

Modernidad y tradición, ciencia y teología

Francisco Javier Alegre y las *Institutionum theologicarum*

Modernity and tradition, science and theology: Francisco Javier Alegre and the *Institutionum theologicarum*

ALICIA MAYER

Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Entre sus publicaciones destacan: *Flor de Primavera Mexicana* (UNAM-Universidad de Alcalá, 2010), *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán* (México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2008)

RESUMEN

En este trabajo se estudian algunos aspectos del pensamiento del jesuita Francisco Javier Alegre (1729-1788), sobre todo en lo relativo a sus propuestas teológicas, científicas, filosóficas e históricas. Gran parte del trabajo se dedica a analizar elementos contenidos en su monumental libro, las *Institutionum theologicarum*, obra relativamente poco estudiada, ya que sus siete tomos permanecen sin traducción completa del latín.

PALABRAS CLAVE

Francisco Javier Alegre, jesuitas, Ilustración, *Institutionum theologicarum*, herejía, catolicismo.

ABSTRACT

This article discusses some aspects of Francisco Javier Alegre's thought (1729-1788), particularly his theological, scientific, philosophical and historical proposals. Much of the paper is devoted to analyzing elements of his monumental work, the *Institutionum theologicarum*, opus relatively understudied, as their seven volumes translation from Latin remains incomplete.

KEYWORDS

Keywords: Francisco Javier Alegre, Jesuits, Illustration, *Institutionum theologicarum*, heresy, Catholicism

Recibido / Received: 29 de febrero de 2012
Aprobado / Approved: 7 de junio de 2012

Modernidad y Tradición, Ciencia y Teología

Francisco Javier Alegre y las *Institutionum theologicarum*

ALICIA MAYER

INTRODUCCIÓN: RELIGIOSIDAD, MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN

Se ha dicho que fue la revolución copernicana, el ascetismo intramundano protestante,¹ la crítica ilustrada y el pragmatismo político lo que dio pie al desarrollo del llamado mundo moderno que se extiende desde la Reforma religiosa del siglo XVI hasta la Revolución Francesa en el XVIII. Podría sumarse también a este conjunto de acontecimientos e ideas la filosofía cartesiana, el concepto de ley natural y la nueva concepción económica liberal. El historiador Juan A. Ortega y Medina lo pone en términos metafóricos: “los instrumentos con los cuales el hombre modeló la sociedad liberal fueron muchos; a saber: la pluma de Voltaire; la espada de Cromwell; el telescopio de Galileo; el misticismo de Lutero; la lógica de Calvino; el optimismo de Rousseau y el realismo de Maquiavelo”.²

Empero, se ha afirmado también que, en el terreno de lo espiritual, el germen del hombre moderno está ya en los fundamentos de la Compañía de Jesús, fundada en el siglo XVI por Ignacio de Loyola.³ La “mo-

1 Sobre esto, se sostiene el libro clásico de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premia, 1991.

2 Ver Juan A. Ortega y Medina, “El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo”, en *Ensayos, Tareas y Estudios Históricos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, 1962, p. 17-148.

3 José Luis Aranguren lo expresa así: “La Compañía de Jesús es la primera y más perfecta expresión religiosa de la concepción moderna de la vida”, en *Catoli-*

modernidad” jesuita se expresó en su “disciplina psíquica”, al decir de José Luis Aranguren, es decir, en regular los afectos y emociones y ordenarlos a la decisión de la voluntad, lo que conduce a un sentido de responsabilidad personal. Además de lo anterior, en la proclamación (como lo hicieron Luis de Molina y Francisco Suárez) de la plena libertad de la voluntad y en la nueva organización de la vida espiritual basada en la interiorización y en el examen de conciencia.⁴

En este trabajo se plantea el análisis de ciertos aspectos del pensamiento del teólogo jesuita Francisco Javier Alegre (1729-1788), representante del eclecticismo teológico-filosófico del siglo XVIII en México y posteriormente en Italia, destino de los padres de la Compañía expulsados de su patria por decreto del rey Carlos III el 26 de junio de 1767, donde se prolongaría su quehacer intelectual. En su trayectoria vital, Alegre se encontró frente a varias y sucesivas rupturas propiciadas, por un lado, por el conocimiento de nuevas propuestas que llegaron de allende el Atlántico a Nueva España, y por otro, por las influencias filosóficas y científicas europeas que recibió tras la experiencia del exilio. Alegre recibió por su formación la devoción y el humanismo pleno y activo de los jesuitas, pero enfrentó también la creciente secularización de la piedad que acarreó la Ilustración. En este trabajo se intenta, pues, entender distintos elementos que en la persona de Alegre se sintetizaron para revelar a uno de los personajes más importantes del siglo XVIII mexicano.

Uno de los componentes mencionados en el prisma de aportaciones a la Modernidad, es, pues, la Ilustración (también llamada “era de la Razón”), que fue el movimiento intelectual que dominó a Europa durante casi todo el siglo XVIII. Éste renovó especialmente las ciencias, la filosofía y la política, basado en supuestos del Racionalismo, el Empirismo y el Pragmatismo. Exaltó, por sobre todas las cosas, el papel que desempeña la razón humana y la importancia de buscar leyes para explicar los

cismo y protestantismo como formas de existencia, p. 189. La aseveración citada en el texto se encuentra en la página 179 de dicho libro.

4 *Ibid.*, p. 188-190.

fenómenos de la naturaleza y, en última instancia, para regir todos los ámbitos de la vida. Además, defendió la creencia en la capacidad ilimitada del hombre para progresar y mejorarse a sí mismo.

Por otra parte, se ha discutido si la Modernidad, fundamentada en este plexo de características, se dio en México en el siglo XVIII.⁵ El mundo novohispano giraba profundamente en torno a la cultura católica, considerada por muchos ilustrados como la institución que daba la espalda a la novedad y era el baluarte principal de la tradición o *misoneísmo*. Empero, en el periodo final de la dominación española prevaleció en la colonia un clima intelectual que hizo florecer la cultura y las ciencias.⁶ Había una imprenta pujante y una buena circulación de libros, no sólo devocionales o religiosos, sino ya de tipo periodístico y de otros muchos. Existían colegios excelentes, la universidad⁷ y un grupo de científicos e intelectuales destacados –sobre todo entre los jesuitas– que formaron especialmente a la élite criolla.

México puede verse como heredero cultural de una ilustración hispánica transatlántica que se desarrolló desde la época de Felipe V

5 Ver Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, p. 11; Martín Quirarte, *El problema religioso en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1967, p. 67; Edmundo O’Gorman sostiene que la modernidad ilustrada no penetró hasta las creencias de la sociedad colonial. No fue sino la Independencia lo que provocó necesariamente una apertura hacia la realidad histórica de los pueblos modernos, *México el trauma de su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 19-21.

6 Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1985, 5 v. Ver especialmente v. III, p. 15, Introducción.

7 Según Enrique González, en Nueva España evidentemente existían partidarios de las ideas ilustradas, y los había dentro de la Universidad. Sin embargo, su número era minoritario y tales simpatizantes no se hallaban situados en las altas esferas de esta institución educativa. “La reedición de las constituciones universitarias de México (1775) y la polémica antiilustrada”, en Lourdes Alvarado (coordinadora) *Tradición y reforma en la Universidad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, p. 57-108. La referencia en p. 106.

(1700) hasta la de Carlos IV (1808), es decir, la etapa en que los Borbones rigieron a España y que muestra rasgos diferentes a la del resto de Europa.⁸ La Ilustración española fue más “atenuada” que la francesa, en parte por que sus representantes no abrazaron de lleno ciertas corrientes, como el cartesianismo o el enciclopedismo,⁹ y tampoco rompieron con la Iglesia católica, aunque algunos de ellos sí cuestionaron la teología tradicional (el tomismo arcaizante y el aristotelismo).¹⁰ Gente como Félix Torres Amat, Felipe Bertrán, obispo de Salamanca, José Climent o Antonio Tavira Almazán, en la metrópoli, y Francisco Fabián y Fuero, Francisco Antonio Lorenzana y otros destacados clérigos en Nueva España, algunos de ellos peninsulares, propusieron reformas tendientes a la modernización de la iglesia.

ALEGRE: POLÍGRAFO ECLÉCTICO

Para estudiar las influencias de los procesos intelectuales antes mencionados en el ámbito novohispano se toma en este trabajo el ejemplo del criollo veracruzano Francisco Javier Alegre, representante de la riqueza

8 Trabulse señala que “no hay duda de la incorporación de España a la corriente científica europea durante la segunda mitad del siglo XVIII” y que esta nación si había conocido las mismas aventuras espirituales que las demás naciones europeas. *op. cit., loc. cit.* Por otra parte, al decir de Juan Pimentel, España era “una nación que se quería ilustrada”. Ver “La física de las cosas de España. Ciencia y representación de la nación que se quería ilustrada”, en Pablo Fernández Albaladejo (editor) *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, Universidad Autónoma de Madrid, Universitat d’Alacant y Casa Velázquez, 2006, p. 267-281.

9 La Enciclopedia fue publicada entre 1751 y 1765. En lo que se refiere al cartesianismo, René Descartes propuso, entre otras muchas cuestiones, que la certeza humana queda reducida a la conciencia que tiene el hombre de su propio pensar (*cogito, ergo sum*) y que no se debe admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es.

10 Según Jean Sarrailh, la Ilustración española no fue atea; la crítica contra la Iglesia fue fuerte, violenta en algunos casos, pero nunca puramente negativa y destructora, *La España ilustrada, de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 660.

y variedad culturales en las postrimerías de la época colonial, de quien se dice fue un hombre “ilustrado” y “moderno”.¹¹ El jesuita fue autor prolífico: de su pluma salieron títulos como la célebre e importante *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús*, (publicada sólo hasta 1841) y el *Arte Poética de Boileau*, así como varios trabajos de retórica, geometría, poesía y sermones de diversos temas. Aquí sólo me referiré a algunos aspectos contenidos en una obra monumental: las *Institutionum theologicarum*,¹² que, al decir de Joaquín García Icazbalceta en el siglo antepasado, era una “obra muy rara en México”, y que lo sigue siendo, ya que sus siete tomos permanecen sin traducción completa del latín en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.¹³ Este trabajo ofrece un panorama del pensamiento de Alegre según se traslu-

11 Sergio Lucio Torales, dice “se puede catalogar a Alegre como un auténtico moderno”, en “Comparación de la filosofía política de Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Alegre”, en *Saber Novohispano, Anuario del Centro de Estudios Novohispanos*, núm. 2, 1995, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Zacatecas, p. 57-68, la referencia en p. 63. Pablo González Casanova habla de la “modernidad mexicana” en la generación de pensadores novohispanos de 1750, *op. cit.*, p. 169. Mauricio Beuchot le llama a Alegre “un escolástico modernizado, uno de los promotores de la filosofía moderna en México”, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 1995, p. XXXI. Ver también los juicios sobre Alegre de Charles E. Ronan, en *Francisco Javier Clavigero, S.J (1731-1787). Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Universidad de Guadalajara, 1993, p. 104.

12 *Institutionum theologicarum Libri XVIII in quibus omnia catholicae ecclesiae dogmata, praecepta, mysteria, sacramenta, ritus adversus paganos, haereticos, et recentiores philosophos asseruntur, et explicantur.*, 7 v. Venetiis, Typis Antonii Zattae et filiorum, MDCCLXXXIX.

13 Se han hecho traducciones de algunos fragmentos, por ejemplo, de “Las Leyes” en M. Beuchot, *op.cit.*, p. 189-205 y otros en María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández (compiladoras y estudio crítico), *Antología. Instituciones teológicas, de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana, de Pedro Márquez*, prólogo de Virginia Aspe Armella, traducción del latín de Mauricio Beuchot, Carolina Ponce Hernández y María Leticia López Serratos, México,

ce en su obra teológica en la que el autor se mostró abierto a las nuevas corrientes europeas, sobre todo en materia de ciencia y de jurisprudencia, pero se mantuvo fiel a la ortodoxia católica, a la filosofía escolástica y a la defensa de la religión tradicional dictada por los postulados del Concilio de Trento (1545-1563), que fue para él la única verdadera y posible. Esto indica un sesgo contradictorio ante las ofertas ilustradas de Francia e Inglaterra, que se basaban en el rechazo a las instituciones e ideales del Antiguo Régimen, como la Iglesia, y en la apertura a la libertad de culto, así como a nuevas propuestas filosóficas. Luego entonces, si vislumbramos las características conferidas a la Ilustración y conocemos el pensamiento del célebre jesuita novohispano, nos sale al paso esta interesante ambivalencia.

Se ha planteado que el criollo veracruzano abrazó los postulados de la Ilustración y que, junto a la llamada “generación de 1750” (Francisco Javier Clavijero, Andrés Cavo, Diego José Abad, Rafael Landívar y otros)¹⁴ representan al “grupo intelectual más fértil” que surgió en México y que refleja el escepticismo y el racionalismo propios del espíritu moderno. Allan J. Deck refirió en su estudio literario de Alegre que él ha sido visto como un pensador que entró en contacto sostenidamente con las tendencias filosóficas de la Ilustración y de la llamada “nueva ciencia”, producto de este movimiento y que subsecuentemente desarrolló los enfoques implícitos en estas pautas como un distinguido profesor y escritor en Italia.¹⁵ No obstante, los frutos del destierro jesuítico tuvieron, sin duda, al decir de Salvador Díaz Cíntara, su origen en los tiempos novohispanos.¹⁶ No se debe olvidar que la formación de Ale-

UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 2007.

14 Ver Ignacio Osorio, “Latín y neolatín en México”, en Ignacio Osorio *et al.*, *La tradición clásica en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991, p. 7-76.

15 Allan F. Deck, S.J., *Francisco Javier Alegre. A Study in Mexican Literary Criticism*, Tucson, Arizona, Jesuit Historical Institute, 1976. Sources and Studies for the History of the Americas, v. XIII, p. 92.

16 Ignacio Osorio, “La tradición clásica en México”, *op. cit.*, p. 157.

gre se dio en México y sólo hasta los cuarenta años de edad partió al exilio, en una travesía difícilísima. En su tierra natal fue maestro en artes y profesor en una época en que florecía en México la mejor literatura neolatina, representada por él y otros como los ya mencionados Landívar y Abad. Alegre fue, en opinión de Ignacio Osorio, “prototipo de los polígrafos mexicanos”.¹⁷ Por su parte, el historiador Francisco Morales afirma que Alegre sí pudo encontrar un punto de contacto entre el mundo moderno y el tradicional pues este sabio intentó adaptar el pensamiento cristiano con las nuevas ideas,¹⁸ lo que trató de aplicar tanto en su reflexión como en la enseñanza. Así, “el mexicano emerge como un brillante ejemplo del humanismo renacentista de la educación jesuita y quien al mismo tiempo había sido profundamente influenciado por la modernidad de la Ilustración y la nueva ciencia”.¹⁹ Al decir de Virginia Aspe Armella, siguiendo una escolástica renovada:

La modernización alegrina de *Instituciones teológicas* consiste en la vuelta a las fuentes directas de Aristóteles y Tomás de Aquino; un amplio cultivo de las letras clásicas; el estudio de las filosofías modernas, como la de Bacon y Descartes; la separación metódica de las ciencias particulares frente a la filosofía, y el rescate de la cultura mexicana autóctona.²⁰

Sobre este último punto ha dicho también Gabriel Méndez Plancarte que un rasgo inconfundible del grupo de humanistas mexicanos del siglo XVIII fue, precisamente, su acendrado mexicanismo. Como criollos que eran, proclamaban con orgullo sus orígenes, sus raíces y los elemen-

17 *Ibid.*, p. 40.

18 Francisco Morales, *Clero y política en México 1767-1834*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975, p.14 (Sep-Setentas, 224).

19 Allan Deck, *op. cit.*, p. 92.

20 Virginia Aspe Armella, “Criollismo y escolástica en la obra *Instituciones teológicas* de Francisco Javier Alegre”, María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, *op.cit.*, p. 14.

tos forjadores de esa patria inminente que se forjaba “en las entrañas de Nueva España”.²¹

DE LO TEOLÓGICO Y LO CIENTÍFICO EN EL PENSAMIENTO DE ALEGRE

La figura del padre Alegre no ha sido lo suficientemente analizada por la historiografía, si tomamos en cuenta el talante del personaje. El destacado criollo ha merecido la atención de estudiosos como Manuel Fabri (en el siglo XVIII), de Joaquín García Icazbalceta (fines del siglo XIX), de Ernest J. Burrus, Gabriel Méndez Plancarte, Bernabé Navarro, Elías Trabulse, Mauricio Beuchot, Allan F. Deck, Víctor Rico González y Francisco Morales, por mencionar a algunos en el XX, pero aún falta ahondar en importantes aspectos de su pensamiento, sobre todo en el terreno de la actividad que ejerció como historiador, ya que ha sido estudiado más desde el punto de vista de su contribución teológica, humanista y literaria.²² Ya el propio García Icazbalceta había advertido que “por desgracia, el padre Alegre no es muy conocido entre nosotros mismos”. Agregaba que tan insigne humanista no había merecido un artículo en la *Biographie Universelle* y los estudios previos no daban idea de lo que había significado quien había sido “autor de reliquias mexicanas por mil títulos digno de memoria”.²³ Omitiré aquí extenderme en los datos biográficos²⁴ de Alegre. Basta decir que nació en Veracruz

21 Gabriel Méndez Plancarte (editor), *Humanistas del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. XI.

22 Ejemplos de esto son los trabajos de María Dolores García y Gregorio Rodríguez Herrera, “La versión latina de la “Ilíada” del jesuita mexicano Francisco Xavier Alegre”, en *Boletín Millares Carlo*, núm. 16, Centro Asociado UNED, Las Palmas de Gran Canaria, 1998, p. 283-298, y de Arnold L. Kerson, “Los latinistas mexicanos del siglo XVIII”, en AIH, Actas XII (1995), consultado en Centro Virtual Cervantes, p. 603-605.

23 J. García Icazbalceta, en Francisco J. Alegre, *Opúsculos inéditos*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. XVIII.

24 Manuel Fabri escribió en latín la biografía de Alegre “De Auctoris Vita Commentarius” y la anexó anónimamente a la edición póstuma de las Instituciones.

el 12 de noviembre de 1729 y murió en Bolonia, Italia, en 1788 tras verse forzado a vivir en el exilio después de la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos de España por decreto del 25 de junio de 1767. Previamente a su partida, guió en San Ildefonso de México la Academia de Humanidades y Bellas Letras. Destacó por su gran erudición en antigüedad clásica, filosofía escolástica y moderna y además en ciencias. Conoció a profundidad el griego, el latín, el italiano, el francés, el náhuatl y el inglés.²⁵ Se destacó como profesor de gramática, de retórica y de derecho canónico. Este eximio cultor de las letras respiró en Europa un ambiente de renovación intelectual que llegaba con menos brío y cierto retraso a la Nueva España y comenzó a escribir hacia 1772 en Italia las *Institutionum theologicarum* misma que terminó poco antes de morir el 16 de agosto de 1788 (edición póstuma y única de 1789, publicada en Venecia)²⁶ Sobre ésta que significa “su obra maestra” dice su biógrafo Manuel Fabri, de la Compañía de Jesús, lo siguiente:

[Alegre] empleó los últimos diez y ocho años de su vida en escribir su teología, en la cual, valiéndose especialmente de los Libros Sagrados, de los Santos Padres y de los Concilios, que son las fuentes principales de la verdadera Teología, expuso con claro método

En *Institutionum Theologicarum*, I, p. VII-XXXI. Algunos datos biográficos adicionales pueden verse en Ernest J. Burrus, “Introducción a Francisco Javier Alegre”, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 v. Roma, Institutum Historicum S.J 1956, p. 1-10; Julio Pimentel Álvarez, *Francisco Javier Alegre y Diego José Abad. Humanistas gemelos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990; y Allan Deck, *op. cit.*; Virginia Aspe Armella, *op. cit.*

25 Bernabé Navarro le llama “el más grande conocedor de las lenguas clásicas y el más alto versificador latino de su generación”, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 83.

26 Me interesa especialmente para este trabajo el Libro XVIII: *In quibus omnia catholicae ecclesiae dogmata, praecepta, mysteria, sacramenta, ritus adversus paganos, haereticos, et recentiores philosophos asseruntur, et explicantur*. Venetiis, Typis Antonii Zattae et Filiorum, MDCCLXXXIX.

todos los dogmas de nuestra fe [...] desterrando de su obra el método de las escuelas y las cuestiones inútiles e intrincadas, introducidas por los extravíos de los siglos anteriores.²⁷

Escrita en latín, la que –como mencioné– no goza aún en su totalidad de traducción al castellano, esa obra muestra un método de crítica histórica y documental. De forma ordenada y sencilla –lejos estamos ya de los adornos retóricos del barroco– Alegre expone en los siete tomos del vasto texto los temas de su interés: la teología, la historia y las ciencias naturales. Al revisarla, surge la pregunta ¿Podían ser compatibles la defensa de la ortodoxia católica y el pensamiento ilustrado, es decir dogma y ciencia? Es el estudio de esta obra de Francisco Javier Alegre lo que puede dar respuestas.

En el prefacio a las *Institutiones*, Alegre comienza centrándose en la validez de los dogmas de la Iglesia católica, en sus preceptos, sacramentos y ritos. Se empeña en probar la autoridad de los libros sagrados así como de las autoridades. Busca también explicar los divinos preceptos y las lecciones morales y éticas. Para ello parte de la teología, que define como la ciencia de la religión y de la Revelación. Con todo rigor promete dilucidar los artículos de fe y exponer “sutiles cuestiones y argumentaciones”, lo cual logra. Más adelante, en el libro VIII, Alegre también planteará que su trabajo tiene como fin “producir algo útil a los hombres de religión”.²⁸ En la obra, el autor estudia el Viejo y el Nuevo Testamento, las Revelaciones, trata sobre los ángeles, sobre el libre albedrío, el pecado, sobre operaciones supernaturales, virtudes, perfeccionamiento del hombre, así como las leyes, divina y humana. El padre

27 Manuel Fabri, “Vida del Autor”, en J. García Icazbalceta (editor), *Opúsculos inéditos latinos y castellanos del p. Francisco Javier Alegre, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889*, p. XXXIII. En latín, en las *Institutionum Theologicarum*, v. I, preámbulo, p. VII-XXXI véase nota 23 de este trabajo. Ver Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, “Vida de Francisco Javier Alegre”, en Bernabé Navarro (editor) *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 191-220.

28 M. Beuchot, *op.cit.*, p. 195.

veracruzano diserta sobre la divinidad del Verbo, sobre la cuestión de la gracia eficaz y la predestinación. Continúa con la historia de la Iglesia fundada por Cristo, sus miembros: el clero, el monacato y los laicos. Los sacramentos que la sustentan y los preceptos que la rigen ocupan un considerable espacio. Finalmente, explica sobre el estado pío e impío y da una “breve” noticia de las herejías y los heresiarcas. Con la historia como guía, además de otras disciplinas humanas, como la filosofía y la dialéctica, hace uso de testimonios, monumentos, predicción de profetas y se vale –otra vez utiliza el término– de la *razón*. Hizo énfasis en la importancia de los postulados de San Agustín y de Santo Tomás de quienes sentía “particular predilección” según Fabri, para demostrar la verdad de la doctrina. Recalcó la necesidad de aceptar las tradiciones,²⁹ esto es, los padres y doctores de la Iglesia, pero por otro lado no desechó la filosofía de Aristóteles, fundamento de la neoescolástica.

Además de la exposición teológica, en la obra de Francisco Javier Alegre se transparenta que los temas que planteó la Ilustración fueron conocidos y, sobre todo, sometidos a una reflexión profunda. Esto demuestra que hubo un grado de penetración del pensamiento ilustrado en Nueva España –donde el polígrafo mexicano se formó– y varias inquietudes derivadas de esta filosofía.³⁰ Alegre incorpora en las *Institutiones teológicas* sentencias sobre ciencia: magnetismo, explicaciones del mundo físico y natural, geometría, moral, política, física y aritmética. El científico veracruzano no era ajeno a las ideas y teorías de Descartes, Gassendi, Newton y Leibnitz, como no lo eran tampoco otros miembros de la Compañía. Hay que ver la interesante correspondencia sobre temas científicos entre Alegre y su amigo y discípulo Francisco Javier Clavijero, en la que se encuentran disertaciones como la siguiente:

29 Francisco Javier Alegre, *Institutionum Theologicarum*, Preámbulo, v.

30 Para este tema véase Enrique González, *op.cit.* Dice el autor “la ilustración en México hay que buscarla en instituciones como el Colegio de Minería, en la Escuela de San Carlos, en las diferentes academias y sociedades, en algunos colegios u ordenes religiosas”, p. 107.

En la Física general fuera de las comunes cuestiones que tratan nuestros Escolásticos sólo añadí un tratado completo del movimiento primero en general del movimiento de los cuerpos Elásticos, y no tales, y luego en particular del Perpendicular en que traté de la fuerza de gravedad o centrípeta, del circular, en que traté de la fuerza centrífuga, y del movimiento compuesto, y vibración de los péndulos, o movimiento oscilatorio. En todo esto fui manifestando los principios de Estática, Hidráulica, Maquinaria, y como no podían entender todo esto sin algunos principios de Geometría, les hice un compendio de aquellas proposiciones más necesarias para la práctica de semejantes operaciones.³¹

Debe notarse cuán original era insertar este tipo de conocimiento científico en el pensamiento teológico. Esto nos remite a la teología positiva que abrazaría Alegre más tarde en sus *Institutiones*, dogmática que demostraba sus conclusiones con los principios y hechos de la revelación cristiana. Guiado por la luz de la razón, Alegre se adentra en el camino que conduce al saber de Dios mediante el conocimiento de las realidades del mundo asequibles a la capacidad de su discernimiento. Desde este punto de vista Dios resultaba cognoscible, o al menos asequible, para la capacidad de raciocinio de la mente humana. Esto iba en detrimento de la teología especulativa, la que se utilizaba mucho dentro del campo filosófico, al tratar de demostrar la racionalidad de la revelación divina, en un plano de epistemología que daba validez a la experiencia religiosa. También es digno de atención el que

31 Se ha modernizado la ortografía del texto original. La carta original de Alegre a Clavijero del 2 de octubre de 1794 se encuentra en el Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, legajo 35, documento 4, 4 f. pero nosotros la citamos del compendio que hace Jesús Romero Flores "Documentos para la biografía del historiador Clavijero", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo I, (1939-1945), Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Editorial Stylo, México, 1945, p. 323-324.

Alegre se preocupara por referir los puntos de la ciencia moderna con la orientación experimental y matemática que quería imprimir a sus argumentos. Aquí, en sus propias palabras:

Seguí a los cuerpos animados, primero las plantas, en que seguí el corriente de los Modernos, luego los Brutos con Descartes, luego el hombre, cuyo tratado dividí en las cuatro facultades Vital, Natural, Animal y Racional, en que inserté respectivamente los tratados de Generatione, Corruptione, un compendio de Anatomía. Traté difusamente los sentidos, y en el oído les di los principios fundamentales de Música, como en la vista los de Óptica, Dioptrica y Catoptrica, según las tres direcciones de la Luz, en cuya explicación seguí a Descartes. En Generación me pareció mejor Maupertius, en la Anatomía Heinster, en la Música Erranso; en la Óptica el abad Nollet. En lo que mira a la facultad Racional que es lo que llamamos Ánima, seguí generalmente a Malebranche y Descartes.³²

Pese a que Alegre fue un asiduo lector del humanismo español del siglo XVI y estudioso de la filosofía neoescolástica, esto no obstó para que participara de la polémica científica e ideológica de su tiempo. Él fue, en definitiva, amigo de las nuevas corrientes de la ciencia moderna (de su tiempo), se interesó mucho por los contenidos de la enseñanza de la física general y de la particular y discutió sobre los principales tópicos de la ilustración que circulaban en el Nuevo Mundo, que tras la expulsión, y el exilio que siguió a ésta, continuó Alegre en Europa. Por ello, Charles Ronan le llama, con razón “un ecléctico genuino”.³³ Sobre esto, Ramón Kuri Camacho comenta que la orientación filosófica dominante era el neoescolasticismo suareciano y molinista, pero algunos jesuitas novohispanos fueron más allá e hicieron propuestas innovadoras (como

32 De la misma carta a Clavijero citada, *vid supra*, p. 324.

33 Charles Ronan, *op.cit.*, p. 106.

el probabilismo).³⁴ Se citaba a Descartes, Gassendi, Locke, Bacon, Leibnitz, sin dejar de lado a Aristóteles, Santo Tomás, Duns Scoto o Suárez. Según el citado autor, el eclecticismo novohispano se erigió como un intento de resolver problemas prácticos. Afloró un programa cultural con objetivos y fines muy específicos y podemos encontrar, por ejemplo, en el programa educativo de los jesuitas un afán de promover la identidad mexicana del criollo, rasgo por demás novedosa. Ya se ha mencionado que la Compañía de Jesús destacaba el sentido del hombre en libertad bajo la gracia de Dios, otro punto nodal de sus acciones. Asimismo, la contribución del criollo veracruzano en las *Instituciones teológicas* es original porque propone un método basado en la sistematización del conocimiento anterior para luego ser analizado acorde a las tendencias filosóficas de su propio tiempo. Empero, sostiene también siempre la verdad católica como fuente y principio de todo saber, en consonancia con la obediencia doctrinal de la Compañía. Se trata entonces de un eclecticismo cristiano, en total acuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Alegre navegó por el piélago temático cruzado por los autores de la propia Compañía anteriores a él y muchos otros, pero fondeó por puertos vírgenes al dar una interpretación personal a las teorías añejas y modernas. Esto lo pudo lograr gracias al bagaje de su formación en los colegios en América, por un lado, y por entrar en contacto con lecturas novedosas de autores europeos. Mientras que su compañero de hábito Clavijero volcaba sus intereses en la historia, Alegre lo hizo a la teología, desde donde mantuvo un diálogo con autoridades calificadas de la época, no sólo de la propia corriente religiosa y filosófica, sino incluso con intelectuales de distinta confesión y postura intelectual.

Los escritores jesuitas en el exilio supieron modernizar la gran historiografía renacentista y fundaron su discurso sobre pruebas documentales

34 Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 207. El autor se refiere a éste como un “eclecticismo circunspecto y prudente”, p. 213. Acerca del probabilismo, éste fue un factor que influyó en la acusación de laxismo y casuismo de la Compañía, p. 213.

a la vez que elaboraron una nueva estilística y una nueva retórica.³⁵ El autor dice que la suya es una historia que se atiene a los hechos, pero que también es esencialmente considerativa o filosófica. El jesuita criollo quiso dar un fundamento crítico y objetivo a los sucesos históricos y las tradiciones de la Iglesia católica romana. Tuvo una pretensión imparcial y científica, aunque él seguía enjuiciando ciertos acontecimientos desde su propia formación teológica. En relación al método en sus observaciones de tipo científico y pedagógico, Bernabé Navarro destacó las “maneras objetivas modernas de simplicidad, precisión y exactitud” en el pensamiento filosófico de Alegre.³⁶

TEMÁTICA VARIA EN LA OBRA DE ALEGRE

En cuanto al pensamiento político se refiere, en las *Institutiones* Alegre fue prolijo en sus interpretaciones. En el tomo IV, “Las Leyes” (Libro VIII)³⁷, recogió algunas máximas de los más influyentes filósofos del siglo XVII de la Compañía de Jesús, como Francisco Suárez (1548-1617), precursor del llamado “derecho de gentes” y por lo tanto, del concepto neotomista de soberanía. Al respecto dice:

La autoridad se funda en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad [...] Todo imperio, por tanto, de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres [...] la autoridad civil no viene directamente de Dios a los gobernantes, sino mediante la comunidad.³⁸

Aquí valdría la pena mencionar más sobre este concepto esgrimido por el famoso “doctor eximio” poco más de una centuria antes del na-

35 Sergio Bertelli, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*, Barcelona, Ediciones Península, 1984 (Historia, Ciencia, Sociedad, 189) p. 97.

36 Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía...*, p. 150.

37 Traducida por Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 189-205.

38 Cita de Francisco Javier Alegre en A. Deck, *op. cit.*, p. 22.

cimiento del padre Alegre. La doctrina del profesor salmantino contenida en el *Tratado de las Leyes* (1612) se basaba en que la soberanía reside en el pueblo y que el rey la ejerce simplemente por delegación. El poder le viene al príncipe de la comunidad por lo que éste no le es conferido por Dios directamente.

Como se mencionó anteriormente, Alegre fundamenta su pensamiento no sólo en los autores neoescolásticos, sino también en los modernos, sobre todo en Grocio y Pufendorf.³⁹ Alegó con el primero por no defender en el hombre más que la luz de la razón, y no la luz de la fe. Le llama por ello un pensador “acatólico”.⁴⁰ Por otra parte, discutió con Pufendorf en el tema del derecho natural, pero le advierte que éste no se puede demostrar e investigar sin la ayuda de la revelación y por las solas fuerzas de la razón. Por ello consideró que en ocasiones el filósofo alemán “yerra torpemente”.⁴¹ Aunque recelaba de que no fueran católicos, no dejó de dialogar con autores protestantes y tomar en cuenta cosas que le parecían valiosas. De Leibnitz, por ejemplo, comenta sobre la importancia de mantener la paz en la sociedad.⁴² Para el *Jure Gentium* o derecho de gentes, utiliza sobre todo las obras de Bartolomé de Las Casas y de Ginés de Sepúlveda donde extrae información en torno al tema de la relación entre siervos y bárbaros. Siguiendo el humanismo tomista lascasiano, proclamó la igualdad universal del género humano, en opinión de Virginia Aspe, con mayor erudición y academia que en los tiempos del famoso dominico sevillano.

39 Los cita ampliamente en el tomo IV de las *Institutionum theologicarum*.

Hugo Grocio (1583-1645) jurisconsulto, historiador y teólogo holandés quien formuló el principio de libertad en los mares como uno de los derechos fundamentales de los pueblos. También escribió *Del Derecho de paz y de guerra* (1621), base del moderno Derecho internacional; Samuel Pufendorf (1632-1694) jurisconsulto, teólogo y economista alemán, profesor de Derecho natural, discípulo de Grocio, autor de el *Derecho natural y de gentes* (1672).

40 M. Beuchot, *op.cit.*, p. 192.

41 *Ibid.*, p. 199.

42 *Institutionum*, tomo IV, libro VIII, p. 62.

Para Alegre –afirma Aspe Armella– como para muchos de los antiguos escolásticos, el derecho de gentes no es un derecho positivo o convencional, sus preceptos son “a manera de conclusiones inmediatas o casi inmediatas de la ley natural”. De esta igualdad ontológica y de derechos del género humano arranca la filosofía política alegreina: “La autoridad se funda en la naturaleza social del hombre pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad”. El derecho de gentes se basa en la natural necesidad humana y en su equidad natural, y sólo a partir del entramado social pueden establecerse jerarquías entre los hombres.⁴³

Referente al tema anterior, Alegre también se basa en autoridades y tratadistas famosos como Domingo de Soto y Diego Covarrubias. Para Alegre, el bien común, a saber, la felicidad de la vida humana, es el objetivo de todas las leyes verdaderas. Éstas no deben ver por el bien privado, sino al público y común. Así, la ley es el precepto promulgado a causa de la utilidad pública por aquel que tiene cuidado de la comunidad.

Decimos en primer lugar que los principados y reinos han sido establecidos por el Derecho de Gentes. Mas este Derecho de Gentes se basa en la natural necesidad del hombre y en la equidad natural. Porque es natural para el hombre –dice Santo Tomás (I de *Regimine Principum*)– el vivir con muchos en sociedad, y es necesario que haya entre los hombres quien gobierne y dirija a la multitud. Porque mientras cada uno provee a sus propias conveniencias, la multitud se dispersa hacia objetos diversos si no hay quien cuide del bien común [...] porque no basta la multitud desorganizada para constituir una sociedad civil; sino que es menester que, además del interés privado que a cada quien mueve a su propio bien, haya también quien promueva el bien común de la multitud.⁴⁴

43 Virginia Aspe Armella, *op. cit.*, p. 15.

44 Cita de Francisco J. Alegre en Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 47.

Con este bagaje intelectual a cuestas, Alegre concluyó que si bien según su opinión el origen del poder descansaba en el consentimiento de la comunidad (y menciona la naturaleza social del hombre como fuente de gobierno en concordancia con Santo Tomás), por otro, la debilidad de los individuos frente a otros debía tomarse en cuenta, por lo que era necesario que los hombres se unieran en sociedad y mediante un pacto trasladaran el poder a unos cuantos. Para él “hay entre los hombres, a pesar de la absoluta igualdad de la naturaleza, desigualdad de ingenios”,⁴⁵ por lo que creía conveniente que los virtuosos y prudentes gobernaran sobre los necios, brutos o ignorantes. Para Alegre, la democracia era “el peor de todos los regímenes”⁴⁶ y llegó a considerar benéfico un gobierno “monárquico sensato” y un régimen de “cierta aristocracia”. Por otro lado, para él, la potestad de los magistrados civiles no provenía de la Iglesia ni del Pontífice romano.

El jesuita novohispano consideró que los mandamientos de Dios, en que se fundamentaba la ley divina, debían observarse íntegramente por las sociedades humanas. Desde el punto de vista de la conciencia del padre Alegre la disciplina se fundaba –como se señaló anteriormente– en la ética, según lo mostraban los autores clásicos, de quienes recogió grandes máximas. Continuamente hizo énfasis en las virtudes y enseñanza moral de las autoridades, así como en su orientación pedagógica, pues señaló que el objetivo de presentar esta obra era para servir a los fines de la educación,⁴⁷ con lo cual demostró que no estaban los jesuitas tan fuera de tono con las propuestas reformadoras de un Benito Jerónimo Feijóo, cuyo *Teatro Crítico* tuvo gran influencia en Hispanoamérica.

Alegre también leyó al padre Juan de Mariana (1536-1624), escritor español autor de *Del Rey y de la Institución Real* (1599) y de la

45 Cita de Alegre en Sergio Torales, *op. cit.*, p. 61.

46 Francisco J. Alegre, *Institutionum theologiarum*, tomo V, libro XI, p. 65-68.

47 No se debe soslayar el propio impulso de la tradición jesuita basado en la *Ratio Studiorum* que obligaba a la vida intelectual en los seminarios, en el conocimiento a profundidad de los clásicos, en el humanismo y el dominio de las lenguas, sobre todo, del latín.

Historia general de España (1601) que esgrimió la justificación del tiranicidio y de quien opinaba ser “de una vasta erudición sagrada y profana, y su Historia [ser] la más elegante, cabal, exacta y completa que hasta ahora ningún autor particular ha escrito de nación alguna”.⁴⁸ Sin embargo, Alegre fue parco respecto al tema del tiranicidio. Una de sus opiniones, vertida en las *Instituciones* fue la siguiente:

Las máximas de una vida civil, política y cristiana [...] no se aprenden bien con ejemplos de tiranía ¿y de qué sirve al rey que salgan los capitanes a caza de indios, como de fieras? [...] ¿Pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes sólo la prisión y la cadena tiene corporalmente en poder el soberano?⁴⁹

Él señala, empero, que cuando se usurpan las funciones de un rey debe haber restitución.⁵⁰ Alegre ataca a Thomas Hobbes en lo tocante a la coacción física como esencia de la ley.⁵¹ El pensador inglés se interesó por los principios del orden social y en ese contexto habló del derecho natural y de que los derechos de los hombres en pugna constante por su misma naturaleza, se traducían en un contrato social que era la base del Estado. Defendía también que la soberanía fuera delegada en un sólo hombre (el monarca absoluto) en vez de un grupo (Parlamento) y éste representaría los derechos de las personas, transferidos a él. Además de Hobbes, criticó a algunos pensadores como Collins, Rousseau, Voltaire y Mirabeau, a quienes llama “los soberbios filósofos” por alejarse, según él, de los lineamientos morales que sostiene, y les llama a sus ideas “nove-

48 Francisco J. Alegre, *Arte Poética de Boileau*, Canto II, en *Opúsculos inéditos*, p. 59.

49 Cita de Francisco Javier Alegre en Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Historia, 1949, p. 134.

50 Sobre estas ideas véase Francisco Javier Alegre, *Institutionum theologicarum*, v. IV, libro VIII, p. 7, 85 y ss.

51 En *Institutionum theologicarum*, tomo IV, libro VIII, p. 4 y 6.

dades heréticas” que atacan en sus fundamentos a la “verdadera doctrina”.⁵² Al decir de Fabri, uno de sus biógrafos, “le causaba lástima y aún risa la audacia de tantos infelices que descubrían su ignorancia y ceguera con juzgar por el criterio de una necia filosofía los dogmas de la augustísima religión católica”.⁵³

En este último siglo –dice el propio Alegre– la Iglesia católica no tuvo que contender con algún nuevo género de herejes. No era poco luchar ya con los calvinistas, luteranos. Estos no tienen importancia. De esta calaña son Voltaire, Rousseau, Mirabeau, Helvecio, Collins y sus parecidos hispanos Pierre Bayle, Montesquieu, Pufendorf quienes siguen lo extraño, con las orejas lascivas, admiradores de la antigüedad pagana y sacerdotes de la naturaleza, nubes sin agua, que son movidos por cualquier viento de doctrina, escritores corruptos que no saben de qué hablan ni qué afirman.⁵⁴

En otra parte, Alegre había opinado de Voltaire de forma contraria por sus juicios como historiador de Enrique IV, diciendo que el “poeta de la Francia muy conocido en nuestros días” no “procedía muy ajustadamente”.⁵⁵ Alegre no asumió una tradición cultural cosmopolita y no escondió su predilección por los autores españoles, tanto de literatura como de filosofía e historia. Defendió su filiación por el pensamien-

52 Francisco Javier Alegre, *Institutionum theologicarum*, tomo I, prefacio, y tomo V, Libro XI, p. 20.

53 M. Fabri, en J. García Icazbalceta (editor), *Opúsculos inéditos*, p. XXXVI.

54 Francisco J. Alegre, *Institutionum theologicarum*, tomo , prolegómeno II.

55 Francisco Javier Alegre, *Arte poética de Boileau*, notas al canto III, en *Opúsculos inéditos*, p. 101. La obra de Voltaire fue traducida en España hacia 1720 y se difundió rápidamente, a pesar de que fue condenado por la Inquisición española en 1762, lo que ocasionó que su trabajo fuera consultado de forma subrepticia y a través de pseudónimos o anónimos. Para el tema de la traducción de las obras de Voltaire, ver Françoise Étienvre, “Traducción y renovación cultural a mediados del siglo XVIII en España, en Pablo Fernández Albaradejo, *Fénix de España...*, p. 93-118.

to y la cultura ibéricos y antepuso las conclusiones del mundo intelectual hispano frente al francés y al inglés. Por ejemplo, en sus Notas al Canto Tercero del *Arte Poética de Boileau*, Alegre critica tanto a Voltaire como al poeta británico John Milton, autor del *Paraíso Perdido* y señala que “las ficciones del primero son, fuera de impropias e insulsas, infinitamente más groseras e ingratas [que las del segundo]”. Sobre Milton afirma que “no hay estómago que no se revuelva al leer el razonamiento que el Pecado hace al Diablo, y el pacto de la muerte”.⁵⁶ Contra ambos dice “¿Puede haber en el mundo imaginación más desreglada, fantasía más monstruosa? ¿Y estos son –continúa– los grandes hombres que tienen por desreglados a Calderón y a Góngora?”⁵⁷

INTERPRETACIONES SOBRE LA HEREJÍA

Es interesante que Alegre dedicara tanto espacio a las herejías e hiciera su historia a través de los tiempos. Desde el prolegómeno primero lanzara ya con fuerza sus milicias intelectuales contra ellos y advierte que impugnará a los “adversarios”, valiéndose de la potestad eclesiástica, de los breves romanos y los concilios que se han celebrado. Así, con ataques contundentes, su libro tenía que contestar las “malignas interpretaciones”⁵⁸ de los enemigos de la religión no sólo los del pasado, sino también de los críticos de su propio tiempo. Alegre creía ser el origen de la herejía moderna (siglo XVI) el cuestionamiento a la autoridad del sumo pontífice. Por ello, empieza su recorrido expositivo con los papas, a partir de Pedro y hasta Pío VI (256 pontífices en total) refiriéndose también a qué herejías se enfrentaron.

En el prolegómeno II titulado *Sive Haeresum, atque Haeresiarcharum* (“Sea de heréticos, como de heresiarcas”) el teólogo veracruzano divide la narración por siglos (del V al XVII) y trata sobre estos persona-

⁵⁶ Francisco J. Alegre, *Arte poética*, p. 122.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁸ *Institutionum*, v. I, prefacio, p. 7-11.

jes que idearon nuevas interpretaciones en contra de las doctrinas de la Iglesia. Por tanto, pasa revisión a ateos, epicúreos, paganos, judíos, mahometanos, “todos los herejes y cismáticos” (los protestantes, de todas las confesiones). Para Alegre, los herejes eran aquellos que inquietaron y agitaron el orden universal con sus errores. El historiador jesuita se interesó por todas las proposiciones de éstos, desde Pelagio y Nestorio hasta los de su propia época, para refutarlos, naturalmente. En este catálogo desfilan corintios, nicolaítas, gnósticos, cátaros, maniqueos, arrianos, pelagianos, valdenses, albigenses y demás. Dedicó poco más espacio a Wicleffus (Wyclif) de quien dice era “obediente del demonio”⁵⁹ y señala la posterior influencia que ejerció en el movimiento evangélico alemán del siglo XVI con sus postulados sobre la sola fe y la negación de las obras para ganar la salvación. Así, refutaba a los “herejes” que habían impugnado la teología escolástica a lo largo de los siglos.

El padre jesuita dedicó un significativo espacio a reseñar la vida de Martín Lutero⁶⁰ en cuyos escritos negaba al Papa y le profería terribles insultos. Alegre menciona las siguientes obras de Lutero: *Adversus execrabilem Bullam Antichristi*, *De confessione secreta*, *De votis monasticis*, *De abroganda missa*, *De Captivitate Babilonica*, pero advierte que aún hay “varios tratados, opúsculos y epístolas colmadas de petulancias, bufonerías, mentiras, obscenidades y contumelias”.⁶¹ El historiador novohispano informa sobre los datos pertinentes de la vida del reformador: que éste nació en Eisleben, Sajonia, que profesó votos con los eremitas agustinos en Erfurt, que se hizo doctor en teología y enseñó en Wittenberg, que se opuso a Juan Tetzl, de la orden de predicadores, en lo to-

59 *Ibid.*, v. I, prolegómeno II, p. 228-229.

60 El grueso de la información sobre el reformador alemán se encuentra en el v. I, prolegómeno II, p. 231-232 y en el V de su obra teológica. También se dan juicios sobre este personaje en la entrada del papa León X, p. 106. Para este tema véase Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, capítulo IX, México, Fondo de Cultura Económica, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.

61 “Pluresque alios Tractatus, opuscula & epistolas petulantia, scurrilitate, mendaciis, obscoenitatibus & cuntumeliis refertissimas”, v. I, prolegómeno II, p. 232.

cante a las indulgencias, y elaboró 95 tesis. Hasta aquí el autor da toda la información histórica y biográfica que pudo reunir del personaje, hasta que termina con la sucesión cronológica de la vida de un religioso que hubiera pasado como uno común y corriente, si sus subsecuentes acciones no hubieran cambiado el curso de la historia. Entonces el teólogo católico no puede sustraerse al ataque a esa figura cuando se torna en un “heresiarca” que empieza a circular el “veneno” de sus “gravísimos errores”. En las *Institutionum theologicarum*, Lutero es presentado como uno de los más terribles rivales de la Iglesia católica. El detractor jesuita enumera cuidadosamente los “preceptos erróneos” del fraile alemán y descubre serias dudas del mismo Lutero en lo tocante a la misa, a la transubstanciación y la confesión auricular en lo que, en su opinión, el reformador de Wittenberg dijo “meras sandeces” y cayó constantemente en graves contradicciones. Concluye que “su doctrina está por todas partes llena de innumerables aporías y maquinaciones” y le llama a su autor “infelicitísimo apóstata”. Además, no puede pasar por alto que no cumplió con su voto de castidad y copuló con la monja Catalina Bora, quien le dio hijos.⁶²

En el prolegómeno tercero de las *Institutionum theologicarum*, Alegre presenta a los principales tratadistas de la Iglesia: Eusebio, Atanasio, Crisóstomo, Jerónimo, Beda y otros sucesivamente hasta el siglo XVI, en que vuelve necesariamente a la figura de Lutero cuando trata sobre sus impugnadores católicos y añade más opiniones en torno a esta figura. Ahora lo califica de impío, ingrato e imprudente. También menciona a Erasmo, quien otra vez será interpretado como un puente entre el catolicismo y el protestantismo, y piensa que el erudito de Rotterdam era “un Lutero anticipado”, pues en su opinión el alemán formuló muchos de sus errores siguiendo al holandés. Alegre señala la famosa frase que atribuye al gran teólogo y cardenal jesuita Roberto Belarmino de que “Erasmo puso el huevo que incubó Lutero”,⁶³ pero éste lo superó con su

⁶² *Ibid.*, p. 232.

⁶³ *Ibid.*, prolegómeno III, p. 337.

petulancia y su lenguaje acrimonioso, espurio y tumultuoso. Luego pasa revista a las obras de los impugnadores católicos del fraile alemán, Juan Eck y Juan Cocleo, así como a los tres tratados del franciscano Alfonso de Castro: *De justa Haereticorum punitione* (3 libros), *Adversus omnes haereses* (14 libros) y *De potestate Legis penalis* (2 libros), autor tan aclamado en el siglo XVI por sus tesis sobre la licitud de la guerra contra herejes y paganos y sobre el derecho de propiedad en los pueblos no cristianos.⁶⁴ Para fundamentar más su crítica al protestantismo, igualmente incluye a Bartolomé de Ledesma, fraile dominico que en el siglo XVI, desde la Nueva España, se destacó como un notable teólogo y a Juan de Ledesma, profesor insigne de la Real y Pontificia Universidad de México, a quien define como un mexicano cuya erudición lo equiparaba con los grandes filósofos europeos de su tiempo, así como a José Eguiara y Eguren a quien exalta como notable tratadista escolástico.⁶⁵

Acto seguido, Alegre hace la historia de los herejes que siguieron a Lutero en el capítulo titulado *Ab Luthero Sathanae discipulus* y allí desfilan Zwinglio, Ecolampadio, Carlstadt, Melanchton, Osiander, Bucero, Illyrico y Calvino.⁶⁶ Menciona también a los radicales como Schwenckfeld y Müntzer que lo siguieron en muchos puntos pero también –dice– se opusieron a sus ideas. De este último, opina que su doctrina era “mediocre”, pero destaca que sirvió para la sedición y para envolver a Alemania en la guerra (se refiere al levantamiento de los campesinos en la Selva Negra durante los años de 1524-1525), aunque culpa a Lutero de ese “suplicio”,⁶⁷ por haber despertado inquietudes sociales con sus argumentos sobre la libertad espiritual. Una vez completada la revisión del siglo XVI, el teólogo jesuita pasa al XVII y estudia a los que considera también herejes, como Baruch Spinoza, quien exponía una visión panteísta del universo; Jansenio, autor que defendía la predestinación y

64 *Ibid.*, prolegómeno III, p. 341.

65 *Ibid.*, prolegómeno III, p. 373 y 382.

66 *Ibid.*, prolegómenos I y II, p. 233-239.

67 *Ibid.*, prolegómeno II, p. 239.

Miguel Molinos con su “secta” de quietistas. Al llegar al XVIII afirma que en ese siglo no se había producido una nueva herejía a la que la Iglesia católica tuviera que hacer frente, pero observa que si se habían originado los llamados “filósofos naturales”, materialistas, deístas, francmasones⁶⁸ y otros que –y allí radicaba el problema– no conferían autoridad a la tradición. Alegre señala nuevamente a Voltaire, Rousseau, Helvetio, Mirabeau, Bayle y Montesquieu, entre otros, como una especie de nuevos heresiarcas o, al menos, hombres que habían visto derivar sus ideas de las bases del protestantismo de los siglos anteriores, No en balde Pablo González Casanova ha dicho que hay que buscar entre los heresiarcas a los precursores de los filósofos modernos.⁶⁹

En sus escritos, como se vió, Alegre atacó denodadamente al protestantismo.⁷⁰ Esto se constata en su obra de teología, pero también en el *Arte Poética de Bolieau* comenta contra esta dogmática y lo hace nuevamente a través de la figura de los poetas ingleses John Milton y Alexander Pope, autor éste último de los *Ensayos sobre la naturaleza del hombre* que el propio jesuita mexicano dice haber conocido. Al respecto comenta:

[Pope] con el especioso motivo de ensalzar la providencia y sabiduría del Criador, y ennoblecer la naturaleza humana, quiere hacer ver como bueno todo cuanto hay en el hombre; pero tratando como puro filósofo, y como filósofo pagano, de la naturaleza del hombre, y prescindiendo de lo que la fe enseña, no supo distinguir lo que es en el hombre don del Criador y lo que es castigo del pecado: lo que es el hombre contemplado en su primer origen, y

68 *Ibid.*, prolegómeno II, p. 243. Las primeras actividades masónicas en la Nueva España fueron iniciadas en 1782 por el francés Pedro Bardales quien fue denunciado ante el Santo Oficio y desterrado. Otros llegaron en 1789 y se reunían en secreto.

69 Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 46.

70 Sin embargo, es curioso observar que, pese a sus pruritos confesionales, Alegre pudo sostener una amistad con un luterano durante su estancia en Italia. C. Ronan, *op. cit.*, p. 137.

cómo salió, digámoslo así, de las manos del Omnipotente, y lo que es el hombre después que por la prevaricación desfiguró en sí la imagen de Dios a cuya semejanza fue criado; la felicidad natural del hombre, y la felicidad sobrenatural a que está destinado y a que aspira. En todo el tratado de Pope no se ve sino una continua contradicción de máximas, y un contraste de ideas semipaganas, semicristianas y semifilosóficas; se confunde a cada paso lo físico con lo moral, lo natural e innato con lo racional y lo electivo, el hombre puro con el hombre elevado, y el elevado con el caído.⁷¹

Alegre arremete contra el protestantismo en general y, en particular, contra el concepto pecaminoso del hombre, así como contra la doctrina de la predestinación que consideraba salvos a unos cuantos y condenaba a la mayoría a la perdición eterna, doctrina que, secularizada ya hacia el siglo XVIII, apuntaba al criterio de superioridad de naciones y grupos sociales que discriminaban a pueblos enteros, a quienes se suponía eran menos favorecidos por el curso o marcha de la civilización. Cabe decir que para esta época había una profunda creencia en el perfeccionamiento o “progreso” del hombre. Alegre observaba que el protestantismo “todo lo halla malo en el hombre considerado en si mismo, como si la naturaleza no fuera don de Dios, y careciera de orden en todas las demás criaturas incapaces de la Gracia”. Esto era, para él, “falta de sólida teología y sobra de arrogancia” en los autores, como Milton, “cuyos diablos se entretienen en disputar con semejantes principios, del misterio de la predestinación y de la eficacia de los auxilios divinos”.⁷²

¿ALEGRE ILUSTRADO?

A pesar de que no puede negarse el influjo de las ideas ilustradas francesas en los intelectuales novohispanos del siglo XVIII, ideas que segura-

71 Alegre, *Arte Poética de Boileau*, Notas al Canto Tercero, *op. cit.*, p. 126.

72 *Ibid.*, *loc. cit.*

mente llegaron al padre Alegre al través de intensas lecturas y vivencias como profesor en Bolonia, él no fue partidario de la corriente enciclopedista ni comulgó con las ideas del *Contrato social* o con postulados como la religión natural. Alegre no se ve aligerado de prejuicios ni como un portavoz de la tolerancia religiosa, ésta última considerada como una de las características del espíritu moderno. En su obra de teología se postuló contrario al sentir antirreligioso o más aún irreligioso del deísmo francés y del libre examen subjetivo de la Biblia, entre otros puntos, esgrimidos por el protestantismo alemán. La Ilustración no parece haber mermado un ápice su solidez de creyente. Así, al decir de Juan A. Ortega y Medina, “[Las ideas ilustradas francesas] adquieren tras el tamiz hispánico un tinte singular propio; por ello es que nuestros liberales, enciclopedistas e ilustrados son en su mayor parte fervorosos católicos y algunos [como Alegre] cura de almas”.⁷³

Como señala Charles Ronan, “Alegre no se sujetó a ningún autor u opinión, sino que obtuvo sus ideas de aquellas fuentes que le parecían más coherentes”.⁷⁴ Los mexicanos no fueron fieles portavoces del movimiento intelectual que se realizaba en Europa bajo el nombre de Ilustración. Recogieron algunos de sus postulados, sobre todo en lo tocante al optimismo científico de cara al conocimiento de la naturaleza y a los conceptos racionales, pero también pesó en exceso la propia tradición del ámbito político-espiritual del imperio español que no sólo transitó por la Contrarreforma católica, sino también por el Barroco y por la filosofía tradicional cristiana jus naturalista hispánica que le resultaron esencialmente constitutivas antes de ser tocado en el exilio por el movimiento ilustrado que se originó en Francia y en Inglaterra. Aquí podemos retomar la pregunta formulada al principio de este trabajo sobre si eran compatibles la defensa de la ortodoxia católica y el pensamiento ilustrado. La respuesta puede ser afirmativa: Alegre trató de someter los hechos que conformaban todo el corpus de la historia de la Iglesia a un peritaje

73 Juan A. Ortega y Medina, *Ensayos, tareas y estudios históricos*, p. 23.

74 C. Ronan, *op. cit.*, p. 106.

científico y su objetivo fue dar una exposición con un sentido pedagógico. Su finalidad estribaba en defender los fundamentos de la fe y a la Iglesia como institución mediadora en este mundo y el otro, como eje del universalismo católico, por medio de las conclusiones de la historia. Las *Institutionum theologicarum* son una prueba de la preparación de Alegre como historiador y teólogo moderno, además de que refleja sus grandes dotes como literato y orador que mostró en otros terrenos de su quehacer vital. Fue también capaz de plasmar allí sus conocimientos científicos y su profunda erudición sobre los temas actuales de las distintas disciplinas de su tiempo. Así, se puede lanzar otra pregunta: ¿Por qué consideraría importante el padre Alegre escribir la historia de los papas y de los herejes en el momento que le tocó vivir? Esto, además, en una época en que ya había serios cuestionamientos a la Iglesia como institución y ya prácticamente en los albores de la Revolución Francesa, que detonaría las violentas reacciones contra los símbolos del Antiguo Régimen. Podemos proponer algunas respuestas. En la época en que escribió Alegre, los jesuitas fueron vistos como la amenaza a la autoridad regalista del estado absolutista español. Ciertamente la Iglesia perdió poder en el terreno político y en el cultural con la expulsión de la Compañía de Jesús, al salir al exilio la orden que defendía a la jerarquía eclesiástica y al pontificado. Al decir de Ramón Kuri, acusados por su afán de singularidad, opulencia, extremada solicitud, afán en el atractivo de gentes, afectada superioridad sobre las demás órdenes religiosas, junto con un abierto laxismo y, por encima de todo, debido a sus ideas (como el probabilismo, la defensa del libre albedrío, el convenio o ciencia media) la corona decidió expulsar a los jesuitas de los reinos hispanos, al ser considerados un elemento peligroso para el estado absolutista que los consideró sediciosos.⁷⁵ Mas la expulsión –y posterior supresión de la orden (1773)– coartó las extraordinarias iniciativas filosóficas, religiosas, morales y políticas que aportaban los intelectuales de la Compañía, como Alegre y Clavijero, lo cual tuvo un alto costo social y cultural en Hispanoamérica.

75 Ramón Kuri Camacho, *op. cit.*, p. 192.

Alegre deseaba muy probablemente restaurar la autoridad moral de la Iglesia en general y de la orden ignaciana en particular tras las reformas borbónicas. También con ese espíritu apologético hacia las huestes de Loyola (y por encargo expreso del padre general de los jesuitas en Roma para hacerlo) es que el criollo veracruzano elaboró su *Historia de la Compañía de Jesús*, cuyo manuscrito dejó inédito en México al tiempo de la expulsión de los jesuitas para retomar su redacción en Bolonia tiempo después. Alegre ha de haber considerado la hechura de estas obras históricas algo sumamente trascendente en los días aciagos y dramáticos para la orden jesuítica que se traducían en una profunda crisis en el seno de la Iglesia, pues finalmente la Compañía fue suprimida por el papa Clemente XIV el 16 de agosto de 1773.

Por otra parte, cabe también decir que Alegre fue heredero de una tradición intelectual americana. La investigación realizada por este teólogo e historiador en sus *Instituciones teológicas* continúa –a mi modo de ver– la tarea iniciada por el polígrafo mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora en el siglo XVII, autor de una historia de la Iglesia Metropolitana de México, desconocida hasta la fecha.⁷⁶ Ambos sabios abordaron en distintos momentos los tratados más importantes sobre la historia de la Iglesia desde este lado del Atlántico. Sin embargo, a diferencia de aquél que le precedió algunos años, Alegre utilizó además todas las fuentes a su alcance en los archivos en Italia, lo que enriqueció su labor. Su papel como historiador y su gran erudición le granjearon el reconocimiento en Italia por parte de los europeos. A diferencia de Landívar, Clavijero y Cavo, Alegre no escribió un libro específico sobre antigüedades mexicanas (lo que no le resta el sentido identitario de mexicanidad a su pensamiento), quizá por que consideró que sus sapientes compatriotas ya lo habían hecho. Se dedicó, entonces, a historiar los logros de los jesuitas

76 Según Jaime Delgado, Sigüenza fue autor del *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de México*, obra que tenía “casi escrita”. “Prólogo” a Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad Heroica de Fernando Cortés*, Madrid, José Porrúa Turanzas, MCMLX, p. LXXXI.

en América y a su obra teológica, aunque no por ello dejó de explorar el pasado mexicano. Aquí cobra significado la idea de Jorge Cañizares Esguerra quien ha escrito que la ilustración hispanoamericana no fue meramente un reflejo tardío de ideas anteriormente discutidas en Europa, sino que también tuvo que ver con una epistemología del patriotismo criollo.⁷⁷

Al decir de William Taylor, en ese tiempo algunos eclesiásticos intentaban reclamar un lugar prominente en una sociedad cambiante.⁷⁸ Quizá eso intentó hacer Francisco Javier Alegre con su obra: señalar los méritos de la Iglesia, devolverle a ésta su status histórico y modificar el juicio de los contemporáneos en relación a la probidad del clero católico en una época en que, a su juicio, la necesitaba encarecidamente para mantener los valores y principios de la catolicidad. Después de todo la voluntad enciclopédica ilustrada conducida al ordenamiento del conocimiento teológico se dirigió también a la Iglesia. Si el pasado de esta institución parecía en su tiempo oscuro y poco racional, había que aclararlo y explicitarlo con rigor histórico y someterlo a una crítica ponderada y sensata, verbigracia, “científica.” A esto había que añadir que los problemas internacionales y la creciente secularización pusieron a prueba no sólo los conceptos sobre la universalidad de aquella institución milenaria, sino las propias convicciones religiosas. Los mismos novohispanos fueron asaltados por la duda, convirtiéndose en una generación que sentía vivamente contradicciones y desgarramientos al verse sus valores tradicionales cuestionados por la crítica racionalista. Esto se puede ver, por ejemplo, en las reacciones que siguieron al análisis de la imagen de la virgen de Guadalupe hecha por el médico José Bartolache, quien sometió a un peritaje científico la pintura, lo que para algunos ponía en entredicho su carácter milagroso.

77 Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, p. 267.

78 William Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local*, edición al cuidado de Brian Connaughton, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Porrúa, 2003, p. 380.

CONSIDERACIONES FINALES

Visto todo lo anterior, habría asimismo que preguntarse no sólo por los alcances, sino también por los límites de esta “modernidad filosófica del grupo jesuita renovador”, como le ha llamado Iván Escamilla.⁷⁹ Aunque hombres como Alegre quisieron dar el salto a la utilización de nuevos métodos y orientaciones críticas, en la discusión de ciertas materias también se quedaron, puede decirse, a medio camino. Se puede afirmar que Alegre es un filósofo “a caballo” entre la filosofía “moderna” y la del tradicionalismo hispano católico en quien los intereses científicos y el eclecticismo no mermaron la fe y los principios ortodoxos de la religión. Lo mismo este intelectual criollo habló en su obra teológica del magnetismo, que hizo un tratado sobre ángeles.⁸⁰ Por otra parte, el veracruzano no quiso esquivar la enconada polémica bicentennial entre catolicismo y protestantismo y si bien ciertamente le dio otro matiz al diálogo, insistiendo en la crítica racionalista, no fue tolerante y condenó a la confesión contraria. En su obra no hay un cuestionamiento de los dogmas católicos ni un llamado a la tolerancia, como en otros filósofos ilustrados.

Alegre fue un gran teólogo al que le interesó la salvaguarda de la religión y sus dogmas y no se le podía pedir que renunciara a la concepción tradicional escolástica para abrazar los conceptos ilustrados liberales de las premisas religiosas o a abandonar totalmente la fe en aras de una visión experimental y científicista de la naturaleza. Para él, la luz de la razón no era suficiente si no se tenía la luz de la fe. O dicho de otro modo, el padre jesuita no trasladó su fe en Dios a la razón humana, como lo quiso el antropocentrismo implícito en la Ilustración. Antes bien, la suya fue una reacción ante la creciente pérdida de importancia de la religión y de Dios como ejes rectores de la vida y del pensamiento de la sociedad, que en el siglo XVIII sucumbía ante el impulso hacia una socie-

79 Iván Escamilla, “Máquinas troyanas”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 82, 2000, p. 221.

80 *Institutionum theologicarum*, v. I, prefacio, p. 2-5.

dad cada vez más laica, secularizada, anticristiana (agnóstica e incluso atea) y anticlerical. Así, aunque violentáramos el texto de Alegre y quisiéramos ver en él un producto acabado y esplendente de una corriente ilustrada en México, si es que tal cosa se dio nítidamente, no podríamos concluir más que esto: este jesuita volvió en pro de la defensa de la tradición pues consideró que allí estaba la base de la estabilidad. Cumplió con el precepto ignaciano de defensa del papado –aunque delimitó su potestad– señalando sus aportaciones y su presencia en la historia y no esgrimió posibilidad alguna de aceptar otra fórmula religiosa que la católica apostólica y romana. Con todo el rigor y la metodología a su alcance, Alegre quiso convencer, persuadir, a sus lectores de que lo único válido estaba dentro de la Iglesia universal. Para demostrar esto pasó 18 años escribiendo su historia. Pese a la utilización de distintos instrumentos conceptuales, este exponente de la llamada religiosidad ilustrada mexicana no aceptó otra forma de religión válida que la católica, lo cual no podía ser de otra manera en el siglo en el que transcurrió la vida del padre Alegre, quien no fue, de manera alguna, una conciencia heterodoxa. La parte de la crítica ilustrada que puede verse en su obra se centra en el diálogo que mantuvo con otros ilustrados, en su método, así como a través de sus disertaciones sobre las ciencias y la naturaleza. Aquí cabe hacer otra pregunta. ¿Hasta qué punto Alegre tuvo un papel innovador en Filosofía y en las ciencias con la aplicación de nuevos métodos y doctrinas, así como por su actitud ecléctica y de rechazo a las autoridades en cuestiones académicas? Por lo visto, Alegre mantuvo un diálogo ecléctico,⁸¹ aceptó las corrientes científicas y filosóficas nuevas; prefirió la física experimental a la especulativa; admiró a Copérnico, a Tycho Brahe, Kepler, Descartes, Leibnitz y Gassendi. Junto a los jesuitas de San Ildefonso parece que sí dominó la vida intelectual de Nueva España en el siglo XVIII hasta la expulsión de la orden en 1767 e influyó en la generación que le siguió representada por intelectuales como Gamarra,

81 Karl Schmitt, “The Clergy and the Enlightenment in Latin America”, *The Americas*, v. XV, abril 1959, núm. 4, p. 381-392, la referencia en p. 382.

Conde Oquendo, Alzate y el propio Miguel Hidalgo, párroco de Dolores e iniciador del movimiento de independencia.

En 1789 salió, pues, a la luz la obra *Institutionum theologiarum*, ya sin poder verla su autor por haber fallecido meses antes lejos de su patria. Ese año, un hecho histórico de gran magnitud vino a cimbrar el orden político y social de Europa: la Revolución Francesa. Las noticias de la revuelta conmocionaron al mundo intelectual. Estar saturado de las doctrinas de los filósofos del siglo y simpatizar con los sucesos de la Francia revolucionaria era visto por los sectores más conservadores como lo peor.⁸² En la obra de Alegre ya se rechazaba a los llamados herejes ateístas y deístas, que luego fueron hechos responsables por ocasionar la pérdida del *status quo*. A muchos clérigos de esa época –y Alegre no fue la excepción– les parecía ser culpa de “filósofos impíos” el caos reinante en el Viejo Mundo y fueron considerados el azote de la humanidad desde fines del siglo XVIII. No podemos saber qué hubiera opinado el jesuita veracruzano del estallido revolucionario en Francia, de la soberanía, de los nacionalismos, de la voluntad general y de la libertad individual o de la secularización. Las nuevas tesis hicieron temblar los fundamentos de la vida y del pensamiento de los novohispanos, lo cual se dejó sentir en la generación que inició la Independencia. Sin embargo, en ellos había valores propios que no se podían cuestionar, sobre todo en el terreno de lo religioso. A pesar de los “aires ilustrados” que entraron a la Nueva España en el siglo XVIII, luego se ve que los intelectuales mexicanos, muchos de ellos pertenecientes al estado clerical, no querían estar ayunos de principios teológicos. Empero, ya se ventilaba desde el púlpito y por escrito sobre el peligro que vivía el reino toda vez que había entre los intelectuales criollos gente que coqueteaba con las ideas provenientes de Francia, Inglaterra y Alemania. Entre ellos encontraría la Inquisición –en el amanecer del siglo– un ejemplo para expiar sus miedos.

82 Iván Escamilla, *José Patricio Fernández de Uribe*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 202.