

El Padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España*

Juan Carlos Torchia Estrada

El contexto: la filosofía en la Nueva España, siglos XVI y XVII.

El comienzo de la filosofía latinoamericana coincide en el tiempo con los orígenes de nuestra identidad. América nace, no se descubre, porque no se puede descubrir lo que todavía no existe. Es el producto de dos cosas: un continente originario, sembrado de culturas, y una Europa que comenzaba su movilidad moderna. Ninguna de las dos, aislada y en su forma preexistente al encuentro, es América. De ese nacimiento somos resultado, pero la nuestra no es una filiación de paternidad convencional. La conquista es un trauma que siega una cultura y le da a los descendientes del impacto un origen prestado. Tal vez por eso cinco siglos después todavía deambulan por la historia en busca de su ser. Todos los comienzos culturales provienen de alguna mezcla previa; pero la ambivalencia y la confusión se hacen más visibles cuando la mezcla es a la vez un cataclismo. El dominio y el despojo pueden darse como acto externo de conquista, sin mezcla de sangres ni culturas. En nuestro caso hubo colonización y ésta fue constitutiva. Ninguno de los grupos humanos posteriores al choque inicial dejó de ser afectado por la cultura de la cual la colonización fue parte fundamental, aunque no haya sido todo.

*Agradezco a Walter Redmond su mucho saber y el desinterés de su colaboración. No es, sin embargo, responsable por las opiniones que aquí se emiten.

La filosofía, tal como la conocemos y en su condición de producto europeo trasladado a América, comparte esa condición. Al preguntar por lo que fue en su origen nos encontramos con que no tanto *fue* como que *vino*. Vino con la colonización: con los oidores, los virreyes, las órdenes religiosas; muy especialmente con estas últimas. Tiene en América un comienzo *ex nihilo*, porque no importa qué haya ocurrido años o siglos después, en el inicio es un trasplante absoluto. Se implantó con la toma de posesión del territorio, que fue a la vez la implantación de una cultura. Ni el pensamiento indígena previo se puede llamar, propiamente, *americano*, porque éste era un concepto inexistente en el mundo prehispánico, ni podría considerarse *americana* la filosofía trasplantada, por lo menos no hasta que echara raíces en el nuevo suelo cultural. Hombres de Salamanca y Alcalá llegan, seguros de la verdad de su cultura y su religión, para prolongar, en otra tierra, lo que allá habían aprendido y ejercitado. *Las Sùmulas* de Pedro Hispano vienen a terminar su vida resonando sus *proprietates terminorum* en el Anáhuac o en Michoacán. Sus ecos deben haber sonado extraños entre las "verdes y azules montañas" que rodeaban al convento agustino de Tiripetío donde enseñaba Fray Alonso de la Veracruz.

La filosofía vino, también, como lo que era: instrumento, paso previo a la teología, elemento de la educación liberal. Por lo tanto, como material de enseñanza. Vista en sus grandes masas y sin descartar individualidades creadoras, no es tanto una empresa de pensamiento como de transmisión de conocimientos, dentro de una jerarquía pedagógica muy precisa y con un fin social e ideológico bien determinado. Nació, si así queremos jugar con la palabra, en los conventos, las casas de estudios mayores, las Universidades cuando éstas se fundaron. La adquirirían los novicios de las órdenes religiosas y quienes se preparaban para las funciones de gobierno. Era parte de la educación que los padres de la clase dirigente querían para sus hijos. Flotaba sobre la explotación de las encomiendas y los ídolos rotos de una religión truncada. Esta situación -no protagónica, pero tampoco prescindible- dentro de los resortes de una sociedad, debe ser la perspectiva para enfocar el primer capítulo de la historia de la filosofía en América. Para que no sea, como inevitablemente tiende a ser en los manuales, la historia de una disciplina abstracta.

La Nueva España fue parte importantísima del escenario en que se dio el choque o "encuentro". La inmensa novedad del hecho tenía necesariamente que inaugurar un capítulo inédito en la historia de las ideas. La gran cuestión fue, en el fondo, la de la naturaleza del mundo humano

recién descubierto. Se hablara de los títulos de la conquista o de la correcta manera de evangelizar, se expresaran bien de los indios fray Julián Garcés o el Padre Las Casas, o los desestimaran en su condición fray Domingo de Betanzos o Sepúlveda, todo giraba en torno a la cuestión del indio americano. La cuestión no era sólo teórica: de que fueran racionales y hábiles para recibir la religión cristiana o se consideraran esclavos por naturaleza pendían consecuencias para el respeto o el abuso. Entre las voces que se escucharon en México en torno a ese tema se destaca la de Vasco de Quiroga, con su violenta denuncia del trato dado a los indios y la solución que intentó (dentro de los límites de su acción personal) para hacer más llevadera y digna la vida de los indígenas: sus famosos hospitales-pueblos, por los que obtuvo tanto reconocimiento.

Seguir los pasos de la filosofía puede ser menos trascendental que asomarse a esas cuestiones de las cuales dependía la legislación y la política de la Corona, pero es nuestro tema del momento. Las dos principales fuentes institucionales de la filosofía novohispana en los siglos XVI y XVII fueron la Universidad de México y los colegios o estudios mayores de las órdenes religiosas. La esencia de la enseñanza era el comentario a las obras de Aristóteles, comentario no necesariamente siempre ceñido y escolar. La escolástica aportaba los desarrollos de su tradición, con sus matices de escuela y un estilo particular de discutir las cuestiones y exponerlas. En cuanto a figuras, en el siglo XVI sobresalen tres: Fray Alonso de la Veracruz (agustino), Tomás Mercado (dominico) y Antonio Rubio (Jesuita). Los tres escribieron obras de texto, publicadas en España (Rubio y Mercado) o en México y la Península (Veracruz). La Lógica era muy atendida y se enseñaba en dos cursos, que en parte se superponían. Veracruz y Mercado escribieron sobre las dos partes. Rubio solamente sobre la segunda o lógica mayor. Veracruz acusa claramente en sus declaraciones el efecto de las críticas que se hacían a la inútil complejidad en el enfoque de la dialéctica, provinieran aquellas del propio campo escolástico o del humanismo renacentista. Lo mismo ocurre con Mercado en el caso de las *Súmulas*. Fray Alonso y Rubio escribieron comentarios a los libros físicos de Aristóteles. Mercado es autor de una obra singular: la *Suma de tratos y contratos*, una moral teológica aplicada a ciertos aspectos de la economía, que fuera elogiada por Fray Luis de León.

Las órdenes religiosas, especialmente los agustinos y los dominicos, proveyeron a la Universidad de buena parte de los profesores de Artes, además de que en sus conventos la enseñanza de esta materia era sistemática y estable.¹ En el siglo XVII se continúa e institucionalmente se amplía esta modalidad de la enseñanza escolástica en sus diversas direcciones. "Los maestros y profesores son, como en el siglo anterior, casi exclusivamente clérigos

regulares y seculares"; pero ahora "los titulares de la enseñanza son en su mayoría criollos, y no, como antes, españoles peninsulares". No obstante, "no hay en el siglo XVII quien pueda compararse a un Rubio, a un Veracruz o a un Mercado. Apenas si se publican en este siglo obras filosóficas".²

Digamos, por último, que Rubio no es el único miembro de su orden vinculado a la enseñanza de la filosofía en su época o un poco después. Veremos de inmediato quiénes fueron sus compañeros en los comienzos de la labor docente de la Compañía. En cuanto a otros representantes, en la Biblioteca Nacional de México se encuentran manuscritos del Padre Antonio Arias y del Padre Alfonso Guerrero, ambos del siglo XVI, y de los Padres Agustín Sierra y Diego Marín de Alcázar, en el siglo XVII.³ Ninguno de ellos, sin embargo, adquirió el prestigio del Padre Rubio.

Los jesuitas y la enseñanza de la filosofía

De la enseñanza filosófica de la Compañía de Jesús en la Nueva España nos interesa solamente el período inicial, aproximadamente la centuria que va desde mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVII, y esto no como objeto propio de estudio, sino como contexto a la obra de Antonio Rubio. Sin duda excluir de la exposición la labor de las otras órdenes religiosas en la enseñanza de la filosofía produce un efecto distorsionante, pero es metodológicamente inevitable. En esta primera etapa la actividad educativa de "las religiones", como se llamaba también a las órdenes, fue verdaderamente de gran magnitud. Había en Nueva España una sola Universidad, pero multitud de colegios y conventos que proporcionaban estudios a novicios y estudiantes externos, a españoles, indios y mestizos.

Los jesuitas llegaron a México en 1572, después de las desventuras que sufrieron en La Florida, donde su intento de evangelización no había tenido éxito y varios de ellos murieron a manos de los aborígenes.⁴ Como orden religiosa, siempre se sintieron particularmente dotados para la educación, especialmente la superior, aunque no dejaron de ejercitar los otros ministerios de asistencia y evangelización. Aparentemente en Nueva España fueron muy solicitados, desde sus comienzos, para abrir casas de estudio, tanto por las autoridades como por los pobladores interesados en la educación de sus hijos. Entre quienes solicitaron la venida de jesuitas se contó el propio Vasco de Quiroga, cuando era obispo de Michoacán.⁵ En la labor de educación elemental habían sido precedidos muy especialmente

por la orden franciscana, con la venerada figura de Pedro de Gante como símbolo de esa labor.

En el grupo de los que arribaron en 1576 se contaban dos destacados representantes de la Universidad de Alcalá: Pedro Hortigosa y Antonio Rubio.⁶ Apenas llegados, la Universidad de México solicitó que ambos fueran parte de su cuerpo de profesores. Los jesuitas se excusaron de este honroso pedido, por modestia, dice el Padre Alegre, pero obviamente porque no deseaban que la enseñanza que planeaban para su Colegio Máximo perdiera identidad. No obstante, aceptaron que Hortigosa y Rubio recibieran el doctorado por parte de la Universidad, de acuerdo con otra solicitud que se les hizo.⁷

La Compañía estaba interesada en impartir instrucción en todos los niveles, pero era diferente la situación de los estudios menores y los mayores. Los primeros no estaban bien atendidos en la órbita de la Universidad local. En ésta, como dice Decorme, aunque había "notables maestros de Facultades Mayores", no habían tomado incremento "las Facultades Menores y Gramática". "Vino a remediar esta situación la apertura de Estudios Menores en el Colegio Máximo ... [en] 1574". Pero como "casi toda la juventud se pasó a sus aulas, quedando poco menos que vacíos los escasos cursos de la Universidad", se generó una tensión entre las dos instituciones. La presión de la Universidad originó una real cédula de Felipe 11, de 1576, que ordenaba no se concediesen grados en el Colegio Máximo de la Compañía y que sus alumnos quedaran obligados a matricularse en la Universidad y a obedecer a su Rector. La Real Audiencia solicitó al rey reconsideración de su medida por no haber suficientes cátedras de gramática y artes en la Universidad, y ser muy útil la contribución que en este sentido hacía la Compañía, pero Felipe 11 no accedió. Los jesuitas, por su parte, obtuvieron bula pontificia de 1578 (y la actualización de otra de 1571) por las cuales se permitía a la Compañía tener cátedras de Facultades Mayores aun donde existieran Universidades. Finalmente, una real cédula de 1579 dictamina salomónicamente, pero manteniendo cierto predominio de la Universidad oficial: las dos instituciones podían dar independientemente sus clases, de todo nivel, siempre que no coincidieran sus respectivos horarios. Aunque esto, frente a la negativa anterior, era un triunfo para los jesuitas, el rey ordenaba que la instrucción que impartieran fuera "en forma de seminario para la Universidad y matriculándose todos y graduándose en dicha Universidad".⁸ El Colegio quedaba así como agregado a la Universidad, y de hecho hubo después gran flexibilidad para que los alumnos atendieran indistintamente clases en ambas instituciones.

Los colegios jesuíticos fueron erigidos principalmente con contribuciones de particulares: benefactores y padres de estudiantes. Se recuerda con frecuencia al principal donante, Alonso de Villaseca - "el hombre más rico de la Nueva España"- quien con el producto de sus minas allegó cuantiosos recursos, especialmente para el Colegio Máximo. Los donantes particulares aportaban el dinero, en tanto los indios aportaban el sudor de su trabajo: extrayendo la plata de las minas, origen de los recursos, y levantando los edificios de los colegios, casi siempre con su iglesia anexa.⁹ Los donantes formaban un cuerpo de administración (de lo que se llamaba "temporalidades"), quedando para los miembros de la Compañía el cuidado docente y espiritual. Este arreglo no siempre funcionó de manera armónica.¹⁰ Una consecuencia de este financiamiento por donativos era que los Padres podían proporcionar enseñanza gratuita, lo que en principio permitía el aprovechamiento por parte de estudiantes de menores recursos.

Las fuentes jesuitas indican que el ideal que perseguía la orden era ofrecer estudios del nivel y estilo de la Universidad de Alcalá, e insisten en que no había diferencia entre la enseñanza que daban en Europa y la que ofrecían en México.¹¹ La instrucción tenía entre sus principales objetivos la futura carrera eclesiástica, pero el alumno podía finalmente seguirla o no, y si la seguía podía entrar a la Compañía o a cualquier otra orden.

Los jesuitas fundaron en 1573 el Colegio de San Pedro y San Pablo, que no debe confundirse con el Colegio Máximo, que llevó el mismo nombre. Aparentemente por la gran afluencia de alumnos se fundaron otros tres colegios: San Miguel, San Bernardo y San Gregario. La historia y función de estos colegios tiene zonas confusas.¹² No siempre eran sede de enseñanza; podían ser convictorios, donde los alumnos vivían, aunque tomaran sus clases en otro edificio (en cualquier caso, todos muy cercanos). Al parecer había mucha elasticidad en este sentido, no sólo entre los colegios jesuitas, sino inclusive entre éstos y la Universidad de México, como señalamos anteriormente. Estos colegios se fusionaron posteriormente en el de San Ildefonso, que tuvo gran renombre. San Ildefonso adquirió carácter de Colegio Real en 1618. En él estudiaron cronistas de la Compañía como Alegre y Florencia, y figuras como Eguiara y Eguren y José Antonio Alzate.¹³

Los jesuitas comenzaron su enseñanza en 1574, por los niveles básicos: gramática (latina) y poesía y retórica (clásicos latinos). En el curso de 1575 -76 se habilitó el nivel inmediato, los estudios de Artes, que atendió el Padre Pedro López de la Parra, aunque por muy breve tiempo. La cátedra pasó

luego a manos de Hortigosa y más tarde a las de Rubio, como veremos más adelante. Cuando los estudiantes concluyeron sus estudios de filosofía, se incorporó la enseñanza de la teología, que ejerció Hortigosa. Entretanto, en 1576 se echaron ras bases del Colegio Máximo, el cual, según Jacobsen, contaba con 700 alumnos en 1599.¹⁴ El Colegio Máximo fue, naturalmente, la institución clave de la enseñanza jesuítica. En él estudiaban no sólo los que se habían incorporado a la Compañía, sino también estudiantes externos.¹⁵ Los alumnos estudiaban durante seis años filosofía y teología, y se graduaban de bachilleres.¹⁶ En la obra de Jacobsen puede verse un cuadro de las materias que se cursaban en el Colegio Máximo hacia 1582, desde gramática hasta Sagrada Escritura, pasando por la poética y la retórica (latinas), matemáticas, física, filosofía, teología, moral (teología moral) y cánones (esta última materia se dictaba en la Universidad)¹⁷

Aunque esto no era privativo de los jesuitas, la enseñanza de la filosofía tenía menor jerarquía intelectual en el conjunto de la formación, especialmente en relación con la teología y aun con el derecho. Se lee en la obra de Decorme:

El título de Maestro o Profesor de Artes, si bien estimado, parece haber sido un poco ímprobo. "Consideramos al Profesor, dice Lazcano, metido en una empresa para la que no basta un hombre solo ...; porque, fuera de escribir y digerir papeles, dictarlos y explicarlos que es el oficio propio de un Lector de Facultades Mayores en nuestras Américas, por ser los cursantes niños de poca edad, 14 años o menos, es indispensable la cotidiana vigilancia para que escriban y el visitar los cuadernos para que no los pierdan, y tomarles de memoria las lecciones y disputas, el adelantar a los aventajados y alentar a los tardos, el procurar que todos arguyan y sustenten conferencias, el pasar las funciones públicas que no son pocas y de las que depende el crédito del curso y de la Compañía... Acrece a tan molestas tareas el pródigo desvelo sobre sus costumbres, especialmente para que no se escapen fugitivos de la clase, y más, lo que frecuentemente acaece, cuando no se sabe de quién dependen o en dónde viven, ni por qué faltan; {aquí Decorme acota en nota al pie que muchas veces no se llevaba la lista de los estudiantes externos} todo lo que ocasiona escrupulosas congojas al maestro y no es tampoco la menor desazón hallarse compulsas a valerse de las armas del rigor para que los niños estudien".¹⁸

Y con referencia a la profesión en general, escribe:

Raros son los Profesores Jesuitas que hacían de la filosofía una carrera o especialidad. Para los maestros como para los discípulos, eran las Artes un escalón para estudios o cátedras superiores. Enseñaban tres años su curso de Artes y ascendían a Facultades Mayores o a otros oficios de gobierno. Las cuestiones filosóficas más importantes se estudiaban más a fondo, en los cursos superiores de Teología o de Leyes. Con las honrosas excepciones que vamos a citar [hablará más adelante de Rubio], los mamotretos de los maestros (cada uno tenía el suyo manuscrito) no eran más que textos elementales para uso de los niños, y por lo tanto de poco fuste para la ciencia.¹⁹

Pero sobre estos estudios, aunque más en el caso de la teología, recaía también el prestigio de la órdenes religiosas que los impartían, además de que eran parte ineludible de la educación de la época. No era infrecuente, como se ha visto, que a los actos públicos de disputas y demostración de conocimientos adquiridos concurriera el virrey y otras altas autoridades. Ni deja de ser significativo que el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, con toda su dignidad eclesiástica y siendo doctor en Cánones, le solicitara al Padre Hortigosa que le diera clases individuales de Artes, comenzando por el primer paso de las *Súmulas*. y al parecer producía particular satisfacción a los padres que sus hijos adolescentes cursaran Filosofía, porque encontramos mencionada "la ciega pasión que reina en los padres de familia, de que entren sus hijos cuanto antes a cursar Artes, persuadidos a que la retórica no es necesaria y tienen por gran gloria el que sus hijos estén ya en Filosofía de trece a catorce años, aunque se hallen balbucientes en el idioma latino".²⁰

Los jesuitas tuvieron una considerable participación en lo que se llamó "la reforma de los estudios" o incorporación de elementos modernos en la enseñanza del siglo XVIII, pero esto cae fuera de los límites del presente trabajo. Bernabé Navarro, examinando manuscritos filosóficos hallados en la Biblioteca Nacional de México correspondientes al siglo XVII concluye: "Superioridad de la Compañía de Jesús, en número de obras, en el talento de los autores, en el prestigio de los Colegios, y por ser ella, con la Universidad Real y Pontificia de México, la educadora e instructora del mundo cultural y científico laico".²¹

Antonio Rubio: la vocación por las letras

El Padre Antonio Rubio (1548-1615), nació en La Roda (Albacete), de donde el gentilicio rodensis, que aparece en sus obras. Estaba por concluir los cuatro años de filosofía en la Universidad de Alcalá cuando, en 1569, solicitó su ingreso a la Compañía de Jesús. En esa condición completó los estudios de teología en 1574-1575.²² Ese mismo año es destinado a la Nueva España. Llegó a México en 1576, junto con otro afamado miembro de la Universidad de Alcalá, el Padre Pedro Hortigosa.

Como hemos visto, los jesuitas comenzaron su acción docente en 1574, al inaugurar las clases de latín para los alumnos del seminario (o convictorio) de San Pedro y San Pablo, uno de los varios colegios que fundaron además de su Colegio Máximo. Cuando llegaron Rubio y Hortigosa, el inicio de las clases de filosofía databa apenas de 1575, y no se había completado todavía el primer ciclo de Artes, de modo que no podía aún comenzar la enseñanza de la Teología. Hortigosa enseñó Artes en 1576 para pasar luego a la docencia de Teología, en tanto Rubio se dedicó al dictado de la filosofía a partir de 1577, año que es también el de su ordenación dentro de la Compañía. A pesar de no haber sido cronológicamente el primero, Decorme hace de Rubio "el verdadero fundador de los cursos de filosofía o artes".²³ También enseñó teología por largos años.²⁴ Coincide aproximadamente con el comienzo de su enseñanza de la filosofía la edición en México, en 1578, por los propios jesuitas, de la primera parte de la Lógica (*Súmulas*) del Cardenal Francisco de Toledo, que había enseñado en el Colegio Romano de la Compañía.

A poco de llegado a México, y por petición de la Universidad, según hemos referido anteriormente, recibió, junto con Hortigosa, el grado de doctor. Este título debió deseárselo el Padre Rubio por aprobación de su propia orden, porque en respuesta a una petición de la Congregación Provincial de 1592, quince años después del primer doctorado, se dice: "Para graduarse el P. Rubio, entre los Nuestros, en nuestro colegio [Colegio Máximo], se da licencia, según el Padre Provincial la ha pedido por un memorial particular".²⁵

En 1599 fue electo Procurador de la Compañía, motivo por el cual viajó a Roma al año siguiente, pasando de allí a España, sin volver a México.²⁶ En España cuidó de la publicación de sus obras. El hecho de que no regresara a México causó incomodidad a los que quedaron en la Provincia. Así lo reconoce el Padre Alegre, a pesar de los elogios que le merece nuestro autor:

El Padre doctor Antonio Rubio, electo procurador en la antecedente congregación, que, cuasi todo el tiempo que estuvo en la América, lo había ocupado en escribir el curso de filosofía peripatética, que tenemos suyo, alcanzó de nuestro Padre General licencia para quedarse en la Europa a cuidar de la impresión de sus papeles. El tuvo la satisfacción de que la Universidad de Alcalá adoptase y mandase seguir en sus escuelas la filosofía que escribió. La universidad de México tiene la gloria de contar entre sus doctores al que la universidad de Alcalá reconoció por tan insigne maestro. Pero la Provincia de Nueva España quedó sumamente mortificada, de que el Padre no hubiese vuelto a la América; temiendo que pudiese ser este un ejemplo de muy fatales consecuencias, para los jesuitas de Europa, a quienes el celo de las almas había endulzado, hasta entonces, el pasaje a las Indias.²⁷

Ya en España en 1602, volvió a la Universidad de Alcalá. Murió en 1615.

La gestación de las obras filosóficas del Padre Rubio tiene su pequeña historia, que da un toque de animación a una vida transcurrida entre lecciones y manuscritos. Se puede aventurar la hipótesis de que nuestro autor era primordialmente una vocación teórica o intelectual, la cual, para realizarse, debió sortear algunos obstáculos. Quizás antes de pasar a América pensaba ejercitar esa inclinación en el floreciente medio académico de la España de su época. Por lo menos se sabe que no solicitó pasar a las Indias.²⁸ Creemos que está en lo cierto Walter Redmond cuando afirma: "Rubio ... tenía una gran confianza -la cual iba a ser justificada - en su vocación intelectual..."²⁹ "Era de ingenio sutil", dice Sánchez Baquero, que debió conocerlo porque fue parte del primer grupo de jesuitas que llegó a México.³⁰

En su orden no se menospreciaba de ninguna manera el estudio, pero la circunstancia americana imponía valores y obligaciones peculiares. A los religiosos de todo tipo se abría un campo inmenso de acción. La justificación moral de estar los españoles en América - en el caso de aquellos a quienes esta cuestión preocupaba- era ganar para la fe un nuevo mundo humano que a la vista de los evangelizadores estaba hundido en la idolatría. Las órdenes competían en el cumplimiento de esa misión (con costos que la historia y la antropología lamentan) y, en su ejercicio, practicaban la virtud de la caridad entre los indios, cuyo sometimiento y explotación la hacían bien necesaria. Vivir en las Indias significaba poner en primer plano y con mayor intensidad la práctica de valores cristianos básicos como la entrega a los otros y el desprendimiento de sí mismo.

Rubio, racionalizando tal vez su propia inclinación vocacional, consideraba que su orden sería más eficaz mediante la educación de los futuros misioneros -puesto que éstos eran el brazo ejecutor de la evangelización- que en la labor directa de atención a los indios. Así lo dice llanamente Sánchez Baquero: "Fue de los que ponían algún reparo en que los nuestros se dedicasen a los indios, diciendo sería más fructuoso formar a los sacerdotes que habían de cristianizarlos".³¹

De alguna manera esta actitud, que pudo considerarse de soberbia, llegó a oídos del Padre General de la Compañía, el cual se dirigió al Padre Provincial, en 1583, pidiéndole que avisara "seriamente" al Padre Rubio, "a que tenga y muestre mayor amor a la pobreza y desprecio de sí mismo; mayor sencillez y mortificación, y deseo de ayudar a los indios. Dése más a la oración y devoción".³² Como respuesta, el Padre Provincial tiene palabras de defensa para su religioso: "El P. Antonio Rubio -dice en su contestación de 1584-, prosigue su lección de teología, que lo hace con satisfacción; y en lo que V.P. me ordenó, por una de 21 de noviembre de 1583 le advirtiese, le hallo tan otro del que yo entendía, en lo que toca a la pobreza, simplicidad, afición a los indios, etc., que, gracias a Dios no he hallado que reprender; y así me lo ha dicho el P. Juan de la Plaza, que está mejorado en todo",³³

Pero el propio Rubio toma el asunto en sus manos y escribe en el mismo año al Padre General. Le refiere que en una oportunidad anterior se dirigió a él para explorar la posibilidad de su regreso a España, "siendo así que se juzgase poder yo allá, con las letras que nuestro Señor me ha dado en la Compañía, servir más a Nuestro Señor, y a ella...", Palabras con las que, tal vez, se significaba o presumía que por medio de las letras podría ser más útil que en las ocupaciones que eran de rigor en América. Sin embargo continúa -, no habiendo sido aceptada la sugerencia, se muestra "muy contento", por entender "ser así la voluntad de Dios, pues es la de la obediencia...". Como un traslado de su predilección intelectual al plano de la acción de su orden, destaca la importancia de los estudios que proporciona la Compañía, a los cuales es obvio que él atribuye gran significación. Pero lo hace con verdadera habilidad argumentativa, porque no defiende los estudios por sí mismos sino por su contribución al propósito de mejorar la condición de los indios y de aumentar la influencia de la orden: dos objetivos con los cuales el Padre General no podía estar en desacuerdo. En efecto, al dar cuenta de sus propias tareas de enseñanza, dice: "Y lo que más consuelo me da en el fruto que se saca de estos estudios, es que se crían obreros que inmediatamente comienzan a hacer fruto en los naturales, no solamente de

los de casa, de los cuales este año acaban su estudio de teología siete u ocho, [con buen conocimiento de las lenguas indígenas] ; pero también de los estudiantes de los colegios que aquí tiene la Compañía...", por la formación de los cuales ha mostrado gran agradecimiento el arzobispo Moya de Contreras (lo cual puede pensarse que se estima como un buen rédito político). Este argumento de la influencia de la orden más allá de su ámbito propio se refuerza con el siguiente razonamiento: donde operan los frailes [las otras órdenes] "no tiene entrada la Compañía"; por eso es importante "que los clérigos que tienen el resto de los indios a su cargo ... sean afectos a nuestra Compañía...". Ahora bien, cuando sus futuros miembros siguen los estudios que imparte la orden, quedan no sólo afectos, sino "hechura de la Compañía". "De donde se sigue - dice en otro lugar de la carta - que en favorecer V.P. estos estudios y aumentarlos, hace una cosa de las más principales y de importancia que se pueden hacer, para el fin que pretende [el Padre General] de la ayuda a los naturales". En otras palabras, si tanta importancia se da a la asistencia y evangelización de los indios, debe reconocerse que esto no se logra solamente por la acción directa con ellos, sino también por la buena formación de los misioneros que llevarán a cabo la tarea. Cuánto el buen conocimiento del *Organon*, del *De Anima* o de las sutiles distinciones teológicas sirviera para compadecer indios o elaborar los simples razonamientos necesarios para introducirlos en la fe, no queda claro, pero es obvio que esta exaltación de los estudios sirve al propósito...de resaltar la importancia de la dedicación a las "letras".³⁴

Lo cierto es que Rubio consiguió el margen de libertad necesario para escribir sus obras de filosofía (o las que de ellas haya redactado en México), aparentemente por haber podido retirarse al colegio y misión de Tepetzotlán, como se afirma en algunos documentos.³⁵ Pero, como se verá, Rubio consiguió mucho más: logró revertir la actitud de desconfianza del Padre General.

Rubio no parecía conformarse con redactar los habituales "mamotretos" que los profesores utilizaban para el dictado. Quería preparar un comentario a fondo. Así queda claro en una consulta que la Provincia hace al Padre General en 1593:

El sobredicho P. Antonio Rubio ha leído muchos años philosophia y teología con gran aceptación y satisfacción: desea hazer un Comentario sobre las partes de Sancto Thomás, que no sea cuestionario, sino verdadero comento que declare el sentido de Sancto Thomás, y en cual se defiendan y apoyen todas sus opiniones, sacándolas de sus

primeras rayces y fundamentos, y se concuerden diversos lugares suyos; ... V. R. Se contente dar esta licencia, y remitirla, que acá la vean los Padres Plaza, Pedro Sánchez, Pedro de Hortigosa, Loysa, o de los que destos pareciere, y aprobado, se imprima.

La respuesta fue afirmativa: "Se concede la licencia que aquí se pide, y se comete al Provincial que señale tres personas, cuales más convenientes le pareciere para que vean y examinen lo que el P. Rubio *escriviere*, en la manera que aquí se pide".³⁶

Otra respuesta de 1594 hace pensar que se ha informado al Padre General que Rubio no se encuentra bien de salud y que por ese motivo o algún otro es mejor que se dedique a escribir sus trabajos. Esto se desprende de la siguiente contestación: "Para el P. Rubio hemos ya dado licencia ... y siento que le falte la salud, porque según me han informado, es un sujeto apto para las letras, pero bien ocupado estará en escribir".³⁷

Pero el vuelco total se produce cuando el Padre Claudio Aquaviva, General de la Compañía, que originariamente lo había reconvenido por demasiadas letras y poca dedicación a las cosas del Nuevo Mundo, consiente que nuestro aspirante a filósofo de renombre se quede en España (1602) concluida su gestión en Roma como Procurador. Y es interesante que Aquaviva lo hace con una argumentación que no hubiera elaborado mejor el propio Padre Rubio, pues paradójicamente confirma las razones que éste había tenido para solicitar, muchos años antes, su regreso a España:

El P. Antonio Rubio ha hecho el oficio que V.R. y esa provincia le encargaron, con tanta solicitud y fidelidad, como en sus despachos verá; y pues V.R. en su carta nos dice, que una de las causas porque le eligieron, fue, porque con la ocasión de su venida, imprimiese su curso; esa misma en parte, hemos tenido acá, para que él se quede en España, pues de otra manera no le podrá imprimir; pero la principal es, porque servirá más por acá que por allá, pues conforme a lo que V. R. ha escrito, ni él ha de gobernar allá, ni ha de leer ni exercitar sus letras, por las razones que V.R. me ha apuntado. y en España podrá ayudar con su talento en letras, especialmente siendo como dicen que es, tan aficionado a SanctoThomás, y seguidor de su doctrina que, para los tiempos que corren es una parte importantíssima.³⁸

Así se aseguró para Antonio Rubio el camino de las letras, y quedaron removidos los obstáculos para que sus obras se incorporaran con gran éxito a la escolástica europea de aquel momento.

La *Lógica mexicana* y la filosofía natural

"La obra fundamental de Rubio -dice el Padre Ismael Quiles- es lo que podría llamarse un *Cursus Philosophicus* en cinco volúmenes: está escrito en forma de *Comentario* a las obras de Aristóteles, cuyo texto explica, capítulo por capítulo, ceñidamente..."³⁹ Los textos aristotélicos elegidos son el *Organon*, la *Física*, el *De Anima*, *De generatione et corruptione* y el *De coelo et mundo*. (En el Prefacio a la *Lógica* Rubio dice que tiene concluida la parte correspondiente a la *Metafísica*, pero no llegó a publicarse). La exégesis, sin embargo, no es rígida. El propio Quiles expresa: "En realidad se nota un progreso en desligarse del comentario de la letra de Aristóteles. Ya el texto no se reproduce. Se da una breve paráfrasis y explicación en tres o cuatro páginas sobre un capítulo de Aristóteles, y se dedican luego cincuenta o cien a las *cuestiones* que más interesan".⁴⁰ Por lo menos en el caso de la *Lógica*, el texto se reproduce pero muy brevemente y, en efecto, las cuestiones ocupan la mayor parte del libro.

Como se acostumbraba, el curso comienza por la dialéctica. Rubio escribió unos *Commentarii in universam Aristotelis dia/ectica*, que se publicaron por primera vez en Alcalá, en 1603. En edición de Colonia, de 1605, recibe el título, luego consagrado, de *Lógica mexicana*, en justo recuerdo de su origen. La Universidad de Alcalá adoptó la obra como texto para sus aulas, mérito reiteradamente señalado por todos los expositores de Rubio.⁴¹ La propia Universidad le solicitó que preparara un compendio, para hacer más fácil su uso por los alumnos. Estos son los *Breviores comentarii*, publicados en Valencia en 1606. No sabemos la causa, pero hubo alguna renuencia de parte de los profesores a usarlo como único texto, lo que llevó al rey a obligarlos al cumplimiento de lo resuelto, "so pena de privación de sus cathedras".⁴² La edición de Alcalá de 1610 es revisada, pero los cambios no pasaron a ediciones posteriores, según indica Redmond.⁴³

La obra tuvo "al menos" dieciocho ediciones de las cuales siete llevan el título de *Lógica mexicana*.⁴⁴ El número de ediciones señala el éxito en Europa. Redmond afirma que "la lógica de Rubio probablemente ha tenido más influjo que cualquier [otro] libro de filosofía escrito en América Latina", e indica que Descartes leyó a Rubio.⁴⁵

Por el "Prefacio del Autor al Lector" de la primera edición de la *Lógica*, reproducido por Redmond en su utilísimo artículo varias veces citado, se comprueba que en un mundo donde la filosofía era una propedéutica para la teología, Rubio atribuye alto valor al saber filosófico y su correcta exposición.

y esto no por desconocimiento de la alta jerarquía que correspondía a lo teológico, sino precisamente por ella.

En efecto, en el mencionado Prefacio dice algo que a primera vista puede considerarse paradójico: para organizar y exponer bien la filosofía es preciso tener un conocimiento a fondo de la teología. La filosofía es tan importante para la teología - piensa -, que sólo conociendo bien ésta (como si dijéramos, sus necesidades) se podrá ordenar correcta y fructíferamente el conocimiento filosófico que se imparte. "Pues - dice - ¿quién no sabe que entre todas las artes llamadas liberales ... son sobre todo la lógica y las disciplinas filosóficas las que sirven a la divina teología, le son como sirvientas, o ... le están ligadas por tan estrecho vínculo de afinidad e intimidad que quien yerra en puntos de lógica o filosofía natural no puede sin error absorber la sabiduría en torno a Dios [?]. Antes bien, quien yerra ligeramente en estas materias que preparan el camino a la teología se equivocará más seria y torpemente en la sacra doctrina misma, puesto que ésta ni enseña ni investiga los principios y las tesis de la lógica y de la ciencia natural, sino que los presupone para proceder a cosas más elevadas y difíciles".⁴⁶ E insiste, en términos personales bien definidos: "Yo personalmente he pensado siempre ... que nadie sin temeridad puede dar ni un paso hacia las ciencias divinas si no se ha instruido equilibrada y juiciosa mente en las humanas",⁴⁷

A nuestro juicio, de esta estrecha relación entre filosofía y teología resulta un doble movimiento: se confirma que la filosofía es *ancilla theologiae*, reforzando la apreciación tradicional; pero a la vez, la filosofía logra cierta independencia en su campo propio y recibe importancia de su valor para el saber más alto. O de otra manera, es *ancilla*, pero teniendo más de aya que de sirvienta. Casi dice que no hay buena teología sin buena filosofía, lo que era mucho decir en su mundo y en su momento. Es ésta una atribución de relevancia a la filosofía que singulariza a Rubio, precisamente porque era doctor en teología y no ignoraba que esta última tenía sus bases en la revelación y los textos sagrados, y no tanto en las falibles opiniones filosóficas.⁴⁸

La enseñanza de la lógica de la época se dividía en dos partes (dos cátedras y usualmente dos textos o manuales). La primera la representaban las llamadas *Súmulas*, provenientes, tras muchas ediciones e incontables comentarios, del *Tractatus* de Pedro Hispano, luego llamado *Summulae* (o *Summule*) *logicales*.⁴⁹ La obra de Pedro Hispano contenía el comentario a la *Isagoge* de Portirío, las Categorías, los Primeros *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos*.

Las *Súmulas* representaban, por lo tanto, lo que llamaríamos la lógica formal: no contenían los *Analíticos Posteriores*. De ahí el interés de los historiadores de la lógica formal en rescatar este aspecto de la lógica escolástica. La segunda parte la constituía *la lógica magna*, que contenía, con variantes, cuestiones introductorias, los *Predicables* (Porfirio), el *De Interpretatione*, los *Primeros Analíticos* y los *Posteriores*, los *Tópicos* y los *Elencos*. De esta segunda parte de la Lógica se ocupa el manual de nuestro jesuita.

Rubio explica así su método de exposición: "Desplegamos el texto de Aristóteles por capítulo, o al menos el comienzo de cada uno, en la traducción latina de Boecio Severino ... agregaremos nuestra explicación para aclarar el texto y entonces algunas notas si en alguna parte lo pide la importancia o dificultad de la materia, y finalmente llamaremos en controversia toda la doctrina misma de Aristóteles, para que su verdad se haga más lúcida y evidente..."⁵⁰ Allí expresa también las razones por las cuales no cree necesario ocuparse de las materias que ya son parte de las *Súmulas*. "Ahora bien, si para tener un tratamiento exacto y completo de las materias lógicas, alguien desea exposiciones de los libros de los *Tópicos* y *Primeros analíticos*, las buscará y procurará de otra parte. De nuestra parte consideramos superfluo exponer los libros de los *Primeros analíticos* en un tratado especial, porque se habrán estudiado suficientemente cuando se presente la ocasión en la introducción de la lógica llamada 'súmulas'. Y los lugares tópicos ¿quién no ve que pertenecen a la consideración de la retórica? Hemos juzgado suficiente, pues, ilustrar con nuestros comentarios todos los libros de la lógica que suelen ser explicados en las escuelas..."⁵¹ No alude a los *Elencos*, que prácticamente no trata.

Otro objetivo de nuestro autor es enriquecer y hacer más vivas las clases en que se enseña filosofía. Aspira a que sus obras sean un repositorio completo y bien orientado de información y de cuestiones, de modo que el profesor pueda utilizarlas para comentarios y ejercicios, eliminando la costumbre pasiva del dictado, por medio de la cual los alumnos terminan "más como escribanos liberales y elegantes que lógicos y filósofos cabales y perfectos". Si así se hace, el deber del estudiante será "despertar oído y espíritu", en vez de "afilarse plumas y pulir papel".⁵² La provisión real antes citada le da la razón: el rey pide a los catedráticos que den sus clases "leyendo el dicho libro [el de Rubio], como autor propio, y no consintiendo que se escriba en las aulas".⁵³

La *Lógica* de Rubio se divide en dos partes. La primera contiene seis cuestiones proemiales, que tratan de si la dialéctica es ciencia, si es necesaria, si es teórica y práctica, y otras correlacionadas. Además, se incluyen aquí los comentarios a los predicables de Porfirio y a las *Categorías* de Aristóteles. La segunda está compuesta por los comentarios al *De Interpretatione*; los *Primeros Analíticos*, que sí trata aunque sea brevemente, pese a lo que dice en el Prefacio; los *Analíticos Posteriores*; los *Tópicos*, de manera muy selectiva; y los *Elencos*, que se mencionan pero no ocupan más de dos páginas. En cuanto a la preocupación de no duplicar las *Súmulas*, es muy justificada la exclusión de los *Elencos*, que junto con los temas de las propiedades de los términos ocupan, en el texto de Pedro Hispano, las dos terceras partes del volumen.

Walter Redmond ha estudiado las cuestiones proemiales con que comienza la *Lógica mexicana*. Estas cuestiones proemiales o introductorias, que tenían una larga tradición, solían ser la parte introductoria de la *lógica magna*. El interés de estas cuestiones reside en que contienen discusiones sobre "filosofía de la lógica": la naturaleza, alcance y necesidad de la disciplina. Si el historiador no persigue exclusivamente el aspecto formal de la lógica, se comprende que estas cuestiones filosóficas le interesen particularmente. El modelo proviene de Santo Tomás, quien, "en la primera cuestión de la *Suma Teológica* se plantea los mismos interrogantes acerca de la teología como ciencia".⁵⁴

Rubio considera que la lógica es necesaria para adquirir ciencia, y concibe la ciencia como un sistema axiomático. La lógica es una ciencia auténtica y debiera incluirse en la clasificación de las ciencias. Es pura en tanto estudia su propia estructura, y aplicada en tanto esa estructura es utilizada por las demás ciencias. Es un solo hábito con dos funciones: cuando se estudia en sí misma y cuando el científico la aplica. La lógica constituye "el instrumental de todas las ciencias". No estudia palabras (llama "delirio" al nominalismo), ni actos mentales, ni cosas concretas existentes. No se ocupa de las relaciones entre las palabras, como la gramática y la retórica. Estudia las operaciones del entendimiento, no como actos psíquicos, ni como "primeras intenciones" (actos mentales para representar cosas), sino como conjunto de relaciones racionales, dentro de su propio ámbito.⁵⁵

Estamos, pues, ante un texto de lógica (de la parte más sustancial de la lógica según la enseñanza de la época), no tocada por las innovaciones o cambios que para entonces proponían los humanistas, que permanece

adherida a la tradición aristotélica tal como se conservaba en la corriente escolástica, pero que se destaca por el número y amplitud de cuestiones que se ventilan sobre la base de la letra de Aristóteles. Un texto afortunado, por haber sido adoptado por la Universidad de Alcalá y haber tenido numerosas ediciones a lo largo del siglo XVII, y que considera la lógica a la vez como una verdadera ciencia y como base necesaria para el correcto funcionamiento de todas las otras. Es la obra de Rubio, por último, de mayor significación para los intereses filosóficos del presente. No puede decirse lo mismo del resto de sus escritos.

El comentario a la *Física* de Aristóteles lleva por título: *Comentaria in Octo Libros Aristotelis de Physico Auditu* (1605). El autor expresa el mismo deseo de simplificación expositiva que aplicó al tema de la lógica:

Antes de empezar la explanación del texto tengo gusto en recordar lo que ya advertí en los comentarios dialécticos; que es preciso que sea sencilla y desnuda, esto es, ni mezclada con la variedad y muchedumbre de las interpretaciones, ni interrumpida con advertencias y dudas.⁵⁶

Tras algunas cuestiones previas, repasa los ocho libros de la *Física*. El método de exposición, como era usual, es el escolástico: planteamiento de la cuestión, exposición de las opiniones contrarias, presentación de la propia posición y refutación de las opiniones expuestas en primer lugar.

El tercer volumen del curso es el comentario al *De Anima*, publicado en 1611: *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae philosophorum principis de Anima...*. La exposición está dividida en tres libros, como el original aristotélico. En el primero se ocupa de cuestiones proemiales; en el segundo, entre otros temas, trata de las dos definiciones del alma que da Aristóteles en el libro 11, y, hacia el final, de los cinco sentidos; en el tercero trata del entendimiento agente y el entendimiento posible.

Falcón de Givés, que ha dedicado un trabajo a esta obra, dice sobre su orientación general:

...Las tesis fundamentales de la Psicología del P. Rubio son las del doctor Angélico y podemos llamarle tomista, aunque en algunos puntos le conviene el epíteto de 'disidente' que le aplica Menéndez y Pelayo. El Padre se sirve directamente de Aristóteles, puesto que en muchos párrafos se percibe el comentario directo, y además es bastante original, tanto en su estilo como en su dialéctica. Sigue a Sto. Tomás como maestro, pero no a ciegas, sino de una manera racional, ya que más de una vez lo pone en la balanza de la discusión.⁵⁷

Dos obras sobre la filosofía natural del Estagirita completan esta serie: los *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Ortu et Interitu rerum naturaliam seu de Generatione et Corruptione...*, aparecidos en Madrid en 1609, y un libro al parecer póstumo, publicado en Madrid en 1615: *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Coe/o et Mundo...*

Del primero de ellos dice Gallegos Rocafull:

Quizá el rasgo más saliente de esta filosofía natural sea la lealtad con que permanece fiel a unos principios y la sutileza con que va desenvolviéndolos hasta hacer un sistema cerrado y completo, de donde proviene su impermeabilidad a todo el movimiento científico moderno, al cual ni comprende, ni estima, ni tiene en cuenta, como si perteneciera a otro mundo. Está siempre citando a 'los más recientes', a 'los más jóvenes', y más de una vez reconoce que tienen puntos de vista sugestivos y difíciles, pero siempre termina refutándolos victoriosamente con argumentos de Aristóteles, que es su guía. El valor histórico de este libro es el de hacernos ver cómo se petrifica una doctrina, y cómo el excesivo apego a lo tradicional impide aprovechar el esfuerzo ajeno y aún cerrarse a la experiencia, desentendiéndose del ejemplo de Aristóteles y de Santo Tomás, que conocieron y utilizaron todo el saber de su tiempo y estuvieron siempre dispuestos a recoger los resultados de la experiencia.⁵⁸

Semejante es el juicio del Padre Quiles:

Ambas obras [*De generatione et corruptione* y *De coe/o et mundo*], y especialmente la última, están dedicadas casi en su totalidad a problemas de física e historia natural que actualmente están en desuso, ya que Rubio se mueve todavía dentro del marco de la física tradicional aristotélica. Es ciertamente lamentable que no aparezcan ni siquiera sospechas de las deficiencias fundamentales del sistema, ya que por entonces habían pasado bastantes años desde los descubrimientos de Galileo o de Copérnico. Rubio continúa con la teoría de los cuerpos celestes naturalmente ingenerables e incorruptibles, de los orbes celestes, de las estrellas movidas por inteligencias, y que esto es doctrina de fe, de la influencia de los astros en la generación y corrupción de los vivientes, etc.⁵⁹

Esta falta de apertura parece haber sido general en la Compañía hacia esas fechas, es decir, antes del siglo XVIII. Dice Javier Gómez Robledo:

"Defectos de la letra del sistema fueron la poca cabida que se dio desde un principio a las lenguas vulgares, y después a las ciencias, una vez que éstas empezaron a desarrollarse con gran fuerza".⁶⁰

La apreciación historiográfica

La bibliografía de Rubio no es tan abundante como la que originó Fray Alonso de la Veracruz, por ejemplo. Considerado como el iniciador de la enseñanza filosófica en América y el primero que publicó un texto filosófico; fundador de centros de enseñanza y de bibliotecas; hombre que renunció a honores eclesiásticos pero se identificó con la marcha y los combates de su orden; y el único que tras las huellas de Vitoria disertó, de este lado del Atlántico, sobre la cuestión de la conquista, Veracruz es una figura más compleja y es natural que su exégesis haya sido más nutrida.⁶¹ Rubio representa más bien la figura del intelectual absorbido por su vocación, la de alguien llamado a la realización de una obra en la cual el mundo no entra más que lo necesario para ayudar a producirla. Sin embargo, los enfoques o abordajes sobre ambos tienen motivaciones semejantes. La bibliografía proviene principalmente de simpatizantes de la escolástica, por razones de adhesión, sin duda, pero también de posesión de las herramientas históricas y conceptuales para tratar esa corriente. Otro factor que ha influido, también para los dos, es el más reciente interés por la lógica escolástica en el ámbito de la historia de la lógica. La casi totalidad de la bibliografía existente se nos ha hecho presente a lo largo de estas páginas.

El trabajo "de situación" más comprensivo o de mayor latitud sobre Rubio es el del Padre Ismael Quiles, también jesuita: "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.I., dentro de la historia de las escolásticas", de 1951. El título indica claramente el propósito. Aunque el autor se está refiriendo a un producto americano de la actividad filosófica, lo ve dentro del ámbito más amplio al que pertenece: la escolástica en general, y, naturalmente, la española de la época, la "segunda escolástica". Debe reconocerse sin embargo que la relación con América es poco menos que un accidente. No hay ningún elemento de la filosofía de Rubio que haya sufrido una inflexión o un cambio por virtud de su experiencia americana, salvo el nombre de "lógica mexicana" que, indudablemente, fue venturoso. Ni el ejercicio filosófico en el Nuevo Mundo había adquirido todavía un sentido de identidad americano, ni la específica filosofía que practicaba nuestro jesuita se prestaba a mayores variaciones por razones de localización cultural: estaba estructuralmente

vinculada a los principios de una religión y urdida en una densa trama de autoridades cuyo conjunto tenía, más que otras manifestaciones filosóficas, cierta independencia con respecto al *Zeitgeist* y a las peculiaridades culturales.⁶²

La segunda y más extensa parte del artículo de Quiles se ocupa de las doctrinas escolásticas del Padre Rubio. Algunos temas son: la teoría de las distinciones en la lógica; el concepto del ser y la analogía; el problema de los universales; la teoría de la materia; la creación ab aeterno. Estos temas están tomados de sus obras excluyendo *De generatione et corruptione* y *De coelo et mundo*, a las cuales se les encuentra valor por algunas cuestiones metafísicas tratadas en ellas, pero no como textos de filosofía de la naturaleza, según se observó al tratarlas anteriormente. En cuanto a las características más generales de "ubicación" histórica, Quiles considera que Rubio es un "escolástico rígido", en el sentido de no tener ventanas a otras corrientes (por lo cual hubiera sido más correcto calificarlo de escolástico "exclusivo"); que es "discípulo fervoroso de Santo Tomás, pero independiente en algunas tesis"; y que "en líneas generales coincide con la tradición tomista de Salamanca y Alcalá, tal como la continuaron los primeros jesuitas, v.gr. Toledo y Suárez, y disiente de la escuela tomista, tal como ha sido representada por la corriente de Cayetano y más tarde por Juan de Santo Tomás".⁶³

Otro enfoque de similar orientación, aunque mostrando mayor inclinación al elogio, y también publicado en los comienzos de la década del 50, es el de Oswaldo Robles, en su libro *Filósofos mexicanos del siglo XVI* (1950). Como en el caso de Quiles, después de consideraciones sobre vida y obra, pasa Robles a la doctrina propiamente dicha de Rubio. Además de su juicio sobre la obra lógica, al que volveremos más adelante, analiza en Rubio la cuestión de los universales, señalando la postura tomista de realismo moderado de nuestro autor. De menor extensión es el análisis de los comentarios a la *Física* y al *De Anima*. Con ocasión de este último vuelve a insistir con la cercanía de Rubio al tomismo. Por último, el juicio sintético que Rubio le merece a Robles es: "filósofo peripatético por los cuatro costados",⁶⁴ confirmando implícitamente la opinión de Quiles en el sentido de ser nuestro jesuita un escolástico exclusivo.

Entre las obras de carácter más general en que se trata con cierta extensión a Rubio se destaca el libro de Gallegos Rocafull varias veces citado anteriormente, *El pensamiento filosófico mexicano en los siglos XVI y XVII*, que es contemporáneo de los dos mencionados hasta ahora, pues se publicó en 1951. Pese al tiempo transcurrido este bien elaborado panorama conserva

su valor y su utilidad didáctica. La de Gallegos Rocaful es una exposición general pero de primera mano, que bien podría considerarse quizás la más conveniente introducción de conjunto al tema, aunque la bibliografía posterior pueda superarla en algunos aspectos.

Un punto de referencia sintomático para ver la marcha de la bibliografía sobre nuestro tema a través del tiempo es la obra de Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*. En ella Rubio es brevemente recordado, especialmente por la *Lógica mexicana*. En contraste con el interés de autores posteriores, dice de ese texto, escuetamente: "no es sino una nueva exposición de la lógica escolástica". El estado de la bibliografía en la época se revela en que Ramos remite solamente a la *Bibliografía filosófica mexicana*, de Valverde Téllez. Debe tenerse presente que el libro pionero de Ramos es de 1943, y sus méritos no podrían medirse por un asunto de detalle, como es por lo demás el caso de cualquier obra de síntesis. Reiteramos que el interés al mencionarlo era su condición de síntoma de época.⁶⁵

Es natural que un texto tan famoso como la *Lógica mexicana* haya originado múltiples comentarios. Podríamos dividirlos entre los que provienen de enfoques "tradicionales" y los producidos por especialistas en historia de la lógica. Estos últimos son los que han aportado novedades al tema.

Gallegos Rocaful, después de exponer la lógica de Rubio, estima que el examen de las *Categorías* es tal vez "la parte más valiosa de toda la obra y en la que el P. Rubio demuestra mayor agudeza de ingenio y mayores dotes de filósofo".⁶⁶ También aprecia este mismo autor la eliminación de las tantas veces mencionadas "cuestiones inútiles", que habían originado tan abundantes críticas: "La materia sigue siendo, pues, la tradicional, que el P. Rubio desarrolla de acuerdo con las opiniones más autorizadas de la Escuela, sin añadir de ordinario nada nuevo; pero en la exposición se echa de ver hasta qué punto había sido fecunda y provechosa la crítica renacentista al escolasticismo decadente, del que ya no queda ni la menor huella en esta obra, fruto sazonado y maduro de la misma tendencia que en agraz ya se encontraba en Fray Alonso de la Veracruz".⁶⁷ Oswaldo Robles está más interesado en poner de relieve el tomismo y el antinomialismo de Rubio: "Mas si tratáramos de filiar el comentario del P. Rubio, diríamos que se mantiene afín al peripatetismo escolástico de Alcalá representado por Villalpando; pero enriquecido con la erudición de Francisco de Toledo y animado de afán polémico contra el nominalismo por influencia de Domingo de Soto y de la Escuela Salmantina".⁶⁸

Viniendo ahora a los autores con interés en la historia de la lógica, Risse, en su *Logik der Neuzeit*, considera a Rubio el lógico más importante ("der bedeutendste") entre los jesuitas.⁶⁹ Pero posiblemente nadie haya hecho tanto por precisar el significado de la obra dialéctica de Rubio como Walter Redmond, a quien hemos citado con frecuencia. Su artículo "*La Lógica mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica*" (1982), es lo más claro y completo que se conoce sobre la gestación de esa obra. Las traducciones que contiene, con los correspondientes comentarios, son también de gran valor. Otro trabajo, "Lógica y ciencia en la 'Lógica mexicana' de Rubio" (1984), es un estudio detallado de las cuestiones de "filosofía de la lógica" en Rubio, de carácter único.

Redmond (como es también el caso de Ignacio Angelelli) parte de una actitud de alguna manera reivindicatoria de la "Segunda Escolástica" tal como se dio en Iberoamérica, por considerar que tiene méritos filosóficos en la lógica - y aun en ciertos aspectos filosóficos dentro de la teología - que no han sido advertidos, porque sobre la escolástica ha pesado el descrédito que proviene de sus manifestaciones decadentes y del tratamiento que le dio la historiografía positivista o "liberal". Esta actitud reivindicatoria no cae, sin embargo, en las exageraciones que han caracterizado a otros defensores de la escolástica. La autoridad de Redmond se ve resaltada por una obra como su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972).

Un trabajo que no se extiende demasiado sobre Rubio en sí mismo, pero que lo coloca en el contexto de la acción de los jesuitas es el de David Mayagoitia, "Los jesuitas en la Nueva España", recogido en *Ambiente filosófico de la Nueva España*, y publicado en 1945, apenas dos años posterior a la obra de Ramos y del mismo año que el artículo de Falcón de Gyves. Narra la llegada de los Padres a México, la formación de los colegios, el uso del Ratio Studiorum, las relaciones con la Universidad. Tiene breves páginas para Hortigosa, Rubio y el Provincial Sánchez. Se extiende a la actividad durante el siglo XVIII, que no cae bajo nuestro objetivo. Escrito con franca simpatía hacia la orden y el pensamiento escolástico, debe considerarse que en su fecha de publicación no existía nada parecido en forma de panorama sobre el tema. Cubre el mismo espacio temporal que el de Mayagoitia el artículo de Humberto Ochoa Granados, "Los jesuitas y la filosofía en la época colonial". Más reciente (1972), no altera sin embargo el cuadro tradicional.

Por último quizás la nota más alta en el elogio a Rubio haya correspondido a Bernabé Navarro, en un artículo también de la serie de los primeros trabajos

que se escribieron. Allí dice de nuestro jesuita: "Pensador y metafísico profundo del tipo de Suárez, tiene vigorosas y no poco originales doctrinas que se pueden y deben situar en el desarrollo de la filosofía europea de la época. Debió de influir mucho (como Suárez) en la Alemania del siglo XVII, pues en Colonia se hicieron varias ediciones de sus obras. Un estudio especial de su obra y su doctrina aún está por hacerse [escrito en 1950], y quizás descubra grandes cosas. Para nosotros es la mente más capaz que hubo en México en el siglo XVI y quien sabe si en toda la colonia".⁷⁰

Sobre la labor de los jesuitas la literatura es abundante. Hemos aludido a los cronistas e historiadores "clásicos": Alegre, Florencia, Pérez Ribas, Sánchez Baquero. También a algunos de los que posteriormente han estudiado la acción de los jesuitas en México, en general o en el aspecto filosófico: Decorme, Jacobsen, Churruca Peláez, Xavier Gómez Robledo, Astrain, entre otros. Este último autor, de extensa obra, dice de la *Historia* de Alegre: "Nos parece de lo más sensato y sólido que se ha escrito sobre nuestras provincias americanas".⁷¹

En síntesis, la obra educativa de los jesuitas en la Nueva España en los dos primeros siglos de la colonización ha sido atendida por varias fuentes, y el Padre Rubio en particular no es un desconocido. La bibliografía sobre éste reconoce dos etapas: en la primera, desde 1945 hasta 1951, se agrupan varios trabajos que abarcan su pensamiento en general y algún aspecto particular, como su "psicología"; la segunda está representada por los estudios bastante posteriores que se dedican al análisis más pormenorizado de su *Lógica*. El significado de estos últimos, todavía en pleno desarrollo, va más allá de su contenido técnico específico, valioso como sin duda lo es, porque son parte de un contexto crítico y valorativo que abre puertas a posibles nuevas vistas sobre toda la escolástica colonial. En qué proporción y profundidad modificarán finalmente la apreciación de esta etapa *en sus grandes líneas*, es una cuestión abierta. Para nosotros, tal vez el aspecto más importante para la historia de las ideas sea comprobar hasta dónde y cómo esta corriente, que sustentaba conceptualmente la educación de la época, influyó sobre la sociedad colonial, a través de figuras relevantes o por la vía del funcionamiento institucional.

En cualquier caso, desde el punto de vista histórico, cuando esas expresiones florecían, el cambio de la modernidad ya se había iniciado. Este cambio se acentuaría hasta determinar una larga etapa de Occidente, del Occidente central y de sus aledaños occidentalizados. Lo que de ese cambio había cuando Rubio

escribe no se percibe en sus textos, por ninguna otra razón sino porque su mundo era autosuficiente. Debe verse en este juicio una simple comprobación histórica y no un juicio sobre ese mundo.

En filosofía nadie entrega sus armas así como así porque alguien anuncia una palabra nueva. El Padre Rubio - aquí tomado como símbolo de muchos otros - se nos muestra "escolástico exclusivo", nutriéndose del pensamiento tradicional, reelaborándolo y manteniéndolo con firme creencia -una creencia compleja, construida con elementos de filosofía, de teología y de cosmovisión religiosa. Todo ello a un paso de que la presión de la ciencia moderna desbordara todos los diques y concluyera acarreado consecuencias filosóficas incompatibles con la prolongación española y americana de la escolástica. Ya un paso también de que los propios jesuitas se abrieran a esas novedades. Porque así como en un momento creyeron que había que cerrar filas, en otro - homenaje a su inteligencia - comprendieron que había que abrirlas para no ser sobrepasados. Si no lograron la síntesis satisfactoria fue porque no era posible. La ley del cambio filosófico exige víctimas.

América y la modernidad nacen aproximadamente al mismo tiempo. Pero la colonización, con una que otra excepción, fue premoderna. Hispanoamérica ingresa a la modernidad en el siglo XVIII. Allí se abre uno de los capítulos más interesantes de lo que luego se llamaría el pensamiento latinoamericano. Pero a ese punto ya no llegará la vida, ni el saber, ni la palabra del Padre Antonio Rubio, S.J.

Notas

1 "Por razones fáciles de comprender quedaron organizados los estudios filosóficos con mayor eficacia y rapidez en las órdenes religiosas que en la Universidad. Ya en 1562 se quejan ante un Claustro los estudiantes de 'que no se acaban de leer los cursos que comenzaban a oír en estas Escuelas, por cuya causa les era preciso irse a los Monasterios a acabar de oír Artes'" .Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 345. Los datos completos de las obras y artículos citados se dan en las *Referencias*, al final.

2 *El pensamiento mexicano...*, 347-348.

3 Véase Gallegos Rocaful, ob. cit., 368-376.

4 Lo que por entonces se denominaba La Florida se extendía hacia el norte hasta lo que es hoy el sur de Virginia y la Bahía de Chesapeake. De esta última zona era el indio Luis - hermano de un cacique - a quien, después de convertido, unos frailes dominicos llevaron a México. Allí fue bautizado siendo su padrino el Virrey Luis de Velasco, de donde el nombre de pila que adoptó como cristiano. Posteriormente llegó a residir en la corte de Felipe II. Volvió a su tierra con un grupo de jesuitas que lo imaginaron como el mejor apoyo para un nuevo intento de evangelización, pero terminó matándolos, tras volver a su condición y costumbres originarias. Esta historia, aquí simplificada, la cuenta con gran eficacia narrativa el Padre Alegre en su *Historia*, escrita en el siglo XVIII y que tendremos ocasión de citar posteriormente.

5 Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, 13-14.

6 Hortigosa (u Ortigosa) (1546-1626), fue una figura destacada de la orden. Sobre él tuvo palabras de alto elogio Francisco Suárez como se verá más adelante. Formado en Alcalá, entró a la Compañía en 1564. Enseñó largos años teología en el Colegio Máximo, del cual fue Rector.

7 "Intentó S.E. [el virrey] - escribe Alegre - que el curso de filosofía lo leyese el Padre Ortigosa en la real universidad [la Universidad de México], y que allí mismo continuase después la teología Sin embargo, la modestia de nuestros primeros fundadores no se determinó a aceptar este honor; y para precaver las funestas consecuencias de una discordia entre los dos estudios, se resolvió ocurrir a su Majestad, para que diese a nuestras escuelas un establecimiento sólido, y eón que ponerse siempre a cubierto de cualquiera contraria pretensión... Pero ya que por entonces no se pudo admitir aquella honra, tampoco se pudo resistir a las grandes instancias con que los señores Arzobispo y Virrey pretendieron que, a lo menos, los dos insignes maestros Pedro de Ortigosa y Antonio Rubio recibiesen el grado de doctores, como se ejecutó con grande aplauso y aceptación de todos los miembros de la real universidad, y singular honor de la Compañía" (*Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, edición Burrus-Zubillaga, I, 197).

8 Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, 1, 137-138.

9 El Padre Alegre habla de 3000 indios, súbditos del cacique de Tacuba, levantando voluntariamente la primera iglesia jesuita (*Historia de la Provincia...*, 1, 126). Véase también Jacobsen, *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth-Century New Spain*, 83; Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, 54.

10 Jacobsen, *Educational Foundations...*, 101. Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, 72.

11 Jacobsen, *Educational Foundations...*, 154-155, donde se citan textos del historiador de la Compañía Francisco de Florencia en ese sentido. Abundando en esta equivalencia de niveles entre Europa

y América en el caso de los jesuitas, Oswaldo Robles (*Rlósofos mexicanos del siglo*)!Y 1, 69), citando al Padre Pérez de Rivas (*Crónica de la Compañía de Jesús de México en la Nueva España*), recuerda una apreciación del famoso teólogo Francisco Suárez. Refiriéndose a los novicios jesuitas que pasaban a la Nueva España, decía Suárez que "no tenían nadaque envidiar a los que se quedaban, porque Hortigosa [profesor de teología ya trasladado a México] era maestro de maestros, filósofo extraordinario y teólogo eximio". Asimismo, en un informe del Padre Visitador Diego de Avellaneda a Felipe 11, de 1592, se lee: "La suficiencia de los Lectores de la Compañía, especialmente de Facultades Mayores, es tal que pudieran leerlas en Alcalá o Sala manca con mucha satisfacción" (Astrain, *Historia de la Compañiade Jesús en la Asistencia de España*, IV, 412).

12 Así lo reconoce Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, 1, 10. Aparentemente hubo otro Colegio de San Gregorio, para niños indígenas (Othón Arróniz, *El Colegio del Espíritu Santo en el siglo*)!YI, 31-32).

13 Jacobsen, *Educational Foundatíonsoo.*, 134-135.

14 Jacobsen, *Educational Foundations...*, 168. "En 1622 estudiaban en el Máximo más de ochocientos alumnos seculares, de éstos, más de sesenta se graduaron en ese año de Bachilleres, en la Facultad de Artes, y en la de Teología veinte" (Clementina Díaz y de Ovando, *El Colegio de San Pedro y San Pablo*, 24). Algunos autores dan para el inicio del Colegio Máximo una fecha anterior a 1576, pero este último año es cuando Villaseca anuncia al Provincial su decisión de dotarlo de una renta fija, lo que es equivalente a instalarlo realmente.

15 Jacobsen, *Educational Foundations.oo*, 230. "Fue [el Colegio Máximo] una especie de l.Jniversidad jesuítica para propios y extraños, donde se formaban los maestros de la Compañía, y en cuyas aulas se admitían también gratuitamente estudiantes seculares" (Díaz y de Ovando, *El Colegio de San Pedro y San Pablo*, 11).

16 La primera Congregación provincial, refiriéndose a los estudios, expresó: "Propúsose también si convendría 'que los estudios fuesen más exactos [extensos] o más breves. Respondióse que se proponga a nuestro P. General que los estudios de Méjico sean bien exactos en artes y teología, aunque se debe encomendar a los maestros quiten cuestiones impertinentes, y que con toda resolución las abrevien, de suerte que en tres años se concluyese el curso de teología, y que el de artes durase dos años y medio, y que en lo demás les leyesen alguna materia de Santo Tomás, como la *de anima*; ... y que la latinidad se lea y se aprenda con toda exacción" (Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 111, 143-144).

17 Jacobsen, *Educational Foundations...*, 167. Sobre profesores de Teología, Moral, Derecho y Sagrada Escritura puede verse Decorme, 1, caps. IV y V. Por supuesto, hubo otros colegios fu era de la ciudad de México: en Pátzcuaro, Oaxaca, Valladolid, Puebla, Tepetzotlán, Guadalajara, Durango, Zacatecas, entre los fundados en el siglo XVI solamente; pero no es nuestro propósito trazar un cuadro completo de la labor educativa de la Compañía. Obras como las de Jacobsen y Decorme pueden servir a ese propósito. En el libro del segundo, varias veces citado, puede verse un cuadro de las cátedras jesuitas en Nueva España, 1, 142. Arróniz (*El Colegio del Espíritu Santo...*, 45) da un cuadro muy claro de las materias de estudio en relación con las edades de los estudiantes (hipotéticamente, entre los cinco y los veintitrés años).

18 Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, 1, 175-176. Valga la cita, a pesar de su extensión, para que sirva de consuelo a otras "escrupulosas congojas" que puedan tener nuestros actuales profesores de filosofía. Lo citado puede explicar lo que dice Rubio en el Prefacio a la *Lógica mexicana*, en el sentido de que cuando decidió escribir sus textos didácticos de filosofía,

siendo ya profesor maduro, fue como "volverse niño". (Redmond, "La *Lógica mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica", 324). También en Decorme se encuentra este texto: "Un jovencito despierto, como los PP. Cano, Oviedo, Landívar o Vidal, podía empezar mínimos a los siete años, concluir la retórica a los diez, empezar la filosofía antes de los once, graduarse de bachiller en artes a los trece, y de Doctor en teología a los diez y siete. Como se ve, a esta edad, casi no podía el joven más que aprender de memoria los mamotretos que le dictaban los maestros" (*La obra de los jesuitas meidcanos...*, 1, 148). En cuanto al Padre Lazcano, es llamado por Decorme "el último de nuestros grandes maestros" y murió en 1762. Fue profesor en el Colegio Máximo y en la Universidad.

19 Decorme, *La obra de los jesuitas meidcanos...*, 1, 176. Se lee también en Decorme: "Alumnos de 12 a 14 años, dicen las crónicas, componían y recitaban en público piezas latinas de muy bello gusto en prosa y en verso" (*La obra de los jesuitas meidcanos...*, 1, 12). La afirmación de que la cátedra de Artes se usaba para pasar a otras se encuentra también en Gallegos Rocafull: "La escasa consideración que tenía la cátedra de artes explica que sólo excepcionalmente los que la regentaron se entregaran por completo a los estudios filosóficos; la desempeñaban de ordinario para hacer méritos y darse a conocer en los círculos universitarios, con lo que tenían mayores probabilidades de alcanzar las cátedras importantes, las primeras de las cuales eran las de teología, aunque también hubo profesores de artes que pasaron a Sagrada Escritura, a leyes y hasta a medicina. Aun así, las oposiciones eran muy reñidas; solían tomar parte en ellas buen número de candidatos, que se esforzaban por dar gallardas muestras de su ingenio y de su agilidad mental; conocían a fondo la doctrina aristotélica y estaban al tanto de los últimos libros que sobre ella aparecían en España; muchos de ellos habían estudiado en Salamanca o Alcalá, pues en estos primeros años fueron bastantes los catedráticos peninsulares. Pero más que una erudición, que solía ser poco más o menos la misma en todos los opositores, lo que determinaba el triunfo era la habilidad dialéctica en la presentación de los argumentos propios. y en la refutación de los del contrario. A las oposiciones concurría numeroso público y, salvo un corto período del siglo XVII, los estudiantes tomaban parte en la votación con uno o varios votos, según sus cursos y cualidades". (*El pensamiento mexicano...*, 338).

20 La queja es del Padre Lazcano, refiriéndose a la situación hacia mediados del siglo XVIII, y la cita es de Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, 1, 152-153.

21 Bemabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en Méjico*, 281.

22 *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, XII, 730. Esta obra es de gran utilidad porque recoge cronológicamente el contenido de numerosas fuentes documentales que se refieren a Rubio, si bien no las discute cuando hay variantes o discrepancias. En todas las citas nos referimos al tomo XII.

23 Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos...*, 1, 13.

24 Lo dice Rubio en el Prefacio a la *Lógica mexicana*. Además, hay constancias en *Diccionario bio bibliográfico...*, 731, 732, 733, 743.

25 Así lo refiere el Padre Alegre en su *Historia de la Provincia...*, edic. Burrus-Zubillaga, 1,549. Cosa extraña en un erudito tan versado y cuidadoso como Burrus, confunde aquí esta graduación con la primera, que había sido a solicitud del virrey y de la Universidad: ver nota 16 de la citada página 549. En una respuesta de 1593 se lee: "Que nos parece bien que 'inter nostros' se gradúe [Rubio] de Doctor en Artes y Theología". *Diccionario bio-bibliográfico...*, 733.

26 "A fines de este año [1599], el día 2 de noviembre, se celebró la quinta congregación provincial, en que, siendo secretario el Padre Antonio Arias, fue electo procurador a entrambas curias, el P. Antonio Rubio". (Alegre, *Historia de la Provincia...*, 11, 48. También, *Diccionario bio-bibliográfico...*,736).

27 *Historia de la Provincia...*, 11, 96-97.

28 *Diccionario bio-bibliográfico...*, 740: "... había ya terminado sus estudios... cuando recibí, sin haberlo pedido, la orden de pasar a la Nueva España. Inmediatamente se puso en camino, no tomando siquiera el tiempo necesario para despedirse de su familia".

29 Walter Redmond, "La *Lógica mexicana* ...", 314.

30 Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, 190.

31 *Ibid.*, 190. Al parecer, esta posición de Rubio era parte de una divergencia dentro de la orden sobre la función de ésta. Churruca Peláez (*Primeras fundaciones jesuíticas en Nueva España*, 268-269) escribe: "Se produjeron entre los jesuitas tres actitudes, que crecían opuestamente, en cuanto al trabajo que debía llevar a cabo la Orden. Sostenía un grupo que los esfuerzos debían orientarse a la creación de colegios. Otro, defendía que se debían entregar por entero a los naturales del país. Pugnaba un tercero por abarcar los dos campos de acción, pero a partir de la erección de colegios". Indudablemente debía influir el hecho de que, en los comienzos, los miembros de la orden eran pocos para una gran extensión de territorio, y esto debía plantear la cuestión de lo que hoy se llamaría el uso óptimo de recursos escasos.

32 *Diccionario bio-bibliográfico...*, 732. Dice Redmond en "*La Lógica mexicana...*", 314: "es comprensible que su afán por las 'letras' pudiera aparecer n o del todo acorde con el entusiasmasdo apostolado de los jesuitas hacia los indígenas..." La reconversión provenía del Padre General Aquaviva, pero el Padre General anterior (Everardo Mercuriano, o Mercurián), era de la misma opinión. En una respuesta a la Primera Congregación Provincial, de 1577, dice: "entiendan todos los nuestros que el fin principal de la ida de la Compañía a las Indias es ayudar a los naturales, y así conviene que todos se animen a esto, y se pongan los medios para alcanzar este fin para nuestro instituto" (Churruca Peláez, *Primeras fundaciones...*, 314. Y en otra oportunidad insta a los miembros de la orden a laborar "principalmente con los naturales". "Y deseo V.R. tome esta empresa como la principal, para la cual fue enviada la Compañía a esas partes" (*Ibid.*, 349). Por otra parte, Rubio no estaba solo en la petición de regresar a España: lo habían solicitado también el propio Hortigosa, López de la Parra (el primero que enseñó Artes), Lenochi (o Lanuchi), exitoso profesor de Retórica, y otros dos Padres-a quienes Churruca Peláez llama "los espíritus tristes"- (*Ibid.*, 343). Por lo común el Padre General no favorecía estos traslados.

33 *Diccionario bio-bibliográfico...*, 732.

34 La carta está reproducida en el *Diccionario bio-bibliográfico...*, 742-746. Es interesante que en octubre de 1577 se reunió la primera Congregación de la Provincia Jesuita de la Nueva España, y al examinar la situación de la orden expresó: "No hay peligro próximo de ruina y perdición en la Compañía, aunque necesidad hay de poner en lo espiritual algún más estrecho medio para persuadir la penitencia y mortificación con dulzura, porque no deja de haber alguna disposición en alguna falta de oración y mortificación y cosas humildes, dignas de ser remediadas, como es, no aplicarse tanto a confesiones de negros y mulatos y gente humilde y tratar con indios, a leer gramática y otras cosas semejantes de humildad..." (Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús...*, 111, 141-142). Como puede verse - ya pesar de lo enrevesado del párrafo podemos saber si la reprimenda al Padre Rubio estaba justificada o no, pero en caso afirmativo no estaba solo. El argumento de que los estudios beneficiaban en última instancia a los indígenas al ser éstos atendidos por misioneros mejor formados, lo adopta también el Padre Visitador Avellaneda, antes referido, cuando en su informe dice: "Demás de ayudar, como he dicho, a los

españoles enseñando las dichas facultades y criando la juventud, como está referido, de lo cual resulta también mucho bien a los naturales, porque se les crían ministros aptos" (Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús...*, IV, 413). Tampoco en esto estaba solo Rubio.

35 En Tepotzotlán, al norte de la ciudad de México, se ponía particular énfasis en el aprendizaje de la lenguas indígenas. Había allí escuela para hijos de caciques y autoridades indias. En la carta que citamos al Padre General (1584), Rubio dice haber estado antes en Tepotzotlán. Sánchez Baquero es muy claro en ese sentido: "En 1594 estaba en Tepotzotlán y en 1597 en Pátzcuaro, escribiendo su curso de Artes que fue adoptado de texto en España" (*La fundación de la Compañía...*, 190).

36 La consulta y la respuesta en *Diccionario bio-bibliográfico...*, 734.

37 *Ibid.*, 734.

38 *Ibid.*, 738.

39 Ismael Quiles, "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.I., dentro de la historia de la escolástica". En: *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII*, 59.

40 *Ibid.*, 59.

41 El grupo de siete doctores de la Universidad de Alcalá que examinó la obra afirmó "que la dicha Logica y toda la doctrina en ella contenida, es muy conforme a la que comunmente se tiene en la escuela, por de Aristoteles, y de santo Tomas: y que las questiones estan disputadas en ella con mucha agudeza, erudicion, claridad, y buena disposicion: y que toda la dicha Logica está muy conforme al modo que se ha tenido de leer Artes en esta Universidad. Y supuesta esta relación todo el dicho claustro (nemine discrepante) [sic] decreto y determino que la dicha Lógica, así examinada, y aprovada, se recibiesse, y explicasse por los cathedaticos de Artes en las aulas..." Así se lee en un ejemplar de la *Lógica mexicana* de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, catalogada como de 1605 pero cuya portada se ha perdido. La provisión real que también precede al texto es de 1605, y no sabemos si ésta fue la razón para catalogar la obra como de esa fecha. Suponemos que es el mismo ejemplar al que se refiere el P. Quiles en su artículo citado sobre Rubio. Las obras de Rubio fueron adoptadas también en otras partes de América. Quiles ("Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio...", 55) afirma que en 1613 eran de lectura obligada en el curso de Artes en el Colegio Máximo de la Provincia jesuitica del Paraguay y Chile, dato confirmado por Guillermo Furlong (*Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, 100), quien agrega que esa situación se mantenía todavía en 1657. Furlong indica además que se utilizaron en la Universidad de Córdoba por lo menos hasta 1567 (*Ibid.*, 206).

42 En el ejemplar mencionado.

43 "Science, Logic and Necessity in the *Logica Mexicana*". En prensa.

44 Redmond, "*La Lógica mexicana...*", 312.

45 *Ibid.*, 310.

46 *Ibid.*, 325.

47 *Ibid.*, 325.

48 En efecto, que Rubio diera algún tipo de valor independiente a la filosofía, se hace más significativo en el contexto de la época. Cuando Astrain da cuenta, en su *Historia de la Compañía*

de Jesús en la Asistencia de España (IV, 57), de los estudios y los productos del pensamiento dentro de la orden, se ocupa sólo de los teólogos, y fundamenta esa decisión así: "Al llegar a este punto, alguno de mis lectores me presentará una objeción. ¿No convendría reunir una serie de filósofos, antes de entrar en los autores que cultivaron la teología? A esta objeción satisfaremos diciendo que en el siglo XVI, sobre todo tratándose de Ordenes religiosas, no es posible hacer una separación entre filósofos y teólogos, por la sencilla razón de que los mismos hombres eran los que trataban ambas facultades. La filosofía era entonces como preliminar de la teología; era, digámoslo así, la portería del gran palacio científico que formaban las letras sagradas. Pues, como no es posible distinguir la portería del cuerpo del edificio, así no podemos formar grupo aparte con los filósofos solamente, pues, con rarísimas excepciones, todos ellos escribieron algo de teología. Por eso entramos de lleno en la consideración de los teólogos". Y, precisamente, la única excepción que menciona es el caso de Antonio Rubio.

49 Las *Súmu/as* se constituyen como uno de los resultados del desarrollo de la lógica medieval,

el cual, por su parte, fue determinado en gran medida por la recepción del *Organon* aristotélico en Europa occidental. Cuando este *corpus* es completamente conocido - más algunos elementos de la lógica estoica - comienzan a elaborarse manuales para su exposición y sistematización. Las *Súmu/as* pertenecen a ese género. El libro de Pedro Hispano no fue el único, pero sí el más exitoso. Originado en el siglo XIII da lugar a una verdadera tradición de ediciones y comentarios que llega hasta el siglo XVI, aunque antes de esta última fecha ya había sido cuestionado por el enfoque lógico de los humanistas. Las *Súmulas* contienen elementos de origen no aristotélico, como la cuestión de las propiedades de los términos, que componían la "lógica moderna" o *parva logicalia*. Sobre la constitución de las *Súmulas* puede verse Vicente Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca* (Madrid: Revista Estudios, 1964). También la obra de Joseph P. Mullally, *The Summulae Logicae of Peter of Spain* (Indiana: Notre Dame, 1945). Pero el más reciente y autorizado estudio se encuentra en la edición de Pedro Hispano, *Tractatus, called afterwards Summule Logicae*, a cargo de L.M. Ríckj (Van Gorcum & Comp. B.V. Assen, 1972).

50 Redmond, "La Lógica mexicana...", 327.

51 *Ibid.*, 328.

52 *Ibid.*, 327.

53 Ejemplar citado de la *Lógica*.

54 Muñoz Delgado, *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto* (1494-1560). (Madrid: Revista Estudios, p. 21).

55 Lo dicho aprovecha el análisis de Redmond, pero no le hace justicia. También puede verse Risse, *Logik der Neuzeit*, 1, 399-402. Este autor afirma que aunque Rubio quiere unir la filosofía aristotélica con la teología tomista, no funda la lógica en la metafísica sino en sus supuestos conceptuales propios (*Ibid.*, 399).

56 Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano...*, 306.

57 "El P. Antonio Rubio, S.J. Sus comentarios a los libros 'De Anima' de Aristóteles", 100. Por descuido del autor o del tipógrafo, varias páginas de este artículo se reproducen, sin indicación alguna, en el libro del Padre Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo...*, 102 ss.

58 *El pensamiento mexicano...*, 313.

59 "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio...", 86. A este tipo de juicios debe aplicarse la reserva de que usualmente presuponen que, producido un nuevo descubrimiento científico, pasaba de inmediato a la enseñanza universitaria. Como esto no era así en general, cada caso requiere su comprobación *ad hoc*. Hemos señalado esta situación en nuestro artículo "La escolástica colonial en América Latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación". (Revista de *Filosofía Latinoamericana*, 5:9/10, enero-diciembre 1979, 171-178).

60 *Humanismo en México en el siglo XVI*, 150.

61 Hemos atendido a esta bibliografía en "Fray Alonso de la Veracruz: guía temático-bibliográfica" (*Latinoamérica*. Anuario de Estudios Latinoamericanos. México: UNAM, 17, 1985). Es buena muestra del interés por el tema lo aparecido posteriormente a esa fecha.

62 Esto aunque Robles (*Filósofos mexicanos...*, 73), diga que el curso de Rubio merecería llamarse "Curso *Filosófico del Colegio Mexicano de la Compañía de Jesús*", lo cual, aun si correcto por razones de circunstancia histórica, no habría cómo sustanciarlo por el contenido de la doctrina.

63 "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio...", 87-90.

64 *Filósofos mexicanos...*, 73.

65 Ramos, *Historia de la filosofía en México*, 40. Hay, naturalmente, referencias a Rubio en las obras que exponen la historia del pensamiento filosófico en América Latina en su conjunto. Así, en el caso de Insúa Rodríguez, Larroyo, Isabel Monal, Rubio Angulo, etc. A veces hay afirmaciones no sustentadas que se reiteran de un autor en otro. En otros casos hay préstamos no reconocidos. Larroyo, en *La filosofía iberoamericana* (2a. edic., México: Porrúa, 1978 p.47) dice que Rubio estudió en la Universidad de México (inducido seguramente por el dato de que esa Universidad le otorgó el grado de doctor), y que enseñó en ella apenas llegado, lo que no es correcto. Insúa Rodríguez, en *Historia de la filosofía en Hispanoamérica* (Guayaquil, 1949, p 71) hace a Rubio militante "de la escuela tomista disidente". Menéndez y Pelayo llamó a Rubio "tomista disidente", caracterización que han adoptado otros autores, pero incorporarlo a una "escuela" en ese sentido da la impresión de una "disidencia" más sistemática de lo que parece haber sido realmente. No pretendemos una revisión exhaustiva de este tipo de obras, a las cuales, además, sería injusto juzgar por un solo y específico asunto.

66 *El pensamiento mexicano...*, 302.

67 *Ibid.*, 300. La afirmación de que Rubio no *agrega* nada nuevo sería posiblemente disputada por especialistas actuales.

68 *Filósofos mexicanos ...*, 80.

69 Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 1,399.

70 Reproducido en el *Diccionario bio-bibliográfico...*, 731, de un artículo publicado en el *Excelsior*, de México, mayo 21, 1950.

71 *Historia de la Compañía...*, IV, XVIII.

Referencias

- Alegre, Francisco Javier, S.J. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Nueva edición por Ernest J. Burrus, S.J. y Félix Zubillaga, S.J. 2 vols. Roma: Institutum Historicum S.J., 1956.
- Arróniz, Othón. *El Colegio del Espíritu Santo en el siglo XVI*. Puebla: Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1978.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 4 vols. Madrid: Est. Tip. "Sucesores de Rivadeneyra", 1902.
- Churruca Peláez, Agustín, S.J. *Las primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580*. México: Editorial Porrúa, 1980.
- Decorme, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572 - 1567*. Tomo 1. Fundaciones y obras. México: Antigua Ubrería Robredo, 1941.
- Díaz y de Ovando, Clementina. *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*. 2a edic. México: UNAM, 1985.
- Falcón de Gyvés, Camilo. "El P. Antonio Rubio, S.J. Sus comentarios a los libros 'De Anima' de Aristóteles". *Abside*, 9:1, 1945, pp. 83-102.
- Furlong, Guillermo, S.J. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*. Buenos Aires: Kraft, 1952.
- Gallegos Rocaful, José M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
- Gómez Robledo, Javier. *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México: Editorial Jus, 1954.
- Jacobsen, Jerome V., S.J. *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth-Century New Spain*. Berkeley: University of California Press, 1938.
- Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México: Editorial Jus, 1945.
- Navarro, Bernabé. *Introducción de la filosofía moderna en México*. México: El Colegio de México, 1948.
- Ochoa Granados, Humberto. "Los jesuitas y la filosofía en la época colonial". *La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*. México: [Editorial Jus], 1972 [1975?], pp. 351-378.
- Pérez de Ribas, Andrés. *Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*. 2 vols. México: Impr. Del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.
- Quiles, Ismael. "Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.I., dentro de la historia de la escolástica". *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVII*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1989. El artículo apareció originalmente en *Ciencia y Fe*, San Miguel (Argentina), 7:27, 1951.
- Ramos, Samuel J. *Historia de la filosofía en México*. México: Imprenta Universitaria, 1943.

- Redmond, Walter. "La *Lógica mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica". *Diánoia*, 1982, pp. 309-330.
- Redmond, Walter. "Lógica y ciencia en la 'Lógica mexicana' de Rubio." *Quiipu*, 1:1, 1984, pp. 55-82.
- Risse, Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit*. 1. Band, 1500-1640. Stuttgart- Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964.
- Robles, Oswaldo. *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*. México: Porrúa, 1950.
- Sánchez Baquero, Juan, S.J. *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1571-1580*. México: Editorial Patria, 1945. Se trata de una edición de Félix Ayuso, S. J. El título original del texto del Padre Baquero (hacia fines del siglo XVI) es: *Relación breve del principio y progreso de la Provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*.
- Zambrano, Francisco, S.J. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. Tomo XII, Siglo XVII (1600-1699). Preparado por José Gutiérrez Casillas, S.J. México: Editorial Tradición, 1973.