

Trasfondos de la cosmología colonial venezolana**

RESUMEN

A fin de esbozar algunos parámetros de análisis para el pensamiento filosófico-cosmológico venezolano del siglo XVIII, se presentan, dentro del marco de las características generales de la «Segunda Escolástica» hispanoamericana y de los rasgos específicos de la filosofía colonial en Venezuela, los elementos particulares hallados en los textos cosmológicos pertenecientes al *Cursus Philosophicus* de Antonio José Suárez de Urbina. Resalta al respecto la fusión de una doctrina fundamentalmente aristotélico-tomística con ciertas inclinaciones cuasi-modernas.

Palabras clave: cosmología, filosofía colonial, filosofía venezolana.

ABSTRACT

In order to outline some analytical parameters for 18th century Venezuelan philosophical-cosmological thought, particular argumentative elements found in the cosmological work of Antonio José Suárez de Urbina's *Cursus Philosophicus* are presented within the framework of the general characteristics of Spanish-American «Second Scholastics» and the specific features of Venezuelan colonial philosophy. An outstanding aspect in this regard is the fusion of a basically Aristotelian-Thomistic doctrine with certain quasi-modern inclinations.

Key words: cosmology, colonial philosophy, Venezuelan philosophy.

* Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

** El presente estudio forma parte de una investigación más amplia [Knabenschuh de Porta 1996a], auspiciada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia, Maracaibo/Venezuela, y adscrita al Programa de Rescate del Pensamiento Colonial (fundado en 1991).

I

Es un hecho harto conocido que toda producción cultural nace de, y se inserta en, un contexto histórico muy específico y, en último término, único para cada caso individual. Esto mismo vale, desde luego, para cualquier producción filosófica. El riesgo hermenéutico es obvio: siempre que nos toque revisar y comentar la obra de algún pensador, sea cual sea el campo temático en que éste se haya desenvuelto, tropezamos con la dificultad de captar el horizonte respectivo. Cualquier descuido que nos lleve a separar la obra estudiada de la constelación histórica que la sustenta y circunscribe, causaría una tergiversación imperdonable del pensamiento por comentar y, consecuentemente, un comentario que entraría en una órbita alrededor de un centro de gravitación muy distinto del original.

Este «clásico» error que cualquier interpretación sería tratará de evitar, amenaza en especial grado los intentos de analizar una obra filosófica *colonial*. Pues, presentándose toda cultura colonial en un primer momento como una mezcla —según el caso, más o menos equilibrada— de elementos autóctonos y extraños, de lo orgánico y lo impuesto, las producciones culturales respectivas se constituyen a partir de diferentes raíces, sin ser —en sentido estricto— la continuación de ninguna de ellas. Un texto filosófico nacido a partir de semejantes condiciones no será, por ende, inequívocamente clasificable dentro del marco de una o varias tradiciones preestablecidas, sino que representa más bien el inicio de una tradición aparte, cuyas conexiones con las anteriores y simultáneas aparecen bajo un denominador nuevo.

Tal es el caso de la filosofía colonial *hispanoamericana*.¹ Ciertamente, ésta nació por impulso de la actividad pedagógica y evangelizadora de los religiosos españoles, y ciertamente se alimentó de los múltiples factores que le proporcionó el ambiente americano en el que se desarrolló; pero no puede considerarse, ni una simple continuación del pensamiento europeo de la época, ni —mucho menos aún— una prolongación de las culturas precolombinas. Más bien se constituyó como una tradición nueva; compleja en sus raíces, y polifacética en las perspectivas de su evolución ulterior.

¹ Desde el punto de vista político podría discutirse la legitimidad del término «colonia» para el caso de Hispanoamérica [cfr. Quiles 1989:1-2]; los factores meramente intelectuales, no obstante, llevan sin lugar a dudas el sello de una cultura colonial.

La edificación de la cultura filosófica hispanoamericana se inició casi a la par con las actividades propiamente conquistadoras y colonizadoras. Partió de los claustros de jesuitas, dominicos, franciscanos y agustinos, y se extendió muy pronto al ambiente universitario que —según las respectivas condiciones políticas y demográficas, más temprana o más tardíamente— fue dado a luz en las diferentes regiones de la colonia española.²

Sin excepción, los cimientos conceptuales fueron los de la filosofía escolástica, ampliamente revalorizada en la misma España a partir del siglo XVI, y traída a estas tierras donde encontraría un medio de cultivo nuevo y particular. Esta «Segunda Escolástica» hispanoamericana, por un lado una continuación del escolasticismo europeo y especialmente del ibérico³, pero por otro lado el inicio de una filosofía enmarcada por un horizonte vivencial ajeno a la tradición medieval⁴, predomina en las aulas y obras de los maestros hispanoamericanos hasta finales del siglo XVIII. Predomina, sin embargo, en diferentes grados: con

2 Las tres primeras universidades fundadas en territorio hispanoamericano fueron las de Santo Domingo (1510), México (1553) y Lima (1553); las primeras obras filosóficas impresas en esta parte de las Américas (específicamente, en México) datan del año 1554 [cfr. p.ej. Quiles 1989:VIII].

3 Como señala Gracia [1993: 13-14], el escolasticismo ibérico (es decir, el escolasticismo practicado en la Península Ibérica en los siglos XVI a XVIII) «...desarrolló características que lo apartan del escolasticismo internacional de los siglos XIII y XIV...», en especial por ofrecer ya respuestas al humanismo renacentista y a la Reforma, y por su conexión con intereses no sólo religiosos sino también políticos. Evidentemente, Gracia se refiere aquí principalmente al pensamiento escolástico renovado de la Escuela de Salamanca.

4 A este respecto, no resulta demasiado convincente la argumentación de Beuchot [1989:107], de que «...cuando hablamos de escolástica mexicana, es en el sentido en que también hablamos de escolástica española, o italiana, o francesa, o alemana, etc. En el fondo eran doctrinas comunes: no puede decirse tajantemente que la nación haya dado completamente una tónica diferente; más bien la tónica diferente la daban las diversas personalidades que conocían por su genio la corriente intelectual de su país.» Aquí —me parece— se pierde de vista el hecho de que ninguna tradición filosófica, aun si retoma el núcleo doctrinal de otra, se desarrolla estéril y abstractamente, sino que siempre se inserta dentro de un contexto vivencial teñido por múltiples factores históricamente determinados. En este sentido, el planteamiento de nuevos *problemas concretos* que tanea Beuchot [ibid.] no es la única —ni la más importante— causa potencial de las variantes doctrinales que puedan surgir. Y tampoco las *personalidades* en que tanto insiste Beuchot [ibid.] surgen de una individualidad pura, sino del contexto social en que se forman y realizan.

sello tanto de exclusividad como de homogeneidad, en una primera fase (aproximadamente desde mediados del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVII); impregnada de ideas modernas esporádica e individualmente integradas, y teñida por la pugna entre tomistas y escotistas, en una segunda fase (aproximadamente hasta mediados del siglo XVIII); y, en su última fase, en abierta competencia con un pensamiento ya marcadamente moderno, competencia ésta que culminaría en la paulatina superación de los paradigmas intelectuales del escolasticismo (aproximadamente a finales del siglo XVIII).⁵

Mucho se ha escrito sobre la «época oscura» que supuestamente representó para Hispanoamérica todo ese tiempo de cultura escolástica⁶, incentivándose una disputa que tardó hasta nuestros días para empezar a resolverse, felizmente, en contra de tal prejuicio. Aquí no se trata de retomar esta polémica ya prácticamente superada, sino más bien de esbozar los fundamentos de lo que podríamos llamar las características distintivas de la escolástica hispanoamericana:

a) En primer lugar, hay que recordar que en la América española el escolasticismo se introdujo por decreto, bajo un doble control político y religioso, y que tuvo, por ende, el monopolio absoluto de cualquier enseñanza intelectual. Constituyendo así la única base filosófica disponible para todo desarrollo cultural posterior, no nos puede extrañar que, en serias controversias,

⁵ Dado el estado incipiente en que aún se encuentran los estudios del período primero de la filosofía hispanoamericana, y dado el desarrollo heterogéneo de ésta en las distintas regiones de la América española, las subdivisiones en determinadas fases de desarrollo difieren considerablemente de un comentarista a otro. Quiles [1989:7-13], por ejemplo, distingue para toda Latinoamérica entre un período de *restauración escolástica*, de 1550 a 1630; otro de *decadencia escolástica*, de 1630 a 1767; y un tercer período de *influencia de la filosofía nueva*, desde el último tercio del siglo XVIII hasta los primeros años del XIX. Gracia [1993:29-33], a su vez, habla de un solo período de *escolasticismo colonial*, hasta mediados del siglo XVIII; frente a una subsiguiente fase de *liberalismo independentista*, de 1750 a 1850. Beuchot [1989:109], finalmente, sostiene para el caso de México que hubo un período de *escolástica fuerte* que duró hasta mediados del siglo XVIII, y uno subsiguiente de *escolástica modernizada*, sin límite fijo en lo que respecta a la aceptación definitiva de la filosofía moderna.

⁶ Sirvan de ejemplo las sombrías exclamaciones —referidas a la cultura colonial venezolana— de Cuenca [1967:40,29], de que «...al comienzo no podíamos dar más de lo que habíamos recibido de España: absolutismo, ignorancia y superstición; cultura, conventual y de seminario; romanceadas hazañas del conquistador junto a prolijas crónicas de afán misionero...», y que «nuestra universidad colonial no fue sino un torpe y borroso calco del ámbito medieval español».

se le hayan atribuido dos roles diametralmente opuestos: el de un instrumento de opresión, y el de un arma a favor de la libertad humana [cfr. Beuchot 1989:105].

b) En segundo lugar cabe destacar que el escolasticismo hispanoamericano llevaba, desde el principio, un marcado sello tomista. Sea el —como lo llama Quiles [1989:40]— «tomismo ecléctico o moderado» de los jesuitas los que, sobre todo en la primera etapa del escolasticismo colonial, propagaban un suarecianismo de corte salmantino; sea el tomismo más ortodoxo y rígido de los dominicos quienes más adelante dominarían amplios sectores de las universidades; sea, finalmente, la tendencia hacia el tomismo, tanto de los agustinos, mercedarios y carmelitas, como de los clérigos seculares [cfr. Beuchot 1989:100]: su fuerza parece haber sido considerable, y de hecho sólo fue —hasta cierto grado— contrarrestada por el escotismo firmemente defendido desde los claustros franciscanos.

c) En tercer lugar debemos subrayar que no hubo, de ningún modo, una inferioridad de los escolásticos hispanoamericanos frente a los europeos. La afirmación de Beuchot [ibid.:109], de que muchos de los escolásticos mexicanos «...hicieron excelente filosofía escolástica, a la altura de los mejores que la hacían en Europa», bien puede extenderse a los representantes de los demás centros de enseñanza que paulatinamente surgían en esta parte de las Américas. Incluso hubo —como recalca Beuchot— «...una cierta ‘profesionalización’ en la filosofía que después se perdió y apenas ahora estamos tratando de recuperar» [ibid.].

d) En cuarto lugar conviene considerar que la «Segunda Escolástica» hispanoamericana convivía históricamente con la reforma, la ilustración y los avances de la nueva ciencia; lo que le confirió una enorme riqueza de fuentes adicionales que, tarde o temprano, tuvieron que influir en su propio desarrollo. En este sentido, la filosofía escolástica colonial ofrece —como acertadamente señala Quiles [1989:14]— «...un elemento más para tomar el pulso a la llamada «decadencia de la filosofía escolástica» en los siglos XVII y XVIII...», sobre todo debido al «...carácter más agudo y más libre con que los rasgos de ese período aparecen en los autores americanos...».

II

En *Venezuela*, la situación de la filosofía colonial presenta aún tres rasgos específicos:

a) La iniciación de la enseñanza intelectual no se debe, como en otros países hispanoamericanos, a los jesuitas, sino a los frailes franciscanos y dominicos. En Caracas⁷, específicamente, parece que fueron los franciscanos quienes, alrededor de 1575, comenzaron la misión educadora en un convento cuyo sitio ocupan hoy la Iglesia de San Francisco y la Universidad Central [Parra León 1930:136]; y que, a partir de aproximadamente 1592, se les sumaron (a pesar de los problemas referentes a la construcción de su convento y la definitiva constitución del colegio) los dominicos, cosechando —según reseña Parra León [ibid.:158]— tal éxito

...que más adelante, cuando fundada la Universidad se trató en Claustro pleno de concederles dos grados gratis, se hizo valer como mérito especial de los frailes el estudio que habían fundado desde tiempo remoto, tanto más cuanto en él se formaron algunos de los primeros maestros del Seminario de Santa Rosa.⁸

De los jesuitas, en cambio, no podemos apuntar sino quince años de enseñanza oficial en la Caracas colonial, desde 1752 (año en que se fundó, después de un largo tiempo de gestiones, el colegio caraqueño) hasta el momento de su expulsión por orden del rey en 1767.⁹ No es éste el lugar de determinar los motivos de tal predominio de los frailes misioneros sobre los padres pedagogos en la joven ciudad de Caracas (ciertamente tienen que ver, más que nada, factores políticos y demográficos). Lo que sí nos interesa aquí es que, dados los hechos históricos, la influencia de la filosofía renovada jesuítica sobre la enseñanza escolástica en la Venezuela colonial debió ser menos decisiva que en otros países de la América hispánica.

⁷ El que, de aquí en adelante, me refiera principalmente a Caracas, se motiva doblemente: primero, en Caracas se fundó la primera universidad venezolana; segundo, en esa misma universidad caraqueña se desarrolló el autor cuyo texto se considera en el presente trabajo.

⁸ Las fechas tentativas respecto al inicio de la enseñanza conventual en Venezuela (1575 para los franciscanos, y 1592 para los dominicos) se confirman en Armellada [1979:65]. Y en este mismo sentido hay que entender también a Muñoz García [1994:13] cuando apunta que «Dominicos y Franciscanos habían llegado a Caracas en 1575 y 1592, respectivamente».

⁹ Nótese que aquí se trata exclusivamente del período de enseñanza oficial en la ciudad de Caracas; sabemos, por otro lado, que ya desde 1735 había padres jesuitas residenciados en Caracas; que, de parte del Rey y de la propia ciudad, la presencia jesuítica ya era abiertamente deseada antes de fundarse el colegio; y que en Mérida y Maracaibo ya funcionaban sendos colegios jesuitas desde 1628 y 1667, respectivamente [cfr. Del Rey Fajardo 1979:76-88, Muñoz García 1994:15-16].

b) Según estudios realizados por, y a partir de, García Bacca [1954], parece que la filosofía colonial venezolana nació con insignias escotistas. No obstante, vistas las imprecisiones que este resultado preliminar ha causado en varias oportunidades¹⁰, es preciso aclarar su trasfondo. De hecho, conocemos —de acuerdo al estado actual de las investigaciones de rescate de textos coloniales— un solo caso que parece confirmar lo dicho: el caso del franciscano Al(f)onso Briceño (1587/90-1668), chileno de nacimiento y peruano de formación, viajero por España e Italia, obispo de Nicaragua y finalmente de Venezuela, quien arriba al puerto de Maracaibo en 1660 y se instala poco después en Trujillo donde pasa los últimos años de su vida; y quien publicó en Madrid, entre 1638 y 1642, dos de los tres volúmenes de una extensa obra teológico-metafísica [cfr. Urdaneta 1973:57-96].

Pero ya cuando Tomás Valero y Agustín de Quevedo y Villegas, oriundo de El Tocuyo el primero y de Coro el segundo, franciscanos de altos cargos eclesiásticos ambos, publican, entre 1752 y 1756 (y en la misma imprenta sevillana), sendas obras teológico-filosóficas de clara orientación escotista, no sólo coexisten escotismo y tomismo entre los escolásticos venezolanos, sino que incluso predominan visiblemente los tomistas, al menos en lo que al ambiente universitario se refiere. El mismo Quevedo y Villegas siente la necesidad de oponerse a tal predominio, introduciendo, en 1755, la propuesta de instalar, a semejanza de las desde 1742 existentes cátedras tomistas regentadas por frailes dominicos¹¹, «...dos cátedras: una de Filosofía y otra de Teología, 'para que se

¹⁰ Nunca debe perderse de vista que las afirmaciones en este campo aún tan poco explorado tienen que manejarse con suma cautela. Urdaneta, por ejemplo, desconociendo todavía en 1973 el segundo tomo de la Antología de García Bacca (publicada nueve años antes) e ignorando por ende la existencia de filósofos tomistas en la Venezuela colonial, escribe un tanto despreocupadamente: «...de Briceño ...podemos decir que siguiéronle en el camino escotista trazado por él, en Venezuela, ...los franciscanos y publicistas Agustín de Quevedo y Villegas, Tomás Valero y Juan Antonio Navarrete, quienes por cierto, junto con el laico español Salvador José Mañer, son los únicos pensadores filosóficos de los siglos XVII y XVIII habidos en territorio venezolano» [Urdaneta 1973:109]. Incluso Quiles, en 1989, reseña —como ya señaló Muñoz García [1995:15]— exclusivamente estos mismos autores escotistas, aunque ciertamente procura subrayar siempre que no se trata sino de una «selección» [Quiles 1989:139-153].

¹¹ Se trataba de una cátedra de sagrada escritura y otra de filosofía de religiosos (la cual, a partir de 1742, coexistía con la de filosofía de seglares) [Leal 1963:137-139]. Eran las únicas que no

leyera el pensamiento del doctor sutil Escoto'» [Leal 1963:140]; diligencia ésta que en última instancia queda frustrada.¹²

Y el caraqueño Juan Antonio Navarrete, finalmente, el cuarto escotista colonial frecuentemente citado, quien nace en 1749 y redacta su obra enciclopedista —conservada parcialmente en manuscrito— alrededor de 1783, pertenece ya a una generación principalmente formada bajo el rótulo tomista de la Universidad de Caracas, y no se habrá convertido al escotismo sino a partir de 1770, año en que toma el hábito franciscano en Santo Domingo. En pocas palabras, todo parece indicar que tal vez hubo un cierto predominio de ideas escotistas en un momento inicial del desarrollo de la filosofía colonial venezolana (lo que ciertamente coincidiría con la —ya señalada— ligera ventaja temporal de los franciscanos en territorio venezolano), pero que muy pronto se impuso, también aquí, el pensamiento tomista, en una interpretación por lo demás bastante rígida (surgiendo ésta en principio de los claustros dominicos).

c) La creación de una vida universitaria (comprobadamente uno de los ambientes más apropiados para el desarrollo de una tradición filosófica) se produjo, en Venezuela, relativamente tarde. De hecho, la primera universidad venezolana —la real y pontificia Universidad de Caracas¹³, surgida del Seminario de Santa Rosa y a su vez predecesora de la actual Universidad Central de Venezuela— no se fundó sino en 1725¹⁴, cuando ya las de México y Lima contaban con 172 años de vida académica. Los motivos de tal «atraso» fueron, evidentemente, de índole política y demográfica. Una ciudad colonial que no pasa de ser —según palabras de Parra León [1930:77]— un «pobre caserío» en

estaban sujetas al sistema de oposiciones; disposición ésta que se dio mediante real cédula del 13/06/1742, y en contra de la decisión original del claustro (del 07/09/1741) [Leal 1965:132, 1970:178].

- ¹² Según refiere Leal [1963:140-142], lo único que al respecto se logró fue un trienio interino, de 1756 a 1759, durante el cual el franciscano Juan Ravelo leyó un curso de filosofía escotista.
- ¹³ Durante 85 años, la Universidad de Caracas será además la única universidad venezolana, hasta que, en 1810, también el seminario merideño de san Buenaventura es elevado a la categoría universitaria [Leal 1963:105].
- ¹⁴ En 1721, se obtuvo la real cédula, en 1722 el breve de Roma, y en 1723 el pase del Consejo de Indias. A la fundación en 1725 siguieron aún 59 años de funcionamiento conjunto con el seminario, hasta la separación definitiva en 1784. En 1826, finalmente, la Universidad Real y Pontificia se convirtió en la Universidad Central de Venezuela [Leal 1963:33-35].

el siglo XVI y un «limitado pueblo» en el siguiente, y que incluso a mediados del siglo XVIII cuenta con apenas veinte mil habitantes, tiene que luchar inevitablemente contra un sinnúmero de obstáculos en todo lo que a instituciones culturales se refiere. En este orden de ideas anota, más que acertadamente, Parra León:

No tuvo Caracas, es verdad (como otras ciudades de mayor capacidad evolutiva) colegios, universidades y academias desde sus primeros lustros; pero tampoco tuvo (como esotras tuvieron) palacios, templos hermosos, ricos claustros o gloriosas obras de arte; ni puede con seriedad atribuirse a desidia o atraso de la Metrópoli lo que fue sólo efecto de la Naturaleza y de las leyes sociales [*ibid.*].

Con todo, tampoco hubo ausencia de instrucción en la joven ciudad de Santiago de León: fundada en 1567, contaba ya a partir de 1591 con escuelas de primeras letras; tres años después se constituyó la primera cátedra pública de gramática (la que, interrumpida temporalmente en 1611, recobró plena continuidad en 1627); desde 1575, se venía impartiendo además la ya referida enseñanza conventual de primeras letras, gramática, artes y teología; y en 1673 —después de 81 años de gestiones y esfuerzos— se realizó la fundación original del Seminario de Santa Rosa, cuna de la futura universidad, consolidándose consecutivamente las cátedras de gramática, filosofía (aproximadamente desde 1685 [Leal 1963:136]) y teología.¹⁵ Como resultado de este proceso paulatino, el inicio de la filosofía «académica» en la Venezuela colonial se ubica, entonces, en los umbrales del siglo XVIII, siglo clave, indudablemente, en lo que respecta a la búsqueda de los orígenes de la filosofía venezolana.

III

De ejemplo nos servirá en este lugar el *Cursus Philosophicus* del catedrático Antonio José Suárez de Urbina [ms.1758]¹⁶, caraqueño de origen, formación y

¹⁵ Para 1696, año en que se celebra la inauguración definitiva del seminario, Parra León [1930:211-220,225-229] señala la existencia de las cátedras de teología de prima, teología moral, filosofía, retórica y elocuencia, gramática de menores y música. Después de fundada la universidad, ésta se inicia con tres cátedras adicionales (teología de vísperas, prima de cánones, instituta), a los que se añaden hasta la independencia otras cinco (sagrada escritura, filosofía de religiosos, prima de medicina, mínimos de latinidad, lugares teológicos); sumando así un total de catorce cátedras para el período colonial [Leal 1963:115-116].

¹⁶ Se consultó al respecto la transcripción y traducción (aún parcialmente inédita) de Angel Muñoz García. (La parte ya publicada corresponde a la *Logica* [Suárez de Urbina 1995].) Existe también una traducción parcial en García Bacca [1964:51-267].

actuación. Nacido en 1730, Suárez de Urbina [cfr. Muñoz García 1995:43-51,75] inicia a los doce años de edad sus estudios de latinidad, y en 1745 los de filosofía en la cátedra de religiosos. Al terminar el trienio 1745-1748, se gradúa de bachiller en filosofía y realiza varias pasantías, hasta 1752. Habrá obtenido la licenciatura en filosofía entre 1750 y 1752. Paralelamente a sus pasantías en filosofía y sus actividades docentes en una de las cátedras de latinidad (estas últimas probablemente de 1752 a 1755), se dedica a estudios teológicos, los que culminan en 1755 con el doctorado en teología. Habiéndose ya presentado a oposiciones —sin ganarlas— en cuatro oportunidades (a Filosofía, en 1749 y 1752; a teología moral, en 1754; y a teología de prima, en 1755), se le encarga ahora, a modo de interinato, la cátedra de filosofía (de seculares) por el trienio 1755-1758; curso éste que se complementa con los consabidos *ejercicios privados*, y que daría lugar al texto que aquí nos interesa. Terminado el trienio, Suárez de Urbina vuelve a obtener la cátedra, esta vez por vía de oposición; sin embargo, no puede disfrutar los laureles finalmente ganados, sino que se ve en la necesidad de renunciar a su cargo por motivos económico-académicos. A fin de recibir las órdenes sagradas, viaja ese mismo año a México, donde le esperan veinticinco años de exitosa carrera como teólogo. En 1773, Venezuela lo vuelve a recibir como medio racionero de la catedral de Caracas, y sigue en ascenso su trayectoria eclesiástica y universitaria (entre otros cargos, ocupa el de cancelario, de 1795 a 1796). Pero sus actividades docentes parecen haber terminado ya en 1771; con un cuatrienio de teología de vísperas en México. Cuando muere en 1799, se despide como *chantre* de la catedral y como deán; ya no —a lo que parece— como catedrático.

El *Cursus Philosophicus*, hasta los actuales momentos la única obra conocida de Suárez de Urbina, es —como queda dicho— el texto correspondiente a sus clases como catedrático interino de filosofía a partir de 1755. Según costumbre y estatutos, en semejante curso de filosofía (que duraba tres años, y cuya aprobación como bachiller constituía la *conditio sine qua non* para que un estudiante se matriculara en una facultad superior) se leían, sucesivamente, un año de *Logica*, otro de *Physica*, y un tercero de *De Anima* y *Metaphysica*. A esta secuencia obedece, por ende, la estructuración de nuestra obra (aunque ciertamente las proporciones entre sus partes no dejan de sorprender, como veremos más adelante). El texto concreto —redactado en latín, lengua oficial de la universidad— surgió, a la usanza de los cursos escolásticos, a partir de las lecturas-

dictado y las explicaciones del docente, mediante la copia que elaboraba, con la mayor fidelidad posible, uno de sus alumnos. En nuestro caso, figura como copista Francisco José de Navarrete (1739-?), hermano mayor del otro Navarrete al cual ya nos referimos en nuestro segundo capítulo. Parece concluir el manuscrito en *septiembre de 1758*, terminadas ya las vacaciones y llegado el momento de iniciarse un nuevo trienio de filosofía.

Por lo que ya se ha podido constatar en otros estudios [García Bacca 1964, Muñoz García 1994 y 1995, Velásquez 1995], Suárez de Urbina se inscribe claramente en la tradición tomista de la segunda escolástica colonial. Un hecho nada extraño si se recuerda el ya mencionado predominio del pensamiento tomista en la universidad caraqueña de su época, y si se considera que él mismo, no sólo estudió filosofía en la cátedra de religiosos —regentada por frailes dominicos— sino que también realizó dos de sus tres pasantías bajo la misma tutela ortodoxamente tomística [cfr. Muñoz García 1995:45]. Como es de esperar por todo ello, abundan en el *Cursus* las citas del *Doctor Angelicus* y del *Philosophus*; según los datos suministrados por Muñoz García [ibid.:62], algo más de un 62% de todas las citas nominales recae sobre Santo Tomás, y casi un 23% sobre Aristóteles (repartándose el restante 15% entre 18 referencias diferentes). «El número de apariciones de Sto. Tomás y Aristóteles...» —concluye Muñoz García— «...nos manifiesta suficientemente la línea del pensamiento de Suárez de Urbina y de su *Cursus*. Un aristotélico, según la interpretación de Sto. Tomás» [ibid.]. Y lo confirma el mismo título de la obra: *Cursus Philosophicus iuxta miram Angelici nostri Praeceptoris Doctrinam*.

Parece tratarse, entonces, de una «típica» obra colonial: escolástica, de orientación tomista, y aún muy poco influenciada por la filosofía moderna. Los mismos hechos históricos no harían esperar otra cosa. Pues, aunque ciertamente la Colonia en territorio venezolano se encuentra ya en su última fase, las grandes renovaciones culturales (que son las que más nos atañen en este lugar) no se han realizado todavía. Marrero, quien más adelante (a partir de 1788) revolucionaría la Universidad caraqueña, tiene apenas seis años de edad. La entrada y circulación de libros se ve limitada considerablemente, no sólo por problemas de comunicación y transporte, sino también —y sobre todo— por la censura de parte de los comisarios del Santo Oficio. La imprenta no llegaría a Caracas sino en el año 1808. Ni siquiera la reforma de las universidades españolas, principales fuentes de información intelectual para la colonia, se ha realizado todavía [cfr.

Muñoz García 1995:15]. Nuestro texto pertenece, por ende, aún a la primera fase de la filosofía universitaria o académica en Venezuela (o, al menos, debe entenderse como una continuación directa de ésta).

Por consiguiente, un análisis de semejante texto tendrá que guiarse por los siguientes interrogantes generales:

- Ante todo, es preciso verificar el supuesto carácter escolástico —y, específicamente, tomista— del texto.
- De confirmarse éste, interesa el grado de fidelidad que el autor sostiene referente a las doctrinas estrictamente tomistas.
- En el caso de notarse divergencias a tal respecto, cabe señalar de qué forma se manifiestan las mismas.
- Finalmente, será de especial importancia tratar de determinar si las posibles fuentes de semejantes variantes pertenecen a la tradición escolástica post-tomista, o más bien a la nueva tradición de la filosofía moderna.

IV

En vista de tales interrogantes, el presente estudio se dirige específicamente a una temática especial dentro del marco del *Cursus Philosophicus* de Suárez de Urbina: la *Cosmología*, es decir, la filosofía de la naturaleza en cuanto conceptualización de todo lo que se considere formar parte del universo, trátase de fenómenos terrestres o celestes.

En concreto, interesan principalmente los Libros III a VIII de la *Physica* (tercer tratado) y el *De Generatione* (cuarto tratado) del *Cursus Philosophicus* de Suárez de Urbina; es decir, el conjunto de tesis cosmológicas que, según el modelo aristotélico, se presenta como una unidad coherente y que, con vista a los temas tratados, es susceptible de una comparación con las teorías modernas.¹⁷

No estará demás, en este lugar, una acotación respecto a los términos *Cosmología* y *Filosofía de la Naturaleza*. Cuando Aubert, en 1965, toma la decisión de darle a su reflexión tomística sobre el ser material, el título *Filosofía de la Naturaleza*, argumenta de la siguiente manera:

¹⁷ En este orden de ideas, se excluyeron los primeros dos Libros de la *Física* y el *Appendix* al *De Generatione*, por presentar éste meras especulaciones sobre el mundo celeste y terrestre las que de cierta manera son independientes del complejo de las teorías físicas y astronómicas, y por no constituir aquéllos sino una especie de introducción conceptual a tal complejo.

...hemos preferido abandonar el título de cosmología..., y esto por varias razones: primeramente, el mismo nombre de cosmología es más o menos extraño al espíritu de la filosofía tomista; lleva consigo demasiadas consideraciones racionalistas abstractas salidas de la filosofía de Wolff (que vulgarizó la palabra)... Además, como que nosotros integramos el estudio de la vida general (bio-filosofía) en el de la naturaleza material, siguiendo la tradición tomista y la convicción científica moderna, el término de cosmología se habría revelado inadecuado, puesto que Wolff lo había limitado a la naturaleza inorgánica... Y, finalmente, en nuestros días el término cosmología se ha hecho ambiguo; en efecto, ha sido adoptado por una especialidad puramente científica, la que estudia los modelos matemáticos del universo considerado globalmente (estructura y organización del cosmos)... [Aubert 1977:23].

Pues bien, en realidad no creo que Wolff (sin querer restarle méritos a aquel filósofo cuyos discípulos incluso trataron de acorralar al mismo Kant) haya podido acuñar el término *Cosmología* de una manera tan drástica, que ya no se pueda usar en su acepción original. Tampoco considero el carácter abstracto de las teorías cosmológicas actuales un obstáculo al respecto. Es cierto que, al hablar de *Cosmología*, se suele pensar primariamente en la *estructuración* del universo, pero ello no impide entender la naturaleza orgánica como uno de los factores que participan, y se integran, en ese universo estructurado. Por otro lado, también la *Filosofía de la Naturaleza* puede tratar ámbitos parciales; pero si es, en sentido amplio, reflexión sobre *todos* los elementos del mundo natural, ¿no es, precisamente por ello, una *Cosmología*? En pocas palabras: creo que a lo sumo se podría afirmar que toda *Filosofía de la Naturaleza* «completa» es *Cosmología*, pero que no toda *Cosmología* es una *Filosofía de la Naturaleza* «completa». Y en este sentido es perfectamente admisible asignarle cualquiera de los dos nombres a las teorías aristotélico-tomistas sobre el mundo.

Ahora bien, no cabe duda de que las particularidades históricas anteriormente reseñadas, adquieren especial importancia cuando se trata de comentar las teorías *cosmológicas* de un autor colonial del siglo XVIII. Aquí, la aparente discrepancia entre las tradiciones se manifiesta con especial fuerza. Los siglos XVI, XVII y XVIII marcan, en algunas partes del mundo, no sólo el nacimiento y la consolidación de la mecánica clásica, sino también el inicio de un proceso que llevaría finalmente a la subsiguiente revolución científica del siglo XX. Pero nuestro texto no pertenece directamente a la tradición de estas revolucionarias innovaciones cosmológicas, sino en primer lugar a la tradición escolástica. Es evidente que no se puede pretender una crítica de tal pensamiento a partir de

ciertas corrientes contemporáneas europeas. Pues su fuente y fundamento no es la nueva ciencia de Galileo y Newton, sino la filosofía de la naturaleza aristotélico-tomista; el parámetro de valoración no será, por tanto, la revolución científica de los «años maravillosos», sino la tradición filosófica que parte de la teoría de los *cuatro elementos*.

En concordancia con este panorama, habrá que complementar el último de los interrogantes generales arriba señalados, mediante el siguiente planteamiento: De encontrarse, en las exposiciones *cosmológicas* de un autor venezolano del siglo XVIII, rasgos ajenos a la tradición aristotélico-tomista, interesará en concreto si éstos retoman

- adelantos escolásticos del siglo XIV (los que —como se sabe— han tenido un papel decisivo como prefiguraciones de la nueva ciencia, pero que sin embargo no dejan de inscribirse dentro del mismo marco conceptual de la cosmología aristotélica); o
- concepciones pertenecientes al nuevo pensamiento surgido de la primera gran revolución científica en Occidente (el cual, en la mayoría de sus aspectos, se coloca en clara oposición a los principios aristotélico-escolásticos).

V

En este orden de ideas, un análisis de los textos cosmológicos de Suárez de Urbina [cfr. Knabenschuh de Porta 1993, 1996a,b,c, 1997a,b] arroja los siguientes resultados:

a) En principio, los tratados cosmológicos de Suárez de Urbina lo presentan como tomista en pleno sentido; pues no sólo sigue generalmente las doctrinas conciliadoras del santo de Aquino, sino que incluso adopta sus principios y métodos de argumentación (los que, a su vez, resultan ser comunes a prácticamente todos los autores de orientación escolástica.) La fidelidad temática se manifiesta sobre todo en las conceptualizaciones fundamentales de tipo ontológico: la concepción *intensional* (o esencialista) y *operacional* del fenómeno central, el *movimiento*, no se abandona. Las respectivas exposiciones suelen acompañarse de citas directas de Aristóteles y —sobre todo— de Tomás de Aquino.

b) Hay, sin embargo, abundantes indicios de que el catedrático caraqueño (quien —dicho sea de paso— realmente demuestra ser catedrático, por la

claridad y precisión de su exposición) no tiene interés alguno en repetir ciegamente lo que la tradición, su propia educación y —no se puede olvidar este detalle— los estatutos de su universidad le prescriben. Es obvio que ha procesado muy conscientemente, no sólo la doctrina que debe enseñar, sino también otras opiniones y apreciaciones. Y cabe destacar que este rasgo se muestra en todas sus exposiciones acerca del núcleo temático de su cosmología; trátase de la *naturaleza* del movimiento, de sus *manifestaciones*, o de sus *medidas*. En este sentido hay ciertos toques doctrinalmente «independistas» en el *Cursus* que Suárez de Urbina transmite a sus discípulos, sin que por ello abandone el marco doctrinal preestablecido (y —lo que tampoco carece de importancia— sin que identifique sus fuentes adicionales):

- La selección, tanto de los temas generales como de los puntos específicos a tratar, indica en diversas oportunidades una cierta elusión de las discusiones metafísicas (una tendencia que se nota sobre todo en los textos acerca del *continuo* y del *tiempo*), junto con un marcado interés en algunos problemas (en especial, el tema del *movimiento local terrestre*, que incluye la discusión de la *gravedad* y del movimiento de los *projectiles*) que también han sido centrales en la fundamentación de la nueva ciencia.
- Los textos particulares contienen varios pasajes en los que se evidencian el conocimiento y la aceptación parcial de determinados avances escolásticos post-tomistas (de distintas Escuelas) que han preparado, de una u otra manera, el camino hacia la moderna concepción extensional y funcional del *movimiento* (como por ejemplo las ideas de la *distinción modal* —de los factores del movimiento— y de la *limitación motriz*, o las teorías del *fluxus formae* y del *impetus*).
- Igualmente se hallan en algunas exposiciones ciertos enfoques —o incluso ideas expresas— que son en principio compatibles con los puntos de vista de la mecánica clásica (tales como las alusiones implícitas a la diferencia entre aspectos *dinámicos* y *cinemáticos*, la búsqueda de un *lenguaje matematizado* en la discusión del *infinito*, y la consideración del *tiempo* casi exclusivamente como *medida*.)

Semejantes observaciones indican que el autor de este *Cursus Philosophicus*, a pesar de representar una escuela que con toda claridad pertenece a la citada segunda escolástica colonial, muestra una inclinación que en ocasiones no está

demasiado lejos del espíritu de la nueva ciencia y su búsqueda, antimetafísica, de las leyes naturales. Merece señalar además que, primero, la estructuración del *Cursus* en su totalidad manifiesta una clara acentuación de los temas cosmológicos¹⁸; y que, segundo, un texto de este tipo no solía ser más que un apretado resumen de lo que se presentaba en clase (de manera que se puede sospechar que los rasgos no tan ortodoxos que se encontraron en el texto mismo, se habrán manifestado de forma aún más pronunciada en las explicaciones orales del docente). Visto todo este panorama, parece legítimo preguntarse si Suárez de Urbina, según García Bacca [1964:35] un «...tomista por profesión y vocación...», tal vez lo haya sido en primer lugar por profesión...

VI

Futuras investigaciones con respecto a los autores coloniales nos dirán —entre otras cosas— si las señaladas inclinaciones cuasi-modernas constituyen un rasgo particular de Suárez de Urbina o tal vez una tendencia general en la universidad caraqueña de su época. Ya se puede adelantar que, indudablemente, hay motivos para sospechar lo segundo.

Uno de los argumentos más poderosos al respecto se basa en el hecho de que Baltasar de los Reyes Marrero, quien a fines del siglo XVIII reforma y reestructura la instrucción académica en la Universidad de Caracas (insistiendo, por ejemplo, en la enseñanza de la matemática como ciencia instrumental¹⁹), es, en cuanto a su formación intelectual, producto exclusivamente de esa misma universidad; lo que hace suponer la presencia y general difusión de ciertas nuevas ideas ya en su época de estudiante. Incluso parece que se puede trazar expresamente una línea de continuidad entre Suárez de Urbina y Marrero [cfr.

¹⁸ De los 172 folios del manuscrito completo (dos de ellos intercalados y sin numeración), los primeros 72 contienen el texto acerca de *Logica Parva* y *Logica Magna*. Los 85 folios siguientes abarcan sucesivamente la presentación de la *Physica*, del *De Generatione* y del *Appendix* referente al mundo celeste y terrestre. En los últimos 15 folios, finalmente, se agrupan tanto el *De Anima* (5 folios) y la *Metaphysica* (2 folios), como una *Synopsis Axiomatium* (cuyos 8 folios hay que contar aparte, ya que no pertenece propiamente al *Cursus* mismo).

¹⁹ A este respecto cuenta Leal [1963:146-147]: «En su lucha contra la escolástica, Marrero después de explicar en su curso de Filosofía la Lógica y las Súmulas comenzó a impartir nociones de aritmética, álgebra y geometría por considerarlas 'indispensables y necesarias para la verdadera inteligencia de la Física, y aun de la misma Sagrada Teología'.»

Knabenschuh de Porta 1996a:159-161, 1996b:108], la que en última instancia llevaría, a través de Rafael Escalona, hasta el mismo Andrés Bello.

Otro dato de interés es el hecho de que ya para 1770 (doce años después de terminar el curso dictado por Suárez de Urbina) se registra, con la célebre disputa entre Valverde y el Conde de San Javier, el primer brote anti-aristotélico público en la Universidad de Caracas; suceso éste que —a lo que parece— se tomó como legítima confrontación de opiniones: «...ni Valverde fue perseguido, ni salió la Universidad en defensa del de San Javier, que era de los más influyentes de su claustro, como sin duda lo hubiese hecho en diversas circunstancias...» —comenta al respecto Parra León [1989:52].

También es significativo que, en su obra enciclopédica del año 1783 (aunque con anotaciones adicionales que datan de los años siguientes), el —ya anteriormente mencionado— franciscano Juan Antonio Navarrete²⁰ nombre como *filósofos(!) modernos* justamente a Copérnico, Brahe, Kepler, Galileo y Boyle, entre otros [Navarrete 1962:83]; que uno de sus temas favoritos sea la aerostática [ibid.:11,155,187,188]; y que sostenga que

...<la> filosofía aristotélica... no solamente por la armonía con que mutuamente se da la mano con la Teología Escolástica, sino porque es la que más se funda en ideas abstractas, parece más proporcionada para explicar las cosas sobrenaturales ajenas de toda materia... Pero la filosofía corpuscular explica la naturaleza sobre principios geométricos y sensibles... [ibid.:123-124].

Y finalmente, si consideramos los numerosos testimonios reunidos por Caracciolo Parra León [1989] con respecto a la enseñanza universitaria en Caracas a partir de 1788, se vuelve a corroborar nuestra hipótesis. Figuran allí largas listas de expedientes de grado en que aparece toda índole de tesis filosóficas y físicas modernas, completamente actualizadas; junto con pruebas de la libertad de la que gozaban, no obstante los estatutos universitarios aún no reformados²¹, los docentes de filosofía (respecto al contenido y a la distribución temporal de las

20 Como se señaló en nuestro segundo capítulo, Navarrete fue escotista; y sin embargo se trata de la misma persona quien había transcrito, entre 1764 y 1767, el *Cursus Philosophicus* del catedrático tomista *Francisco José de Urbina*, a su vez pasante de *José Antonio Suárez de Urbina* [García Bacca 1964:22-23, Muñoz García 1994:12].

21 De hecho, los nuevos estatutos —ya como estatutos de la Universidad Central de Venezuela— no se promulgan sino en 1827, a los cien años de la constitución original [Leal 1963:116].

tres partes de sus cursos) y los estudiantes (en cuanto a su decisión de seguir, o las viejas, o las nuevas tendencias). Los textos filosóficos y científicos de los siglos XVII y XVIII —asegura Parra León [1989:45]— «...dejaron huella profunda en la educación de los universitarios caraqueños, que no los leyeron... a escondidas... sino que los recibieron... de labios de los catedráticos de la Universidad, clérigos y seculares, por lo menos desde 1788 en adelante.» Pues bien, semejante divulgación de ideas modernas a partir de 1788 no sería explicable, si éstas no hubiesen empezado a germinar ya unos cuantos años antes, es decir, más o menos en la época de nuestro Suárez de Urbina.

Parece, entonces, que nos hallamos frente a una generación doblemente decisiva en el proceso del desarrollo cosmológico y filosófico venezolano. Así como la física material del tomismo renovado en el Viejo Mundo prepara el camino para una nueva ciencia y su búsqueda de un sistema de teorías que logre exponer las leyes de un mundo físico real, así también se da en el ámbito universitario caraqueño una especie de época de transición que duraría hasta ya entrado el siglo XIX. Pero —y esto es lo que hay que destacar— tal época de transición parece iniciarse, en el caso de la filosofía y cosmología colonial venezolana, ya en la fase inicial de la producción filosófica universitaria. Precisamente aquí —me parece— reside la originalidad de un Suárez de Urbina: simultáneamente con la *construcción del fundamento* se inician los primeros pasos hacia una *superación del mismo*.

Tal fue, por lo visto, la cimentación del pensamiento filosófico-cosmológico de las subsiguientes generaciones venezolanas. El cosmos que el joven catedrático Antonio José Suárez de Urbina —y seguramente, junto a él, otros maestros de su época— les presenta a sus discípulos en las aulas de la Universidad Real y Pontificia de Caracas, es ciertamente un cosmos a la antigua, aristotélico y escolástico. Pero no es nada oscurantista. Es un cosmos por cuyas rejas dogmáticas se asoman ya, como duendes silenciosos, innumerables elementos de una nueva curiosidad.

Referencias bibliográficas

- ARMELLADA, C. (1979): «*Obispado-arzobispado, iglesias y conventos de Caracas (entre 1781 y 1810)*», en: *Bello y Caracas* (Actas del Primer Congreso del Bicentenario), Caracas; pp. 61-69.
- AUBERT, J.-M. (1977): *Filosofía de la naturaleza* (tít. orig.: *Philosophie de la Nature*, 1965; trad. M. Kirchner y E. Molina, 3ª ed.), Barcelona.
- BEUCHOT, M. (1989): «Filosofía medieval y filosofía colonial», en: *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Univ. Católica Andrés Bello), año 1 / n° 2, Caracas; pp. 99-109.
- CUENCA, H. (1967): *La universidad colonial*, Caracas.
- DEL REY FAJARDO, J. (1979): *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*, Caracas.
- GARCÍA BACCA, J.D. (1954): *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, tomo 1, Caracas.
- (1964): *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, tomo 2, Caracas.
- GRACIA, J.J.E. (1993): «El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano», en: *Apuntes Filosóficos* (Univ. Central de Venezuela), 4, Caracas; pp. 7-52.
- KNABENSCHUH DE PORTA, S. (1993): «La filosofía de la naturaleza en un manuscrito venezolano del siglo XVIII», en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia/Caracas; pp. 37-50.
- (1996a): *Cosmología colonial: un ejemplo venezolano del siglo XVIII* (Tesis inédita), Maracaibo.
- (1996b): «Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina», en: *Revista de Filosofía* (Univ. del Zulia), 24, Maracaibo; pp. 93-109.
- (1996c): «Ontología del movimiento en la cosmología venezolana del siglo XVIII», en: *Ideas y Valores* (Univ. Nacional de Colombia), 101, Santafé de Bogotá; pp. 100-116.
- (1997a): «Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial», en: *Revista de Filosofía* (Univ. del Zulia), 25, Maracaibo (en prensa).
- (1997b): «Maniobras doctrinales de un tomista colonial: Tiempo y lugar según Suárez de Urbina», en: *Analogía* (Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores), año XI, México (en prensa).
- LEAL, I. (1963): *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827)*, Caracas.
- (1965): *Cedulario de la Universidad de Caracas, 1721-1820*, Caracas.
- (1970): *El claustro de la universidad y su historia*, tomo 1, Caracas.
- MUÑOZ GARCÍA, A. (1994): *Axiomata Caracensia* (ed. crft. bilingüe), Maracaibo.
- (1995): cfr. Suárez de Urbina (1995).
- NAVARRETE, J.A. (1962): *Arca de letras y theatro universal* (1783; ed. J. Calcaño), Caracas.
- PARRA LEÓN, C. (1930): *La instrucción en Caracas 1567-1725*, Caracas.
- (1989): *Filosofía universitaria venezolana 1788-1821* (fac. de ed. 1934), Caracas.
- QUILES, I. (1989): *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII*, Buenos Aires.
- SUÁREZ DE URBINA, A. J. (ms.1758): *Antonii Josephi Suaretii de Urbina «Cursus Philosophicus»*, ms. ZME/S12c.f., Biblioteca Nacional, Caracas.

- (1995): *Antonii Josephi Suareth de Urbina «Cursus Philosophicus» I: Logica* (ed. crft. bilingüe A. Muñoz García; intr. A. Muñoz García, L. Velásquez, M. Liuzzo), Maracaibo, 1995.
- URDANETA, R. (1973): *Alonso Briceño. Primer filósofo de América*, Caracas.
- VELÁSQUEZ, L. (1995): cfr. Suárez de Urbina (1995).