

Hay una correlación de ambos principios, de modo que la Verdad de la perspicuidad descansa o puede afirmarse con base en la ausencia - de contradicción, mientras que ésta se afirma como principio verdadero, porque es perspicua la conveniencia de sus términos.

El mismo autor nos da la clave para resolver este aparente - círculo:

-La no contradicción es principio del conocimiento.

-La Perspicuidad in-cio de la ciencia.

Esto quiere decir, a nuestro juicio, en el autor, que la ciencia, como conocimiento del particular y contingente, se apoya en la - perspicuidad de éste en la experiencia; pero que la filosofía, en cuanto afirmación universal y necesaria, requiere de un principio o axioma formal y universal; principio que, siendo perspicuo, como enunciado, en sí mismo, es, a la vez, principio cierto, y principio de verdad. por reducción, en él se fundamenta cualquier otro principio, aun el de la - perspicuidad cuando se asume ya no ejercite, sino reflexe, como criterio de verdad, pero en el caso único y privilegiado del primer principio, - aunque el conocimiento no se inicia en él, con lo que se descarta el - apriorismo puro-, perspicuidad y no contradicción se dan a un tiempo, - usual dos aspectos de una misma afirmación: la perspicuidad se da primero ejercite, la no contradicción sólo reflexe, pero esta reflexión hace a la vez perspicua a la perspicuidad reflexe, como criterio universal. De esta manera, el saber de principios y según principios que es la He-

principio, para que subsista la verdad del de contradicción; pero esto se puede afirmar también con reciprocidad; esto, con todo, sólo muestra la existencia de un vínculo entre los primeros principios, y no que se demuestren el uno por el otro. Al final del artículo añade una nota: -- afirmar que el de contradicción es el primer principio no quiere decir otra cosa sino que la verdad de los otros depende de éste, mientras que él no se deduce de otro; no que todo conocimiento humano comience en él, y esto, porque el conocimiento universal y abstracto como el de los axiomas y principios, se sigue, por abstracción, del de los singulares (8).

Dos observaciones se siguen de esta exposición: históricamente, la afirmación de los principios de Razón Suficiente y de no Contradicción, como principios del ser y del saber, en la modernidad, radica en Leibniz (9), y respecto al primero dicho, Guevara lo afirma y reconoce; respecto al de contradicción como él lo llama, y aparte del antecedente remoto aristotélico, está, a las puertas de la Modernidad, presente en Suárez (10), -normalmente son los suarecianos los aludidos por Guevara con el nombre de peripatéticos,- pero es en Suárez, muy claramente, principio de conocimiento. Para Guevara, en primer término, no es, como en Suárez, absolute unico, y es, además, principio de verdad sólo respecto a los axiomas.

Desarrollando esto con un mayor detalle tendríamos, de lo que él nos dice, las siguientes afirmaciones que entre sí se complementan:

El principio es principio primero de Verdad respecto a los -- axiomas en cuanto por él se rige el proceso de abstracción de éstos a -- partir del singular.

en que los mismos aforismos de Descartes y de los cartesianos que se proponen como primeros principios frente a éste, sólo se pueden establecer, y de hecho pueden demostrarse, por deducción (sic) a lo imposible, cuando se admite este principio, como será patente a quien realice el intento.

Principio de Conocimiento - Principio de Verdad:

El resto del artículo se extiende en rechazar las posiciones que pretenderían sostener que es otro el primer principio en el sentido dicho, o que hay principios independientes del de contradicción: lo más significativo en esta parte, es la discusión (7) sobre la prioridad entre el principio dicho y el que se enunciaría sumariamente "quidquid perspicuum est, verum est"; señala él que, indudablemente, el principio de contradicción es, en sí, perspicuo, por la perspicuidad misma de sus términos, no mediada o condicionada por ninguna reflexión. Usando, y haciendo notar que usa, terminología de escuela, dice: exercite somos convencidos de la verdad del principio de contradicción, porque es en sí perspicuo, pero esto no reflexe. Subraya aquí una vez más, aunque de paso, cómo la ambigüedad en el uso de los términos, resulta a la vez en paralogismos y en discordias; -quizá para justificar el uso que hace de distinciones escolásticas-. No es, sin embargo, sólo, ésta, para él, una cuestión de términos; la perspicuidad originaria nativa/ de los términos, o la evidente conveniencia de los términos, sujeto y predicado - in perspicuitate terminorum sive ab evidenti convenientia/ es, para nosotros, fuente de certeza, en todos los axiomas certitudinem pariunt/; pero no es necesaria quin opus sit/ la reflexión sobre el afato que -- enuncia la perspicuidad. Es necesario que permanezca la verdad de este

existencia; los seguidores de éste, por su parte, establecieron como base de toda (otra) verdad, el afato "quidquid in idea clara cuiusvis rei perspicuum est, id de ea potest affirmari" (5).

Ante esta pluralidad de enfoques acerca de cuál sea de hecho el primer principio, se esfuerza él por precisar: no ha de entenderse con el nombre de primer principio, ni aquél que primero se presenta a la mente, ni aquél a partir del cual todos los otros se demuestran con un raciocinio directo. Precisar la primera verdad que haya estado presente a la mente cuando la luz de la razón se alcanzó, no resulta posible, ni tampoco, cuál sea la demostración adecuada para demostrar los primeros principios que son medio en la demostración. La pregunta por el primer principio, es por aquél axioma que, si es negado, los demás no se sostienen, y si es admitido y los demás se niegan, pueden éstos demostrarse a partir de él, con demostración apagógica. "En quaestione Sensum: in sententiam, quam amplectimur" (6).

En un punto tan central como éste, vemos ya cómo, aun desde el planteamiento, sea por el juego de palabras: principio, inicio, base, sea por la forma en que la pregunta se plantea, Guevara se alinea con los peripatéticos aristotélicos, frente a Descartes y a los modernos Cartesianos. Veremos ahora, aunque suscitadamente, el desarrollo de lo así planteado: la prueba de lo dicho estaría para él en que el principio mismo es un axioma per se notum, de modo que, en su perspicuidad, sea manifiesto para todos: si su verdad vacila, la verdad de los otros principios se derrumba, etc. La perspicuidad de su verdad no habrá nadie en sano juicio que la niegue. La segunda parte de la prueba radicaría, suscitadamente,

este sistema restaurado, las actitudes del autor respecto a los sistemas y su crítica a las pretensiones y opiniones de quienes sistemáticamente se proclaman, sin razón suficiente, estar en la verdad, y contradicen, con opiniones, opiniones o verdades, como si la Verdad pudiera llegar a ser encerrada en un sistema, -en este caso el suyo-, en la ignorancia - histórica de que cualquier intento sistemático, en cuanto acabado, habrá de ser, por ser histórico y por la naturaleza de la razón y de las cosas, superado.

A partir de la no Contradicción:

La Investigación del principio -o los principios- del conocimiento humano /Principium humanarum cognitionum/ no puede remitirse con facilidad a ninguna de las partes de la metafísica, dice Guevara, pues es de tal naturaleza que ordenadamente las debe preceder a todas y no - ve particularmente a una más que a otra (2).

El que llama él principio de contradicción, lo presenta, primero, en la formulación que entre los metafísicos, dice, es un efato corriente "Idem non potest simul esse et non esse" (3), y, en seguida, - más ampliamente "Quolibet (sic) vel est, vel non est: de eodem et secundum idem non possunt simul verificari affirmatio at negatio" (4). Este axioma, dice, fué establecido por Aristóteles y la escuela de los peripatéticos, como primer principio del conocimiento humano, asegurando que el edificio todo de la ciencia, se apoya en él como si fuera su cimiento. Y a continuación añade, "A Descartes pareció mejor /Cartesio Placuit/ poner como inicio de la ciencia el entimema pro conito, ergo sum, de modo que quien desea recorrer el camino de la sabiduría /qui litterarium curriculum metiri exoptat/ deba partir de la demostración de su propia

nes, según los principios, entre el que sabe (sujeto) y lo que sabe, o saber puede, ya sea de su saber y los principios, -que lo son a la vez, de la realidad y del saber- ya sea también de aquello que, -a partir de la experiencia y a la luz de los principios, de la naturaleza, - sabe.

En qué grado logre él este intento, y si es que permanece sobriamente dentro de los límites que se ha fijado en esta restauración - de la filosofía de expreso intento pedagógico, -lo que resulta a su vez una limitación-, y en el reconocimiento explícito, a la vez, de su limitación histórica; es lo que corresponde hacer ver en esta parte, valiéndonos para ello de la presentación esquemática de su sistema; que - profesa ser filosofía, por cuanto es saber, de y por principios, sistematizado a la vez que sistemático.

Historicamente Superable:

Hemos señalado varias veces cómo, en esta parte, bajo el título general de Metafísica, sigue él el esquema de la sistematización de Wolff y que sería también de la escolástica cartesianizada y/o renovada hasta este siglo: A una que llama él Disquisición preliminar sobre cuál sea el principio del conocimiento humano, y que presenta los de Contradición (sic) y de Razón Suficiente; se sigue lo que propone como Ontología; a ésta, brevísimamente tratada, -aunque nosotros la completaremos con partes tomadas de la física-, la Cosmología; a ésta la Psicología, -de la que buena parte está ya presentada en el capítulo anterior de este trabajo y no ha de repetirse-, y, finalmente, tan brevemente tratada como la Cosmología, la Teología Natural. El recorrido, lo más sonero posible, de estas partes, deberá mostrarnos, a la vez que el contenido de

el estudio de cualquier saber, y sobre todo de la física como saber del mundo, sólo se muestra y puede verse cuando el saber de cosas se asume en su totalidad-para-el-sujeto, lo que sería decir, en cuanto el sujeto -singular o histórico- unifica, como saber humano, lo que de las cosas sabe.

Esto tendrá la consecuencia práctica para Guevara, de que la física, o la matemática, en su caso, ni se proponen, ni menos aún se sugtituyen a la filosofía en sentido estricto: En un sentido lato, y precisamente en cuanto como saber, en el sujeto, se unifican, las sigue - llamando él filosofía; pero en sentido estricto, estos saberes que no muestran en sí mismos sus principios, requieren, precisamente para ser saber, de la filosofía; bien que, desde luego, de una filosofía totalmente otra que la escolástica disputadora y especulativa, que incluso - invadía con la especulación de la razón los campos de la física en los que sólo la naturaleza, en cuanto se muestra en la experiencia, ofrece la verdad.

La otra respuesta a la objeción posible, la llamaríamos, sin hacer fuerza al autor, filosófica e histórica: histórica por cuanto - precisamente como filosofía se ha presentado la peripatética, y Guevara, se siente llamado a ser verdaderamente filósofo y restaurador de la filosofía, -frente a los vicios o abusos de la filosofía no verdadera, es ta es su lucha o agon personal, enseñanza recibida por él de sus maestros y que se esfuerza por transmitir a sus lectores-. Filosófico, en fin, es para él, en su sobriedad, este estudio sistemático, por cuanto - sólo en él se muestran los principios en su perpicuidad, y las relacio

res útiles y/o de las parcialidades de saber y de las relaciones que, - como sujeto, él puede establecer. Esta organización y sistematización - unificada-unificante, no es, para el sujeto, subjetiva; los principios unificadores del saber, son, a la vez que saber del saber, saber sabido. Para Guevara no son tampoco una formalidad abstracta, sino que son la realidad perspicua, -presente y que se hace patente-, como del pensamiento y en el pensamiento; pero, ante todo, como verdad: -presencia o patencia de la realidad del pensamiento,- que es condición de posibilidad de la presencia o patencia (perspicuidad y evidencia) de toda otra verdad, para el sujeto.

Según Principios:

Son, de este modo, los principios simultáneamente, para él, -saber del saber, -principios del saber- y saber de realidad, -principios del sistema-; a partir de ellos podrá desarrollarse éste, pero, ante todo, con las dos restricciones ya mostradas: que sea sólo bajo la -guía de la naturaleza y sólo por la luz de la razón. Cuando la naturaleza no puede hacerse suficientemente patente, o cuando falta a la razón, vigor o rigor, la certeza fundada en la verdad de los principios no puede afirmarse como extensiva, a partir de ellos, a todo el sistema de explicaciones de la Realidad. Este, con todo, para Guevara, es necesario (indispensable) y debe abordarse su estudio sistemático, aunque ágil y depurado de lo que a todas luces es inútil. A la posible objeción de la inutilidad total de todo esfuerzo o intento sistemático en filosofía, tendrá Guevara en su obra, -mayor o monótonamente explicitadas-, dos respuestas: una, pedagógica e histórica, estaría en que la importancia y valor de la filosofía como saber del saber, aunque de utilidad para

busca sistemáticamente la Verdad, poniendo en crisis los sistemas: para lograrlo, y como punto de partida, la filosofía se constituye, en su intento, como saber del saber. Tiene de este intento, los principios, las reglas del método y el reconocimiento del sujeto.

Por cuanto en este primer paso es el sujeto el que se reconoce en sus posibilidades y en sus limitaciones; la historia de la filosofía cobra sentido como momentos históricos en el esfuerzo del desarrollo del saber como proceso; pero el esfuerzo históricamente sostenido del saber como proceso, no es el saber mismo: éste, aunque sujeto a las limitaciones históricas de su momento, se reconoce como el intento de explicación de la realidad según principios, con fundamento en la evidencia de la naturaleza que se descubre o que se muestra, para el sujeto, en la experiencia.

Para Guevara, la explicación misma sistemática en cuanto sistema o conjunto de proposiciones resulta contingente y discutible: la misma patencia de la naturaleza, la ha puesto y volverá a ponerla en crisis. Hay puntos, -algunos los hemos visto ya, y otros aparecerán en esta parte- en que, para su momento, y a su juicio no hay explicación satisfactoria; -en estos casos, la sabiduría radica en afirmar la duda o la ignorancia y dejarlos, por lo tanto, abiertos-. Pero, frente a esta contingencia y esta duda, la posibilidad de la razón y la enseñanza de la naturaleza, bien usadas, conducen a un saber, que, en cuanto se organiza y sistematiza en busca de unificación, no es ya únicamente saber hacer, o ciencia útil; ni saber particular de algunas cosas, sino saber unificado, humano, -en el sujeto humano-, marco a la vez de sus sabe-

En el esfuerzo por la permanencia en el terreno del ejercicio del saber, -Filosofía como Saber del Saber-, Cuovara desemboca, como hemos visto en el final del capítulo anterior, en los intentos de explicación que no son ya, solamente este ejercicio de sabiduría, sino que se presentan, en realidad, como elementos de cosmovisiones -o saber sabido-. Es la filosofía como saber sistemático y sistematizador; con pretensiones de sistema del saber, ante lo que se halla ahora. Ha pasado él, y hemos pasado nosotros con él, de lo que serían los principios del saber a lo que se presenta como saber de los principios.

Sistematización del Saber:

Conoce él, y en lo formal lo sigue a grandes rasgos, el esquema o intento de Wolff como sistema del saber; conoce también, y él mismo en gran parte las suscribe, las críticas de la modernidad a otros sistemas; pero, parece, no puede prescindir, ni quiere, de la necesidad de tratar o presentar a la filosofía como sistema; no sólo o meramente con rigor y como estudio sistemático, sino también, como saber unificado-unificante. Está, por otra parte, su independencia, repetida, de las sistematizaciones o explicaciones sistemáticas en cuanto se presentan como escuelas: toma, ya de una, ya de otra, lo que le parece, con un criterio que podría llamarse ecléctico, si, en el sentido en que él lo usa, (1) asumimos el eclecticismo como la convicción de que la Verdad no se encuentra adecuadamente agotada ni propuesta por un sistema de proposiciones dadas, sino que los trasciende a todos; más bien que en el sentido historicista, que vendría a afirmar positivamente la permanencia o la presencia de la Verdad en todos los sistemas. El filósofo, así, -

EL FILOSOFAR:

PARTE TERCERA: SISTEMATIZACIÓN DEL SABER SEGUN PRINCIPIOS.

- 1.- Sistematización del Saber
- 2.- Según Principios.
- 3.- Históricamente superable.
- 4.- A partir de la No Contradicción.
- 5.- Principio de Conocimiento - Principio de Verdad.
- 6.- Razón Suficiente.
- 7.- Metafísica.
- 8.- Ciencia y Experiencia - Comprensión.
- 9.- Interrogante.
- 10.- Ontología.
- 11.- Ente.
- 12.- Esencia.
- 13.- Existencia.
- 14.- Atributos y Modos.
- 15.- Posibilidad.
- 16.- Trascendentales.
- 17.- Identidad - Distinción.
- 18.- Otras Afecciones.
- 19.- Necesidad y Contingencia.
- 20.- Aspectos de lo Ente.
- 21.- Causalidad.
- 22.- Sustancialidad.
- 23.- Actividad.
- 24.- Accidentalidad.
- 25.- Subsistencia.
- 26.- Cantidad, Calidad y Movimiento.
- 27.- La Navaja de Ockham
- 28.- La Legalidad del Mundo.
- 29.- La Metafísica como Interrogación.
- 30.- Replanteamiento: Metafísica es - Apropiación.
- 31.- Existencia: Estado Real y Pretendido Lógico.
- 32.- Verdad: Relación de Relaciones.
- 33.- Causalidad, Contingencia y Finitud: Conceptos Límites, Dios; Su Afirmación.
- 34.- Cosmología.
- 35.- Causas Naturales.
- 36.- Mundo.
- 37.- Materia.
- 38.- Espacio y Tiempo.
- 39.- Naturaleza.
- 40.- Entre Física y Metafísica.
- 41.- Libertad Humana.
- 42.- Inmortalidad.
- 43.- Dios.
- 44.- Pregunta en el Límite.
- 45.- Actitud Cultural.
- 46.- Teología Natural.
- 47.- Religión.
- 48.- Creencia.
- 49.- Secularización.
- 50.- Epílogo.

ce históricamente sus limitaciones propias, este último intento resulta - para ella indispensable; más allá del saber cierto y seguro, están las posibilidades de extenderlo; nunca llegará adecuadamente a poseerlo o agotarlo pero, si sigue fiel a sus posibilidades y a las reglas de su método probado, tendrá, al menos, las posibilidades ciertas de aumentarlo. En este sentido, para Guevara, podemos concluir, la Ilustración es cicritamente una meta y un valor pero -por el saber de la limitación de la razón-, considera no puede asumirlo como irrestricto o absoluto. Históricamente, haberlo hecho, sólo conduce al campo inseguro de las opiniones; prefiere él permanecer en el terreno firme del ejercicio del saber.

el hecho de que piensa y siente. En esto, sin embargo, como sucede con frecuencia, se reúnen dos extremos opuestos, casi sin ninguna distinción, a saber: la máxima perspicuidad con la mayor oscuridad. Con la mayor evidencia yo conozco el hecho de que pienso, siento, quiero; cómo es que piense, sienta o quiera, es para mí tan oscuro como lo que más. Vé pues adelante, y, dejada a un lado la revelación, sigue tan sólo a la razón en asunto que es propio de la religión" (188).

El sentido exacto de esta última frase no ha sido fácil de aclarar: Igualmente puede ser una ironía frente al racionalismo extremo ateo; que una confesión, consecuente a lo anterior, de los límites de la razón en su conocimiento; que el señalar, finalmente, que, ahí donde la naturaleza no enseña claramente, la razón se pierde en opiniones y termina en sectarismos. Aunque hay en toda su obra algunas alusiones a los librepensadores, en este caso, y por el contexto, esta tercera explicación parece más congruente; como si dijera: Una vez que se ha llegado a los límites de lo que la naturaleza enseña, y se insiste en transgredirlos por la pura especulación de la razón, entramos, -sin revelación o dogma-, al terreno de las adhesiones opinables; pero hemos salido del camino del filosofar. Este, nos ha mostrado en la parte final de este capítulo, es algo agónico: se debate entre las evidencias de la naturaleza y los esfuerzos de la comprensión, por una mayor explicación: aquellas pertenecen al saber, estos quisieran llegar a ser saber. Históricamente la filosofía comprende a ambos como contrapuestos en la lucha, las evidencias de la naturaleza, y los esfuerzos de la comprensión. Comprende también a éstos como contrapuestos entre sí, mientras no son comprobados ni acaso susceptibles de comprobación: entrar en este campo, es inseguro, en ocasiones francamente ocioso. Pero, por cuanto la razón con

ocasionalismo, la de Locke: La Idea, como asociación de representaciones sensoriales, y, a partir de esta asociación, la formación de ideas complejas y más ricas: Para Guevara, queda, en esta opinión, inexplicado, el paso de la sensación corporea a la representación conceptual en el alma incorporea, por la dificultad de entender las posibilidades de la acción y reacción entre dos entes de naturaleza diversa (186).

Termina esta sección presentando la polémica entre Arnauld y Malebranche sobre la distinción o indistinción de las Ideas respecto al acto mismo de su percepción anímica, y frente a tal polémica aduce una crítica de un autor cuyo nombre no da, aunque sí una cita, que señala - que se trata, en el caso, sólo de una distinción modal -en el sentido -suareciano-. El, por su cuenta, concluye: "Quaenam autem haec modalis - sit distinctio quae effectus omnes distinctionis realis habet, realis - tamen non est, satis videre non possum" (167).

Los Extremos del Saber:

El corolario de todo este capítulo merece presentarse íntegro, por cuanto incluye u ofrece con claridad, la que pudieramos decir posición general del autor ante las cuestiones sistemáticas en metafísica:

"De lo dicho se sigue manifiestamente que la comunicación entre el alma y el cuerpo, y el origen y la naturaleza de las percepciones o ideas, es un arcano totalmente inaccesible para la mente humana - mientras se encuentra en esta vida mortal. Los efectos de esta comunicación, son suficientemente manifiestos de modo que igualmente es difícil a un hombre persuadirse de su no existencia que del hecho de que no haya alguna comunicación entre su cuerpo y el alma. Enseñado por el intimo testimonio de su conciencia conoce esto con tanta perspicuidad como

las playas de Portugal, Europa vino a mi vista" (183). En algunos casos sólo se consideran innatas las ideas de los exiomas, de la honestidad - /moralidad?/, la sustancia y la verdad. Reconoce él como Platónica (arocrática, dice), esta explicación; sus objeciones se refieren, sobre todo, a la inconsistencia de la misma con los mismos sistemas en que se halla expuesta, y a las diferencias intersubjetivas en el modo de la representación. No debe confundirse, dice, el inmatismo; con la disposición natural para aceptar ciertas nociones, como las de Dios, justicia, verdad, bien, que, sin ser innatas, "nos encontramos de tal manera naturalmente dispuestos, que en cuanto se nos proponen, como espontáneamente somos arrastrados Feramus hacia ellas" (184).

La tercera explicación propuesta es la de Malebranche; que presenta como inaceptable, desde su primera exposición, para Locke, Arnauld, Poiret, y otros autores: le llama "sistema inaudito", sin otra razón por fundamento que las dificultades de otras vías; aunque sus impugnadores pretenden que él incurre en otras todavía mayores. Señala cómo Descartes, y el mismo Malebranche, a quien da el calificativo de Ilustre, desarrollan esta explicación como corolario sistemático del ocasionalismo como intento de explicar la relación alma-cuerpo, por la acción de Dios. Pero tiene, dice, -referidos los argumentos de sus impugnadores-, las mismas dificultades que aquella opinión de la que es sólo corolario "quin opus sit eandem crambem recoquere, eas iterum in medio produciendo" (185).

Propone finalmente, como intento de explicación conciliadora o media entre estos extremos, del peripatetismo frente al innatismo y -

guna. Son, estas ideas distintas /o algo distinto/ de la /su/ percepción del alma? "En argumentum, quod omnium philosophorum ingenia tansit; ac in posterum etiam vexabit, si ea velint perscrutari, quae obscuritate sunt involuta naturae" (179).

Propone él, en seguida, críticamente, cuatro explicaciones usuales sobre el origen de la idea, no vamos a entrar en los detalles de la exposición y, apenas enunciadas las explicaciones, insinuaremos aspectos de la crítica, es, hemos visto que dice el autor, una cuestión histórica, "ojalá fuera, -añade-, tan facil encontrar la verdad, como señalar lo que es falso" (180).

Presenta así la explicación de Demócrito y Epicuro, de las Imaginúcula, a la que asimila la explicación, que llama él peripatética, de la especie impresa y de la especie expresa; -confusión que por lo me nos muestra que su conocimiento de los escolásticos debe haber sido - bien superficial y alejado del estudio de las fuentes-. Como exposición sumaria de esta explicación, presenta un fragmento, (veintisiete hexámetros) de Lucrecio. "Muestra de una explicación ciertamente digna de poetas y poco decente en un filósofo". (181). Rechaza esta opinión con un párrafo de Cicerón, más oratorio que realmente crítico: "Puderet me dicere non intelligere, si vos ipse (sic) Intellegeretis, qui ista docentis" Concluye Cicerón, y Quevara lo hace suyo.

La segunda explicación, "De algunos cartesianos," es la del innatismo: "La Idea de Europa estaba ya en mi mente el año de 1746, cuando fui concebido y vi la luz en Guanajuato, Jorúa, sin embargo... y solamente fué excitada, cuando, por primera vez, arrojado del destino a

III Cuando nos representamos objetos no sensibles, -como solemos-, re-vestidos bajo cierta forma corpórea.

IV- Cuando percibimos objetos no sensibles, destituidos -en la representación- de toda imagen corporal.

En el caso I, las ideas provienen de la sensación; en los casos II y III, provienen de la fantasía que renueva antiguas sensaciones; en el caso IV, -Ideas de objetos no sensibles, sin asociación de Imagen- los que no admiten las ideas innatas ni las causas ocasionales, "creen explicar que se forman en la mente, por la reflexión, la atención, el raciocinio y la abstracción", por ejemplo: "la mente, en el raciocinio, descubre /eruit/ como conveniente, la existencia de un ser necesario -- /existere oportere aliquod ens necessarium/ que determine a existir las realidades contingentes" (177). Entonces se esfuerza en formar para sí por abstracción, la idea de semejante ente: consideradas las perfecciones de las cosas creadas, y separándolas de las imperfecciones con que se encuentran verificadas en la realidad, y aumentándolas sin limitación; como que viste de ellas, al ente que ha encontrado como causa primera de los contingentes, adjudicándose las, y formando para sí la idea del ente necesario infinitamente perfecto, separando perfección de imperfección, de un modo semejante a aquél en que se forman en la mente - las ideas universales (178).

El problema radica, para él, en si es que pueden darse ideas, independientemente de una representación sensible, -el darse sensaciones sin ideas es para él obvio-: parecería decir, que, por ejemplo, los conceptos morales, no van acompañados en su formación, de sensación al-

cisión de la 'Forma corporis humani'. Así también, se explica la memoria por asociación: por cuanto el alma, al volver en pos del vestigio de la imagen en una fibra singular, recorre o revisa otras próximas a ella, o impresas en el mismo tiempo. "Si haec vero proxima non sunt, certó rude aliquod exemplum perhibent eorum, quae in memoriae historiae accidere - solent" (172), concluye. Por esta presencia de la impresión en el cerebro, se explicarían también las representaciones de los sueños; mientras que el fenómeno del sueño es descrito por él, en cuanto a los procesos fisiológicos, con una exactitud, dentro de la concisión, notable por su precisión (173).

Origen de la idea:

En cuanto al origen de las Ideas, afirma, tomando las palabras de Jacquier "Quaestionem de origine Idearum intellectus nostri, Limites Longe excedere" (174) y que, por lo tanto, sólo han de presentarse históricamente aquellas cosas que los filósofos han aducido en esta discusión "quin alicui sententiae calculum adiungamus, aut melius aliquid in medium proferre tentemus. 'Tu vero ne ista asciveris, neve fueris commentitiis rebus assensus: nihil sentire est melius, quam tam prava sentire... Licet ne per vos nescire quod nescio' aiebat Cicero". (175):

El hecho de que el alma posee la facultad de formar ideas es para él evidente, en el testimonio de la propia conciencia. Por el sentido interno conocemos que esto puede ser de cuatro modos; (176)

- I.- Cuando los objetos sensibles presentes, afectan a los órganos y, mediante esta afección, de alguna manera repercuten en el alma.
- II- Cuando los objetos sensibles que alguna vez afectaron al alma, aunque no estén presentes, son representados de nuevo en ella.

mente, como un resultado de la actividad de la memoria, sea por la asociación de sensaciones similares, sea por la asociación o referencia de diversas sensaciones respecto del tiempo. La pérdida de la memoria, -según Orita como capacidad de reproducir imágenes o ideae materiales- está ligada a las lesiones del cerebro; de lo que se sigue que ésta facultad, -aunque pueda servir para representar ideas, es, en su estructura, orgánica: esto lo propone como explicación suya personal, con la acostumbrada nota de que no quiere aparecer como quien presenta hipótesis nuevas, sino como quien deja la cosa al estudio de filósofos más calificados. - (171). Para él, a cada imagen o impresión distinta, corresponde una modificación definitiva de una "Fibrilla Cerebri"; "como vestigio impreso que explica el misterio de la capacidad de recordar"; el alma, así, puede recorrer estos vestigios y recordar la sensación antes habida, o la imagen correspondiente de la misma; aun sin una nueva excitación del organismo. Con esto, por lo menos en cuanto al lenguaje que él usa, tenemos que el alma, inespacial e inextensa, 'Recorre' el cerebro, localizándose en él, pero no en todo él o en una parte determinada del mismo.

Como, por otra parte, él ha excluido hablar de el alma como -substancia en el sentido estricto; lo que tendríamos es alguna especie de forma o principio formal subsistente, constitutivo del hombre pero -distinto del cuerpo; solución típicamente ecléctica, -aquí en el sentido ordinario del término- entre una modernidad cartesiana y una escolástica indiferenciada, y que, en la práctica, resulta demasiado cercana, -por una parte, al 'Piloto en la Nave' y, por otra, trata de afirmarse en la explicación del 'Principio de la naturaleza humana' y solayar la pro

peculación, o el intento de explicación o comprensión ulterior sobre ella.

En este sentido, también, lo primordialmente confiable, para él, es el dato: la metafísica, no puede, ni debe, sustraerse a los hechos; está lejos pues, del racionalismo idealista moderno, pero esta metafísica, como intento de comprensión de lo físico, no acaba tampoco de desprenderse de él: si el saber del saber, como saber del proceso y afirmación del sujeto, resultaba congruente; como explicación del sujeto, comienza a presentar ya problemas. De momento lo más importante que quería señalarse, es cómo Guevara es conciente de estos problemas, y no los soslaya, sino, con toda honradez, los subraya. La tarea del filósofo es para él, otra vez, y lo subraya en el prólogo a esta cuestión: más que poseer o explicar la verdad, esforzarse 'con sudor', en buscarla, y hacer ver las dificultades que las opiniones entrañan para que se les pueda admitir por verdad.

Memoria e imaginación:

Aun dejando insoluto, en su obra, el problema planteado, sobre la relación alma-cuerpo; debe intentarse, considera Guevara, volver, sobre los problemas que la representación, como proceso, en su desarrollo, presenta: estrictamente, y consecuentes al planteamiento anterior, serían estos problemas, los que al origen de las ideas se refieren. Sin embargo, en cuanto hasta ahora las hemos pasado por alto, debemos incluir algunas notas breves de sus explicaciones acerca de la imaginación y la memoria: Respecto a la primera, quizá lo más notable sea el hecho de que asume, a nivel de representaciones en la imaginación, la explicación de las 'Ideas de Asociación' de Locke (170) que desarrolla brevemente

dad a las citas, de opiniones ajenas, hemos prescindido de la exposición detallada, podemos recoger de lo expuesto alguna observación que parece importante:

Entre Metafísica y Física:

En primer lugar la actitud del autor: aun dándole al asunto - la importancia que tiene en su tiempo, permanece al margen, sin tomar posición afirmativa ante alguna postura, y manifestado, al principio y al fin, que, no ignorante de la información sobre lo que proponen los - diversos autores, prefiere, ante lo oscuro y por las dificultades inherentes a cada explicación que él hace ver dejar la cosa en ese estado problemático, a aventurar afirmaciones inciertas.

Ha de notarse que, en el caso, las tres posturas que refiere y de las que ninguna acepta, son modernas: la de Leibniz, la de los Cartesianos, la del influjo físico que es compartida incluso por Newton, y que, en otra parte de su obra, Guevara señala como propia de Locke. (163). Ni la sola modernidad, ni el prestigio o la estima personal de sus autores, le llevan a asumirlas, y prefiere permanecer en la espectación académica.

En segundo lugar, es ésta, típicamente, lo que él considera - una cuestión metafísica: ante ella, es más fácil decir qué no es, que afirmar lo que es; y la crítica vendrá de la Física: el experimento, la conciencia íntima, el sentido común.... Esto nos permite aclarar qué - entiende él por física, cuando se refiere a la misma en contraposición a lo que llamaría metafísica: Física, es para él la evidencia o patencia de la naturaleza, en cuanto la percibe la mente; Metafísica, la es-

conservando sus mismas palabras; de modo que cada quien, según pueda - juzgar, la dirima, o deje la cosa sin juzgar" (164) Cita así, largamente, los argumentos de Para, y los que frente a él propone Mack (165), - que sería el proponente de la explicación del llamado influjo físico, o verdadera y mutua causalidad eficiente entre alma y cuerpo, de modo que, siendo en casi todo diferentes, se encuentran entre sí ligadas de tal modo estas naturalezas que influyen una en otra y se determinan mutuamente. De esta opinión dice él, citando a Mack: "El sistema de la explicación como causalidad eficiente, aunque se encuentre envuelto de no poca oscuridad, parece, sin embargo que se puede defender" (166) por cuanto en los otros sistemas no se explica, y con este se puede entender, la animación del cuerpo por el alma y la verdadera unión entre ambos.... Pero en cuanto no conocemos íntimamente ni la estructura de nuestro cuerpo, ni la naturaleza, de la mente, habrá siempre no poca oscuridad en los intentos de explicar estas cosas, y, las más de las veces, lo que acerca de ellas se discute en las escuelas, es de tal índole, que, habiéndolo, con brillantez, aprendido, nada se sabe. Hace él mismo ver algunas de las dificultades de esta explicación, citando, además, a Ludon (167) que la señala como oscurísima, indemostrable e indefendible desde el punto de vista de la Religión, y concluye: "A la verdad, hacia cualquier dirección que te vuelvas, te enfrentarás a dificultades semejantes, que obligan a detener el avance"; "Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere necum" (168).

Aunque en parte por conocer hoy la cuestión de importancia, y en parte porque en ella Cuevara es casi sólo expositor, con fide-

sistema de la armonía preestablecida: presenta, en resumen, el sistema de la monadología, y lo explica todavía con una cita de Wolff (162). Para él, este sistema no parece apoyarse sobre cimientos suficientemente firmes, y hay muy grandes dificultades de las que no fácilmente se descargan quienes lo sostienen: Proviene estas, sobre todo, de la íntima conciencia de la libertad y su ejercicio, "esse in nostra potestate" en términos de Cicerón, que contradice la necesidad de aquél sistema; proviene, también, de la perspicuidad del hecho de la comunicación humana, -para lo cual no basta como explicación, la de la armonía entre los relojes que no es en modo alguno comunicación-. Proviene también de la convicción históricamente sostenida; frente al idealismo, el solipismo y el escepticismo, de que la realidad de las cosas es directamente perspicua, no solo a un determinado sujeto, sino al grupo humano todo. En cuanto la explicación leibniziana pone en duda el hecho, que es perspicuo en todos los niveles, de la existencia de relaciones interpersonales, resulta para Guevara difícil de admitir. Si, finalmente, se toma en toda su amplitud, poniendo a Dios como armonizador primero, se está, a su juicio, en la segunda explicación, que es la de los ocasionalistas.

Estos, a quienes también llama "Cartesianos", estarían, para el caso, representados por Para, quien, en otros puntos más bien se aparta del cartesianismo: según su explicación (165), Dios inmediatamente produce en el alma, afecciones correspondientes a las que, de las cosas, el cuerpo, recibe, sin que haya influjo ni causalidad, entre ellos. "Pero para que no parezca que resta algo de fuerza (a los argumentos), - presentará hasta el fin la confrontación iniciada entre dos autores, -

hay fundamento para el materialismo, ni tiene éste que ver con las explicaciones de ésta; en este punto, que remite a un capítulo posterior (160), su argumentación irónica ab absurdo resulta en realidad más débil que las que usa vgr. para rechazar 0 las opiniones que le son inaceptables.

Comunicación o Interacción:

El problema de la relación alma cuerpo, cuestión puesta en bo ga por Descartes, pero cuyas raíces ya están en la explicación suarezina de las formas sustanciales como sustancias incompletas, es abordado por Guevara con amplitud proporcionalmente notable, y precedido, como sucede en las que son para él cuestiones interesantes o importantes, de un prólogo epigráfico casi solemne: "Es algo experimentalmente comprobado que nuestra alma es afectada por los objetos externos en cuanto actúan directamente sobre el cuerpo y despiertan en éste alguna mutación.. A estas afecciones del alma responden, en los miembros del cuerpo, movimientos que no son producidos por causas externas y esta acción recíproca entre cuerpo y alma recibe el nombre de comunicación. Mucho se han afanado, es verdad, en explicar este admirable arcano de la naturaleza los filósofos, antiguos y contemporáneos, cuyas principales opiniones presentaré y no trataré de ocultar las graves dificultades que se les oponen 'Nec ego nunc ipse aliquid afferam melius. Omnibus enim feré in rebus, et máxime in phisicis, quid non sit, citius quam quid sit, - dixerim'." (161).

Plantado de esta manera el problema de la comunicación; presenta, como primer intento de explicación, que a su juicio no lo es, el

da no poco la forma escolástica que tiene él presente: opiniones o videtur quod, seguidas de argumentos o sed contra, hacia una conclusión.

-En cuanto a las opiniones: es de notar cómo a la que nos valor da, es precisamente a la que llama de los peripatéticos recientes y cita contra ella la opinión misma de Aristóteles. Por otra parte, si rechaza explicaciones 'modernas' como la de Descartes, Buffon y otros es -se encuentren bien o -mal interpretados- con base en argumentos experimentales. sobre todo y remitiendo, fuera de la filosofía, el mayor conocimiento del hecho comprobable a los anatómicos y físicos.

-Frente a las especulaciones filosóficas que tratan de -minimizar o soslayar o extrapolar el alcance de los hechos -comprobables, no escatima, aunque discretamente, la ironía.

-Su propia posición aparece sólo como explicación tentativa, y parcial: el uso de los adverbios le permite subrayar la real incertidumbre en que se haya: (*verisimilius, fortasse, prorsus incertum*), y presenta el deslinde posterior de la cuestión, como posible, o por lo menos perfectible, a partir de -hipótesis aún discutibles: (*hondum compertum est*, hablando de la explicación del cómo de la sensación). La clarificación de estas hipótesis es, para él, tarea, de anatómicos y físicos, vale decir, de observadores de la naturaleza y experimentalistas.

-Finalmente, para él: ni en la investigación científica

movimientos se realicen en el cuerpo" (158). Señala como hipótesis explicativas, la del fluido nervioso o espíritus animales y la de las oscilaciones de los nervios, o la que reúne ambas explicaciones; él no se pronuncia por ninguna y remite al estudio de los anátomicos y físicos.

7o.- En un último párrafo, profesa su rechazo del materialismo que reduce la explicación del alma a las funciones cerebrales; e ironiza sobre la pretendida existencia de una proporción de magnitud, absoluta o relativa, entre la magnitud del cerebro y las facultades del espíritu: los elefantes, dice, tienen un cerebro mayor que el del hombre, y relativamente. Newton, en el útero materno, proporcionalmente al tamaño de su cuerpo, tenía un cerebro mayor que cuando escribía sus obras o descubría las progresiones admirables. "Sed non iuvat eiusmodi ineptiis tempus conterere" (159) es su conclusión.

Estructura y forma de esta Argumentación:

La presentación de esta cuestión y la siguiente, sobre la interacción alma cuerpo en forma esquemática pero total, no es sólo algo que pueda mostrarnos la actualidad de información de todo género en Guerra en problemas que en su tiempo eran no sólo muy actuales, sino considerados importantes, aunque en el nuestro no lo sean; sino, además, nos permite captar en su conjunto la que pudieramos llamar constante tónica de su argumentación:

-En cuanto a la estructura del capítulo: aunque dividido 'modernamente' en una exposición, seguida de escolios (la explicación anatómica del cerebro) y de corolarios; recuer-

como consecuencia de la observación, por la disección, del cerebro en casos de enfermos y anormales y por la experimentación en animales, se ha abandonado esta opinión.

- 3.- Ante esto, la sede del alma se ha visto trasladada a las diferentes partes del cerebro: Buffon lo pone en el diafragma o membrana envolvente del cerebro; Descartes en la glándula pineal; Peyrone en el cuerpo calloso entre los dos hemisferios; Burdenau en la raíz u origen de cada nervio. Para Guevara, ninguna de estas opiniones resulta tampoco aceptable, como se ha comprobado experimentalmente en los casos de atrofia de estas partes en humanos, o de extirpación en animales.
- 4.- Se extiende, mucho más que en la presentación de estas 'opiniones', en la descripción anatómica del cerebro humano, que puede ser ampliada dice, si se quiere, en las obras de los anatómicos, "sobre todo recientes" como Willisio, Winslowio y otros. Y añade a esta explicación otra, muy elemental, de los movimientos reflejos en animales a los que experimentalmente se extirpó el cerebro, -que nada, dice, concluyen acerca del alma o su sede-; y de las diferencias orgánicas de los insectos -carentes de sistema nervioso central- respecto a los animales superiores, observadas por Reamur.
- 5.- De aquí concluye "Verisimilius est, animam in cerebro sitam esse; -qua tamen ipsius parte, prorsus incertum; sedem habere variantem... fortasse deduci posse". (157)
- 6.- Concluye este capítulo con la afirmación de que "No ha sido descubierto todavía de qué manera las sensaciones se despiertan: los -

to con otras invenciones de la mente humana, si se llega a mostrar que no hay fundamento que la apoye...." (155)

Alma en el Cuerpo:

Acerca de la presencia en el cuerpo del alma -principio espiri-
tual e interno del conocimiento que distingue y constituye al hombre-
nos dice, no ha habido ni en cuanto a la afirmación del hecho, ni en -
cuanto a su explicación consenso entre los filósofos de los diversos -
tiempos; sin embargo, la conciencia interna persuadirá a cada uno de la
verdad del hecho, y, en cuanto a la explicación, ha de acudirse a aque-
llos philosophos saniores que, afirmando tener alma, quizá raciocinen me-
jor, acerca de la sede de ésta:

Reseña, así, diversas opiniones subrayando que:

1o.- No todos los filósofos antiguos concibieron al alma como difundi-
da en todo el cuerpo: opinión que es de los peripatéticos recién-
tes propagada hasta nuestros días; y que es perspicuo (patente) -
que no se puede sostener. Como ejemplo de quienes no aceptan esta
opinión cita a Aristóteles quien, por lo menos no siempre la sos-
tiene, y a los filósofos que Cicerón presenta en el libro primero -
de las Tusculanas (156). Como argumento que hace perspicuo que es-
ta opinión es insostenible; señala el hecho experimental de que, al
inyectarse agua al cerebro, se impiden en todo el cuerpo las funcio-
nes sensoriales, y secundariamente, el hecho de que la concepción
de esta difusión, presenta al alma como coextensa respecto del cuer-
po, noción incompatible con la de la inmaterialidad.

2o.- Para otros, partiendo de los análisis acerca de la sensación, debe
afirmarse que el alma radica en todo el cerebro, pero añade que: -

el error no puede tener su fuente en los sentidos, ya que éstos sólo -
transmiten "exactísimamente" el estímulo, siguiendo las leyes naturales;
pero son sin embargo ocasión del error, las más de las veces, cuando, -
por la semejanza de las sensaciones, el alma se engaña y se precipita -
en afirmar un juicio (151).

Caso típico de esta precipitación de la mente en afirmar un -
juicio será el atribuir a los cuerpos, y no a la sensación misma, las -
llamadas cualidades sensibles secundarias: afirmar que un cuerpo tiene
color, olor, o sabor en el sentido en que vulgarmente se asume, "es un
juicio del entendimiento que juzga de las cosas prematuramente" (Prae-
postere) (152). Tenemos sensaciones de este tipo y podemos afirmar, por
la experiencia, su existencia: el cómo se expliquen estas sensaciones -
si por la cualidad de los cuerpos como pretende la escolástica, o por -
las modificaciones o afecciones del sujeto, como pretenden los modernos;
es cosa que sólo entraña una curiosidad, apropiada para el ejercicio de
las disputas de los sabios y que finalmente corresponderá dirimir a los
físicos -no a los filósofos-; bien que aquellos "no tienen prometida por
Dios la seguridad, o como es llamada, infalibilidad; mientras escudriñan
los arcanos de la naturaleza" (153). Lo importante para él, aun señalan-
do que se inclina a asumir la explicación de esas cualidades como "modi-
ficaciones orgánicas del cuerpo afectado" (154) -es decir del sujeto y
no del objeto- es dejar establecido que los sentidos de por sí no enga-
ñan, sino que el error proviene de la mente por su inadvertencia o pre-
cipitación al juzgar. En este punto, como en otros, prefiere dejar sin
dirimir la disputa (Relinquere rem in medio) y aun acepta que "filóso-
fos más perspicaces de ingenio podrán desterrarla definitivamente jun-

Nólar que el espíritu [mens o anima], como principio, distingue al hombre de los animales, y que esta distinción está patente en la capacidad de conocer, y de reconocerse como consciente. Dada esta distinción, cualquier conocimiento humano, aun la sensación -orgánicamente comparable al - de los animales-, será para él, en cuanto afecta al alma y es ejercicio de la única facultad de conocer, -"conciencia interna de sus propias modificaciones",-(147) totalmente diferente a una pura reacción mecánica o biológica -animal-; este 'tener conciencia interna de sus propias modificaciones' es para él, la "diferencia esencial, entre la materia y el espíritu" (148). La sensibilidad, no es sino la capacidad de percibir las mutaciones que tienen lugar en el ente capaz de sentir: la mutación, de por sí, no se traduce en sensación, si no es por esta capacidad: si ésta se da, el ente capaz de sentir (sentiente) es determinado a percibir el cambio de su estado (149).

Esta explicación, que él presenta como un corolario de todo lo que afirma acerca de la sensación, la presenta como algo que puede no ser aceptado o aceptable para todos: "ex hactenus expositis liceat deducere, quod, nescio an omnibus probandum sit".

Error:

En este punto se extiende él en describir constataciones experimentales acerca de los problemas de frontera en la sensibilidad, y en los casos de sensibilidades anormales -vgr. de historia-; en todos ellos, afirma, se cumplen las leyes naturales de estímulo-respuesta-percepción [Los términos son nuestros, los que él usa serían affectio, commotio, conscientia aut sensatio] según sea la estructura orgánica de los sentidos y la forma en que resultan afectados: Consecuentemente, afirma,

Esto es: El concepto objetivo y la sensación interna, para él, no se distinguen, sino en cuanto el concepto objetivo es sensación -a partir-de-la-cual concibe o forma una idea el alma: [Concepto formal]. La sensación externa, el puro estímulo, puede, aun suscitando una respuesta, no llegar a la conciencia (sensio sine sensatione). La conciencia de la sensación, y el "sentido interno" o unificador de los estímulos externos como objetos de la representación, son, para él, dos designaciones de una misma realidad: el término "conciencia" designa la actividad y su resultado, El término sentido interno, designa la actividad y su sujeto: éste, el 'Sensorio común', se describe como orgánico, pero, en cuanto es órgano humano, su actividad afecta al alma o espíritu, principio espiritual (145).

En toda esta explicación, aun con las alusiones científicas modernas a la estructura y operación del sistema nervioso que presuponen un interés médico y anatómico que se refleja también en su física, (146) : aun con la asunción de que la explicación toda descansa y se funda en los datos experimentales comprobados, Guevara permanece fielmente tomada dentro de lo sustancial de la explicación acerca del entendimiento agente y el origen de la Idea. Algo, empero, le separa de los escolásticos: asume su explicación como una mejor descripción del proceso del conocimiento, pero, indirectamente, está señalando en ellos la falta de experimentación y de conocimiento anatómico de que él hace gala; prescinde, además totalmente, de toda la disputa inter escuelas sobre la causalidad del entendimiento en la idea, y sobre la distinción o indistinción entre el entendimiento agente y posible; se limita, con esto, a se

los peripatéticos llamaron especies impresas, -aunque repite que no le interesan las disputas de nombres-. En este lugar, excepcionalmente considera que los peripatéticos describieron mejor la realidad, ya que, - por experimentos se comprueba, puede haber sensibilidad y respuesta -movimiento del órgano correspondiente-, aun sin representación o sensación. Sólo cuando ésta es presente a la conciencia, o la impresiona, - puede hablarse de ella como algo conocido (Idea); el puro mecanismo estímulo—respuesta, aunque experimentalmente comprobable, no es para él, conocimiento (142).

Esta presencia de lo que afecta al sentido en la mente, es para él lo que los griegos llamaron Idea, y los latinos especie (figura) o noción, Es siempre consciente, y, a la vez que se presenta ella misma en la mente, presenta a la mente el objeto (143).

La pura conmoción del sistema nervioso, es llamada, dice, sensio.

La percepción del objeto externo como origen¹ de esta conmoción sería la sensación, idea material o especie impresa.

En cuanto al alma la percibe, se tiene una noción o idea - espiritual. Y explica este último punto por las nociones de concepto objetivo y concepto formal:

- Concepto objetivo: "Est imago sive motio
menti representans obiectum"

- Concepto formal: "Actio animae ipsum
/obiectum/ percipientis" (144).

ma y reconoce; aunque, precisamente por ser real unidad de ser humano, se ha limitado, 'en esta vida', por su vinculación a la corporeidad. En este último punto, otra vez, el contenido de la afirmación, sin decirlo Guevara, es tomista, y, en el fondo, cristiano, (137) y el proceso por el que llega a afirmarse como saber del saber, supone, pero supera a la vez, el dominio y planteo de la modernidad cartesiana.

Sensatio et Cognito:

El conocimiento, para Guevara, tiene su origen en la sensación: Las realidades externas no pueden afectar directamente al alma, si no es por la mediación de los sentidos: éstos son los que presentan al alma, tanto la existencia de estas realidades, cuanto las cualidades y modificaciones de los cuerpos, "por lo menos en cuanto como tales se les representan" (138). Para él no hay duda en aceptar la afirmación de que "Nada hay en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos"; (139) el problema radica en aceptar el cómo de éste llegar a estar en el entendimiento: "Tanto los médicos cuanto los filósofos, están de acuerdo en afirmar que los nervios, repartidos por el cuerpo, son el instrumento de la sensación y el movimiento, para el alma" (140). Estas relaciones entre el sistema nervioso -descrito como tal- y las posibilidades de sensación y movimiento- se encuentra comprobado, dice, con innumerables experimentos, y es la razón suficiente de la sensación que en el alma se despierta (141). Distingue lo que nosotros llamaríamos estímulos: -afecciones externas a los nervios y consecuente movimiento de estos- de lo que serían respuestas al estímulo en primer lugar, la representación sensible en la conciencia o sentido interno; que localiza en el Sensorio común,- parte del cerebro en que confluyen las fibras nerviosas sensoriales,- y que, en cuanto recoge como impresión al movimiento de éstas, da lugar a lo que los modernos llaman idea material y

tamiento, de una definición de espíritu por contraposición a la materia, como sustancia simple e inextensa, no es porque preasuma metodológicamente su existencia, sino porque didacticamente -y escolásticamente- quiere explicarnos primero los términos que usa, en lo que, no ha de olvidarse, es ante todo un libro de texto. Para él, el punto de partida de la afirmación, es la experiencia que, en la conciencia, tiene el sujeto de sí mismo, -psicología empírica le llama- y buena parte de la cual: -- estudio de la sensación, de la Imaginación, de la memoria- hemos preferido para ocuparnos del entendimiento, como acción, primero y, luego, - como facultad. Sólo por cuanto como acción se manifiesta el entender, se afirma la existencia del entendimiento-facultad; y, -aludida tan sólo por nosotros hasta ahora-, como en él, la voluntad como capacidad de decisión. Para Guevara es en esta patencia de las facultades en su actividad que el sujeto se muestra y reconoce: -primero en su existencia, después en su naturaleza-, y en esto es bien moderno en la línea de - Locke y de Descartes; pero, frente a la explicación cartesiana del sujeto y los problemas que ella entraña; ubicación e influjo del alma como sustancia respecto del cuerpo que es también sustancia, sigue otra vía de explicación que, si bien coincide en lo fundamental con la tomista, a él no le importa que lo sea, ni le preocupa hacerlo ver, por cuanto, en realidad, su antecedente no está en esa fuente, sino radica en la - experiencia interna del sujeto que en el proceso del saber se reconoce y recupera como sí mismo, frente a lo otro y como uno. La experiencia - de la unidad sustancial del ser humano, sujeto de la representación, y la de su diferencia, como conciencia, frente al mundo, es, en Guevara, el verdadero fundamento por el que la existencia del espíritu se afir-

cipio de actividad por el que se diferencia el hombre, y se constituye y reconoce como ser espiritual, en cuanto sus operaciones poseen propiedades diversas a las de la materia: (unidad frente a divisibilidad; simplicidad frente a extensión; etc.). No dice, sin embargo, que sea forma, ni menos forma sustancial; aunque sí sustancia y, sobre todo, principio de ser de una naturaleza propia, que se explica como sustancia no sensible; esta definición, y la cita textual de Descartes (136), presentada junto con la de S. Agustín, para afirmar la existencia del espíritu, - perspicua al intimo conscientiae testimonio, sugieren también, con claridad, que no se trata sólo, en el autor, de un cambio de enfoque o perspectiva respecto a posiciones escolásticas: si ni siquiera menciona la formulación de Suárez, es que, para él, ésta es peripatetismo indeseable; si se aproxima a la explicación de Tomás, sin usar su terminología ni citarlo, es que Tomás, como autoridad, o valor filosófico carece, para él, de importancia; el prestigio de Descartes, Locke, Bayle y Voltaire le interesan; los menciona, los cita; pero no para constituirlos en autoridades, acriticamente, y, de hecho; aun afirmada la irreductibilidad materia-espíritu; no da nunca el paso a afirmar la existencia de alma y cuerpo como dos sustancias en el ser humano, ni aun mitigándola - bajo la formulación Cartesiano-escolástica de las sustancias incompletas:

Lo que hay pues, en Guevara, es un intento por trascender los planteamientos históricos aun inmediatos a él, que, como histórico él mismo, debemos de considerar en su tiempo y respecto a su tiempo y no, simplemente, valorar, sin matiz, desde el nuestro: si parte, en su tra-

en la tesis, Guevara, un ortodoxo tomista; pero no ha de omitirse la nota sobre lo que, ser tomista, significa en este jesuita del S. XVIII: - es decir, no ser suareciano, elude, parecería que intencional y sistemáticamente, todo uso de términos que implicara un compromiso de escuela; no se habla de forma, sino de principio; no se pregunta por su esencia, sino por su naturaleza; se afirma de ésta que es inmaterial, incorpórea, espiritual, individual y simple; la sustancialidad sólo se menciona respecto a la espiritualidad, como definición: "sustancia racional y con capacidad de autodeterminación" (134), y, en el contexto, prefiere él - usar 'Mens humana', a 'anima humana'; y, -refiriéndose a explicaciones de los Santos Padres, sobre el espíritu como materia sutilísima, aunque señala que verbalmente son incompatibles, las juzga admisibles, con todo, si por materia sutil, se quiere designar "sustancia no sensible", - como definición o explicación de Espíritu (135).

Sujeto Humano:

La aparente escolasticidad de la tesis requiere, pues, matizarse: aunque Tomás no está citado una sola vez en todo este capítulo, Guevara está, en su posición, mucho más cerca de él, que de la posición de Suárez, bien que se esfuerza también por evitar ciertos términos, como el de "Forma" que en Tomás se usarían, pero que, hemos de ver en el capítulo siguiente, él considera especulación escolástica. Para él, en el caso del hombre, la materia es principio cuya naturaleza o esencia no conocemos, aunque sí puede hablarse de sus propiedades; el alma es prin

rentes, pero en la realidad son facultades de la sustancia una e individual, que alcanza sus objetos de diverso modo, con diversidad en el estado en que se refiere a ellos, sólo por cuanto es afectada por ellos de diverso modo (132). Cierra el capítulo, como no es infrecuente, con las correspondientes citas de Cicerón, como confirmaciones, tomadas en el caso del libro De Consolatione y de las Tusculanas (133). El segundo párrafo de este capítulo, sobre la inmortalidad del alma, lo abordaremos después. Es importante absolver, ante todo lo que a la representación se refiere y, relacionado con ello, las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Se impone, con todo, reflexionar brevemente sobre el carácter de lo expuesto hasta aquí y tratar de situarlo históricamente de alguna manera: La presentación, sin glosarlo, de lo que el autor nos ofrece, tiene la ventaja, como cuando hablamos del método, de mostrarnos, en su propia concatenación, sus ideas; volviendo sobre ello, encontramos que, si tratando del método, la modernidad y aun las fuentes modernas resultaban patentes, tratando del alma, es en gran parte, evidente, su tesis tradicional-escolástica, aunque incluya alusiones a la modernidad que conoce. Resumiendo la tesis tendríamos: la afirmación de la existencia del alma en el cuerpo como principio por el cual éste puede obrar humanamente; alma que es distinta del cuerpo por la espiritualidad que se hace manifiesta en sus operaciones, pero que se encuentra indisolublemente unida a él en esta vida, constituyendo al sujeto o ser humano. Y todo esto se afirma, nos dice, ante todo, por la experiencia o testimonio de la propia conciencia. En cuanto al contenido de la explicación, es,

can ocultas; no conocemos aún las propiedades todas que tiene el imán, pero nos resulta ya cierto que no es animal." Así, aunque no conozcamos del todo las facultades de la materia y la mente, las distinguimos una de otra. Semejantemente, distinguiendo las modificaciones extrínsecas, de las provenientes de un principio interno, y asumiendo que hay ciertamente modificaciones materiales y que si lo que se afirma es un principio de organización distinto, es sólo controversia de voces, responde - al argumento de las cualidades simples materiales que presenta como tomado de Voltaire (130).

En este punto, casi tan interesantes como las objeciones que recoge, son los argumentos con que las responde: la fuerza gravitacional es conmensurable y proporcional a las distancias y a las masas, y no interna a los cuerpos sino externa a ellos; el alma, por el contrario, puede modificar la intensidad o aun las manifestaciones de sus movimientos. La síntesis de los colores en el blanco, y la de las notas diversas en la simplicidad de la representación, debe de ser obra de un principio indivisible, etc. (131).

La segunda afirmación es la de la incorporeidad o inmateria- lidad del alma humana; la tercera, la de su espiritualidad, como sustan- cia racional y con capacidad de autodeterminación. Para terminar esta - parte del capítulo con la afirmación de la simplicidad e individuali- - dad, en donde el argumento vuelve a ser principalmente el íntimo testi- monio de la unidad de la conciencia.

Concluye, como corolario: "El entendimiento, la Voluntad, la Memoria, la imaginación, etc., son, en cuanto las pensamos, cosas dife-

sustancia extensa, compuesta, divisible, inerte y que tiene figura" (125).

"Bajo el nombre de espíritu concebimos la sustancia inextensa, simple, activa, no susceptible de figura, y dotada de entendimiento y voluntad" (126).

Afirma, primero, la incapacidad de la materia para el pensamiento, con base sobre todo en la unidad de la representación, contrapuesta a la divisibilidad de aquélla. Este argumento lo presenta con una amplia cita del artículo "Leucipo" del Diccionario de Bayle (127).

Insiste en la no explicabilidad del pensamiento como pura con figuración o movimiento de materia, respecto a lo cuál señala: "Locke, quien prueba la espiritualidad del alma y por lo tanto injustamente es acusado de materialista, pretende, con todo, que no está demostrado que la materia no pueda pensar" (128) ya que para demostrarlo sería necesario conocer su esencia y mostrar que hay contradicción entre sus notas y el hecho de que piense. Y a esto responde Guevara: aceptando que la esencia de la materia nos es desconocida, que no es necesario conocerla para conocer las propiedades naturales de los cuerpos, como la extensión, divisibilidad y división; si lo que se pretende, dice, es afirmar una materia de otro tipo: inextensa, simple, por sí misma activa, la controversia es de palabras, y no afecta a la cosa; y cita, como confirmación, un curioso verso de Polignac: (129) "Si es que no conocemos las propiedades internas de cada cosa; las más de las veces nos es dado conocer, de qué propiedades carecen; sabemos, por ejemplo, las diferencias entre el agua y el Fuego, aunque sus propiedades internas permanez

ma en otras partes (119): Sensación, Imaginación, Entendimiento en sentido restringido, o Razón; son sólo grados del ejercicio de la facultad de conocer. Entendemos, o intelectualmente distinguimos, dos quasi facultades distintas, una superior, otra inferior, común, ésta con las bestias y no diferente de la de ellas (120). Semejantemente, en cuanto a la aversión y al deseo, como apetito, se da igual la facultad, en los animales y en el hombre, pero, como facultad humana se llama voluntad (121).

Para Guevara, la pregunta sobre la naturaleza del alma -o principio de las sensaciones y apetitos-, en las bestias: si es espiritual, corporal o inmaterial, es de aquellas ociosas o irresolubles cuestiones que más vale la pena ignorar "Ingenue fateor, dice, me ignorare, - nec pudet meam ignorantiam me aperire" (122). Quienes han tratado de explicarlo, se han perdido en disquisiciones salobrosas (123) y quienes, como Ludena, pretenden conciliar en una las opiniones o explicaciones de los peripatéticos con las de Descartes y de Locke, no logran a su juicio, por una parte, justificar por qué no basta un principio corporeo que explique suficientemente las reacciones de los brutos; y, por otra, si se acepta la inmaterialidad de este principio, cuál sería su diferencia respecto al alma espiritual en el caso de los hombres. Absuelve él la cuestión como es frecuente, citando a Cicerón: "habere principatum in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis.... hoc homini amplius quod addidit rationem. Sed haec hactenus". concluye (124).

Mens Sive Animus:

Respecto al alma humana, su naturaleza y origen, comienza por explicar lo que entiende él por materia y por espíritu:

"La materia o cuerpo -que aquí no se distinguen- es la

recuerda, entiende, piensa y sabe, "hoc autem talium operationum principium est, quod animam vocamus", concluye, y a continuación añade: "Neque hic eius naturam inquirimus, de existentia tantum disputamus: ac recte concludere cum Cartesio possumus: ego cogito: ergo sum. Quod in me Cogitat, anima est." (116) cobramos dice, conciencia de un principio que actúa en nosotros [in nobis] y de otro principio que actúa sobre nosotros [in nos,] (respecto o hacia, podría traducirse) cuando sentimos, con íntima conciencia, que actuamos internamente y que somos afectados por cosas distintas de nosotros mismos: "la conciencia del principio que actúa en nosotros es perspicua demostración del alma que existe en nosotros" (117).

Cogitatio et Ratio:

Respecto a la existencia del principio externo (in nos agens), recoge la afirmación de que bien pudiera ser una mera afección o modificación del propio espíritu, sin que pudiera afirmarse otra existencia que la suya; pero ante ella, afirma ser igualmente evidente para él, por la conciencia interna, la diferencia entre el ser afectado por sí mismo, y el serlo por otra cosa, de él distinta. Con lo cual, dice, parece puede ser perspicua la demostración de un principio distinto que obra en mí como agente; sea lo que sea de la índole de éste, que ciertamente no se encuentra demostrada con certeza en la afección. (118). La conciencia, por último, sólo se realiza o perfecciona por la representación, en ella, del objeto, [illius rei cuius conscientiam habemus] las más de las veces por la imagen, en ocasiones por vellicationes (destellos) o afecciones carentes de figura. El conocimiento es la acción en que tales representaciones se realizan. La potencia de lograr estas representaciones, en la facultad cognoscitiva, o intellecto, como le lla-

ría pues que se trata, y sin usar el término el autor, de la muy escolástica y medieval explicación, de la forma sustancial. Para no adelantar disquisiciones, remitimos al capítulo siguiente, tratando de la metafísica: qué explica él, de las formas, en que relación a la materia, con qué distinción de ella, si como naturaleza, etc. En un apartado posterior del capítulo presente, quedará también resumida la cuestión, en su tiempo de gran actualidad, de la unión entre alma y cuerpo y la posibilidad de interacción entre ellos. Por lo pronto ha de notarse que, a reserva de explicarlo ulteriormente, él asume estos dos hechos, y precisamente a partir de su asunción, podrá afirmar el postulado básico de su 'Psicología': Estudiar el alma humana en especial, y a partir de ella las cualidades del espíritu, por cuanto los efectos de aquella son manifiestos para el cuerpo al que está unida, y, a partir de estos efectos, el sujeto la conoce.

Principium Operationum:

El primer paso, pues, en su estudio, es hacer ver, cómo ese sujeto se reconoce y se afirma como espíritu: esto es, como "principio por el que el cuerpo se sustenta y siente" [principium quo corpus viget ac sentit]. Para Guevara, en su época, este primer punto y, con él, la afirmación de la espiritualidad de este principio, está dicho, está fuera de controversia: lo controvertido son las explicaciones acerca del mismo. Para afirmar que el alma existe, toma de S. Agustín, el argumento que parte del hecho de la duda (115), a la posibilidad de la afirmación de la existencia del existente capaz de entender y decidir; añade por su cuenta que, del mismo hecho de la negación (de la existencia del Espíritu), se puede pasar a hacer ver la realidad de un sujeto que vive,

ciencia; intelligere se refiere a todo momento del proceso de la representación, igualmente que al proceso tomado en su totalidad, y, finalmente, intellectus, se usa principalmente para designar la facultad que interviene en el proceso, como sujeto de la acción, frente al objeto. - Pero el entendimiento -facultad, no es para él, cartesianamente, una - sustancia, ni siquiera un atributo: es, sin más explicación de parte suya, Facultas animi. Y el alma (Anima, animus, spiritus), es a su vez, - algo que se afirma como real, sin controversia, salvo una alusión histórico—retórica, tomada de Cicerón, a Dicearco (113). Lo que del alma podemos conocer, o lo deducimos de efectos que observamos en nosotros mismos (Psicología empírica); o, por el raciocinio lo podemos concluir de su naturaleza cuando por sus efectos nos es conocida suficientemente - (Psicología Racional). Que el estudio del alma deba comenzar por la psicología empírica resulta obvio, por cuanto la mayor parte de los conocimientos que podemos tener acerca del Espíritu, sólo los podemos adquirir por [la observación de] sus efectos: "Quum humano corpori indissolubile vinculo, dum vivimus, sociati, extra nos egredi, ac spirituum indolem - contemplari nequeamus" (114).

Espíritu Humano:

Este último párrafo, en su concisión latina, encubre muchas - cosas: apoyado en razones que en seguida haremos ver, Guevara, como sujeto humano, se reconoce y se afirma como espíritu, y en ello, afirma, está su identidad humana; pero este espíritu está "indisolublemente unido al cuerpo humano, durante su vida". No encarcelado en él, que sería la concepción Platónica que permanece largo tiempo en la ascética cristiana; tampoco independiente de él, que sería el cartesianismo; parece-

Aunque reconoce y explica ampliamente, Guevara, la distinción entre las sensaciones e imaginaciones, y la intelección como operaciones del entendimiento, rechaza la explicación que describe a éste como facultad de representación, con la nota de universalidad. Esta universalidad, dice, es sólo un modo de la representación, proveniente de la capacidad de abstracción, que es sólo una de las posibles operaciones del entendimiento (110). Basta, dice, aplicar el sentido interno, aun con independencia del mundo exterior, para distinguir sensación e intelección, ésta se reconoce por la capacidad de distinguir comparativamente - [o en el acto de la comparación] -, reuniendo las notas que se dan en el objeto y apareciendo así una idea (o representación), distinta: "Comparativo enim discernendi iudicio, ab notarum in objectis existentium - collatione, distinctaque notione proveniente, ad intellegendum opus est" (111).

Entendimiento:

El entendimiento es, para él, la "facultad del alma, por la que percibimos distintamente las cosas, separando de tal modo sus notas, que las podamos diferenciar de otras" (112). Como Guevara utiliza también el término intellectio, y el verbo intelligere, (sustantivado), logra mucha mayor precisión que la que tuviera la escolástica medieval, - en la que Intellectus designa indistintamente tanto a la facultad, como a la acción, como al resultado de esta acción: el concepto o representación intelectual; pero, por otra parte no logra superar del todo los obstáculos que para la expresión surgen del intento de ser fiel a la índole propia del latín: así, intellectio, es, para él, no el hecho de entender, sino el resultado de la acción: idea o representación en la con-

de procurar facilidad y utilidad, de huir de la prolijidad que abunda en lo superfluo. La transcripción de un párrafo, que brilla mucho más sin traducir su original latino, ilustra, esta preocupación y la ironía que el autor usa en estos casos: "nonnumquam tamen accidit, ut sunt hominum mores, glorias maximae sibi duxisse philosophos, paradoxa quaedam invenire, sustinere, aliis persuadere, quae vel ipsi absurda putavissent: aut aliorum opiniones perverso syllogismorum, fallaciarum citius dixerim, usu atque abusu evertere, ut ingenii laudem mererentur. Videre mihi videor a Michaele Cervantes confictum illum dementem, cuius nomen ab horret latinus Sermo, ad rem Litterariam tractatum, qui paratus ubique, contra atque ipse sentiret, sentientes in singulare certamen provocare: aut etiam animi ergo secum sentientes impugnare, ut egregiam laudem et spolia ampla devicti illusionum putidarum armis adversari, referat: ea nimirum laus tota sita est in aliorum plausibus, qui aequae, atque ipsi, plus tribus anticyris indigent ad mentem sanitatem restaurandam. Apud Graecos philosophos mos iste adeo invaluerat, ut qui magis ceteros fallaciis irretiret DIALEKTIKOPATOS haberetur.... Sed haec hactenus, quum vel sophistarum nomen nunc ubique probro jam, ac ludibrio vertatur (106).

Intelección:

"Decimos haber entendido alguna cosa, cuando percibimos las notas del objeto, separándolas distintamente y representándolas del modo en que están en el objeto" (107). "El hecho de estar dotados de esta facultad, lo conocemos por el testimonio íntimo de la conciencia" (108) en el hecho -o acto- mismo de la percepción. Esto es más fácil de sentirlo cada uno, que tratar de explicarlo por palabras (109).

tan como principios de realidad, o estado de cosas, en la terminología -
últimamente aludida, se presentan también, en el juicio, a la mente, con
una evidencia que no puede ser eludida; tenemos así, en estos privile-
giados asertos, la correspondencia buscada entre un estado de cosas in-
dependiente a la mente, -o al concebirlo la mente-, y su adecuada presen-
cia o evidencia a la mente: "Prima principia, velis, nolis, semel ac -
intellectui proponuntur amplecti necesse est; quae enim evidentia sunt,
statim rapiunt assensum, quin opus sit media adhibere ad ea pensanda, -
ut assentiamur" (104).

Fundamento:

Hemos pasado, de esta manera, de una evidencia o verdad per-
sonal, subjetiva: me vivere, cogitare, existere in tempore, in mundo -
degere, etc; y de la posibilidad de afirmaciones intersubjetivas, (uen-
tido común), o comprobables en cuanto se ofrecen a la observación o ex-
perimento de cualquiera que esté dispuesto a escuchar a la naturaleza,
a la posibilidad de afirmación de una verdad que se afirma como co-
rrespondiente a todo estado de cosas, -incluye la posibilidad de emitir
proposiciones o juicios;- y fundamento de todo estado de cosas y de las
afirmaciones acerca de cosas, cual es la verdad de los dichos primeros
principios; estos, veremos, se presentan como universales por sus térmi-
nos y como necesarios por cuanto por sí mismos y per se, son -
evidentes. Evidencia en el juicio y perspicuidad en la cosa, se corres-
ponden en ellos. Evidencia y perspicuidad son así, para Guevara, ver-
dad, y verdad que funda la afirmación verdadera.

Falacias:

Para no volver ya sobre las cuestiones lógicas, queda sólo -
repetir, sólo, tratando de la división, definición y distinción, inclu-
te el autor hasta la saciedad en la necesidad de claridad y distinción,

cosas, la autoridad de los testigos, es, o puede ser, criterio de verdad; siempre y cuando conste de ellos, su integridad, gravedad, veracidad, - independencia mutua, etc. y sean constantes en su testimonio, desinteresados, inmediatos al hecho, y no refieran cosas insólitas, ni contra el sentido común (99).

Estados de Certeza - Estados de Cosas:

"Un noble filósofo, bastante conocido en las escuelas de Italia, tratando de la argumentación, probable, define proposición probable aquella en que el predicado se atribuye al sujeto por una razón no suficiente. Más prestamente la llamaría yo improbable; ya que lo que se afirma sin razón suficiente, necesariamente carece de toda probabilidad" (100) y añade un breve comentario contra quienes en ética sostienen el probabilismo moral, basados en esta noción de probabilidad. "La Probabilidad -igual que la evidencia- (dice) se refiere las más de las veces, al modo en que nos es dado concebir las cosas; la verdad, por el contrario, afirma un estado de las cosas independiente del modo en que podemos concebirlas" (101). Esta última afirmación, sin embargo, no contradice, antes precisa, lo dicho acerca de la verdad como adecuación en el juicio: para Guevara es posible un estado de las cosas, independiente del modo en que lo concebimos, en que se dé esa adecuación. El bien es claro que en la Representación, puede haber mayor claridad u oscuridad según el número de notas percibidas (102) y que la mente humana se encuentra abocada por espesas tinieblas de ignorancia - [con comparación a la sabiduría divina que clara, distinta y perfectamente todo lo penetra] -, "Los juicios se acercan cada vez más hasta la realidad, cuanto más claramente y más distintamente podemos concebir las ideas de las cosas" (103) Los primeros Principios, que -hemos de ver- se presen-

la razón, ponerlos a prueba, en cuanto a su fidelidad, constancia y uniformidad, y no extrapolar fuera de sus límites, los datos provenientes de ellos (92). Así "considero, dico, totalmente inútiles las disquisiciones que se pierden, indagando las enuncias de las cosas; y que no -- es para perder el tiempo y prolongar sin límites los altercados; lo que ha de aplicarse también [applicatum volumus], a las propiedades íntimas (de las cosas) y a sus leyes, que de ninguna manera se pueden deducir -- con claridad [líquido], por la observación y experiencia de efectos bien visibles [conspicuis]" (93). Entre estas "disquisiciones inútiles", señala la expresamente la que se refiere a la posibilidad de que un extenso se componga de inextensos, lo que para él es sólo "logomaquia" (94). En no pocas ocasiones, dice: "ex modo nostro concipiendi, argumentum sumimus penitissima rerum principia atque arcana cudendi" (95).

La observación, el microscopio (sic), el experimento y la inducción, previenen este vicio y nos dan verdades ciertas evitándonos -- perder el tiempo (96). Tenemos la experiencia cotidiana de no pocos hombres que, aun sin ser instruidos por las prescripciones de la lógica -- (dialéctica), se encuentran dotados por la naturaleza de una mente optima, y con la lógica natural como guía, evitan enredarse en estas añagas, tomando lo verosímil por cierto y lo falso por verdadero (97), pero, como esto no es seguro, es importante dar lugar al método (98).

Hay, finalmente, cosas dignas de saberse, y acerca de las -- cuales no podemos llegar a la perspicuidad, ni afirmar nada basados en el sentido común o en los sentidos externos y su testimonio; por ejemplo las que se refieren a la historia humana y a la fe divina: en estas

Pero la certeza íntima del testimonio interior de la conciencia que se experimenta, no es para él la única fuente o criterio de verdad: una amplia serie de verdades debe de ser comprobada con el experimento y la inducción, o por la demostración. De esta última, sobre todo cuando se trata del método geométrico, hemos ya presentado con amplitud lo que él propone; basta añadir las restricciones que señala respecto a lo que él mismo llama Demostración a Simultáneas:

Es aquella que demuestra una cosa por su idea, y tiene valor en geometría, en cuanto a la exigencia intrínseca de determinadas metas por la misma idea; pero, añade, "sólo tiene lugar (esta demostración) - en un estado ideal; no en el estado físico (natural) de las cosas Reales". (89) Habiendo señalado previamente la no común aceptación de esta demostración por todos los autores, se pronuncia así, sobre ella, con la explícita restricción de su no valor cuando se trata de asentar una proposición o posición existencial.

La Inducción, por el contrario, y el experimento, nos permiten comprobar que, conocida la causa o antecedente (sic) pueden conocerse los eventos futuros condicionados por ellos (90); sin embargo, aceptando que la evidencia adquirida a partir del testimonio de los sentidos es criterio de verdad, en cuanto se refiere a la existencia, afecciones, cualidades, y relaciones de las cosas sensibles (91), señala que esta experiencia a partir de los sentidos, es inferior como criterio de verdad, - al testimonio íntimo de la conciencia: los sentidos pueden engañarnos - en las percepciones excitadas por la ocurrencia ocasional (sic) de los objetos externos en ellos; debe, por consiguiente, vigilar sobre ellos,

conocimiento y a partir de ellas puede afirmarse algo como cierto: vgr. "por el sentido íntimo y por la conciencia, conozco que existo, pienso, vivo, etc. y también por el sentido íntimo y por la conciencia veo percipio, que este sentido y esta conciencia, comenzaron incepisse hace pocos años; sin que pueda recordar los cambios de mi estado, antes de ese tiempo; por esto estoy cierto con evidencia metafísica metaphysica evidētia certus sum de no haber existido en algún tiempo, y por lo tanto, de no tener en mí mismo la Razón suficiente de mí (propia) existencia" (81). La evidencia del propio pensamiento es un tema, como afirmación o como argumentación, varias veces repetido (82). con un claro sabor cartesiano, Guevara desglosa: cogitare, velle, existere, vivere; y añade "sentire ac in mundo degere" (83). Con esto, espacialidad y temporalidad, quedan -aunque sin mayor explicación- rescatadas de la duda, y comienzan a ser presencia-en-la-conciencia. Más que estas notas, sin embargo, la experiencia del testimonio interno de conciencia es, para él, base de afirmación de la libertad: "Pregunta (o cuestión) que han vuelto enredada y difícil las cavilaciones del ingenio humano: quam vix ulla unquam veritas clarior et evidētior extiterit intimo, que sensu et conscientia definienda magis, quam philosophicis rationibus ac syllogismis comprobanda Foret" (64). Y pudieran aducirse varios otros pasajes abundantes en el mismo sentido (85).

El 'Íntimo conscientiae testimonio' nos enseña o descubre, también, el origen interno de las sensaciones (86); la limitación de nuestros conocimientos directos y, consecuentemente, el poder ser el dicho ajeno (autoridad) fuente de certeza (87), y el ser, finalmente, la creencia en Dios como ente supremo, "quasi ingēnita prae-notio" (88).

respecto del pasado, aunque sí una superación clara; no es tampoco un paso adelante sin discernimiento, en el substituir dogmas por dogmas, doctrinas por doctrinas o autoridades por autoridades; no es finalmente la ruptura con sus fidelidades personales: la tradición del humanismo clásico latino, la religiosidad y la moral cristianas, -La memoria del México remoto-; pero es, enmarcado por estas restricciones que son las de su ser histórico, la posibilidad concreta de ser y realizarse como hombre. Y en cuanto esta posibilidad únicamente se contempla como posible y realizable, en el marco del rigor metódico, en la preocupación por la verdad, y en el esfuerzo del saber como saber del saber, y saber de lo real como totalidad, deja de ser una atrayente ideología, -fácil acaso de divulgación- y se convierte -con la aspiración de ciencia rigurosa- en la disciplina de la razón y del espíritu, nutrida de la admiración y observación de la naturaleza, preguntante por la posible adecuación entre la realidad y la apariencia, y vuelta también hacia la apropiación o utilidad, que designa él como Filosofía, de acuerdo a una tradición humanística, que no es algo circunstancial o accidental sino es la cultura de occidente en su momento histórico-.

Certeza y Criterios de Verdad:

El punto de partida de la Razón en su ejercicio, está ya dicho, es el sentido común: "que es una cierta voz de la naturaleza, o más exactamente, de Dios autor de la naturaleza". (77). Este sentido común, "intimo naturae sensu esse in nobis experimur" (78), y por él somos enseñados en cuanto cada quien puede experimentalmente reconocerlo en sí mismo (79). Así, la verdad de algunas afirmaciones es perspicua -"intimo conscientiae testimonio" (80). Estas afirmaciones, son verdadero

mente, no en cuanto refieren un haber pretérito, sino en cuanto presentes -o capaces de presenciar- el propio pensamiento en el intento y momento presente y propio del autor.

Resulta, así, su obra, por igual, intento original y novedoso, por cuanto representa de hecho el resultado asimilativo de la propia síntesis y crítica, en la unificación, -histórico resultado del proceso personal-, de perspectivas, enfoques, planteamientos y tratamientos diferentes; y resulta con ello, simultáneamente, vinculada a la filosofía que se asume a la vez como herencia propia y actuante de la historia, y como histórica tarea presente. En esta asunción, quizá lo más notable, ya señalado en su momento, es el asumir la tarea del saber acerca del saber, a la vez como tarea de la Razon -y solamente de ella- y como histórica; con esto -aunque no se haya señalado particularmente en la obra la presencia del término "Progreso"- está, totalmente actuante y operante en ella lo designado por el mismo: tampoco, cierto, como un ideal sin restricciones, ni menos como un término vacío y abstracto, sino como una posibilidad histórica concreta, ligada en su concretización, al ejercicio consciente de la crítica.

No es así, Guevara un ilustrado sin distinciones, como tampoco era un moderno sin matices: su idea de progreso, ilustración, instauración, se hace posible solamente, ligada a condiciones históricas concretas, y es, así, lo más remoto a un puro ideal o una utopía. Para él, es el progreso posible y deseable pero en y a partir de una situación histórica predada; no es -salvo en el caso concreto del peripatetismo y ni siquiera totalmente respecto a la escolástica- una ruptura -

tales de las cosas, correlativa de la relación de las mismas cosas entre sí se hace presente, -y permite la verificación de las proposiciones-, cuando estas relaciones son reconocidas por resultar perspicuas en su brillantez para la mente y por lo tanto evidentes con claridad y distinción. El método, en este proceso, no sólo ha de llevar a hacer -- ver con perspicuidad la adecuación requerida, sino, tan importantemente como ello, ha de llevar a eliminar o evitar el prejuicio que conduce al error.

La modernidad asimilada; sobre todo de Descartes, de Bacon y de Newton; en cuanto se refiere al método y a los obstáculos para el conocimiento y/o causas posibles del error, parece tan obvia en el autor, que no se ha juzgado necesario siquiera subrayarla. Por otra parte, lo que podríamos designar como la no aceptación de esta modernidad en bloque, ni menos, haciendo de un determinado autor o modo de pensar una Doctrina eje respecto de la cual fuera Guevara un mero epígono o a la que se asumiera como punto de referencia para un eclecticismo asimilativo de posturas, parece ha quedado, también, de manifiesto: asume Guevara tratamientos que no son originales suyos, pero lo hace -y además críticamente- en cuanto le ayudan a presentar su propio tratamiento; son - en éste sentido, para él, momentos históricos en el filosofar, pero no son -no es, ninguno de ellos- ni puede pretenderse que lo sean, la Filosofía como expresión o resultante habido ya en su acabamiento:

Como expresiones de un momento histórico, tienen para él valor, en el proceso propio suyo de instauración o de restauración -sea cual sea su origen -por igual Descartes o Cicerón-, pero lo tiene sólo-

De modo semejante se expresa contra el uso de palabras vacías, carentes de sentido, y que se encuentran en las bibliotecas, como monumentos antiguos, en los libros de ciertos autores cuyo nombre prefiere no mencionar (75).

En los capítulos de Lógica que trata de la definición y división, así como de las proposiciones, su oposición y conversión, no se ha encontrado nada notable, si no es la brevedad y sobriedad en tratarlos; y permanecen, todos, dentro del marco de la lógica tradicional. Al fin del capítulo sobre las proposiciones, se añade un párrafo: "De las proposiciones peculiares del método científico", al que ya nos hemos referido, -y que trata en realidad únicamente de las matemáticas-, del que quizá fuera interesante recoger la afirmación de que "se suele llamar -indemostrables, en el método científico, a aquellas proposiciones cuya evidencia aparece a una primera mirada de la mente [Primo mentis intuitu] de tal modo que asentimos a ellas sin ulterior inquisición" (76) de estas, añade, llamadas por los dialécticos proposiciones per se notas, y que son evidentes en la matemática pura, se deduce con toda certeza, -- la verdad de las otras proposiciones 'demostrables'.

Comprensión Original y Propia de la Filosofía:

En un intento de resumen, que a la vez complementa y aclara lo anteriormente tratado: Suevara se considera a sí mismo participante en el movimiento de Instauración o Restauración de la Filosofía, tarea que es peculiar y principal de su razón y que depende, según él nos muestra, más que de otra cosa, del buen uso del método; lo que permitirá a su vez, evitar el error y llegar a un juicio que sea recto o correcto, por cuanto la verdad o adecuación, [relación entre las representaciones con

Fuestras otras divisiones, que pasa rápidamente, y señala que, -como las anteriores-, también corresponden a los términos y no ha de repetir, vgr. la de absoluto y relativo, al hablar de ideas directas y reflejas, presenta como ejemplo de estas últimas: "Cartesiana illa primogenita idea; ego cogito, e qua vel demonstrationem suae existentia, -vel paradoxismum, iuxta varios opinandi modos, elicuit Cartesius, inter reflexas est adscribenda" (71).

Lenguaje y Términos:

Hablando particularmente de los términos, palabra que parece bárbara a quienes gustan conservar la pureza nativa del latín; pero que por no parecer que se está introduciendo una nueva filosofía o un nuevo modo de filosofar, no considera lícito cambiar, ya que de una manera han hablado los hombres y de otra consideraron que habían de hablar los filósofos (72); señala cómo, para él, el término análogo debe, en realidad, considerarse como equívoco (73). Y, en el capítulo acerca del uso del lenguaje, afirma estar "Claramente persuadido de que si en la filosofía y en otras ciencias en que hay lugar a las disputas, se usara el lenguaje con rigor, de modo que cada quien fuere entendido en lo que dice sin ambigüedad, se habrían evitado múltiples problemas en que se disputa con acalorado ánimo; con no poco adelanto del saber. 'Ya que es locura aprender cosas inútiles dada la premura del tiempo'.... Y podría aducir aquí muchos ejemplos de altercados entre varones doctos y graves, que totalmente se hubieran podido y debido evitar y que sin embargo se promueven, escribiendo libros y en disputas públicas con gran detrimento de la paz y caridad cristianas, aplauso de los heterodoxos y filosofantes y carcajadas de los espectadores de encuentros semejantes" (74).

precisión. Señala la no existencia o realidad puramente intramental - de los predicables, y asume entre éstos, los notos -internos o de la sustancia, y externos o relaciones- como variaciones del concreto que no afectan a la esencia y que identifica él, el accidente lógico. / (68).

El concreto es para el autor -según se distinga o no el sujeto de la forma que lo denomina-, metafísico, físico, o lógico; (éste equivale a lo que otros designan como denominación extrínseca; aquellos, según haya o no distinción entre sujeto y forma o cualidad (69); y pasa, con esto, a la clasificación de la Idea:

Por el modo en que representan al objeto; pueden ser ideas objetivas y formales: (división en que no insiste) y por el modo en -

que el objeto es percibido, pueden ser ideas

{
claras

oscuras

{
distintas
confusas

{
completas
incompletas

Las divisiones ulteriores de la idea completa en adecuada e inadecuada, o en compleja e incompleja; le parecen escrupulosas e innecesarias. Añade en cambio otra división: ideas débiles e ideas vividas, según afectan a la imaginación.

Por el objeto, las ideas pueden ser: simples o compuestas, singulares, particulares, comunes o universales. (Sobre si de esta división algunos miembros se puedan reducir a otros, señalando que hay disputas de los autores sobre ello, concluye: "si es esta controversia de palabras, o de realidades, juzguen otros" (70).

mar en cuenta los datos que ofrece la naturaleza en la experiencia.

Representación o Idea:

Cuando el autor nos habla de la naturaleza y objeto de las percepciones -o aprehensiones simples, que también les llama-, para contraponerlas al juicio o aprehensión compleja propia de la mente- (63) presenta su explicación del origen de la Idea; tiene ésta su fuente en la reflexión de la luz sobre el objeto, que se refleja como imagen en la mente; este reflejarse surge o se produce en el alma, cuya sede propia es el cerebro, -afirma- y que está en comunicación con lo que afecta interna o externamente al cuerpo por medio de los nervios: llama así, sensación, a la percepción de objetos externos por la mente, percepción que es posible gracias al sentir o excitación del alma producida por la vibración nerviosa. "La moción del cerebro que hace presente un objeto para el alma, [se llama] idea material. La acción del alma que percibe esta moción, Idea espiritual o noción". - (64).

El concepto objetivo es la imagen o noción en la mente, correspondiente [y representante] del objeto; el concepto formal es la acción del alma por la que percibe a aquel (65).

"Los filósofos arbitraron el nombre de ente para comprender en un término la totalidad de lo real" [ut universitatem rerum comprehendent] (66); esta noción, en su universalidad, nada ofrece por lo que se pueda distinguir, una realidad, de la totalidad (67).

En un tratamiento suareciano - tradicional, introduce aquí el autor la explicación de la construcción de la noción, por géneros y diferencias, correspondiente a un proceso previo de abstracción o -

presenta como 'Lógica'. Pero debe detenernos aún la anotación, de cómo en este punto, se ha desprendido él también, de ambas tradiciones inmediatas: -suarecianismo y cartesianismo- (verdad en la correspondencia entre la cosa y su representación), para afirmar la verdad en el juicio, como conveniencia de lo afirmado en éste y la realidad del objeto: en este punto, Guevara, y quizá sin darse cuenta, ha pasado, por sobre los peripatéticos disputadores a quienes tantas veces recrimina, a la escolástica aristotélico-tomista; de un realismo, que si bien afirma que la verdad está en el juicio, supone por otra parte, - que el juicio puede corresponder a la verdad -o realidad- del mundo. Las Reglas del método, y las cautelas de la ciencia tomadas por él de los modernos; la insistencia en la perspicuidad como lucencia o brillantez, y cualidad de la evidencia en el sujeto; no parecen, en él, estar reñidas con una explicación de Tomás de Aquino, -a quien no cita, probablemente porque lo conoce poco y menos lo estima aún como filósofo.- Si esto es eclecticismo sólo, o es más bien que emprende él ya el retorno, a finales del S. XVIII, a la escolástica, -en este punto por lo menos- sin apartarse de su pretensión de ser moderno, ni científico; y más por la vía de Sto. Tomás, que por la de Suárez que le era conocida y abandona, es algo que, a partir del texto, resulta difícil tratar de aclarar más. En otros puntos, lo veremos en seguida, su posición será mucho más próxima a la de la escolástica Wolffiana-Leibniziana; y en otros, finalmente, parece, que, en su Eclecticismo en sus propias posiciones, aun cuando no las desarrolla, alcanza a ser original o por lo menos notablemente crítico: ante la explicación, sobre todo, que se pierde en especulaciones y -al perderse, olvida te

cien asimilada, no fué más adelante en esta dirección, que el uso tan reiterado que hace de la fórmula, introduciéndola inclusive en las que serían definiciones, hechas ya, de otros autores, o valiéndose de ella para rechazar la explicación de aquellos.

Si, aparte de aclarar en lo posible el sentido de este término, [que por conservar la unidad de redacción tampoco traduciremos - en lo restante del trabajo] el anterior análisis sólo nos da la posibilidad de señalar lo que sería en Guevara una intuición que no se clarifica o desarrolla; históricamente, ha de reconocerse, también en éste punto como en otros, su enorme libertad cuando de asumir posiciones ante otras posiciones o explicaciones -sean escolástico--tradicionales, sean modernas- se ha tratado; punto que deberemos abordar cuando en la crítica y las conclusiones nos ocupemos de su peculiar y profusado eclecticismo sistemático.

El Juicio:

En cuanto la Filosofía como saber, es para el autor, saber de la representación, podría extrañar que, aunque como posibilidad de representarnos la verdad, esta preocupación haya desembocado para él -o haya sido tratada en el trabajo- más como una teoría del juicio y de su enunciación (proposición), que como una teoría del enunciado simple o del concepto: aun contra el orden que sigue él mismo en su obra, pareció -tratando siempre de ser fieles a su pensamiento- que era preferible, ligar este apartado sobre el juicio, la verdad, y la evidencia como criterio de verdad, a sus afirmaciones acerca del valor de la razón y a sus indicaciones acerca del método en la ciencia. Es tiempo de volver sumariamente a los otros apartados de lo que él -

ritatum statuerunt" (61).

Sin ampliar más la exposición de un análisis que fué realizado en mayor amplitud, parece podemos concluir que, en Guevara, *perspicuo* es - aquello que se hace patente o presente a la mente de un modo tal que no quede lugar a la duda de esta presencia. Pero esta nota -que parecería corresponder a la de claridad en la Idea, como la propone Descartes-, en cuanto nota del juicio, corresponde primeramente a éste - como acto por el cuál algo se acepta o se firma -de aquí su predominante uso adverbial o ablativo, y el participial, perspicuum est mihi-, y no primariamente a la proposición que lo enuncia, ni a la evidencia, - que es, ante todo, ó luz de la mente o cualidad, que la cosa tiene, - de mostrársenos (62). Perspicuidad es así, para él, la brillantez, de la evidencia, -o la verdad-, en o para el sujeto: Sin una mayor explicación, sin ser conciente acaso de los alcances de su afirmación -ya que entre otras cosas se mueve en una teoría de la representación y - de la idea que no le permite alcanzar las consecuencias de su afirmación-; está usando Guevara una fórmula: la brillantez para el sujeto, el -ser-verdad-para-él; el manifestarse -a-él-la-evidencia o el -ser-evidencia-manifiesta-para-él; que habría de ir, en el desarrollo histórico de la filosofía, al paso de una metafísica u ontología cosista, hacia una antropología, o estudio del conocimiento en el sujeto o en el juicio como acto del sujeto. Debemos de reconocer con todo, que, fuera de alguna otra alusión en el capítulo 'Intellectus' Guevara, -limitado a la vez por sus explicaciones, en el fondo suarecíaneas, de la relación objeto-idea, y por el brillo de la modernidad re-

uso, que, en muchos casos, resulta, equivalente: vgr. la expresión, "perspicue evidens est"; adverbial, y la que incluye el sustantivo en ablativo: "est evidens perspicuitate".

En otros usos del autor encontramos, vg. la expresión, affi^rmare contra perspicuitatem. (54) Credere aliqua perspicua atque in evi^dentibus ponere, -aunque después se descubra haber sido ilusiones (55); La existencia de la libertad humana, es para él, una afirmación que no requiere ser probada: "Adeo perspicua est" (56) Los axiomas, "a perspi^cuitate nativa terminorum, sive ab evidenti convenientia subiecti et - praedicati nobis certitudinem pariunt" (57).

Frente a las mónadas sin ventanas y la armonía preestablecida afirmadas por Leibniz, dice Guevara, "Perspicuum est mihi, et ab intima conscientia et a sensuum testimonio, tum etiam universali hominum persuasione, et communi sensu, me inter homines degere, cum ipsis sermocinari, eorum animi sensa per verba expressa percipere, cetera". (58) Hablando del sentido común, dice, que, por él, los hombres se inclinan a emitir un juicio "de quibusdam obiectis, quorum veritas summa perspicuitate sese non manifestat" (59) y del juicio: "Iudicium itaque evidens eam claritatem ac distinctionem notarum habere oportet, ac si nobis dilucide, perspicue, atque intuitive, id quod affirmamus, praesentaretur". (60), finalmente hablando del principio de contradicción - (sic), como primer principio del conocimiento, y de cómo Descartes, - propone el cogito, como principio (demostrable) de la ciencia, añade - "Ipsius vero asseclae effatum hoc: 'quidquid in idea clara cuiusvis rei perspicuum est id de ea potest affirmari' veluti basem omnium ve-

De Cicerón:

Perspicio; ver detenidamente; examinar con cuidado y atención; estudiar o ponderar.

Perspicue; clara, distinta, manifestamente.

Perspicuitas; claridad, evidencia, perspicuidad.

Perspicuus; claro, evidente, manifiesto; Perspicuum est omnibus: todo mundo lo ve claramente, o a todos es manifiesto.

De otros autores:

Perspicio: penetrar con la mirada; (César). Mirar; (Livio).

Perspicuitas: transparencia o brillantez; (Plinio).

Perspicuus; transparente, brillante; (Ovidio).

Dado que, con excepción de César, todos estos autores: Cicerón, Livio, Plinio, Ovidio, están entre los que el autor maneja y cita con frecuencia; el sentido del término perspicuidad, de no ser definido por él mismo de otro modo, muy obviamente debe de encontrarse entre estas acepciones. Si por otra parte, la perspicuidad es afirmada como una nota correspondiente a la evidencia, y de hecho su determinante, no ha de tomarse simplemente como un sinónimo de ésta, aunque en ocasiones, a primera vista, pareciera así en el texto, sino más bien como un concomitante de ella.

El uso del autor muestra una clara preferencia por las formas gramaticales del sustantivo abstracto [perspicuitas] y del adverbio;

adecuación, la proposición sería confiable porque es o se muestra como cierta porque verdadera; no es lo mismo exactamente, como lo veremos, - cuando nos habla de los sentidos externos, el sentido común, o de la - autoridad, como criterios de verdad, que sólo lo serían, los dos primeros, casos particulares o imperfectos de evidencia, y la autoridad - o testimonio- un supletorio de la misma, bien que pueda ser a su vez avahdo por evidencias relativas o mediatas. Pero restringiéndonos al caso de la evidencia propuesta como criterio de verdad, queda aún por aclarar qué es lo entendido entre sus notas, por perspicuidad: el término perspicuidad [perspicuitas], y los correlativos a él perspicue, perspicuum, aparecen con frecuencia a todo lo largo de la obra, y por el lugar que ocupan en las definiciones y explicaciones de la misma, bien pudiera pensarse que se trata, en el autor, de un término técnico, por ejemplo en las definiciones de Evidencia, anteriormente citadas (52); sin embargo, no encontramos en toda la obra una definición o explicación satisfactoria, de lo que el autor entiende por perspicuidad: por referirnos sólo a los términos empleados para dar una definición de la evidencia, encontramos que Guevara explica qué entiende por verdad, y qué por claridad y distinción; no por ver perspicuamente, o ser perspicuo.

Dada además la amplitud de su uso del latín, hemos de tener en cuenta, para procurar la comprensión, por una parte, la posibilidad de diferentes traducciones, y por otra, la consideración de los -- diversos usos del término en el texto. Entre las traducciones posibles encontramos (53):

pregunta por el criterio de verdad, es, en Guevara, en realidad, la - pregunta por la verificabilidad de las proposiciones; en cuanto se conciben éstas como enunciación de un juicio.

No hay para él, prácticamente, diferencia entre el juicio y su enunciado: "La Enunciación es la proposición o manifestación de un juicio interno, y por lo tanto se le puede llamar juicio externo o vocal". (50) El juicio, en cuanto no se enuncia, es el acto de la mente por el cual afirma o niega de una cosa convenir a otra, o, lo que es lo mismo, relaciona en una, dos o más ideas.

Traslada, así, la pregunta por la legitimidad de éste acto, a la pregunta por la adecuación entre el enunciado y lo enunciado. Dado este paso, cuyo antecedente estaba en Descartes, (51) y aunque sigue él afirmando que la verdad está en el juicio, de hecho se preocupa por la verificabilidad de la proposición enunciada: si se quiere, toda proposición enunciada requiere ser juzgada en cuanto a su adecuación a lo enunciado, y conforme a un criterio: este criterio, para Guevara, - como para Descartes, está en la evidencia; bien que, en el caso, como evidencia del juicio, y no de la idea.

Perspiciuidad:

En otras palabras: se trata de que la adecuación sea o se haga patente; y este hacerse patente, es para él, ser evidente o perspicuo, aunque evidente y perspicuo no son estrictamente sinónimos.

Ha de notarse, que, conforme a sus definiciones, más que de criterios de verdad, debiera haber hablado él, de criterios de certeza; esto es, de motivos que nos hacen confiable una proposición: ya que, - si en el caso de la evidencia, entendida ahora como la patencia de la

sin razón suficiente. "Explicationes diversae sunt idem tamen obiectum referunt" (47). Cierra él, el escolio. [Entendiéndose objeto lo que está presente a la mente, sea real, sea posible (48)].

Sera necesario, al hablar de la representación, ampliar lo - que el autor nos dice del objeto de la mente. Para no interrumpir el - proceso del estudio, esto parece suficiente, en cuanto necesario para aclarar lo que entiende él por "verdad": Aun en la noción de verdad metafísica, está visto en lo anteriormente transcrito, Guevara, sigue definiendo verdad como adaequatio, y considera que la explicación de verdad como cognoscibilidad es reductible a la de adecuación, como correspondencia cosa--noción. Es de notarse, además, que para él, aun asumiendo lo anterior, la verdad es propiedad o cualidad del juicio, i.e. no de la representación simple -idea o imagen-; con lo que, por una parte, resulta más general y sostenible su definición como adaequatio terminorum, y, por otra parte, queda preasumida, en el estudio de las percepciones, la explicación de las ideas como representativas del objeto, - sin pronunciarse él, como veremos, sobre ninguna explicación acerca - del origen de la idea (49).

Con esto tendríamos planteado como obvio, el problema, ya - abordado, del criterio de verdad, que se resolverá por la Evidencia, - aunque no sólo-: Situándose claramente fuera de la línea cartesiana, (Idea verdadera), aunque permaneciendo en la tradición suareciana simplificada de la que aquella surge (veritas como adaequatio), y conservando amplia y predominantemente, en el tratamiento de este punto, el vocabulario del cartesianismo; (Evidencia, claridad, distinción); la -

Certeza, es para él, en cuanto se distingue de verdad, un estado de la mente, al que se llega más por motivos que por juicios: "indicios de verdad que sean tan manifiestos, que engendren en nosotros seguridad de que conocemos la verdad" (43).

Una proposición se dice verdadera o falsa, según lo que la cosa es o no es: "la verdad lógica se puede definir, como la conveniencia del juicio y de su objeto, "la verdad de la proposición estará pues en la verificación, [Quod re ipsa congruit] de la disconveniencia o conveniencia de lo enunciado, respecto del sujeto" (44).

Tratando de lo que él llama verdad metafísica, nos dice que es la propiedad trascendente, en cuanto afecta a todo ente, por la cual la cosa es realmente lo que es, y que puede definirse como "la conformidad del ente con su esencia" (45). Lo que explica refiriéndose al 'esse' lógico de la esencia, como arquetipo, -en la mente divina-, y su conformidad, -de notas-, con la cosa existente.

Todo ente, pues, añade, tiene verdad trascendental, o es verdadero en el sentido de que es aquello que es; o de que es conforme a su esencia, como se representa en la mente divina.

"La verdad del ente, -añade en un escolio-, estaría puesta para algunos, en la cognoscibilidad propia de la cosa, y en el hecho de que [la cosa] corresponda a la noción que el entendimiento se puede formar de ella." (46) La explicarían otros en la ausencia de contradicción [en sus notas] por lo que el ente es posible y en su congruencia con el principio de razón suficiente; ya que nada hay ni puede haber -

III Una vez que se ha asentido a las verdades del tipo de las anteriores, necesariamente se debe asentir a las que inmediatamente se siguen de ellas, con deducción evidente; vgr. si existo: existo en un lugar; no existo por mí mismo. Si $2 \times 3 = 6$; $3 \times 6 = 18$, etc.

Es, de este modo, la evidencia, criterio de verdad, concluye, y por lo tanto, lo que tiene las características de la perspicuidad, no puede ser falso; de donde tenemos acerca de ello certeza metafísica y conocimiento científico (40).

-La certeza, había explicado: es Metafísica, cuando se tiene plena seguridad de que la realidad no puede ser de otro modo; es física, cuando se obtiene de las cosas que siguen las leyes de la naturaleza, y es sólo moral, cuando únicamente se apoya en la humana prudencia, aunque puede ser tan segura o confiable como la certeza metafísica, cuando se refiere, por ejemplo, a afirmaciones históricas (41).

Habiendo llegado, con el autor, a este punto, parece ya necesario tratar de aclarar qué es lo que entiende él por perspicuidad o por ser algo perspicuo, en relación a ser verdadero y a ser evidente: adelantando ya ahora que no hay en el texto una explicación de lo que por "perspicuo" se entiende, como la hay de "evidente", conviene precisar, ante todo, lo que por "verdad" se comprende, para poder ocuparnos de la perspicuidad, a seguida:

Verdad:

La verdad es para Guevara propiedad del juicio: "La verdad lógica es la conformidad o conveniencia de la noción con el objeto; la falsedad, su discrepancia. El juicio, pues, será verdadero o falso, según sea conforme al objeto o se aparte de él" (42).

Es necesario distinguir todavía entre la evidencia auténtica y la que no lo es, para esto han de tenerse en cuenta las notas siguientes: (37)

- I.- Si aquello que nos parece evidente es considerado de la misma manera por todos aquellos que no dudan de su propia existencia.
- II- Si una afirmación se nos presenta como evidente con constancia y sin cambio en su perspicuidad: como por ejemplo, la afirmación de la propia existencia, o el juicio $2 \times 3 = 6$.
- III Si habiendo brillado [la afirmación] como evidente, de una vez; resiste el juicio del entendimiento, siempre que se vuelva a examinar y se presenta siempre con igual perspicuidad. Este juicio del entendimiento lo tipifica él con los análisis, que evitarían las falacias, los paralogismos, y otros vicios lógicos.
- IV- Si de la proposición que se muestra como evidente; en un raciocinio legítimo, nada se sigue que sea absurdo o contrario a la recta razón.

Concluye así el autor:

- I.- "Nisi quis desipiat, dubitare non potest, se existere, vivere, cogitare, sentire, etc...." juicios cuya certeza se funda en la evidencia (38).
- II- "Eodem Modo ac me existere, assentior huic veritati bis tria sunt jex atque aliis similibus..." De donde concluye: "esta perspicuidad o evidencia, es criterio de verdad también para los existentes fuera de mí (37).

a las cosas, como cada cual puede comprobar si hace el experimento.

Evidencia: El empleo cuidadoso de estas reglas nos puede permitir llegar a la verdad cuyo primer criterio es la Evidencia:

"Es la evidencia esa luz de la mente por la cual alcanzamos la verdad de la cosa con tal perspicuidad, como si la viéramos directamente con toda nitidez" (34).

"Llamamos evidente a lo que se nos muestra con tal claridad, como si lo viéramos directamente; el juicio evidente debe tener tal claridad y distinción de notas, como si estuviera presente a nosotros lo afirmado, resplandeciente, intuitiva y perspicuamente" (35).

Esta evidencia puede tener un triple origen: (36)

Es evidencia inmediata:

- 1) La que proviene del sentido interno, -o conciencia-, por lo cual sentimos inevitablemente que algo es en nosotros; de tal manera que prudentemente no se pueda dudar de ello.
- 2) La que proviene de la simple percepción de los términos o de la comparación entre ellos.

-Evidencia mediata:

- 3) La que deducimos de un legítimo raciocinio, a partir de la identidad o distinción de los términos, comparados a un tercero.
- 4) Un cuarto capítulo de origen de Evidencia podría haber, -dice Guevara- en esa seguridad y fuerza innata, -si se le quiere llamar, luz de la razón-, por la que la mente, movida internamente discierne con infalibilidad, lo verdadero de lo falso; pero, añade, es posible reducir quizá, éste capítulo, a alguno de los tres ya dichos.

zarse en adquirir nociones [notiones] claras y distintas según las normas siguientes: (33)

- 1.- Evitar a toda costa la precipitación en la lectura.
- 2.- No ocuparse a la vez de considerar varios objetos, -(dispersión)- ya que la multitud engendra confusión. Así, si la materia que se estudia es múltiple o compleja, debe dividirse en partes y considerar cada una de ellas separadamente.
- 3.- Se debe seguir un determinado orden, y considerar y examinar las cosas en el orden en que se suceden, "siguiendo el método de la naturaleza", de modo que lo que precede ilumine a lo que sigue.
- 4.- Es importante una ulterior división de cada una de las partes en que se ha dividido la materia, hasta resolver cada miembro en sus notas propias, y realizar el análisis de cada una de sus partes.
- 5.- [salta él en la redacción el número quinto].
- 6.- Cuando la materia estudiada, cómo es la geometría, puede representarse por signos o figuras, ayudará valerse de ellas para fijar más firmemente la imaginación en el objeto.

Finalmente: ya que las nociones que un principio fueron claras y distintas, se borran con el tiempo hasta volverse oscuras, si es que no confusas, es necesario repetir con frecuencia lo ya considerado en sus detalles, para que no se borre o se confunda; pero esto, dice, ya corresponde a la memoria, "tanto la experiencia, cuanto el estudio de la metafísica, nos enseñará que la memoria se aumenta con el ejercicio", para lo cual puede ayudar el uso de símbolos que recuerden

este defecto, en la lectura o el estudio, recomienda instantemente la práctica de tomar notas (30).

Impedimentos de la Ciencia:

Los impedimentos de la ciencia, dice, (31) pueden provenir - de la voluntad, del entendimiento y quizá también de la memoria: de la voluntad serían, ante todo, la pereza, por ejemplo en aferrarse a lo adquirido, así sea esto la Sagrada Escritura; en segundo lugar, por el contrario, la ansiedad que degenera en superficialidad; en tercer lugar, la presunción. De parte del entendimiento señala, ante todo, los prejuicios, en que se sostiene una opinión sin razón suficiente para ello; pudiendo estos prejuicios provenir ya de la Educación, -o del trato común con quienes los poseen-; ya de la autoridad, sea de los padres, sea de los maestros, que se empeñan tenazmente en inculcarlos - [en una brevísima alusión autobiográfica señala él, cómo debió oponer se a algunos de estos prejuicios, como la afirmación del horror al vacío y de las cualidades ocultas de los cuerpos]; la tercera fuente de prejuicios, estaría en el engaño o ilusión de los sentidos; [y señala como ejemplo la resistencia a la aceptación del sistema de Copérnico, que considera más alimentada en la ilusión de los sentidos que en la autoridad de la Escritura]. La cuarta de las fuentes del prejuicio radica en la afición desordenada [Pravas affections]. "ya que, en muchas cosas los hombres juzgan movidos por el odio, o el amor, o el deseo, o la ira, o el dolor, la alegría, la esperanza, el temor, el error, o alguna otra perturbación de la mente, más que por la verdad" (32).

Claridad y Distinción:

Otro impedimento para las ciencias, radicado en el entendimiento, son las ideas oscuras y confusas; y es por lo tanto necesario esfor-

te en todos los casos experimentados u observados [lo afirmado] no - como un efecto singular, sino constante.

II- La cualidad observada, o debe permanecer invariable, o aumentar o disminuir, según una proporción [o ley] constante...

III Las cualidades que reconocemos como propias de los cuerpos, -en - cuanto se siguen de la noción misma de cuerpo, como la composición y divisibilidad- podemos atribuir las con seguridad aun a los cuerpos que no alcanzan a distinguir nuestros sentidos; no así, por el contrario, en cuanto se trata de las cualidades que sólo por los - sentidos percibimos, que no es lícito afirmar de un cuerpo distinto de aquél en que han sido observadas; si no es extendida, la afirmación, por el experimento (28).

Defectos en el Método:

Debe, además, tenerse cuenta, en general, de evitar los defectos en el método y los "impedimentos de la ciencia"; Entre los primeros estarían:

I.- El de la autoridad; ya que, -cita a Cicerón-, "Es el mayor obstáculo para los que quieren aprender, la autoridad de aquellos que profesan enseñar; pues los primeros dejan de ejercer su juicio, teniendo por probado lo que ven juzgado por aquél a quien aprueban" (29).

II- El de la dificultad o extrañeza; ya que no ha de ser rechazada una afirmación, por el sólo hecho de que a la primera impresión parezca insólita: si bien se le examina puede comprenderse más -y venir a deponerse el prejuicio que impedía aceptarla-

III La precipitación; que redunda en falta de atención, y para evitar

- I.- "Solo han de admitirse aquellas causas de los efectos naturales que sean verdaderas y suficientes para explicar los fenómenos".
- II.- "Cuando se trata de efectos naturales de un mismo género, tienen las mismas causas. Siempre y cuando conste que en realidad son del mismo género y el efecto no sea ambiguo".
- III.- "Las cualidades que, se observa, permanecen sin aumento o decremento en todos los cuerpos sujetos a un experimento, deben ser consideradas afecciones generales de esos cuerpos".
- IV.- "En la filosofía experimental, deben tenerse por verdaderas, sin obstar hipótesis en contra, aquellas proposiciones obtenidas por inducción, [de la observación] de los fenómenos; sean ellas exactas, sean aproximadas, mientras no se presenten otros fenómenos por los que se muestren [las proposiciones dichas] sujetas a excepción, o pueda llegarse a aproximaciones más exactas" (26), así, por ejemplo en la astronomía, la observación más cuidadosa, permitió ensayar la hipótesis de las órbitas elípticas de los planetas, y aceptarla como una explicación más aproximada que la de los círculos. Pero las hipótesis han de rechazarse cuando se muestra que no tienen un seguro fundamento, o se han pensado sin consultar a la experiencia. Por el contrario cuando surgen de la observación y guían la nueva observación, son útiles para la ciencia; caso del descubrimiento de los anillos de Saturno. (27).

La inducción es así, dice Guevara, el fundamento de toda la Física; pero debe procederse cautamente:

- I.- Para que una inducción sea legítima debe observarse constantemente

ye, sino por el contrario incluye, bajo el concepto de ciencia, el conocimiento empírico de la naturaleza: si bien es cierto que puede darse engaño en la experiencia, no debe éste ser atribuido a los sentidos: - "Estos sólo refieren, (comunican o presentan), lo que deben presentar según las leyes físicas" (22), es el entendimiento [mens] el que se precipita hacia el error, haciendo juicio [sententiam ferens] acerca de las relaciones entre las sensaciones; ya que la relación (misma), entre las sensaciones [o sentidos] es siempre exacta, según las leyes naturales. Si las demostraciones matemáticas se apoyan en la razón universal que se contrée a un caso particular para que la realidad sea considerada con menor abstracción y confusión; (23) en el estudio de la Física somos llevados, como de la mano, a partir de los resultados de la experimentación y de la observación -que se comprenden bajo el nombre de Fenómenos- a la pregunta por las causas más internas de éstos; no sólo movidos por el agrado del saber, sino por los frutos que de él se siguen. (24) Y aclara en seguida que, cuando habla de causas más internas [penitiores,] no se refiere a aquellas que contienen el último análisis de la realidad de la cosa, -que casi totalmente escapan a la penetración del intelecto humano- sino a las causas mediatas, de las cuales es lícito ocuparse sin caer en el inextricable laberinto de las opiniones (25); -como ejemplo de estas causas que han de investigarse, propone él, el de la gravitación o gravedad como explicación de la caída de los cuerpos-. De otro tipo de causas, no sirve de mucho, saber. Reglas del Filosofar para la Ciencia:
Establece así, lo que llama él, reglas del filosofar, -que lo serían peculiarmente en el terreno de la física:-

desde el principio del mundo, es necesario esforzarse para que, en -- cuanto sea posible, se libere el espíritu de la opinión preconcebida, y no siga ninguna otra, si no es bajo la guía de la Razón (17).

Decimos haber entendido alguna cosa, cuando percibimos las - notas de un objeto, separándolas distintamente, y representándolas del mismo modo en que están en el objeto (18). Así, la razón se ejercita y capacite más, cuanto más ve, distintamente, más verdades, y las conexio nes entre ellas (19). Por la Razón vemos [percipimus] las verdades singu lares que se encuentran en las universales, y las deducimos de ellas, como en la Geometría y en el Análisis Matemático. Por la razón perfec cionamos las habilidades que debemos a la naturaleza o desarrollamos - otras nuevas. Es esta capacidad la que diferencia al hombre de las bestias (20).

En la geometría elemental, procede la razón, en búsqueda de la verdad, por un método sintético, en la geometría superior, [sublimio ri] procede por análisis: ambos métodos, a los que llama también de com posición y de resolución, son útiles para el conocimiento matemático. La síntesis, es el paso de una verdad conocida, a otra [no conocida] "-- "quasi a fundamentis aedificantes" (21). De esto y, así mismo, de las • que el autor llama proposiciones peculiares y propias del método cien tífico, teoremas, axiomas etc.; se ve con claridad que para él, el tér mino "ciencia" designa primariamente a la ciencia matemática. Debe -- tenerse presente, sin embargo, que, aunque, por una parte, esta acepta ción del término le llevará a distinguir Ciencia de Filosofía, inclu sa la diferencia de métodos entre una y otra; por otra parte, no exclu

Incluye así el autor, en su obra, una disertación entera sobre la teoría del Juicio y de la enunciación (12) que se extiende, en un último párrafo, acerca del tema de la verdad, falsedad y demostrabilidad lógica de las proposiciones diversas, cuales son: entre las indemostrables, los postulados y axiomas y entre las demostrables, porismas, lemas, teoremas y problemas o proposiciones problemáticas (13). Debe tenerse peculiar cuidado, dice, de no confundir los problemas de la demostración, con los problemas del lenguaje: muchas polémicas inútiles se evitarían si hubiera un previo acuerdo en algo arbitrario como es el significado de los términos; entre los escolásticos, no pocas disputas surgen, de buena o mala fe, por meras cuestiones de lenguaje (14).

La Razón, su Actividad y Posibilidades:

La Razón, es, para Guevara, posibilidad o facultad de penetrar en las verdades universales, su concatenación y dependencia (15): "De la enseñanza de la naturaleza dimanó la lógica como arte, cuando algunos hombres dotados de ingenio no vulgar, atendieron a lo que otros o ellos mismos explicaban rectamente, e investigaron profundamente las causas de los errores o de la verdad encontrada; así, y paso a paso, llegaron al conocimiento de las reglas por las que el entendimiento humano debería dirigirse para raciocinar rectamente. Esto ha acaecido también en las otras artes y ciencias; que el hombre por la reflexión, ha entendido o ampliado el arte en el que la naturaleza le enseña, y, aun imponiendo reglas a la misma enseñanza de la naturaleza, la eleva a arte" (16). A pesar pues de los prejuicios, y de que es casi imposible despojarse totalmente de ellos, por cuanto acompañan al hombre -

se refiere sólo a cosas singulares y sensibles, y sólo la razón alcanza verdades universales y conexiones entre éstas. Esto no hay dificultad en concederlo. Que la razón sólo conozca a priori, difícilmente nos podríamos persuadir de ello, ya que en la física empleamos inducciones, por las cuales la razón deduce una conclusión universal y demuestra a posteriori muchas verdades.... Así pues, podemos conocer por la Razón a priori igual que a posteriori; pero apoyados por lo menos - inmediatamente en la experiencia y los sentidos" (10).

"El autor mencionado [El de las ideas expresadas en el párrafo anterior y que no se menciona o determina más] distingue entre la Razón pura y la impura..... llama razón pura a la que se vale de axiomas, principios, postulados y definiciones; a la que recurre a la experiencia, impura; y establece que las demostraciones a priori provienen de la razón pura, y las a posteriori de la impura" (11). Sin entrar en hipótesis sobre el autor posible de esta explicación cuyo nombre Guevara, tan contra su costumbre, calla, quizá por no saber de él sino de oídas; parece más importante señalar que el párrafo citado corresponde al capítulo sobre la Razón y el juicio, (en lo que llama él psicología) y particularmente, se encuentra entre un párrafo sobre la diferencia entre el asentimiento a la verdad natural o de la Naturaleza, y a la verdad moral o de la Etica, y un párrafo explicatorio, en el que señala que un caso de uso de la razón impura o conocimiento universal a posteriori; es el de la expectación de eventos semejantes, puestas las condiciones semejantes; eventos que consideramos necesarios, como es, dice, la aparición de los cometas y su curso, una vez que conocemos que siguen una órbita distinta del Zodiaco.

"Sumite Materiam vestris qui scribitis aequam viribus" dijo ya Horacio; ejemplos de estos intentos desproporcionados son: la pregunta por la cuadratura del círculo, o la pretensión de encontrar un punto fijo de referencia en la medida de la longitud geográfica (7).

II. Lo primero que debe tenerse presente, tanto en la investigación como en la exposición, es evitar la ambigüedad o equivocidad en la expresión, que impide la perspicuidad; atendiendo al problema del significado.

III Si la materia es compleja, debe dividirse para tratarse por separado, cuanto sea necesario; sin incurrir, con todo, en excesivas divisiones o prolija verborrea, que trae consigo más oscuridad que claridad.

IV. "Progressus ab una in alias veritatem tum demum fiat, Quum praecedens perfecte stabilita erit. Nam si fundamenta nutaverint, aedificium corruat necesse est" (8).

V.- Buscar ideas [notiones] que nos permitan progresar de un paso a otro, hasta poder llegar a la solución de lo que se pregunta.

Así, sin otra guía que la de la razón, se realiza el esfuerzo por la inteligencia de la realidad (9).

Guevara nos ofrece un párrafo, particularmente luminoso, con que aclarar la aparente oposición entre la sola guía de la Naturaleza y la sola guía de la razón cual pudiera parecer seguirse, existe, de lo hasta aquí expuesto: "La Experiencia, en cuanto se debe a los sentidos,

jan sin otra enseñanza que la de la Naturaleza, y sean comunes también a la totalidad o a, por lo menos, la mayor parte del género humano, es decir, a aquellos que utilizan su atención y su razón como es debido. Entre los juicios típicos del sentido común, refiere Guevara el que sos tiene que el hombre es libre por naturaleza, entendida esta libertad - como capacidad de bien y mal; por el contrario, dice, particularmente cuando intervienen los sentidos o pasiones, (2) puede darse el engaño - que, no por ser común o general, debe atribuirse al sentido común: por ejemplo, la opinión de que es el sol el que gira alrededor de la tierra.

La diversidad en la complejidad de los sujetos y su posibilidad de comprensión (3), la imperfección de la mente y el abuso de la libertad, la perturbación del ánimo, (4) pueden apartar al hombre, de esta enseñanza de la naturaleza; así, resulta necesaria la doctrina, o método, por el que el saber no sea, aun con la guía de la naturaleza, algo fortuito, y permita llegar a la adquisición o exposición de la - ciencia (5).

Puede darse un método analítico o resolutorio, por ejemplo el de la química, que es el método para el descubrimiento, y un método sin tético, más propio de la exposición: el mejor ejemplo de este método - está en la Geometría que, partiendo de verdades simples, accede a problemas y teoremas más sublimes, por la sola conexión de aquellas (6).

Hay, en unoy otro método, leyes generales que deben respetar se:

I.- No intentar resolver un problema del que se ha comprobado que supere las capacidades del entendimiento humano o las propias fuerzas: -

vista de la erudición histórica, y son, para la filosofía, historia su-
perada; en cuanto tales son información y aun pudiera dispensarse la
atención a ellos; pero en cuanto se muestra en ellos la filosofía como
proceso y en acción, y en cuanto nos permiten constatar qué tan explí-
cito o implícito es en el autor lo que en las páginas anteriores hemos
señalado en él, y de él, como una lección para nosotros, parece impor-
tante abordarlo, bien que, de acuerdo a su máxima, tanto el análisis, -
cuanto la presentación o exposición de resultados, deberá ser, con so-
briedad.

La filosofía como saber, según Guevara, es algo que debe pro-
curarse, buscarse, acrecentarse e implementarse hacia su perfección; -
pues no es algo ya hecho o dado, que el sujeto reciba o pueda adquirir
de algún modo, sin esfuerzo o ejercicio. En cuanto a realidad o patri-
monio humano, la Filosofía, ha sido buscada y ejercida como tarea o -
agon, y la expresión externa resultante de estos hechos, es su historia;
pero el conocimiento externo de esta historia o de sus resultados, no
constituye, para el individuo, sino la propedeútica y la invitación al
esfuerzo por saber: tiene éste su condición de posibilidad en la razón,
pero ésta no es un lugar común en el sentido matemático, o una entidad
flotante independientemente de un sujeto histórico:

Existe en los hombres como seguro criterio, fuente de verdad,
o de conocimiento, el sentido común (1), una propiedad (facultad o posi-
bilidad) natural por la que, llegados al uso de la razón, se encuen- -
tran los hombres inclinados a emitir un juicio común y constante acerca
de determinados objetos, cuya verdad no se hace patente con perspicui-
dad: estos juicios del sentido común, serán confiables en cuanto sur-

Quizá esta fe de Guevara en el hombre histórico concreto, su sujeto que se sabe y sabe, se representa y se relaciona con el mundo y, por cuanto lo hace, es capaz de utilizarlo, pero que es, más que otra cosa, sujeto abierto a la verdad y menesteroso de una libertad que está siempre en juego o riesgo de enajenarse o de perderse; no sea ya en él una mera creencia, sino una certeza que cree poder fundar en el esfuerzo por esta explicación acerca del saber y del sujeto del saber. - Estaría dado así en él, aunque con ropajes modernos y escolásticos que serían muy pronto superados, un primer paso hacia afuera de una línea de pretendida objetividad metafísica, sustancialista, cosista y cosificadora; pero no hacia la negación de la preocupación o pregunta que esa línea encubre, -llámesele Metafísica, llámesele Ontología-, pregunta - que históricamente sólo se plantea en cuanto al sujeto afecta, y desde el sujeto, y que se convierte, en cuanto tal, en antropología. Bien - que, en cuanto el sujeto mismo, en su historicidad, sólo es interrogable o comprensible por referencia al marco de la Historia en su totalidad, y de la Realidad como totalidad, -el cual no es dado en la experiencia-, esta pregunta antropológica sigue, ella misma, siendo, Metafísica.

El Método su Necesidad y Reglas:

En el capítulo anterior hemos mostrado lo que Guevara muestra, sin penetrar en ella, de la historicidad de la pregunta. En el presente se intenta presentar lo que él penetra -en el proceso histórico de la representación, y en precisión de su historicidad,- acerca - del mismo preguntar y de cuanto en él se muestra. El esfuerzo sistemático y la preocupación metafísica, históricamente ligados a formulaciones ahora superadas, resultan quizá más interesantes desde el punto de

en el hombre histórico y en las posibilidades de éxito de sus acciones, en la bondad de sus realizaciones, en la sinceridad de sus intentos; así sean estos eversores de sistemas o contradictorios de la verdad usual o impuesta, (sea que se le establezca oficialmente, sea que - acriticamente y muellemente se le acepte), no es siempre fácil y aun resulta política o socialmente peligroso que se dé en quien afirma a la vez - una fe o convicción religiosa en una Realidad trascendente, -inmutable-.

Guevara quiere ser religioso, y considera que lo puede ser, rechazando el dogmatismo sectario y despertando la conciencia crítica, esforzándose por comprender, y positivamente valorar, independientemente de sus creencias o fidelidades personales, y del éxito obtenido, a todo hombre que se esfuerza sinceramente por avanzar en el camino de la libertad y la verdad y a todo esfuerzo humano de conocimiento o de transformación del mundo. Más todavía: se compromete él mismo, con las posibilidades a su alcance y con las limitaciones de su situación histórica concreta, en este esfuerzo; esta postura, a nuestro juicio la - lección más importante de que toda su vida quiso ser maestro, parece seguir siendo en el presente necesaria y válida, no sólo, -ni quizá - principalmente-, para quienes extrapolando el Dogma religioso sostienen dogmatismos como si fueran inmutables, sino para quienes, sean o - no creyentes, sostienen sectariamente otros sistemas y otros dogmas; - no aceptan la crítica a su pretensión de detentar una verdad establecida, y no entienden que pueda haber verdad sincera en los esfuerzos de quienes, sin ser o proclamarse puros, quisieran llegar a vivir con más verdad y libertad.

lidades de autodeterminación. Esta comprensión del ser humano como histórico, no pretendemos extrapolarla a una época, o a concepciones, que no son las de Guevara: es principalmente, en él, el resultado de la asimilación humanístico-renacentista, [humanidades latinas sobre todo] de una tradición Hebreo-Cristiana, que no en todas las épocas ha sido igualmente comprendida, igualmente asimilada o igualmente subrayada; Guevara, en este punto, no está adelante de su tiempo; pero, en su tiempo, está adelante: la percepción del hombre como histórico que él tiene, y la apertura para afirmar la verdadera autonomía del mismo y de la ciencia, que nos muestra, hubieran sido deseables entre no pocos aun muy posteriores a ese tiempo; ante formulaciones más explícitas, sea de esta autonomía, sea de esa historicidad, sea de la posible comprensión o explicación científica del hombre y de su mundo.

Verdad y Libertad, no Dogmatismo:

Finalmente, en éste punto, y en cuanto se pregunta él por el sujeto de la representación, y por las relaciones de este sujeto con los entes y/o un ente supremo, hemos de reconocer sinceramente que el tratamiento de Guevara corresponde casi totalmente más a la historia de la filosofía o a la filosofía como algo histórico, que a la filosofía como hoy se desarrolla entre nosotros: debe también tenerse presente en este punto, que, siendo él consciente de su historicidad y sus limitaciones, sin más pretensión que saber con sobriedad; no es poco mérito estar ya ubicado en su momento histórico, y no tenemos por qué pretender arrastrarlo o acarrearlo hasta otros tiempos: la enseñanza de Guevara no se encuentra en los filosofemas concretos que sostuvo, sino en la actividad desarrollada, -que en su momento le permite llegar a sostenerlos-, y en la actitud con la que los sostiene: tener fe

ocasiones del tratamiento Cartesiano de cuestiones como las referidas al Método, la Idea, Verdad y Error, y otras. Acaso más allá de estas limitaciones de comprensión y de presentación, se encuentre, en realidad, lo que él comprende por filosofía en el sentido estricto. Si esto es lo que constituye de algún modo el nervio de la obra de Guevara, - las explicaciones físicas, -filosofía en sentido lato, para él-, saber del mundo, son, en nuestro estudio, menos importantes; precisamente - por cuanto no son filosofía en sentido estricto, intercambian sí, en la historia de la ciencia, -ciencia que es muy otra hoy que en tiempos de Guevara- y en cuanto muestran su apertura y curiosidad ante los descubrimientos nuevos; pero esta información que él considera útil, instrumento y condición de posibilidad para el progreso humano, resulta, en cuanto a sus contenidos, secundaria, como comprensión del saber mismo, - que es para él, y ha sido como nos lo muestra ya en su historia, la ta ra propia del filósofo.

La Pregunta por el Sujeto:

Por el contrario, una teoría general de la representación, -- abre en Guevara la pregunta por el sujeto de la representación: rechazará, veremos, el sustancialismo extremo cartesiano, y los planteamientos ocasionalistas, aunque, -quizá no sólo por las razones que nos da - en el prólogo- persista en la utilización de terminología escolástica. Hemos visto ya en los capítulos referentes a la Historia, su afirmación repetida de la filosofía como algo histórico ligado en su realización a la historicidad humana, y de un hombre que, aunque se reconoce como limitado y afirma reconocer a un ser supremo, se afirma, y más - que otra cosa, como libre, en el ejercicio de su razón y de sus posibi

superación crítica de la Modernidad y de la Metafísica de la Modernidad, sea por el camino Kantiano, sea por otro.

Es también conveniente recordar y matizar su afirmación de que pretende ser moderno, que, hemos señalado ya, debe entenderse sobre todo en el sentido de que quiere ser filósofo sin dogma o secta y abierto a la filosofía que, en cuanto libre de sectas y de dogmas, se encuentra sobre todo realizada por los autores de la Modernidad; no debe pasarse, en fin, por alto, que, concediendo como él lo hace, a la experiencia, un valor definitivo en cuanto a principio de verdad y origen de la ciencia; por una parte, queda aún abierta la pregunta por el aspecto constructivo del conocimiento -uso regulativo de los conceptos en términos de Kant, metafísica de la experiencia en la interpretación de Paton-; y, por otra parte, se vuelve más claramente comprensible la distinción que hemos venido manejando, entre la filosofía como saber del saber, y la ciencia física como saber del mundo.

Aunque Guevara utilice así, en su obra, terminología o esquemas modernos o escolásticos; o cite autores que se han clasificado como correspondientes a una tendencia o a la otra, debemos, particularmente en este punto, pasar por sobre su expresión, en el intento por comprender su explicación: encontraremos así que lo más importante de lo que él plantea estará en lo que pueda presentarse como una teoría general de la representación y/o de la ciencia, independientemente de que ésta se encuentre repartida en capítulos que corresponden al esquema escolástico de Wolff, y llevan incluso títulos muy tradicionales, e independientemente también de que, en su exposición, para él, en no pocas

visto, preocupa a nuestro autor. En cuanto es construcción que ignora a la experiencia, Guevara estará en desacuerdo con esta metafísica; en cuanto a su temática, -heredada de la sistematización escolástica de - Suárez- parece que la asume; en cuanto a sus explicaciones, cabe ya - ahora adelantar la hipótesis de que, en cuanto al sistema, es el autor, como lo fuera Wolff, escolástico en su problemática, bien que su intento sea el de lograr un tratamiento y una superación moderna de éta problemática: estaríamos así, ante el caso, nuevo respecto a Clavijero, por ejemplo; no ya del rechazo del peripatetismo por el cartesianismo, y en cierto grado, de los tratamientos especulativos por los experimentales; sino de un alejamiento o superación de la modernidad, y más particularmente del cartesianismo, hacia planteamientos originalmente escolásticos, aunque en su tratamiento se esfuerce Guevara por - incorporar y dejar abierta y señalada la importancia que debe conceder se como vía a la experimentación y como criterio a la evidencia: de - aquí resultara obvia la importancia que se concede a Locke y aun la - aceptación de Hume en sus planteos, así como el sistemático rechazo de Spinoza; queda con todo flotando la pregunta -aparte de hasta dónde - los resultados corresponden al intento-, de si, lo que así se logra, - es una escolasticización de la modernidad o una modernización de la -- escolástica y de qué importancia tiene esto en el desarrollo histórico de la filosofía: no puede ignorarse, para responderla, que en el momento en que Guevara escribe, ha sido publicada ya, la Crítica de la Razon Pura, de Kant; autor al que no parece conocer pues no menciona o - cita; es pues importante mantener alerta la atención, por si en Guevara hubiera al menos un indicio de lo que pudiéramos llamar el intento de

En cuanto a este saber acerca del saber, como Guevara nos presenta a la Filosofía, y aunque vertidos en el molde esquemático de Wolff [Lógica y Ontología, y, en ésta, general y especial], encontramos dos planos diferentes en que se desarrolla: el que remite él principalmente a la Lógica; del saber como proceso o método, aunque incluyendo en él los temas del origen del mismo [origen de la representación] y de sus resultados y sus cualidades [verdad, perspicuidad, error] y el que remite, bajo el encabezado general de Metafísica, a las subsecciones de ésta: Ontología, Cosmología, Psicología y Teología natural, que serían las afirmaciones que del hecho del saber pueden seguirse -- acerca del sujeto mismo de éste y de sus relaciones reales o posibles con todo ente, genéricamente en cuanto ente o específicamente en cuanto sea tal ente conocido, el mundo o Dios.

Superación o Crítica de la Modernidad?

Si la importancia concedida al método y al tratado de la representación, parecerían un índice de su modernidad; el pasar de esto a explicaciones metafísicas, sería, por el contrario, un índice de que el autor se mueve en planteamientos escolásticos. Sólo el estudio de los contenidos de esta parte de su obra nos permitirá aquilatar, cosa que, está dicho, a él no parece preocuparle, si es más moderno que escolástico o, aunque moderno, tiene no poco de escolástico. Antes de entrar en éste análisis debe tenerse presente: primero, que hay también una metafísica moderna, -de Descartes a Leibniz-, que ciertamente no es peripatética; y que el problema que plantea esta metafísica es precisamente el de su desvinculación con la experiencia, que como hemos -

EL FILOSOFAR:

P A R T E S E G U N D A : SABER DEL SABER.

- 1.- Superación o Crítica de la Modernidad.
- 2.- La Pregunta por el Sujeto.
- 3.- Verdad y Libertad, no dogmatismo.
- 4.- El Método, su Necesidad y Reglas.
- 5.- La Razón, su actividad y posibilidades.
- 6.- Reglas del Filosofar para la Ciencia.
- 7.- Defectos en el Método.
- 8.- Impedimentos de la Ciencia.
- 9.- Claridad y Distinción.
- 10.- Evidencia.
- 11.- Verdad.
- 12.- Perspicuidad.
- 13.- El Juicio.
- 14.- Representación o Idea.
- 15.- Lenguaje y Términos.
- 16.- Comprensión Original y propia de la -
 Filosofía.
- 17.- Certeza y Criterios de Verdad.
- 18.- Estados de Certeza - Estados de Cosas.
- 19.- Fundamento
- 20.- Falacias.
- 21.- Intelcección.
- 22.- Entendimiento.
- 23.- Espíritu Humano.
- 24.- Principium Operationum.
- 25.- Cogitatio et Ratio.
- 26.- Mens sive Animus.
- 27.- Sujeto Humano.
- 28.- Sensatio et Cognito.
- 29.- Error.
- 30.- Alma en el Cuerpo.
- 31.- Estructura y Forma de esta
 Argumentación.
- 32.- Comunicación o Interacción.
- 33.- Entre Metafísica y Física.
- 34.- Memoria e Imaginación.
- 35.- Origen de la Idea.
- 36.- Los Extremos del Saber.

mas lejos que una cuestión sólo de método: si bien es cierto que la dificultad que ante él formula, está en esa confusión del plano ideal y el real, parece que, frente a éste autor sí se rebela, quizá ante el panteísmo del sistema, una reacción de intolerancia, "Benedictus Spinoza, Iudeus genere, natione Batavus, Ac si diis placet etiam Philosophus", (103) intolerancia que contrasta por ejemplo con la simpatía por Leibniz aun rechazado también su sistema. "Gottofridi us Leibnitius, acerrimi ingenii vir, cuius systema Metaphysicum breviter in compendio Phylosophiae exposuimus....." (104). En este punto; si parecería que la formación clásica y jesuítica en Guevara, no logró la apertura y capacidad de comprensión por las personas, aun por encima de sus opiniones, que él mismo señalara como el desideratum del filósofo; pudiera con todo aducirse un punto en su descargo: si es intolerante ante Spinoza, lo es en parte, porque éste, en su sistema, como lo fueron los peripatéticos dogmáticos, resulta cerradamente intolerante de la discusión o el diálogo con otras explicaciones u opiniones; en éste sentido, juzgaría Guevara, éstos y aquél, resultan enemigos ocultos del saber, que no está ni puede estar en un sistema cerrado de proposiciones o 'verdades' dadas, sino en el esfuerzo agónico por la develación de la verdad en donde quiera que encontrar se pueda.

yes, y al estudiarlas descubrió, experimentalmente también, la naturaleza del sujeto capaz de conocerlas y saber de ellas, y de la manera como las conoce; le deja, considera él, a las puertas de saber, o mejor, de preguntarse, por el Dios y por su relación con él.

Si esto es también dominio o campo del estudio filosófico, o en qué modo lo sea, corresponde a otro capítulo (98): existe, señala él, el peligro de extrapolar las leyes, y, de hecho, las limitaciones, de nuestros conocimientos, y las posibilidades de su método y tomar de ellas argumentos para transferir la limitación y debilidad de nuestros conocimientos al mismo Dios; juzgar, empero, de esto, no es ya del filósofo sino de la consideración religiosa (99). En la filosofía, lo que ha de juzgarse es el fundamento sobre el que una afirmación se apoya, y la manera en que esto se demuestra: el fundamento radica para él en la experiencia, y la demostración deberá estar sujeta a método. Por parecerle a él ser construcciones arbitrarias o hipotéticas, se resiste a aceptar las explicaciones de Leibniz, autor por el que, sin embargo, muestra profundo respeto y simpatía (11) y mucho más la de Spinoza, de cuyo sistema dice que es absurdo: sueños contruidos geoméricamente sobre el cimiento de imaginaciones, como de un enfermo, que no distingue una afirmación o estado ideal de un estado real (101). Por el contrario, Locke, "injustamente acusado de materialismo" es para él, aun en cuanto a sus explicaciones, mas confiable, por el lugar que en su método ocupa la experiencia (102).

La fidelidad histórica no nos permitía omitir la antipatía que sistemáticamente muestra el autor por Spinoza, y que parece ir -

sor, que quiere prevenir a sus alumnos de los peligros y añagazas de el camino mismo del saber. Como denominador común de éstos factores, podríamos señalar ya ahora, pues lo desarrollaremos en el capítulo - inmediato, que en cuanto la filosofía se ve ante todo como tarea - histórica y propedéutica de humanidad; esta preocupación por el saber con sobriedad, se traduce en la preocupación por el método de la filosofía: tanto la escolástica peripatética, cuanto la modernidad, -racionalismo y empirismo-, insistieron en la importancia de rigor - metódico; no será pues, por la importancia que concede al método, Guevara, Escolástico o Moderno, si lo será, y se ubicará, como tal, - por cuanto prefiera un método a otro, aun no exclusivamente. En este punto, y aunque tratadas sólo como apostillas marginales, han aparecido ya, citadas de su obra, no pocas muestras de su afirmación de - la experiencia y el experimento como el método propio del saber del mundo, anterior a toda construcción, que él, en su lenguaje clásico, no duda en traducir por el Natura Sequamur duces de los Epicureos; - aunque, y aquí subrayará la diferencia entre esta Filosofía-Física, saber del mundo; y el saber del saber, que reconoce los límites y - las condiciones de posibilidad de aquél, -Filosofía en sentido restringido; hay, dice, preguntas que se refieren a lo más secreto de - esta naturaleza, como un todo; su origen, su temporalidad y relación respecto a aquél que designamos como Dios (97); entrar en estas cuestiones, así sólo sea como preguntas, es, para él -siguiendo en la cita de Séneca- tocar el límite del ejercicio del saber, y la posibilidad humana; pero es también superar este límite hacia otro ámbito. El - método, que se inició en la experiencia de la naturaleza y de sus le

modo en que ésta se comporta (94).

Por eso, aunque a Guevara le parece se ha exagerado la oposición, en cuanto al método, entre Descartes y Newton, considera, - con todo, que, sin partidarismos, en física es más preferible el método que sigue éste, a posteriori, que el proponer, como Descartes, hipótesis a priori y generales (95).

La explicación que el mismo Guevara da del método no corresponde a éste capítulo; para él, Newton es el físico ejemplar, sus principios han sido con justicia recibidos por los demás filósofos, aunque algunos dudan de explicaciones conseqüentes a su aplicación, no suficientemente comprobadas por experimentos [en lo que se refiere a la explicación del movimiento, dice, por ejemplo, no se puede seguir su regla general en cuanto se trata del movimiento del espíritu]. No se le debe considerar inmune al error, ni seguir a ojos cerrados, sino cuando sus explicaciones se muestren verdaderamente consistentes; pero aun cuando no brillen totalmente como tales, deben asumirse, como verosímiles al menos, mientras no se encuentre otra mejor (96).

Naturaleza, Método y Sistema:

En éste breve recorrido con Guevara, hemos pretendido mostrar, prescindiendo todavía de las cuestiones que trata, sus apreciaciones personales, históricas, sobre la filosofía como tarea a realizar: por la índole de su obra, se mezclan en esta apreciación personal las observaciones derivadas de la crítica y del interés científico, [saber del saber], con las explicaciones, sea de este saber, sea acerca del mundo, y con la, debiéramos llamarle, actitud del profe-

En la naturaleza, muchas son las cosas que ella se guarda en la oscuridad del secreto y cuya razón suficiente no ha podido aún ser investigada; quizá su explicación se alcance cuando nos sea dado considerarlas de modo no sensible, liberados del velo que constituyen el cuerpo y los sentidos (89). [Para Guevara, creyente, no sólo es indudable la inmortalidad del alma, sino asume como explicación del por qué filósofos como Cicerón, en algunos puntos, no llegaron a una perspicuidad satisfactoria, el hecho, de que algunas cosas para nosotros son sólo, - perspicuas, en cuanto iluminadas por la fe. (90)]

Así, entre las explicaciones que dan los filósofos, algunas resultan más dignas de poetas, que filosóficamente razonables, - por ejemplo la del origen de las ideas como la presenta Lucrecio, y que corresponde a Epicuro, Demócrito y los peripatéticos. (91) ante ellas, el Filósofo [Cicerón], no tiene por qué avergonzarse si no las comprende, pues difícilmente las comprenderán sus autores (92). Por otra parte, sin embargo, puede haber ideas privilegiadas, primogénitas las llama él, por su perspicuidad, como es en Descartes el Cogito, del que se puede concluir y afirmar la propia existencia, aunque la demostración de ésta, parezca a algunos un paralogismo (93). En otros casos, lo que se presenta como ciencia, es sólo curiosidad y - poco importa si se asume la explicación de los modernos o la de los peripatéticos que, parecen, una y otra, hechas para ejercitar el afán de disputa entre los sabios; en estos casos, el físico, más que espectral teorías, debe examinar el comportamiento de las cosas, a él no le ha prometido Dios la infalibilidad o la seguridad del juicio con que escudriña los secretos de la naturaleza, pero puede observar el

cir, como el que sabe; "No hay entre los animales otro, sino el hombre, que tenga algún conocimiento....." (79); para Guevara además, resulta obvio que esta facultad del hombre, a la vez demuestra a éste, la existencia del Ser Supremo ordenador, inteligente (80).

No todo, sin embargo es optimismo en este panorama, pues si por un lado, la naturaleza es guía segura con tal de que se le siga como sigue la presa el cazador, y existe esa lógica natural originaria, facultad de la razón; por otra parte, las opiniones fabulosas y ficciones son tantas cuanto son los hombres que las construyen a su imagen; por eso, como labor histórica, la filosofía resulta árdua, aún por el uso del lenguaje: "quienes avanzaron en su descubrimiento, juzgaron conveniente distinguir el lenguaje filosófico del habla común de los hombres," (81) en ocasiones se originan entre ellos conflictos más por los vocablos, que por los conceptos, - en que están de acuerdo (82). Es necesario introducir nuevos términos (83) que para los antiguos fueron ignorados; muchos de los cuales resultan metáforas surgidas de un estro poético (84). En cuanto a los problemas, algunos han atormentado largamente a los ingenios, (85), aunque en el estudio, repentinamente puede brillar el fulgor de la verdad, bien que presto se vea de nuevo oscurecido por dificultades; sea por falta de perspicuidad o brevedad en las explicaciones sea porque las explicaciones dadas son resultado más de una intuición divinadora (87) que del paciente trabajo del descubrimiento por experimentos reiterados y explicaciones tentativas, con los que debe proceder la física, como cuando se descifra una inscripción antigua (88). -

to de la naturaleza, estar más presto a confesar lo que se ignora que a afirmar, como cierta, una opinión (73); tercero, aceptar la posibilidad de explicaciones incompletas, cuando no se tienen aún los elementos que fueran deseables para llegar a la adecuada comprensión (74); cuarto, y cuando se trata de hipótesis explicativas, ponderar ambas en cuanto probables sin asumir ninguna como cierta, ya que en estos casos "cada uno debe defender lo que más le convence, pues el juicio es libre, como Cicerón afirma" (75); finalmente, ante la hipótesis explicativa dudosa e improbable, aceptar que es preferible confesar la ignorancia (76); no porque el escepticismo constituya un valor en la ciencia, sino porque el saber debe ser sobrio (77).

Saber del Saber y el no Saber:

Estas afirmaciones, recogidas casi al azar, de diferentes partes de la obra, en que aparecen en no pocas ocasiones como pequeñas apostillas o comentarios personales del autor, marginales a la cuestión de que se trata; tienen para nosotros el valor de darnos en una rápida visión, su comprensión de la filosofía como tarea humano-histórica en el mundo: a la admiración que éste suscita (78), corresponde en el hombre el esfuerzo por saber; saber que, en cuanto explicación, disipa los temores, pero que, ante las dificultades de la explicación, como verdadero saber, debe, ante todo, conocer sus límites. - La filosofía, -se apunta ya en estos pasajes, se verá con plenitud más tarde-, es ante todo, en el autor, saber del saber y el no saber; en esto, aunque genéricamente comprendidas todavía como filosofía, reconoce él la distinción entre la física que explica el mundo, y la filosofía, en sentido estricto, que sabe de esta explicación. En este saber de su saber y no saber, el hombre se reconoce como tal, vale de

sólo puede lograrse cuando se sigue de cerca a la Naturaleza, como -- el cazador a la presa (63).

El deseo de la felicidad y el bien arrastra al hombre en -- no pocas ocasiones y le impide discernir o comprender la bondad que -- radica en la naturaleza, de ahí la variedad y el conflicto entre las -- opiniones (64): el hombre sólo es capaz de representarse las cosas a -- su propia imagen "Nada le parece a él más hermoso que ser hombre" (65). -- Así, cuando se ignora la naturaleza, o cuando se interpone en el jui- -- cio el largo raciocinio, las conclusiones de la idea general a las -- aplicaciones singulares concretas, resultan viciadas; "Nada hay por -- absurdo que parezca, que no haya sido dicho por algún Filósofo" (67). -- Así surgen, al arbitrio de los hombres, explicaciones u opiniones, -- que caerán en desuso, mientras resurgirán un día otras, hoy en desgra- -- cia (68). De este modo surge el prejuicio: hay quienes tratan de afe- -- rrarse en sus opiniones, a las que creen de Aristóteles, y califican -- a éste de portento en la ciencia, cual no habrá otro igual; hay quie- -- nes consideran que aun sus propios escritos no merecen más suerte que -- ser entregados a los vendedores de incienso (69) "Sería, por lo demás, -- deseable, que no hubiera tanta hiel en el espíritu de quienes escri- -- ben " (70).

Si se suprimieran los prejuicios de la fantasía, y se aten- -- diera a las razones del entendimiento, aun las opiniones que parecen -- contrarias, podrían conciliarse no sin elegancia (71). Pero esto re- -- quiere, primero, no pretender un conocimiento que supere las posi- -- bilidades reales de cada uno (72); segundo, sobre todo en el conocimien-

trataremos con más detenimiento. (58)

Agon y Limitación Humana:

De momento queda sólo completar esta visión histórica de la filosofía, como el proceso de la lucha del hombre, hacia la libertad, en sus limitaciones:

Para Guevara la filosofía, más que polémica -como lo fuera en las escuelas que él critica- es, sobre todo, agónica: no es la oposición de pareceres, sino la limitación en el conocimiento de las cosas, lo que hace del filosofar el ejercicio de un esfuerzo continuado; existe, cierto, y podemos constatarlo experimentalmente, una que él llama Lógica natural: potencia o facultad ingénita, notablemente acertada en algunos hombres, que sin maestro ni ejercicio de dialéctica, con la naturaleza sola como guía, tienen la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo probable, el raciocinio recto y el falaz, e incurrir por consiguiente rara vez en el error, y no son arrastrados por la falsedad (59); pero esta facultad que él llama ingenita, beneficio del autor de la naturaleza al alma; no sólo puede desarrollarse y cultivarse, sino que debe prevenirse de caer en el engaño y el error. Sobre las causas de este último, presentaremos lo que Guevara nos ofrece, al hablar del método y de su importancia.

La tradición de sus estudios clásicos ofrece al autor la fórmula en que describe al mundo como elegancia orden y belleza; (60) y frente a él, como existente en el hombre, una insaciable inclinación a explicárselo, sobre todo cuando supera el nivel de la lucha por la subsistencia: (61) quien puede conocer las causas de las cosas es feliz y puede sobreponerse al temor de los hados (62), pero esto -

necesidad ciega: hay factores de este nuevo orden, que, por serlo, - resultan eversores o subversores de lo establecido. Lo que él censura a éstos es doble: primero, y ante lo que ellos mismos proponen, sus - ataques a la religión; -que quizá él mismo aún identifica con la monarquía-; segundo, el que, en su -digamos- esfuerzo revolucionario, - empléen la demagogia: fantuafía y elocuencia que deforman los hechos - conforme a un intento preasumido; por esto los señala él como de mala fé, o de infidelidad respecto a la verdad; en cuanto a lo primero, se referiría más bien a la impiedad.

Para él, la lucha contra el dogmatismo, y el adelanto del - progreso, no puede ni debe ser iconoclasta: piedad, justicia y ciencia, se necesitan y requieren; en el esfuerzo de una, no se pueden - ignorar las otras dos; para él también, con todo, la verdadera ciencia y su progreso, no están reñidos, si no es por la maldad o las limitaciones de los hombres, con la piedad o la justicia (56). En la acción concreta, no pocas veces el entendimiento se ofusca, o es arras-trado por una pasión: es el problema de la libertad, para la que el - bien elegible nunca se presenta de tal modo que no pueda no seguirlo; si se presentara así, no habría real libertad (57).

Frente a esto, el saber con sobriedad, es liberador no solo ya de los prejuicios sino también de las pasiones. No en el sentido - de que pretenda él eliminarlas, sino en cuanto, afirma, un entendimien-to libre, pero ejercitado en una disciplina, está más prevenido ante el posible engaño de las apariencias, ya sean de bien, ya de verdad. Como este punto corresponde más bien a otros capítulos, en ellos lo -

temporáneos, cuya mala fe es patente: arrastrados por la fantasía y la elocuencia no respetan nada establecido y no se detienen en subvertir la religión y el orden social, para introducir otro orden, si se quiere, más humano. Qué se seguirá a esto? por lo menos se tendrá por cierto el fin de la monarquía en Francia? el suplicio de Luis XVI? La guerra que se extiende a casi toda Europa? y la sangre derramada hasta el extremo de la saciedad?" (54).

Historia Humana y Libertad:

Debe reconocerse, ante todo, que aquí se refiere Guevara, a la historia anecdótica, o más exactamente, a la obra de los narradores de sucesos que le son contemporáneos: en estos sucesos, -La Revolución y el Terror, descritos por las preguntas retóricas finales del párrafo- reconoce él, a su vez, la influencia de estos que él llama -Historiadores, y señala, además, que no pocas veces se da, de parte de éstos, un proceder de mala fe, en cuanto a la manera como estos sucesos se presentan; el párrafo concluye con una cita de Leibniz: "Las peculiaridades y detalles, particularmente en la historia, son poco confiables." (55).

En cuanto el autor está hablando aquí del método histórico y del valor del testimonio, lo que primeramente lo ocupa, es el hecho de que no es tanto lo que puede desearse, una historia de anécdotas, sino, mucho más que ésta, una Historia de grandes momentos humanos; aunque estos se ligen a hechos concretos cuya autenticidad es indudable y son expresiones o consecuencias de aquellos. Así, para él, el nuevo orden, al que llama, "si se quiere, más humano", en su surgimiento, es el desarrollo de la Historia, desarrollo que se manifiesta en los eventos señalados; pero, por otra parte, no es el resultado de un

Academia, el Pórtico, el Liceo, o en el Jardín de Epicuro; ni me sorá molesto ir a buscarla entre Italianos, Germanos, Anglos, Galos, si - brilla la esperanza de encontrarla entre ellos. Menos lugar doy a las herejías de los peripatéticos recientes: nada me ha parecido siempre más alejado de la recta razón, que abrazar, sostener y proponer opiniones a otros para ser defendidas, por el sólo hecho de que en la -- escuela en que adquirí los rudimentos del saber, estas opiniones, como banderas de ella, se defendieran a muerte. -Y cita a Cicerón- "tanto más libres y lejos de la esclavitud estamos, cuanto más enteramente poseemos la facultad de juzgar, y no somos compelidos por necesidad a defender lo que se nos presenta como imperado o prescrito...." (52). E insiste, prosiguiendo la cita "...No sé cómo son más, los que prefieren errar y defender acérrimamente la sentencia una vez abrazada, que, sin pertinacia, buscar, qué sea lo más consecuente afirmar". - Justicia y ciencia con piedad (53) es, para Cuevaara, libertad, y sólo se logra en este ejercicio de la Facultad de juzgar, sin prejuicio o partido.

Aunque aquí el término 'piedad' aparece tomado en el contexto de la cita del Alejandrino, sí será necesario atender en un capítulo lo ulterior a esta piedad como aspecto de la religiosidad del autor - que, juzga él, no contradice su convicción filosófica. A propósito de la Historia, sin embargo, presenta él ya posiciones que aclaran un - tanto esto: "no puede dejar de reconocerse que en muchas ocasiones - los historiadores son parciales: omiten, añaden, exageran hechos según corresponden a su interés o partido; por esto es necesario -se di rige a los jóvenes- tener cautela al leerlos, en particular sus con-

fecta a todo el hombre y en cuanto intelectual, no puede o debe prescindir de ser razonamiento sistematizado y sistemático, aunque quiera eludir ligarse o encerrarse en un sistema dado.

Una primera visión de otros capítulos de su obra nos permitirá ahora ver, por una parte, que no se trata en el autor, sólo de ideas contenidas en un prólogo histórico, sino que actúan y están presentes en la obra toda, nos permite así mismo, completar y matizar algunos de los aspectos ya hechos ver en este análisis de las vicisitudes como él nos las presenta, y nos permite en fin, pasar con él al ejercicio mismo de la filosofía como un esfuerzo de la razón hacia el saber.

Eclecticismo:

A propósito de una disputa o diferencia de opiniones entre escuelas, y antes de proponer él su opinión, cita Guevara el verso latino "antiquam in limo ranae cecinare quacrelam" (50) como significando que es ese un caso entre otros muchos, en que los filósofos debaten las mismas cuestiones aunque acaso con diversos términos, y que no quiere enzarzarse él en un debate inútil. Esto, presentado en el caso con la fina ironía de su cultura latina, está ya en el prefacio al tomo segundo de su obra: "y si es que alguno pregunta con cuál de las sectas filosóficas principalmente me he comprometido; serían, considero, suficiente respuesta, las palabras de Clemente Alejandrino que sirven de epígrafa a este tomo: (51) que yo me he puesto al trabajo de elaborar este libro sin compromiso de jurar por las palabras de ningún maestro, sino de perseguir a la verdad que con facilidad se escapa, a donde quiera se halle, si es que puedo encontrarla escondida en la -

ce visible como humana, en su valor y en sus posibilidades reales; y en cuanto la consideración de esta realización histórica descubre al individuo la posibilidad concreta para él de realizarse como hombre, comprometido en la tarea. En este sentido, la historia de la filosofía es para Guevara una propedeútica: para la filosofía, en cuanto la muestra en su posibilidad y realidad; para la humanidad, en cuanto muestra ella, también, las reales posibilidades de ésta, en cuanto a dar útil razón de la verdad del mundo (48). Tiene finalmente esta historia--propedeútica, una virtud pedagógica, - aun edificante-; aparece en ella la filosofía--saber, como ejercicio o aptitud, cuyo aprendizaje consiste en la formación o adquisición de hábitos y en evitar los vicios inherentes, todo lo cual, aunque expuesto con amplitud mayor en esta parte, se encuentra resumido por el propio autor cuando utiliza la fórmula "saber con sobriedad" (49).

En este último sentido del Filosofar, Guevara, aunque conoce y estima la filosofía moderna y censura a la escolástica peripatética en sus vicios; bien que, como veremos, conserva elementos importantes de esa tradición; se resiste a ser clasificado, ya sea como moderno, ya sea como escolástico: su preocupación y su interés radica en la filosofía, más ejercicio de la razón y sus recursos ante el mundo, que conjunto de filosofemas o pugna de sistemas: El aspecto polémico y agónico de la filosofía, radica para él, no en un enfrentamiento de proposiciones o razones, que en un momento, incluso, pudieron tener valor histórico, y cuyo vicio estriba en absolutizarlas; sino, que es, más que otra cosa, para él, este saber como paideia, virtud intelectual y esfuerzo por lograrla: así, en cuanto virtud, abarca y a-

ner este ideal a la juventud Mexicana como erudito ocio, refugio en la calamidad, y útil deleite, ésta proponiendo a esta juventud un ideal de Universalidad y Humanidad, total y radicalmente distinto del Status de un pueblo colonizado y sometido; al hacerlo, por otra parte, no teme que en esta afirmación del saber de la verdad del mundo y su valor, se entrañe una contradicción, ni con su fe, ni aun con su personalidad de sacerdote, sólo una nota, -bien que repetida en otras partes de su obra-, marcaría este punto: el peligro de incurrir en impiedad, existe en la filosofía, como ha existido siempre, más no por ser ésta tal o cual filosofía, sino por la soberbia y la arrogancia; para él, la sobriedad ante todo, la experiencia de la vida, y la sabiduría adquirida, previenen ésta, que sería más que otra cosa, falta de discernimiento y juicio (47).

Historicidad:

La otra reflexión aquí oportuna es sobre la importancia que para el autor alcanza la historia respecto a la filosofía: se muestra ésta aquí como quehacer humano, [opus perficiendum], cuya actualidad es sólo resultado, -herencia y consecuencia- de un pretérito y cuyo presente no es sino la continuidad de una tarea. Como quehacer, -pues, del saber, la filosofía se muestra universal y universalizadora; pero, como quehacer humano, está siempre ligada a la limitación histórica de quienes han hecho de ella su tarea; por eso, considerada como proceso o desarrollo histórico, está llena de viscosidades, -se podría acaso entender, contradicciones?-. Pero sólo considerada como histórica, es una tarea cuya asunción se muestra como optable, en cuanto la consideración de la realización histórica de esta tarea, la ha-

que aparecen Galileo, Bacon y Gassendi, no es meramente ocasional: no solamente son tres naciones en que, a su juicio, la filosofía se haya restaurado, y tres representantes conspicuos, uno por cada una de ellas: Fundamentalmente son tres caminos tipificados por ellos, conforme a los cuales la filosofía, en cuanto tarea, se realiza: ninguno de ellos absoluto o exento de inseguridad o de error, pero, al parecer, propuestos, los tres, como modelo a seguir: Descartes representa para él, de esta manera, la afirmación de la necesidad de la crítica; Newton, la importancia y valor de la experiencia; Leibniz, las posibilidades de la construcción. Pero no se trata de contraponer uno a otro, sino más bien de hacer ver, en torno a estas figuras centrales, que se nos ofrecen como formando un retablo Barroco; más que las particularidades de la una o de la otra, lo que sería para el autor, la teoría de la Filosofía, que en su presente es, para él, como figura central, la experiencia; pero fundada siempre sobre el cimiento de la crítica, y abierta a las posibilidades -siempre peligrosas- de la construcción.

Esta filosofía nueva, parece decirnos, no es gloria o patrimonio de ninguna nación, aunque algunas de ellas -por ejemplo España- parecen no haberla alcanzado a desarrollar todavía. Es, por encima también de las diferencias de confesión religiosa, patrimonio universal humano, y factor de humanidad para quien la posee; en ella, superadas las diferencias de los credos y las razas, se hace posible el encuentro y convivencia de quienes no tienen otra preocupación que la verdad, ni reconocen, en la explicación del mundo, otra autoridad que la de la razón, ni otro magisterio que el de la experiencia. Al propo

mirar la grandeza del ingenio que vuela libremente, el temperamento natural amante y descubridor de novedades, y la filosofía nunca antes oída. No es sin embargo de quien narra la historia, examinar cuál sea su consistencia". Concluye (45).

Crítica, Experiencia, Construcción:

Esta última frase abre el paso de la filosofía como historia a la tarea filosófica: de hecho, tras mencionar, ya sin glosa, los nombres de otros autores, (46) pasa Guevara al párrafo exhortatorio dirigido a la juventud mexicana citado en la página [71]. A nosotros nos queda, por consiguiente, también, la tarea de pasar a estudiar la filosofía de Guevara, o como él nos la muestra; antes con todo, de hacerle, dos reflexiones al menos, se imponen sobre estos párrafos y, además, la labor de completar en cuanto sea conveniente, con elementos tomados de otros capítulos de la parte de la obra estudiada, esta primera presentación de la filosofía como quehacer histórico-humano en cuanto la expresa el autor.

La primera reflexión atañe a la actitud del autor con respecto a la filosofía de su siglo: Quizá por el intento de guardar una forma de proporción tripatita, sólo menciona in-extenso, en este apartado, a tres autores, uno de cada nación, Francia, Inglaterra, Alemania. En el cuerpo de la obra veremos cómo no ignora a otros, particularmente Locke, Hume y Spinoza, que, en cuanto omisiones históricas, resultan notables. Pero parece muy claro que, a partir de la alusión a Descartes, el autor abandona la historia como algo pretérito y nos habla ya de la filosofía como algo presente y actual; la supradicha disposición tripatita, reiterada en el inciso a la Biografía de Descartes en

descubierto, el primero, lo que con el tiempo admirarían los sabios - en sus obras famosas de Óptica y acerca de los elementos de la filosofía natural. En Física y Metafísica dió muestras del ingenio y fortaleza que Descartés opuso a los prejuicios, pero no juzgó poder suscribir las conjeturas en que éste se apoyara para edificar el edificio de la filosofía nueva. Consideró así el filósofo Inglés, muy ventajoso, sujetar la física al experimento y a las leyes de la geometría" (43). Descubrió el cálculo infinitesimal; describió la composición de la luz, y su naturaleza; la ley de la atracción universal y su influencia en las órbitas de los planetas, principal fundamento de toda su filosofía, y explicó las proporciones en que se realiza; "y, lo que es admirable, con sólo estas leyes, no ciertamente arbitrarias sino confirmadas por la razón y el orden de la geometría, explicó Newton, casi cuanto ocurre en los fenómenos naturales..... en su sepulcro fué puesta la inscripción 'Congratúlense los mortales de que haya existido tal y tan grande honra del género humano'." (44).

Leibniz, cuyo elogio cierra casi esta historia, es presentado por sus cualidades naturales: ingenio feraz y versátil, gran deseo natural de saber, increíble constancia en el estudio, orador, historiador, poeta, jurisperito, teólogo, filósofo y matemático; en filosofía alaba el orden y elegancia de Platón y Aristóteles, pero en la explicación de la naturaleza se aparta totalmente de ellos. En este punto, presenta Guevara un magnífico, por bien logrado, resumen de la Monadología, que muestra cuán bien la habría estudiado, e incorporado a ella misma explicaciones que se hallan en otras obras de Leibniz: "Esto se encuentra en las explicaciones de Leibniz, en que es de ad-

nística ante todo; en esta actitud, Cicerón es para el autor, maestro y filósofo con toda propiedad. La filosofía, no sólo sin dogmas ni prejuicios, pero sin sectas o partidos; es, desde luego, un fruto de la crítica, pero aun habiendo crítica, caben las sectas: es pues resultado de algo más. Hay en Guevara una aceptación fundamental del hombre, de todo hombre, en la que quizá sólo falta lugar para el sectario: sobre el por qué de esta actitud habrá más que decir, pero es ya tiempo de llevar a término la revisión de la panorámica histórica de la Filosofía que él nos presenta.

Si Descartes es indiscutiblemente, aunque no con exclusividad, quien pone el fundamento de la Filosofía como Guevara la concibe y se propone enseñarla, hay, para él, en la historia reciente, quienes, aun no aceptando la explicación peculiar de Descartes, han sido insignes filósofos; tal es el caso, notabilísimamente, de Newton y Leibniz, a los que asocia los nombres de Kepler, Clarck, Malebranche, Wolff, Maupertui, Boscovich, Euler, D'Alambert y Bonnet; "y otros muchos, también, cuyos ingenios brillaron sin par y fueron dignos de la mayor alabanza en sus desmedidos esfuerzos por aumentar las luces y - por conformar a la filosofía de optimo gusto en cotidiano aumento" (41)

Por cuanto él les dedica dos párrafos particularmente extensos y ricos, analizaremos lo dicho acerca de Newton y Leibniz: Fue aquél, gloria de Inglaterra y de los siglos pasado y presente, hombre inigualable (42). Elaboró explicaciones totalmente opuestas a las de Descartes; Recibió de Kepler y Descartes las primeras luces de la geometría y las matemáticas, en que, a los veinticuatro años, había ya -

El por qué de este rechazo del sistema o las aseveraciones, lo veremos en seguida: para él es más importante, sin embargo, la audacia de la crítica y la afirmación de la razón.

Otros tres filósofos menciona él, contemporáneos de Descartes, y en todos tres, subrayará este mismo aspecto: Gassendi que contrató a los Peripatéticos con su admirable ingenio. Francis Bacon - quien llevó a cabo obras grandes y sublimes que habían de conducir, a su tiempo, a la restauración del saber y cuyos libros son de sin par utilidad, así sea otra cosa lo que digan los malignos envidiosos de la gloria Británica, y finalmente, -aunque primero en la redacción de - Guevara- Galileo, digno de fama entre todos, al que es indebido defraudar la merecida alabanza: en su tiempo, sobre todo por sus conocimientos en astronomía, despertó celebridad, y pasó a la posteridad con suma fama. Soslaya así Guevara, aun con elegancia, el punto referente a la condenación de este autor, pero, al manifestar su simpatía, muestra una apertura que aun los posteriores a él, sobre todo eclesiásticos, no siempre tuvieron: en este caso, en el de Bacon y Gassendi, aun en el de Descartes, se ve perfilando en qué sentido entiende él - que la filosofía tiene la posibilidad de ser eclética: superar las polémicas, y en el caso de las opiniones, aun inaceptables, pasar por encima de ellas en busca de lo positivo que, será, por lo menos, el deseo de la verdad sin prejuicios, y el esfuerzo con sinceridad, por lograrla. Con este criterio, sin ignorar las diferencias de opinión, de explicación o de sistema, la filosofía -actividad orientada hacia el saber- es presentada en el autor como un real valor humano; en este sentido se ha señalado su posición fundamental como humanista o huma-

ta" (38). Es cierto que, Descartes no siempre señaló las verdaderas causas para explicar los fenómenos de la naturaleza, como en ocasiones gratuitamente afirmó; "Pero derribó el enorme coloso de la filosofía en su tiempo reinante, que mientras estuvo incólume, no permitía brillar la luz de la verdad; y puestos además, (por Descartes) los cimientos para un modo nuevo de filosofar, abrió el camino por el que con facilidad, en cuanto es dado a los mortales, pudiera educirse la verdad, de la fuente purísima de la razón" (39). Ejemplo de audacia, progreso y admirable inventiva, en Descartes; es, para Guevara, la abundante bibliografía de éste, que refiere, y las explicaciones metafísicas del mundo, que enumera, "Tantas cosas nuevas en su enseñanza filosófica, - si no todas verdaderas, por lo menos forjadas con ingenio muy agudo" - (40).

La figura de Descartes es, como se ve, para Guevara, la clave del desarrollo histórico - surgimiento, nacimiento, restauración, - instauración, dirá, - de la Filosofía verdadera como él la considera: - Si atendemos al sentido de sus frases, podríamos quizá reducir a dos - los aspectos principales en que insiste él como constitutivos del mérito filosófico en Descartes: en primer lugar, la crítica y el enfrentamiento con la tradición; no tanto por ser enfrentamiento, o por ser - contra la tradición, sino por ser liberadores; en segundo lugar, el - proponer el método en que la razón puede avanzar con libertad a la verdad, sin someterse a autoridad. En cuanto a las afirmaciones resultantes, expresión de una cosmovisión particular, - el sistema de Descartes - no sólo se muestra insatisfecho o desconfiado, sino, reconociendo el - ingenio que hay en ellas, con toda franqueza afirma dudar de su verdad.

de éste mundo, la importancia mayor de su obra, aunque hemos de incluir otra nota a su tiempo sobre la relación en Guevara entre ontología o metafísica y física. Consecuencia de esto será su apreciación sobre el método, pero en cuanto ésta se encuentra ampliamente tratada en su obra, volveremos sobre ella: baste decir por ahora que, el conocimiento o estudio de la verdad de este mundo, debe de ser, a su juicio, fruto de un método propio, método que lo haga perspicuo a la mente, y - que, a su vez, será independiente de factores ajenos a la relación hombre-mundo, bien que no sea infalible y pueda llegar a incurrir en error.

Los Filósofos Modernos:

Estas características, que se encontraban ya, bien que incipientes, en el pensamiento griego, no se recuperan plenamente, para la filosofía, a juicio de Guevara, sino en la modernidad, a partir de Descartes:

Estaba reservado el triunfo -de sacudir el Yugo de la esclavitud- a Descartes, "ilustre por su nacimiento y mucho más ilustre - por la noble libertad de opinar acerca del mundo y los benéficos sudores por los que, en gran parte casi creó de [nuevo] la Filosofía, o por lo menos le dió magnífico esplendor y dignidad" (37)..... "Cambió radicalmente el rostro de la Filosofía, con generosa fortaleza rompió - las cadenas del antiqüísimo imperio; con libre y vigoroso ingenio sacudió los prejuicios en las opiniones; solo, se atrevió a luchar contra la temible violencia de todas las escuelas; tuvo por sospechosa toda opinión filosófica mientras no la sometiera a la balanza del severo examen; y afirmó sin reticencias que debe anteponerse a la autoridad humana, la razón, y al prejuicio ancestral, la verdad recién descubierta

libertad de la razón, que en el ejercicio filosófico se aprende, encausa y puede dar óptimos frutos. Así se explica que el contenido resulte ser secundario; saber sobriamente -y, veremos después, utilmente,- es el intento primero.

Esta filosofía como aptitud y actitud de saber, no parece de ba confundirse a su juicio, con la sabiduría: sabios cristianos ha h bido que para él no deben llamarse filósofos, aunque hayan ejercido - virtudes que para el saber se requieren: orden, perspicuidad, sencillez, recto raciocinio, profundidad de pensamiento. Estas cualidades y otras que refiere él a Tomás de Aquino y sus contemporáneos, son, - ejercidas, un paso que permitirá instaurar en un futuro la Filosofía; pero, aunque conduzcan a instaurarla, no la constituyen; tampoco está Guevara, veremos ~~o~~ seguida, en la pretensión ingenua de la filosofía sin error, como doctrina o sistema. De lo hasta aquí presentado por él, y adelantando quizá lo que en seguida ha de hacerse patente, parece que la filosofía constituida, esto es, instaurada o restaurada - en lo que es, tiene, aparte del subrayado fundamento de libertad en - la razón y la consecuente ausencia de la autoridad como argumento, y de las cualidades que con todo otro saber le son comunes, otras dos - notas, al menos, por propias: por contraposición al estudio teológico, se presenta como conocimiento, o más bien estudio, vale decir, - preocupación, por el mundo; de aquí que se descarte lo inútil, y se - tache de inútil la especulación conceptual; de aquí que, también, sin distinguir todavía o contraponer una u otra, filosofía frente a física, por el contrario, conceda a la física, como conocimiento de la verdad

Es desde luego evidente que, con una disciplina histórico-crítica más avanzada; de sus afirmaciones, algunas, nos resultan ingenuas, y hemos de reconocer que faltan no pocos matices en ellas: no hay que olvidar ante esto que, si para nosotros es obvio que la filosofía es algo histórico y susceptible de ser historiado, en Guevara y respecto a sus maestros y época, es ésta conciencia, algo totalmente nuevo y, por consiguiente, resulta explicable que aparezca aún caren- te de rigor y de método. Atendiendo a las afirmaciones y actitudes de fondo, y resumiendo ante todo lo que él mismo dice, tendríamos que, - aparte de lo por él censurado como yugo dogmático del Aristóteles árabe, no concede al medievo ningún valor filosófico; hubo sí, dice, sabios e ingenios cristianos, pero no fueron filósofos, utilizaron, si acaso, la filosofía para hacer teología; aun la distinción entre estas dos disciplinas, que él da por hecha, no favoreció a la Filosofía, por haberla limitado a las cuestiones metafísicas, físicas y lógicas, y haberla, encima de ello, esclavizado a la opinión de Aristóteles. - El contraste que él establece con los Siglos XVII y XVIII nos permitirá iluminar más aún ciertos puntos, parece con todo oportuno al momento, insistir ya en algunos:

No se define para Guevara la Filosofía en términos de contenidos: pueden ser estos restringidos o amplios, pero aunque sean - aquellos que en su obra él mismo trata, pueden no ser tratados con filosofía: lo aquí implicado es, ante todo, el rechazo al dogmatismo, y a la autoridad como argumento; pero además, y fundamento de ello, la afirmación implícita que habrá de explicitar, sobre la autonomía y la

chos términos el nombre de filosofía y no consideraban filósofos sino a quienes trataban de lógica, metafísica y física. Y, en estos campos del saber, nada parece haber llegado a aprender este siglo décimo tercio que ciegamente juraba por las palabras del Aristóteles árabe, y no había en él quien osara hablar contra lo ya elucubrado, preguntarse de nuevo por las causas y penetrar, curioso y digno de alabanza, - en los secretos de la naturaleza" (34). Todo esto por no ofender la - autoridad del Maestro a quien, parece, consideraban inmune al error. Se perdía el tiempo en acres disputas, tempestades en un vaso de -- agua, por hacer aparecer a Aristóteles favorecedor de una escuela o - la otra; tiranía perpetuada en los siglos siguientes a pesar de que - en ellos vivieron ingenios capaces, con su autoridad, de afirmar como libres las mentes humanas hasta ahí subyugadas. "Se logro así, poco a poco, que no pocos surgieran que, con suma vehemencia, abogaran contra la injusta opresión" (35) alegatos que, en ocasiones, con sinceridad señalaron los vicios, y en otros exageraron sin duda contra la llamada escolástica, "Pero ni en el S. XVI, pudo ser restaurada la filosofía a su esplendor, pues habiendo en él, como en el precedente, no pocos que se lamentaran de la ausencia de filosofía en la filosofía que se enseñaba, no ofrecían otra más digna del ingenio humano y a -- pesar de su esplendor -renacentista- nadie hubo en él capaz de sacudir el yugo de esta esclavitud" (36).

"Restauración" o "Instauración" de la Filosofía;

Las citas y glosas de todo este párrafo han sido acaso demasiado amplias, era así necesario a mi juicio, para hacer ver en su - expresión originaria el juicio histórico y la actitud del autor que - habremos de contrastar adelante con lo que su propia obra es u ofrece:

autor, estuvo vigente en la Universidad de París hasta principios del siglo XVII. Tiene así, a la vez, a la mano, el recurso para situar en su historia a los medievales del S. XIII más conocidos: Alberto, Tomás, Hales, Buenaventura, Scoto, Bacon (Roger), Lullio... y "otros varones excelentes, no escasos ya en número, que sumaron nuevos esfuerzos a la magnífica obra de la Instauración Filosófica, bien que, -prosigue en el texto- "No había llegado sin embargo a brillar el día para las letras, no habían sido sacudidas y borradas de la memoria de los hombres las cuestiones inútiles, vanas y bárbaras, de las que nada importa al filósofo ignorar o entender, más aún, a muchas que se encontraban ya con gusto árabe, se añadieron otras tantas de la misma estofa, que hacían perder el tiempo en vano, que tiránicamente ponían a prueba la paciencia de los hombres, que con admirable furor y pertinacia se defendían por ambas partes, como si se tratara de cosas de gran importancia. De aquí que la filosofía no haya podido recoger los frutos que podía prometerse de varones dotados de tan gran ingenio, quienes, de haber vivido cuatro siglos después, hubieran con mayor fortuna colaborado con Descartes y Newton en levantar al máximo de su excelencia el edificio de las ciencias" (33).

La fama y mérito que a Tomás de Aquino se reconoce en Teología, es a juicio de Cueva, que la presenta como opinión de sus contemporáneos, no inferior a la de Descartes en la filosofía; el fundamento de ello estriba, dice, en su profundidad de pensamiento, la solidez de su doctrina, la eficacia de su raciocinio, la modestia en su saber, la perspicuidad y sencillez de sus escritos y el amor al orden en los mismos. "Pero en esa época ya habían restringido a muy estre-

to de cada tratado, e insistiendo después solamente en los puntos que han parecido importantes para hacer ver más claramente la actitud del autor.

El tratado de Ontología, parece, a primera vista, en su forma y por el esquema de las cuestiones tratadas, muy escolástico; no lo es tanto y, aparte de las opiniones particulares que propone Guevara en puntos concretos, y de la afirmación repetida de que no vale la pena el esfuerzo ni el tiempo gastados en la discusión de cuestiones inútiles si se atiende a la estructura de cada capítulo: En no pocos de ellos -- las cuestiones se encuentran propuestas tan sólo como definiciones y aclaraciones de términos, seguidos acaso de corolarios muy breves; y sólo en algunos capítulos se presentan con estructura escolástica argumentaciones que fundamenten proposiciones, posiciones como les llama él, o tesis. Por el contrario, la introducción repetida de escolios, abre constantemente la puerta a tratamientos más ágiles; no pocos de ellos oportunidad u ocasión de presentar el autor sus posiciones más críticas ante opiniones históricamente propuestas por autores diversos.

El esquema de la Ontología en su conjunto comprende las partes siguientes:

Capítulo I.- Nociones generales acerca del Ente.

p.1. Ente, esencia y existencia.

p.2. atributos y modos.

Capítulo II- Posibilidad e Imposibilidad del Ente.

p.1. Posible e Imposible nociones y divisiones.

p.2. Ulterior examen de la posibilidad intrínseca de lo Real.

Capítulo III Las afecciones generales del Ente.

- p.1. La Verdad del Ente.
- p.2. La Bondad del Ente.
- p.3. La Unidad del Ente.

Capítulo IV- Las afecciones contrapuestas del Ente.

- p.1. Identidad y Distinción.
- p.2. Singular y Universal.
- p.3. Simple y Compuesto.
- p.4. Absoluto y Relativo.
- p.5. Finito e Infinito: mudable e inmutable.
- p.6. Necesario y contingente.

Capítulo V.- De varios aspectos de los Entes.

- p.1. Causas y efectos.
- p.2. Substancia y Accidente.
- p.3. Substancia, Supósito y Persona.
- p.4. Cantidad y Cualidad.
- p.5. Movimiento y Reposo.

Ente:

"Para comprender en una palabra la totalidad de lo real, los filósofos fingieron confixerunt el nombre de ente, al que Quintiliano dió ciudadanía latina y que muy cómodamente significa y abraza todas las cosas. Si llegaras a tener la idea de la totalidad de lo Real, en cuanto por este nombre está representada, habrías concebido una noción unívoca cuyo objeto son todas las cosas singulares que pueden existir".

"Por cierto, en cuanto tienes esta percepción, nada concibes

por lo que puedas distinguir algo peculiar en la totalidad de lo Real" (23).

"Ens dicitur omne id, quod existit, aut existere potest sive
quod contradictionem non involvit" (24).

Puesta esta definición primera, propone el autor las divisiones de lo definido:

-Actual y Potencial.

-Ente de Razón:

Sin fundamento en la Realidad -Fictum; commentum phantasiae.-

Con fundamento en la Realidad, -vgr. generos y especies cuando se refieren a nuestras concepciones de lo Real.

-Positivo y negativo, etc.

Esencia:

Essentia: "est illud, per quod res est hoc quod est et non aliud".

"Esencia física es el complejo de todas las propiedades que se verifican /inveniuntur/ en la naturaleza de un ente cualquiera".

"Esencia metafísica: aquél atributo o atributos, a partir de los cuales se siguen las otras propiedades /descendere, ac veluti fluere videntur/ (25).

La esencia es necesaria, inmutable, eterna; la diversidad entre las cosas proviene de los atributos o notas características de cada ente, y en esto se debe de poner su esencia. No le parece aceptable la explicación cartesiana de la esencia como un atributo del cual se siguen

las otras propiedades: en ocasiones, la esencia puede o debe definirse por varios atributos irreductibles que constituyen todas las notas esenciales; éstas no se pueden demostrar a priori; sí las propiedades, en cuanto se siguen de ellas.

"Pocas cosas hay, en la totalidad de lo real, cuyas notas características podamos investigar íntimamente, debemos pues confesar -- nuestra ignorancia de las esencias de las cosas, y el hecho de que tenemos pocas definiciones suficientemente confirmadas" (26). --Esto cuando se trata de las cosas en estado físico, no así de lo moral o de lo abstracto--.

Pero no está de acuerdo, señala, "con cierto muy noble filósofo: /philosopho cuidam satis nobili/ que explica la razón de la diferencia de este modo: Así, nuestra mente distingue con tanta perspicuidad -- las esencias de los entes abstractos cuales son los objetos de la geometría y de la filosofía moral, porque estos entes no son nada fuera de los objetos de sus representaciones /nihil sunt praeter suarum idearum obiecta/, y estas (representaciones) ni son, ni tienen en sí otra cosa sino aquello que les atribuye la misma mente y lo que percibe intuitivamente. Por lo tanto; las esencias de los entes físicos, nuestra mente sólo las distingue imperfectamente; como Dios, la materia, el alma del hombre o de los animales; ya que estos entes tienen su esencia totalmente independiente de nuestras ideas, (esencia) que no puede ser alcanzada por -- nuestras observaciones y meditaciones sino con suma dificultad. "Para -- mí, --prosigue él después de la cita que hace--, la razón de esta diferencia, parecería estar, en que las realidades morales y geométricas cons-

tan de notas simplísimas que nuestra mente puede percibir con distinción; de manera opuesta sucede de las cosas consideradas en su estado físico cuyas notas son tan complicadas y ocultas que, o no se pueden percibir de ningún modo, o sólo con suma confusión y, concluye, "Quod si prima explicatio magis, alicui arriserit, eam adoptare per me Licet" (27).

Existencia:

La esencia se puede considerar en un estado actual, o puramente inteligible, -las esencias inteligibles no tienen otra realidad que ser el objeto del conocimiento divino, en cuanto los atributos que constituyen la esencia tienen en él algún ser lógico.

"Pero si me preguntas qué es este estado de existencia (físico), o la misma existencia. Te respondo que es una de esas cosas que con toda facilidad son conocidas /conciuntur/ por cualquiera, pero se explican con dificultad. O que se vuelven más oscuras con la explicación, que con la simple enunciación del término. Complemento de la posibilidad le llama Wolff? otros, actualidad de la esencia, otros realidad. /con cursiva en el original/ "Fingis verba licet, nihil unquam clarius dices, quam quod verbum ipsum existentia prae se fert, satis enim norunt omnes, verbum hoc, ens, de quo id dicitur, in rerum natura reperiri" (28).

La existencia es necesaria si el ente tiene en sí la razón suficiente de su propia existencia; esto sólo conviene al ente Supremo.

La existencia no es nada distinto de la esencia, puesto que es un estado de la esencia que pasa del no ser al ser -por la acción de Dios-; una bala disparada por el impulso de la pólvora, es la misma bala que antes permanecería quieta; de la misma manera pueden concebirse

las esencias de las cosas, por así decirlo, yacentes en su perpetua nada, y transferidas por la fuerza de la omnipotencia, del estado de no existencia al existir.

La esencia, así, en su estado inteligible, es necesaria, eterna, inmutable; la existencia, en cambio, -como estadio- contingente, temporal y mudable. "Rei status est alius, res eadem est" (29).

Atributos y Modos:

Los atributos: notas que se conciben como derivadas de la esencia, son llamados también, propiedades esenciales; no está de acuerdo el autor con el aserto de Locke, en el sentido de que las esencias -tengan sólo una realidad convencional Res Conventiois sint: el sentido común nos conduce a encontrar en los entes las notas que son en ellos más nobles, por las cuales los distinguimos de otros, nos formamos de ellos una idea, y podemos describirlos a otros. Reconocemos en esto que la naturaleza nos enseña de modo que reconocemos en el ente las notas principales y como características, por las cuales él se encuentra constituido en tal especie y componen su esencia.

Los atributos son necesarios, tienen en la esencia su razón suficiente y, puesta ésta, se siguen de ella; de aquí que pueda concluirse, sea de la presencia de los atributos a la de la esencia, sea a la inversa.

Modos, -que solían ser llamados accidentes por los peripatéticos-, y puede llamárseles como se quiera, dice, aunque a él le parece más adecuado el modo de hablar de los modernos, ya que son sólo una modificación de la sustancia, o diverso modo de existir de ella - (30); ni constituyen la esencia, ni se siguen de ella; pero se encuentran en el -

ente de manera que pueden faltar.

Posibilidad:

La posibilidad está definida como la no contradicción de las notas en la esencia, lo que hace que ésta pueda pasar transferencia del estado inteligible al de actualidad: la posibilidad extrínseca de un ente está en la causa, capaz de producir su paso del estadio de potencia a la existencia; la posibilidad intrínseca, -la definida en primer término- es la posibilidad formal. Correlativamente, la imposibilidad, se explica por la incompatibilidad o incoherencia de las notas de la esencia. No todo lo posible existe: es pues válida la deducción como dicen los dialécticos del acto a la potencia; pero no de la potencia al acto.

En lo que presenta el autor como ulterior explicación de la posibilidad intrínseca, prácticamente se limita a rechazar la explicación de Descartes "vir acerrimo ingenio" (31) que "para explicar algunas cosas que destruyan su sistema, discurrió que la posibilidad de las cosas dependía de la libre voluntad de Dios." (32) y lo dicho por Leibniz "en convivencia con Descartes", "Deus essentia sua est fons possibilitatum, voluntate sua essentiarum". (33). Para Guevara, la omnipotencia de Dios, es sólo explicación de la posibilidad extrínseca. "Sólo ha de decirse metafísicamente imposible aquello cuyas notas características, se ve perspicuamente que se oponen" (34). Esta contradicción no debe provenir de los adjuntos, sino de la misma cosa. "Finalmente, como la energía de la naturaleza no nos es conocida íntimamente, no hemos de declarar naturalmente imposible una cosa, por la sólo razón de que no podamos llegar a comprender por qué razón qua. ratione puede llegar a suceder. Por lo demás, lo que vemos oponerse a las leyes de la naturaleza con la misma perspicuidad con que vemos acontecer las otras cosas de acuerdo con

las leyes de la naturaleza, el sentido común nos enseña que es naturalmente imposible. En un corolario Guevara concluye: de lo dicho hasta aquí, espontáneamente se sigue que la adecuada posibilidad de las cosas, incluyendo la extrínseca y la intrínseca, debe establecerse en la omnipotencia de Dios y en la concordia de los constitutivos componentes de la Esencia.

Trascendentales:

Los Metafísicos llaman afecciones generales de los entes, las que son comunes a todo ente: puede llamárseles también propiedades transcendentales, ya que pervaden o trascienden a todos los géneros de entes. Los Autores de la vieja escuela, designaron seis afecciones, o seis atributos que se pueden predicar de todo lo que puede concebirse entre la totalidad de los posibles. Res, Ens, Verum, Bonum, Aliquid, Unum. "Sin ocuparnos mucho de palabras, sólo debemos explicar lo que contiene alguna explicación más inteligible /notionem dilucidiorē/ ya que es manifiesto que esos tres, Res, Ens, Aliquid, son sólo términos vacíos, /pura puta vocabula esse/ que significan casi lo mismo sin que aumenten el acervo /thesaurum/ de los conocimientos metafísicos" (35).

La verdad, dice, ha sido ya tratada en la lógica -y nosotros adelantamos en el capítulo anterior lo que a este lugar corresponde-, en resumen: Verdad Metafísica, o por la que la cosa es lo que es, puede definirse como la conformidad del ente con su esencia; lo que se explica como la conformidad de cada ente con su imagen arquetípica -ab eterno- en la mente divina. Para él, según dice en un escolio, ya citado, las explicaciones distintas de la verdad metafísica como cognoscibilidad de las cosas y correspondencia con su representación intelectual, o como -

conveniencia con su razón suficiente; no son sino formulaciones diversas de una misma realidad. /Explicationes diversae sunt, Idem tamen obiectum referunt/ (36).

La bondad metafísica se explica como la perfección del ente; razón por la cual "está constituido perfecto en su esencia o, lo que es lo mismo, nada le falta para ser tal y no otro; esto no difiere mucho, dice, de la explicación muy frecuente de los autores más recientes, que ponen la perfección o la bondad trascendental del ente en la aptitud de una cosa para o respecto al fin a ella asignado por el autor de la naturaleza. Todo existente es perfecto con perfección esencial; en cuanto a la perfección accidental se refiere, será perfecto en su género, si reúne las perfecciones convenientes a éste.

La unidad es definida como indivisión actual; y es compatible con la multiplicidad, según el aspecto que se considere: unidad, por ejemplo de un montón de trigo, constituido por una multiplicidad de granos, la división actual de un ente en muchos de otra denominación, no afecta la unidad del mismo. Unidad como indivisión no debe, añade, confundirse con indivisibilidad absoluta; pero el ente, en el sentido en que es uno, es dicho también individuo "Indiviso en sí mismo y dividido de otros" (37). "El principio o razón suficiente de la individuación, es la unidad de la esencia por la que cada uno, según su modo de ser y existir, está dividido de otros" (38). Individuo puede decirse, "una naturaleza en sí completa y distinta de otros singulares" (39) y la "noción de individuo, en el caso del hombre, es metafísica, y se refiere a un todo indiviso y con unidad metafísica" (40) sin composición de partes, ya que es uno y el mismo, el que piensa, siente, quiere, recuerda, y etc.

Esta unidad numérica, puede ser de la especie o del género; - de simplicidad o de composición: per se o per accidens: el ser humano es unoper se; la ciudad -compuesta por los ciudadanos- unidad per accidens.

De entre las clases de Unidad per accidens, la más notable es la Unidad de orden, o "disposición de cosas según alguna analogía resplandeciente en ellas:" (41) sea simple o compuesta. "En cuanto más analogías -resplandecen en un orden, (éste será) más elegante y armónico; así, en la totalidad de lo real, puede admirarse la obra hermosísima de la mano del Omnipotente, por cuanto en este orden se encuentran reunidas tantas analogías entre sí correspondientes que de la misma aparente desunión de cosas, se hace patente la unidad" (42). "La armonía de la totalidad resulta aún más perfecta por (la presencia en ella de) las disonancias" (43).

La Analogía o regla en que se funda un orden, depende de la -relación entre las cosas que se ordenan: tiempo, dignidad, naturaleza, sitio, conocimiento, fin; etc. Según la naturaleza es, cuando uno es -causa de otro, o por lo menos ejerce influjo en él. según el conocimiento es el que se sigue de las reglas del método. Según el fin, en el caso de que muchos se encuentren dispuestos para el mismo fin "en este -sentido llamamos mundo a la totalidad de lo real /universitatem rerum/, como si fuera un único ente, que abrazara a todo lo existente" (44).

Identidad - Distinción:

Respecto a las que él llama afecciones del ente, contrapuestas: Lo significado por identidad y distinción es tan perspicuo que en vano se procurarían ofrecer definiciones de ello sin que se vuelva más -oscuro: identidad, todos entienden, es unidad en la esencia; distinción no es lo mismo que diversidad, sino más bien multiplicidad o mejor repetición de una misma esencia; aunque no pocas veces se usan indistinta-

mente un término y otro. La distinción, que se opone a identidad, indica sólo la separación de notas que componen una esencia; la diversidad, que se opone a la similitud, incluye dissimilitud.

Divisiones de la Identidad:

- Real identidad en el hombre, por su esencia, de lo significado como animal.
- Formal (o de razón).
- Adecuada
- Inadecuada
- Pura (sin mezcla de distinción)
- Mixta (sólo entre las personas y la esencia, en la Trinidad).

Divisiones de la Distinción:

- Real: por la esencia.
- De Razón: Sólo incluye la diversidad entre los conceptos. formales, o nuestro modo de concebir, y supone identidad real, como entre animal y racional en el caso del hombre.
- Adecuada: vgr. el alma respecto del cuerpo.
- Inadecuada: vgr. El cuerpo, respecto del hombre.

"Lo que se refiere a la distinción pura y mixta; física y moral, son nociones superfluas, pues en ninguna parte se usan" (45). Otros tipos de distinciones conviene exponer, por cuanto suelen usarse en fisi

ca y en teología: la distinción modal, -entre el ente y sus modos-, "ha de confesarse que es una pura distinción real imaginada". ¶ pura -- putam distinctionem realem/ (46). Las diversas figuras en la cera pueden modelarse, permaneciendo la misma esencia de la cera, lo que es certísimo argumento de una distinción real. "Solo hay una diferencia que radica en el hecho de que los modos son inseparables de la cosa de que son modos, y sin ella no pueden siquiera concebirse" (47).

Presenta, en seguida, Guevara, como que fueron en su tiempo célebres entre los filósofos peripatéticos, y también tienen lugar entre los teólogos, las explicaciones de la Distinctio formalis ex natura rei y de la distinción Virtual: rechaza ambas, tomando palabras de Tamagna, (48) un franciscano, sobre Scoto, y apropiándoselas como aplicables a ambas distinciones, en el sentido de que ambas son totalmente inútiles para la metafísica; bien que, hablando de los Resentiores, -añade que, estos proponen otra distinción, llamada de razón, cuyo fundamento radica a la vez en la realidad de la cosa y en la capacidad de la mente.

Otras Afecciones:

Al tratar del singular como contrapuesto al universal, se propone la pregunta por el principio de individuación y rechaza, -sin decir de quién es-, la explicación de Santo Tomás. "El principio de individuación -añade- debe considerarse que radica en todos los constitutivos que determinan a la cosa para que sea una" (50). "El individuo, es una naturaleza en sí completa, distinta de otro singular" (51); y cuando el ser humano se considera como individuo, "se trata de una noción metafísica, que le representa como unidad metafísica totalmente individa." (52). Hablando del universal, recoge la división escolástica: in causam-

do; in repraesentando; in essendo; y rechaza o matiza éste último término: "El universal no puede ser ni concebirse como fuera de la mente" -- (53), y añade "Verum pudet in hujusmodi ineptis, tempus terere" (54).

El análisis de la simplicidad y la composición le lleva a afirmar la necesidad de que los simples tengan su origen por creación ex nihilo; lo cual dice, es incomprendible para la imaginación; aunque la razón muestra que no puede ser de otra manera.

La relación -opuesta a lo que se considera como absoluto- puede ser real o independiente de que se le conozca, o intelectual, si sólo se establece por las comparaciones del entendimiento; en ambos casos se dan como distintos, en la relación: el sujeto, el término y el fundamento de la misma. Las relaciones pueden darse entre las cosas, la comparación que las comprende como relativas, está siempre en el entendimiento.

Presenta las nociones de limitación, finitud, e infinitud: - "Y como entre estas dos no se dé un medio, es necesario que todo esto sea finito o infinito" (55). "No pueden existir dos infinitos" (56). Las cantidades infinitesimales, añade en un escolio, no tienen, como tales, realidad extramental; sino que son sólo nuestra comprensión indefinida de una magnitud. En lo que se refiere a mutabilidad e inmutabilidad, da sólo la explicación de lo significado por los términos.

Necesidad y Contingencia:

El capítulo sobre Necesario y contingente, el más amplio de esta parte, le da lugar para exponer, -aunque sólo como posición (afirmación) metafísica, sin presentarlo, salvo por una alusión indirecta - al Prolegomena, como un argumento acerca de Dios, y con la nota restricti

va explícita de que, de la Idea /concepto/ del ente necesario no se sigue su demostración, "-método que es justamente reprehensible-" (57), su comprensión de lo que la filosofía trata hoy como argumento Ontológico:

"El Ente que incluye en su esencia la razón suficiente de existir, es absolutamente necesario; o lo que es lo mismo, existe con absoluta necesidad" (56).

Puesta la esencia, sigue, y dado que las esencias son necesarias con necesidad absoluta, si en la esencia se incluye la razón suficiente de la existencia, esta razón -como incluida en la esencia- está puesta y, puesta la razón su suficiente, debe estar puesto aquello cuya es.

Nota Guevara, después de los corolarios que referiremos en segunda, que la Idea del Ente necesario, no incluye la existencia, si se le considera en estado absoluto, la incluye tan sólo hipotéticamente, -este es, "en el caso de que exista el Ente necesario, o se muestre (por otro capítulo) su posibilidad" (58). /+/

Como corolarios de la afirmación primera, presenta él los siguientes:

Lo que existe necesariamente, existe a se y con absoluta independencia.

El Ente a Se, es eterno.

El Ente a Se, es inmutable.

El Ente a Se, es simple. (carece de partes y composición).

El Ente a Se, es infinito.

El Ente a Se, debe contener toda perfección posible y ninguna

/+/ Prese veare, al terminare la suposición sistemática, la discusión de este punto.

imperfección. -En su concepto abstracto se encuentran Eminenter las perfecciones que po demos conocer en el límite.

El Ente a Se, es inmenso.

El Ente necesario, es único.

Correlativamente a estas formulaciones, se explica, dice, la noción de contingente, y concluye: "Ningún ente contingente puede tener en otro contingente la razón de su existencia, de modo tal que esta razón no se extienda fuera de la serie de los contingentes, de donde concluye, también, la creación en el tiempo y añade "siendo evidente la existencia de entes contingentes, se deduce también con evidencia la existencia del ente necesario en el que se haga radicar la razón suficiente de aquellos" (60). Se trata, precisa, de una hipótesis: la hipótesis de la existencia de entes contingentes, contrae la existencia hipotética del Ente necesario; la existencia de los contingentes es ineludible, luego existe el ente necesario al que llamamos Dios.

Aspectos de lo ente:

La Discusión de este planteamiento y su relación, en el caso del autor, a la Ontología general, la presentaremos al terminar la exposición de ésta. El título del último capítulo de ella, 'De variis entium speciebus' lo hemos traducido no como especies o clases de los entes, sino como aspectos de ellos: es uno de los juegos de palabras que no es ilegítimo considerar en el autor, dado el dominio que tiene del Latín: Si bien es cierto que el ser causa o efecto, sustancia o accidente, es entre los entes fundamento, para considerarlos de especies diferentes; - es más importante para el autor, y así nos lo propone, el hecho de que

un mismo ente se nos muestra o puede ser considerado, bajo esos aspectos diferentes. Species, en latín, -tanto escolástico, como de Cicerón- es precisamente, y antes que otra cosa, apariencia, imagen, representación, aun consideración (vista o punto de vista), todo lo cual cabe bajo el término escogido, aspecto:

Causalidad:

"Hay muchas cosas de las que las causas que las anteceden y - los efectos que se siguen, permanecen en la oscuridad para nosotros: si nos fuera dado penetrarlas, alcanzaríamos al momento la razón suficiente de lo para nosotros permanece oculto por la oscuridad de la Naturaleza" (61).

No ha de confundirse causa con principio: -los padres griegos fueron escrupulosos en el uso de los términos, y esta distinción entre principio y causa parece necesaria en el estudio de la Teología-; El principio se concibe con anterioridad al principiado, id unde aliquid oritur y en él está la razón suficiente de éste; así, puesto el principio, se sigue el principiado, -sea en razón de origen, sea de naturaleza, sea sólo de tiempo-. Por lo que se refiere a la esencia, a la existencia, y al conocimiento (que de él se tiene), un ente puede ser dicho principiado: en la esencia están determinados sus constitutivos con anterioridad a su existencia que a su vez se ve determinada. Sólo llamamos causa, al principio de existencia. Presenta él, sin mayor complicación, las causas eficientes, materiales, formales, finales y ejemplares; siguiendo la exposición escolástica y sin hacer siquiera referencia -ni aquí ni en otra parte de la metafísica- a las discusiones sobre la distinción entre materia y forma en el concreto, salvo una frase en la 13-

gica: "Se dice forma del concreto lo que le otorga alguna denominación, y sujeto lo que la recibe" (a esta denominación o determinación) (62).

El capítulo sobre las causas se extiende al término de esta exposición, en una amplia discusión: primero, con Spinoza, a quien cita textualmente, (63) "qui causas finales inter commenta metaphysicorum relogavit". Esto, para Guevara, es absurdo, pues ignora la distinción Real entre el estado ideal de una cosa y su estado actual. No debe pasarse por alto, que, a pesar de la cita, no parece haber comprendido claramente a Spinoza, quien impugna la finalidad de la naturaleza sustituyéndola, por la necesidad interna: la respuesta de Guevara, -ejemplificada con la finalidad de la obra contingente que realiza el arquitecto y cuyo ejemplar está en la mente antes como idea,- no parece referirse al planteamiento anterior.

La segunda parte de la discusión es frente al ocasionalismo: "opinión de los cartesianos, del mismo Descartes, y de muchos Eruditos", (64) "cándidamente confesamos que apenas, o ni apenas, pueden dejarse -- pasar sin censura muchas de las cosas dichas por Malebranche en su libro De Inquisitione Veritatis. Opinión que es afrentada por algunos como poco filosófica y aun como absurda..., lo que en cambio, enseñan otros, de las causas ocasionales, no carece de fundamento de tal modo que merezca ser llamado sistema indigno de un filósofo: Clarke y Locke, metafísicos ingleses no exentos de grandeza, bajaron a esta explicación, para privar de posibilidad de acción a las causas inaninadas, dejando esta facultad a la sustancia espiritual". Guevara presenta la argumentación de dos autores, Para y Mack; esto, dice él, "rem omnino in medio relinquens, ut defendat quisque quod sentit; sunt enim iudicia libera; -

aiebat Tullius" (65).

Sin embargo, prosigue por su cuenta en un escolio, "es conveniente añadir algo propio a los esfuerzos de estos dos filósofos, por - si nos es dado, hacer, si no alguna luz, por lo menos alguna especie de crepúsculo, sobre la muy oscura teoría de las causas: tomando, de un modo vi ciado una representación de nuestros sentidos, concebimos la producción de las causas como si (el sujeto) a partir de su sustancia obtenga algo y con ello configure la materia en que produce su efecto quasi si quis de propria substantia aliquid extrahat, ac materiam, in quam effectum - inducit, eo veluti configuret/ - como si el alma actuara en el cuerpo co mo la mano de un hombre que toma la mano (de otro hombre) y teniéndola tomada, con ella levanta un peso o ejecuta otra acción".

"Confieso que es sumamente difícil, por no decir imposible, - llevar las cosas de tal modo a un estado de pura intoligencia que nada aparezca en nuestra mente de imágenes a estas semejantes, las cuales - dan forma a las cosas, sacándolas de su estado original, y representán- dolas a la similitud de otras, a partir de las cuales nos formamos una idea de aquellas. Atrevámonos sin embargo, si es que esto es lícito, a concebir las causas eficientes en su operación, como podríamos imaginar que las tendría presentes la mente (si estuviera) separada del cuerpo" (66).

La causa Suprema, en su obra, la concibe él, no como una fuer- za vis que en el ejercicio de su acción comunique a las cosas su exis- tencia; sino como decretándolo en el ejercicio único del acto de su vo- luntad. No ve, dice, por qué esta concepción no pueda extenderse a todos los efectos creados, -si se exceptúa el ejercicio de la libertad creada-

de modo que todas las palabras de que nos valamos para tratar de explicar este decreto (*virtus; influxum physicum, potentia in actu primo proximo, in actu secundo, acciones, condiciones, etc.*) son sólo administrículos con los que tratamos de representarnos lo que no podemos penetrar, con nuestra mente; en su simplicidad originaria.

Tratando de explicar la causalidad de las causas segundas: -- "Procul esto profana phantasia, res omnes imaginibus materialibus obvolvens atque obscurans" (67)... Por el decreto de creación de Dios, el cielo y la tierra fueron traídos de un estado puramente inteligible al estado de existencia y comenzaron sus masas a girar sobre su eje: este movimiento no es sino el cumplimiento de la voluntad divina. En todo el orden del mundo no ha de verse otra cosa que la acción del mandato del Creador -(y no tratar de imaginar, una acción directa de éste)- así, la naturaleza, en su orden y sus leyes, no requiere, para explicarse -(como causada)-, otra acción que este decreto inicial: y por el solo cumplimiento de él, comenzó a desarrollarse la materia según sus propias leyes y atributos intrínsecos, sin que fuera requerida nueva intervención de su creador; estas intervenciones sucesivas, "son todas administrículos de nuestra débil imaginación, por los que nos ayudamos con imágenes de cosas materiales para comprender lo que se realiza por la espontaneidad de la naturaleza en sus acciones" (68).

Con esto, cree él, haciendo a un lado los prejuicios de la fantasía, pueden reconciliarse -non ineleganter-, las explicaciones de la causalidad como influjo físico (de la causa primera) y a la vez, como una actividad que tiene en la materia su adecuada explicación: La ac

ción de Dios se cumple en el sólo decreto de su voluntad, sin que demos lugar a los fantasmas de la imaginación como un eflujo, acción o movimiento que proviene de él; se disipan de este modo todas las dificultades, (interrogantes), sobre la comunicación o traslación del movimiento, etc. Aunque parece, añade, que de este modo se atribuye -a cambio de su inercia- una cierta eficacia intrínseca y vitalidad a la materia, ha de considerarse que esto sólo es en dependencia de sus propias leyes; y que si se la concibe en sí, -separada de la ley de Dios externa a ella- permanece indiferente al movimiento o al reposo; lo que, como se ve en la física, corresponde genuinamente a la noción de inercia. No se puede, -tampoco hablar de actividad vital, por cuanto es ésta, -los actos de la voluntad, las percepciones-, proveniente, como modificación, de una sustancia espiritual o inmaterial, por sus atributos metafísicos.

"Hay quienes consideran que se muestran poco filosóficos quienes refieren algunos efectos sólo a la voluntad divina, sin asignarle (a Dios) una causalidad en la naturaleza: por este motivo rechazan la gravitación o la atracción, y la consideran como una de las cualidades ocultas de los peripatéticos, como si se tratara de un fenómeno abstruso y que se aparta de un modo de obrar puramente mecánico. Es, responde, -en realidad, una virtualidad de la materia, -como en su causa-, que obra en cuanto se dan sus condiciones; pero esta virtualidad no debe entenderse como un eflujo, o comunicación, o alguna especie de fuerza efluente de la sustancia de la materia y que pasa a la (sustancia) que es movida. Esto sería inconsecuente con la esencia misma de lo que es el movimiento, y la explicación de este eflujo sin que pase algo de sustancia de la causa hacia el efecto, es irracional.

Es ciertamente éste, aún en su original, sin resumir, uno de los pasajes más densos y sinuosos del autor: dejando para después su crítica y el intento de comprensión de su significado histórico, vamos señalar, por fidelidad histórica documental, que en la exposición hemos tratado de desprender lo que sería el planteamiento filosófico, del contexto cultural al que se aplica, y con el que se explica; en el caso, el sistema de Copérnico y la teoría de la formación de los planetas a partir del sol, -aunque sin los detalles con que la presentaría Laplace-, junto con ciertas afirmaciones más naturalistas que evolucionistas, como sería, textualmente entre otras, la de que los delfines y los peces tienen su origen en la materia del mar. Particularmente un lugar, sobre todo, a la explicación Newtoniana de la gravedad, y a la teoría de Bosovich sobre la constitución energética de la materia, para ejemplificar, -aunque de hecho resulta en un texto excesivamente recargado y complicado-, su propio intento de explicación metafísica del que críticamente nos ocuparemos luego.

Sustancialidad:

La definición de sustancia ha preocupado no poco, dice, a los filósofos: Aristóteles, y los filósofos antiguos que siguieron su escuela la definen como ens per se subsistens, -como no inherente a otro-, esta definición le parece al autor óptima, por cuanto comprende a toda sustancia -creada e increada-, la definición de Wolff, ens modificabile et perdurable, es, dice, sólo aplicable a la sustancia creada.

Puestas estas dos definiciones, se extiende brevemente en las divisiones bajo las que considera la sustancia: espiritual, y material, o inmaterial, -división que no todos admiten pero a él le parece impor-

tante para referirse al anima brutorum. Respecto a la simplicidad de la sustancia material, afirma que toda partícula elemental tiene esa condición, mientras que los compuestos sustanciales, por ejemplo el hombre, - lo son por la unidad en la sustancialidad no material. Y asume de Mack- la explicación de que "la esencia del compuesto consta sólo de accidentes; y radica en el modo en que las partes -determinadas- entre sí, se relacionan; no estando de este modo constituida sino por la magnitud de - sus partes, sus cualidades, y la relación determinada entre ellas" (69). Se trata dice aquí, con intención de precisar, de la noción metafísica del compuesto, en cuanto compuesto, ya que esta misma composición es - accidental.

"La noción de sustancia es abstracta, y no nos presenta nada determinado, lo cual concebido formaría en nuestra mente una idea clara y distinta: cuantas nociones formamos de ella, las tenemos de sus - cualidades y de su cantidad. Estas, de las determinaciones que la hacen referir a una determinada clase de entes y que nos la representan - de modo que, si no fuera esto así, permanecería en la abstracción de su concepto" (70).

Actividad:

En cerca de diez líneas trata de la acción o actividad y la pasión o receptividad de las sustancias, y de la división de la potencia en activa y pasiva: una sustancia puede ser a la vez activa y pasiva; "La mente humana concibe a la vez que recoge en sí sus percepciones; de modo que, respecto a ellas, es agente y es paciente, por lo menos según nuestro modo de concebir las cosas, si es que realmente no se distinguen (las percepciones), del alma, como ha parecido a algunos autores" (71).

Accidentalidad:

Acerca de los accidentes "que más apropiadamente son llamados modos por los filósofos recientes" (72); en este capítulo incluye solamente un párrafo de Horvath, para rechazar "Pro innami commincentis ingenii partu" (73), como lo consideran los filósofos actuales, el género de accidentes llamados accidentes absolutos, que propusieron los peripatéticos: "id genus entitates adstrui profecto non debent, iuxta verus illud: entia non sunt multiplicanda sine necessitate" (74).

Subsistencia:

"La subsistencia: nombre desconocido para los antiguos filósofos, es aquel complemento de la sustancia por el que se entiende ser principio de sus operaciones, y, a la sustancia así constituida, se le llama suppositum" (75), y si es racional, persona, en griego, hypostasis. La ocasión, añade, para precisar estas nociones, totalmente desconocidas para los filósofos antiguos, se encuentra en el intento de comprensión de los misterios de la Encarnación y de la Trinidad; los metafísicos disputan acerca de su significado, "si quis plura habere cupiat, scholasticos quoscumque adeat, ex quibus et desiderium explere et opprimere etiam vel invitum valebit" (76), concluye, haciendo suya una cita de Tamagna.

Cantidad, Cualidad y Movimiento:

Define la cantidad como la magnitud o extensión de las partes de un todo: "Extensión de las partes llamo, la extensión que medimos según el espacio ocupado por ellas". (77). Las notas propias de la cantidad, pueden darse sin comparación a otro, pero sin comparación no pueden pensarse; la cualidad, por el contrario, puede concebirse, aun sin comparación. Toda determinación intrínseca -de una cosa- es cantidad o cualidad de la sustancia, y de estas determinaciones intrínsecas se sigue, para una sustancia, que pueda considerarse comprendida en una cla-

se de ento.

Presenta la distinción de las cualidades en primitivas y derivadas, y, de éstas, a su vez, como necesarias y contingentes, sin explicar más detalles de ella, y señala cómo la semejanza o disemejanza de dos entes, está en las cualidades de ambos y puede variar de intensidad. La cualidad en fin, no es mensurable sino que sólo se manifiesta su presencia comparativamente a otras manifestaciones más, o menos intensas, de la misma cualidad.

El movimiento y lo que se refiere a él reclama, como más propio, su lugar, para ser estudiado, en la física. En la metafísica sólo se explica su noción más abstracta: se define como la traslación de un ente de un lugar a otro y se concibe como una cualidad. Para que se dé movimiento se requieren, en el espacio, dos puntos, por lo menos, termini a quo et ad quem. Y entra, ya aquí, en la explicación de las nociones de movimiento uniforme y acelerado.

El espacio, por relación al movimiento, se debe concebir como una línea, y el móvil como un punto fluente en ella. El móvil sigue siempre una sola dirección; y el movimiento requiere un tiempo en que transcurre, pues es un ente sucesivo, ens sucesivum, cuyas partes no pueden coexistir con simultaneidad. Toda mutación interna de un cuerpo ocurre por el movimiento; el reposo, por su parte, sólo se concibe por la cesación de cambio y movimiento.

Valiéndose de un enunciado de Horvath, presenta la ley de la continuidad del movimiento y, a partir de este asunto, presenta como consecuencia a ella, -aunque sin mostrarnos cómo-, la existencia de fuerzas

atractivas y repulsivas en cada punto de sustancia material, según la explicación de Boscowich: puntos inextensos de materia, que por su energía se atraen o se repelen sin llegar nunca a un contacto (o contigüidad) matemáticos. A propósito de esta explicación, y una vez que la presenta como aceptable y como aceptada también por Jacquier a quien cita, concluye, utilizando la misma cita de Jacquier: "Es totalmente cierto - que, en cuanto se trata de las primeras causas y principios de los cuerpos, pueden hacerse muchas hipótesis difíciles de refutar con sólidas razones; así pues, queremos que la primera regla del filósofo sea para nosotros detener el juicio y confesar nuestra ignorancia en lo que toca a la investigación de las causas universales, queremos -prosigue- Guevara-, que las últimas palabras de este filósofo se tengan como dichas por nosotros, y por esta razón las transcribimos" (78). Con esta cita y un escolio introductorio ya de la Cosmología, de la que dice "no sería incongruente trasladar muchas de las cuestiones que trata al estudio de la Física" (79) termina él su propia Ontología.

La Navaja de Ockam:

Hemos querido presentar, sintetizándolo y casi sin glosas, todo este tratado, para hacerlo asequible al lector en su originalidad. Es ahora el tiempo de volver críticamente sobre él y, en primer lugar, atendiendo a su estructura, encontramos que, salvo contadas excepciones, la de la discusión acerca de las causas la más notable de ellas-, es, ante todo, y más que todo, un tratamiento estructurado a base de definiciones y explicaciones de términos y de sus divisiones, o de las diversas acepciones de los mismos. En este último punto salta ya a la vista otra característica en la exposición: una serie de cuestiones se abandonan -

apenas señaladas, indicando de algunas que se trata de puros conflictos de palabras, o que no tienen interés o utilidad; explícitamente apela Guevara al aforismo de la navaja de Ockam y más de una vez se refiere a problemas que señala, diciendo que son cosas de escolásticos; en otros casos, aun -como en el de las causas- habiendo él presentado diversas opiniones y su propia explicación, termina por decir, utilizando casi siempre una expresión de Cicerón, que cada quién piense de la manera que le plazca pues, es, el juicio, libre.

La legalidad del Mundo:

Viendo el conjunto con más detenimiento, podríamos señalar en él, ante todo, la ausencia de las grandes cuestiones escolásticas: el acto ni siquiera se menciona, la potencia, sólo de paso; igualmente las causas material y formal. El análisis cuidadoso del capítulo amplio sobre la causalidad (eficiente) nos lleva al convencimiento de que lo que a Guevara preocupa es sólo la causa en su sentido físico como una explicación del movimiento y de la naturaleza con sus leyes: considerando como tal el sistema del mundo material -materia que, asumirá en el último capítulo, puede explicarse, siguiendo la teoría de Bosovich, como conjunto de puntos inextensos que se atraen y se repelen-. A esta explicación de la naturaleza lo primero que se opone y que él rechaza, es la explicación escolástica anterior, del movimiento, en la teoría del niso, como una entidad metafísica que pasa del motor al móvil afectando su sustancia; frente a este niso, estaría la explicación mecanicista pura, -aunque creacionista-, presentada en sentido estricto por Descartes, y asumida, por lo menos bajo la metáfora de los relojes, como una imaginación explicativa, en Leibniz. Vinculada a estas explicaciones que él, en cuanto mecanicismo de la naturaleza no rechaza, bajo ciertos límites,

La Metafísica como Interrogación:

Estamos pues, también en este punto, -y aun contra lo que a primera vista hubiera podido parecer en él-, en una nueva concepción de lo que por metafísica u ontología se entienda. Aunque en ocasiones asuma Quevara términos, o definiciones de los mismos, tomados de los escolásticos recientes, o de los peripatéticos, -como llama a los escolásticos disputadores-, su metafísica se aparta por igual de las pretensiones del realismo aristotélico y del sustancialismo cartesiano; pretende ser, sí, una explicación, o representación, pero asumiendo en su sentido más estricto y restringido estos dos términos: las esencias son conjuntos de propiedades que se encuentran o descubren /inveniuntur/ en la naturaleza de los entes (Esencia Física); o el atributo o atributos de los cuales parece /videntur/ que descienden o fluyen las otras propiedades (Esencia Metafísica). La mente ve perspicuamente las esencias de los entes abstractos, en la consistencia de sus notas que la mente puede percibir con distinción; no así las notas de las cosas 'in statu physico' que sólo se pueden percibir confusamente. Aun sin suscribirla él, no ve dificultad en que se asuma todavía una explicación más radical: la perspicuidad de las esencias de los entes abstractos (objetos de la Geometría y Filosofía Moral) radicaría en que haec entia nihil sunt, praeter suarum idearum objecta; neque haec aut sunt aut quípiam in se habent, nisi quod illis mens ipsa tribuit, quodque intuitive percipit. La esencia de los entes físicos (existentes), tantum imperfecte admodum mens nostra dignoscit; por ser independientes de nuestras ideas, y que sólo con gran dificultad pueden ser tocados (o alcanzados) por nuestras observaciones y meditaciones (20).

en la alusión a Clarke y Locke, se encuentra con el ocasionalismo que es en realidad la afirmación de un creacionismo extremo.

Si atendemos a su propia explicación podríamos, en el intento de una simplificación, -siempre peligroso-, describirla, acaso, como un naturalismo creacionista, expresable en la fórmula de que Dios hizo al mundo, pero que, por una parte, no ha de darse lugar a ninguna imaginación que quiera explicar este origen como un obrar de Dios, distinto de la pura decisión de crear; ni, por otra parte, parezca necesario poner una acción continuada, aparte de esta decisión inicial, de Dios sobre el mundo, ya que éste se rige, se mueve, y aun evoluciona, según sus propias leyes, que son a la vez, leyes del movimiento y de la naturaleza. La causalidad como algo metafísico, sea en el sentido ocasionalista, -sea en el escolástico; no sólo como una entidad, sino aun como una acción de la sustancia en la sustancia, ha quedado descartada del planteamiento del autor y ha sido sustituida por la legalidad del mundo. La compaginación de esta postura con la afirmación de la creación, tiene antecedentes tan remotos como S. Agustín, -a quien no cita él a este respecto- pero, dado el contexto en que se expone: como que se verifica por atracción y repulsión, explícitamente en proporción a las masas y distancias de los cuerpos, resulta totalmente obvio que es Newton en quien está inspirada, bien que hay en Guévara un núcleo de elementos metafísicos que, por su fuente, corresponderían a Leibniz, a través de Wolff: rechazo del influjo mutuo, -como eflujo-, virtualidad de desarrollo en la sustancia; armonía y concierto del mundo, incluso por sus discordancias... Sin que quiera esto decir ni mucho menos, que se asuma la Monadología como sistema.

Por eso, en cuanto explicación o intento de ella, no hay ninguna distinción, para él, de esencia y existencia: Esencia es la comprensión que tenemos de la cosa. Existencia es un estado de la cosa, - más experimentable que explicable: El encontrarse el ente en la naturaleza como cosa /in rerum natura/: las palabras; actualidad, realidad, - complemento de la posibilidad... nunca podrán llegar a describir este - encontrarse o ser encontrado que se experimenta; de aquí que las palabras o termini, en cuanto designan conceptos, importen poco en último - término, en cuanto a su uso o comprensión se refiere, y se eviten las - que resultan explicaciones ociosas, contiendas inútiles, terminologías rebuscadas y huecas palabras: si la ontología como sistematización, tiene para el autor un sentido, es aclarar el sentido de conceptos y términos que puedan ser útiles como vías que se abren para comprender o explicar la totalidad de los fenómenos, Precisamente él impugna que, de lo que es sólo un recurso de explicación o comprensión, se pase a la afirmación de la existencia de algo: (caso del ente necesario en su concepto, y caso de las causas); el uso de la navaja de Ockam lo lleva también, desde su punto de vista, a eliminar entes innecesarios para la - explicación, esto es: los que considera conceptos inútiles.

En la definición de los conceptos que considera él útiles o necesarios para la comprensión del mundo, tienen, por igual, lugar, -- Aristóteles y los Modernos; quizá éstos, -sobre todo Wolff-, mucho más - que aquél, y, con Wolff, están presentes no pocos rastros de suarecianismo. Pero en no pocas ocasiones no se presentan como excluyentes o -- antagónicas sino como complementarios o como en acepciones o enfoques - diferentes, y, junto con ellos, aparecen otros: Newton, el cálculo infi

nitesinal, la gravedad; Boscovich: la materia elemental como inextensa y activa; todo ello sólo como elementos de aproximación a la naturaleza en su inescrutabilidad.

Cuando uno de estos intentos de explicación se vuelve afirmación sin fundamento, -o se afirma como ente sin razón-, Guevara se vuelve implacable contra él y contra el hecho mismo: es la imaginación, o la falta de razón o sobriedad, si no el gusto de discutir o el deseo de abrumar con razones donde no hay Razón: esto es para él, vicio de escolásticos y de Peripatéticos, -a los que en realidad se ve conoce poco y de segunda mano, por ejemplo cuando habla de la distinción pero así como afirma de éstos que alguna vez definieron rectamente; así también ha señalado cómo, a su juicio, incurren en el vicio inaceptable, en un momento u otro, Descartes, Locke, Spinoza, Malebranche o Leibniz.

Desde luego que el mismo Guevara sabe que él también puede incurrir; son por eso las más de sus explicaciones personales, tentativas, no en el sentido de que la libertad del juicio permita asumir cualquier postura -o pose- sino en el de que, dentro del rigor, -y, no debe olvidarse, atendiendo siempre al método y a los principios- puede, en un momento dado, resultar alguna explicación de más perspicuidad que otra, o puede bien ser que en algún punto, ninguna resulte convincente.

Evidentemente hay en él explicaciones, como la del tiempo y el espacio, respecto al movimiento, -de hecho Newtonianas- que pronto habrían de superarse; y quizá un mayor esfuerzo por la consistencia en la misma explicación de su sistema, le hubiera a él llevado a superarlas; otras, por el contrario, como la de la unidad intrínseca e identi-

tividad sustancial del ser humano en su singularidad, -como sujeto-, son, en su momento, un real avance: parece que el ser disparejos en las exposiciones sistemáticas resulta común aun a los más grandes filósofos: El genio no les ilumina siempre con intensidad constante; y su grandeza no radica en el sistema de doctrina terminado como en su acabamiento, sino en el esfuerzo dolorosamente crítico por el descubrimiento sistemático. La exposición consecuente de este esfuerzo -sobre todo cuando se es o quiere ser maestro-puede que sea juzgada, a posteriori, inconsistente en algún punto; pero cuando el filósofo-maestro no quiso hacer sistema ni menos aún doctrina establecida, sino que sólo se sirvió de los sistemas como vehículo de explicación para facilitar la comprensión de la filosofía como tarén y como quehacer, abre al discípulo o lector las posibilidades de, también en un esfuerzo sistemático y sin renunciar nunca a la crítica, superar esas posibles inconsistencias, para el caso secundarias, y abrirse él mismo -como sujeto- a la tarea de la filosofía, que -llevará, si se le es fiel y sistemáticamente se realiza, hasta el umbral de la experiencia del descubrir y del reconocer: Guevara, en este punto, se apoya por igual en la perspicuidad de la naturaleza inescrutable y en el esfuerzo de las observaciones y meditaciones del filósofo.

Replanteamiento: Metafísica es apropiación:

Para una crítica final de esta metafísica u Ontología como él le llama, pareció importante reservar tres puntos entre sí relacionados:

La concurrencia en el autor de las afirmaciones, al parecer -imposibles, en torno a la existencia: asumiendo por una parte que es un predicado y señalando por otra que es sólo un estadio de una cosa cuya esencia está determinada por la concordancia de sus notas, como posibilidad intrínseca.

La afirmación de que la esencia de los compuestos -y todo lo material es para él compuesto-, está en el conjunto de los accidentes, que se ven como atributos, particularmente cantidad o extensión y, concomitantemente otras cualidades; Mientras que, correlativamente, de su inclinación hacia la explicación de Boscovich, tendríamos que la materia elemental se explica como la virtualidad energética de la extensión, en sí no extensa.

El tercero de estos puntos sería la presentación que él ofrece de lo que se llamaría el argumento Ontológico y las restricciones -- que al mismo propone.

Como consecuencia de estos tres puntos, tendríamos un cuarto, a saber, qué es para él estudiar metafísica?

Este último punto, a mi juicio, se encuentra de alguna manera resuelto, por lo que al autor se refiere, en la distinción que él asume entre Ontología y Metafísica, presentando a la primera como tratado del ente y tomando la Metafísica en un sentido más amplio, que incluye, como fundamental, la discusión de los principios, y contempla los tratados diversos como consecuencia de su aplicación: tendríamos así, que, - de la índole de los principios como él nos los presenta, debe seguirse - la índole misma de la metafísica como él la considera en cuanto es susceptible de elaboración y comprensión para nosotros:

En ningún momento apela Guevara a la definición peripatética de la Filosofía primera o Metafísica como conocimiento o ciencia de la realidad por las causas o principios.

La ciencia, en cuanto conocimiento, se encuentra para él en estrecha vinculación y dependencia respecto a la experiencia de la naturaleza.

Pero la universalidad y la necesidad de la ciencia, no radican para él en la experiencia siempre singular y contingente del fenómeno.

Por otra parte, la Filosofía es, ante todo, para él, sabiduría, y sólo se le puede llamar conocimiento en el sentido de ser comprensión unificadora de la realidad como totalidad.

Por cuanto se presenta como tal, requiere de la luz de la no contradicción como principio de la comprensión y, simultáneamente, de la perspicuidad como principio o inicio del sabor y fundamento de certeza en cuanto a la patencia de la realidad.

Pero esta patencia es, a la vez, una latencia.

Por lo que la comprensión unificada no se presenta tampoco en ningún caso como representación adecuada: verdad es así, comprensión o presencia a un espíritu atento y metódico.

Pero esta comprensión o presencia, en cuanto no es la pura espontaneidad o el destello de los singulares contingentes, sino ordenación unificada, requiere un fundamento.

El fundamento está para Guevara en los principios, que, en su perspicuidad, -por lo menos el de no contradicción- son no sólo comprensión, sino conocimiento o patencia de la Realidad.

Esta realidad, es la realidad misma del sujeto a sí mismo presente en su autocomprensión o autopoiesis, y, como tal, principio --

-aquí en el sentido de eje o unidad de referencia- de toda comprensión.

El sujeto es así, para el autor, y precisamente en el proceso del conocimiento, el punto de partida, a la vez verdad primera y verdad por relación a la cual toda verdad se considera tal- de un conocimiento que es ante todo definido como actividad; y -en el caso del principio - de razón suficiente- como interrogación, ante la realidad de la naturaleza, pero no necesariamente como comprensión -aquí como aprehensión o posesión de ésta- y excluyendo explícitamente, una posesión adecuada o absoluta.

Con esto, el conocimiento se reconoce como apropiación, pero en el sentido de una actividad apropiativa, no en el de una posesión. Desde este punto de vista, el autor hubiera suscrito totalmente la afirmación Kantiana de que la Filosofía no puede enseñarse sino que se enseña a filosofar; y, como Kant, estaría también de acuerdo en que, a filosofar se aprende, estudiando, -pudiera decirse interrogando o asumiendo-, críticamente a la filosofía.

Tenemos así, en el autor, que la filosofía es, a la vez, herencia histórica y actividad humana, y, en ambos sentidos, es una responsabilidad y una tarea.

Por cuanto esta tarea es apropiativa y es en el sujeto, es para la humanidad, como sujeto, ineludible, y, para el sujeto singular, inapreciable como posibilidad de su realización no sólo como singular sino en la comunidad y para ella. (Las consecuencias de esta posibilidad, en lo que Guevara representa, -está ya dicho y habrá de repetirse-, y dadas las condiciones objetivas, hubieron de cumplirse e históricamente -

se cumplieron, en la praxis política concreta, por la autodeterminación, como opción de una nación hacia la autonomía).

La metafísica no es, por consecuencia, una teoría especulativa, aunque como actividad permanece siendo teórica, bien que no sólo teórica, sino transformadora u ordenadora de lo circunstante al hombre y desde el hombre.

En cuanto esto es circunstante, el sujeto no lo asume o hace suyo totalmente, sino sólo lo comprende, y al comprenderlo, desarrolla o ejerce ya la potencialidad de transformarlo en un primer momento.

Por esto, las esencias son para el autor la comprensión unificada, por los atributos, de la cosa; no la cosa misma; y la materia permanece en sí misma como incomprendible, aunque se reconoce como activa.

Existencia: Estado Real y Predicado Lógico:

La actividad no es un atributo; ni del sujeto, ni de la esencia; es la realidad misma, no de la esencia sino de la cosa. La aparente confusión de Guevara entre la existencia como predicado y la existencia como estadio, pudiera explicarse metafóricamente diciendo que es, el ya no de la teoría del acto y el todavía no de la Dialéctica en que la filosofía se debate desde Scotus hasta Kant. Mientras la filosofía permanece en el terreno del concepto, y aunque avance hasta el reconocimiento del sujeto, si no se cumple la recuperación del sujeto como objeto y viceversa, en el concepto; hay una mediación implícita que sólo se puede explicitar como contradicción o levantar como dialéctica. En una filosofía de la contradicción, o no contradicción, como principio, la realidad o la existencia, aun del sujeto, no puede conocerse como la negación de la esencia como esencia; y en el olvido de su comprensión como Acto, se

le abandona al circunscribirla en un concepto. Guevara, con todo, parece de algún modo esta dificultad, y prefiere hablar de la existencia como estado: término que de alguna manera resulta intermedio entre acto y momento o figura, aunque sería excesivo decir que él lo pretende por ese motivo y de este modo.

Desde un punto de vista predominantemente lógico, la existencia, -dice Guevara-, no es un atributo de la esencia, pero es, no puede dudarlo, un predicado, no sólo gramatical, respecto del sujeto. Lo que en último término aquí está oculto, es que el sujeto del que se predica la existencia no es una abstracción lógica, sino es algo que se experimenta: el sujeto del filosofar, como en sí, tiene la experiencia de lo real como algo para sí: el intento de posesión o recuperación de esta experiencia en la conciencia, le lleva a la formulación de juicios, en los que, para el concepto de lo real como sujeto, asigna un predicado gramatical y lógico, que no designa un atributo o propiedad, ni es un otro concepto de una cosa, sino que expresa la negación de la esencia como pura esencia, para asumirla por la experiencia, en la existencia, como estado; bajo la forma lógica de un juicio, pero con la connotación de la verdad no como adecuación sino como patencia. Habíamos señalado antes que, para Guevara, como para Santo Tomás, la verdad está en el juicio y se expresa en la proposición: no adecuadamente podríamos decir, pero sí en la adecuación de los términos que estructuralmente constituyen ésta.

Verdad: Relación de Relaciones:

La verdad es así, repitiendo, adecuación de adecuaciones, y, generalizando, Relación de Relaciones: Si esto se asume, para su compren-

sión, en un sistema de no contradicción o como explicación dialéctica, - es, en último término, una cuestión de método, y resulta, en consecuencia, aunque importante, secundario; siempre y cuando se siga consistentemente la explicación que se ha asumido hasta sus consecuencias últimas.

Con esto tendríamos el instrumental para abordar el último de los tres puntos propuestos a crítica; si la existencia es predicado en el sentido lógico pero, a la vez, respecto de la esencia como determinación, es negación: el argumento ontológico y la pregunta por las causas en la acepción metafísica del término, aunque históricamente están presentes para él, como cuestiones y, en este sentido, filosóficamente debe de abordarlas, para el autor no tiene sentido el planteamiento de ellas sin relación a la experiencia; y, en esta relación a la experiencia se resuelven: la segunda, como un esfuerzo inútil si se plantea en el plano de la metafísica y como una comprensión inadecuada e incompleta, aunque operacional y suficiente respecto de la praxis, si se plantea en el de la física; la primera como la precisión o delimitaciones de una esencia en un concepto límite, pero sóloamente ideal, si no hay, además de esta delimitación por las determinaciones del concepto; la experiencia de la existencia de lo que por el concepto se designa o se refiere.

Causalidad, Contingencia y Finitud; Conceptos Límites,

Dios; su Afirmación:

Para Guevara, por un lado, la existencia del ente necesario se le muestra en la experiencia de la fe, bien que, como ésta no hace argumento probativo filosófico, busca él un argumento en la que llamaría evidencia o experiencia de la contingencia:

Posiblemente en este concepto de la contingencia radique su problema: se necesitaría no sólo a Kant sino también a Heidegger para aclarar que contingencia es un concepto límite y que la experiencia del sujeto no es propiamente de la contingencia, sino de la finitud, aunque lógicamente haya implicación de estos conceptos, y en una metafísica realista se confundan; Cueva, que no está de hecho fundamentalmente en el realismo metafísico, carga en este punto con la herencia de toda la metafísica, anterior a él, que siguió pesando y con más fuerza, sobre los intentos anteriores, contemporáneos y aun posteriores a su obra, de una Teodicea: no llega él a este extremo y se detiene en un planteamiento que hemos de aclarar si es Suareciano-Wolfiano o es aristotélico, o los comprende a ambos, en lo que llama Teología Natural.

Si el mismo Hegel, con posterioridad a nuestro autor, incurrió en las pretensiones de una teodicea, no debemos extrañarnos de que, en un mundo a la vez racionalista y religioso, este jesuita, que tanto estima a la razón como a la religión, incurra y con más sobriedad que otros autores más famosos, en el paso de la pregunta por un concepto límite, y de la suposición natural, a la afirmación de lo designado en el concepto, como posible, a partir de la experiencia de la contingencia; siendo así, que, dada su actitud, no hubiera dudado, así pensamos de él, en corregir su comprensión de "contingencia", y buscar otra manera más matizada y precisa de explicarnos, -aunque siempre inadecuadamente-, cuál era en realidad la experiencia personal a que apelaba, que pudiera constituir el fundamento filosófico para la afirmación de la existencia de este Dios, que es para él ser necesario, no sólo como concepto sino como Realidad.

Algunas, aunque pocas, precisiones de este punto, podrán añadirse al exponer la última parte de su metafísica.

Cosmología:

La Cosmología ha sido, dice Guevara, separada por Wolff, de la Ontología, en que la inclufan los metafísicos antiguos; muchas de sus partes pudieran llevarse, sin incongruencia, al estudio de la física. - Si, en el estudio metafísico, ha de referirse sólo, añade, a la investigación de esos aspectos de la realidad en su totalidad que son abstractos y puramente inteligibles, no alcanzables para los sentidos, como el origen de los cuerpos, y los vínculos de los entes que constituyen la naturaleza; o nociones abstractas para referirse a éstos como las de elemento, espacio, lugar, tiempo, extensión del universo, perfección, etc.

Presentaremos sólo lo más notable de esta parte, agrupado por nosotros en cuatro capítulos: Mundo, Cuerpo, Espacio, Lugar y Tiempo, - y Naturaleza, procurando recoger también lo más importante que en un análisis somero de la Física hemos podido descubrir complementario a ellos.

Presentamos con todo, del mismo modo que en la Ontología, la división general del tratado, y con ella los índices correspondientes a los dos tomos de la física, para que sea más fácil la ubicación de lo aquí expuesto en su contexto y la ponderación de la importancia relativa que tiene para él este tratado de la investigación metafísica del mundo, frente a la amplitud que reclama para sí la ciencia de la naturaleza:

La Cosmología, pues, -segunda disertación de las correspondientes a la metafísica comprende siete capítulos:

- El mundo, su concepto y la interrelación entre sus partes.
- El mundo, su existencia u origen.
- El mundo, su perfección.
- La extensión de los Cuerpos:
 - 1.- El continuo.
 - 2.- La extensión configurada de los cuerpos.
- Espacio, lugar y tiempo.
- Natural y sobrenatural.

En lo que toca al tomo tercero de la obra (primer Volúmen de la Física) o Física General, comprende los títulos siguientes:

Prolegómenos a la Física General:

- i - Concepto y División de la Física,
- ii - El método correcto en el Filosofar.
- iii - Las reglas del Filosofar.

Disertación I. El Cuerpo: su naturaleza y propiedades.

- c.i: Conceptos generales de cuerpo.
- c.ii: Principios de los cuerpos.
- c.iii: Extensión física de los cuerpos y divisibilidad:
 - extensión penetrable.
 - extensión impenetrable.
 - Divisibilidad.
 - Superficie de un cuerpo físico.

c. iv: Inercia de los cuerpos.

Disertación II: El movimiento de los cuerpos.

- c.i.: Naturaleza del movimiento y sus diferencias.
- c.ii.: El movimiento simple: -La cantidad del movimiento.
- c.iii: Leyes generales del movimiento.
- c.iv: Obstáculos al movimiento.
- c.v: Movimiento refractado.
- c.vi: Movimiento reflejado.
- c.vii: El choque de los cuerpos o dinámica.

Disertación III: Las fuerzas de los cuerpos.

- c.i: La fuerza de inercia.
- c.ii: Acción y Reacción.
- c.iii: Atracción Universal de los cuerpos.
 - Exposición de la Naturaleza de la atracción.
 - Principio de afinidad.
- c.iv: Las fuerzas centrales:
 - Composición de fuerzas.
 - Fuerzas centrífuga y centrípeta.
- c.v: La Gravitación Universal.
- c.vi: Fenómenos de la Gravedad terrestre.
- c.viii: Fuerzas vivas y muertas.

Disertación IV: La aplicación de las Fuerzas o Mecánica.

Parte I: Estática o de las Máquinas simples.

- c.i. Conceptos generales de mecánica.
- c.ii. La palanca.
- c.iii. La balanza, la polea y su eje.
- c.iv: El plano inclinado, la espiral y la cuña.

Parte II: Hidroestática física:

- c.i. Naturaleza de los fluidos.
- c.ii. Presión de los fluidos.
- c.iii. Equilibrio de los fluidos.
- c.iv. Los capilares.
- c.v. Los sólidos inmersos en un fluido.

Parte III: Hidráulica física.

- c.i. Los fluidos que brotan.
- c.ii. La agitación de los fluidos.
- c.iii. Flujo de fluidos por canales abiertos.

Disertación V: Astronomía física:

- c.i. Nociones generales acerca de la esfera.
 - . La esfera celeste.
 - . Su aplicación al globo terrestre.
- c.ii. Los fenómenos celestes en cuanto se les observa de la tierra:
 - . Los astros observados desde la tierra.
 - . Refracción y aberración de la luz.
 - . Otros conceptos derivados de estos fenómenos.
- c.iii: Los sistemas del mundo.
 - . El sistema Ptolémico.
 - . Exposición del sistema Copernicano.
 - . Respuestas a las objeciones al sistema de Copérnico.
 - . Exposición del sistema de Lambert.

c.iv. Las estrellas fijas:

Apéndice: El sistema de las estrellas fijas y la pluralidad de Mundos.

c.v. El sol.

- . su naturaleza y sus fenómenos.
- . La división del tiempo y principios de cronología.

c.vi. La Luna.

- . Lo que se refiere al cuerpo de la luna.
- . El movimiento lunar y sus fases.

c.vii. Los eclipses de Luna y de Sol.

c.viii. Los otros planetas.

c.ix. Los cometas

- . solución de las dificultades contra esta explicación.

c.x. La causa del movimiento de los cuerpos celestes.

- . Sistema de lo lleno o torbellinos de Descartes.
- . Sistema del vacío o de la atracción Newtoniana.
- . Respuesta a los argumentos contra el sistema expuesto.
- . Sistema del electricismo universal.

c.xi. El influjo de los astros.

- . Resolución de las explicaciones contrarias.

La Física particular, tomo cuarto de la obra y volumen segundo de la Física, se extiende en los siguientes títulos:

Prolegómenos de la física particular.

Disertación I. La luz.

c.i: Naturaleza de la luz.

- . Sustancia y propagación de la luz.
- . Naturaleza de la luz.
- . Respuesta a los argumentos contra esta teoría.

c.ii: Reflexión de la luz en los cuerpos opacos.

c.iii: Los colores.

c.iv. Optica o visión directa.

- . Descripción del ojo y principios de la visión.
- . Explicación de algunos fenómenos ópticos.

c.v. La reflexión de la luz o catóptrica física.

- . Causa de la reflexión de la luz.
- . Leyes de la reflexión.
- . Espejos planos.
- . Espejos convexos.
- . Espejos cóncavos.

c.vi: La refracción de la Luz o dióptrica:

- . Causa de la Refracción de la luz.
- . Leyes de la refracción.
- . Explicación de los fenómenos de refracción.
- . Lentes convexos.
- . Lentes cóncavos.
- . Máquinas dióptricas.

Disertación II: el aire.

c.i.: Naturaleza y propiedades del aire.

c.ii: Los fluidos aeriformes.

- . Nociones preliminares.
- . Descripción de las clases de fluidos elásticos.
- . Bases o Radicales de los fluidos elásticos.
- . Los fluidos que constituyen el aire atmosférico.
- . El ácido carbónico.
- . El Hidrógeno.

c.iii: La atmósfera terrestre.

c.iv. El sonido.

- . El sonido en cuanto surge de un cuerpo.
- . La propagación del sonido.
- . La velocidad e intensidad del sonido.
- . Los tonos o sonidos graves y agudos.
- . La reflexión del sonido.
- . El órgano de la voz.
- . El órgano del oído.

c.v: Los meteoros aereos ó vientos:

- . Variedad de los vientos según las regiones.
- . Causa de los vientos.
- . Velocidad y utilidad de los vientos.

Disertación III: El fuego.

c.i: Naturaleza del fuego, y otras cosas pertinentes:

- . Naturaleza del fuego.
- . Medios por los que se suscita la acción del fuego.
- . La propagación del fuego.
- . Los efectos del fuego en los cuerpos.
- . Los modos por los que el fuego se propaga o se extingue.

c.ii: El frío.

c.iii: La electricidad o fuego eléctrico.

- . Nociones previas de electricidad.
- . Fenómenos eléctricos.
- . Opiniones acerca de la electricidad.
- . La electricidad atmosférica.

Apéndice: El electróforo y el electrómetro.

Apéndice: La electricidad animal:

- . La electricidad artificial en el movimiento muscular.
- . La electricidad atmosférica.
- . Las fuerzas de la electricidad animal en el movimiento muscular.

c.iv: Los meteoros igneos:

- . Los meteoros más frecuentemente observados.
- . La aurora boreal.

Disertación IV: El agua y lo que toca al agua.

c.i: Naturaleza del agua en su estado fluido.

c.ii: Origen de las fuentes.

c.iii: El mar y sus afecciones:

. Salinidad y profundidad del mar.

. Temperatura del mar.

c.iv. El hielo o agua congelada.

c.v: El agua resuelta en vapor.

c.vi: Los meteoros acuosos.

. Meteoros no brillantes.

. Meteoros acuosos brillantes.

Disertación V: El globo terraqueo y los cuerpos contenidos en él.

c.i: Superficie y estructura de la tierra.

c.ii: Origen y conformación de los montes.

c.iii: Los fósiles

. Tierras fósiles.

. Jugos fósiles: o materias aceitosas y salinas.

Apéndice: El gusto y el olfato.

. Las piedras.

. Los metales.

Apéndice: el imán.

c.iv: Las plantas:

. Distribución y descripción de las plantas.

. Naturaleza física de las plantas.

c.v: Los animales en su aspecto físico.

. Diversas clases de animales.

. Estructura del cuerpo de los animales y en particular del cuerpo humano.

. La digestión y nutrición.

Como se ve por éste índice, el mundo es para el autor una totalidad que se comprende estructuradamente: la diferencia entre la física general y la particular está en que aquella atiende a propiedades generales de los cuerpos, mientras que ésta se refiere a las peculiaridades de algunos de ellos: ambas, en cuanto al conocimiento, proceden experimentalmente; en cuanto a la explicación, teórica o dogmáticamente dice él (31). No debe confundirse, añade, experimento con observación, ambos se refieren a fenómenos, pero unos inducidos, otros espontáneos. Por cuanto la física puede decirse ciencia de fenómenos ya que a partir de estos el físico es llevado a la investigación de causas más profundas, el experimento y la observación son útiles en ella, y no solo para deleitarse en su contemplación sino para, a partir de ella, obtener mayores frutos.

Causas Naturales:

Habla, dice, de causas más profundas; no las que contienen como el último análisis de las cosas, que éstas casi escapan totalmente al entendimiento humano; sino sólo las mediatas, en las que nos es dado penetrar sin que caigamos en el inextricable laberinto de las fórmulas. Conocida, por ejemplo, experimentalmente, la caída aun de los cuerpos más ligeros, y habiendo deducido por el razonamiento, que es efecto de la gravedad; qué se nos da ya de investigar cuál sea la causa de esta gravedad que, después de tantos contender entre los filósofos, sigue -

ignorada para todos, aunque de la misma gravedad podemos conocer con precisión las leyes que la rigen? ¿Temos de venir a refugiarnos finalmente en la ley de Dios libremente impuesta a la naturaleza? Porque si hay todavía una causa intermedia, ni aprovecha en mucho conocerla; y, aun empleando desmesurados esfuerzos para descubrirla, permanecerá para siempre escondida y oculta en la oscuridad de la naturaleza (82).

La introducción al tratado cosmológico, una de las más solemnes del autor, está tomada de Cicerón en De Natura Deorum (83), párrafo amplio que concluye: "quo spectaculo nihil potest esse admirabilius, nihil pulchrius," etc., dice Guevara que, aun siendo un tanto larga esta descripción, le ha parecido conveniente incluirla, por ser elegantísima y en su género completa, abrazando a todos los entes comprendidos en el universo visible.

Estos entes pueden ser sucesivos o simultáneos o ambas cosas a la vez, según se les encuentre relacionados por las razones de espacio o de tiempo, o por ambas.

La relación por la razón del tiempo es la conexión de la totalidad de lo real por las causas eficientes. Y la relación por el espacio o el lugar, se reconoce en la totalidad de lo real como en razón del fin como una mutua relación entre todo coexistente (84). "Sic undique omni ratione concluditur, mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium, conservationemque admirabiliter administrari" - vuelve a citar a Cicerón.

No hay en el mundo un ente aislado, como observa Locke, aunque no se sigue de esta afirmación, la palingsia filosófica propuesta

por Bonnet. Aun asumiendo la ley de la continuidad que no es tan manifiesta como la consideran Leibniz, Buffon y Boscovich, como para que absolutamente tengamos que afirmar que nada puede suceder por saltos, no se sigue de ella la propuesta de Bonnet. La teoría que impugna Guevara de Bonnet, como él mismo la propone, estaba en poner en el orangután el eslabón entre los animales y los hombres; a lo que el autor responde que no ve aquí siquiera la aproximación entre el que carece de razón y el que es capaz de raciocinio.

Mundo:

La esencia del mundo está para él, en esta armonía y correlación de lo que se sucede y de lo que permanece, que conserva y a la vez alcanza un orden. (85). Por la razón de la existencia de la libertad, rechaza el Fato, -opinión dice él de los antiguos, vigente aún entre los mahometanos y los calvinistas-. Como sostenedores de esta explicación, que tampoco le parece compositible con la contingencia de lo real, menciona, de entre los filósofos, valiéndose de un párrafo de Cicerón, a Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles (86). Rechaza igualmente el estoicismo, por no conceder frente a la providencia, posibilidades a la libertad humana; y, también, calificándola de absurda, la explicación propia de Spinoza: Nada hay que suceda, dice, sin razón suficiente; por lo cual, si algo de lo que sucede nos parece fortuito, esto sucede necesariamente, (no por el acaso o la fortuna), sino por nuestra ignorancia de la interrelación latente entre las cosas (87). Esta oración está en la libertad del Ente infinitamente libre; pero, había se hablado antes, no excluye la posibilidad de autodeterminación del hombre.

La explicación sobre la existencia y origen del mundo es, ante todo, la afirmación de su no eternidad; que aunque se tiene por muy

mada en los filósofos antiguos como los interpretan los modernos, es de sospechar que no sea así, pues las más de las veces usaron metáforas para expresarse y lo hicieron con fórmulas animadas de un cierto estro poético. (88). Otro es el caso del panteísmo en Spinoza: éste parece que no supo o no quiso explicar de otro modo la noción de inmensidad divina: - "Transformando la materia en Dios, revolvió con temeridad todos los atributos de la materia y la divinidad... absurdissima haec idearum per versio hoc uno fundamento nititur: substantia est ens per se, quod ille sic exponit: substantiam intellego quod in se est et per se concipitur... Huiusmodi geometricae demonstrationes eius indolis sunt, quas contemendo citius, quam refutando melius impugnes... volut aegri somnia vanae finguntur species huic homini..." (89).

La afirmación de Guevara es que "la materia de este mundo visible fué creada por Dios en el tiempo" (90), y la fundamenta en la mutabilidad como manifestación de contingencia. "Initium autem hoc existendi materiae tempus voco" (91), concluye, y renglones más abajo explicará también el tiempo como duración sucesiva de las cosas. Una segunda afirmación, ante opiniones de Proclo y Aristóteles, es que "La materia, y por lo tanto el mundo, han sido creados en el tiempo, de modo que no pudieron haberlo sido desde la eternidad" (92); la argumentación básica para este aserto, radica en la afirmación de la contradicción de la suposición de una duración ilimitada.

En cuanto al inicio del mundo, dice, es discusión de hecho, - que para nada importa a la metafísica; y cita unos versos de Lucrecio en que se afirma del mundo que es reciente, de no más de ocho mil años (93).

El genio de Leibniz no está en volver a proponer una opinión antigua, recordada ya por Abelardo, acerca del mundo como óptimo; sino, lo que es propio de los mayores ingenios, en poner para ella nuevos fundamentos y elevar un edificio más elevado, con mucho, sobre ellos; de modo tal que se le puede mercedamente llamar creador de esta opinión. La primera piedra que puso él, es la afirmación de la necesidad de la razón suficiente; como aceptan aun quienes disienten de él. Si Dios, al crear, creó por su bondad, prosigue Leibniz, debió elegir el más perfecto entre los mundos posibles. Ante esto Guevara responde -I, no se ha mostrado todavía, por razón suficiente, la repugnancia de que existan dos entes totalmente semejantes -presupuesto de Leibniz-; -II, Dos entes perfectamente semejantes serían aún discernibles- se distinguirían numéricamente-: "Por qué no podría tener Dios la idea clara y distinta de los dos entes perfectamente semejantes y a la vez distinguirlos intuitivamente?" (94), -como nosotros podemos tener dos representaciones mentales de la misma cosa-, independientes entre sí y distintas. No pocas veces, añade, extrapolamos nuestra debilidad a Dios, y tomamos argumentos de nuestro modo de concebir los más ocultos principios de las cosas, para forjar misterios. La experiencia, aun en la observación al microscopio, por ejemplo, de la desemejanza entre dos granos de polvo, no muestra que no puedan de hecho darse dos iguales. Es ésta, en último término, una deducción de particular a universal; que parece fué en lo que incurriera Leibniz.

Afirmar como hace Leibniz en la Monadología (95), la necesidad de una razón suficiente para que Dios eligiera crear este mundo más

bien que otro, es pretender ineptamente que Dios se decida en sus acciones por motivo extrínsecos a él mismo, como si fuera un hombrecillo.

No es entonces, concluye, óptimo, el mundo, en el sentido en que Leibniz lo propone [III] -esto sería, dice, aun contra la potencia infinita de su autor; y supondría también que, -a partir de estos principios-, se tendría que negar la libertad humana, cuando la voluntad se enfrenta a la necesidad de optar ante motivos que no le son indiferentes de una y otra parte (96). El principio para juzgar la perfección de cualquier cosa debe tomarse de la consideración del fin; y sólo hay conflicto de finalidades si se trata de una perfección compuesta, pues la simple se rige por un único principio: en la perfección compuesta, puede ésta explicarse como el consenso de los principios para alcanzar el fin apetecido. La perfección de la naturaleza no puede establecerse (o considerarse) a priori, -deduciendo de la naturaleza de la cosa la perfección que debe haber-; sino sólo a posteriori, observando sus efectos, comparándolos entre sí y experimentando, en cuanto podemos descubrir, su conveniencia: no somos artifices sino contempladores de ella y debemos esforzarnos sólo por desentrañar sus secretos.

En este sentido últimamente expuesto, el mundo es perfecto, - (en su género) [aserto IV], por la perfección misma de su autor, (97), aunque esto no se pueda demostrar a posteriori, por cuanto todos los principios de esta perfección no se pueden descubrir a partir de los efectos: "-esto sería no sólo un trabajo ingente y que supera con mucho la debilidad humana, sino que pediría en realidad un entendimiento que,

para abarcar todo lo creado, pudiera situarse fuera de la tierra", (90)-
o es que hay quien pueda penetrar de una vez totalmente todos los even-
tos sucesivos y simultáneos, las relaciones entre ellos y su ordenación
a un fin?

Termina este capítulo, con un escolio, por cuanto a él se sue-
len referir las preguntas acerca de la unidad y la extensión del mundo:
El universo comprende, por su nombre, todo lo creado y no puede ser si-
no uno -aunque pueda haber otros planetas de otros soles y aunque, a di-
ferencia de la concatenación de eventos que en nuestro sistema solar po-
demos observar con claridad, hasta ahora no haya podido ser investigada
la razón suficiente de muchas cosas que permanecen envueltas en la oscu-
ridad de la naturaleza (y que quizá podamos conocer cuando, libres del
velo de este cuerpo, nos sea dado contemplar otras cosas remotas de -
nuestros sentidos).- Todos, a pesar de esto, están de acuerdo en consi-
derar el mundo como "la unidad de esta totalidad de realidad" (99). Y,
en cuanto a su extensión, quien quiera indagarla, podría investigarla -
iniciando el recorrido de todas sus regiones; mientras tanto, es neces-
ario confesar nuestra ignorancia, "Turpe enim est affirmare quod nescias"
(100). Lo único que le parece a él puede afirmar sin duda, es que no se
trata, sea cual fuere esta extensión, de algo ilimitado.

Materia:

Habiendo definido Quevara como cuerpo la materia en cuanto en
sus modificaciones se nos manifiesta y puede afectar a los sentidos (101),
precisa que se trata siempre de un compuesto de partículas elementales,
las cuáles son de por sí inertes, aunque, a la vez, impenetrables -
por su simplicidad. Si las propiedades de los cuerpos son o no esencia-
les, es cosa que la metafísica no tiene razones para determinar.

En cuanto a la extensión, puede darse una continuidad aparente, -continuo físico-, o puede pensarse una continuidad -matemática o metafísica- que se concibe como sin real interrupción; en realidad, añade, en el primer caso se trata sólo de contigüidad, pues ni siquiera consta haya real contacto entre los elementos que forman los cuerpos. Este punto, de la cohesión y divisibilidad de los elementos de los cuerpos, ha dado lugar a grandes controversias; siendo en realidad secreto de la naturaleza, que debería llevar al reconocimiento de la limitación de la razón humana y a no seguirla tan ciegamente cuando se le ve tan ciega - ante estos secretos naturales, ocupada de quimeras en la oscuridad. El presenta la explicación de Boscovich como "fundada en argumentos sólidos, aunque no menos sólidos sean los de quienes la impugnan" (102), y frente a ella, los argumentos que se le han opuesto y la explicación que llama él peripatética, de la extensión virtual, o puncta inflata: "quienes pretendieron así soltar el nudo, parece que en realidad lo aprietan más, esta inflatio punctorum, resulta quizá un mayor misterio que la extensión que trata de explicarse" (103), "quis nodum solvere praesumamus" (104) "nostrum non est tantas componere lites" (105) concluye.

Semejantemente, acerca de la divisibilidad o indivisibilidad: "Jacquier, noble matemático y filósofo, considera que en esto se esconde una logomaquia o pugna de palabras, y a mi juicio no lo hace sin razón, como se podrá ver más claramente con la presentación de los argumentos de ambas opiniones" (106). En resumen, a su juicio, la logomaquia radica en el empleo físico de la noción geométrica de límite, "non semper feliciter eveniunt huiusmodi translationes e geometrico ad physicum statum" (107), falacia que llama él del pedantismo matemático.

La naturaleza, tanto de la materia cuanto del cuerpo, se entiende, aquellas propiedades conspicuas por las que nos lo representamos, sin preocuparnos de cuál sea su esencia, lo que nos sumergiría en cuestiones inextricables sin ningún adelanto de la ciencia física (108). La experiencia cotidiana nos permite comprobar que, tras largas contiendas - sobre las definiciones y esencias de las cosas, permanece desconocido y sin resolución posible el objeto de la controversia y todo procede en adelante como si nada se hubiera establecido" (109). Los elementos de los cuerpos son: metafísicos, -"aqueellos principios que durante tantos siglos ocuparon los ingenios de los peripatéticos recientes"- (110); La materia y la forma sustancial, que corresponden a una consideración abstracta de lo corporal. Elementos insensibles, los átomos simples que constituyen los compuestos. Elementos mecánicos -o configurados-, son los más pequeños en que en realidad los cuerpos pueden resolverse. De estos principios le interesa tratar sólo históricamente: En cuanto a los principios metafísicos "no era en realidad la cosa de tal magnitud que debiera suscitar tantas polémicas" (111). Son conceptos abstractos, que pueden, si gustan, afirmar estos peripatéticos, illis enim nullus - contradictio; las formas sustanciales, o como se les quiera llamar, si se es escolástico o se es peripatético, son sólo modificaciones de la sustancia o la materia por las que se constituye como un cuerpo de determinada clase, por la transición de sus elementos de un estado en otro.

En cuanto a los elementos o principios físicos o mecánicos, - como cree también puede llamarseles, refiere el aserto de Tales, "que se ha pretendido demostrar recientemente por Vanhelmonth" (112), -con-

que él señala los errores en que, a su juicio, incurriera el experimentador. Le parece admirable, hablando de los cuatro elementos de Aristóteles y Empédocles, que sus afirmaciones se encuentren confirmadas por los recientes conocimientos de la química; -quizá no sean estas sustancias, realmente, elementos simples, pero el análisis químico siempre las encuentra en su término y no se ha podido encontrar un ulterior análisis.

Protende sanjar la controversia acerca del atomismo, -Demócrito y Cassendi, hic catholice sentiens-, impugnados por Newton; señalando que Newton trata de una divisibilidad física y experimentable, mientras Cassendi pretende explicar la simplicidad metafísica. Presenta la explicación de Descartes utilizando una amplia cita de los Principios -"quod ut ingeniose inventum, ac philosophicis luminibus ornatum ubique sit; plura gratuito supponit, non facile in physicis admitenda". (Imposibilidad del vacío, identidad espacio-cuerpo, permanencia de la cantidad de movimiento, movimiento posible sin vacío, permanencia de la cantidad de la materia).

La explicación de las Honeomerías de Anaxágoras, que presenta en versos de Lucrecio, le parece, en opinión que comparte con Para, que brilla ya en ella el germen de la atracción newtoniana, y la afinidad de las moléculas químicas y orgánicas del célebre Buffon (114).

Cinco son para él los principios químicos -aquellos en que, -por medio del calor, se pueden resolver los cuerpos-: Mercurio, Azufre, Sal, Polvina o agua y Tierra; aunque hace notar que estos nombres no se refieren a las sustancias a que el vulgo los aplica, sino que, tomados

de ellas, designan más bien tipos o clases de sustancias irreductibles entre sí; de las sales, por ejemplo, hay infinidad de especies: neutras, volátiles, alcalinas, ácidas, etc.

Finalmente, recoge Guevara en esta parte, la teoría de Juan Waler -autor sueco que publicara su obra, De origine mundi, en sueco en 1779- en la que se afirma la constitución de todos los cuerpos sólo por dos elementos, luz y materia, y la expansión del Universo, presentándose, además como una explicación que pretende ser coherente con la narración del Génesis: a juicio de Guevara, ni se le puede rechazar totalmente con temeridad, ni admitir como totalmente verdadera sin ulterior discusión; hay puntos en ella -como las manchas solares "que casi a diario podemos observar con un telescopio", que no tienen una explicación congruente.

Lo más revelador, a nuestro juicio, de todo este capítulo, es la conclusión que de él saca: "De todo lo dicho se deduce con claridad, ser de poca utilidad entretenerse en disquisiciones semejantes; ya que, después de tantos siglos de investigación, nada ha sido encontrado hasta ahora por lo que se puedan conocer mejor los íntimos principios de las cosas. Lo único que parece aproximarse más a la verdad, es que la materia y sus modificaciones, constituyen la diversidad de cuerpos, y que, por lo tanto, sólo ellos se han de admitir como principios físicos. Ni hay por qué decir que en este caso sólo habría una diferencia accidental entre los cuerpos de diversa especie, que se distinguirían sólo por sus accidentes: Este tipo de argumentos sólo han tenido utilidad para -promover eternas controversias sin que conduzcan para nada al provecho

de la ciencia ni a aumentar el tesoro de nuestros conocimientos. Si se llama a esta diversidad, sustancial, modal o accidental, en nada afecta a la realidad; es controversia de palabras, no de realidades..." (115).

El prefiere llamarles modificaciones sustanciales en cuanto afectan a las propiedades intrínsecas de los compuestos; pero si se quiere llamar a esto modificación accidental, por su parte no hay problema. En un escolio añade a estas afirmaciones que, en el caso del compuesto humano y de los animales, estos se encuentran constituidos como totalidad, aparte de la materia y sus modificaciones por el principio de la vida, sea cual sea la índole de éste.

El, por su parte, en la metafísica, y usando como medio en la argumentación el principio de Ockam, se pronuncia por la posibilidad de la explicación de la diversidad de la materia por un único principio homogéneo, del cual, por composición, surgiría la variedad, pero esto dice, prueba que es posible, y no hay argumentos válidos contra esta posibilidad; que así sea en la realidad, no está probado, aunque hay datos de la física que parecen indicar que así es (116).

Espacio y Tiempo:

Acerca del espacio y del tiempo, dice, ha parecido conveniente omitir lo tratado en la primera edición, para no complicar las mentes juveniles con cuestiones abstrusas. El espacio se define como "la capacidad en que existen o pueden existir los cuerpos, o cualquier ente que fuere producido por Dios" (117). El espacio no es materia extensa, sino que la materia extensa ocupa espacio o, más exactamente, está contenida en el espacio. El espacio sensible, como lo explica Leibniz, es un mero fenómeno, el orden de los simultáneos coexistentes, y de aquí que se le

considere como con cierta apariencia de ser una realidad. Las preguntas acerca de un espacio imaginario o no ocupado, le parecen totalmente inútiles. El tiempo, finalmente, se define para él, como la duración sucesiva de lo real. El tiempo absoluto es sólo un concepto matemático. En la naturaleza, en fin, es necesario que se dé el vacío; la difusión de la luz se explica en él, porque la luz misma es material (118).

Naturaleza:

En el estudio de la física asume Guevara "naturaleza", como el término que designa el conjunto de las cosas corpóreas que constituyen la estructura del universo visible; (119), en metafísica, este término, dice, ha sido utilizado por los diversos autores con múltiples sentidos: acomodándose al lenguaje vulgar, lo utilizan para designar la totalidad de los entes, y también la índole propia de cada cosa, o su estado constante; o, finalmente, un principio interno, sea de cada ente, sea del conjunto, del cuál provendría su actividad; Cicerón refiere otros sentidos en que el término se usa (120), y los peripatéticos recientes, tomando palabras de Aristóteles, la explican como el principio y la causa del movimiento, etc. Subsumiendo lo anterior, y tomando lo que hay de común en explicaciones que parecen divergentes, toma él, como apropiada, la definición de la naturaleza como el principio de la actividad, o el que da razón internamente de la operación del ente, ya sea que se le considere en cuanto entendemos que las operaciones se siguen de una esencia metafísica; ya sea considerando las cosas en su estado físico, en cuanto puedo observarlas que operan conforme a una serie de leyes, que ni son exigidas por su esencia ni le hacen a ésta fuerza alguna, ya que se dan leyes en las cosas, que no entendemos, ni que se sigan de sus atributos, ni que se opongan a ellos. El curso de la natura-

leza es la serie de los eventos que se siguen de sus leyes ordenadamente.

El resto del capítulo sobre lo natural y lo sobrenatural, lo emplea el autor en contraponer la explicación del cómo de la posibilidad de los milagros dada por Bonnet con las explicaciones de Bosovich y Wolff, para concluir por su parte, -pues todos ellos están en aceptar la posibilidad de hechos milagrosos-, que la razón suficiente de los mismos no radica en la naturaleza ni se opone a la esencia de la misma, pues las leyes que la rigen no provienen de la esencia metafísica sino de las propiedades. Aunque esta conclusión es congruente con lo que él ha explicado antes, más congruente hubiera sido -aunque hacerlo es una concesión histórica de su época- dejar de preocuparse, como hace en muchas otras cosas, por la fundamentación filosófica o la explicación de las posibilidades del milagro.

Por otra parte, hemos de conservar el propósito, ante el peligro de dar a este estudio una extensión desmedida, de no entrar con que vara en las cuestiones de física: hablando de otras cosas hemos ya recogido muchas afirmaciones que cita él como ejemplos, o al acaso, de su adelanto en la ciencia. El físico, dice él con Cicerón, "speculator ac venator est naturae et proinde eius vestigia premere debet" (121). Así se preocupa él de cuantas noticias de la naturaleza puede tener por el experimento o por la observación: conoce, por ejemplo y describe con detenimiento, los experimentos químicos de Lavoisier; las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz; los cálculos sobre su velocidad, y los experimentos de la difracción y descomposición en los colores; habla de

la gravedad y elasticidad del aire; y del descubrimiento del planeta - Urano, etc. Sólo por el interés que tiene la comparación con su maestro Clavijero, algo habría que decir de su posición respecto al sistema de Copérnico, del que expresamente hace notar que hace dos siglos se lo tenía por fantasía mientras que hoy ha adquirido tal grado de probabilidad -como hipótesis explicatoria- que muchos le tienen ya por demostrado, sin que se oponga a ello el Tribunal Eclesiástico. El mismo presenta no sólo su explicación, sino las confirmaciones que han sido presentadas del mismo por otros científicos; cuidadósamente hace notar cómo, 80 años antes que Copérnico, esta explicación fué presentada, aunque con suma cautela, por Nicolás de Cusa; y, en cuanto a las objeciones que se le hacen con base en la escritura, responde: en realidad he presentado aquí este argumento un tanto a fuerza, pues lo que en realidad habría que preguntarse, es si los textos de los libros sagrados han de ser tomados en un sentido estrictamente literal, o en el sentido del lenguaje común: "Si la hipótesis copernicana es el verdadero sistema del mundo, resulta indudable que las palabras de la escritura que tratan de oponerse, como sucede con multitud de textos en la misma, tendrán que interpretarse en un sentido menos riguroso y acomodado a un entendimiento tolerante... Está totalmente alejado del genuino amor a la verdad, argüir de malicia a los copernicanos, como si contradijeran a la verdad revelada; esto sólo muestra, en quienes usan de este tipo de argumentos, la parcialidad con que proceden" (122).

Entre Física y Metafísica:

Ha de notarse sobre el conjunto de esta parte, que la Modernidad de Guevara no radica en destinar la mitad de su texto filosófico al estudio de la física, frente a una sola cuarta parte compartida por la lógica y la metafísica; -la otra cuarta parte son las matemáticas-: desde la época del Padre Pedro Sánchez, en el siglo XVI, se estudiaba la -

física, como filosofía de la naturaleza, por lo menos durante la tercera parte del currículo. Lo que en Guevara es sí un paso notable, es el cambio radical de enfoque: si conserva la gran división de la física - particular en elementos, es porque, como hemos visto, considera que químicamente todo se resuelve en ellos, aunque los términos usados designen otra cosa que lo que comúnmente se entiende. Si se quiere, los elementos tradicionales y la luz le dan un buen esquema para estructurar y sistematizar pedagógicamente el conocimiento al día del mundo visible.

Más importantes parecen otras dos observaciones: en primer lugar, aunque considera él la física conocimiento útil, no permanece en los detalles del experimento o de la observación -o en el uso de instrumentos que describe con amor, como el microscopio y telescopio- sino que va más adelante de esta observación y utilidad, al intento de comprensión unitaria y teórica del mundo. No por las últimas causas, -ni en la metafísica, ni solamente a priori, -matemáticas-; sino en su legalidad en cuanto se nos descubre y en cuanto podemos reconocer de ella - principios suficientes para una comprensión unificada.

En segundo lugar, y aun subrayando por una parte la pluralidad y riqueza de manifestaciones de la realidad y el misterio de lo que la naturaleza oculta, su insistencia en la unidad y homogeneidad -metafísica- de la materia, que le permite considerar a este mundo como totalidad estructurada y comprenderlo: aunque su conocimiento nos sea dado sólo - en parte, o en niveles diferentes.

Finalmente y como un contrapunto, siempre presente en el capítulo, y aun a pesar de que señala a cada paso que la naturaleza en -

sus secretos nos desborda y permanece oculta, por la debilidad de la capacidad de conocer humana; la afirmación, frente a esta gran totalidad, de la propia magnitud del hombre, como racionalidad y capacidad de comprensión de la naturaleza en su unidad, y como libertad aun ante Dios.

Libertad Humana:

La racionalidad y capacidad de comprensión del hombre, con sus leyes y su método, ha sido ya abordada, tomando lo que el autor propone en su psicología, -verdadera antropología aunque no presentada como tal por él-, al hablar de la filosofía como saber del saber, en el que el sujeto se descubre. Queda por tanto de su psicología racional, (Tercera parte de la metafísica en el esquema de Wolff como él lo sigue y la más extensa- con excepción de la lógica- en su obra), ocuparnos de lo que dice acerca de la libertad de este sujeto:

Es éste para él, con el de la espiritualidad, también tratado ya en la primera parte correspondiente al sujeto del saber, de los capítulos más importantes de su exposición (123): La existencia de la voluntad humana como facultad, dice, no requiere de demostración, "Es algo de lo que estamos persuadidos por el testimonio íntimo de la conciencia, tanto como del hecho de que pensamos, sentimos o habitamos en el mundo" (124) como posibilidad de orientarnos hacia, o apartarnos de, un objeto determinado, en cuanto se le considera por respecto a (o como) un bien. Sea en cuanto se le considera como dotado de alguna perfección en sí, - sea particularmente en cuanto se le considera respecto de nosotros (125).

La presencia de un bien y el agrado -o desagrado- que produce se traduce en grados de deleite o dolor que suscitarán una reacción, -

el apetito, como deseo o aversión respecto a un objeto dado. La afirmación consecuente es que el Espíritu /animus/ solo busca los objetos como bienes o se aparta de ellos como males, /sub ratione boni; sub ratione mali/ (126). Para convencer de lo cuál el mejor testigo es la conciencia: cada quien es conciente /consciens sibi est/ de que no se busca o se aparta de un objeto sino por el placer, bienestar, o satisfacción, - /voluptas/ que éste le produce.

El conflicto de la voluntad como posibilidad de decisión, no está precisa o únicamente entre dos bienes, sino también, entre un bien aparente o inmediato y un bien mediato o real respecto al aparente. "Si el bien se representara de tal modo que el espíritu necesariamente percibiera su bondad, y no pudiera considerar otras posibilidades o motivos contrarios para decidir considerando el objeto bajo otros aspectos, no habría real libertad" (127).

Considera, en seguida, que las explicaciones del acto de la voluntad por lo que los escolásticos llaman juicio práctico; resultarían innecesarias e inútiles, pues en último término vienen a quedar en que es la voluntad la que se determina, o por lo menos puede libremente no seguir el juicio dicho. Las posibilidades de que la voluntad sea determinada por la inteligencia, radican solamente en que ésta propone o representa la bondad del objeto respecto del cual la voluntad se determina, pero añade: "En realidad, tanto conocer como amar o rechazar un objeto, son actos de la misma sustancia que se relaciona con él de diferente manera sin que haya una parte que conoce, otra que sigue al objeto; esto se seguiría de la simplicidad del alma, aunque se conciben en ella estas como partes" (128).

La explicación de los hábitos y las pasiones, -o afecciones- dice, puede verse con fruto, en Cicerón (129). Estas radican en el apetito sensitivo o ciego: por naturaleza todos siguen lo que les parece bueno y huyen de lo que les contraría; pero esto puede ser racionalmente o contra la razón, en este caso se habla comunmente de pasiones.

"Quum Igitur praecipitur ut nobismetipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat tenerritatem" (130).

Aunque afirma que se dan varias clasificaciones, asume como afectos primarios, de los que los otros se derivan -subrayando que es sobre todo controversia de palabras-, tristeza y alegría. Y, en cuanto a los hábitos, sería de notar principalmente la afirmación de que las ciencias, como hábito del entendimiento, consisten en el ejercicio de la memoria, del método científico y de la ordenación, conforme a éste, de las representaciones de la mente.

La estructura de este capítulo como el autor nos la presenta, ha contemplado, primero, la voluntad en general, como facultad de tendencia o apetito respecto del bien y sólo después de esto pasa al punto que sería central, del ejercicio de la libertad como atributo suyo, sin embargo, no se trata de un círculo en la explicación: Libertad y voluntad, para él se identifican; como la facultad -o posibilidad de decidir- y su ejercicio; ocuparse primero de la facultad o, por el contrario, atender primero a su ejercicio, resulta secundario por cuanto en ambos casos hay un punto en común de ambos tratamientos, a saber, la experiencia del sujeto que se reconoce como libre en el ejercicio de su capacidad de decidir. Lo que ahora a él le preocupa es hacer ver que se

de una real capacidad de autodeterminación en el sujeto y no de un sólo aspecto o momento de una armonía preestablecida: "cuestión, dice, que - volvieron complicada y difícil las cavilaciones del ingenio humano, -- siendo que apenas hay verdad más clara y evidente que ésta y que ha de comprobarse más en el sentido interno y la conciencia que con razones - filosóficas y silogismos" (151).

"Aunque el hombre, por necesidad, tienda a la felicidad, sin embargo, no quiere necesariamente, (en especial), ninguna de las cosas que llevan a la felicidad" (152). Así, distingue él con Santo Tomás, - entre la libertad de coacción y la de necesidad, o de espontaneidad y de voluntariedad como también los llama. Quienes, enemigos de la libertad, propagan como dogma que todo acto por ser espontáneo es verdaderamente libre, - surgido en realidad de una necesidad interna-, deberían a su juicio ser considerados enemigos del género humano, llevados al patíbulo e incinerados sus libros: si se admite esta opinión, ha llegado el fin para la religión, la sociedad, las costumbres y la felicidad del mundo - (153). La libertad, en resumen, no radica en la espontaneidad sino en - la posibilidad de decidir racionalmente (154).

"El Ejercicio de la libertad de Indiferencia requiere necesariamente la deliberación en el entendimiento copesando los motivos... - Tanto como dignos de abrazarse cuanto como susceptibles de rechazo" (155). Puestas estas condiciones, "La voluntad humana no solamente es libre de coacción, sino que es imposible que padezca coacción" (156) o, en otras palabras, la voluntad no puede ser determinada sino por sí misma; la coacción, a lo sumo, puede imponer un acto externo contra la libre vo-

luntad del sujeto; pero no la puede determinar a cambiar su decisión. - "La voluntad humana, es así perfectamente libre, y no puede ser determinada por necesidad interna alguna" (137) y esto se prueba, concluye, en cuanto todos tenemos conciencia de la conciencia moral, como algo distinto de la necesidad natural.

Da aquí lugar a la noticia de la que fuera famosa discusión - entre escolásticos sobre las relaciones entre la libertad humana y el - conocimiento y concurso de Dios, que la historia ha recogido con el nombre de Quaestio de auxiliis. "opiniones que engendraron grave desunión entre las escuelas, no sin grave detrimento de la caridad cristiana - como por todos es sabido" (138) El, sin entrar en argumentos, sólo refiere las explicaciones, extendiéndose brevemente en la descripción - de la que afirma la predeterminación, y en la que llama él de algunos - Leibnizianos, dando sólo una referencia de Duhamel (139), como de un autor imparcial, para quien quiera conocer esta opinión (que sería - la que habían sostenido los jesuitas). En este punto, sí parece haberse impuesto a nuestro autor cierta circunstancial prudencia histórica, aunque, bajo la explicación que presenta él como de algunos leibnizianos estaría expuesta en otros términos la explicación tradicional jesuítica y en un párrafo posterior, respondiendo a una objeción posible, la hace - más explícita, -aunque añadiendo que es explicación de Teólogos- y callando -aunque explícitamente hace notar que lo calla Non enim invisum - hic Taceo -el término de Ciencia media.

Finalmente, ha de notarse cómo todo este capítulo sobre la - libertad, y aunque aparecen en él, como en el resto de la obra, tanto - los citas de los clásicos latinos: Ovidio, Virgilio, Lucrecio, Plauto y

Cicerón; y las referencias también a los Modernos, Leibniz, Hobbes, Mirabeau, Helvetio, y otros; es, por su forma, el más escolástico de toda la obra, y procede pesadamente de argumento en argumento, y es además, el único en toda ella. en el que aparecen, como explicaciones, citas o referencias de Santo Tomás. Abriendo un paréntesis histórico resulta obvio cómo en esto se reflejan las circunstancias del autor: no hay que olvidar que edita su obra menos de treinta años después de la supresión de su orden religiosa, y que, entre los argumentos que habían sido utilizados por quienes presionaron para conseguir la supresión, se utilizaba preferentemente el de la doctrina moral de los jesuitas, lo que no era precisamente sino el último acto de una larga historia que se iniciara precisamente en torno a la cuestión de auxilios y que ahora podríamos históricamente comprender como el enfrentamiento entre un humanismo que cree que puede ser cristiano sosteniendo a la vez como un valor la libertad y posibilidad de autodeterminación del hombre, y los diversos rigorismos que, a título de orden o seguridad, si no es que de mera autoridad, han visto siempre en las afirmaciones de la libertad, aun racionalmente ejercida, un peligro público.

En su momento histórico, Guevara se encuentra en la circunstancia del vencido; si quiere ser oído, debe de ser cauto en su expresión; de ahí los circunloquios, de ahí buscar a sus afirmaciones el apoyo inusitado en las palabras de Santo Tomás. De ahí también, muy probablemente, que no escriba una ética aunque habla de cuestiones que se tratarían en ética. El, sin embargo, ha afirmado esta libertad interior como irreductible por la coacción y la violencia. El ejercicio por su parte, de la libertad que le era dada, en el uso de la razón como ejer-

cicio del saber, y de la crítica frente a la afirmación irracional, aun en el reconocimiento de su limitación como sujeto histórico; daría, en otros sujetos, los frutos que eran de esperarse: partiendo de este reconocimiento de la autonomía de la razón, llegarían los destinatarios - criollos de la obra de Guevara, a la afirmación de la autonomía de la Nación. Si su obra llegó a México a tiempo de ser leída y estudiada, o si se desarrolló, independientemente de su obra, esta actitud entre los herederos de la tradición de Abad, Alegre y Clavijero en el Colegio de S. Ildefonso, es históricamente secundario: es su obra la expresión histórica mejor cuajada, de una filosofía que, sin dejar de ser consistente en la teoría, era ante todo, la condición de posibilidad histórica - para transformaciones prácticas.

Inmortalidad:

Las afirmaciones de la Inmortalidad del alma y de la existencia y atributos de Dios, -Teología natural-, tienen en el autor, como era de esperarse, un aspecto religioso, aunque se presentan en un tratamiento filosófico: La inmortalidad del alma sería la consecuencia de su fin; en este sentido, sí es la corporeidad un impedimento para la realización plena de sus potencialidades como espíritu capaz de conocer y amar: Aunque en su situación actual, de cuerpo animado, el sujeto puede conocer y amar; esta unión corpórea, no es indispensable para su actividad espiritual, y es cosa clara, que, por su índole material, el cuerpo opone dificultades para el descubrimiento de la verdad y la consecución del bien (140).

Si la inmortalidad del alma es algo que la razón puede llegar a demostrar, ha sido acaloradamente debatido por los autores, al grado

de que Melchor Cano condenara como herejes a quienes dudaban de ello; - para Guevara es demostrable:

I.- Que el alma humana es de tal naturaleza 'ita condita a Deo est' que no puede ser destruida por la acción de causas naturales 'viribus causarum naturalium' entendiendo por tales, las causas segundas, por la razón de su incorporeidad y simplicidad (141).

II.- La afirmación de que Dios creó al alma para conservarla y no destruirla, es sostenida por el sentido común y por la opinión de la mayoría de los pueblos. Presenta él, como razón de sentido común, la de la necesidad de la sanción moral y como testimonio de la opinión común, el culto de los muertos (142). La muestra de que el alma puede operar sin el concurso del cuerpo, y no sólo, sino de que en estas condiciones trabaja con más lucidez, la pone él en el caso de las matemáticas puras: Entre mas abstractas sus nociones, se alcanza mayor perspicuidad en ellas, mientras que, en tanto más salimos de la pura abstracción, menos evidencia alcanzamos, como en la física.

III Esta afirmación no es sólo del testimonio de la fe, sino que se apoya en muy fuertes razones: El teólogo la propone como dogma, El filósofo trataría de encontrar razones que apoyen o comprueben esta afirmación y de resolver los argumentos que, de la filosofía, se presentan frente a ella. Estos argumentos estarán en relación a la concepción que se tenga de la filosofía; o la comprensión del mundo que alcancemos a formarnos: los que Guevara confronta, no sólo como ejercicio escolástico, son, en resumen, el de la interdependencia alma-cuerpo, en la unidad del sujeto; el de que no consta la necesidad

dad de la sanción; y el de que el deseo innato de la felicidad eterna tampoco puede ser fundamento de una afirmación de realidad. En cuanto al origen del alma, afirmando que es creada por Dios; a la pregunta de, en qué momento esto suceda, responde: esto ni le corresponde definirlo a la metafísica ni, si se atiende a las afirmaciones de los físicos se avanza mucho (143).

Sostiene, en fin, la unidad de especie y consiguiente igualdad de las almas y de los seres humanos.

Dios:

Hemos llegado con Guevara, en el análisis de su obra, a los capítulos finales que comprenden la Teología Natural. El proemio de esta parte está constituido por un párrafo de Séneca (144) "Haec inspicere, haec discere, his incumbere, nonne transilire est mortalitatem suam, et in meliorem transcribi sortem"? Termina su cita. Desde una primera lectura llamó la atención que, habiendo Guevara acudido a Cicerón tantas veces en su obra, no hubiera asumido aquí como epígrafe, la Introducción al De Natura Deorum, una de las obras por él más citadas. El análisis ulterior del problema ha llevado a una hipótesis, no inverosímil: la obra de Cicerón, con sus descripciones del orden del mundo y sus recopilaciones de la filosofía anterior a él, es, para Guevara, el instrumento óptimo para expresar, cuando quiere valerse de las citas clásicas, las actitudes y las interrogantes del hombre frente al mundo, que él interpreta siempre con atención especial a la posibilidad de comprensión desde el sujeto. En el caso particular de la pregunta por el o los dioses, Cicerón, para Guevara, resulta demasiado escéptico en su celesti-

cismo: la preocupación religiosa en Guevara, como en Séneca, igual que en Kant, Descartes y en el De Legibus de Cicerón que cita en abundancia en esta parte, es, ante todo, una preocupación moral: la especulación metafísica y el tratamiento abstracto o conceptual, son, en este caso, meras expresiones de una preocupación existencial.

Por otra parte, como preocupación o planteamiento, ésta se radicaliza gracias a la filosofía que inicialmente se asume como un que-hacer histórico: Sólo cuando en el proceso del filosofar el sujeto se ha recuperado como tal en la capacidad de su razón y en las posibilidades de su libertad, -aunque finito o contingente-, la pregunta por el Dios afirmado o propuesto como fundamento a una moralidad concreta, recobra su dimensión originaria: en la conciencia de sí, como sujeto de la historia, y en su responsabilidad de ser-histórico; aparece, a la vez, la posibilidad de opción, -que es siempre personal e histórica-, ante el reconocimiento o la afirmación de Dios, y, frente a la opción y en ella, el reconocimiento de la propia libertad, en el sujeto, aun ante Dios. Deja por este camino, el acto religioso, de ser sólo un fenómeno cultural o una posibilidad enajenante; y sólo por este camino puede realmente -- transformar la historia, -ya sea como experiencia individual, ya sea genéricamente como actividad humana y humanizadora de la realidad-.

Está ya señalado que la filosofía misma se encontró cultural e históricamente enajenada, -desde Aristóteles a Hegel por lo menos- en los esfuerzos de una teodicea, o, con matices diferentes en lo significado por los términos, en el intento de convertirse en Teología, aunque - con el adjectivo de Natural como añadido: si la Religión y la Filosofía,

-aquella como decisión y ésta como preguntar- son ambas un hecho originario humano, la Teología, -sea natural o sea de otra- es siempre mediación, y en ocasiones mediaticación: de la experiencia religiosa en cuanto se trata de explicar o dar razón de ella, -en la generalización de -su singularidad-, y de la filosofía, cuando una Teología especulativa -la remite sólo a funciones ancillares, que desembocan, irremisiblemente, en planteos de dos verdades, o dos luces, si no es que dos espadas.

No es éste el momento, ni mucho menos el intento, de hacer, independientemente de Guevara, una investigación crítico histórica de aquellos teólogos, Anselmo, Tomás, Scoto, quizá Suárez, que, preocupados -por la Teología, contribuyeron en algo a la filosofía: Guevara los estima, aunque, como se sigue de la lectura de su obra, los conoce poco y -quizá sólo de oídas. El se lamenta (145) de que la filosofía no hubiera recogido de su actividad los frutos que hubiera podido prometerse si hubieran vivido en otro siglo; nosotros, desde otra perspectiva histórica, y muy lejos ya de los deslumbramientos de las luces del siglo de Guevara, podríamos señalar en ellos el reconocimiento, que es afirmación, del valor de la razón, a un grado tal que puede el hombre preguntarse aun -por lo que, para ellos, sinceros hombres religiosos, era más sagrado: -si es que "Sin dar ningún lugar a ser persuadidos por la autoridad de -la Escritura". (146) investigando... y por la sola necesidad de la razón, era tratable aquello que era objeto de su devoción.

Esta recuperación histórica de la razón como valor, y el desengaño en los filosofemas que recordaron los sistemas medievales, ante -la crisis del Renacimiento tendía su último epígono en el Sistema qua

reciano: Guevara, lo hemos dicho, siendo sistemático, no quiere sistemas ni menos aún cerrados o acabados. Lo que de Suárez se siguió, históricamente, en esta mediación, está a punto de convertirse e institucionalizarse, en tiempos de Guevara, -y para durar por más de un siglo-, en lo que podemos designar como una apologética racionalista: a pesar de la crítica de Hume y las críticas de Kant, a pesar, sobre todo, de Pascal, el cristianismo se convirtió en racionalismo.

El análisis inmediato ha de mostrarnos hasta qué punto Guevara, que cita y glosa a Bayle y a Voltaire, está ya en este juego. Antes de entrar, con todo, en ese análisis, quedan aún dos notas. Es la primera, sobre la posición misma de Guevara: a diferencia de Cicerón y Séneca, los filósofos-humanistas a quienes más cita en esta parte, la pregunta por el Dios no es para él una cuestión abierta, incierta u opinable: nacido cristiano, en un país cristiano, -y bajo la inquisición-, bautizado a los cuatro días de ver la luz; estaba en Tepotzotlán por una opción religiosa, y por fidelidad a ella soportó cárcel y destierro a pesar de los ofrecimientos tentadores de recompensas por una desertión. Ordenado Sacerdote, aunque lo consideremos auténtica y sinceramente dedicado a la filosofía, su preocupación pedagógica se expresa, desde el prólogo, así como un intento de renovación y de auténtica filosofía, pero, por otra parte, en el marco cultural cristiano de su tiempo y en su postura de fidelidad jesuítica a la Iglesia aun suprimida ya la Compañía. Puede, cabe preguntarse en este caso, ser auténticamente filosófico en tales condiciones, su planteamiento de la pregunta por el Dios en quien ya cree, y por la Religión en que quería vivir? .

Pregunta en el Límite:

Dejando para la crítica final de este apartado la reflexión - sobre si es que en su texto se logra la expresión de la autenticidad - pregunta, hay ya al momento consideraciones generales, aun por sobre algunas expresiones de su texto, que permiten adelantar parcialmente una respuesta: históricamente tendríamos, por ejemplo, el caso de Kant, un piadoso creyente, que muestra en sus críticas cómo es que puede plantearse con rigor y autenticidad filosófica la cuestión sobre Dios, aun habiendo ya optado ante Dios.

En el caso de Guevara debemos señalar, primero, que, precisamente la razón humana y la capacidad de autodeterminación en el sujeto, tan repetidamente afirmadas en su obra, -aun señalando sus limitaciones- si se es consecuente hasta los límites, llevar, -por lo menos ante la no ción culturalmente presente de lo que llamamos Dios-, al planteamiento de esta cuestión límite; aunque en el uso de su razón y el ejercicio de su libertad, la resuelva personalmente el sujeto en un sentido u otro. Guevara, está ya dicho, tenía, en lo personal, resuelta esta Interpelación; lo que puede desorientar a un lector contemporáneo nuestro, que no se mueva en el contexto cultural en que él se mueve, es que el planteamiento de Guevara no sea problemático sino apodáctico.

Este sería el segundo aspecto de este punto: el planteamiento de Guevara es apodáctico, no necesariamente porque pretenda establecer o defender él, dogmas en filosofía, o valerse de la filosofía para afirmar su fe: a nuestro juicio, aunque con limitaciones, el tratamiento de Guevara permanece dentro de los límites de lo que sería un análisis del hecho religioso, como relación posible para el hombre histórico, investigado como relación en y desde este hombre en cuanto sujeto. Con me-

nos fuerza que Descartes, es cierto, Guevara insiste, sin embargo, en planteamientos de tipo apologético; no creemos con todo que se dé en él, el extremo de hacer del cristianismo, un racionalismo, aunque está a punto de darse. Lo que en él se da, es la afirmación de las posibilidades de esa relación para el hombre racional e histórico, como razonables y como históricamente comprobables; pedirle que maneje con sentido crítico el concepto de enajenación o que concluya de su tratamiento en donde Kant concluye, sería sacarlo de su tiempo o no haber captado su personalidad.

Actitud Cultural:

La segunda nota previa a un breve análisis, breve también: ella, podría omitirse en un tratamiento descarnado: Hemos señalado muchas veces y pudieran constituirse en un apéndice, la cantidad y variedad de citas de clásicos, modernos y contemporáneos suyos, que el autor maneja. Era de esperarse algo semejante en esta parte de su obra: no resulta extraño que se encuentren en ella unas cinco citas de Santo Tomás, y algunas menos de los Santos Padres, sea tomadas directamente de la fuente, sea recogidas de Petavio; aumentan también las citas o menciones de los poetas y de los historiadores clásicos, y, de entre los modernos, hay citas de Grocio, Pufendorf, Hobbes, Helvecio, Bolingbroke, Bayle, Rousseau, Voltaire, -traducidos estos al latín-, entreveradas con largos párrafos de Cicerón y Séneca; hay también más abundancia de noticias históricas acerca de culturas ajenas a Occidente; pero hay cuatro citas amplias, tres del poema de Abad y una de la Teología de Alegre, -por lo menos, que llaman la atención: Para Guevara, -como para Mancero, pero no sólo en el terreno de la Biografía, sino en el riguroso trabajo del filósofo, aquellos que fueron sus maestros no sólo representan a

titudes valiosas a seguir, sino que alcanzan niveles culturales semejantes a los de los 'Europeos' (147) y son dignos de figurar a los ojos de la culta Europa al lado de los hombres más ilustres, como un auténtico valor intelectual.

Podríamos interpretar o comprender, muertos ya todos ellos en destierro, la humanísima nostalgia de Guevara, -como cuando en otra parte cita también a Clavijero en la Historia de las Californias-, no parece, en su sobriedad, que si los cita lo haga sólo por nostalgia: aquellos mexicanos fueron, en realidad, para la Italia culta a que arribaron, un auténtico descubrimiento cultural, eran la madurez de la remota Nueva España, pero eran la conciencia y la promesa de una nación que no existía, como nación, sino en la conciencia de sus hombres. Quizá el costo final para contar para Europa también como Nación, fue pagado en saldo, al serle arrancados con violencia a la Patria esos valores, y, a la vez, en un largo proceso de recuperación y de autocrítica, en la negación histórica, por parte de la misma patria en sus deseos de ser nación, del valor de la actitud que como cultura y como enseñanza representaron para ella. Quizá esta negación llegue a su vez a ser negada: -al descubrimiento de los jesuitas del XVIII como un pasado nuestro y en sí mismo valioso, pero, en fin, pasado; y a la recuperación de alguna manera, para nosotros, de sus obras, y ahora de sus restos, debe seguirse la recuperación de su actitud. Las condiciones históricas actuales, vuelven a reclamar, de quienes creen en la Humanidad como un valor no abstracto sino como posibilidad histórica concreta, por cuanto consisten al hombre como razón autoconciente y crítica y como libertad en ejercicio ante Dios, la afirmación aun dolorosa, del ejercicio consciente

de la libertad como Razón, como respuesta a la violencia y a la ignorancia de la historia.

Teología Natural:

Esta Disertación IV de la Metafísica, dedicada a la teología natural por Guevara, se organiza en los siguientes capítulos:

- I.- La existencia de Dios.
- II.- Los atributos de Dios.
- III.- El entendimiento Divino.
- IV.- La voluntad de Dios.
- V.- Dios Creador y Conservador.
- VI.- Dios Providente respecto a las creaturas.
- VII.- Del culto Religioso a Dios.

p. 1.- De la Religión en General.

p. 2.- De la Religión Revelada.

p. 3.- De la Religión Cristiana.

El capítulo primero, después de presentar la Definición del término Dios como "Ente Supremo, principio y Razón suficiente de todas las cosas" (148), señala que el no aceptar la designación del término como concepto referido a la divinidad, no es propiamente siempre un caso de ateísmo: aunque él reconoce la posibilidad de esta posición, la señala como escasa, "Pues muchos han sido llamados ateos (solamente) por no aceptar los dioses populares".

La proposición central del capítulo es "Existentia Dei Firmis simis demonstrationibus ostenditur" (150). Resulta interesante cómo, -- en su eclecticismo, reúne el autor los verbos Demonstrare y Ostendere: Sin entrar en un análisis detallado, es obvio que, para él, Demonstra-

re, tiene el sentido fuerte Cartesiano, propio del More Geometrico; pero, a la vez, el uso del término original ostendere, salva, frente al -Cartesianismo, la idea de que no se trata, en el caso de la existencia de Dios, de una verdad necesaria quoad se et quoad nos; sino que, siendo para él rigurosamente lógica su consistencia, ésta sólo es mostrada como algo que se propone a ser aceptado por la religión, aunque no se impone a la razón, por su limitación histórica y por la necesidad del ejercicio de la libertad para el acto de la fe.

Las demostraciones que él propone son tres, que llama metafísica, física y moral:

La metafísica, síntesis de hecho, de elementos de Descartes y de Leibniz y en el fondo Suareziana; parte de la conciencia de la propia existencia /me existere, Cogitare, vivere, etc./; pasa a la conciencia de la temporalidad de esta existencia /ne aliquando non existitisse/; y de aquí /proinde rationem sufficientem meae existentiae in memetipso non habere/: afirmación de la propia contingencia, exclusión de la serie de los contingentes como Razón suficiente y conclusión a la necesidad de un ente necesario (151).

La que llama él demostración física, parte de la perfección y orden del mundo, de éste a la finalidad, y de ella a la exigencia de una causalidad y un ordenador. El de Natura Deorum de Cicerón, le presta el ropaje literario con que explica esta demostración (152).

La que propone como demostración moral, tiene en realidad un doble punto de partida: el hecho antropológico de la existencia de actitudes religiosas en los pueblos, y la existencia de la Ley moral (o el

sentimiento del valor moral) en todo hombre. De aquí concluye, dado que la materia es de por sí indiferente a la moralidad, que el fundamento de ésta no radica en la naturaleza, sino en Dios. La existencia de la ley moral y el reconocimiento de la Ley, lo apoya en Cicerón, De Legibus; La existencia del sentimiento y actitudes religiosas en los pueblos, está ampliamente documentada con testimonios de las Culturas de India y China, del Perú, y los Antiguos Mexicanos, de Tahití y desde luego, también, del mundo clásico.

Acepta él, escolásticamente, la objeción de que puede, en este último caso, ser consecuencia de los prejuicios de la Educación: estos dice, tienen consecuencias en la concepción o representación, aun antropomórfica o politeísta, de la divinidad; pero el sentimiento religioso trasciende estas representaciones, del mismo modo que la conciencia del valor moral trasciende a las prácticas concretas en que se realiza, según las culturas, la Moralidad (153).

Los atributos del Dios, a partir de su esencia, establecida ahora como la aseidad o necesidad en él de la existencia, Ens a se si- ve in se, et a se habens necessitatem existendi, serían las propiedades que se concibe se derivan de esta esencia, o del concepto de Ente necesario: (154) No se da entre ellos ninguna distinción que no dependa de nuestro modo de pensarlos (o representármolos) (155); aunque se conciben como distintos con distinción de Razón con fundamento en nuestro modo de representármolos, por cuanto concebimos a Dios por relación a los objetos que nos representamos: la naturaleza, la perfección, la actividad de la conciencia propia, etc (156). Enumerados, son estos atributos: Eternidad; Infinitud, Perfección suma y suma Bondad; simplicidad

o Carencia de composición; Unidad; Inmensidad u. omnipresencia; Omnipotencia y ser causa primera. El tratamiento de cada uno de ellos es absolutamente paralelo: explicación de la noción, muestra de la relación en que se funda, demostración esquemática, citas clásicas con que se explica el atributo dicho y la comprensión histórica del mismo.

Aunque los reconoce también como atributos, dedica capítulos especiales al estudio del Entendimiento y Voluntad divinos:

"Dios tiene un entendimiento perfectísimo que se extiende a la penetración de todo cuanto puede conocerse. En Dios existe una Razón perfectísima. Dios posee una ciencia abundante en conceptos de todas las cosas, en el grado de eminencia en que puede haberse sin imperfección" (157). De la noticia de lo contenido en estas afirmaciones, se siguió a su juicio, señala en un escolio, la teoría platónica de las Ideas, que en el mismo Platón es bien confusa, y quizá no pudo explicar la él mismo suficientemente: "lo cual no es admirable que le sucediera pues, aun nosotros, iluminados con más pura luz, consideramos estos arcanos rodeados de espesa oscuridad, que apenas permite el acceso para penetrarlos con conceptos que tienen su origen en nuestro modo ordinario de pensar" (158).

Sobre el conocimiento, por Dios, de los posibles, futuros, y futuibles, apenas si menciona el hecho, sin entrar en las disputas que fueron típicas de las Escuelas: señala sólo que todo conocimiento en Dios es por eminencia, y no por descubrimiento o por descubrimiento, o que así concebimos nosotros que es que Dios conoce. "Las cuestiones concluye que en este punto suelen tratar los metafísicos, son más propias de los teólogos que de los filósofos, quienes sería prudente no se ex-

tiendan más allá de los límites de sus posibilidades" (159). (Textualmente: de los límites de su calzado Crepida/).

Dios goza de voluntad, y ciertamente perfectísima. Su voluntad es absolutamente libre e inmutable es, en sus decretos, sapientísimo: Quiere la felicidad de los hombres y debió legislar para la felicidad de estos (160). Serían, resumidas, las proposiciones de Guevara, acerca de la voluntad en Dios.

Esta voluntad se muestra para él, por cuanto no todos los posibles han sido determinados a existir. Siendo además Dios, un ser que goza de entendimiento y posibilidad de conocer, debe haber en él la posibilidad de la autodeterminación y en su determinación radica la razón suficiente de los eventos contingentes: los cambios en la decisión, provienen en el hombre de las limitaciones de su voluntad, que no se dan en Dios, pues su voluntad, igual que su conocimiento, se identifica con su único acto de existir. La libertad del hombre, en este contexto, permanece, pues Dios mismo es el que le quiso libre y la previsión y permisión de las determinaciones de esta libertad en un evento u otro, aunque sean por Dios previstas, no son impuestas con necesidad al hombre.

Sabio es dicho aquél que obra en consideración de un fin: que una vez determinado, elige medios para él, y subordina los fines intermedios respecto al principal. Esta definición de la sabiduría (161) en contraposición a Ciencia (percepción de verdades o comprensión de objetos); la propone Guevara al hablar de Dios, pero no deja de señalar que, para él, aplicación humana: "los hombres se comportan menos sabiamente".

mente, sea por la ignorancia o indeterminación del fin que se proponen; sea que carecen del conocimiento adecuado de los medios para realizarlo; sea finalmente por su insuficiencia o su limitación; por cuanto no saben o no pueden subordinar los fines intermedios respecto del último"

(162). | Por cuanto Dios, estableciendo la finalidad del mundo, ordena los medios conducentes a su fin sin dar lugar a lo superfluo, tiene razón los filósofos al afirmar que "la naturaleza aborrece lo superfluo" y que "Frustra fiunt per plura, quae fieri possunt per pauciora" (163).

Dios quiere la felicidad del hombre, como se manifiesta en su te por su deseo innato y en la capacidad para alcanzarla, pero ante la posibilidad del mal físico o moral, y aun del quebrantamiento de la ley divina o natural, o en la aplicación de los principios, y aun cuenta habida de la posibilidad de una revelación, el hombre debe reconocerse como capaz y responsable del uso que haga de su libertad: "Ergo ago, sume tibi mundi restoribus habenas", Toma Guevara el verso de Abad, para subrayar la importancia de este bien supremo de la libertad, aun ante la posibilidad del mal uso de la misma (164).

Los capítulos que tratan de la Creación, Conservación y Providencia como acción de Dios; aunque tratados en tiempo de Guevara en la teología natural, son fundamentalmente teológicos y no hemos de ocuparnos aquí, en especial, de ellos: se puede notar, como de paso, que sostiene él la explicación fundamentalmente jesuítica, aunque controvertida, del Concurso simultáneo; y que el capítulo sobre la providencia, es casi todo él un tejido de largos párrafos de Cicerón, Lactancio y Séneca, salvo lo que se refiere a la concepción Maniquea del Principio del Mal, presentada con palabras de Bayle y rechazada con argumentos de

Clarke: "no hay hombre que pueda juzgar rectamente de los males físicos ya que ignoramos el sistema de las cosas naturales en su totalidad (o integridad) /integrum systema/ (165) y lo mismo se puede decir de la relatividad del mal moral.

Religión:

El capítulo sobre la religión comienza por prevenir a los lectores en contra de los peligros de la superstición, como apartarse de la recta razón "aunque sea en ceremonias que parecerían aumentar el culto más que disminuirlo" (166) y, frente a la superstición, señala la existencia de una "religión natural que obliga a todo hombre" (167). Las diversas religiones o cultos existentes, son para él, modificaciones o variedades de esta religión natural originaria. Este culto, sin embargo, puede darse, -y aceptada por Cueva la posibilidad práctica del ateísmo-, sin la acepción de ningún dogma, o en la veneración de la naturaleza. El panteísmo de Spinoza "substantiam materialem ac Deum quodcumque habentis" recibe de él el calificativo de "complexio omnium abundantum" (168); y, después de esta exposición, diríamos ahora fenomenológica, de las formas de la religión, rechaza también el indiferentismo religioso: Hobbes, Helvecio, Rousseau, cuyas explicaciones del estado natural original, y el buen salvaje, le parecen mitos.

Tratando de la Religión Revelada, presenta primero su posibilidad histórica y en seguida la que pudiera decirse necesidad antropológica de ella, fundamentada en hechos históricos como las enajenaciones de los cultos de los falsos dioses, la dificultad en o para el reconocimiento de la ley moral natural frente a la urgencia del problema práctico de la moralidad, y la conveniencia de la posibilidad del restablecimiento de una relación con Dios, por parte del hombre que reconoce la

posibilidad para sí de un bien o fin y se encuentra históricamente en la situación del mal.

El último párrafo de este capítulo lo dedica él a tratar de la historicidad del cristianismo, sobre todo como se muestra en su desarrollo en el libro de Actos de Apóstoles y en la consecuente convensión del Imperio Romano:

"Haec est non opibus, non vi, non impete et armis,

Proveniens, tota et Codens victoria victis".

(cita de nuevo el Poema de Abad. (168).

Creencia:

Indudablemente estos últimos capítulos son más la profesión de fe del creyente que en los anteriores se nos ha mostrado filósofo - que el tratamiento de cuestiones estricta o exclusivamente filosóficas, no son, empero, en el autor, la conclusión necesaria de su pensamiento, como si este fuera una pirámide que ha de fundamentar la Teología, aunque sí son la exposición de su creencia, como consecuente con su filosofar. En su momento histórico, y al fin del largo proceso que se iniciara en la Edad Media, Dios era más un objeto de la razón sobre el que se entablaba un juicio, y objeto de demonstración o Teo-dicea, que alguien que se mostraba históricamente al hombre histórico como una posibilidad de opción: mérito es, a nuestro juicio, de Guevara, insistir, en su propio tratamiento, en un enfoque histórico y antropológico, más que en las pretensiones de una demostración ontológica o geométrica; en este punto sí, la crítica de Kant, habría de cambiar muy pronto el panorama filosófico y aun, a la larga, el de la teología.

Quedaría sólo una última nota sobre la importancia, cuantitativa y aun cualitativa, que aun en esta parte otorga el autor a los au-

tores clásicos: Las citas de Cicerón, -sin contar las de Séneca y otros autores-, en cantidad y en extensión superan, solamente ellas, el total de las de todos los Padres, teólogos y filósofos cristianos. Pudiera hablarse ante esto del Humanismo pagano de Guevara aun cuando expone el -cristianismo, ya que no parece consistente apelar a la explicación del puro artificio retórico y apologético: La importancia cultural que tiene Cicerón para el autor está ya señalada desde el principio de este estudio; pero está también de manifiesto su religiosidad; por qué pues esta afición a lo pagano prevalece sobre lo que hubiera podido ser la -presentación de su religiosidad valiéndose de autores ellos mismos religiosos?. La explicación, a nuestro juicio, aunque está en Guevara implícita como actitud, tiene raíces aun más hondas que algo suyo personal o sólo común con la generación de sus maestros: para el jesuita, y por -consecuente para este grupo de jesuitas mexicanos, el valor del mundo y de la cultura humana, como una realidad de signo positivo, es fundamental, -aunque no todos los jesuitas históricamente lo hayan sostenido-. Es sí, o quiere ser, un hombre religioso, pero en y desde una circunstancia histórica concreta, de la que surge y con la que está comprometido aun antes de optar por ser jesuita: ésta circunstancia, en el caso de -Guevara, es la del esplendor barroco de la Nueva España y la de la cultura de la clase criolla que se nutre de los clásicos, principalmente la -tiros, con ellas se identifica él plenamente y a ellas reconoce su valor.

Secularización:

En términos que él ciertamente no hubiera llegado a emplear, pero que parecen adecuados para calificar este aspecto de su actitud personal, podemos decir que, Guevara, en su momento, asume, no el -secularismo como ideología, pero sí una actitud secularista, y secular-

rizante, dessacralizante, que, por una parte, es la condición de posibilidad para la aceptación libre de la experiencia de la fe en un Dios realmente trascendente, y, por otra parte, en nuestra historia, llevada hasta sus consecuencias obvias y en las condiciones objetivas en que se realiza, desembocaría, casi irremisiblemente, entre los alumnos de aquellos colegios de Jesuitas y particularmente del de S. Ildefonso; no sólo ya en la lucha por la autonomía política, sino en el liberalismo como Ideología y tesis política; como en su momento se realiza en aquél alumno de jesuitas y colaborador con ellos en el S. Ildefonso restaurado de principios del siglo XIX, que fué el Dr. José María Luis Mora (170).

-----o-----
Epílogo:

No parece haber mejor término a esta exposición del pensamiento de Cueva, que los párrafos con que él cierra la parte metafísica de su obra, y el conjunto de los cuatro tomos:

"Basta lo dicho, que con abundancia satisface lo que toca a las doctrinas metafísicas... Podríamos, con facilidad, haber elaborado un tratamiento todavía más amplio, aunque sin ofrecer más abundante conocimiento ni mayor utilidad en el presente estado de nuestros estudios al cual acomodamos nuestra elucubración" (171).

"Vobis satis haec erant pro institutionibus elementaribus philosophiae, quas tanquam pignus memoriae ac amoris ad concives nostros mittimus, a quibus medio feré orbe determinamur" (192).

CONCLUSIONES:

LA FILOSOFIA.

Resultaría imposible pretender, de la presentación de la obra de Guevara en cuanto la hemos comprendido, llegar a conclusiones esquemáticas: no ha sido sólo el resultado, sino el proceso de la comprensión y del análisis, lo que nos interesaba hacer valer; no pues como una conclusión en el sentido estricto, sino tan sólo como una recuperación del desarrollo en sus rasgos más salientes, a la vez que una última autocrítica que podrá a su vez ser superada, presentamos el siguiente esquema:

- a) Surge la obra de Guevara de un medio cultural y particularmente a él se dirige, aunque escrita fuera de él.
- b) Es este medio el de la clase criolla de la Nueva España que, en la segunda mitad del S. XVIII, se educaba casi totalmente en los colegios de Jesuitas, y que, a partir de la primera década del XIX, habría de dar el paso revolucionario, hacia la Independencia.
- c) Puede considerarse la obra de Guevara un producto natural de este sistema de enseñanza, -aunque se favorece del traslado a Europa de su autor, por el destierro- y es, a la vez, el intento del autor, colaborar y contribuir a la renovación de este sistema.
- d) En cuanto a los contenidos:
 - 1.- Presupuesto el conocimiento y uso del latín en las escuelas, supone, además, que las humanidades clásicas, -casi exclusivamente las latinas-, con una cultura viva y un valor entre los destinatarios.

- 2.- En esta lista valor cultural de las humanidades radica un elemento de renovación de la filosofía, que el autor refiere a Cicerón, como prototipo de lo que llama él un filósofo eclético.
- 3.- Pero esta peculiar eclecticismo sistemático que se profesa, no está en la juxtaposición de afirmaciones de diversas fuentes ni en la sola contraposición de explicaciones: hay en el autor una marcada actitud crítica y criterios metódicos que le permiten superar las que serían limitaciones del eclecticismo y, más que una filosofía de la cosmovisión, le permiten insistir en la filosofía como sabiduría, -y como disciplina rigurosa-, cuyo punto de partida es la experiencia y el reconocimiento del sujeto.
- 4.- Consecuentemente, aunque el autor insiste en la necesidad de método y sistema en el estudio de la filosofía y en este sentido decimos que la filosofía es por él considerada disciplina sistemática, rechaza los sistemas filosóficos, no sólo la escolástica, sino los de la modernidad, particularmente en cuanto pretenden presentarse como cosmovisión o construcciones que sean representaciones adecuadas de la totalidad de lo real.
- 5.- Para esta crítica de los sistemas de la modernidad, así como el autor, las reglas del método, no sólo del discurso, sino, en particular, de la experiencia: ésta es para él la máxima evidencia y criterio de verdad. Pero, -

siguiendo en la experiencia a la naturaleza como guía:

- i.- Señala los límites de la experimentación y las limitaciones de la ciencia.
 - ii- No excluye la importancia ni las posibilidades de una construcción explicativa, aunque la subordina siempre a la crítica del método y, cuando es posible, a la corroboración por la experiencia.
 - iii Delimita este conocimiento de la naturaleza como física, frente a lo que presenta él como metafísica y dialéctica, o filosofía en sentido estricto.
- 6.- La filosofía en sentido estricto, es para el autor, ante todo, un saber acerca del saber: saber del método, el sujeto y los principios del conocimiento.
- 7.- Consecuentemente, y en subordinación a esto, se pregunta él, también, por cuestiones que llama metafísicas; pero sólo en cuanto constituyen un horizonte de comprensión para el sujeto que considera la realidad como totalidad y se reconoce como conciencia diferenciada frente a ella y en posibilidad de relación consciente y libre.
- 8.- El tener conciencia, es para él, el diferenciante -aunque no el constitutivo- del sujeto, frente al mundo, y es la condición de posibilidad del ejercicio de la libertad.

- 9.- De aquí el rechazo de la autoridad como argumento, que es más bien en él, la afirmación repetida de la libertad de la razón humana, aunque ésta históricamente se le muestre limitada.
- 10.- Esta limitación de la Razón en el terreno de la ciencia, confronta a la naturaleza como arcana, y, si es cierto que reconoce la legalidad del mundo, sólo la comprende como totalidad, en la filosofía, bajo sus propias leyes. (leyes que son del pensamiento).
- 11.- El reconocimiento por parte del sujeto, respecto a su comprensión del mundo como totalidad de realidad, de que esta comprensión sólo es posible según estas leyes e históricamente limitada, constituye en el autor el punto de partida del filosofar.
- 12.- Con esto, la filosofía cobra para él sentido como herencia y tarea humana que se desarrolla bajo condiciones propias y de la que los sistemas son sólo expresión inadecuada, aunque la exposición de las cuestiones sistemáticas pueda ser útil para el reconocimiento del filosofar como quehacer que históricamente se ha desarrollado y se ha cumplido.
- e) De este contenido básico y fundamental, se sigue en el autor una actitud manifestada en expresiones que de hecho tienen connotaciones axiológicas:
- 1) Como tarea, la filosofía es para la humanidad ineludible, y para el sujeto singular inapreciable: sólo por ella, si

se le es fiel y sistemáticamente se realiza, el hombre se descubre y reconoce como sujeto de la historia.

- 2) Este proceso, en cuanto se cumple tanto en el individuo -- como en la humanidad, comporta una actitud agónica y constituye, él mismo, la sabiduría, por cuanto en él se reconoce el sujeto como sí mismo, frente a lo otro y como uno.
- 3) En consecuencia, no siendo la filosofía un sistema de proposiciones, sí es, para el autor, un sistema formativo y, en este sentido, es un estudio útil:
 - i.- Porque se adquiere en su ejercicio una actitud crítica.
 - ii- Porque se asume por su conocimiento, una conciencia histórica.
 - iii Porque se abren así, para el sujeto, las posibilidades de trascender su circunstancia y transformar, en el uso de su libertad, sus relaciones con el mundo.
- f) En cuanto a la herencia que Guevara recibió de sus maestros: -- aparte de la conciencia de la nacionalidad y humanidad, y la inminencia, también, de una restauración en la filosofía que se enseñaba en las escuelas, encontramos en su obra expresiones múltiples de ella. Algunas, no todas, serían:
 - i.- Subrayar la importancia del método y particularmente del experimento.
 - ii- Subrayar la conveniencia del estudio de las matemáticas previo al de la lógica y la física, y proponerlas

como modelo a seguir de construcción intelectual y de lenguaje útil en la ciencia.

iii-Subrayar el esfuerzo por excluir cuestiones inútiles, al-
tercados de palabras, contiendas entre escuelas, etc.

c) Frente a esto, superación, a nuestro juicio, de esa herencia, -
entre otros puntos debe señalarse la clara distinción que hace
de los campos de las disciplinas: y sus métodos y objetos:

- Física como ciencia de la naturaleza que procede por expo-
rimentos formulando y comprobando hipótesis.
- Matemáticas, que proceden analítica o sintéticamente a par-
tir de axiomas.
- Filosofía (Lógica y Metafísica), que parten de la experien-
cia del conocimiento en el sujeto, para concluir en el domi-
nio del saber y de la historia.

h) Finalmente y como apéndice autocrítico:

. Debe señalarse que, tratando de comprender y de explicarnos -
lo que Guevara como filosofía, en su texto, ofrece, podría parecer que
en el esfuerzo por recuperarlo o apropiárnoslo, hayamos ido acaso dema-
siado lejos. Con el Doctor Gáos responderíamos que, siendo cierto que -
el filósofo escribe desde su tiempo y en un contexto dado, cuando noso-
tros estudiamos su filosofía, lo hacemos -y no podemos hacerlo de otro
modo- desde nuestro contexto y para nuestro tiempo.

. . . Debemos tener presente sin embargo que, si Guevara debe a la
Generación de Abgre y Clavijero su interés por, y su actitud en la filo-
sofía, culturalmente, el contexto de Guevara es totalmente otro y gra-

cias a ellos, que el de aquellos: ellos descubren a Descartes y tienen noticias de Leibniz y de Newton, Guevara lee las obras de éstos, pero lee también no poca parte de lo que aquellos no leyeron: sin lugar a dudas Locke, Wolff, y por lo menos muestra conocer bien a Spinoza, Malebranche y Hume; noticias por lo menos, tiene, también, de Diderot y D'Alambert, por señalar tan sólo aquí a los más famosos Enciclopedistas y no ignora tampoco a Rousseau.

Publicada su obra al fin del S. XVIII, no menciona explícitamente en ella a Kant; -aunque sí dos o tres veces hable de la ciudad de Koenigsberg-. Algunos de sus planteamientos, y algunas de sus soluciones, en este estudio ha sido dado tratar de comprenderlos desde Kant, o desde soluciones y planteos que supondrían a Kant, aunque no estrictamente como Kant o como quienes lo presuponen.

A la pregunta, pues, por la legitimidad de este proceso creemos se debe responder honestamente que, salvando la distinción necesaria entre lo explícito y lo implícito, no pareció asumir como sinónimos, -ya que se trata de un estudio y no de una traducción- los requisitos de literalidad y de fidelidad: el resultado, pues, fiel, esperamos, ante todo a la Filosofía, lo es, creemos, igualmente al autor, no principalmente en la fidelidad a la expresión escueta, -bien que guardando lo que se dice sobre el criterio de la traducción-, sino en fidelidad al pensamiento vivo y a la preocupación que la expresión refleja.

. Debe añadirse a esto otra nota: si bien no consta que Guevara haya leído a Kant, y ciertamente no lo cita, aunque su obra ya estaba publicada; tampoco consta que no haya podido saber algo de él y de -

su obra, y algunas referencias o alusiones veladas en su texto hay que inducirían a suponerlo.

Pero aun supuesto, también sin fundamento decisivo, que ni siquiera hubiera Guevara oído hablar de Kant o su filosofía; queda otro aspecto que tener presente: el estudio realizado no incluye ninguna afirmación explícita de que Guevara sea kantiano o tenga ante sí la problemática de Kant; incluye sí no pocos planteamientos que, conociendo a Kant nosotros, nos hacen pensar en términos de problemática kantiana; y, desde Kant, -como planteos o como vías de intentos de superación-, resultan para nosotros comprensibles. Esto es lo que el esfuerzo por la comprensión refleja, y la pregunta ante ello es si esto es legítimo en cuanto filosofía y en cuanto a historiografía: si aceptamos que Kant no es una isla, ni alguna especie de aerolito, aunque indudablemente sea genial, sino que se desarrolla en una situación histórica concreta, y -añadimos el dato de que Guevara es 24 años menor de edad que él, que a los 20 años de edad llega como estudiante a Europa, que su principal actividad es enseñar y estudiar filosofía, y que cuando se decide a publicar su obra, hace casi 20 años Kant dió a conocer la suya, la afirmación de que se mueven ambos, culturalmente, en circunstancias o ambientes semejantes, -uno en Bolonia, Roma y Parma, el otro en Prusia-, ya, por la contemporaneidad histórica, evidente, viene a confirmarse por el hecho de que Guevara explícitamente señala en su obra el conocimiento de aquellas obras -Wolff y Hume- que para el desarrollo intelectual de Kant son capitales, mientras que Guevara trasciende por este camino incluso el ámbito hipotéticamente más cerrado de una filosofía italiana o eclesiástica.

El Profesor de Koenigsberg y el de Flacencia, deben haber tenido -

preocupaciones semejantes: Queriendo, como nos consta en ambos casos, - ser fieles los dos, antes que nada, a la filosofía, que se hagan preguntas semejantes, que sigan caminos que nosotros reconozcamos o señalemos convergentes, aunque ellos entre sí se ignoren, no sería el primer caso en presentarse, -Guevara mismo habla del descubrimiento del cálculo infinitesimal, independientemente, por Leibniz y por Newton-; hay momentos históricos y culturales en que las preocupaciones o condiciones objetivas existentes, hacen históricamente necesarias las respuestas, o - por lo menos la coincidencia en la exigencia del planteo de las interrogantes. La figura histórica del genio, no es sino la encarnación o la - objetivación de algo que estaba ya en el medio.

. Es indudable, y mercedamente, Kant, la figura histórica genial de su momento; y es, dado el curso que la historia de la filosofía siguió después de él, la referencia obvia de su momento para el nuestro; que en ese momento Guevara parezca plantearse preguntas y caminos de respuesta que Kant plantea para la historia con mayor vigor e infinitamente mayores consecuencias, no es, a nuestro juicio, tan increíble, o sorprendente, por lo dicho, como a primera vista hubiera parecido.

. Que no haga Guevara mención explícita de Kant, ni excluya la convergencia probable de los planteamientos, ni aun la posible noticia o referencia, -aunque sólo cite él lo que ha leído o manejado-, en un momento en que Kant ni había concluido aún su obra, ni había adquirido - la proporción histórica que hoy tiene.

. Prejuizar que Guevara, por mexicano o por jesuita, era incapaz

de acercarse de algún modo a esta problemática, tendría razón -por las condiciones históricas vigentes- si Guevara no hubiera salido de México, ni, con la supresión de su Orden, hubiera dejado de ser jesuita aunque quisiera serlo: un mexicano, criollo, con buena formación de base, contemporáneo de quienes fueron capaces de dar la libertad a su país, en la austera tranquilidad de la docencia en las ciudades europeas, sin poder dedicarse a ninguna actividad política; igualmente beneficiario, como aquellos otros criollos, de la riqueza momentánea y el esplendor barroco de su patria, y sometido, a diferencia de ellos, desde los 20 años a la violencia del destierro y a los rigores de un estudio prolongado bajo maestros, primero, como Campo, Alegre y Clavijero; en la meditación, después, de autores como Descartes, Locke, Leibniz, Hume y Wolff; tenía, supuesta la capacidad y la dedicación de los vocados a la filosofía, -y aun con las limitaciones que él mismo se impone en su afán pedagógico, como son el latín y el esquema escolástico- tenía, además, la posibilidad de barruntar y exponer, aunque no fuera para la posteridad de la Historia, sino con modestia, como él se lo propone, para la juventud de su Patria y en particular para los estudiantes del Colegio de S. Ildefonso-, el momento de crisis de la filosofía de la modernidad y la inminencia de la revolución copernicana con sus consecuencias.

NOTAS Y REFERENCIAS.

1.- Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis - (+) ab ANDREA DE GUEVARA ET BASCABAL Guanajuatenci Presbytero; tomus primus; /II, III, vel IV, / Editio Secunda Veneta, secundae auctoris - curis; Venetiis 1619, apud Foresti et Bettinelli.

(+) Otras ediciones como la de Roma, 1797; decían "ad usum Mexicanae - Juventutis" y alguna incluyó, en la portada, la dedicatoria a la Universidad Real de Guatemala.

Aparte de esta segunda edición de Venecia; la primera que pudo haber a mano, y sobre la que está hecho el estudio y a la que se refieren las citas, he podido ver también un solo tomo de la Edición de Madrid; Leonis Amarita, Typ. 1824; y los cuatro tomos de la edición "Ex Typographia Regia, Matrivi, 1853": que incluye en la portada el escudo de la Inspección General de Instrucción Pública del Reino, con las armas reales de Aragón, Castilla y León, más las flores de lis de la casa reinante de Borbón. Sobre otras Ediciones, cfr. nota 77 de la Introducción.

Para facilidad, las citas y referencias a la obra de Guevara, dado que hay varias ediciones pero a la vez todas son difíciles de conseguir, se hacen con una Abreviatura, o el título completo del Volumen o Parte de la obra, la página correspondiente en la edición manejada y, separado de ella por una coma, el párrafo correspondiente, según la numeración del propio Guevara.

El Volumen primero comprende:

Praefatio pp. 5-11. Se cita Praefatio Vol. I y la Página.

De Philosophiae Vicissitudinibus Brevis Narratio; pp. 13-45.

se cita Vicis. y la página, pues en esta parte no hay numeración de párrafos.

Elementa Mathematicae; pp. 48-213; se cita, Mathematicae, p. y número del párrafo.

El Volumen segundo comprende:

In Universam Philosophiam Praefatio; pp. 3-6; Se cita Praefatio vol. II y la Página.

Dialecticae Prolegomena, y cinco dissertationes correspondientes a la Lógica; pp. 7-102; se cita siempre Log. P. ..., número del párrafo.

Metaphysicae Prolegomena et Institutionum Metaphysicarum Disquisitio - Praeliminaris, pp. 105-111; se cita Met. p...., número del párrafo.

Dissertatio I, De Ontologia, pp. 112-169; se cita Ont. p...., número del párrafo.

Dissertatio II, Cosmologia, pp. 170-216; se cita Cosmol. p. ..., y número del párrafo.

Dissertatio III, Psychologia, pp. 219-340; se cita Psic. p...., y número del párrafo.

Dissertatio IV, Theologia Naturalis, pp 341-----394 se cita T. N. p..... y número del párrafo.

El Volumen Tercero, pp. 3-292; Comprende la Physica Generalis; se cita: Physica Generalis Vol. III, p....., y Número del Párrafo.

El Volumen cuarto, pp. 3-303; comprende la Physica Particularis; se cita: Physica Particularis Vol. IV, p... y Número del Párrafo.

- 2.- Cfr. Gáos, José; En torno a la Filosofía Mexicana; Porrúa y Obregón, 1952; pp. 54 y sigs.
- 3.- Valverde Téllez Emeterio; Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México; México, Herrero Hermanos 1896; Lib. I, Capítulo VI; p 139, y sigs.
- 4.- Méndez Plancarte Gabriel; Humanistas del Siglo XVIII, (Introducción y selección del Dr....) B.E.U., UNAM; México, segunda Edición; 1962. p 113 y sigs.
- 5.- Sobre el Seminario del Dr. Gáos en El Colegio de México, cfr. Navarro Bernabé; Introducción; pp. 25 y 37; en donde menciona a los integrantes del seminario; y el año de 1940, como el de la iniciación de esos trabajos, respectivamente.
- 6.- Navarro Bernabé; La Introducción de la Filosofía Moderna en México; El Colegio de México, México; 1948. (Se cita: Navarro, Introducción.).
Vidas de Mexicanos Ilustres del Siglo XVIII, (Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri) Prólogo, Selección, Trad. y Notas de B.E.U.; UNAM; México; 1956.
Cultura Mexicana Moderna en el S. XVIII; Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México; 1964. (Se cita Navarro, Cultura).
"Los Jesuitas y la Independencia", en - Revista Abside; tomo XVI-1; Enero Marzo, 1952; p 43.
Elementos de Filosofía Moderna; (Juan Benito Díaz de Gamarra y Bávalos) Tomo I; Presentación, Traducción y notas de... - Centro de Estudios Filosóficos; UNAM, México 1963.
- 7.- De hecho, todas las obras publicadas de los Jesuitas del XVIII, lo fueron en el destierro, o con posterioridad a él; no sólo, con Excepción de la Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España; y de la Historia Antigua de México; de Alegre y Clavijero respectivamente, lo que llegó a ser publicado puede llamarse con propiedad fruto de ese destierro, pues no hay datos de que prepare ya en México. Sobre este caso del 'México Peregrino', cfr. Gáos, O.C. pp 45-46.
- 8.- Praefatio, vol. I p 11.
- 9.- Villoro Luis, El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia; Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 2a. Edición, 1967. cfr. C I, 4; C II passim; C VIII, 5.
Zea Leopoldo; Ensayos sobre Filosofía de la Historia; Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, Edit. Stylo; México 1948; VII "Esquema para una historia del pensamiento en México" p 204, y sigs.
- 10.- Cfr. post. Introducción p 35 y sigs.
- 11.- Cfr. Zea, Leopoldo, Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica, El Colegio de México, México, 1950.

12- Guevara, Viciis. p 45; et cfr. o.c. l.c. p 12, en que, como epigrafe a toda la obra, cita a Cicerón, De Natura Deorum, L I, c 4:

"Sic autem quis requirit; quae causa nos impulerit, ut haec litteris mandarem, nihil est quod expedire tam facile possumus. Nam quam otio langueremus... primum ipsius reipublicae causa philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magis existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis...

Montata est etiam, ut me ad haec conferret animi aegritudo... cuius si maiores aliquam levationem reperire potuissem; non ad haec potissimum confuisssem. De vero ipsa nulla ratione - velius fieri potui, quam si me non modo ad legendos libros, - sed etiam ad totam Philosophiam pertractandam dedissem".

INTRODUCCION:

- 1.- Cfr. Navarro, Introducción, ...i pp. 29-76; particularmente, "Introducción" y C I, # 5.
- 2.- La referencia a Puebla como Colegio de S. Francisco Xavier, que trae Navarro en CC. p 70, no resulta tan exacta: Existía sí, un Colegio de este nombre en Puebla, pero era un Colegio de Indios, en el que se daba a éstos enseñanza de primeras letras, y a los clérigos, de Idioma Mexicano; aparte de los dos jesuitas que se encargaban de estas enseñanzas, vivían en el Colegio otros, predicadores o misioneros discurrientes en la lengua de los indios. Los Colegios, en Puebla, eran dos: El del Espíritu Santo, (en el edificio llamado hoy - Carolino), para la Gramática; y el de S. Ildefonso, para la Filosofía y Teología; los seminaristas de internos, eran también dos: S. Ignacio y S. Jerónimo.
- 3.- El total de Cátedras en la Universidad era de 24 o 25, según las diversas fuentes: Artes menores: dos de gramática y una de retórica; Artes mayores: Aritmética, Lógica, y prima de filosofía; Lengua Mexicana; Lengua Otomí; Prima de Cánones o Instituto; Prima y Vísperas de Teología; Medicina: Prima, Vísperas, Anatomía y Cirugía. De Método de Gendi; Matemáticas y Astrología; Sagrada Escritura; Santo Tomás; - Sento, y Sudrez. Cfr. Sic. Constituciones de la Real y Pontificia - Universidad de México; segunda Edición, México; Zúñiga y Cativeros, 1795. Jiménez Ruada, Las Constituciones de la Antigua Universidad; U.N.A.M. México, Fac. de Filosofía y Letras, Edic. del cuarto centenario 1951.
Aparte de estas cátedras propias de la Universidad, el número de Cátedras con carácter universitario en la Ciudad, se elevaba arriba de cuarenta, por las del Seminario Tridentino y las de las Jesuitas.
- 4.- Cfr. Coeres, Félix; Historia de todos los Colegios de la Ciudad de México, desde la Conquista hasta 1760; en Colección: Nuevos Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, que publica C.M. Castañeda; Talleres Gráficos de la Nación, México 1929.
- 5.- Cfr. Coeres, C.C.: Esta Institución era un colegio, en el sentido original del término; Fue fundado por el sacerdote Francisco Rodríguez Santos, quien de acuerdo con el P. Pedro Sánchez, el primer superior de los jesuitas cuando éstos llegaron a México, dejó en 1575, su casa y su capital, para albergar y sostener como becarios a diez estudiantes distinguidos de la Universidad, tres en derecho civil, tres en cánones, y cuatro en Teología; muy pronto, ser becarío del Colegio de Santos, fue, más que todo, un honor y un premio académico; más de las dos terceras partes de sus Colegiales, habían pasado, para la época en que escribía Coeres, como Bachilleres o Licenciados, por el Colegio de S. Ildefonso.
- 6.- Cfr. Coeres C.C. y De la Rosa, Agustín; La Instrucción en México durante su dependencia de España, Guadalajara, 1888.
- 7.- Cfr. Muriel Josefina, Conventos de Monjas en la Nueva España; Editorial Santiago, México, 1940. p 500, y passim.

8.- Los Jesuitas llegaron a México, entre el 26 y 28 de Septiembre de 1572; pero no se dedicaron de inmediato a la enseñanza sino de los niños y los indios; los estudios de humanidades se iniciaron el día de S. Lucas, (18 octubre) de 1574, y los de Filosofía, en la fecha del Corpus del año siguiente, en los locales provisionales construidos en el sitio de lo que con el tiempo sería Colegio de S. Pedro y S. Pablo. Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España, manuscrito anónimo del Archivo de Nación de, versión paleográfica, notas y edición, por Francisco González de Cosío, Imprenta Universitaria, México, 1945.

9.- Cfr. Melis, Rafael; Catálogo de los Colegios (sic) de la Compañía de Jesús que formaban la provincia de México el día del arresto, México; imprenta de I. Ascencio, 1971.

Colegios propiamente tales eran:

México: S. Pedro y S. Pablo.
S. Andrés (no había en él enseñanza).
S. Gregorio (para indios).
Tepetzotlán (sólo para jesuitas).

Puebla: Del Rosarito Santo.
S. Ildefonso.

S. Francisco Javier (para indios).

Guadalajara.
Guatemala.
Valladolid, (Morelia).

Habana.

Querétaro.

Zacatecas.

Oaxaca.

León.

Durango.

Guanaajuato.

S. Luis Potosí.

Veracruz.

Salaya.

Pátzcuaro.

Mérida.

Ciudad Real, (Chiapa de Corzo).

San Luis de la Paz; (no había enseñanza).

Domicilios sin estructura de colegios pero con enseñanza:

Puerto del Príncipe. (Cama Cay, Cuba).

Chihuahua.

Parí.

Campeche.

Seminarios o Internados:

México: S. Ildefonso.

Puebla: S. Ignacio.

S. Jerónimo.

Tepetzotlán: S. Martín. (para indios).

Guadalajara.

Guatemala.

Querétaro.

Zacatecas.

Durango.

Pátzcuaro.
Mérida.

Había, además, un domicilio sin enseñanza en Ferras, y cien domicilios de misioneros, en Nayarit, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Baja California y sur de Arizona.

Los jesuitas dedicados directamente a la enseñanza o dirección de Colegios e internados, eran 123; y los misioneros 104; el resto, hasta 678, o eran estudiantes, o tenían otras labores, como predicar en las Iglesias, etc. El único Domicilio Jesuítico no reseñado en la lista anterior, por su estructura especial, era la Casa Profesa de la Ciudad de México.

10.- Dato del censo de Revillagigedo.

11.- Cfr. nota 4.

12.- Cfr. nota 29.

13.- El dato es de Osores:

"Andrés José María Guevara y Bazuazabal (Sic.)... dedicado en Italia a los estudios útiles y bellos, compuso la obra escolástica Instituciones Philosophicas, acomodándola a lo que de filosofía se enseñaba regularmente en los cursos de artes; desde fines del S. XVIII la dedicó al mismo Colegio por manos del Sr. Dr. Dn. José Patricio Fernández de Uribe, uno o dos años antes de que éste muriera; se había encargado de su impresión y corrección pero sus graves y denegadas ocupaciones y sus molestas y continuas enfermedades, le han quitado al Colegio el honor y el provecho de la insinuada edición.

"Quién sabe cómo fué a Guatemala una copia de esta obra que se ha impreso allá, en tan mal papel, tan sucia y tan plagada de erratas, que es desatino ponerla en manos de la juventud. Quién sabe si también la copia fué exacta y genuina.

"Quédale al P. Bazuazabal el honor del trabajo de su pluma, y al Colegio de S. Ildefonso el cuidado de sacarla del poder de los testamentos del Sr. Uribe, dándola a la estampa y poniéndola en manos de sus escolares filósofos".

Nuevos Documentos inéditos o muy raros para la Historia de Mérida; publicados por Genaro García: Tomo VII. "Alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México, hoy Escuela Nacional Preparatoria"; por el Dr. Juan Carlos Muñoz Sanabria. Talleres gráficos de la Nación, México, 1929; p 295.

14.- El Dr. Manuel I. Pérez Alonso, nos ha proporcionado un facsimil del acta de nacimiento de Guevara:

Margen: 1748: Andrés Joseph María. Español.

"En el año del Sor. de mil setecientos, quarenta y ocho en tres de Dic. bre el Sr. Dn. Ildefonso Espinosa Bautizó solemnemente, puso oleo Crismas a un infante Español de quatro días, le puso por nombre Andrés Joseph María, hijo lexmo de Dn. Franco Basozabal y de Da. María Anna Ladrón niño de Gevara y Da. Fran.ca de Roxas, todos de aquí, y por que conste lo firmé yo el Cura.

Dor. Juan Carlos Muñoz Sanabria.

Bap. ss Espa 1746-1755. F.97 r.

(Archivo Parroquial de Guanajuato).

- 15.- Los cursos de Gramática, cuya estructura normal según el Ratio Jesuítico era de tres años; o etapas: Infima, Media y Suprema; y que en muchos colegios estaban todos encargados a un solo profesor, - podían abreviarse a dos años (y así se llevaban en la Universidad), o alargarse hasta cinco, como acaecía en el Colegio Jesuítico de Puebla, si los alumnos llegaban muy niños. A estos cursos, pero - no como condición indispensable para empezar los estudios de Filosofía, se seguían los estudios llamados de Humanidades si duraban un año, o de Poesía y Métrica, si se extendían por dos para retrasar el ingreso de los adolescentes a las facultades. Estudios de Humanidades, en los Colegios Jesuíticos, sólo había en los más importantes, y divididos en dos cursos, sólo en México.
- 16.- Casos similares de quienes, aun habiendo en su ciudad natal o cerca - de ella colegio de la Compañía, acudían, por el prestigio de sus estudios, al de S. Ildefonso en México, son: Campoy, Castro, Clavijero, Alegre, Abad, Parroño y otros más.
- 17.- La práctica común que se seguía para el ingreso al Noviciado, era que éste fuera terminado los estudios de Filosofía, y en ocasiones, - aun comenzados los de Teología. Sobre el Currículo por el que entonces un Jesuita se formaba en lo académico, cfr. post. pp. 46, - 48, y sigs. de esta Introducción.
- 18.- En esta época, las cátedras de Matemáticas y Griego, en los Colegios Jesuíticos de México y Puebla, respectivamente, eran una Novedad por novedad por Alegre y favorecida por el Provincial Cevallos, hasta - que fué oficialmente aceptada en la XVI Congregación Provincial. (cfr. post. pp. 57-59.).
- 19.- Sólo en los Colegios Jesuíticos de México y Puebla se tenían por separado los tres cursos de filosofía; en los demás colegios, uno o - dos profesores se encargaban de todo el curso que empezaba oficialmente cada dos o tres años. Los alumnos comenzaban, así, sus estudios, unos por la Física, otros por la Lógica, y otros por la Metafísica, según el año de su ingreso. En México, al estudio de la Filosofía se podía simultáneas el de las Matemáticas.
- 20.- El Edificio, en la Parte que da a la calle de S. Ildefonso, fué totalmente reconstruido por el P. Cristóbal de Escobar y Llanas, y se - terminó la obra, a la que correspondía la fachada norte y los tres patios con sus escaleras, etc. el año 1735 o poco antes. Cfr. Alegre, Historia, I, N, c 20; Sobre Escobar, vide sis, Maneiro, O.C. t. ii, p 52, (en la Biografía de Camper.).
- 21.- Los datos de las páginas siguientes se han estructurado a partir del análisis de las tres fuentes Biográficas (Maneiro, Fabri, Cayo) y con el auxilio de la Historia de Alegre y el Crifólogo de Solís; - hasta lograr una congruente correlación de todos ellos.
- 22.- Por ser menos conocido el caso de Salvador Dávila se cita un párrafo de su Biografía en Maneiro:
"Habiendo repasado en Puebla la Filosofía, fué enviado a México como prefecto de los alumnos que en el - Seminario (de S. Ildefonso), se dedicaban a estudiar Gramática... y fué aquí en donde definitivamente apla

ne/ este adolescente comenzó a volver los ojos a la totalidad de las ciencias y pareció como si una nueva luz hubiera brillado para su mente. Comprendió ya entonces, cuán digno de un ser humano sea seguir los vestigios de los sabios, cuán hermoso adornar su entendimiento con conocimientos nuevos que ayudan al honesto descanso del espíritu y que dan brillo al hombre y le separan del concurso de los rudos; qué útil es investigar la naturaleza y leer en el libro del mundo universo que aquél sapientísimo (autor) que nos creó dotados de razón, quiso que estuviera abierto para la erudición humana; finalmente, cuán provechoso (es) para la sabiduría de todo género, repasar frecuentemente los libros, para aprender aquello en que dejaron sus sudores Platón, Aristóteles, y muchos otros sabios de los tiempos pretéritos, y lo que con nuevas luces ilustraron Descartes, Leibniz, Newton, y otros recientes (ingenios) de primera magnitud, que con el poder de su rostro arrancaron tantos secretos a la naturaleza..." (O.C. t. 2, p 114; et cfr. sis "logio de Dávila, en la vida de Clavigero, O.C. T 3, p 40.).

- 25.- El dato sobre esta junta y sus asistentes lo trae Decorme O.C. t. I, l. 2, c viii, p 4; pp. 228-252. Y está tomado de Dávila Arrillaga, O.C. t. I, c viii; "el P. Provincial Oballos, hombre doctísimo, reunió en el Colegio de S. Ildefonso de esta capital, que gobernaba el P. José Julián Campoy, a varios jesuitas célebres, como los Padres Galiano, Cerda y Cisneros, Campoy, Abad, Clavigero, Alegre, Dávila y otros jóvenes de grande ingenio é ilustración ... para que se ocuparan de la sólida reforma de los estudios..." (p. 173). Aunque Dávila no dice que halla habido junta o juntas, así lo interpretó Decorme. Por otra parte, resultaba muy extraño que en México y en el Maneiro, que estaban entonces en México en ese Colegio, no hubiera ni siquiera alusiones a la tal reunión. La fuente del equívoco parece estar en que Dávila interpreta, más que traduce, con excesiva libertad, un párrafo de Maneiro (O.C. t 2, p 63.), en la Biografía de Campoy, cambiando totalmente su sentido. El párrafo de Maneiro dice:

"Ab hoc nondum viro Campoyo quamplurima biberunt (ut de mortis duntaxat loquamur) Galianus, Atadius, Clavigerus, Farregnus, Alegrius, Cerdanus, Davila, Cisnerus, alique ingenio clarissimo adolescentes, qui cum temporis ad novam scientiarum informationem feliciter erupere in Mexicanis".

Párrafo que se refiere a la época en que eran todos estudiantes de Teología en S. Pedro y S. Pablo, - como se ve, la lista de Integrantes de la reunión de que habla Dávila y que para Decorme es junta de reforma de estudios, es exactamente la de los compañeros de

estudios en Teología que trató Maneiro hablando de Cam-
poy, y correspondiente a un momento en que Cevallos to
davía no era Provincial, pues lo fué hasta 1765.

Cevallos sí reunió una "junta", que se ocupó de -
estudios; la Congregación Provincial KXX, del 2 al 10
de Noviembre de 1765 (cfr. nota 31.); pero a ella no -
asistió ninguno de los mencionados por Decorme y Dávila.
la.

24.- Cfr. Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu, Neapoli 1505. -
et Commenta ad eam Societatis Iesu quae primam rationem stu-
diorum anno 1586 editam praecessere, Edid. Cecilius Gómez Rodeles
et alii; Matrini, Typis Agustini Avrial, 1901.

25.- A principios del S. XVIII, los estudiantes jesuitas que repasaban la
filosofía fueron a vivir a Puebla para dar más consistencia Académica
a los estudios en aquel colegio; pero los enviados a Puebla no fueron
más de quince repasantes jesuitas, mientras que los cursos de Filosoc-
fía de S. Pedro y S. Pablo, siguieron abiertos para los internos de S.
Ildefonso y otros estudiantes que eran propiamente el núcleo al que -
estaban destinados.

26.- Cfr. sic Relación Breve de la Venida de la Compañía de Jesús a la Pue-
bla España, C. IV; y el apéndice, en el T. I de la Historia de Ato-
gno, ed. cit. en que se halla recogida parte de los postulados -
de la primera Congregación Provincial, dirigidos al Papa, al Ge-
neral de la Compañía y al Rey de España; de estos, dirigido "al
Rey Don Felipe... (II)", es el siguiente párrafo:

"... se le suplica que, pues la Universidad de la ciudad no
tiene casa, sino que anda en casa de alquiler, le mande el Rey a
la Universidad tome esta casa junto o cerca de nuestros estudios
para que nuestras escuelas sirvan de escuelas menores a las mayo-
res de la ciudad que son de su majestad, y así estaremos todos -
juntos en su servicio y de Nuestro Señor y del aprovechamiento -
de las almas, porque nuestro intento no es otro, y de esta manera
se pide a su Majestad que los de la Universidad no nos tengan --
por ajenos a ella sino por gente que le sirve, y por tanto, que
los estudios de artes y gramática que tenemos, sean parte de la
Universidad y gocen de sus privilegios y que, no sólo los estu-
diantes, sino también todos nosotros, nos matricularemos para -
aumento de la Universidad, y así, de esta manera nuestros estudian-
tes puedan oír las lecciones de la Universidad, y los de la Univer-
sidad las nuestras, y así seremos todos a una en el servicio de -
Nuestro Señor y de su Majestad..."

(o.c. Vol. I, apéndice VII, p. 326.).

27.- La Distribución material de las aulas más probable en la época de la
expulsión de los jesuitas, es que las de gramática y filosofía, cuya
gran mayoría de alumnos eran externos o colegiales de S. Ildefonso, -
se encontraran en el mismo edificio de este Colegio, mientras que las
de Teología sí permanecieron en el edificio de S. Pedro y S. Pablo; -
aun puesto este intercambio de edificios, toda la función docente co-
gía considerándose corresponder al Colegio Máximo, y a S. Ildefonso
sólo el Internado. Cada institución, además, tenía su propia Bibliote-
ca.

28.- Contiguo, paredes y huerta de pormedio de S. Pedro y S. Pablo, se encontraba también el Colegio de S. Gregorio, internado y escuela abierta para indigenes, en el que residían algunos predicadores y catequistas en lengua mexicana; de 1758 a 63 estuvo en este Colegio Clavijero, y Maneiro refiere concretamente a esta época su estudio de los documentos de Sigüenza y Botourini que se guardaban en el Máximo; la "publicación", dice él, de sus opúsculos, y la influencia personal en Alzate.

Es obvio que estando en S. Pedro y S. Pablo y en S. Ildefonso, como responsables de los estudios, sus amigos, la influencia, y aun la presencia personal en estos colegios del propio Clavijero, debe haber sido mayor que la que el biógrafo recoge y aun pudiera preguntarse si Castro, responsable de la imprenta de S. Ildefonso, no habría realmente publicado algún opúsculo; bien que, de la estancia de Clavijero en Bolonia dice también Maneiro que reanudó su costumbre de hacer circular manuscritos, sus opúsculos, con lo que el grado de difusión que éstos llegaron a tener realmente sigue siendo difícil de determinar.

29.- Para el año de 1767, El Colegio Jesuítico de Mérida tenía ya oficialmente la condición de Universidad; posibilidad de otorgar grados universitarios la tenían los de Guadalajara y Guatemala; que a partir de la misma expulsión siguieron funcionando como universidades; los estudios de los Colegios de México, (S. Pedro y S. Pablo); Puebla, (S. Ildefonso); Valladolid y Querétaro; tenían validez para graduarse en la Universidad de México sin más requisito que el de presentar en ella los exámenes solemnes.

30.- Esto puede verse en Maneiro y Fabri, en las Biografías de Clavijero, Campoy, Alegre y otros; cfr. sis etiam Osoreo en O.C. "Colegiales de S. Ildefonso que se han hecho religiosos".

31.- Cfr. el Postulado de la Congregación Provincial, citado en la Nota 55, de las correspondientes a esta Introducción; esta Congregación Provincial es la junta convocada por Cevallos, que, entre otras cosas, se ocupó de la Renovación de los Estudios; pero no asistieron a ella ninguno de los renovadores más conocidos: aparte de Cevallos y de Juan Francisco López, que siendo de la Generación anterior, veían con simpatía el movimiento de renovación, estuvieron en ella, Bellido, que había sido rector de S. Pedro y S. Pablo, y lo era de Puebla; (Espíritu Santo). Reales, que fuera rector de Tepic, y José Utrera que lo era en ese momento; Salvador Gándara, rector actual de S. Pedro y S. Pablo; y los rectores de los Colegios de Guanajuato, Valladolid, Guadalajara, Zacatecas, San Luis Potosí, Querétaro, Puebla (S. Ildefonso) Oaxaca, León, Patzcuaro, Puebla (S. Javier); S. Gregorio (México), y S. Luis de la Paz. Aunque la mayoría de los nombres de estos padres no nos digan nada en lo académico, es importante constatar cómo fueron ellos los que aceptaron las proposiciones de Cevallos y al hacerlo dieron el apoyo y reconocimiento que necesitaban Alegre y Clavijero. De entre los asistentes a la junta, los indicados y otros hasta completar cuarenta, es notable la ausencia de Villarta, quien sí tenía edad y dignidad como para haber sido convocado, y no lo fué; pero no debe olvidarse que el número y orden de los que deberían ser convocados no quedaba por determinarse al arbitrio del Provincial, sino que había ordenamientos precisos al respecto. (la lista está tomada de Alegre, O.C. apéndice de Documentos.).

- 52.- Cfr. Maneiro, C.O. vol. II, p 58; en la Biografía de J.R. Campoy.
- 53.- Es el caso de muchos de los biografiados de Maneiro, vgr. Clavijero, Campoy, Salvador Dávila, el propio Cavallos, Vallarta y otros; semejantemente, los casos de Alegre y Abad, en Fabri; y de Parraño en Cavo.
- 54.- La Filosofía se repasaba o estudiaba en Puebla; de la Lectura atenta de Maneiro parecería seguirse que algunos, exalumnos de S. Ildefonso, comenzaban este repaso ya en Tepetotlán, lo cual no es inverosímil dada la importancia "filosófica", que se concedía a Cicerón, Tito Livio, Plinio, y otros autores latinos; el 'repaso de filosofía', duraba normalmente un año, o a lo sumo dos.
- 55.- El dato lo refiere Dávila y Arrillaga en O.C.; su fuente no está en Maneiro; pero podría encontrarse en Zelis o Priego; cfr. Tesoros Documentales de México; Priego, Zelis, Clavijero; México 1944, Edit. Galtsán.
- 56.- Este dato también es de Dávila Arrillaga; T II, o II, p 37. Los datos sobre esta escuela en el destierro se encuentran confirmados en las Biografías de Vallarta, Clavijero, Alegre, Castro y Dávila; Maneiro señala también como profesor de ella a Pedro Rothsa. O.C. T. II; p 100.
- 57.- Cfr. Navarro, Cultura Mexicana Moderna en el S. XVIII. Méndez Plancarte, Humanistas del S. XVIII.
- 58.- Méndez Plancarte, o.c. Introducción, p ix.
- 59.- Zelis, Catálogo...; p 92. Se ordenó con él de Sacerdote, entre otros, José I. Amaya que volvería jesuita a México, y fué Rector de S. Ildefonso entre 1618 y 1620.
- 40.- Cfr. vgr. Guevara, O.C. Vol. I, Prefatio, p 10.
- 41.- La Teología de Alegre se publicó por Fabri, en Venecia, en 1739; muerto ya su autor; pero la traducción latina de la Iliada lo había sido en Roma, 1736, aún en vida suya; el poema de Abad se editó en Gessena en 1730, edición definitiva, también recién muerto el Autor.
- 42.- El dato es de Zelis, Catálogo..., p 162.
- 43.- Cfr. Anónimo, Breve Storia della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù...; Venecia, Tipografía Bertoni e Vidotti, 1914; capo IV, "Il Collegio di San Pietro a Piacenza". et cfr. cap. I, p 3.
- 44.- Cfr. El texto de Guevara, De vicis, citado en la F. 71 de esta Introducción; y, en la nota 77, el registro de aquellas ediciones que en la portada decían "Ad Usam Mexicanam Juventutis".
- 45.- Aparte de lo que Osorio refiere y que está señalado en la nota 15, de la Introducción, es probable que el texto de Guevara haya sido traído a México por los P.P. Pedro José Márquez y José Ignacio Amaya, que volvieron a México, restaurada ya la Compañía, en 1617. D. José María Tornel, antiguo alumno de S. Ildefonso; en sus elementos de Lógica e Ideología, escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería, (México, S.F.) habla elogiosamente del Guevara, y dice que no lo ofrece tal cual a -

sus alumnos por la sola razón de que se encuentra en latín; pero que él, en sus apuntes, lo ha tomado en cuenta, junto con las obras de Jacquier, Baldinotti, Bossuet, Para, Arnauld, Bouvier, Condillac, Dumorsais y Destutt-Tracy. Finalmente, entre los diversos ejemplares del Guevara que he tenido a mano, particularmente en las ediciones españolas, algunos de ellos se encuentran marcados y subrayados, o con recados en las pastas, que muestran haber estado en manos de escolares; y ciertamente con letra y tinta anterior a 1850; desgraciadamente no se encuentra ningún nombre propio significativo, en ellos.

46.- Cfr. vgr. La dedicatoria del propio Guevara, a la juventud de su país. La de Clavijero, a la Universidad Mexicana, en su Historia. La de Márquez a la Ciudad de México, en la descripción de los monumentos de Papantla y Xochicalco, (La publica Méndez Plancarte en Humanistas del S. XVIII, pp. 131-132.). La de Landivar, a la Ciudad de Guatemala, en la Rusticatio. La de Abad a la Juventud Mexicana, en su Poéma, etc.

47.- Cfr. las obras de Góos, Zea, Navarro, Villoro, y González Casanova, citadas en la Bibliografía.

48.- Cfr. post. p 64, de la Introducción y nota 66.

49.- Cfr. sis, Navarro, Introducción, c IV, p 137.

50.- Coores, (o.c.) confunde en realidad dos etapas de Parreño en S. Ildelfonso, que se aclaran con la lectura de su Biografía escrita por Cayo Parreño, profesor en los cursos 1760-61; 61-62 y 62-63; pasa, terminado éste, a la Casa Profesa, y vuelve a S. Ildelfonso, como Rector, dentro del año de 1763, aunque no necesariamente al comenzar el curso. (tradicionalmente los cursos comenzaban el día de S. Lucas; 18 de Octubre, y terminaban aproximadamente para el día de S. Juan, 24 de Junio.).

51.- Fabri, O.C. p XXIV.

52.- Fabri, O.C. p XXIII.

53.- Maneiro, O.C. Vol. iii, p 53.

54.- Ibid.

55.- Aunque Alegre, en su Historia, no llega a este punto, pues la termina con el principio del Provincialato de Cevallos; el apéndice de Documentos de esta Historia, en la Edición de Burrus, recoge parte de las Actas de esta Congregación: (conservamos la ortografía y las variantes de la Edición citada).

"Tertium quod a P. Provinciali expositum est, sic habet: Philosophiae magistri magnam diem partem consumunt in scriptis dictandis; eorumque explicationi repetitionique ac discipulorum inter se dissertationibus vix tempus superest, Mexici praesertim, ubi externae frequentissimae sunt disputationes quibus nostros praecceptores interesse non est. Ex alia parte, philosophiae alumni, cum in his mundi plagis a teneris illi annis operam dare incipiant, passim accidunt ut pessime scribant. Hinc eorum pluribus necesse est non levibus expensis aliena manu descripta philosophici cursus exemplaria comparare, Igitur oporteret celebri alicui

auctori typis mandato stunderent, quo et minores sumptus - facerent et plus temporis nasciscerentur; ut explanandis quaestionibus praeceptores, ita iis audiendis illi ac prolixioribus de rebus philosophicis inter se conserendis dignitatibus, quibus quantum proficiant, quis est qui non expectetur?"

"Ad haec nonnulli Patrum nihil esse innovandum; plerique autem oportere cum N. Provinciali pronuntiarunt, dummodo non unus auter ab omnibus explanaretur, sed alternatim duo; ne, scilicet, privatae alicuius unus opiniones videntur peculiare scholae nostrae, atque etiam ut puerorum aemulatio contraria inter se sententias sustinere atque oppugnare conantium, non desideraretur. Quare ad plura meditata suffragia sic a N. P. Generali postulandum:

"In his Americae regnis philosophiae candidati, ob aetatis praesentim teneritudinem, non omnes norunt recte litteras enuncare; quare gravibus saepe scriptibus aliena manu descripta philosophiae curae exemplaria comparantur. Praeterea magnum diem partem impendunt scribendo, minorem magistro audiendo atque inter se disputando, quo saepe parum promovent, eorumque progressus retardantur. Quare a R.P.M. Generali praesens congregatio petit, ut quomodo in toletana alicuique Hispaniae provinciae, sic statuatur iustissime ut in huius scholis philosophiae professores, non ut in hanc diem scribendo praerogative scripta dictando, typis sed excusae auctori alicui explanando in posterum sese impendant." (O.C. Vol. IV, apéndice XXX). El subrayado y los corchetes son (p. 568). nuestros.

56.- Cfr. Institutiones. Vol. I. -raefatio, p. 5.

57.- Esta carta, citada por Decorme en O.C. p 232, se encuentra en AHSI, Ricci; Documenta, No fué posible confrontar su original.

58.- Al producirse la expulsión de los jesuitas en la Nueva España, y la clausura de sus Colegios, los alumnos de S. Ildefonso, alegando como fundamento que esa institución no era de los jesuitas, aunque éstos la rigieran, sino del Rey y bajo el patronato directo del Monarca, lograron que su Colegio se reabriera provisionalmente en la que había sido la Casa Profesa, y, terminado el inventario de la Biblioteca y escritorio de papeles, en su propio edificio. El Régimen de esta institución quedó confiado a los propios colegiales, y, de entre los exalumnos distinguidos se escogieron a los que explicaban a los jesuitas en las cátedras. En 1616, el 19 de Mayo, al permitirse en los dominios de España el restablecimiento de los Jesuitas, quedó nombrado Rector de S. Ildefonso, José Castañeda; en sustitución de su hermano Francisco, Obispo electo de Durango. Castañeda, como Provincial de los jesuitas restaurados, nombró a su vez Rector a Ignacio M. Plaza y Vice Rector a Francisco Mendizabal, ambos Colegiales del mismo S. Ildefonso a quienes admitió como Novicios de la Compañía, cuando, en 1617 llegaron a México los P.P. Pedro José Márquez y José Ignacio Anaya, éste fue el Rector de S. Ildefonso -en donde vivió también Márquez como maestro de Novicios-, hasta la nueva dispersión decretada por Fernando VII en Septiembre de 1820, y que en México se ejecutó el 25 de enero de 1821 -P. J. Márquez había fallecido en Septiembre del año 1820-. Duran

te esta época, 1816-1821, fué primero alumno y luego profesor de este Colegio el Sr. José María Luis Mora; no hemos encontrado ninguna mención particular de sus relaciones con los jesuitas durante estos cuatro años; en 1817 fué Becario encargado de la Biblioteca del Colegio, en 1820 profesor de Latín y Humanidades y en 1824, ya no bajo el régimen de los jesuitas, de Filosofía; en 1833 fué director del Colegio, con el título de Establecimiento de Ciencias Ideológicas y Humanidades, hasta su partida a Europa el año siguiente; como en 1810 ya estaba en S. Ildefonso, pasó, por lo menos 24 años en este Colegio, de los cuales, cuatro o poco más con los jesuitas, bajo cuyo régimen fué encargado de la Biblioteca y obtuvo su primera cátedra. (Cfr. sis Dévila Arillaga, op.; Usos, o.c. y la Cronología de Mora presentada por Iranzá y Frog, en José María Luis Mora, Ensayos, Ideas y Retratos, D.F., U.N.A.M., México 2a. Ed. 1964.

59.- Maneiro, o.c. vol. ii, p 79.

60.- Sobre Vallarta, cfr. sis González Casanova, Pablo; "Vallarta y los Omines Oculos de la Filosofía" en o.c. e iv. González Casanova señala el sentido de la Historia que posee Vallarta como lo muestra su historia de las herejías. Por otra parte, aunque Maneiro o.c., l.c. no nos dé más datos, no es imposible que éste maestro que tenía una opinión respecto a su discípulo Campoy, fuera el propio Vallarta. En otros aspectos, el Biógrafo no sólo afirma que en el desierto se reconciliaron, sino que colaboraron.

61.- Cfr. sis Maneiro, o.c. Vol. III, p 140: Nos dice cómo Vallarta se vio afectado por el escrúpulo o temor de no ser capaz de responder con su ciencia a sus discípulos, y de considerarse inútil. Este temor de sí mismos y reconocer el valor de sus discípulos, a las pruebas de la sanectud no es tan infrecuente en intelectuales a la vez sinceros y de genio fuerte.

62.- Maneiro, o.c. Vol. iii, p 125. Siendo Maneiro francamente simpático de la Modernidad y panegirista de los renovadores, quizá muy personal y particularmente de Campoy; el que asocia, y precisamente como un reconocido valor intelectual a Vallarta, a su recuerdo - y en una de sus biografías que resulta más interesante no sólo por el respeto que denota, sino por la sincera simpatía que muestra para quien fuera su maestro-, si bien pudiera ser sólo magnanimidad del Biógrafo, puede muy bien reflejar también la experiencia de su convivencia con el Biografiado, y el haber captado en él, siendo su discípulo en Colonia, la honestidad y altura intelectual que le llevaron a reconocer, bien que tardamente, el auténtico valor de la corriente filosófica moderna, a la que anteriormente se había opuesto, sobre todo por temores de conciencia y pretendidas razones de ortodoxia. Aunque sólo una hipótesis, pero con base en algunas afirmaciones que él mismo hace, ésta sería una congruente explicación de la sincera estima de Maneiro hacia el acérrimo Vallarta.

63.- Cfr. supra, Introducción, p 52.

64.- Los cursos teológicos, en la Compañía, siempre se han seguido en forma cíclica, explicándose cada año tratados diferentes, de manera que cada tres o cuatro años se reinicia el ciclo; de esta manera -

aun iniciando sus estudios en años diferentes, Mancero; Márquez y los citados en el texto debieron ser en clases, compañeros estrictos de Guevara. Que esto era así en la Provincia Mexicana, aun antes del destierro, se encuentra confirmado por un Postulado, del mismo documento que se cita en la nota 55. (cfr. sis, Alegre, o.c. l. c.).

- 65.- Mancero murió en la Ciudad de México el 16 de Noviembre de 1802; recluido o preso en el convento de S. Diego, en S. Cosme: Suprimida la Compañía y fallecidos ya en Italia la mayoría de sus amigos, volvió a México en 1799; como a ex-jesuita no se le permitió plena libertad de movimiento, y por ser sacerdote se le recluyó en ese convento, aunque con libertad de recibir visitas y salir a hacerlas. (Davila Arrillaga, C.C. tomo II, c.V. p 155, et cfr. o.c. p 151-152 los autos de esa reclusión.). Castañiza volvió a México en 1809, y en 1816 restableció oficialmente la Provincia Mexicana de la Compañía; y recibió del Virrey y el Arzobispo el edificio de S. Ildefonso, y posteriormente los de S. Pedro y S. Pablo y S. Gregorio; Márquez y Amaya, que estaban en Roma en el momento de la restauración, pasaron a México en 1817. Aunque según el dato de Osoreo (nota 13 de la Introd.), ya para estas fechas circulaba en México el Guevara; es casi indudable que algún o algunos ejemplares se encontraran de él entre los libros que, a petición de Castañiza, trajeron consigo de Italia estos dos padres; Márquez, por ejemplo trajo el Manuscrito del Catálogo de Zelis y lo completó, hasta darle la forma en que lo conocemos. Fuera de estos padres, la Provincia Jesuítica se restauró en México con novicios admitidos de entre los Colegiales de S. Ildefonso; a excepción de dos: Ignacio M. Lerdo de Tejada, sobrino de D. Miguel y primo de D. Sebastián, que había sido Rector del Colegio de Minería, y era de la Congregación del Oratorio; y Basilio Manuel Arrillaga, formado en el Seminario Metropolitano, y a las fechas de su ingreso, Catedrático de Derecho en la Universidad, (sobre Arrillaga, cfr. nota 79 de la Introducción.).
- 66.- La correspondencia personal de Agustín Castro fue descubierta y estudiada por Miguel Valle Pimentel; parte en el Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía, y parte en el Archivo Histórico de Hacienda, Comp. -indet.-, 43, (2); paleografió algunas de las cartas y las publicó, en Latín, en su tesis: Agustín Pablo de Castro, vida y semblanza; U.I.A.; México, 1962.
- 67.- Carta escrita en Tepozotlán, a su hermano Miguel, el 7 de marzo de 176
- 68.- Cfr. Guevara, Viejs. Vol. I, p 45.
- 69.- In Universam Philosophiam Praefatio, Vol. II, p 5; cita, Cicerón, in Lucillum c 3.
- 70.- Cfr. Log. p 55, 179; et T.H. p 382, 657.
- 71.- Paic. p 240, 402-4; et cfr. Vol. I p 45.
- 72.- T.H. p 392, 716.
- 73.- Praefatio, Vol. I, p 6.
- 74.- De Castro, Abad y Alegre, expresamente nos dicen los Biógrafos cómo empezaron los estudios de Filosofía a los doce años; y es también el caso del propio Guevara; (cfr. supra. Introd. p 40.). Sobre la

falta de preparación, aparte de la corta edad, que representaba esto, cfr. la nota 55 a esta introducción. Guevara lo dice en el Praefatio, Vol. I, p 9 de su obra: "nescio quo malo consilio in regionibus, ubi Magistri latine tradunt, venire solent ad philosophiam juvenes, quin prius in grammaticis perficiantur... Mirum, quidam sunt, qui paterno praeepti amore, filium pene infantem in scientiarum palaestram immittunt, et exacto triennio, vix balbutientem in grammaticis ad philosophicum lycaeum immature deferunt, fpgtinatione nimis propera volentes, lauro puerum coronari, quae non convenit nisi aetate firmioribus."

75.- Viciis. Vol. I, p 45.

76.- Cfr. nota 13, de esta Introducción.

77.- Aparte de la Edición manejada para este trabajo, (cfr. Presentación - nota 1, y la Bibliografía, para su descripción completa), hemos podido registrar datos acerca de varias otras ediciones, traducciones y aun adaptaciones:

1.- - los señalados con (+), nos fueron proporcionados muy amablemente por el Dr. Manuel Ignacio Pérez Alonso:

2.- - Nosotros lo hemos completado con otras menciones y con el Catálogo Razonado de Obras anónimas y Seudónimas de Autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua - asistencia Española... Por el P. J. Eug. de Uriarte de la misma Compañía; (cinco tomos) Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1904.

Edición de Roma: "opus ad Usus Mexicanae Iuventutis, Regali Guatimalensium Academiae dicatum, ab Andrea de Guevara et Bascozabal Guanaxuatensi Presbytero". Apud Paulum Junchium

(+).

Romae, 1796; 1798.

Nos dice el Dr. Pérez Alonso que incluye un prólogo con Dedicatoria a Guatemala, y una Historia de la Filosofía por las Ideas en Nueva España.

Edición I de Venecia: "Ad Usus Studiosae Iuventutis"

(+)

Editio Prima Veneta, apud Thomam Bettinelli; Venetiis, 1800.

Edición II de Venecia: (la manejada para este trabajo). "Ad Usus Studiosae Iuventutis", Editio Secunda Veneta, Apud Foresti et Bettinelli, Venetiis, 1819.

Edición De Guatemala; Sería la Mencionada por Osoreo, (cfr. nota 13, a esta Introducción), a no ser que equivocadamente y con base en la dedicatoria, tome él, por edición de Guatemala, la de Roma. Sin embargo la observación de Osoreo acerca del mal papel y defectuosa impresión, no parece aplicable a una edición italiana del S. XVIII, dadas las que hemos visto de otras obras.

Ediciones Españolas:

(+)

Editio Prima Hispana, Valentiae, in Officina Ildephonsi - Kompie; 1824. Señala Pérez Alonso que incluye una dedicatoria de Kompie, con Datos Biográficos sobre el autor.

- (+) Editio Secunda Hispana, Valentiae, in Officina Ildephonsi Mompie, 1825.
- (+) Matriti, ex Typographia Leonis Amarita; 1824.
- (+) Matriti, ex Typographia Leonis Amarita; 1826.
- (+) Matriti, ex Typographia Leonis Amarita; 1827.
- (+) Matriti, Typographia Regia; 1829.
- (+) Matriti, Typographia Regia; 1830.
- (+) Ex Typographia Regia, Matriti; 1835.
- (+) Barcinone, Apud Joannem Franciscum Pifener; Typogr. Reg. 1845.

/Pérez Alonso señala esta edición como incompleta/

Resúmenes y traducciones parciales:

- (+) Definitiones et Epitome Doctrinae quae in Institutionibus Elementariis Philosophiae A D. Andrea de Guevara Editis - continentur; Matriti, Ex Typographia Leonis Amarita.
- (+) Synopsis Physicae Particularis A D. Andrea Guevara Disposita a Michaele Carrera et Sol in Universitate Caesar-Augustina... Caesar-Aug. apud Franciscum Magallón, 1828.
- (+) Synopsis Physicae Generalis... (ibid).
- Lógicae succus extractus, dialogisque effusus... ab Em. I. del Marmol; Regia Hispanensi Academia Regio Philosophiae Antecessore; accedunt hac editione secunda brevis narratio de Philosophiae pretio et vicissitudinibus... Hispani, - Josephus Hidalgo et socii excudebant anno 1827. (Es compendio de preguntas y respuestas de la primera parte de Institutionum Elementarium Philosophiae, por el P. Andrés de Guevara et Basozabal; sic Uriarte, o.c. # 5413).
- (+) Patris Andreae de Guevara Metaphysica Dialogo digesta in epitomenque redacta ab Em. M. del Marmol... Hispani, Josephus Hidalgo et Socii, excudebat anno 1829.

La Lógica de D. Andrés de Guevara, traducida al Castellano por D. Juan Tejada y Ramiro; Imprenta de D. Benito Mompie. Valencia, 1837. (Uriarte, o.c., # 4149).

- (+) Lecciones Filosóficas tomadas del texto literal de Guevara y traducido al castellano por vía de Diálogo... como más acomodado a la capacidad de todas las clases. Elementos de Lógica, tomo primero; por D. José García del Hito. Escribano de la villa de Toril, durante su confinamiento en el lugar de Malpartida de Cáceres, año de 1839. (Ms.) Profesa de Madrid.

78.- Cfr. nota 45, a esta Introducción; Tornel, Elementos de Lógica e Ideología; p. xiii.

79.- Del Dr. Basilio Manuel Arrillaga, jesuita y Rector del Colegio de S. Ildelfonso en los años 1863-65; cuando éste era ya Colegio Nacional; tenemos el dato de que estudió el Jaquier en el Seminario Metropolitano, entre los años 1802-1805; por presentar un Curriculum vitae detallado, correspondiente a la época, aunque no en S. Ildelfonso; citamos parte de un Certificado o Documento expedido a favor de Arrillaga, por la Mitra de México el 26 de abril de 1822: "El Dr. Basilio Manuel de Arrillaga, es natural de esta imperial corte donde nació, el día primero de

junio del año de 1771... Dedicado a la edad de 9 años, al estudio de la Gramática latina, la concluyó en sólo dos, en el Seminario Pontificio de esta corte, habiendo tenido en este tiempo, cuatro exámenes públicos y presentando en el último, por muestras de su aplicación, una muy considerable parte del poeta Virgilio y varias excepciones de Cicerón que no había oído en las aulas... Estas prendas acreditó igualmente en el estudio de la filosofía, que continuó por tres años. En el primero, mereció, sobre el resto de sus 56 condiscípulos, la distinción de primer presidente de Académico, y, al fin de él, defendió públicamente en la Imperial y Pontificia Universidad, los dos primeros tomos de la obra del P. Francisco Jaquier; en el segundo año, sin dejar la asistencia a la aula, estudió privadamente un tomo de las matemáticas de D. Benito Bello y la clave geográfica del P. Flores, lo que sujetó a examen y, aprobado, lo defendió en la misma Universidad juntamente con otros dos tomos de Jaquier, por lo que se hizo acreedor a un premio extraordinario y, el último año, habiendo defendido, en acto público, los seis tomos de Jaquier, mereció el primer premio y la calificación de 'Supra Locum', etc. (citado por Socorro; Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el Siglo XIX; Tomo I, 1816-1848; Guanajuato, tip. el regional; 1914, t. 2, cap. 1-2, p. 211-212.

- 80.- Cfr. sus Jaime Bulnes; Filosofía Elemental, Lógica, Ética, Metafísica; Historia de la Filosofía; en Obras Completas, tomo III; B.A.S. - Madrid, 1963; vol. 42 de la colección. Sobre todo en la Historia de la Filosofía, Repitiendo en la nota lo dicho en el texto: no se afirma que Bulnes sea un traductor del Guevara, sino que un análisis comparativo detenido mostraría, casi sin duda, que lo tuvo a la mano y presente al redactar su propia obra, que tomó de él algunos párrafos, y para otros se inspiró en él, aunque conservó su propia independencia como autor.
- 81.- Cfr. Guevara, vol. I, Introd. p 8.
- 82.- *ibid.*
- 83.- *Ibid.*
- 84.- Vol. I, Introd. p 6.
- 85.- Vol. I, Viciis. p 14.
- 86.- Vol. I, Viciis. p 15.
- 87.- Vol. I, Viciis. p 12; Cita, Cicerón, De Natura Deorum, L 1, c 4.

PARTE PRIMERA:

- 1.- Cfr. Aulo Gelio, Noctes Atticae; XIII, 16. Citado por Xavier Gómez Robledo, Humanismo en México en el S XVI. "El Sistema del Colegio de San Pedro y S. Pablo"; p 16.: "Qui verba latina fecerunt, qui que his probe usi sunt, humanitatem non id esse voluerunt, quod Graeci paideiam vocant; nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus...".
- 2.- Cfr. Jaeger Warner; Paideia: "Los Ideales de la Cultura Griega". *passim*.
- 3.- Cfr. *vgr.* Viciis. p 33.
- 4.- Viciis. p 14, et. seq.
- 5.- Aunque aquí, en el autor, esta frase pudiera tomarse como una mera expresión literaria, su correspondencia a la concepción del 'mundo óptimo' de Leibniz y la armonía preestablecida, no es sólo una expresión casual.
- 6.- Viciis. p 15.
- 7.- Viciis. p 16.
- 8.- Textualmente: "De supremo rerum Domino, de prima humanae gentis origine, de caelorum terrarumque fabrica". Viciis. p 16.
- 9.- Se refiere él concretamente al problema de la autenticidad del Libro de Job, y a la intervención de Esdras en la codificación del Antiguo Testamento, en tiempo de Esdras.
- 10.- Cfr. *sis*, Log. p 89, 281; Psicol. p 324, 565; T.N. p 347, 615.
- 11.- Viciis. p 19.
- 12.- *Ibid.*
- 13.- Viciis. p 19.
- 14.- Viciis. p 20.
- 15.- Cfr. *viciis*. pp. 22-23.
- 16.- Viciis. p 23.
- 17.- Viciis. p 24.
- 18.- Cfr. Parte III, (*infra*), p 287; otra de las razones para omitir una parte de su obra destinada a la Ética, estaría en que, en la Nueva España, esta disciplina no tenía un lugar en el curriculum filosófico; la razón de esto radicaba en el carácter propedéutico de la filosofía, respecto a las facultades mayores, sobre todo Teología y Derecho, en las que se suponía las cuestiones morales serían abordadas con mayor amplitud, aunque con otro método que el filosófico, pero, aun puesta la diferencia de los métodos, y la no diferenciación de los planos de la Moralidad y la moral, frente a la Ética y la eticidad, que se confundían incluso con el Derecho positivo, una ética deductivista, de bienes y de fines, sin un enfoque antropológico, realmente no tendría sentido, si se iba a dar, por otro lado, un estudio de las prescripciones Religiosas o Jurídicas; sin embargo, en la época de Guevara, los

autores como Jacquier, ya presentaban 'cursos' de ética, y aun se encuentra alguna Edición de Guevara completada con la Ética de Jacquier; por eso, en el caso, es más probable la razón histórica presentada en el lugar a que remite esta nota, - como explicación del por qué no escribe el autor una Ética.

- 19.- Vicis. p 28.
- 20.- Ibid.
- 21.- Vicis. p 31.
- 22.- Vicis. p 33.
- 23.- Vicis. p 34.
- 24.- Vicis. p 35.
- 25.- Vicis. p 34.
- 26.- Ibid.
- 27.- Vicis. p 35.
- 28.- Vicis. p 36.
- 29.- Ibid.
- 30.- Vicis p 37.
- 31.- Vicis. p 38.
- 32.- Ibid.
- 33.- Vicis. p 39.
- 34.- Vicis. p 40.
- 35.- Ibid.
- 36.- Ibid.
- 37.- Vicis. p 40.
- 38.- Vicis. p 41.
- 39.- Ibid.
- 40.- Ibid.
- 41.- Vicis. p 44.
- 42.- La expresión latina "vir plane maximus" resulta casi intraducible en su expresividad.
- 43.- Vicis. p 42.
- 44.- Vicis. p 43.
- 45.- Vicis. p 44.
- 46.- Ibid.
- 47.- Vicis. p 45; et cfr. sis post: Parte II, p 129y sigs.
- 48.- Sobre el sentido preciso que estos términos tienen para el autor cfr. post: Razón: Parte II, p132.
Utilidad: Parte II, pp.134 et.163; parte III, p 242; Conclusiones, 313 .

Verdad: Parte II, p 141, et. seq.

Mundo: parte II, p 159.

- 49.- La expresión "sobre sapere", que hemos traducido, 'saber con sobriedad', aparece en *Vicis*. p 28; y lo significado por ella se repite, *passim*, a lo largo de toda la obra, aunque la expresión varía, pues el culteranismo barroco no está ausente del autor y le lleva a buscar otras fórmulas equivalentes.
- 50.- T.N. p 361, 656.
- 51.- La cita a que aquí se refiere es de Clemente Alejandrino, *Stromata*, L I, c 7: "... Llamo filosofía, no a la Estoica, Platónica, Epicúrea o Aristotélica, sino a lo que ha sido dicho bien - por estas sectas, cuando enseñan la justicia y la ciencia con piedad...".
- 52.- 'In Universam Philosophiam Praefatio' Vol II, p 5. La cita de Cicerón que incluye él, está tomada de *In Lucullum*, cap. 3.
- 53.- Vide supra, nota 51.
- 54.- Log. p 94, 292.
- 55.- Ibid.
- 56.- Vide supra, Introducción, p 68, y la afirmación del autor en el Prólogo de su obra, de que escribe en Roma, como testimonio de que esta filosofía renovada no es sospechosa de error por sí misma; sino - que, por el uso que de ella se haga, sería peligrosa, lo cual no está en ella, sino en la intención de quien la usa, que puede desvirtuar cualquier bien.
- 57.- Cfr. Psic. p 284, 460; el autor cita, apropiándolo al caso, el texto de Ovidio, *Metamorphoseon*, L-7, Fab i. "Video Meliora, - proboque; deteriora sequor".
- 58.- Cfr. parte II, p 133.
- 59.- Log. p 7, 2.
- 60.- Cosmol. p 170, 195; cita de Plinio, *Hist. Nat.* Lib. 4, c 5; en que - por referencia a Aristóteles se explica el significado de - los términos ΚΟΣΜΟΣ y "mundus".
- 61.- *Physica Generalis*, Vol. III, p 2, l: Cita de Cicerón, *De Finibus*, L 4, c 5.
- 62.- Psic. p 222, 351; Cita de Virgilio: *Georgicon* Lib. 2, verso 490.
- 63.- *Physica Generalis*, Vol. III, p 5, 7; Cita de Cicerón, *De Natura Deorum*, L 1, c 30.
- 64.- T.N. p 348, 615; Cita, Cicerón, *de Legibus*, L I, c 17.
- 65.- T.N. p 350, 624; Cita, Cicerón, *De Natura Deorum*, L I, c 27.
- 66.- Cfr. sis, T.N. p 348, 615, et. p 377, 686.
- 67.- Psic. p 219, 325; Cita, Cicerón, *Tusculanae Qs.* I.

- 68.- Log. p 20, 44; como corroboración de esto, cita Guevara, apropiándose fuera de su sentido original, el texto de Horacio, Ars Poetica, vv. 70-72.:
"Multa renascentur quae iam cecidero, cadentque
Quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus.
Quen penes arbitrium est et ius et norma loquendi".
- 69.- Log. p 16, 25.
- 70.- Psic. p 248, 403. Está referido por Guevara, como cita, a la Comedia Adelphus, de Terencio, sin mayor indicación.
- 71.- Ont. p 159, 165.
- 72.- Log. p 73, 238; Incluye la cita de Horacio, Ars Poetica, vv. 30-40.
"Sumite Materiam vestris qui scribitis aequam
vivibus".
- 73.- Psic. p 252, 415; Cita, Cicerón, De Natura Deorum, L I, c 21.
- 74.- Psic. p 316, 542; Cita, Cicerón, Tusculanae Q., L I, c 13.
- 75.- Ont. p 140, 165; Cita, Cicerón, Tusculanae Q., L IV, c 4.
- 76.- Psic. p 272, 429; Cita, Cicerón, In Lucillum, cc. 40-41.
- 77.- Log. p 81, 259; Cita, Lactancio, Divinarum Institutionum, L III, c 4-6.
De Sententiis, c 6.
- 78.- Cfr. sic Aristóteles, Metafísica, A; 902 b, 12. Guevara no cita directamente a Aristóteles a este respecto, sin embargo el pensamiento de Aristóteles está presente para él, en este punto, en el contexto de las obras de Cicerón y Plinio.
- 79.- T.H. p 544, 606. Cita: Cicerón, De Legibus, L I, c 3.
- 80.- Ibid. et passim, vgr. Cosmol. p 172, 198; Cita: Cicerón, De Natura Deorum; L 2, c 45. Esta alusión de Guevara al ser Supremo, se pone aquí por conservar el sentido completo de la referencia; para mayores precisiones, cfr. post. Parte III, p297, y seqs.
- 81.- Log. p 20, 44.
- 82.- Psic. p 250, 410.
- 83.- Ont. p 162, 173; et Cosmol. p 185, 229.
- 84.- Cosmol. p 176, 208.
- 85.- Psic. p 326, 570; entre estos 'problemas' "quae humana torserint ingenia", se refiere, y es el caso de la cita, al de la naturaleza y origen del espíritu humano; --
- mentis humanae/.
- 86.- Log. p 73, 85.
- 87.- Cosmol. p 204, 288.
- 88.- Physica Generalis, Vol. III, p 3, 11; Cita: Boscovich R; Dissertatio de Lumine, parte I, núm. 47.

- 89.- Cosmol. p 130, 249.
90.- Psic. p 301, 509.
91.- Psic. p 274, 434; Cita, Lucrecio, De Serum Natura, L 4.
92.- Psic. p 274, 435; Cita, Cicero, De Natura Deorum, L I, c 26.
93.- Cfr. Log. p 19, 39; et Psic. p 220, 325.
94.- Log. p 34, 260.
95.- Physica Generalis, Vol. III, p 5, 6; Cita, Newton, Principia, Lib. III, de densis, Aice, ha transcrita la formulación propuesta del principio de causalidad.
96.- Cfr. sin: Physica Generalis, vol. III, 5, 6 et seq.; Log. p 22, 292; Cosmol. p 195, 290; Psic. p 260, 427; et p 351, 505.
97.- T.H. p 341; s/n "Praefatio ad Theologiam Naturalem"; Cita, Séneca, in Praefatione ad 22. Naturales.
98.- Cfr. infra Parte III, pp. 291 et seq; principio pp. 294-295.
99.- Cfr. Cosmol. p 184, 235; et Psic. p 265, 427; El párrafo 235, incluye la cita de Wolff, Catolofia, párr. 246.
100.- Cfr. vgr. Ont. p 128, 228; Psic. p 255, 425; Cosmol, pp. 185, 229; et 186, 236; éste último incluye la cita textual de - Leibniz, Monadología, tesis 55.
101.- Cfr. vgr.: Ont. p 147, 162; Cita Spinoza, Ethica, parte I, apéndice. Cosmol. pp. 175, 205; 176, 207. T.H. pp. 364, 653; 532, 696; 584, 701.
102.- Cfr. vgr.: Psic. pp. 277, 443-444; 510, 525. .
103.- Ont. p 147, 162.
104.- Cosmol. p 182, 228.

PARTE SEGUNDA:

- 1.- Cfr. Log. p 85, 271; et. p 86, 273; "Quaedam hominibus naturaliter insita Vis".
- 2.- Log. p 74, 243; et. p 86, 272.
- 3.- Vol. II, p 3; et De Vicissit. Vol. I p 14.
- 4.- T.II. p 564, 637.
- 5.- Log. p 75, 236; et Vol. III p 7, (Cita: Cicerón, Bruto, cap. 23).
- 6.- Log. p 73, 236.
- 7.- Log. p 73, 238 - 242.
- 8.- Ibid. pareció preferible citar sin traducir, en el latín conciso y fiel al autor, esta cuarta regla. Cfr. sis Descartes, Discursos del 3 todo, Reglas del Método; parte segunda, regla III; más lo hizo acerca de la relación ciencias-filosofía en la parte primera de la misma obra.
- 9.- Cfr. Vol. I. Vicis. p.13.
- 10- Psic. p 245, 399. Este párrafo y el siguiente, los presenta Guevara - como inspirados en un docto autor /Doctus quidam auctor/ sin, contra su costumbre, decir quién es este autor, o precisar más la referencia, o dar otro indicio de la fuente que utiliza.
- 11- Psic. p 245, 400.
- 12- Cfr. Logice Dissertationem II, pp. 30 a 47.
- 13- Log. p 46, 146, et 147.
- 14- Log. p 25, 57.
- 15- Psic. p 356, 640.
- 16- Log. p 7, 3.
- 17- Psic. p 248, 403-405.
- 18- Psic. p 241, 381.
- 19- Psic. p 244, 396.
- 20- Psic. p 333, 590.
- 21- Mathematicae, Vol. I, p. 77, 99.
- 22- Log. p 62, 263.
- 23- Ont. p 161, 339.
- 24- Physica Generalis, Vol. III, p 4, 4-5.
- 25- Ibid.
- 26- Physica Generalis Vol. III, p 6, 9, -13.
- 27- Ibid.

- 28- *Physica Generalis* Vol. III, p 6, 11.
- 29- Log. p 98, 300; (Cita: Cicerón, De Natura Deorum, I I, c 5.).
- 30- *Ibid.*
- 31- Log. pp. 99 y ss., 301-307.
- 32- Log. p 101, 305; (Cita: Cicerón, De Oratore, Lib. 2, c 42.).
- 33- Log. p 102, 306.
- 34- Log. p 75, 244.
- 35- Log. p 33, 85.
- 36- Log. p 75, 244.
- 37- Log. p 75, 245.
- 38- Log. p 76, 247.
- 39- *Ibid.*
- 40- Log. p 76, 248.
- 41- Log. p 32, 82.
- 42- Log. p 32, 80.
- 43- Log. p 33, 81.
- 44- Log. p 45, 139.
- 45- *Ont.* p 121, 54.
- 46- *Ont.* p 122, 56.
- 47- *Ibid.*
- 48- Log. p 12, 12.
- 49- *Cfr.* infra Parte II, pag. 151, y 175.
- 50- Log. p 30, 75.
- 51- *Cfr.* Villoro, Luis; La Idea y el Mente en la Filosofía de Descartes; - párrafos 11, y 12.
- 52- *Cfr.* supra parte II, p139, y sigs.
- 53- *Cfr.* Raimundo de Miguel; Nuevo Diccionario Latino Español Etimológico; art.: 'perspicio', 'perspicue', 'perspicuitas', 'perspicuus'.
- 54- *Psic.* p 300, 507.
- 55- Log. p 75, 245.
- 56- *Psic.* p 296, 498.
- 57- *Met.* p 108, 6.
- 58- *Psic.* p 255, 423; 3.
- 59- Log. p 64, 271.
- 60- Log. p 33, 85.

- 61- Met. p 106, 1.
- 62- Cfr. supra parte II, p 144, y sigs.
- 63- Log. p 11, 9.
- 64- Log. p 12, 11.
- 65- Log. p 12, 12.
- 66- Log. p 12, 13.
- 67- Log. p 13, 14.
- 68- Log. p 15, 22-23
- 69- Log. p 16, 25.
- 70- Log. p 13, 35.
- 71- Log. p 19, 39.
- 72- Log. p 20, 44.
- 73- Log. p 21, 45.
- 74- Log. p 23, 53; (Cita: Séneca, Epistola 43.).
- 75- Log. p 24, 54.
- 76- Log. p 46, 144.
- 77- Log. p 34, 267.
- 78- Psic. p 284, 460.
- 79- Psic. p 287, 466.
- 80- Psic. p 312, 529.
- 81- T.N. p 342, 601.
- 82- Vide sis: Psic. pp. 312, 529; 281, s/n; 314, 537.
- 83- Psic. p 281 s/n.
- 84- Psic. p 293, 486.
- 85- Vide sis: Psic. pp. 289, 472; 285, 461; 283, 459; 287, 466; 284, 460; 298, 503.
- 86- Psic. p 331, 581.
- 87- Psic. p 319, 550.
- 88- T.N. p 344, 606.
- 89- Log. p 66, 213; et. p 67, 217.
- 90- Log. p 66, 213; et. T.N. p 355, 638.
- 91- Log. 32, 261.
- 92- Log. 81, 260; et. Psic. 293, 504.
- 93- Physica Generalis Vol. III, p 4, 3.
- 94- Ibid.

- 95.- Cosmol. p 184, 233.
- 96.- Psic. pp. 509, 524; 292, 434; 552, 585; Cosmol. p 184, 233. (La mención del microscopio en este último párrafo, es una cita de Wolff, Ontología, párrafo 246.
- 97.- Log. p 7, 2.
- 98.- Ofic. supra Parte II, pag.129, y sigs. y p 151.
- 99.- Log. p 65, 279.
- 100.- Log. p 65, 222.
- 101.- Log. p 69, 224.
- 102.- Log. p 16, 28.
- 103.- Log. p 51, 76.
- 104.- Log. p 80, 256.
- 105.- Log. pp. 28, 66-68; 29, 72; 62, 207.
- 106.- Log. p 69, 226.
- 107.- Psic. p 241, 381.
- 108.- Psic. p 241, 382.
- 109.- Psic. p 220, 226.
- 110.- Psic. p 242, 383.
- 111.- Psic. p 242, 384.
- 112.- Psic. p 241; 381.
- 113.- Psic. p 219, 325; (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. L I.).
- 114.- Psic. p 219, Proemium s/n.
- 115.- Psic. p 220, 325; (Cita: S. Agustín, De Trinitate, L 10, c 20.).
- 116.- Ibid.
- 117.- Psic. p 220, 327.
- 118.- Psic. p 221, 328.
- 119.- Psic. p 221, 329.
- 120.- Psic. p 221, 350-351.
- 121.- Psic. p 221, 352.
- 122.- Psic. p 357, 598.
- 123.- Se refiere a Duhamel J.B.; Metaphysica, Tractatus 3, q 5.
- 124.- Psic. p 358, y ss. 598; (Cita: de Balbo en Cicerón, De Natura Deorum, L I, cc 11-12).
- 125.- Psic. p 507, 521.
- 126.- Ibid.
- 127.- Psic. p 508, 522; (Cita: Bayle, Diccionario Filosófico, Art. Leucipo.).

- 128.- Psic. p 310, 525.
- 129.- Ibid; (Cita: Polignac, Antología, L 5, vv. 1146, y sigs.).
- 130.- Psic. p 310, 526.
- 131.- Cfr. sis. Psic. p 311, 527-28.
- 132.- Psic. p 315, 539.
- 133.- Psic. pp. 315, 541; 316, 542; (Cita: Cicerón, De Consolatione; et Tusculanae 2. L I, c 18).
- 134.- Cfr. sis. Psic. p 311 et. supra Parte II, pag.168.
- 135.- Psic. p 314, 535.
- 136.- Psic. p 220, 325; La cita de Descartes "Ego Cogito, ergo sum" no tiene referencia en el texto del autor; correspondiente más a la versión latina del Discurso del Método, (parte iv.); que al texto originalmente latino de las Meditaciones.
- 137.- Cfr. vgr. Rahner Karl, Espíritu en el Mundo.
- 138.- Psic. p 221, 333.
- 139.- Psic. p 222, 334.
- 140.- Psic. p 222, 335.
- 141.- Psic. p 222, 335-336.
- 142.- Vide sis Psic. p 222, 337-340.
- 143.- Log. p 11, 9-12.
- 144.- Log. p 12, 12.
- 145.- Psic. p 225, 339-340.
- 146.- Vgr. los siguientes capítulos del Vol. IV, correspondientes a la Psicología Particularis:
- D.I, De Lumine, c iv, de optica; parr. 1: "Descriptio oculi ac principia visionis". (p 34.).
- D.II, De Aere, c iv, de sono; parrs. 6 y 7: "De Organo Vocis"; - "De organo auditus". (p 115, y seqs.).
- D.V, De Globo Terraqueo et corporibus in eo contentis:
- C III, appendix: "De gustu et olfactu". (p 257.).
- C V, De animantibus Physice Consideratis:
- parr 2: "Animalium ac praecipue corporis humani structura" (p 292).
- parr 3: "De Digestione ac Nutritione" (p 299.).
- 147.- Psic. p 225, 343.
- 148.- Ibid.
- 149.- Ibid.

- 150.- Ibid.
- 151.- Psic. 224, 342; Esto, dice, se encuentra admirablemente en Cicerón, y cita Tusculanae Q. L I, c 20; y la referencia a De Natura Deorum, L II; "Sensu animi-interpretas ac numerum rerum", sin precisar el capítulo correspondiente.
- 152.- Log. p 82, 265.
- 153.- Log. p 85, 260.
154. Log. p 82, 265.
- 155.- Psic. p 233, 262.
- 156.- Psic. p 226, 345; (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. L I, c 3. Aristóteles, De Geni Animalium, c 6.).
- Lo aquí reunido se encuentra en el autor en los números 344-352.
- 157.- Psic. p 223, 349.
- 158.- Psic. p 223, 350.
- 159.- Psic. p 223, 351.
- 160.- Cfr. Parte III, p. 290-305.
- 161.- Psic. p 252, 415; La cita transcrita de Latín es de Cicerón, De Natura Deorum, L I, c 21. En este párrafo incluye también el autor la cita de Tusculanae Q. L IV, c 15.
- 162.- Psic. p 252, 416-257, 425; Aparte de la Presentación, condensada de la Monografía, incluye las citas de, Wolff, Psych. Nat. Sect. 3, 637. Ontología, 351, et. 866. Cicerón, De Fato, cc. 5 et. 14.
- 163.- Psic. pp. 257-264, número 426; tomado de Para, Metaphysica, Tomus III, a número 1222.
- 164.- Psic. p 257, 426.
- 165.- La cita de Mack, está tomada de Mack, Ontología, c 13, # 210, scholio; y Psychología, 447.
- 166.- Psic. p 264, 427, 2.
- 167.- Psic. p 272, 428; (cita: Indena Antonius, Metaphysica de Camerino, I. 3, c 4.).
- 168.- Psic. p 272, 428.
- 169.- Psic. p 277, 443.
- 170.- Psic. p 230, 355.
- 171.- Psic. p 255, 362.
- 172.- Psic. p 255, 362.
- 173.- Cfr. sis Psic. p 236, 363-371; (El autor, como ilustraciones, incluye las siguientes citas:)
La Imaginación: Cicerón, Tusculanae Q., L I, c 25.

La Memoria: Vigilio, Eclógicas, v 40.
Séneca, In Cadinum, act. 4.
Cicerón, De Finibus, L 5 C 1
Plinio, Historia, L 7, c 24
Los Sueños: Lucrecio, De Rerum Natura
L 4, vv. 959, y sigs.

- 174.- Psic. p 272, 429.
175.- Psic. p 272, 429; (Cita: Cicerón, In Lucullum, c 40-41.).
176.- Psic. p 272, 430.
177.- Psic. p 273, 430.
178.- Ibid.
179.- Psic. p 275, 433.
180.- Ibid.
181.- Psic. p 274, 434; (Cita: Lucrecio, De Rerum Natura, L 4, vv. 726, et seq.).
182.- Psic. p 274, 435; (Cita: Cicerón, De Natura Deorum, L I, c 26.).
183.- Psic. p 275, 436.
184.- Psic. p 276, 438.
185.- Psic. p 277, 441.
186.- Psic. p 278, 444.
187.- Psic. p 280, 448; (Cita a Para Metaphysica, vol. 2, lect. 3, prob. 17;
El "Doctus quidam Auctor" a quien se refiere sin -
nombrar, es probablemente Jacquiere.
188.- Psic. p 280, 449.

PARTE TERCERA:

- 1.- Cfr. Supra; Parte I, p 3.
- 2.- Met. p 106 s/n.
- 3.- Met. p 106, 1.
- 4.- Ibid.
- 5.- Ibid.
- 6.- Met. p 106, 2.
- 7.- Met. p 108, 6.
- 8.- Met. p 109, 9.
- 9.- Cfr. Leibniz, Monadologia, th. 31 et. 32.
- 10.- Cfr. Suarez, Disputationum Metaphysicarum, Disp. III.
- 11.- Met. p 109, 10.
- 12.- Met. p 109, 11.
- 13.- Ibid.
- 14.- Met. p 110, 12 et 13. (La cita incluida es de Job 5, 6.).
- 15.- Met. p 110, 13.
- 16.- Met. p 110, 14.
- 17.- Met. p 110, 15.
- 18.- Met. p 111, 16.
- 19.- Ibid.
- 20.- Met. p 109, 10.
- 21.- Met. p 105, s/n.
- 22.- Ibid.
- 23.- Log. p 12, 13, et. 14.
- 24.- Ont. p 112, 17.
- 25.- Ont. p 112, 19.
- 26.- Ont. p 114, 26.
- 27.- Ibid.
- 28.- Ont. p 115, 28.
- 29.- Ont. p 115, 31.
- 30.- Log. p 15, 22.
- 31.- Ont. p 118, 43.
- 32.- Ibid.
- 33.- Ont. p 119, 45.
- 34.- Ont. p 119, 47.

- 35.- Ont. p 121 s/n, (proemio al C, III.).
- 36.- Ont. p 122, 56.
- 37.- Ont. p 124, 64.
- 38.- Ibid.
- 39.- Log. p 13, 15.
- 40.- Psic. p 314, 356. (En cuanto aquí trata acerca de la unidad del alma, queda claro el punto de la unidad de ésta con el cuerpo, sed cfr. sis Parte II pp. 165; 181-186 y 193.).
- 41.- Ont. p 124, 67.
- 42.- Ont. p 124, 68.
- 43.- T.N. p 375, 603.
- 44.- Ont. p 125, 69.
- 45.- Ont. p 126, 72.
- 46.- Ont. p 126, 73.
- 47.- Ibid.
- 48.- Ibid.
- 49.- Ont. p 127, 74 et. 75; (Cita: Tamagna: Ontol. Sect. 2, art. 5, párr. 1.
- 50.- Ont. p 128, 78.
- 51.- Log. p 13, 15.
- 52.- Psic. p 314, 356.
- 53.- Ont. p 129, 82.
- 54.- Ont. p 130, 83.
- 55.- Ont. p 134, 107.
- 56.- Ont. p 135, 111. Señala aquí el autor que su argumentación, por la necesidad misma de infinito, está tomada de Sto. Tomás, en 2.2.; pero cita, como explicación y referencia, a Mack, Ontol. cap. 10 párr. 115.
- 57.- Ont. p 145, 141.
- 58.- Ont. p. 137, 120.
- 59.- Ont. p 145, 141.
- 60.- Ont. p 142, 140.
- 61.- Psic. p 354, 592.
- 62.- Log. p 16, 24.
- 63.- Ont. p 147, 162. (Cita: Spinoza, Ethica, Parte I, Apéndice.).
- 64.- Ont. p 143, 165, et seq.; (Cita: Duhamel, J.S. Metaph. Tract. 2, 3, 6. Para, Metaph. Tomo 3, II, 1222. Mack, Ontol. Cap. 13, num. 212, in scholis.

- 65.- Ont. p 148, 165; (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. q. 4, c 4.).
- 66.- Ont. p 156, in Scholio, s/n.
- 67.- Ibid.
- 68.- Ont. p 158, in scholio s/n.
- 69.- Ont. p 161, 170. (Cita: Mack, Ontol. C. 8; Num. 106.
- 70.- Ont. p 164, 179.
- 71.- Ont. p 161, 171.
- 72.- Log. p 15, 22.
- 73.- Ont. p 161, 172. (Cita: Horvath, Metaph. Disp. I, c 7.
- 74.- Ibid.
- 75.- Ont. p 162, 173.
- 76.- Ont. p 165, 175; (Cita: Tamagna, Ontol. Sect. 5, art. I.).
- 77.- Ont. p 165, 175.
- 78.- Ont. p 168, 195; (Cita: Jacquier Physica Part. I, cap. 2, art. 55.).
- 79.- Ont. p 169, Scholio s/n.
- 80.- Ont. p 114, 26.
- 81.- Physica Generalis, Vol. III, p 4, 4.
- 82.- O.C. Vol. III, p 5, 5.
- 83.- Cosmol. p 170, 195 et. seq. (Cita: Cicerón, De Natura Deorum L 2, c 59.).
- 84.- Cosmol. p 172, 197, et 198. (Cita: Cicerón, De Natura Deorum I 2, c 65.).
- 85.- Cosmol. p 174, 201.
- 86.- Cosmol. p 174, 203. (Cita: Cicerón, De Fato, c 17.).
- 87.- Cosmol. p 175, 207.
- 88.- Cosmol. p 176, 209.
- 89.- Cosmol. p 176, 209.
- 90.- Cosmol. p 177, 210.
- 91.- Cosmol. p 177, 210.
- 92.- Cosmol. p 181, 226.
- 93.- Cosmol. p 182, 227. (Cita: Lucrecio, De Rerum Natura L 5, y 525.
- 94.- Cosmol. p 184, 232.
- 95.- Cosmol. p 186, 236. (Cita: Leibniz, Monadología Th. 55, textual.).
- 96.- Cosmol. p 187, 239.
- 97.- Cosmol. p 189, 247. (Cita: Cicerón, De Natura Deorum, L 2, c 54.).
- 98.- Cosmol. p 189, 246.
- 99.- Cosmol. p 190, 251.
- 100.- Ibid.

- 101.- Cosmol. p 190, 252.
- 102.- Cosmol. p 194, 267.
- 103.- Cosmol. p 196, 269.
- 104.- Cosmol. p 194, 265.
- 105.- Cosmol. p 195, 267.
- 106.- Cosmol. p 196, 270.
- 107.- Cosmol. p 197, 274.
- 108.- Physica Generalis Vol. III, p 10, 16.
- 109.- Physica Generalis Vol. III, p 11, 16.
- 110.- Physica Generalis Vol. III, p 11, 17.
- 111.- Physica Generalis Vol. III, p 12, 21.
- 112.- Physica Generalis Vol. III, p 13, 23.
- 113.- Physica Generalis Vol. III, p 15, 26. (Indica Cfr. Descartes, Principia parte 3.).
- 114.- Physica Generalis Vol. III, p 17, 28. (No indica la cita de Lucrecio.).
- 115.- Physica Generalis Vol. III, p 19, 30.
- 116.- Cosmol. pp. 203, 205, et. 204, 288.
- 117.- Cosmol. p 204, 289.
- 118.- Physica Generalis Vol. III, pp. 20, 33, et. 31, 58.
- 119.- Physica Generalis Vol. III, p 2, 1.
- 120.- Cosmol. p 206, 308. (Cita: Cicerón: De Natura Deorum, L 2, c 52.).
- 121.- Physica Generalis Vol. III, p 5, 7.
- 122.- Physica Generalis Vol. III, p 220, 486.
- 123.- Psic. p 281, s/n. C VIII, proemio.
- 124.- Ibid.
- 125.- Psic. p 281, 450.
- 126.- Psic. p 285, 458.
- 127.- Psic. p 285, 461. (Cita: Cicerón, De Finibus L 5, c 10; Ovidio, Metamorphoseon L 7; Fab. 1. para ilustrar el conflicto de la decisión.).
- 128.- Psic. p 290, 474.
- 129.- Psic. p 290, 477, (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. L 4, c 5.).
- 130.- Psic. p 291, 478, (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. L 2, c 21.).
- 131.- Psic. p 293, 486, (Incluye Cita de Lucrecio, De Rerum Natura L 2, vv. 251, etseq.).
- 132.- Psic. p 294, 487, (Cita: Santo Tomás, Quaest. Disp. vi, de Malo.).

- 133.- Psic. p 294, 490.
134.- Psic. p 295, 494.
135.- Psic. p 295, 493, (Possitio I.).
136.- Psic. p 296, 497.
137.- Psic. p 297, 500.
138.- Psic. p 298, 505.
139.- Cfr. Duhamel J.B.; Metaphysica, Tract. 3, q 3.
140.- Psic. p 317, 544 et. 545; (Cita: Cicerón, Tusculanae Q. L 1, c 22.).
141.- Psic. p 318, 547.
142.- Psic. p 318, 549, 319, 550; (Cita: Cicerón, De Consolatione.).
143.- Psic. p 328, 574.
144.- T.N. p 341, s/n; (Cita: Séneca; Praefat. ad Op. Naturales.).
145.- Vicis. Vol. I, p 39.
146.- Cfr. S. Anselmo, Monologio, Prólogo.
147.- Cfr. Vgr. Maneiro, De Vitis... F.X. Clavijero, Vol. 3, passim; et Fabri, de Vita F.X. Alegrii. in o.c.
148.- T.N. p 341, 599.
149.- T.N. p 342, 599.
150.- T.N. p 342, 600. (propositio I.).
151.- Cfr. T.N. p 342, 601.
152.- Cfr. T.N. p 343, 604, y la cita de Cicerón; De Natura Deorum L 2, c 3, et c 6.
153.- Cfr. T.N. p 344, 606-607; et. p 346, 612-614. (Cita: Cicerón, De Legibus, L I, 7-17.).
154.- T.N. pp. 348-349, 616-617.
155.- T.N. p 353, 630.
156.- T.N. p 353, 631.
157.- T.N. p 354, 633; cfr. et. p 356, 640; 357, 642.
158.- T.N. p 355, 637.
159.- T.N. p 357, 643.
160.- Cfr. T.N. pp. 357, 644; 358, 645,-646; 359, 650; 361, 654; 363, 657.
161.- T.N. p 359, 649.
162.- T.N. p 359, 650.
163.- T.N. p 360, 651.
164.- T.N. p 362, 656-658; (Cita: Abad, D.J. DE Deo... Carmen 10.).
165.- T.N. p 378, 689.

- 166.- T.H. p 379, 690.
- 167.- T.H. p 300, 694; (Cita: Cicerón De Legibus, L 2, c 7; De Natura Deorum: L. 1 C 17.).
- 168.- T.H. p 381, 696, et 699; et p 384, 701. (Cita: Cicerón, De Legibus L 1, C 9.).
- 169.- T.H. p 392, 714; (Cita: Abad, D.J. De Deo... Carmen 42.).
- 170.- Sobre las relaciones de Mora con los jesuitas en S. Ildefonso, ver la cita de Osorio y lo comentado acerca de ella en la nota 58 de la Introducción.
- 171.- T.H. p 394, s/n.
- 172.- Physica Particularis, Vol. IV, p 303.

BIBLIOGRAFIA:

N.B. Sólo se presentan, aparte de las fuentes, aquellas obras particularmente importantes para este estudio. No se da la ficha de las obras fundamentales de Filosofía, ni de las obras Generales; tampoco de aquellas a que incidentalmente se acudió y se encuentran reseñadas en las notas.

Fuentes:

GUEVARA ET BASCAGABAL, Andrea de; Institutionum Elementarium Philosophicarum, Tomus (I, II, III, IV). Editio secunda Veneta secundis Auctoris - curis; Venetiis, 1819; Apud Foresti & Dettinelli.

-----Inspección General de Instrucción Pública; Matriti, 1833; ex Typographia Regia.

ABADII, Didaci Josephi; De Deo, Duoque Homine Heroica... Editio Tertia Postrema, Ex Auctoris Mss. auctior et correctior; Cassense MDCCCLXII.

E.P. (Emmanuel Fabri) "Specimen Vitae Auctoris". (Ibid.)

ALEGRII, Francisci Raverii; Institutionum Theologicarum Libri XVIII, Tomus (I-VII), Venetiis; MDCCXXXIII; Typis Antonii Battae et Filiorum.

"De Auctoria Vita Commentarius". (aparece anónimo, pero se sabe es también de Emmanuel Fabri.

Alegre, Francisco Javier, S.J.; Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, Nueva edición por L. Burrus y P. Lubillaga; Roma, Institutum Historicum S.I. (4 tomos) 1956-1960.

-----Memorias Para la Historia de la Provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España; publicadas J. Jijón y Gamero; México, 1940; Talleres tipográficos Nohelo.

CAVO, Andrea; De Vita Josephi Juliani Parrerni, Ravanensis; Romae, Ex Officina Salomoniana; MDCCXCVII.

MANEIRI, Joannis Aloysii; De Vitis Aliquot Mexicannorum... (Pars Prima, - secunda, tertia) Bononiae, Ex Typographia Laelii a Vulpe; 1791-1792.

ZELIS, Rafael de; Catálogo de los curatos (sic) de la Compañía de Jesús; que formaban la Provincia de México el día del arresto. México, Imp. pronta de I. Escalante y Ca.; 1871.

Obras de Consulta:

CAVO, Andrés; Los Tres Siglos de México durante el Gobierno Español; Con Notas y Suplementos por el Lic. D. Carlos M. de Bustamante, México; Imprenta de L. Abadiano 1856.

CLAVIJERO, Francisco Javier; Historia Antigua de México; primera Edición del Original Castellano; Colección de Escritores Mexicanos; Porrúa, México, 1945.

DAVILA Y ARELLAGA, José Mariano; Continuación de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España... tomos I y II; Puebla, Imp. del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888-1889.

ESTA TESIS HA DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

DECORRE, Gerard; La Obra de los Jesuitas Mexicanos durante la Epoca Colonial; F. I. Fundaciones y Casas; Moretudo, México, 1941.

-----Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el S. XIX. T. I. (1816-1840); Guadalajara, Tip. El Regional, 1914.

-----DÍAZ DE CÁRERA Y DAVALOS, Juan Benito; Tratados; Edición y Prólogo de José Gáez; B.E.C.; # 65; U.N.A.M., México 1947.

-----Elementos de Filosofía Moderna; Tomo I, Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro; Nueva Biblioteca Mexicana; Centro de estudios Filosóficos, UNAM. México, 1963.

-----GALLEGOS ROCAFULL, José Ma. El pensamiento Mexicano en los Siglos XVI y XVII; Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M.; México, 1951. (Ediciones del cuarto centenario de la Universidad de México).

-----GAOS, José; En Torno a la Filosofía Mexicana; Vols. I y II; Colección Mexicano y lo Mexicano; Porrúa y Obregón, México, 1952-53.

-----La Filosofía en la Universidad; Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; México, 1936.

-----Filosofía Mexicana de Nuestros Días; Col. Cultura Mexicana; UNAM, México 1954

-----Confesiones Profesionales; Col. Poconile; Fondo de Cultura Económica; México, 1955.

-----Discurso de Filosofía; Universidad Veracruzana; Xalapa, 1955.

-----GONZALEZ CABANOVIA, Pablo; "Vallarta y los Caninos Ocultos de la Filosofía", En el Misonerismo y la Modernidad Cristiana en el S. XVIII; El Colegio de México, México, 1948.

-----HIDALGO GOMEZ, Miguel; "Disertación sobre el verdadero Método de Estudios Teología Escolástica" La Publica Gabriel Méndez Plancarte en Abside, revista de cultura Mexicana, Vol. IV, # 9, Setiembre 1, 1940. pp. 3-37.

-----LAMBIVAR, Raphaelis; Rusticatio Leticiano, Editio Altera, Auctior et Emendatior; Ex Typographia Soci. -homae Aquinatis; Bononiae, 1732.

-----MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel; Humanistas del siglo XVIII; Segunda Edición; B.E.C. # 24; U.N.A.M., México, 1962.

-----NAVARRO, Bernabé; La Introducción de la Filosofía Moderna en México; El Colegio de México, México, 1948.

-----Juan Luis Mancero, Manuel Sabri; Vidas de Mexicanos Ilustres del Siglo XVIII; Prólogo, Selección, Traducción y notas de Bernabé Navarro B.; B.E.C.; # 74; U.N.A.M. México, 1956.

-----Cultura Mexicana Moderna en el Siglo XVIII; Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M. México, 1964.

-----"Los Jesuitas y la Independencia", en Revista Abside; Tomo XVI-1; Enero Marzo, 1952; p 43.

-----OSORES, Félix; Historia de todos los Colegios de la Ciudad de México, desde la Conquista hasta 1780; Colección de Nuevos Documentos - inéditos o muy raros para la Historia de México, que publica, C.M. Castañeda; Talleres Gráficos de la Nación, México, 1929.

-----Alumnos Distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y

San Ildefonso de México, Nov Escuela Nacional Preparatoria.
Colección de Nuevos Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México, tomo XXX, publicado por Genaro García; Talleres Gráficos de la Nación, México, 1929.

RAMOS, Samuel; Historia de la Filosofía en México; Biblioteca de Filosofía Mexicana; U.N.A.M. México; 1945.

VALVERDE TELLES, Eusebio; Aportaciones Históricas sobre la Filosofía en México; Herrero Hnos. México; 1936.

VILLORO, Luis; El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia; Coordinación de Humanidades, U.N.A.M. México, 1967.

-----La Idea y el Ente en la Filosofía de Descartes; Bianchi, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M.; Fondo de Cultura Económica, México; 1965.

-----Los Grandes Momentos del Indigenismo en México; El Colegio de México; México, 1950.

ZEA, Leopoldo; Ensayos sobre la Filosofía de la Historia; Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M.; Mit. Stylo; México, 1948.

-----Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica; El Colegio de México, México, 1950.

Coordinación de Humanidades, U.N.A.M.; Estudios de Historia de la Filosofía en México; (varios autores); U.N.A.M. México, 1963.

INDICE GENERAL

Dedicatoria.....p	3.
Agradecimientos.....p	5.
Indice Esquemático.....p	7.
Prólogo, (el trabajo).....p	9.
Presentación, (el momento).....p	21.
Introducción EL FILOSOFO.....p	33.
1.- El Sistema Escolar de Nueva España.....p	35
2.- El Sistema Jesuítico.....p	38
3.- Andrés de Guevara y Bazotzabal.....p	39
4.- El Colegio de S. Ildefonso.....p	41
5.- El Colegio de S. Pedro y S. Pablo.....p	44
6.- Tepotzotlán.....p	46
7.- Curriculum del Jesuita.....p	48
8.- El Destierro.....p	50
9.- Los Frutos del Sistema.....p	52
10.- Los Maestros.....p	54
11.- Los Ordenamientos.....p	57
12.- Los Estudios en Italia.....p	59
13.- Cicerón: Modelo del Filósofo en Libertad.....p	62
14.- Restauración de la Filosofía y Pedagogía.....p	67
15.- Para la Juventud Mexicana.....p	71
EL FILOSOFAR:	
Parte Primera: SABER HISTORICO.....p 75.	
1.- Humanismo, Filosofía y Sabiduría.....p	78
2.- El Origen Griego.....p	84
3.- Roma: Filosofía vs. Imperium.....p	88
4.- Filosofía y Religión: (de la Barbaria a la escolástica).p	90
5.- "Restauración" o "Instauración" de la Filosofía.....p	94
6.- Los Filósofos Modernos.....p	97
7.- Crítica, Experiencia, Construcción.....p	102
8.- Historicidad.....p	104
9.- Eclecticismo.....p	106
10.- Historia Humana y Libertad.....p	108
11.- Agon y Limitación Humana.....p	110
12.- Saber del Saber y el No Saber.....p	112
13.- Naturaleza, Método y Sistema.....p	115

Parte Segunda:

SABER DEL SABER.....p 119.

1.- Superación o Crítica de la Modernidad?.....	p 121
2.- La pregunta por el Sujeto.....	p 124
3.- Verdad y Libertad, no dogmatismo.....	p 125
4.- El Método, su Necesidad y Reglas.....	p 127
5.- La Razón, su actividad y posibilidades.....	p 132
6.- Reglas del Filosofar para la Ciencia.....	p 134
7.- Defectos en el Método.....	p 136
8.- Impedimentos de la Ciencia.....	p 137
9.- Claridad y Distinción.....	p 137
10.- Evidencia.....	p 139
11.- Verdad.....	p 141
12.- Percipuidad.....	p 144
13.- El Juicio.....	p 149
14.- Representación o Idea.....	p 151
15.- Lenguaje y Mismos.....	p 153
16.- Comprensión Original y propia de la Filosofía.....	p 154
17.- Certeza y Criterios de Verdad.....	p 157
18.- Estados de Certeza - Estados de Cosas.....	p 161
19.- Fundamento.....	p 162
20.- Falacias.....	p 162
21.- Intelcepción.....	p 163
22.- Entendimiento.....	p 164
23.- Espíritu Humano.....	p 165
24.- Principium Operationum.....	p 166
25.- Cogitatio et Ratio.....	p 167
26.- Mens sive Animus.....	p 168
27.- Sujeto Humano.....	p 172
28.- Sensatio et Cognitione.....	p 175
29.- Error.....	p 178
30.- Alma en el Cuerpo.....	p 180
31.- Estructura y Forma de esta Argumentación.....	p 182
32.- Comunicación o Interacción.....	p 184
33.- Entre Metafísica y Física.....	p 187
34.- Memoria e Imaginación.....	p 188
35.- Origen de la Idea.....	p 190
36.- Los Extremos del Saber.....	p 194

SISTEMATIZACION DEL SABER SEGUN PRINCIPIOS.....p 197

1.- Sistematización Del Saber.....	p 199
2.- Según Principios.....	p 201
3.- Históricamente superable.....	p 203
4.- A partir de la No Contradicción.....	p 204
5.- Principio de Conocimiento - Principio de Verdad.....	p 206
6.- Razón Suficiente.....	p 210
7.- Metafísica.....	p 212
8.- Ciencia y Experiencia. - Comprensión.....	p 214
9.- Interrogante.....	p 216
10.- Ontología.....	p 218
11.- Ente.....	p 220
12.- Esencia.....	p 221
13.- Existencia.....	p 223
14.- Atributos y Modos.....	p 224
15.- Posibilidad.....	p 225
16.- Trascendentales.....	p 226
17.- Identidad - Distinción.....	p 228
18.- Otras Afecciones.....	p 230
19.- Necesidad y Contingencia.....	p 231
20.- Aspectos de lo Ente.....	p 233
21.- Causalidad.....	p 234
22.- Sustancialidad.....	p 239
23.- Actividad.....	p 240
24.- Accidentalidad.....	p 241
25.- Subsistencia.....	p 241
26.- Cantidad, Cualidad y Movimiento.....	p 241
27.- La Navaja de Ockam.....	p 243
28.- La Legalidad del Mundo.....	p 244
29.- La Metafísica como Interrogación.....	p 246
30.- Replanteamiento: Metafísica es Apropiación.....	p 249
31.- Existencia: Estado Real y Predicado Lógico.....	p 253
32.- Verdad Relación de Relaciones.....	p 254
33.- Causalidad, Contingencia y Finitud; Conceptos límites-Dios, su Afirmación.....	p 255
34.- Cosmología.....	p 257
35.- Causas Naturales.....	p 266
36.- Mundo.....	p 268
37.- Materia.....	p 272
38.- Espacio y Tiempo.....	p 277
39.- Naturaleza.....	p 278
40.- Entre Física y Metafísica.....	p 280
41.- Libertad Humana.....	p 282
42.- Inmortalidad.....	p 288
43.- Dios.....	p 290
44.- Pregunta en el Límite.....	p 294
45.- Actitud Cultural.....	p 295
46.- Teología Natural.....	p 297
47.- Religión.....	p 303
48.- Creencia.....	p 304
49.- Secularización.....	p 305
50.- Epiflogo.....	p 306

Conclusiones: LA FILOSOFIA.....	P307
Notas y Referencias:	
A la Presentación.....	P 321
A la Introducción.....	P 325
A la Parte Primera.....	P 341
A la Parte Segunda.....	P 347
A la Parte Tercera.....	P 355
Bibliografía Fundamental.....	P 361
Indice General.....	P 364