

LA ESCOLÁSTICA AMERICANA DEL SIGLO XVII Y LA SUPUESTA "TIBETANIZACIÓN" DE LA CULTURA HISPANA

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE *

RESUMEN

Este texto intenta desabsolutizar el fenómeno de "tibetanización" de la cultura hispana del siglo XVII, tal como lo describe Ortega y Gasset. El aislamiento de España con respecto a los países europeos más avanzados de la época fue, según Payné, un fenómeno real, pero relativo. Hoy sabemos que en las dos últimas décadas del siglo XVII España empieza a recuperar el tiempo perdido, tratando de reinsertarse en la "cultura Europa", mucho antes de la Ilustración francesa. El mismo proceso de re inserción en la cultura moderna se vive en el Nuevo Reino de Granada antes de la llegada del sabio Mutis en el año de 1760. Como prueba de dicha tesis se destaca, por una parte, el carácter "objetivista" y, por tanto, moderno de la teoría del conocimiento de Juan Martínez de Ripalda en su obra *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*; y, por otra, se subraya el hecho de que en el *Brevis Tractatus de caelo et astris* (1693) Mateo Mimbela expone por primera vez las nuevas teorías cosmológicas de Copérnico, Ticho Brahe y Galileo, aceptando algunas de las tesis modernas.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

AMERICAN SCHOLASTICS OF THE XVIITH CENTURY AND THE SO CALLED "TIBETANISATION" OF HISPANIC CULTURE

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE *

ABSTRACT

This text attempts to moderate the phenomenon of "tibetanisation" of Hispanic culture in the XVIIth century, as described by Ortega y Gasset. According to Payne, Spain's isolation from the more advanced European countries of that era was, indeed, an actual phenomenon, but a relative one. Today we know that in the last two decades of the XVIIth century Spain started to recover the lost time, trying to reinsert itself in the "cultura Europa" long before the French Enlightenment. The same process of reinsertion in the modern culture takes place in the Nuevo Reino de Granada before the rival of the wise Mutis in the year of 1760. As a proofs of this thesis are remarkable, on one hand, the "objectivist" typically modern character of the theory of knowledge exposed by Juan Martínez de Ripalda in his work *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae* and, in the other hand, the fact that in the *Brevis Tractatus de caelo et astris* (1693) Mateo Mimbela exposed the new theories of Copernicus, Tycho Brahe and Galileo for the first time, accepting some of the modern thesis.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

EL TÉRMINO "TIBETANIZACIÓN" fue puesto de moda por José Ortega y Gasset en un curso dado en Madrid entre 1948-1949 y publicado póstumamente con el título de *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. El filósofo madrileño se refería con dicho término al siguiente fenómeno histórico:

España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV (1621-1665). Este hecho es, en parte, perfectamente normal, porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. España no se contenta con quedar absorta en sí misma [...], sino que esta absorción se exagera hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera hermética hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo "tibetanización" de España, que entonces acontece. El sentido plenario de este término sólo se da en el Tíbet, pero el caso es que dentro del occidente ningún otro pueblo ha demostrado como el pueblo español esa tendencia a retraerse y absorberse en sí mismo"¹.

En otra de sus obras maduras, *La idea de Principio en Leibniz*, atribuye Ortega "esta enfermedad que fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo" no tan sólo a las causas naturales de la evolución de los pueblos, sino también y principalmente al Concilio de Trento. La Contrarreforma, que recibió de dicho Concilio un impulso decisivo, impuso según Ortega en los demás países de Europa un orden y una disciplina de los cuales estaban necesitados; en cambio,

donde sí causó daño definitivo fue precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, es decir, en España. España era el único país que no sólo no necesitaba Contrarreforma sino que ésta le

1. ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1960-1962, t. IX, pp. 132-133 y 139.

sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión².

No voy a negar que tal fenómeno de aislamiento se produjera; tampoco voy a discutir sus causas ni exculparlo del carácter negativo que tuvo para el avance de las ciencias en todo el mundo hispano, de una y otra orilla. Yo mismo escribí, no hace muchos años, que durante el largo reinado de Felipe II (1556-1598) se llevó a cabo en el mundo hispano una progresiva política de aislamiento de su inmenso imperio, en defensa de su unidad e integridad amenazadas por las potencias emergentes, y también para conservar la pureza de la fe católica de sus súbditos, amenazada por la Reforma protestante. Señalaba entonces su carácter negativo, aludiendo a tres hechos sintomáticos de aislamiento empobrecedor, ocurridos en el año de 1695, ya *ad portas* del siglo XVII: la prohibición a los súbditos españoles de estudiar en universidades extranjeras; el primer auto de fe celebrado en Valladolid, entonces capital de todas las Españas, y finalmente la publicación del primer *Index librorum prohibitorum*. Hechos innegables que confirman la puesta en marcha de una política de puertas cerradas desde antes de iniciarse el siglo XVII.

Sin embargo, a la luz de la historia se puede comprobar que dicho fenómeno aislacionista no fue tan hermético como pueden sugerir los términos "tibetanización" y "hermetización" empleados por nuestro brillante filósofo Ortega. El ensimismamiento o enclaustramiento de la España del siglo XVII, y la subsiguiente decadencia, aunque fenómenos reales, no fueron fenómenos tan absolutos como generalmente se pretende. Con frecuencia las brillantes interpretaciones de los filósofos sobre los fenómenos históricos, tienen que ser relativizadas con la callada y laboriosa labor de documentación llevada a cabo por los historiadores.

A propósito de la decadencia de España el historiador inglés Stanley G. Payne escribe lo siguiente:

La aparente paradoja de la decadencia de España, desde una posición de poder y gloria en el siglo XVI a la miseria del finales del siglo XVII, ha fascinado a los historiadores por más de dos

2. ORTEGA Y GASSET, *OO. CC.*, t. VIII, p. 355.

siglos. Puesto que el siglo XVII fue el primer gran periodo de modernización para los países del noroeste de Europa que llegaron a ser paradigmas de modernidad y, posteriormente, líderes de la civilización europea, [...] la sociedad de la Península aparecía como la antítesis de esas otras comunidades.

Sin embargo, el ilustre historiador añade que el caso de España, dentro de la Europa del siglo XVII, no fue tan anómalo o anormal como se cree. A propósito del desarrollo literario y artístico, baste recordar que, en medio del proceso de la decadencia económica, social y política de España, en la primera parte del siglo XVII se produce una verdadera edad de oro en las letras y en las artes, especialmente en la pintura, llegando a cumbres antes no alcanzadas. *Don Quijote de la Mancha*, cuya segunda parte aparece 1615, es la primera novela moderna³. Pero si se mide la modernidad sólo por el desarrollo científico y tecnológico, el ilustre historiador anteriormente citado afirma que en realidad "sólo un rincón de Europa [Holanda, Inglaterra, Francia y Suecia] estaba modernizándose durante el siglo XVII", de manera que "los problemas causados por el atraso no eran símbolos [exclusivos de España], sino que, en mayor o menor grado, resultaban comunes a la mayor parte de Europa". No estaban en mejor condición que España la propia Alemania y los demás países centroeuropeos y, ciertamente, la decadencia afectaba en mayor medida a los países eslavos⁴.

Por su parte, el historiador José María López Piñero, haciendo las convenientes matizaciones respecto del proceso de la ciencia española en el siglo XVII, ha demostrado cómo ésta atravesó por tres etapas: en la primera, que corresponde a las cuatro primeras décadas del siglo, la actividad científica española fue una prolongación de lo hecho en el siglo anterior, de las novedades que se estaban produciendo en Europa, sin mayor eco en España; en la segunda, que va de los años cuarenta hasta los ochenta, se produce una fragmentaria introducción de algunos elementos modernos, a modo de rectificaciones de las

3. STANTEY G. PAYNE, *La España Imperial*. Madrid, Globus, 1994, pp. 208-210.

4. A las letras siglo XVII pertenecen las siguientes figuras, de que quienes damos el año de su muerte: Cervantes, 1616; Lope, 1635; Gongora, 1624; Quevedo, 1645; Tirso, 1648; Gracián, 1658; Calderón, 1681; etc. Entre los mayores pintores del siglo están: El Greco, 1614; Rivera, 1652; Velázquez, 1660; Zurbarán, 1664; Murillo, 1682; etc.

doctrinas tradicionales en ciertos puntos en puntos concretos; y la tercera etapa, que comprende las dos últimas décadas del siglo, tiene lugar, según el citado historiador,

un movimiento de ruptura con el saber tradicional y sus supuestos. A partir de una conciencia explícita del atraso científico español, dicho movimiento renovador lanzó un programa de asimilación sistemática de la ciencia moderna, que serviría de base al periodo ilustrado⁵.

Si ello fue así, como lo confirma la copiosa documentación aportada por los historiadores, la España de finales del siglo XVII no estaba tan "tibetanizada" como generalmente se supone, y su reinsertión a "la culta Europa" –como la llamaba José Celestino Mutis– (de la cual nunca estuvo totalmente ausente España) no se realizó *ex abrupto* en la segunda mitad del siglo XVIII; fue más bien un paulatino reencuentro llevado a cabo por obra de los "neotéricos" (nombre que recibían los más novedosos filósofos de finales de siglo XVII como Caramuel, Izquierdo, Nieremberg, Zaragoza, etc.) y de los "novatores" o innovadores de la primera mitad del siglo XVIII. José Luis Abellán, en su magna *Historia crítica del pensamiento español*⁶ ha puesto en evidencia el profundo cambio de mentalidad que impulsó en la Península dicho movimiento modernizante, con anterioridad al periodo ilustrado. Pero si la España de finales del siglo XVII y primeros años del XVIII no estaba tan "tibetanizada" como se supone, tampoco lo estaba el resto del Mundo Hispánico, tesis que, para hacerla creíble, vamos a documentar con algunos hechos que atañen a la historia de la filosofía colonial.

En el México colonial, por ejemplo, está la figura de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien escribe en 1691 *Libra astronómica y philosophica*, obra de la cual afirma Mauricio Beuchot que es un "tratado muy documentado y con las teorías más modernas de su tiempo, donde se ven desfilar a los autores más recientes de esa

5. LOPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona, Labor, 1979, p. 377.

6. ABELLAN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español. 3. Del barroco a la Ilustración*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981, capítulo IV y ss.

época, como Descartes, Gassendi, Galileo, Kepler, etc.⁷ Esta temprana modernidad, que ostenta este gran intelectual mexicano no constituye una excepción en el Nuevo Mundo. Walter Redmond ha estudiado la lógica de Juan Espinosa Medrano (1632-1688), llamado el "Lunarejo", quien tuvo conocimiento de las más importantes fuentes modernas de su tiempo sin haber salido de la región del Cuzco. A propósito de este gran lógico cuzqueño, escribe Redmond:

Si ustedes leen su lógica, comprobarán sorprendidos el hecho de que tenía acceso a libros publicados sólo 15 años antes de su actividad filosófica. Esto quiere decir en la práctica que al salir un libro de la prensa en Europa, este fue embarcado, fue llevado al istmo de Panamá, lo pusieron en una mula para llevarlo al otro lado, le metieron en otro barco, sacándolo en el Callao, y lo pusieron en otra mula para subirlo al Cuzco. Estaban, pues, en buen contacto con lo que pasaba en Europa⁸.

Éstos y otros hechos confirman que el fenómeno de "tibetanización" salió de la brillante pluma de Ortega un tanto inflado. Yo mismo he encontrado otros ejemplares filosóficos, cuyas obras confirman que el supuesto fenómeno de aislamiento tampoco ocurrió, en forma tan cerrada como se supone, en el Nuevo Reino de Granada, que por supuesto era más pobre económicamente y culturalmente menos desarrollado que los Virreinos de Nueva España y del Perú. Como confirmación de lo dicho, me voy a referir brevemente a dos filósofos neogranadinos, Juan Martínez de Ripalda (1641-1707) y Mateo Mimbela (1663-1736), cuya obras, publicada una y manuscrita la otra, son de finales del siglo XVII.

El perfil biográfico de Ripalda no tiene nada de extraordinario. Nace en la ciudad navarra de Olite en 1641; a los diez y ocho años ingresa en la Compañía y tras hacer el noviciado es destinado al Nuevo Reino de Granada. Llega a la capital, Santafé, en el año 1662, en

7. BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona, 1997, p. 185, *La filosofía en la América colonial* (Edit. G. Marquinez y M. Beuchot). Santafé de Bogotá, El Búho, 1997.

8. REDMOND, Walter, "Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano: superación y vigencia", en *Ponencias del II Congreso de filosofía latinoamericana*. Bogotá, USTA, 1982, p. 96. Sobre Espinosa Medrano, REDMOND, W. *La lógica en el Virreinato del Perú*. Lima, Universidad de San Carlos, 1972, tesis inédita.

donde estudia los tres años reglamentarios de filosofía y los cuatro de teología en la Universidad Javeriana, siendo posteriormente maestro de ambas facultades durante las tres últimas décadas del siglo XVII. Fue además rector del Colegio de San Bartolomé y de la propia Universidad. Finalizando el siglo, se embarcó en 1698 hacia España como procurador de la provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito, residiendo los últimos años de su vida en la Villa y Corte de Madrid hasta su muerte en 1707.

Pero si la vida de Martínez de Ripalda no tiene nada de extraordinario, si lo tiene, a mi modo de ver, su obra titulada *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*, compuesta en Madrid con parte de los apuntes de clase que había traído consigo y que fue publicada en Lieja en 1704⁹. En ella acusa a los dominicos de la Universidad Tomista de desconocer en muchos puntos la auténtica doctrina de Santo Tomás y de abusar de su magisterio, mientras que los jesuitas de la Universidad Javeriana hacían un correcto uso de ello. Dejando aparte el carácter polémico de la misma, si algo quedó claro en mi libro sobre la teoría ripaldiana del conocimiento, fue la originalidad de un pensador que, implantado en la escolástica innovadora de la escuela jesuítica, desde dicha tradición elabora su propio pensamiento con una gran independencia de criterio, de manera que su teoría objetivista del conocimiento nos sorprende aún hoy por su coincidencia con los planteamientos de los grandes pensadores europeos de su tiempo.

Si caracterizamos la modernidad, siguiendo a Martín Heidegger, como "la época de la imagen del mundo"¹⁰, es decir, como una época en que el mundo de las cosas reales queda reducido al mundo de la representación objetiva de las mismas por obra de una subjetividad humana constituyente del mundo de los objetos, no cabe duda de que

9. El título completo es *De usu et abusu doctrinae, Divi Thomae, pro Xaveriana Academia Collegii Santaefidensis in Novo Regno Granatensi. Autore P. Joanne Martinez de Ripalda Navarro ex Urbe Olittensi, in eadem Academia Theologiae Professore, postea in eiusdem Academiae et Collegii Rectore, nunc misso Procuratore ad utramque Curiam Pontificiam et Regiam Matritensem. Prima pars Philosophica / Secunda pars Theologica. Leodii, apud Guilielmum Henricum Streel, M.DCC.IV.*

10. HEIDEGGER, Martín. *Sendas perdidas (Holzwege)*. Buenos Aires, Losada, 1960, Cfr. "La época de la imagen del mundo", p. 82.

Ripalda está instalado dentro del horizonte de la modernidad. Su teoría del conocimiento es radicalmente objetivista y, por tanto, plenamente moderna. Para empezar, en la "Dissertatio praevia" que encabeza la voluminosa obra ripaldiana, el maestro javeriano afirma que la pregunta acerca de "*cómo conoce el entendimiento humano*", es una cuestión previa y fundamental, "*de la que depende en gran parte la intelección del resto de la filosofía, principalmente la lógica y la metafísica*". Yo me pregunto, ¿defender que el problema del conocimiento es el punto de partida de la filosofía, no es acaso un planteamiento coincidente con el de los autores modernos para quienes el conocer precede al ser? Lo es también la respuesta que el neogranadino da al problema del conocimiento así planteado. Veámoslo.

Al contrario de Descartes, Ripalda no desconfía de los sentidos como fuente de conocimiento sensible. Según él, lo propio del hombre es que a diferencia de los animales tiene la posibilidad de alzarse al nivel superior del conocimiento inteligible. El mundo inteligible se forma a partir de las especies sensibles o fantasmas, que el entendimiento agente desmaterializa para producir las especies impresas, y con ellas concebir o dar a luz en el entendimiento paciente o posible las especies expresas o conceptos objetivos. Hasta aquí Ripalda está de acuerdo con la tradición. Pero siguiendo a Francisco Suárez, cabeza de la escuela jesuítica, distingue Ripalda entre los "conceptos formales", —especies impresas— y los "conceptos objetivos" —especies expresas—. Aceptada esta distinción, de la que deriva en buena medida el pensamiento moderno, saca Ripalda las últimas consecuencias de la misma, hasta llegar a afirmar que el objeto inmediato de nuestro conocimiento intelectual no son las cosas en sí, en su propia naturaleza, sino nuestras representaciones de las cosas o los llamados conceptos objetivos. La verdad, por tanto, es para Ripalda una relación inmanente entre nuestras concepciones formales (especies impresas) y lo concebido por ellas (especies expresas o conceptos objetivos). Los conceptos objetivos ciertamente "nos dan noticia" de las cosas, pero es sabido que todo conocimiento "notificado" por su propia naturaleza es un saber mediato, en nuestro caso, de algo que no es posible conocer en sí mismo por existir "extra animam". Tan sólo es posible conocer en forma directa e inmediata lo que existe "intra animam". En esta línea de pensamiento, muy leibniziana, afirma Ripalda que "el entendimiento no tiene ventanas" (*finestras intellectus*

non habet) por las que pueda asomarse al mundo exterior, estableciendo una analogía entre el entendimiento humano y el divino: Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas por él creadas y creables en la absoluta inmanencia de su esencia, sin dependencia y determinación alguna de las cosas; mientras que el entendimiento humano para poder entender las cosas depende, necesariamente, de la materia que le suministran los sentidos. No obstante esta gran diferencia, el entendimiento humano se asemeja al divino, porque dada su espiritualidad no puede tener comercio directo con las cosas materiales, viéndose obligado a elaborar, al interior de su propia inmanencia relativa, el mundo de los conceptos objetivos.

A esta conclusión llegó en el segundo curso de artes. Según nos cuenta el propio Ripalda, al explicar el tratado *De anima*, cayó en sus manos una colección de los *Opuscula omnia Sancti Thomae* (volumen que todavía se conserva en la Biblioteca de la Universidad Javeriana) y leyendo algunos de estos opúsculos, en el titulado *De natura verbi intellectus*, que hoy sabemos que no es de autoría tomista¹¹, encontró Ripalda "el ejemplo del espejo", del que recibió una especie de iluminación que le hizo dar un giro radical desde el realismo inmediato, que había profesado en el primer curso de lógica, al realismo mediato que defenderá en adelante. En palabras de Ripalda, el realismo inmediato supone que:

El entendimiento con sus actos conoce inmediatamente las cosas existentes en el mundo real (a parte rei), es decir, las cosas existentes fuera del entendimiento, de manera que los actos del entendimiento no tienen como término la naturaleza en cuanto tal (ut sic) o en sí misma (Opus. II, sec.2, 176).

Tal supuesto, afirma Ripalda es totalmente falso (*omnino falsum est*), es decir, que el objeto del entendimiento sea algo que está fuera del mismo (*extra ipsum*). En cambio, el realismo mediato supone que no es posible conocer las cosas del mundo real en forma directa e inmediata, sino tan solo mediatamente, puesto que el objeto inmediato

11. Cfr. MANDONNET, P. *Sancti Thomae opuscula omnia, genuina quidem, necnon spurca*. 5 vols, "Introduction", París, 1927, y BUSSA, Roberto. *Index Thomisticus*. Gallarate, 1974, t. I.

del entendimiento es algo que tiene que estar en el entendimiento mismo (*intra intellectum*):

Porque según el último testimonio de Santo Tomás, las cosas (res) no se entienden sino en el verbo, siendo el verbo a manera espejo en cual el entendimiento contempla las cosas. Luego las cosas no son contempladas ni entendidas inmediatamente en cuanto existen según su naturaleza en el mundo de la realidad (Opus. II, sec. 2, n. 175).

Para mayor claridad, según el realismo inmediatista las especies expresas constituyen un medio con el cual (*medium quo*) conocemos inmediata y directamente las cosas tal como son en sí: mientras que para el realismo mediatista, que a partir de dicho giro profesa Ripalda, las especies expresas o conceptos objetivos son un medio en el cual (*medium in quo*) conocemos las cosas en tanto que representadas, siendo imposible ir más allá de lo representado. Aunque reconoce Ripalda que nuestras representaciones "nos dan noticias" de las cosas, todo saber notificado es una forma mediata de conocimiento. Ripalda atribuye falsamente a Aristóteles y al propio Tomás de Aquino no sólo la autoría del "ejemplo del espejo", sino también la interpretación objetivista que de él hace:

Nuestra conclusión se aclara con un ejemplo. Tengo a Pedro detrás de mí (a tergo); y dado que por estar situado a mis espaldas (a posterioribus meis) en modo alguno puede ser visto por mí directamente en sí mismo, mando poner ante mis ojos un espejo a conveniente distancia, de modo que también quede enfrenteado a Pedro. Pues bien, como consta por la experiencia cotidiana, al instante se forma en el espejo una especie o imagen en la cual veo a Pedro. De donde se concluye que el Pedro existente a mis espaldas, existe naturalmente, realmente, en su propia naturaleza. En cambio, Pedro, tal como lo veo, no existe según su ser natural, sino tan sólo según su ser objetivo o intencional, como comúnmente se dice [...] De tal manera que, como en el ejemplo del espejo, son verdaderas todas estas afirmaciones: primera, que Pedro no es conocido en sí inmediatamente; segunda, que Pedro es conocido en el espejo o por el espejo; tercera, que Pedro existe objetivamente o según su ser intencional en el espejo. Así, pues, se puede decir con verdad que Pedro está frente a mí (objicitur) o ante mis ojos en el espejo (Dissert. praevia, q. 2, lec. 2, n. 59).

Dicho ejemplo constituye una analogía entre el conocimiento que de Pedro tengo, gracias a la mediación material del espejo, y el conocimiento intelectual que de las cosas reales tenemos en el "espejo espiritual" que son nuestros conceptos. Así pues, Ripalda saca dos conclusiones:

Los conceptos objetivos, o las cosas (res) que en forma inmediata conocemos, no son las cosas existentes fuera del alma (non sunt res existentes extra animam); sino tan sólo las cosas existentes en el entendimiento (sed solum res existentes in intellectu" (Dissert. praevia, q. 2, lec. 2, n. 59)] Las voces no significan primaria e inmediatamente las cosas que existen en su propia naturaleza (in propria natura); sino las cosas objetivamente tomadas, que son las que tienen que ser en el entendimiento (quae habent esse in intellectu)" (Dissert. praevia, q. 2, lec. 2, n. 69).

No voy a abundar más sobre este interesante tema, sobre el cual pueden consultar mi libro sobre Ripalda¹². Pero sí quiero confesar que el carácter inequívocamente moderno de la teoría ripaldiana del conocimiento, me animó a seguir en mis indagaciones sobre otros maestros neogranadinos de finales de siglo XVII. Deseaba saber si el caso de Martínez de Ripalda constituía una excepción en un ambiente herméticamente cerrado a las ideas modernas o si, por el contrario, la modernidad filosófica que se transparenta en su gran obra fue posible gracias a los aires de apertura y renovación que se respiraban en la Universidad Javeriana en las últimas décadas del siglo. Andando con estas inquietudes, recayó mi interés sobre un texto manuscrito, el *Physices tractatus* de Mateo Mimbela, fruto de su magisterio juvenil en la facultad de artes de la Javeriana durante 1692-1695, que concluye con un comentario al tratado aristotélico *De caelo*, titulado *Breve tratado del cielo y los astros*. Los resultados de esta segunda investigación los ofrezco a los interesados en la filosofía colonial en un nuevo libro, publicado por la Universidad Católica del Táchira y la Universidad Javeriana¹³. Mi tesis es que, desde la tradición escolástica,

12. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, *Los principios de la intelección humana del Maestro Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Santafé de Bogotá, Universidad Javeriana, 1998.

13. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Breve tratado del cielo y los astros del Maestro Javeriano Mateo Mimbela (1663-1737)*. San Cristóbal, U. Católica del Táchira, 2000.

renovada por la escuela jesuítica, en el *Breve tratado* Mimbela da muestras de un amplio conocimiento de las ideas modernas, que estaban revolucionando la vieja imagen del mundo. Una prueba más de que no hay que esperar, como comúnmente se dice, hasta mediados del siglo XVIII para que nos visite la modernidad, de la cual supuestamente habríamos estado vírgenes en el Nuevo Reino de Granada antes de la venida de José Celestino Mutis en 1760.

Mateo Mimbela nació en Fraga, pequeño pueblo del antiguo reino de Aragón, en 1663. Ingresó en la Compañía en 1677, estudió humanidades en Tarragona, filosofía y teología en Zaragoza, culminando estos últimos estudios en la Universidad Complutense de Alcalá de Henares. En 1690 se embarcó para Cartagena de Indias, subió a Santafé y se desempeñó como maestro de artes de la Universidad Javeriana entre los años 1691-1694. Después de un paréntesis de tres años en las misiones jesuíticas de los Llanos Orientales, volvió en 1698 a enseñar teología en la misma Universidad, de la cual fue rector durante tres periodos, muriendo en Santafé durante su tercer rectorado en 1736. Su obra manuscrita pertenece, pues, a la última década del siglo XVII.

De nuevo encontramos en este texto de Mimbela signos inequívocos de modernidad. En teología defiende con decisión, siguiendo a los jesuitas Antonio Pérez y Tomás Muniessa, el llamado argumento ontológico o prueba *a priori* para demostrar la existencia de Dios, argumento que como es sabido fue defendido por Descartes y Leibniz. Pero donde encontramos asomos más claros de modernidad es en su *Breve tratado del cielo y los astros*. Este escrito invalida la afirmación de Francisco José de Caldas, quien con ocasión de la muerte de José Celestino Mutis en 1808, en un artículo necrológico en homenaje a su maestro, escribía que sólo con su llegada al Nuevo Reino en 1760 "se empezó a oír" hablar entre nosotros de que la Tierra se movía al rededor del Sol. De este trillado tópico y falso prejuicio histórico, sostenido más por la fuerza de la repetición que por la verdad de los hechos, se ha alimentado la historiografía colombiana.

El *Breve tratado* de Mimbela se inscribe ciertamente dentro de la tradición, pero no es un comentario más al tratado aristotélico *De caelo* sin rastro de novedades. Todo lo contrario, en él irrumpen muchas ideas modernas, desmintiendo así la supuesta "tibetización" de

nuestro medio intelectual en la última década del siglo XVII. Mimbela cita por primera vez en este texto de 1693 a Nicolás Copérnico y enseña su teoría heliocéntrica a los estudiantes javerianos, aunque como no puede aceptarla por razones parecidas a las de Ticho Brahe, sin descontar la reciente condena que pesaba sobre las doctrinas de Galileo por parte de la Curia Romana. Pero con Tycho Brahe, a quien también cita Mimbela, defiende éste la fluidez de los cielos planetarios, tesis moderna que hizo posible la formulación por parte de Kepler de las leyes del movimiento de los planetas en órbitas elípticas; afirma Mimbela, así mismo, la existencia de una materia prima común para todos los cielos sidéreos; sostiene, como hipótesis probable, la corruptibilidad de la materia celeste, aduciendo a favor de dicha tesis las manchas solares y las anfractuosidades de la superficie lunar, hechos observados por Galileo con el tubo óptico; reconoce la existencia de los cuatro satélites de Júpiter y acepta con Galileo que, observada con el telescopio nuestra galaxia, la llamada Vía Láctea, y otras nebulosas más lejanas, su aspecto lechoso se resuelve en "un número infinito de estrellas". Sin embargo y pese a estas evidencias, hay que decirlo, Mimbela sigue prisionero de la idea griega de un mundo finito, circunscrito por la bóveda celeste o cielo de las estrellas fijas. Los autores cristianos, coronando la creación de Dios, se imaginaban el Cielo Empíreo, al que Mimbela llama "curia de Dios y habitáculo de los bienaventurados".

Creo haber demostrado, con estos dos ejemplos, aquello que quería demostrar: que a finales del siglo XVII no estaba tan "tibetanizado" nuestro mundo cultural americano como generalmente se cree. A la objeción, que comúnmente se le hace a la filosofía colonial de ser obsoleta, superada y atrasada, hace años respondía Walter Redmond en el artículo anteriormente citado:

Si la objeción significa que mientras Europa tenía una filosofía "moderna" brillante (con Bacon y Descartes, etc.), aquí en América (o en España y Portugal) los filósofos seguían con algo caduco y no tenían contacto coetáneo con Europa, es simplemente falso.