



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Laura Alicia Soto Rangel
Presenta.

**ENTRE FILOSOFÍA Y POESÍA.
UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO NOVOHISPANO DE
DIEGO JOSÉ ABAD EN SU POEMA HEROICO.**

Tesis

Para obtener el título de Licenciatura en filosofía

Director de Tesis:
Dr. Mario Magallón Anaya.

México, 2011.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A la memoria de Diego José Abad.

Agradecimientos.

A mi familia, por su presencia.

A Evelia, mi abuela, gracias. Por los consejos cotidianos que me han traído hasta este punto. Por forjarme un horizonte repleto de nuevas búsquedas.

A mi padre, por el apoyo que desde siempre me ha brindado. Por creer en mí camino.

A mi madre, por no permitirme abandonar el impulso.

A José, mi abuelo, por su fervor en la fe. Por las pláticas interminables sobre teología y latín.

Gracias infinitas a todos mis sinodales. Al Dr. Mario Magallón Anaya, por los ánimos que constantemente me brindó a lo largo de mi investigación. Por sus críticas latentes y su interés en mis incertidumbres. Al Dr. Blas Román Castellón Huerta, a quien nunca terminaré de agradecer por creer en mi trabajo, por todos sus aportes, por su apoyo y su tiempo. A Mtra. Amalia Xóchitl López Molina, por conocerla en la Escuela Nacional Preparatoria, por incendiar esa brecha del quehacer filosófico. Por todos sus aportes a mi investigación. A Dr. Ricardo Blanco Beledo, por sus clases que representan el principio latente de este trabajo. Por fomentar las preguntas que hacen de la filosofía una disciplina rigurosa. A Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, por sus aportes y críticas. Por su tiempo y su pasión hacia el pensar.

A Angélica Soto Rangel, quien me acompañó en interminables ocasiones a lo largo de este recorrido. Por hacerla de mecanógrafa y soportar mis noches en vela. Al Ing. Víctor Abraham Ruíz Varela quien estuvo siempre, y a pesar de todas mis facetas, apoyándome sin más en este proceso de investigación. Por ayudarme a comprender, con sus preguntas a mi trabajo argumentativo, escenas del mundo de la astronomía y la física. A Lic. Juan Alberto Bastard Rico por fomentar, en todos estos años, el impulso que representa nuestra pasión por la filosofía. Por su amistad y sus pláticas inesperadas. A Monserrat Navarro Monroy, por estar presente hasta el último momento. A Lic. Alba Antonieta Martínez Tejeda, por sus ánimos y consejos. A Mtro. Luis Patiño Palafox por el interés

constante en mis temas de investigación. A Ing. Alejandro Campos Cruz por sus lecturas y contribuciones astronómicas. A Mtro. Luis Mendoza por sus clases de metafísica y su amistad que en algún momento me ayudo en demasía. A todos mis amigos, que sin saberlo, han aportado algo a mi creencia en la filosofía.

Debo agradecer a quien explicita e implícitamente fue más que una guía a en mi investigación. A mis maestros de latín, Juvenal Cruz Vega y Noé Cruz Vega por sus enseñanzas, por su paciencia y por mostrarme nuevos horizontes. Al personal de la Biblioteca “José María Lafragua” y “Biblioteca antigua Pedro Reales” del ex Colegio y Noviciado de Tepetzotlán. A Ángel Juárez por sus aportaciones a mi trabajo. A Dr. Silvia Mesa Dávila por brindarme ánimos para acelerar este proceso. A Héctor Aparicio, Raúl Buendía, Ana Claudia Orozco por las conversaciones de filosofía novohispana.

A Act. Beatriz Elizabeth Soto Tejeda quien con su fuerza me motiva.

.

*“Tenebras in luce offendimus ipsa.
Quam solem in bustis, aut celsi in culmine templi
caligare oculis imbellibus, et rude carmen
obstreperere absurda, importunaque Noctua cantu.”*

“Tropezamos con las sombras a la mitad del día;
así como el ave de la noche suele andar a ciegas
en las almenas y en las torres de un alto templo,
mientras con voz inoportuna deshila su canto
bárbaro y absurdo.”.

Diego José Abad. Poema Heroico, IX, 10.

Índice

Introducción	7
Primer capítulo	
Un breve acercamiento a la Compañía de Jesús	12
Antecedentes e influencias en la obra de Diego José Abad.....	19
Segundo Capítulo	
El Poema Heroico a la vista de la filosofía de la naturaleza.....	33
Disputa cosmológica en la poesía y la filosofía de Diego José Abad.....	37
El conflicto cosmológico en el Canto IX del Poema Heroico	49
Tercer capítulo	
La respuesta de Diego José Abad ante el cambio de paradigmas de la filosofía natural..	62
La metafísica como fundamento de la filosofía natural.....	69
Conclusiones	93
Bibliografía	98

Introducción.

El presente trabajo es un breve acercamiento a la obra y época de un pensador que dedica a la filosofía su fervor por la ciencia y la poesía. Un poeta novohispano que vive en Italia el recuerdo constante por la patria perdida y la fe hacia la filosofía. Diego José Abad y García S.I. escribe en latín su magno poema *De Deo Deoque Homine Carmina* en medio de una de las crisis del conocimiento más influyente hoy en día. Los paradigmas que habían fortalecido a la filosofía a lo largo de los años se transformaban, en el siglo XVIII, hacia nuevos horizontes donde la filosofía natural desplazaba a la *scientia* que se mantenía bajo la línea de lo indeterminado, la metáfora y la fe. La poesía del Íñigo se funde con la filosofía heredera de Francisco Suárez, la interpretación jesuita del *Antiguo* y *Nuevo Testamento*, el siglo de oro latino y la sospecha hacia los alcances del saber humano.

El análisis partirá de dos grandes temas: a saber, los Cantos del *De Deo Deoque Homine Carmina* -editados en Italia en 1780 ante la expulsión de la Orden Jesuita- que una y otra vez nos remiten hacia el umbral de la poesía y la filosofía; mientras que, por su parte, sus Cursos de Metafísica en lengua latina, *Philosophia Ultraturalis*, de 1754 a 1756 abogan por una metafísica sostén de la filosofía de la naturaleza. La primera parte de la investigación nace ante la transformación de los paradigmas de la filosofía natural, de la filosofía aristotélica-ptolemaica a la instaurada por Copérnico, Galileo Galilei e Isaac Newton. Por otra parte, la segunda aportación de la investigación se inscribe en la línea de la metafísica de Francisco Suárez, Santo Tomás, San Ignacio de Loyola y San Agustín. Dudando constantemente del saber del ser humano, Diego José Abad escribe su *De Deo Deoque* desde la mirada de un poeta que observa su época en crisis.

Debo aclarar que el trabajo de investigación es tan sólo un acercamiento fugaz hacia diversos horizontes tanto de la poesía como de la filosofía de la naturaleza, tomando siempre como punto de partida y de llegada el concepto de *sapientia* y *scientia* en la obra de nuestro jesuita novohispano. Abordaremos la problemática desde la investigación de una historiografía que nos acerque hacia las influencias directas de astrónomos, poetas y filósofos en la obra literaria del novohispano, enlazando este trabajo con la interpretación y análisis del pensamiento filosófico imperante en el jesuita.

En primer lugar, avistaré la importancia histórica de la Compañía de Jesús, las Obras de San Ignacio de Loyola y el papel educativo de los Iñigos en el tiempo de Diego José Abad. Posteriormente, identificaré las influencias directas, elogios y lectores que nos trasladarán al entramado de su poesía y sus cursos de filosofía. Horizontes imprescindibles para contextualizar los escritos del poeta.

El tercer apartado es propiamente el inicio de la investigación del pensamiento de Diego Abad que emerge de la transformación de la filosofía de la naturaleza. El Canto *Sapientia* del *De Deo Deoque...* y un sin fin de referencias que oscilan entre los clásicos latinos, la Vulgata y Aristóteles serán la herramienta principal para esclarecer qué entiende el jesuita por filosofía natural y cuál es su postura respecto al cambio de la cosmología naciente de Copérnico y sus herederos. Por lo que esta parte de la investigación se desplegará en dos horizontes: a) uno es la postura de Diego Abad respecto a la filosofía natural y el sistema cosmológico que se desprende de la tradición aristotélica y ptolemaica y b) otro el horizonte de la filosofía natural que surge del heliocentrismo de Copérnico y algunos correlatos teóricos newtonianos. La relación entre el poeta y estos dos paradigmas serán la base la investigación que tiende a explicar qué es para el Iñigo la sabiduría y la ciencia.

Hablaré de la referencia de astrónomos como Sebastián Canterzani, Eustaqui Zannottí, Issac Newton, Sigúenza y Góngora, Tycho Brahe, Copérnico, Xavier Clavijero, Aristóteles y el mismo Cicerón, hacia el Poema Heroico. Y aunque las referencias bibliográficas giran en torno a filósofos y astrónomos europeos más que a americanos, la razón incluye el hecho de que el *De Deo Deoque...* es terminado y comentado por condiscípulos de Diego Abad en Italia, donde éste conoce parte de las disputas astronómicas del momento. Sin excluir la evidente influencia de otros jesuitas o astrónomos mexicanos, me centro en ciertos autores con la finalidad de mostrar desde dónde surgen las diferentes líneas interpretativas que lejos de nacionalidad alguna, imperan en el pensar del poeta.

En los apartados que refieren a las cuestiones sobre la filosofía de la naturaleza tocaré algunos puntos claves en la obra del poeta: qué entiende por armonía, *Mundus*, *Machina*, astros, *natura*, *Terra*, etc. Y aunque esta primera parte trate sobre las disputas astronómicas de la época, dejo de lado -no por su importancia sino por una característica

metodológica- la influencia de la astrología renacentista en las tesis astronómicas del momento. La finalidad es vislumbrar cuáles y cómo son las imágenes físicas del universo que el poeta Diego Abad dibuja a lo largo de su obra pues, a partir de éstas, emprende su postura respecto al saber de su época.

En el último apartado, que trata sobre metafísica y teología, resaltaré el valor de sus *Cursos sobre Philosophia ultranaturalis* y el apego hacia el *De deo Deoque...* La finalidad de este último apartado es mostrar cómo el horizonte teórico que surge de la metafísica y teología abadiana explica y fortalece las discusiones en torno a la filosofía de la naturaleza. Para ello, me apoye en la evidente influencia de la tradición aristotélica analizada bajo la luz de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez de quien el poeta retoma gran parte de las discusiones sobre el ente y sus accidentes, Dios y la sustancia. Aunque la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, el mismo Suárez y un sinnúmero de propuestas que abogaban, entre múltiples aspectos, por la renovación de la teología tomista, aunque ésta, insisto, sea parte fundamental de la educación jesuita en América, no desarrollaré ampliamente la influencia directa como sí la indirecta en obras como las de Jerónimo Feijoo, Xavier Clavijero o Diego José Abad. A partir de los Cursos de Abad, que no son sino un comentario a la obra aristotélica, mostraré el predominio de la obra agustiniana y los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

El objetivo general de la siguiente investigación será dilucidar ciertas líneas propias del pensar del poeta y el filósofo: ¿qué entiende Abad por sabiduría y cómo se entrecruza este concepto con una época moderna donde imperaba la filosofía de la naturaleza? ¿Qué entiende por *Sapientia* y *Scientia* y cuál es entonces el punto de toque entre la filosofía, la ciencia, la poesía y la teología?

Dedo aclarar que el tema de la investigación puede resultar un tanto distante del título si se entiende por éste un análisis lingüístico de la poesía abadiana. La finalidad de abarcar a la poesía dentro de temas de filosofía de la naturaleza, metafísica y teología es la de hallar en ésta un medio interpretativo. No abarcaré un análisis de las formas literarias del *Poema Heroico*, éste funcionará como un instrumento que explique, desde sus formas metafóricas, la postura del poeta respecto a la filosofía de la naturaleza, la metafísica y la teología.

Sobre la traducción y edición tomé la única traducción completa del *Poema* de 1974 en la versión de Benjamín Fernández Valenzuela titulada al español como *Poema Heroico*. Así también la traducción y referencias de Mauricio Beuchot Puente en *Filósofos mexicanos del siglo XVIII* y *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco* -ante la negativa del trabajo paleográfico y traducción íntegra del Curso de 1754-1756 de Diego José Abad.

Para los textos antiguos que están fuera de reimpressiones contemporáneas, recurrí a algunas bibliotecas antiguas como “José María Lafragua, Fondo Antiguo” en Puebla. De igual modo apelé a la “Biblioteca Nacional de México, Fondo reservado” en la Universidad Nacional Autónoma de México, “Biblioteca, Fondo antiguo pedro Reales” del Antiguo Colegio Noviciado de Tepotzotlán, Museo Nacional del Virreinato, Estado de México. Así como a bibliotecas digitales que reúnen textos antiguos entre las que destaco a la Biblioteca Digital de la Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca Digital Valenciana, Biblioteca Digital Miguel de Cervantes y la Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano.

Respecto a las fuentes de las obras en español de los siglos XVI al XVIII, en las notas cito los títulos de los textos tal y como aparecen en su portada, con sus respectivos signos ortográficos y espacios de impresión. Sin embargo, con la finalidad de agilizar la lectura me hallé en la libertad de traducir algunos signos ortográficos del español antiguo a los actuales, respetando los caracteres latinos y latinizando los caracteres de la lengua griega con excepción de la “v” (vocal) que tiende a escribirse como “u”. Ante tal tarea, modifiqué acentos trasladándolos a los actuales, eliminando algunos y acoplando otros: por ejemplo, de “à” a “a” de “ò” a “o”. Al finalizar la introducción doy una lista de los criterios ortográficos que seguí en las obras del español de estos siglos respecto a las actuales.

En general, resta aclarar que la siguiente investigación representa una mirada, tan sólo un breve alcance a la obra literaria más importante de un jesuita novohispano. Un filósofo que fluctúa entre la poesía clásica y la metafísica heredada de su época. Un poeta que habla desde las metáforas poéticas y el discurso filosófico. Un pensador que nos invita desde su primer Canto al silencio y la contemplación, hacia la sospecha y la fe. En palabras de Abad: “aún el lloro todavía no nacido, y los pensamientos secretos que la

mente concibe aún como a oscuras de sí misma, y que sepultados en los abismos del alma se nos encubren con silencio, tú los adviertes (...) y te anticipas al deseo”.¹

Tabla de modificaciones ortográficas.

f	s
f	s
qu/k	c
x	j
v (vocal)	u
u (consonante)	v
i	y
g	j
y	i
i	y
ge/ gi	gue/ gui.
ph	f
ch	c
th	t

¹ Diego José Abad, *Poema Heroico*, 1º ed., México, UNAM, 1974, Canto V. A partir de la siguiente cita del *Poema Heroico*, me referiré a la versión de Benjamín Fernández Valenzuela bajo las siglas P.H.

Un breve acercamiento a la Compañía de Jesús.

Pablo III en 1540 aprueba una naciente orden religiosa fundada ya en 1534 por Ignacio de Loyola y confirmada por Julio III en 1550². La búsqueda de la salvación se unía a la del conocimiento, la educación y el bien de los fundamentos de la institución religiosa. Desde un principio, la Compañía de Jesús se colocó como colofón de una reforma que trataba de minar no sólo el poder político sino también de re-plantear los fundamentos de la búsqueda del saber y la conversión de los infieles³.

Independientemente de la discusión histórica de las causas del fortalecimiento de la Orden religiosa, lo cierto es que ésta guardaba una obediencia plena a la Silla Apostólica incluso más que al monarca español, razón que le valió la expulsión de los Reinos de España en 1767. En las *Constituciones*⁴, en las que se asientan las bases de la orden iñiguista, se afirmaba una obediencia plena al Papa a partir del cuarto voto⁵. La compañía y en especial los teólogos que logran merecer el voto obedecen de manera

² Pio V establece a los jesuitas como una orden mendicante que se relacionará con el resto de las Órdenes de la misma naturaleza bajo una influencia evidente de los franciscanos.

³“La compañía nace en un momento de creciente confesionalización de los estados modernos, un tiempo en que el enfrentamiento religioso dota a la orden de su carácter de defensora a ultranza del catolicismo y de su particular obediencia al representante de la Sede Apostólica. Pero no es esa su finalidad primordial, sino la salvación eterna de los propios jesuitas y la del común de los fieles.” Julián J. Lozano Navarro, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 31.

Si bien Ignacio de Loyola funda la Orden frente a un carácter más espiritual que las disputas políticas es evidente que la Iglesia se apoyó en los Íñigos para fortalecer los mandatos del Concilio de Trento. Entre 1545 y 1563, la Santa Sede Apostólica reformuló ciertos principios teológicos que ya la Reforma protestante ponía en jaque. Así, por ejemplo, mientras algunos reformistas como Lutero erradicaban la obligación de la confesión como parte del sacramento, el Concilio consideraba la confesión de derecho divino, *i.e* de *iure* a un sacramento. “Los padres conciliares tienen que rendirse a la evidencia - señalada por los grandes reformadores- y admitir que la confesión no fue instituida por Cristo, pero afirman que pese a ello pertenece de *iure* a un sacramento, el de la penitencia, que sí fue instituido por Dios” en Julián J. Lozano Navarro, *Op. Cit.*, p. 48.

⁴Ignacio de Loyola, “Examen general 3, 2”, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comilla, Cátedra Espiritualidad Ignaciana, Sal Terrae, España, 1993. A partir de la siguiente cita utilizare únicamente el título de las *Constituciones...* para referirme a la presente edición. “Ignacio dedicó la parte final de su vida, desde 1539 hasta 1556, a la redacción de las *Constituciones*, al mismo tiempo que gobernaba la Compañía y emprendía y desarrollaba diversos proyectos apostólicos, algunos de gran envergadura en Roma. Nos dice Goncalves de Cámara, al final de la autobiografía de San Ignacio: El modo que el Padre guardaba, cuando hacía las *Constituciones*, era decir misa cada día y representar el punto que trataba a Dios y hacer oración sobre aquello; y siempre hacía la oración y decía misa con lágrimas.” *Ibid*, p. 90.

⁵ Sobre los tres votos primarios de los ordenados en la Compañía se encuentran el de pobreza, castidad y obediencia heredados por San Gregorio.

expresa “al Sumo Pontífice como a Vicario que es o fuere de Cristo nuestro Señor para ir donde quiera que su Santidad le mandare entre fieles o entre infieles”⁶.

Las Constituciones de la Compañía de Jesús señalan las obligaciones a las que se verán apegados los profesos y coadjutores. Es importante señalar que los votos de castidad, pobreza y obediencia son sólo una parte de todo el contenido de la Compañía.

En el Capítulo Tercero de la sexta parte de las *Constituciones* se indica:

Según el tiempo y aprobación de vida que se espera para admitir a profesión y también para coadjutores formados, los que se admiten en la Compañía, se presupone serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor, cuanto la disposición corporal y ocupaciones exteriores de caridad y obediencia permiten, no parece darles otra regla en lo que toca a la oración, meditación y estudio”⁷.

El ejercicio espiritual y contemplativo aunado a la salvación de las almas de los profesos, fieles e infieles, fue sin duda el horizonte del que parte y al que llega todo íñigo. Si bien la Orden se ampara en la obediencia hacia el Papa, lo cierto es que los fundamentos de la Compañía no recaen en una obediencia política sin más. *Los Ejercicios espirituales* - escritos antes de que la orden fuera reconocida en la Bula de Julio III- apuntan la necesidad de examinar la conciencia bajo una disposición del ánimo fuera de todo apetito excesivo. Por *ejercicio espiritual* se entenderá:

Todo modo de examinar la conciencia, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras espirituales operaciones [...]. Todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitarla, para buscar y hallar la voluntad divina en las disposiciones de su vida para la salud del ánimo.⁸

El fin de desprender todo tipo de afecciones anímicas excesivas y dañinas no es más que la libertad del alma frente a las pasiones. No habrá otro deseo más insipiente que el de la gracia de Dios y la contemplación. El hombre y en especial el ordenado jesuita deberán alabar y orar en medio de una meditación constante. Los *Ejercicios espirituales* están ordenados para que un maestro guíe al discípulo en cuatro semanas para llegar a la sabiduría y contemplación basándose en la pobreza material y en la riqueza del ánimo.

⁶ Loyola Ignacio de, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 7, 5, p. 58.

⁷ *Ibid*, p. 241.

⁸ Loyola Ignacio, *Ejercicios espirituales*, ed. Jordi Groh, Abraxas, España, 1999, p. 21.

El objetivo de la primera semana es purgar al alma y el cuerpo de cualquier daño excesivo, mientras que en la segunda semana la contemplación será el único fin. La búsqueda de la contemplación por gracia divina hará de los *Íñigos* una Orden mística pero fundamentada en la praxis. La salvación de las almas de los fieles e infieles deberá empezar por una contemplación que parte de un ascenso ontológico hacia el interior. Un examen de conciencia donde impera una ontología que surge de lo más interno del ser humano para llegar a la verdad. Se empieza examinando la conciencia para después contemplar la totalidad de la humanidad, las obras de Cristo y por fin llegar por gracia a la contemplación de una verdad eterna e irreducible: un orden aparente que va de lo particular de la existencia a lo más universal que siempre estuvo en el ser humano.

Mirar quien soy yo disminuyéndome por ejemplos: primero cuánto soy yo en comparación con todos los hombres; segundo, qué cosas son los hombres en comparación con todos los ángeles y santos del paraíso [...] mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo sólo ¿qué puedo ser?⁹

El examen interior no tiene otro fin que cuestionar la existencia humana frente a la totalidad de la realidad. La pregunta ¿qué puedo ser? se transforma en ¿qué soy frente al mundo y frente a Dios? A partir de una comparación entre la existencia particular humana y el resto del mundo se logra tomar conciencia de la sabiduría y el conocimiento limitado del hombre. Ante la contemplación, el silencio; ante lo mundano, la reverencia y alabanza. Guías por las que transita una y otra vez Diego José Abad tal y como observaremos a lo largo de la siguiente investigación.

Ahora bien, si bien en un primer momento de institucionalización la Compañía se ocupó en minar una reforma protestante, lo cierto es que los *Ejercicios* apuntan a una interiorización y libertad que va más allá de una obligación y obediencia sin más. Desde el inicio de la formulación de los *Ejercicios*, Loyola justifica una instrucción personal que sería imposible sin un plan de estudios que guíe esa libertad y examen de conciencia. Las *Constituciones* indican la finalidad de enseñar la doctrina cristiana bajo las bases de un programa educativo clásico.

Siendo el fin de la doctrina que se aprende en esta Compañía ayudar con el divino favor las ánimas suyas y de sus prójimos, con esta medida se determinarán en lo universal y en los particulares las facultades que deben aprender los nuestros y hasta dónde en ellas deben pasar. Y porque generalmente hablando

⁹ *Ibid*, 58.

ayudan las Letras de Humanidades de diversas lenguas y la Lógica y Filosofía natural y moral, Metafísica y Teología escolástica y positiva y la Escritura sacra.¹⁰

Ignacio de Loyola implementa un plan de estudios basado en un examen espiritual conjugado con la gramática, la retórica, la filosofía natural, la metafísica y la teológica. El *Trivium* y el *quadrivium* como modelo educativo será plasmado posteriormente en la *Ratio Studiorum* por el Padre General Claudio Acquaviva en 1559. La importancia del plan de estudios tuvo un impacto trascendental en España, Portugal, Francia, Austria e Italia para la enseñanza secundaria. El objetivo espiritual de una congregación religiosa se unió al magnífico plan de estudios humanista “en piedad y demás virtudes no menos que en las artes liberales”¹¹.

En la práctica, la actitud educativa de la Orden fue una de las tantas causas que engendrarían la expulsión de la Compañía de los reinos de España en 1767 -no sólo por la trascendencia académica que adquirieron en siglos posteriores. Los *Íñigos* lograron una importancia política debido al acercamiento a los hijos de los cortesanos y duques. Basta observar que desde 1542 Ignacio de Loyola es estimado por las cortesanas y la familia imperial de Carlos V. “San Ignacio se cartea regularmente con Francisco de Borja y Aragón, marqués de Lombay y Duque de Gadía, muy cercano desde su juventud a la persona del emperador. Su esposa, la portuguesa Leonor de Castro era dama de honor de la emperatriz Isabel.”¹².

A su vez, los Colegios de Sevilla, Córdoba y Granada serán el eslabón de la educación del siglo barroco en España. En la Nueva España, los Colegios jesuitas serán la clave de movimientos políticos, científicos y filosóficos en el siglo XVIII. El Colegio de San Pedro y San Pablo será la casa donde se enseñe, aún con la Inquisición de por medio, novedosas teorías astronómicas y de filosofía natural. El Colegio del Espíritu Santo en Puebla guardará una de las más grandes bibliotecas de la Nueva España, donde destacan

¹⁰ Loyola I. *Constituciones*, V, p. 177.

¹¹ *Ibid*, p. 34. La retórica en la *Ratio Studiorum* será pieza fundamental para la instrucción de los jesuitas en asuntos políticos. Apoyándose de la retórica y de la elocuencia de los latinos clásicos como Cicerón, Virgilio y Ovidio, los jesuitas adoptarán una posición militante que en un principio buscaba “dar la batalla en los grandes desafíos que para la fe Cristiana supusieron tanto el Humanismo como el Renacimiento y la Reforma Protestante en sus tendencias paganizantes”. V. Julián Lozano Navarro, *Op. Cit.*, p 125.

¹²*Ibid*, p. 87.

Tycho Brahe y los clásicos latinos que abundarán como el fundamento primordial de la enseñanza en los Colegios.

Desde la llegada de la Compañía en la Nueva España el 28 de Septiembre de 1572, los jesuitas instauraron una ideología basada en la educación contemplativa, las artes liberales y la conversión de los infieles. La finalidad de educar a los novicios interesados en la Orden se conjugó con la instrucción de los hijos de criollos, españoles e indios donde se aprendía no sólo el latín clásico, sino también las lenguas de los naturales de América. El Colegio de San Pedro y San Pablo:

Colegio serio y bien desarrollado en el siglo XVI [...] fue el de la capital, bajo la advocación de los santos apóstoles, San Pedro y San Pablo, primaria y principalmente dedicado a la Formación de los jesuitas jóvenes, mas desde el principio a favor de toda la juventud mexicana. Se comenzó a leer en él desde gramática y andando el tiempo, fuéronse aumentando los cursos de artes, teología y lenguas indígenas.¹³

Anexos al Colegio capitalino se inauguraron desde el siglo XVI el de San Miguel, San Bernardo y San Gregorio; el de Michoacán, Oaxaca, Puebla, Veracruz y Guadalajara para el siglo XVII¹⁴. El alcance de los jesuitas en América fue fundamental para la formación de las nacientes naciones. En Nueva España, idearon en todo el siglo XVII y XVIII una reforma educativa basada en la ciencia moderna que se conjugaba con la paradigmática época barroca, el humanismo y la ilustración.¹⁵

Mientras que historiadores, naturalistas y filósofos en Europa escenifican una América basada en bestiarios literarios; los jesuitas y demás humanistas en la Nueva España identificaron el ideal de la *humanitas* con una realidad concreta repleta de sincretismos filosóficos y de *scientia nova*. Ahora bien, ¿por qué entonces en 1767 Carlos III redactaba un edicto sobre la expulsión de los jesuitas de los reinos de España?

¹³Mariano Cuevas, *Historia la Iglesia en México*, México, Porrúa, p. 331.

¹⁴Pedro Sánchez, primer provincial de la Cd. de México, funda el Colegio, inaugurado el 1 de noviembre de 1573. Los de San Miguel y San Bernardo quedaron con el nombre de San Idelfonso en 1583. El de San Gregorio era para los indios pero quedó disuelto para 1590. Para el s. XVII estaban a su vez los Colegios de Pátzcuaro (Michoacán 73), Oaxaca, Puebla (9 de mayo 78), Veracruz y Guadalajara. V. *Ibid*, p. 333.

¹⁵Tomemos en cuenta que tanto el humanismo como la ilustración en la Nueva España no fueron corrientes unívocas, en Nueva España el humanismo tuvo otro punto de toque ante la concepción del hombre de la época. Mientras que en Italia ciertos naturalistas como De Paw seguían preguntándose qué es el ser humano desde un enfoque pragmático; en la Nueva España, el humanismo se concibió desde una ontología cristiana incluyente. Así por ejemplo, las disputas en Italia y Francia sobre la supuesta irracionalidad de los indios americanos serán puestas en duda y juzgadas fuertemente por los intelectuales jesuitas. Un ejemplo evidente de la nueva época surge al analizar las discusiones renacentistas sobre América donde el “nuevo continente” se convierte en un contrarelato de la utopía de Francis Bacon, “La Nueva Atlántida”.

¿Por qué desterrar a una Compañía religiosa que proveyó a una contrareforma y a un plan educativo sin igual? ¿Qué desventajas políticas encerraba la Orden en el siglo XVIII después del impacto de la Compañía en el siglo XVI en una época en conflicto? Vale la pena esta serie de preguntas desde una perspectiva general de la época puesto que desde el origen de la Orden se encontraba el riesgo de su expulsión.

Pese a los años transcurridos en un México criollo interesado por las artes, las ciencias y las novedades, los jesuitas¹⁶ emigraron a Italia en 1767 ante el mandato que Carlos III “guardaba en su real ánimo”¹⁷. De la vida intelectual, la Compañía tuvo que enfrentarse a un exilio que conllevaba una larga travesía de América a Europa. El 25 de octubre de 1767 embarcan de Veracruz hacia la Habana para dirigirse a la isla Córcega, un territorio aislado, donde los esperaban más de 2 000 jesuitas que habían sido también abandonados por el imperio español.

Entre las causas de la expulsión -que los propios jesuitas de la época identificaban- se encuentran las de inculcar teorías novedosas, desobedecer el poder de Carlos III bajo el amparo de una singularidad en los Colegios, además de los vicios y opulencias que se les asociaban. En 1765, año de la expulsión de los jesuitas franceses, sale a la luz la *Apología del Instituto de los jesuitas* donde se indican las causas de la expulsión aunadas a una defensa hacia la Orden. Así, mientras que una de las causas era la singularidad de la Compañía para decretar reglas en sus Colegios, la *Apología* aclara: “¿Qué se entiende por singularidad? ¿Un modo de ser diverso al común? (...) Pero ¿no acaso cada país es singular respecto del otro? La compañía es singular, no por eso se

¹⁶ Acompañado de pensadores como José Rafael Campoy, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre o Pedro José Márquez, Abad es expulsado junto con otros jesuitas.

¹⁷ Como posibles causas de la expulsión de los jesuitas se encuentran: 1) rebeldía de los misioneros en América al no respetar los límites existentes entre las colonias españolas y portuguesas en América del Sur. 2) Problemas en relación con la interpretación de planteamientos de carácter teológico que dieron lugar a una posición entre jesuitas y demás ordenes religiosas. 3) La noticia de que los jesuitas divulgaron que Carlos III era hijo ilegítimo de Isabel Farnesio. Sobre las causas exactas, Carlos III menciona: “estimulado de gravísimas causas que guardo en mi real animo.” Vid. Rovira Ma. del Carmen, Ponce Hernández Carolina, *Antología, Instituciones teológicas. Ejercitaciones arquitectónicas*, México, UNAM, 2007, p. 35-37; Fabri Manuel, Maneiro Juan Luis, *Op. Cit.*, p 142-148.

Ante el problema de la falta de claridad sobre las causas de la expulsión de la orden jesuita, Clavijero criticará fuertemente la carencia de justificaciones dadas por Carlos III. “Carlos III, rey de España, y consiguientemente el Rey de Nápoles su hijo, protestaron que no declararían jamás su motivo. Esta misma protesta ¿no será en el tribunal de la posteridad una confesión manifiesta de que no tenían motivo alguno legítimo, y no se reirán de semejante protesta?” Vid. Fco. Xavier Clavijero, *Sobre la suspensión de la compañía de Jesús*, Madrid, Instituto científico de lenguas españolas, Consejo superior de investigaciones científicas, T. XIII, N° 126.

distancia de sus reglas y dogmas que debe seguir”. Más adelante, los apologetas mencionan la opinión popular de ser los responsables de corromper al Estado: “ser afectos a su régimen, estimar su Estado, mantener su honra, defender sus intereses, y cumplir sus obligaciones. ¡Franceses! Si esto es delito a vuestros ojos, acusad, condenad al Universo”¹⁸. Como tercera causa y más importante a la vista del común de la sociedad se encontraba la de un poder económico y político excesivo, sin embargo, los Íñigos se defienden y acusan:

La expulsión no es más que “es el espectáculo de cuatro mil ciudadanos religiosos, que unidos pacíficamente en sus Casas bajo la protección de las Leyes, practicando una Regla aprobada por la iglesia, ejerciendo empleos útiles al Estado, ya ha mucho tiempo en profesión de la confianza de los Reyes, y de la Estimación de los Pueblos, se ve de repente arrastrados a los Tribunales, condenados fin ser oídos, sacrificados a confiscaciones, a los Arrestos, al oprobio [...] saqueados sus Templos , saqueados sus Colegios y Casas, atropellada la Inmunidad Eclesiástica, ultrajada la autoridad de la Iglesia”¹⁹.

La Compañía tanto en Francia, España y Nueva España se pronunciará en contra del mandato de Carlos III y alegarán que bajo el estandarte de la institución, los jesuitas habían aportado una contrareforma en una época en crisis. De las herejías en Alemania e Inglaterra –indican- la Orden defendió el poder del Estado y el de la Silla del pontífice.

En efecto, el poder político de los jesuitas trascendió al controlar éstos gran parte de la educación tanto en Europa como en América. Para el siglo XVIII la Orden se había convertido en un peligro para la institución. La libertad en la educación había logrado que los jesuitas pusieran en duda la obediencia hacia el pontífice y el rey del orbe por lo que los apologetas franceses dictaminarán:

Desengañémonos: la libertad no excluye la subordinación, ni la subordinación la libertad. Desengañaos: la naturaleza produce mil principios de superioridad y de dependencia. (...)La esclavitud es efecto de nacimiento, ó de la Conquista: la de los jesuitas es efecto de su elección, y inclinación. La esclavitud es raptó, ó venta, y por eso privación de la libertad: la obediencia de los Jesuitas es el don, el homenaje, y por ello el uso de la libertad misma²⁰.

¹⁸Sin nombre, *Apología// de el Instituto// de los Jesuitas//* con las licencias necesarias// Aviñon, 1765, p. 20 a 33.

¹⁹ *Ibid*, *Proemio*, p. III, I. Sobre las faltas se encuentran: faltar al voto de pobreza, comprarse ropa a su gusto, usar criados particulares, asistir a funciones de comedia y demás convites. “La provincia de México y al siglo XVIII hay que asentar que era una provincia bien acomodada y hasta rica... Así lo escribía con toda sinceridad el padre Ceballos Provincial, en intimidad al P. Jaime Torres: “es mucho lo que exagera nuestra opulencia; lo cierto es que sólo tres Colegios de la Provincia están ricos” V. Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México, Op. Cit.*, p. 172.

²⁰ *Ibid*, p. 109.

Repleto de esta crisis, Diego José Abad embarca a Córcega y de allí a Ferrara donde la lírica barroca, el ambiente científico de la modernidad, el universo clásico latino, los evangelios y la mirada de un pueblo hebreo se entrecruzan con la nostalgia hacia la patria perdida y los idearios de la Nueva España. En Italia, Abad recibe la influencia de astrónomos y físicos del momento quienes dialogaban directamente con Voltaire y Newton. *De Deo Deoque Homine Carmina* o *Poema Heroico* es escrito ante su arribo a Italia en medio de una crisis de saberes. Conjugando la búsqueda de la sabiduría, el poeta bebe de pensadores como Aristóteles, Santo Tomás, Francisco Suárez, Jerónimo Feijoo, San Agustín y por supuesto la ciencia ilustrada de una Italia moderna. Con un carácter religioso, el Poema trastoca diferentes aspectos de lo humano convirtiendo a América en una figura retórica que va más allá de un simple recuerdo.

Antecedentes e influencias en la obra de Diego José Abad. Un acercamiento historiográfico.

Diego José Abad y García presenció una nostalgia hacia su patria perdida ante el exilio de 1767 de la Compañía Iñiguense. Con la expulsión de los jesuitas, Abad tuvo que paralizar una de sus obras cumbre sobre filosofía y teología donde Dios y Dios-Hombre eran el motor de su pluma. *De Deo Deoque homine carmina* es escrita sí no totalmente sí parcialmente en México antes de la expulsión de la Compañía. Una primera visualización del Poema consistía -según indica Manuel Fabri- en alabar e implorar por medio del auxilio divino las Santas Escrituras así como dar fe de la vida de Cristo²¹.

Pese a ser tan sólo un poema que no pretendía ser editado, en 1769 se publican ciertos fragmentos abadianos por mano de Díaz de Gamarra y Dávalos con el título *Musa Americana* bajo el pseudónimo de Labbé²². Ante la buena fama que consiguió esta primera edición, Abad decide publicar en 1773 en Venecia la primera gran versión del *De Deo Deoque...* con treinta y tres cantos. Para 1793 la sexta edición del *Poema* abría

²¹Manuel Fabri, Juan Luis Maneiro, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México, UNAM, 2º ed., 1989, p. 178.

²² La obra de Abad efectivamente salió a la luz sin su conocimiento en Cádiz hacia el año de 1769 con esta portada: "*Musa Americana// seu// de Deo carmina// ad usum Scholarum Congregationis// S. Philipii Neri// Municipii, S. Michae-li// in Nova Hispania, Typis// editit Joanes Benedictus Gamara et// Dávalos eiusdem Congregationis// Philosophia professor, ad Matritumque et// ad Urbem Procurator. Gadibus. //Apud D. Emmanuelem Espinosal// MDCCLXXII Praesidium*" en. 8ª de 69 p. 8 hs. p. n. V. Martínez Ocaranza Ramón, *Diego José Abad, Sabio poeta de la Nueva España*, México, SEP, 1968, p. 49.

paso a un significativo compendio donde las metáforas poéticas lograban entablar una relación entre lo divino y lo humano, la metafísica y la física, la teología y la poesía, la nostalgia barroca y la época ilustrada.

Manuel Fabri dedica en la tercera edición del *Poema* una biografía detallada sobre la vida y obra del Iñigo Diego Abad. Se trata de la primera biografía de Abad impresa en Cesena en 1780, poco menos de un año después de la muerte de nuestro poeta, ocurrida el día de San Jerónimo²³ de 1779. Desde la muerte de Abad en adelante, las reimpressiones del Poema no se hicieron esperar y acompañada de los cantos, la biografía sobre el Iñigo esclarecía el fuerte apego del poeta hacia las doctrinas de un México novohispano barroco, ecléctico e ilustrado.

Se sabe que Diego Abad nace el primero de junio de 1727 en Jiquilpan Michoacán²⁴. Sin adentrarme a un análisis minucioso sobre la primera etapa de la vida del poeta, señalaré tan sólo algunas líneas biográficas. Así pues para 1738 Abad entra al Colegio de San Ildefonso de México donde se dedica a temprana edad al estudio de la gramática y la filosofía.

Es hasta 1741 que inicia el Noviciado de la Compañía de Jesús en Tepoztlán en la Compañía de Jesús, mientras que 1748 llega al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo para estudiar teología. Posteriormente y ya acuñado de alguna fama es enviado a Zacatecas a enseñar gramática donde escribe en español un *Panegírico* dedicado a un

²³ 30 de septiembre.

²⁴“El documento que más se acerca a una autobiografía de Diego José Abad es el documento de filiación que él mismo firmó el día de su llegada al puerto de Santa María en rumbo hacia el destierro (...) en el archivo histórico nacional de Madrid: clero sección jesuitas; el legajo 453 J. contiene 6 gruesos fascículos cositos con la filiación de los regulares de la compañía de Jesús [...] el número primero se refiere a la provincia de México [...] el asiento 266 lleva el nombre de Diego Joseph Abad y está encabezado con el nombre del lugar donde se halló el día del arresto en México: el Colegio Seminario de Querétaro. He aquí el documento de filiación:

“El P. Diego José Abad natural de la ciudad de Valladolid de Nueva España, hijo de D. Pedro Abad y Doña Teresa Sánchez, nobles, nació el año de 1727 ; y en el de setecientos cuarenta y uno entró a la Compañía en la Provincia de México; después de su noviciado en Tepoztlán, fue a repasar la *philosophia* en San Ildefonso de Puebla de los Ángeles; de ahí a estudiar teología al Máximo de San Pedro y San Pablo en México de donde pasó a maestro de gramática al Colegio de Zacatecas, a donde fue a terminar la *Theologia* al Máximo ; de ahí a la tercera probación al Colegio del Espíritu Santo de Puebla; después fue operario a la profesa de México de donde pasó de misionero circular al Colegio de San Luis Potosí, desde el cual pasó de maestro de *philosophia* al Máximo de México y de prefecto de Academia de *Theologia* y jurisprudencia al Colegio Real de San Ildefonso de dicha ciudad; y últimamente de maestro de teología y rector del Colegio Seminario de San Xavier de Querétaro donde se hallaba: sacerdote profeso del cuarto voto, como así lo manifiesta y firma de su nombre en el Puerto de Santa María en 10 de abril de mil setecientos setenta y ocho”. Firmado Diego Johseph Abad, p. 25 - 27 en Archivo histórico nacional de Madrid: clero, sección jesuita, legajo 453 j, núm. 1, asiento 266. *Ibidem*.

templo de Zacatecas del que, a pesar de la admiración de muchos, el padre Abad lo censuraba por tratarse de un escrito que “había pecado por excesivo refinamiento y ampulosidad y por los falsos ornatos de la expresión”²⁵. De Zacatecas es enviado a Puebla donde se recibe de sacerdote en 1751.

De 1754 a 1756 enseña filosofía en la misma Angelópolis de donde obtenemos su curso de filosofía, *Cursus Philosophicus*, escrito en latín y dividido en cuatro partes según el orden natural: lógica, filosofía natural, metafísica y psicología racional. Del *Cursus Philosophicus*, un comentario al libro *De la generación y Corrupción* de Aristóteles destaca con el título de *Fragmenta de rerum ortu et interitu sive De generatione et corruptione*; en donde destaca *Fragmenta ex libri de Anima*, manuscrito dedicado a la polémica introducida por Descartes sobre la residencia y naturaleza del alma.

En la Nueva España un grupo de intelectuales despiertan novedosos intereses para servir a la educación. Con sumo cuidado debemos conceptualizar las tendencias filosóficas-teológicas y científicas de la época. “Contra los que dicen que fue una modernidad plena y completa [...] no se abandona la escolástica y aún se atacan algunas ideas modernas; [...] contra los que han interpretado que hubo muy escasa modernidad, mostramos el cúmulo de conocimientos modernos”²⁶.

Del *Cursus philosophicus* de Abad en 1754 pasamos a las enseñanzas de un jesuita que por medio de su eclecticismo personifica una modernidad en auge: Francisco Xavier Clavijero²⁷ representa el gran paradigma del jesuita que también lleva a cabo una labor teórico-práctica por medio de sus cursos. Gran admirador de Gassendi, Newton, Leibniz, Descartes, entre otros, dicta un curso con el título de *Physica Particularis* en 1765 donde expone el sistema del universo de Copérnico, Ptolomeo y Tycho Brahe (texto que resalta por el peligro y la falta de aceptación por parte de algunos de sus discípulos hacia aquello que significaba adherirse a las nuevas teorías científicas²⁸).

²⁵ Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 172.

²⁶ Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996, p. 107.

²⁷ Fue profesor y prefecto del Colegio de San Ildefonso contando apenas con 20 años de edad. Se recibió en la orden de los jesuitas y permaneció en México hasta 1767. Francisco Xavier Clavijero (1731-1787) nació en 1731 en el puerto de Veracruz. Desde joven, se consagra sacerdote en la orden jesuita recibiendo en 1755. Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 109-165.

²⁸ Cuando Clavijero funge como prefecto en el Seminario de San Ildefonso se desataron una serie de agitaciones dentro del Seminario por dar a conocer la filosofía moderna. V. *Ibid*, p. 125-126.

Pese a ello, Clavijero reconoce la importancia de los modernos y junto a Benito Jerónimo Feijoo y Diego José Abad, la postura respecto a la *Nueva Ciencia* se hace patente en los pensadores de la época.

En el Curso de Abad y su comentario al *De Anima* y *De generatione et corruptione* de Aristóteles, el poeta cita constantemente a Descartes y a Francisco Suárez. De Descartes retoma la discusión sobre la residencia del alma y de Suárez, quién como veremos en el tercer capítulo influye decisivamente en sus escritos, el poeta retoma la diferencia ontológica entre *aseidad* y *abaleidad*, *perseidad* e *inaliedad*. Sin adelantarnos a explicar en qué consisten estos términos y como determinan el pensar del poeta novohispano, es importante señalar que una de las grandes influencias teóricas serán *Las Diputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. En palabras de Mauricio Beuchot en *Filosofía y ciencia en el México diesciochesco*:

Discute con muchos de los escolásticos para introducir ideas de los modernos, pero también rechaza muchas cosas de los modernos sobre todo aquellas que parecían ir en contra de la fe cristiana. Pero es un reformador e innovador de la enseñanza. Comienza a exigir la experimentación en las disciplinas físicas, apenas arrancadas a la filosofía aristotélico-escolásticas, y utiliza a empiristas y atomistas... Abad efectúa por consiguiente una labor ecléctica y de recepción [...] Se nota en Diego José Abad un conflicto vivido y no confesado explícitamente²⁹.

Sobre esta primera etapa en Diego Abad, Fabri menciona el aprecio especial que sentía el poeta hacia Luis de Góngora y Argote y Juan Barclay³⁰. Sin embargo, “quería él después hecho mayor, que estuvieran alejados lo más posible de las manos de la juventud,

²⁹ Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p. 112.

³⁰ Jonh Barclay, poeta de nacionalidad inglesa (1582-1621) crea una de sus más famosas obras titulada en latín *Argenis* en 1622 y publicada en París con una fuerte influencia de Ovidio. Sobre el distanciamiento que toma Abad hacia este poeta surge la hipótesis de que Barclay mantiene una disputa contra Roberto Belarmino –inquisidor jesuita que redacta parte de la *Ratio Studiorum* del Colegio de los Iñigos. La hipótesis se evidencia en un *Semanario Erudito// que comprehend// varias obras inéditas// críticas, morales, instructivas// políticas, históricas, satíricas y jocosas// de nuestros mejores autores// antiguos y modernos// Dalas a luz // D. Antonio Valladares// de Sotomayor// T. XIII, //Madrid, 1788, // por D. Blas Román, // con privilegio Real. En este libro se menciona lo siguiente sobre la figura de Barclay: “las obras que Guillermo y Juan Barclayo hicieron contra [...] las de Belarmino las impugnó, y hizo condenar en Roma. Juan Barclayo impugnó esta obra de Belarmino, y el parlamento de París, viendo que en Roma se había condenado la obra principal, por Decreto de 26 de noviembre de 1710, prohibió [...] las que Belarmino habían escrito [...] y reimprimió, y dexó correr libremente las obras [...] de Barclayo”. La disputa entre Belarmino y Barclayo se remonta a las continuas tensiones entre Francia y España. V. p. 29 de la edición ya citada.*

recomendando única e intensamente a [...] Zurita, Parra y otros parecidos”³¹. Sobre el jesuita Juan Martínez de la Parra se sabe fue profesor de filosofía y teología en Guatemala y México, publicó *Luz de las verdades católicas y explicación de la doctrina christiana* en 1701³². Tratado que contiene una explicación amplísima sobre los mandamientos, el Credo, los Sacramentos y oraciones con la característica particular de que los textos reconocían la sabiduría hebrea como un parteaguas de la verdadera sabiduría que encabeza la figura de Cristo. En la *Plática proemial* del mismo tratado, Parra logra dilucidar qué entiende por doctrina cristiana:

Toda la sabiduría de Dios, que desde la eternidad había estado escondida en su seno, toda nos la hizo patente, clara, y manifiesta en Jesucristo, de cuyos Divinos labios recibimos tan Celestial Doctrina. Por eso todos los Misterios más sublimes, más soberanos de la Divinidad en la Doctrina Cristiana se contienen. Todas las verdades de las Escrituras, todas sus Profecías, Revelaciones, y figuras, todas en la Doctrina Cristiana se cifran. Todas las materias Sagradas de la Teología, sus cuestiones, sus argumentos, sus disputas, todas a la Doctrina Cristiana se reducen. Todos los medios para mejorar nuestras vidas, o para adquirir la eterna, todos los Sacramentos para conseguir, o para restaurar la gracia perdida. Todos los caminos para adelantar las virtudes, y para llegar hasta lo sumo de la perfección, en la Doctrina Cristiana se hallan.³³

Abad reconoce la importancia de lecturas como las de Parra para la educación de la juventud. En su *Poema Heroico*, la referencia explícita al Antiguo Testamento y a la figura de Cristo como hijo unigénito de Dios, como príncipe de la Paz³⁴, como Verbo del padre³⁵ y en fin como aquel que promete con su nacimiento una nueva era³⁶ forma todo el entramado cristológico en la obra de Diego Abad.

Ahora bien, del *Cursus Philosophicus* en los primeros años como profesor, Abad se consagra al estudio de la filosofía natural y la metafísica. Labor que le permitió

³¹ Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 172-173.

³² Obra publicada *postmortem* V. *Ibid*, p. 115.

³³ *Luz de verdades católicas, // y explicacion de la // doctrina christiana, // qve sigviendo la costvbre de la casa professa de la // Compañia de Jesvs de México // todos los jveves del ano ha explicado en sv Iglesia, // El P. Juan Martínez de la Parra, // Professo de la misma Compañia // Ofrecida // al Ilustrissimo y reverendissimo señor // Don Fr. Benito de Sala // y Caramany // Por la gracia de Dios y la Santa Sede Apostólica, // Obispo de Barcelona del Consejo de Su Majestad // Barcelona, // 1701 // Con las licencias necesarias en la Imprenta Rafael Figveró, p. 1-2.*

³⁴ *Princeps Pacis* se titular el cantar dedicado a Cristo, hijo de Dios que vino a traer paz al mundo. P.H. XXIII.

³⁵ *Cum carne indutus manifeste apparuit Infansfactus, qui Verbum Patris est.* “Hecho niño y vestido el traje de nuestra carne, el que es Verbo del Padre”. P.H, XXIII, 28-29.

³⁶ *Aurea nunc ibit; subsidet decolor aetas. Ignotoque etiam surget gens aurea mundo.* “Pasará la edad dorada, vendrán en su lugar pálidos siglos, y de un desconocido mundo surgirá una raza de oro”. *Ibid*, 135-136.

convertirse en prefecto de estudios en el Colegio de San Ildefonso donde conoce a Rafael Campoy -poeta y filósofo que despertaría en Abad el más íntimo amor por las letras.³⁷ Llama la atención que la amistad entre ambos sobrepasa las fronteras y en el destierro, el gusto por las formas poéticas latinas permite dibujar la influencia literaria de Campoy en Diego José Abad.

El mismo Abad reconoce la influencia estilística y teórica de su maestro Campoy quien fue juzgado, “como instructor de muy peligrosas novedades, como partidario de vanas fantasías científicas y como estudioso de infantiles naderías”³⁸, por aquellos condiscípulos jesuitas que atestiguaban en contra de las nuevas teorías científicas. Sobre la importancia y sabiduría de Campoy, Juan Luis Maneiro indica la admiración de muchos jesuitas españoles hacia la sabiduría y pluma del jesuita novohispano. José de Isla es uno de los españoles Íñigos que sentía admiración por Campoy. El mismo Isla es desterrado y, en la isla de Córcega en 1767, tiene un encuentro con el profesor de Abad en pleno inicio de la incertidumbre del exilio.

De la obra de José de Isla destacan por su desgarradora nostalgia sus *Cartas familiares*³⁹ dedicadas a su hermana y su cuñado. En medio del destierro, la correspondencia entre Islas y su hermana es la evidencia más íntima del distanciamiento del hombre hacia su suelo natal. La misma nostalgia, del hombre que sufre en un suelo ajeno el vituperio sobre su condición religiosa, el distanciamiento de la familia, el penetrante frío de un invierno italiano y, en fin, la sospecha de no regresar jamás al suelo

³⁷Sobre la amistad e influencia filosófica entre Campoy y Abad, V. el *Panegírico* que dedica Abad a la muerte de Campoy el 21 de diciembre de 1777 y recopila Juan Luis Maneiro en la biografía de Rafael Campoy: “Te recuerdo a ti, Oh José Campoy, por cuyo deceso en opinión de todos, yo recibí el más grande dolor. La muerte pudo, es verdad, arrebatarde de mi mirada, a ti, compañero de mis estudios (...) Tú, versadísimo en el conocimiento de las ciencias más sublimes y profundas”. Juan Luis Maneiro, *Op. Cit.*, p. 45.

³⁸ *Ibid*, p. 24.

³⁹ A su hermano, José de Isla escribe sobre el trayecto de la Compañía de Jesús a tierra italiana: “Amado hermano y amigo: desde España a Civitavechía, de Civitavechía (puerto Pontificio) [...] a la rada de Orbitelo que pertenece al rey de Nápoles [...] –de allí- a la isla de Córcega [...] de repente al puerto de Génova [...] a Sestri de Lavante; de Sestri de Lavante [...] al Boloñes. [...] Nada he sabido de mi familia desde que salí de esa ciudad aunque te escribí tres cartas, sin recibir respuesta alguna. Dicho se está el consuelo en saber de todos, como también de los principales amigos y conocidos. [...] De presente lo que más nos molesta es el frío intensísimo é intolerable en este país [...] Vive y viva toda la familia como necesito, y como todos los días se lo pido a Nuestro Señor”. Joseph Francisco de Isla, *Cartas familiares del P. Joseph Francisco de Isla escritas a su hermana Doña María Francisca de Islas y Losada y a su cuñado D. Nicolas de Ayala, T. IV*, Con las licencias necesarias en Madrid, Imprenta de Manuel Gonzales, 1986, p. 1-7.

que dio origen al hombre concreto produjo también en Abad la necesidad de evocar una nostalgia por su patria⁴⁰. La nostalgia abadiana se convirtió en un impulso para abrazar la búsqueda de la verdad: más que un sentimiento añejo, la nostalgia en Abad funciona como un sentir que participa del fundamento del que brotan los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. La necesidad de desterrar todo tipo de concupiscencias para hallarse en el uso exclusivo de la contemplación y examen de la conciencia es uno de los motivos que lleva a Abad a evocar a América como un eslabón más para acoger las verdades teológicas. En el Canto V, *Praesentia*, Abad invoca:

*O ubinam est? Plus dimidio divellimur orbe,
et iacet immensum Mare me, teque inter Alexi.[...]
Este mihi tu, o Sol, et Caeli Sidera testes:
Numquam ego iam demens, numquam dein stultus amabo
mortalem, qui, me invite, a me posit abire.
O Deus! O ubinam non est tu?... Tu Semper ades, tu Semper ubique est.*

¡Oh! ¿A dónde estás? Más de la mitad del mundo nos separa y aparta y ¡Oh Alexis! Un mar inmenso se recuesta entre tú y yo [...] ¡Seme testigo Oh sol y, vosotras, lumbres de los cielos! Nunca jamás, insensato de mí; nunca, digo otra vez, volveré a amar neciamente a una mortal criatura que, contrariado mi deseo, pueda separarse de mí. ¡Oh Dios mío! ¿Dónde no estás tú? [...] Tú siempre me acompañas. Tú siempre estás en todas partes.⁴¹

Las pasiones contrariadas hacia la patria se hacen presentes en los sentimientos abadianos. La necesidad del poeta por buscar el camino hacia Dios conduce a la admiración y alabanza de toda la obra del Artífice para concluir con un juego retórico entre la pregunta que le hace a Alexis y la otra que se le realiza de antemano a Dios. Referencia que nos remite inmediatamente a los *Ejercicios espirituales* en los que se vio inmerso nuestro jesuita. En palabras de Benjamín Fernández, el *Poema* es:

Un Canto heroico a Dios y Dios-Hombre: dos conceptos que a lo largo de la obra deberán conjugarse en toda su amplitud y profundidad como el tema y contratema de una fuga que por sí mismos piden correspondencia y acuerdo [...] la progresión del poema no es simplemente lineal, sino que su conducción sigue

⁴⁰ En Bolonia, Diego José Abad, con la compañía de otros tantos jesuitas como Xavier Clavijero, se enfrenta a una Europa que prejuiciaba y desdénaba a la orden Jesuita e incluso al suelo Americano. Sobreviviendo al ambiente del exilio, el jesuita decidió emprender la labor de evocar su suelo natal al igual que sus compatriotas Rafal Landivar o Juan Louis Maneiro. Del dolor por la patria perdida habla el mismo Maneiro: “Y si hablar no te acomoda lleva este escrito a la mano, imagen de un mexicano, que haciendo triste papel vive en el país y pincel de un Apeles italiano”. V. Maneiro Juan Luis, *Op. Cit.*, p. 29.

⁴¹ P.H. V, 1- 20.

definitivamente un desarrollo concéntrico, en el que los temas avanzan, más que en extensión en profundidad.⁴²

Diego Abad edita pues, en 1773 la primera versión del Poema, haciéndose llamar él mismo Labbé o Selenopolitano “habitante de la Luna (pues, como muchos creen, eso significa México en la lengua nativa)”.⁴³ Ya en Ferrara, Labbé publica el *De deo deoque...* sin antes no recibir fuertes aplausos y admiraciones por parte de los intelectuales italianos. Es de suma importancia reconocer los nombres de los personajes que cita Manuel Fabri como aquellos que sintieron admiración por el poeta mexicano. “Sea entre muchos el ilustre Francisco María Zanotti, gloria máxima de la Universidad de Bolonia, maestro insigne de los matemáticos y delicia de las musas [...] Éste en verdad arrebatado por la hermosura del “divino poema”, según decía, deseó con ansias contemplar, abrazar y oscular tiernamente a su autor”⁴⁴.

De Francisco María Zanotti prevalece al español su *Compendio de la filosofía moral* de 1754 -traducido y reimpresso en 1785⁴⁵- en el que se acentúa un análisis sobre las virtudes humanas, la tendencia natural hacia la felicidad y su apego hacia las doctrinas aristotélicas. No es de extrañar la constante simpatía hacia Cicerón, Ovidio y Virgilio; apego que el mismo Abad tenía hacia los clásicos latinos de la época de oro, también destacados en el *Poema heroico* como una estructura que acompaña a las referencias sobre las Sagradas Escrituras. Miriam Luigia Binda -en la reciente biografía sobre Francesco Maria Zanotti- menciona la amplitud del pensamiento del italiano con respecto a las artes y las ciencias. Gran conocedor de los clásicos latinos, la filosofía moral y la poesía, Zanotti se interesa en especial por el nuevo auge de las teorías científicas de las que participaban Galileo, Newton, Voltaire, Locke y Hume⁴⁶ -guardando incluso una

⁴² Benjamín Fernández Valenzuela, “Introducción” en Diego José Abad, *Op. Cit.*, p. 21.

⁴³ Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 179-180. En la nota del editor se lee lo siguiente: “Es una de las tantas etimologías para el nombre de México, como decía Clavijero. De *metztli*, luna. Las más verosímiles parecen ser de *mexitli*, el dios de la guerra de los mexicanos o *Huitzilopochtli*, o también de *mexi*, su caudillo.”

⁴⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁵ *Compendio// de la filosofía moral,// escrito en lengua italiana por D. Francisco María Zanotti,// y traducido al español por la Marquesa de Espeja,// dedicado a S.A.R.// La Sra Doña Carlota Joaquina,// infanta de España// Madrid, 1785, con las Licencias necesarias// Imprenta D. Joaquín Ibarra, pp. 256.*

⁴⁶ Sobre la actitud crítica de Zanotti respecto a Locke y Hume, se atestigua en un documento inédito en el que según Luigia Binda destaca con el título *La notae ad Lockium*. V. Miriam Luigia Binda, *La forza attrattiva delle idee tras scienza fede e poesia. Introduzione al pensiero di Francesco Maria Zanotti Cavazonni (1692-1777)*, Italia, Editrice, 1º ed., 2008, p. 25

correspondencia con el mismo Voltaire en donde asegura la importancia del Instituto de las ciencias de Bolonia.⁴⁷

Otros personajes además de Francesco Zanotti resaltan por ser admiradores del *Poema Heroico* de Abad. Manuel Fabri menciona a Eustaquio Zannotti y Sebastian Canterzani “luminarias máximas de la universidad boloniese, [quienes] elogiaron con palabras muy espléndidas la poesía abadiana y su transparente latinidad”⁴⁸. Sobre Eustaquio Zanotti, el ñigo Juan Andrés -quien acompañó al resto de sus compañeros expulsos a Italia- escribe por medio de una literatura de viaje de 1791 a 1794 *Cartas familiares, Viaje a Italia* donde reconoce la labor de Eustaquio Zanotti como un gran astrónomo que modificó la meridiana solar de la Basílica de San Petronio en Bolonia. Sobre la labor del admirador de Diego Abad, Juan Andrés menciona:

Con el tiempo, como es natural, se fueron gastando los mármoles y metales y la meridiana llegó a ser inútil para los cálculos que requiere la astronomía. Dióse, pues, en el año de 1776 la incumbencia de renovarla al doctor Eustaquio Zanotti, quien habiéndolo ejecutado con la más atenta diligencia, comunicó sus operaciones al público en el libro impreso en el año 1779 *La meridiana di S. Petronio rinovata l'anno 1776*.⁴⁹

La creación de “una larga, exacta y magnífica meridiana”⁵⁰ solar de la Basílica de San Petronio se debe al jesuita italiano Giovanni Domenico Cassini quien en 1655 probaba por medio de este instrumento gnomónico la afirmación de Johannes Kepler sobre el recorrido de los astros en orbitas elípticas. Con la exactitud de la meridiana se probaba si bien no del todo la afirmación de un heliocentrismo, sí el recorrido elíptico de los astros en contra de las teorías ptolemáico-aristotélicas que defendían el movimiento perfectamente circular de los mismos. De suma importancia resulta visualizar el ambiente de los contemporáneos del jesuita Labbé para posteriormente adentrarnos en la actitud abadiana sobre la astronomía y la relación con la filosofía.

Sebastián Canterzani es otro italiano citado por mano de Fabri como admirador del *De Deo deoque*. El *Viage a España, Francia é Italia* de Nicolás de la Cruz y

⁴⁷ “il era corrispondente di Voltaire, Fontenelle noti scienziati dell'epoca. Egli aveva contribuito a far conoscere, nell'eccezione più ampia del termine, l'impegno e la qualità culturale dell'Istituto Bolognese, con i suoi famosi "Commentari, primo in Italia ad aver mostrato la verità del sistema newtoniano introno ai colori”. *Ibid*, p. 20.

⁴⁸ Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 180.

⁴⁹ Juan Andrés, *Cartas familiares, Viaje de Italia*, Madrid, Verbum, 1º ed. 2004, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*.

Bahamonde⁵¹ da a conocer la importancia de Sebastián Canterzani como “célebre matemático, físico, secretario del instituto (Universidad de Bolonia), que ha dado á luz varias obras”.⁵² Canterzani se localiza dentro de las grandes figuras de los astrónomos de la época quien dialoga directamente con Eustaquio Zanotti sobre la perfección de la meridiana en la Basílica de Bolonia y sus respectivos análisis sobre la relación entre la Tierra, el Sol y Venus.

Canterzani escribe una carta⁵³ a Gerónimo Sáladino, profesor de matemáticas de la Universidad de Bolonia, defendiendo los cálculos realizados por Eustaquio Zanotti; concluyendo que los cálculos para la obtención de la meridiana concuerdan incluso con otros cálculos realizados en París. Se sabe pues que Juan Jorge y Santicilia en su estancia en París permitió a Canterzani el uso de datos astronómicos sobre la posición de la tierra respecto al sol.⁵⁴ En *Estado de la astronomía en Europa* Juan Jorge defiende las nuevas aportaciones de Galileo, Kepler y Copérnico a la astronomía en contra de las tesis ptolemaicas, actitud en la que concuerda con Canterzani y Eustaquio Zanotti.

Con la influencia de Cicerón, Virgilio, Ovidio, Góngora, Aristóteles, los padres San Agustín, Santo Tomás y Santa Teresa, nuestro poeta escribe en Cesena el poema *De Deo Deoque Homine carmina*⁵⁵ en el que expresa una crítica a la ilustración y un apego a las doctrinas cristianas. Sobre la forma estilística de Abad, Manuel Fabri indica: “adquirió aquel exquisito gusto de latinidad que siempre demostró y aquella su elegancia

⁵¹ Nicolàs de la Cruz y Bahamonde, chileno que ocupó el cargo de Teniente de Milicias (1779 a 1782) y Caballero de la Real y Distinguida Orden de Carlos III en 1797, tradujo de Juan Ignacio Molina el *Compendio de la historia civil del reyno de Chile* editado en Madrid en 1788-95 y que se encuentra ahora en la BNM. De su autoría se encuentra en versión digital *El Viage de España, Francia é Italia. V. Viage de España, Francia é Italia.*// Por Don Nicolas de la Cruz, // y Bahamonde//Consiliario de la Real Academia de las// Bellas Artes de Cádiz.// Tomo III-IV// de Génova hasta Roma// Madrid, 1807, Con la licencia necesaria en Madrid, Imprenta de M. Bosch..

⁵² *Ibid*, Libro V, Cap. IV, p. 87.

⁵³Sebastian Canterzano, “Carta de Sebastian Canterzano á Geronimo Saladino, Monge Celestino de Luca, profesor público de matemáticas en la Universidad de Bolonia, y socio de la Instituta, en la qual se liberta de toda sospecha de error la observación de Venus en el paso del Sol hecha por Eustaquio Zanotto” en *Memorias// sobre las Observaciones astronómicas// hechas por los navegantes españoles// en distintos lugares del Globo,// las quales han servido de fundamento// para la formación de las Cartas de marear// publicadas por la Dirección de trabajos// Hidrográficos de Madrid.*// Gefé de Esquadra de la Real Armada// T. I, // de Orden Superior// ordenadas por Joseph Espinosa y Telo, Madrid, Imprenta Real, 1809. p. 164 a 176.

⁵⁴ Carta de D. Juan Jorge a Sebastian Canterzani sobre la observación del paso de Venus por el disco del Sol en 1761. V. Sebastian Canterzano, *Op. Cit.*, p.160 a 164.

⁵⁵ En su destierro a Italia Diego José Abad escribe en 1780 una primera versión del *Poema Heroico*. Anterior a la primera publicación diversos Cantos del Poema habían sido publicados desde 1773, comprendiendo sólo 33 cantos.

poética: pues ya desde entonces tuvo como cosa sagrada no sólo leer frecuentemente, sino meditar además con atenta lectura los principales escritores de la edad de oro y de plata”⁵⁶. Entre las obras abadianas se encuentran *Dos himnos en honor a san Felipe de Jesús*, *Disertaciones jocosas sobre la latinidad de los extranjeros*, *Égloga octava de las bucólicas de Virgilio*, el *Compendio de algebra*, *Tratado del Conocimiento de Dios* y *Geografía hidrográfica*.⁵⁷

El Poema Heroico, *De Deo deoque homine carmina*, consta de cuarenta y cuatro Cantos de los cuales catorce ayudan a central el pensamiento abadiano en la pregunta sobre la relación entre el mundo, el ser humano y su fundamento. A continuación se enumerarán éstos a partir de sus títulos y en orden como aparecen en el Poema, destacando algunas citas propias de cada *Carmen*. Cantos que nos ayudarán a analizar la obra del poeta novohispano a partir de las preguntas centrales de esta investigación: ¿qué entiende el poeta Diego Abad por *sapientia* y por *scientia* y cómo la poesía interviene en esta búsqueda?

El Poema inicia con un *Praeloquium auctoris* en el que Abad explica cómo la poesía es un medio para alabar a Dios puesto que la ficción poética, como imitación de la naturaleza, expresa de cerca cómo son las cosas⁵⁸. El primer Canto, *Carmen Deo Nostro*

⁵⁶Manuel Fabri, *Op. Cit.*, p. 170.

⁵⁷Sobre las obras del jesuita, nótese que sólo una parte están traducidas al español y otras tantas sólo se tienen rastros de los manuscritos aún inconseguibles. Por su parte, *La Égloga* fue traducida por el padre Antonio Peñalosa sobre una copia del escrito hallado en posesión de Alfonso Méndez. V. *Ibid*, p. 178- 187. Entre las obras publicadas conservadas y desaparecidas se encuentran:

“1.-*Rasgo épico descriptivo del Templo de Zacatecas*, su primera obra literaria, escrita e impresa cuando Abad enseñaba gramática antes de ser ordenado sacerdote.

2.- *De Deo, Deoque Homine Heroica*;

3.- Escritos en latín: *Dissertatio Ludicoseria* [...] Que imprimió un año antes de su muerte

4.- *Nodus intricatior Matheseos solutus, seu Ratio composita, expedita, et ad Tirorum captum accomodata*, escrito en latín, que fue estimada por los peritos como digna de la imprenta;

5- *Livini Meyer Anima minusculo corpore conclusa, seu Epitome Historiarum de Auxiliis* cuyo estilo latino breve fue alabado;

Escritos en lengua castellana:

6- *La Égloga Octava de Virgilio* traducida al verso castellano ;

7- Algunos trozos de la *Eneida* de Virgilio traducidos en verso castellano que, a causa de su mala salud y otros asuntos más importantes no pudo acabar.

8- *Compendio de Álgebra*

9- *Tratado del Conocimiento de Dios*, que Fabri dice que dejó sin acabar;

10- *Geografía Hidráulica*, ósea de los más famosos ríos de la Tierra que también dejó sin terminar.” V. Ramón Martínez Ocaranza, *Op. Cit.*, p. 64.

⁵⁸“¿Y es necesaria la ficción poética? Yo diría que sí si por ficción entiendes la imitación de la naturaleza, expresada con tan vivos colores, que no parece que se dicen las cosas, sino que se miran de cerca”. *Op. Cit.*, *Praeloquium auctoris*, p. 101.

inicia con elogios hacia la poesía, arte que ha nacido como un medio para que Dios “imprima su virtud a los cantos”⁵⁹. A partir del segundo *Carmen, Unus est Deus*, el poeta esclarecerá cada una de las características de Dios y su creación para finalizar, a partir del Canto *Princes pacis*, en una alabanza hacia Cristo y sus misterios.

- I. *Carmen Deo nostro*: Sobre la poesía como medio para exaltar, alabar y contemplar a Dios, quien es evidencia de sabiduría. El fin de la poesía abadiana es cantar la verdad a partir del reconocimiento de Dios. “Cómo quisiera sacar a la plaza de la verdad la mentira de las Musas y// henchir de nuevo la Poesía con los sustentos de la religión”⁶⁰.
- II. *Unus est Deus*: Uno sólo es quien lo gobierna todo. La unidad es el fundamento de la existencia: “si no hay un sólo parecer tampoco unánime resolución”⁶¹.
- III. *Incomprehensibilis Cogitatum*: Dios es incomprensible pero es imposible no intentar conocerlo: “así como no es posible contemplar espaciosamente los esplendores del sol, [...] // y si alguno temerariamente lo intentase, pagaría con sus necios ojos el empeño soberbio”⁶².
- IV. *Aeternitas*: Todo en el mundo es efímero y temporal sólo Dios es eterno, símbolo de la permanencia: “uno sólo hay quien no padece mudanza, ni sabe padecer vueltas ni lunares”⁶³.
- V. *Praesentia*: Dios está presente en todo lo efímero, alejando todo rastro de temor sobre la temporalidad: “Todo lo colmas de tu divinidad, tú siempre me acompañas, tú siempre estás en todas partes”⁶⁴.
- VI. *Beneficentia*: Canto sobre el amor. El amor hacia Alexis es la evidencia de que sólo uno ama y merece ser amado: “lo demás es género de tormento y engaños del amor”⁶⁵.

⁵⁹ La cita exacta es: !Oh Dios![...] imprime tu virtud a mi canto para que como llovizna en la hierba [...] baje mi voz a los oídos que me escuchen” P.H, XII, 40.

⁶⁰ P.H., I, 25-30.

⁶¹ Op. Cit., II, 100.

⁶² Op. Cit, III, 48-52.

⁶³ Op. Cit., IV 22.

⁶⁴ Op. Cit., V, 20-21.

⁶⁵ Op. Cit., VI, 15-20.

- VII. *Benignitas*: Dios es símbolo de amor y de tranquilidad: “el Dios que de su excelso trono se derrocó a nuestra llaneza, dijo que no venía en pos de los justos sino de los que por los pereros pasos vagábamos descarriados y esparcidos”⁶⁶.
- VIII. *Sapientia*: Sobre la nueva ciencia y la evidencia de que Dios es el único fundamento de la verdad y la sabiduría. Canto sobre los diferentes sistemas del universo: explica desde el sistema ptolemaico hasta el copernicano con la diferencia que en todos ellos tomó la forma de la Tierra. “Juega Dios en el Orbe. ¡Pero cuánto artificio estos mismos juegos// encierran! La Sabiduría del Artista Sumo es altísima”⁶⁷
- IX. *Providentia*: Dios lo gobierna todo: “como quien todo lo// ve de una sola mirada ilumina todas las cosas con el relámpago// de su luz, y con su voluntad las rige”⁶⁸.
- X. *Patientia*: Sobre el olvido de Dios: “los más de los hombres con bestial vileza, se revuelcan por tierra a placer y// a una dicha, sin memoria del cielo, con olvido de Dios”⁶⁹.
- XI. *Pulchritudo*: En contra de la locura del engaño y las falsas apreciaciones de belleza, Dios y su creación, es lo más bello. “Somos amadores y perseguidores de sombras”⁷⁰. Canto sobre el alma y sus estatutos.
- XII. *Caeli Dominus*: Remembranza de América y el exilio jesuita. “Oh! ¿A dónde estás? Más de la mitad del mundo nos separa y aparta y// ¡Oh Alexis! Un mar inmenso se recuesta entre tú y yo”⁷¹. Canto que por medio de la nostalgia exalta las virtudes naturales de América, en contra de las teorías naturalistas de sus contemporáneos en Europa. El Canto es también la evidencia de que la nostalgia sirve como instrumento para llegar a Dios: evidente influencia de los *Ejercicios espirituales* del Iñigo Loyola.
- XIII. *Deus scientiarum*: Sobre las ciencias o artes liberales. El Canto XVIII que explica cada una de las ciencias a partir de la *ratio studiorum*.

⁶⁶ Op. Cit., VII, 103-105.

⁶⁷ Op. Cit., IX, 135-137.

⁶⁸ Op. Cit., XI, 5-10.

⁶⁹ Op. Cit., XII, 3-5.

⁷⁰ Op. Cit., XIII, 13.

⁷¹ P.H. V, 1- 3.

XIV. *Princeps pacis*: Sobre la virgen, Cristo y Dios. Canto dedicado a la contrarreforma y a criticar la teología de Lutero y Calvino. Cristo es el único príncipe de la paz.

Sapientia. El Poema Heroico a la vista de la filosofía de la naturaleza.

El Canto IX, *Sapientia*, está subtítulo por un párrafo de los *Salmos*, 103, 24 que reza: *Omnia in Sapientia fecisti*, (todo lo hiciste con sabiduría). De los *Salmos* reconstruyamos el verso completo más allá del apartado que retoma el Selenopolitano en la tercera edición del *Poema Heroico*: “¡Con cuántas numerosas tus obras! Todas las hiciste con Sabiduría, de tus creaturas se llena la tierra”. Es de suma importancia el hilo conductor del *Antiguo Testamento* del que Labbé emprende su Canto y a partir del cual designa a un Dios que labra no una obra sin más, sino una que lleva implícita su propio mecanismo a partir de una causa fundamental: la fabricación del Universo en su totalidad (*Mundus*) lo es a partir de la Sabiduría. Alejado de la vertiente e interpretación judaica de la divinidad, Abad retoma la transliteración latina sobre Dios y al referirse a éste lo hace bajo la noción de *Artifex* (Arquitecto, creador, productor) que labra su obra con *Sapientia*. “La Sabiduría era una con Él, y fue ella como la derecha mano del omnipotente Artífice (*Artifex*)”.⁷²

El Canto IX nace con una referencia del *Antiguo Testamento* que se conjuga y fortalece con el libro *Sabiduría* 9,9 que reza: “contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, que estaba a tu lado cuando hacías el mundo”. Llama la atención que cuando apelamos directamente al libro judaico de la *Sabiduría* 9, 4-9 se alaban virtudes propias de una plegaría que se impone bajo los términos de *la alianza* entre el pueblo de Israel y su Iahvé: “dame la Sabiduría entronizada junto a ti, y no me excluyas de entre tus hijos. Porque soy siervo tuyo [...] incapaz de comprender el derecho y las leyes [...]. Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, que estaba a tu lado cuando hacías el mundo”.

La cita del *Antiguo Testamento* y su evidente relación al mundo hebreo es aludida por Labbé desde una interpretación helenizada. Abad no entiende por Artífice el Dios Iahvé -el que hace acto de presencia como el que aquí está (*‘ehyeh asér ‘ehyeh*)⁷³- un

⁷² P.H, IX, 1-5

⁷³ Para la traducción del término hebreo V. Martin Buber y Hans Kung quienes coinciden en que la verdadera traducción del hebreo al griego sobre *‘ehyeh asér ‘ehyeh* no debió ser “yo existo” o “yo soy” sino “existo como el que aquí estaré” o “haré acto de presencia como el que aquí estaré”. “Con esta respuesta no se define de modo estático-ontológico el ser de Dios (...) se anuncia aquí, en clave de promesa, una declaración de la voluntad de Dios: la existencia dinámica, la presencia y la eficiencia de Dios” Hans Kung, *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid, 2004, p. 52; Martin Buber, *Judaísmo y civilización*, México, Tribuna, 1973.

Dios que ordena y constantemente se recrea-, sino un “todopoderoso que labra (*facere*) el universo”⁷⁴. El pueblo de Israel y su inseparable unión con Dios es la de un pueblo que guarda respeto a su Monarca, un pueblo que hereda a los cristianos un Dios padre y príncipe. En palabras de Juan Luis Vives “entre los mayores beneficios de Dios al pueblo israelita (está): *el que anuncia sus palabras a Jacob, sus justicias y sus juicios a Israel*. [...] Un sólo Dios es el Príncipe y hacedor del universo”⁷⁵. Para los contemporáneos de Abad, Dios es interpretado como el gran Padre del Mundo que anunciaba a un Príncipe de la paz; *Princeps pacis* -según subtitula Diego Abad el Canto XXIII- en donde el gobierno del Creador hacia sus creaturas se impone bajo un cristianismo sustentado en la consigna de “El venidero rey de la paz”⁷⁶.

Para la época en la que vive Abad, el Dios cristianizado es ese Padre que todo “lo gobierna y lo administra”⁷⁷, un Dios que trabaja y pondera el equilibrio de la Tierra⁷⁸; un *Artifex mundi* que con su hacer edifica todo, realiza, hace y labra cuanto hay en la Tierra y en los astros. Dios es pues un *Artifex* que con su habilidad -implícita en su mismo *hacer*- labra la totalidad de lo que el ser humano concibe como *Mundus*; esto es, la justicia, los cielos, la tierra, los gobiernos y la fuente del sentido del ser humano.

El punto crucial del pensamiento abadiano y su correspondiente distanciamiento al libro *Sabiduría* 9,4 surge cuando el Selenopolitano interpreta la obra del Artífice como un misterio incomprensible a la luz del ser humano. En el libro *Sabiduría* del *Antiguo Testamento*, el autor reza una plegaria para alcanzar la sabiduría que rige a la naturaleza y a la sociedad: “dame la Sabiduría entronizada junto a ti” incita el orador judío para consolidar la *Alianza* pues la búsqueda de la Sabiduría es la búsqueda de Dios mismo en el pueblo de Israel.

Distante del pensamiento hebreo está la afirmación de Diego Abad sobre el deseo del ser humano por desentrañar las reglas, las normas y las leyes que rigen a la naturaleza: “el universo es obra y primor de la mente divina, y únicamente Él sabe de qué

⁷⁴ P.H IX, 1-5

⁷⁵ Aún cuando se sabe que Luis Vives procedía de una familia judía su interpretación sobre Dios está mediada por la lupa de la interpretación cristiana. V. Luis Vives, “*Introductio ad sapientiam*” en Luis Vives, *Antología de textos*, España, Universidad de Valencia, 1992, p. 243.

⁷⁶ P.H, XXVIII 5

⁷⁷ Luis Vives, *Ibid.*

⁷⁸ Referencia abadiana en donde se indica: “Dios echó plomada y nivel y le dio medida justa y ponderó su equilibrio” en P.H. IX, 5.

suerte fue edificada la máquina del mundo (*machina mundi*)”⁷⁹. Lejos de sólo mostrar el distanciamiento evidente del pensamiento abadiano hacia el mundo hebreo, debemos resaltar los términos latinos que Labbé utiliza para referirse no sólo al mundo gobernado con justicia por un *Princes pacis*, sino también resaltar el deseo implícito del ser humano que observa Abad a lo largo de su obra literaria ante el parteaguas por el que la filosofía se ha consolidado como ciencia. En palabras de Luis Vives, “todas las cosas han sido hechas por Éste (Dios) con suma justicia y sabiduría, aunque por caminos desconocidos para nosotros”⁸⁰. Hasta ahora, la frase de Labbé: sólo Dios “sabe de qué suerte fue edificada (*facere*) la máquina del mundo (*Machina mundi*)” remite a la pregunta sobre el saber del ser humano. Una pregunta que surge de la misma afirmación de Vives ante el desconocimiento del ser humano sobre la gran *Sapientia* del Creador: ¿Qué puede conocer el ser humano sobre el gobierno y orden del Mundo? La frase abadiana más que aclarar la *filia* del ser humano por el saber, aclara por el momento *el hacer* de un *Artifex* que labra su obra con suma Sabiduría, un arquitecto que construye bajo la consigna de una *Machina mundi*.

Del término *Machina mundi* resalta a la vista la indiscutible referencia que Benjamín Fernández Valenzuela supone al *De Rerum Natura* de Lucrecio. Sin contar las innegables diferencias entre el cosmos atómico lucreciano y el mundo abadiano; tenemos de ambos pensadores el término *Machina mundi* para nombrar la totalidad del orden de las cosas -lo constitutivo del mundo- (*Natura*). Es más, Abad se apoya en Lucrecio para determinar la obra de Dios como una *Machina*⁸¹, término que remite inmediatamente al dórico *Maxaná* y que refiere a la grúa utilizada en el teatro griego. Del teatro griego, el mundo latino retoma el término para describir la habilidad y el ingenio que rige a la naturaleza. Así, Lucrecio en *De Rerum Natura* V, 96 con la consigna *ruet moles et machina mundi*⁸² “quiere decir que la Tierra y la Naturaleza son una complicada invención en sumo grado”⁸³.

La herencia del mundo latino y el término del teatro griego encaja perfectamente en la época barroca en la que se desenvuelve Abad; época en la que Baltasar Gracián en

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Luis Vives, *Op Cit.*, ,p. 243 .

⁸¹ Cfr. nota 8 de Benjamín Fernández Valenzuela, P.H, *Op. Cit.*, p. 223.

⁸² Lucrecio, *De Rerum Natura*, V.II.

⁸³ Alfonso Reyes, *Obras Completas*, T.XX, 1ed., México, FCE, 1979, p. 158.

su gran *Criticón* expone una *Machina mundi* cuando subtitula “El gran Teatro del Universo” para hablar sobre “esta gran fábrica del mundo”⁸⁴. El *Mundus* -bajo la metáfora del artificio teatral- remite inmediatamente al gran ingenio y habilidad que sostiene al espectáculo del mundo donde encaja el ser humano.

Abad se apoya en Virgilio y la *Eneida* para hablar sobre la *Machina mundi* como un todo ordenado, un Mundo realizado con arte y habilidad en donde Virgilio se refiere al orbe en una noche de sombras como *machina* y la compara incluso con el cielo: “*pendent opera interrupta, minaeque murorum ingentes aequataque machina caelo* (penden las obras e ingentes las amenazas de muros, e igualada al cielo, la máquina)”⁸⁵. La referencia al mundo, al orbe, al universo todo en tanto que artificio realizado con arte (habilidad-*ars*) lleva a Abad a testificar un *Artifex* como causa de la *Machina* que opera la totalidad del orden de las cosas (*Natura*).

En Abad, el Artífice es el Dios cristianizado, el Arquitecto que con Sabiduría ha fabricado esta fábrica, totalidad que es el mundo del hombre: “*admirari homines fabricam hanc bene possums. Ultra vix quidquam* (Admirar esta fábrica bien podemos los hombres; más allá casi nada)”⁸⁶ dice Labbé para referirse a la creación divina. Sin embargo, a pesar de que Abad sostiene la imagen de un universo como *Machina*, un mundo creado con Sabiduría (*Sapientia*), con arte y habilidad, un mundo que opera bajo un orden (*natura*) que rige a la totalidad de la Tierra y de los astros, un *Mundus* en el que el ser humano es el punto de fuga de la obra del gran Arquitecto, un mundo que, en fin, es por cognoscible (*cogno-scere*)- fundamento de la *scientia* del ser humano-, el Selenopolitano sostiene la consigna de que el hombre sólo puede *ad-mirar. Ultra vix quidquam*.⁸⁷ Pero, ¿por qué Abad llega a la conclusión de que el ser humano sólo puede

⁸⁴*Obras// de Baltasar Gracián// Tomo primero// que contiene// El Criticón, primera,// segunda y tercera parte:// y el Héroe. Con las licencias necesarias// en Madrid: en la Imprenta de Pedro Marín// 1773,// A costa de la Real compañía de Impresores y Libreros del Reyno, p. 8. Sobre el mundo como teatro, Gracián visualiza la creación del mundo por mano de Dios como un espectáculo a la vista del conocimiento. El mundo es un teatro porque fue creado con belleza. Al hombre le corresponde despertar de su propia pobreza de ánimo para contemplar y admirar por medio del conocimiento el espectáculo que se desprende de la mano del Creador. “A este grande espectáculo de prodigios, si ordinario para nuestra acostumbrada vulgaridad”, *Op. Cit.*, p. 9.*

⁸⁵ Virgilio, *Eneida*, IV, 88-89.

⁸⁶ P. H. IX, 5

⁸⁷ Baltasar Gracián en el mismo tenor que Abad menciona: “fáltanos la admiración comúnmente a nosotros, porque falta la novedad. Entramos todos en el mundo con los ojos del alma cerrados, y cuando los abrimos

admirar la gran *Machina* y más allá *quidquam* (casi nada)? ¿Qué llevó al Selenopolitano a lo largo de *Poema* a optar por cierta imposibilidad del ser humano para desentrañar el orden de la tierra y de los astros? ¿Por qué aseverar un *Artifex* que crea un mundo con sabiduría y, pese a ello, el mundo se mantiene incognoscible a la luz del ser humano? ¿Cuál es el alcance de la *scientia*, cuál el de la *sapientia* y en general el de la filosofía en la búsqueda de las causas y orden del mundo?

*Disputa cosmológica en la poesía y en la filosofía de Diego José Abad.
Primer horizonte del Poema.*

Diego Abad toma con recelo la actitud del ser humano hacia el conocimiento de la *Machina mundi*. A lo largo del Canto IX, el Selenopolitano dibujará gran parte de las opiniones y teorías sobre la *Machina* para así evidenciar la contradicción del parecer humano y las consecuencias de la reducción del mundo en una mera imagen física:

Decían antaño que la tierra se recostaba con pereza y silencio en el centro del mundo, y desde ahí, parada y sin mudanza, contemplaba el amanecer y el ocaso del sol y los alternativos asomos de la luna y los viajes circulares de los astros y de los candiles del cielo. Ora les place que la tierra se mude de su antiguo reposo y haga redondo viaje por entre Venus y Marte⁸⁸.

Detengámonos en la primera crítica que establece Abad en donde menciona que la transición de los sistemas astronómicos es la evidencia de la imposibilidad del ser humano para alcanzar el conocimiento sobre el mundo físico. La noción geocéntrica del universo remite inmediatamente a la *Composición matemática* - o *Almagesto* por la traducción al español del título árabe *Kitab al -Manshurat* - y a la *Hipótesis sobre los Planetas* de Claudio Ptolomeo, obras astronómicas que “tienen un correlato físico ontológico que se fórmula [...] -bajo la noción de Ptolomeo- : No hay nada en la naturaleza carente de sentido, ni desprovisto de finalidad”⁸⁹. Lejos de atender con detalle la diferencia entre la astronomía teórico-matemático que prevalece en el *Almagesto* y la

al conocimiento, y a la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dexa lugar a la admiración”. Baltasar Gracian, *Op. Cit.*, p. 11.

⁸⁸ P.H IX, 5-25

⁸⁹ Alberto Elena, *La quimera de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana*, España, Siglo XXI, 1985, p. 24.

astronomía física de las *Hipótesis sobre los Planetas*⁹⁰ es importante recalcar los principios básicos de los que parte Ptolomeo: a) la esfericidad de cielos y tierra, b) el geocentrismo y c) el geoestatismo⁹¹. Pero aislados tales principios no dicen nada acerca de la relación entre la astronomía y la ontología. Los principios de donde debemos partir son los de la física y la ontología aristotélica⁹². A pesar de las grandes distancias existentes entre la obra ptolemaica y la aristotélica, Diego Abad remite a una concepción geocéntrica del universo en donde Aristóteles y Ptolomeo son el punto de fuga de los múltiples enfoques sobre la *Machina mundi*.

Para el ejercicio que nos lleva a adéntranos en la obra de Diego Abad abordemos la primera enunciación de Ptolomeo sobre la esfericidad de los cielos que nos llevará inmediatamente hacia la protesta de un mundo armónico. Sobre a) la esfericidad de los cielos debemos partir de la obra de Aristóteles quien en *De caelo* aclara qué es el movimiento y cómo se enlaza con la permanencia. Mientras que la metafísica se ocupa de la *ousía* -tomando en cuenta la premisa de que el ser se dice de múltiples modos-; en la física el estudio predominante es el movimiento⁹³, el cambio y el lugar de los cuerpos. La unión de ambas ciencias es siempre la búsqueda de los primeros principios y las primeras causas.⁹⁴ La física de la que parte Aristóteles, por lo menos como pregunta, no es la del

⁹⁰ Para la diferencia entre el *Almagesto* y las *Hipótesis* cfr. Aurora Cano Ledesma quien clasifica ambas obras por sus diferencias primordiales: mientras que el *Almagesto* planteaba conocer las verdades que rigen el movimiento de los astros por medio de las herramientas de las matemáticas como la geometría; en las *Hipótesis*, Ptolomeo se apoya no un método matemático sino en la física. En las *Hipótesis* “el orden de los planetas es el mismo que en el *Almagesto* pero se determinan las distancias de los planetas de forma distinta [...] en ella se pretende dar una explicación física de los movimientos planetarios” V. Aurora Cano Ledesma, “La hipótesis de los Planetas de Claudio Ptolomeo y su recepción en los astrónomos árabes”, *Revista da Sociedade Brasileira de Historia da Ciencia* n° 10, pp. 21-28, 1993, p. 22.

⁹¹ Aurora Cano Ledesma, *Op. Cit.*, p. 23.

⁹² Sobre la controversia en torno a si Ptolomeo acepta o no un primer motor a diferencia de Aristóteles, cfr. Alberto Elena, *Op. Cit.*, p. 25 - 29. Para Ptolomeo la física no era un conocimiento exacto pues descansaba bajo principios del movimiento de los astros *i.e.*, es una ciencia basada en principios contingentes; sin embargo, para Ptolomeo no hay ciencia de lo contingente, luego la física no es una ciencia exacta. Por el contrario, las matemáticas descansan sobre principios necesarios y no contingentes.

⁹³ “El que no es posible que todo esté en reposo [...] si en verdad el ser se comporta como afirman algunos, a saber que [...] es inmóvil, no parece así según la percepción sino que muchos entes se mueven. Si la falsa apariencia existe, y en general la apariencia, el cambio también existe, aún si fuera imaginación y aún si a veces aparece de un modo, a veces de otro, pues la imaginación y la apariencia parecen ser ciertos cambios [...] De modo parecido también es imposible que todo se mueva o que un parte se mueva siempre y que otra siempre repose. Contra todo esto es suficiente una sola prueba: vemos que algunas cosas en un tiempo están en movimiento en otro están en reposo”. Aristóteles, *Física*, VIII, 254a 30-35.

⁹⁴ Mientras que para los físicos anteriores la disputa sobre el movimiento tenía su origen en la pregunta sobre lo que permanece, lo que está en reposo y lo que en cambio y en movimiento se encuentra, Aristóteles se ocupa del movimiento y de las múltiples posibilidades que encierra *ser*. Sobre el alcance de

movimiento local de los cuerpos o la forma separada de la materia, sino una física que atiende al movimiento en virtud de su naturaleza⁹⁵ (*physis-natura*) tomando en cuenta la relación con sus causas (*aitiaí*) y principios (*argé*). Aristóteles distingue dos tipos de movimiento, a) los que se dan por naturaleza –aquellos que “se mueven en virtud de sí mismos”- y b) los que se dan por accidente -aquellos que “provocan o padecen el movimiento”. En *De Caelo*, Aristóteles menciona una de las posibilidades en las que se relaciona el movimiento al concepto de lugar; esto es, el lugar no como un espacio vacío sino como una propiedad intrínseca al movimiento del cuerpo. Del movimiento por naturaleza, Aristóteles menciona que los cuerpos, según su propiedad natural, se mueven -esto es, se desplazan de lugar- en dos únicos modos simples:⁹⁶

De todos los cuerpos y magnitudes naturales decimos que son de por sí móviles con respecto al lugar; decimos, en efecto, que la naturaleza es el principio de su movimiento. Ahora bien, todo movimiento con respecto al lugar (...) ha de ser rectilíneo o circular o mezcla de ambos: estos dos, en efecto, son los únicos simples. La razón es que sólo estas magnitudes son simples, a saber, la rectilínea y la circular. Circular, pues, es el movimiento en torno al centro, y rectilíneo, el ascendente y el descendente. Y llamo ascendente al que se aleja del centro, descendente, al que se acerca al centro.

La analogía entre el movimiento y el desplazamiento natural de los cuerpos, nos lleva a investigar el concepto mismo de *naturaleza*. En la *Física VIII*, el Filósofo define la noción de naturaleza como aquello que permite el orden y el movimiento que le corresponde a cada cuerpo: “nada de lo que es por naturaleza y según la naturaleza carece de orden, porque la naturaleza es la causa del orden para todo”⁹⁷. Para los seres naturales, la naturaleza es pues el impulso de todo movimiento, el orden que rige a la necesidad en contra del azar, aquello que se da en virtud de un principio y tiende hacia un determinado

la física, Aristóteles dice sobre el asunto: “La afirmación de que todo está en reposo y que buscar una explicación de ello, dejando de lado la percepción, es cierta impotencia del pensamiento y una confusión sobre un todo determinado, no sólo sobre una parte. [Esto] no [va] sólo contra el estudio de la naturaleza, sino contra todas las ciencias, por así decir, y contra todas las opiniones (doxas) porque todas manejan el cambio”. Aristóteles, *Física*, VIII, 252a 30.

⁹⁵Entre las acepciones de *physis*, entiéndase naturaleza como generación de lo que crece (*phyesthai*), el elemento primero de donde emerge todo, la realidad primaria de las cosas, *i.e.* el elemento del que están hechas las cosas. Aristóteles, *Física*, II, 192b 20.

⁹⁶Para Aristóteles no hay concepto de espacio sino de lugar: “Todo cuerpo está en un lugar, así su lugar es un predicado que corresponde al cuerpo. Luego falta el sujeto al que pueda asignársele el predicado de lugar, donde no hay cuerpo alguno. Un lugar vacío será el lugar de nada, ó sea ningún lugar”. Carl F. Von Weizsacker, *La imagen física del mundo*, Madrid, BAC, 1974, p, 123.

⁹⁷ Aristóteles, *Física*, VIII, 252 a 10.

fin⁹⁸. Así pues, por naturaleza, a ciertos cuerpos les corresponde un movimiento particular en virtud del orden total de las cosas. Del movimiento particular de los cuerpos, Aristóteles pasa a analizar el movimiento de los mismos comparándolos entre sí, concluyendo que el movimiento circular por ser el más simple es el más perfecto.

Más allá de plasmar una filosofía de la naturaleza analizada bajo la lupa del movimiento de los cuerpos según su desplazamiento, Aristóteles coincide con Ptolomeo en identificar una cosmología con la figura circular. Los cielos, los astros, el movimiento de los mismos y la forma constitutiva de la Tierra se fundamentan según ambos pensadores en la esfericidad y el movimiento circular. La circularidad del desplazamiento de los astros se conjuga con la noción esférica del cielo justificada por Aristóteles en *De Caelo*: “es necesario que el cielo tenga forma esférica: pues esta figura es la más adecuada a la entidad celeste y la primera por naturaleza [...] la esfera es el primero de los sólidos: pues sólo ella está delimitada por una única superficie [...]; en efecto, lo que es el círculo entre las figuras planas, lo es la esfera entre los sólidos”. La esfericidad de los cielos -como esferas múltiples de una Matrioska- lo es también para la esfericidad del universo que en el interior de las múltiples esferas donde descansan los astros se encuentra la Tierra.

Llama la atención que lejos del imaginario visual de las esferas aristotélicas, Ptolomeo introduce la misma constante con la diferencia de un modelo más elaborado que parte de una multiplicidad de esferas concentradas según el movimiento de rotación, de inclinación de la elíptica o del eje común de los astro. El universo ptolemaico, más complejo que el de las esferas aristotélicas, conjuga la superficie interna de una esfera con la superficie externa de la siguiente de tal modo que el movimiento de las esferas⁹⁹ omite la noción de vacío-. En palabras de Ptolomeo en *las Hipótesis de los planetas*: “no hay espacio -vacío- entre las distancias mayores y menores [...]. Esta es la más plausible de las configuraciones, porque no se puede concebir que la naturaleza exista un vacío o cosas sin sentido o inútiles”¹⁰⁰. Ptolomeo asigna una esfera para cada movimiento de los cuerpos según su rotación, inclinación o eje y utiliza tres esferas para el Sol, cuatro para la Luna, cinco para Venus y el resto de los planetas, siete para Mercurio y una para las

⁹⁸ *Ibid*, II, 199 b 15.

⁹⁹ Aurora Cano Ledesma, *Op. Cit.*, p. 7

¹⁰⁰ *Ibidem*.

estrellas fijas -dando un total de cuarenta y tres esferas que distan de las 55 esferas utilizadas por Aristóteles.

De la complejidad esférica de los cielos y el movimiento circular de los astros pasamos a la cosmología que identifica a la Tierra como una esfera bien redonda. La Tierra por ser el astro más perfecto es a su vez una figura esférica de donde Diego Abad asegura: “*Sphaera fuit quondam tota undique, tota rotunda* (La Tierra, un tiempo fue como una esfera cabalmente redonda)”¹⁰¹. Que Diego Abad asegure la esfericidad de la Tierra según la vieja creencia basada en Aristóteles y Ptolomeo no era única de la astronomía; antes bien, los filósofos presocráticos asociaron el movimiento circular y la forma esférica al símbolo de la perfección y la totalidad. Diógenes Laercio menciona la opinión pitagórica “que de las figuras sólidas la esfera es la más perfecta y de las planas el círculo”¹⁰².

Cincuenta años después Parménides de Elea no sólo asociaba la figura esférica con la perfección, sino que ésta sería el símbolo metafórico de la verdad. En el fragmento 8, 26 del *Poema* de Parménides se afirma que la continuidad, totalidad y permanencia de *lo que es* es una verdad bien redonda: “bien redonda, ordenadamente circular o perfectamente circular *eu-kikleos* (circular, redondel, cerco, vuelta)”¹⁰³ la utiliza Parménides en su poema con base en la creencia pitagórica sobre la perfección de la esfera. El símil entre la esfericidad y el movimiento circular es retomado entonces como una metáfora para hablar de la verdad en contra del error. Símil que incluso encaja con la imagen latina de una *Machina mundi* perfectamente esférica defendida por el propio Cicerón en *Natura Deor II*, XVIII quien indica que tanto *sphaira* como *Kyklos* son imagen de una figura semejante a sí misma; esto es, la imagen de la verdad.

Bajo la categoría de un mundo cabalmente redondo y, sólo bajo esta categoría, la primera referencia que da Abad sobre la esfericidad y movimientos de los astro, la *Machina mundi* es pues la imagen de un mundo creado con *Sapientia*, símbolo de un *mundus* cabalmente redondo. A pesar de las múltiples similitudes que existen entre la

¹⁰¹ P.H. XVIII, 40.

¹⁰² Diógenes Laercio VIII, 23.

¹⁰³ Ezequiel Osorio Valencia, *Introducción a la filosofía presocrática, Los orígenes de la metafísica, la Dialéctica y el nihilismo en Grecia*, Colombia, Universidad de Caldas, 2002, p. 205.

indicación ciceroniana y el símbolo de un *Machina* elaborada con sabiduría debemos tomar con sumo cuidado la imagen del mundo que retoma el poeta Labbé.

Desde este primer horizonte, la *Machina mundi* no sólo nos habla de un mundo cabalmente redondo, finito y ordenado según la naturaleza de la esfericidad. Que Abad escriba un Canto dedicado a la *Sapientia* y en este describa una imagen del mundo defendida por Aristóteles y Ptolomeo dice mucho sobre el propio Labbé y su anhelo por encontrar y cantar la verdad. No es fácil asegurar si Diego Abad interpretaba la búsqueda de la verdad con un universo bien redondo, pero llama la atención que el paradigma geocéntrico del universo sea tema fundamental del Canto *Sapientia*.¹⁰⁴ Si Abad trataba de mostrar esta primera figura del universo sólo como una evidencia del discurrir cosmológico, el tema se agotaría en exponer las diferentes visiones astronómicas que han imperado a lo largo del tiempo. Pese a ello, el Canto da para más cuando comprendemos lo fundamental del decir poético.

La metáfora que encierra esa específica imagen del mundo físico nos lleva por el camino de una imagen visual, en donde la verdad se simboliza a través de la *Machina*. La búsqueda del saber se retoma desde una cosmología que no parte del movimiento local de un cuerpo o de un movimiento en contra de la *natura*; por el contrario, la búsqueda del saber se explica desde una totalidad armónica. Una sabiduría que en principio no es lineal o progresiva sino plena, estática, idéntica a sí misma, ordenada, armónica.

El movimiento circular de los astros de la mano de la creencia de la esfericidad de los cielos y tierra conduce a la creencia ptolemaica de b) el geocentrismo y c) el geoestatismo. En palabras de la tradición que persigue Cicerón: *terra universa cernatura, locata in media mundi sede, solida et globosa* (Mírese la tierra entera colocada en el centro del mundo, sólida y globosa).¹⁰⁵ La creencia de un geoestatismo se une a la de un geocentrismo justificado por Aristóteles en *De Generatione et Corruptione* quien examina la naturaleza propia que le corresponde a cada cuerpo según la naturaleza

¹⁰⁴ Benito Jerónimo Feijoo en su Teatro Critico apunta una de las justificaciones en la que quizás se apoyó el propio Abad para apoyar al Filósofo: “El tercer accidente favorable y que contribuyó sobretodo a la exaltación de Aristóteles consistió en las inventivas y declamaciones que contra él hicieron algunos herejes, especialmente Lutero al introducir su infeliz y perniciosa Reforma. [...] de modo que cualquiera que en aquel tiempo se declaraba contra la filosofía o Dialéctica de Aristóteles sin otra razón se hacían sospechosos en la fe”. Benito J. Feijoo, *Teatro Critico, Ensayos filosóficos*, IV, selec. Eduardo Subiratis, España, Antrophos, 1ª ed. 1985, p. 177.

¹⁰⁵ Cicerón Tulio, *Nat Deor* II, XXXIX.

constitutiva de los elementos. Por elemento o principio constitutivo el Filósofo alega: “Es correcto llamar principios y elementos a las materias primarias a partir de cuya transformación, por asociación y disociación u otro tipo de cambio, se produce la generación y la corrupción”¹⁰⁶.

Aristóteles divide cuatro cualidades elementales atribuidas a los cuerpos de apariencia simple: el fuego es caliente y seco, el aire caliente y húmedo, el agua fría y húmeda, la tierra fría y seca¹⁰⁷. Según la característica fundamental de cada elemento así también le corresponde un movimiento o reposo particular en virtud de su naturaleza. Según Aristóteles, los elementos pesados se mueven en línea recta de arriba hacia abajo y los elementos ligeros de abajo hacia arriba. Mientras que del movimiento particular de cada elemento -según sea su naturaleza- se desprende la tesis geocéntrica del universo cuando se afirma que el desplazamiento de los cuerpos pesados lanzados verticalmente hacia arriba tienen por su naturaleza constitutiva hacia abajo:

Pues bien, van necesariamente hacia el centro del universo, ya que los cuerpos ligeros y el fuego, al desplazarse en sentido contrario a los pesados, van a parar al extremo del lugar que rodea el centro. Ocurre incidentalmente que el centro de la tierra y el del universo son el mismo: en efecto, los cuerpos pesados se desplazan hacia el centro de la tierra, pero incidentalmente, en cuanto tiene su centro en el centro del universo. Un indicio de que se desplazan también hacia el centro de la tierra es que los pesos en movimiento van hacia ésta no paralelamente, sino con ángulos iguales, de modo que van a parar a un único centro, que es también el de la tierra. [...] Es evidente, pues, que la tierra ha de hallarse necesariamente en el centro e inmóvil, [...] porque los pesos arrojados verticalmente por la fuerza hacia arriba vuelven al punto de partida, aunque la fuerza los lanzara a una distancia infinita.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Aristóteles, *A cerca de la Generación y la Corrupción*, trad. Ernesto Lacroce, España, Gredos, 2008, 329a 5. Dudando de la clasificación aristotélica escribe Jerónimo Feijoo: “¿Cuál es la naturaleza, y cuáles las propiedades del Elemento de la Tierra? Ni yo lo sé, ni pienso que algún Filósofo lo sepa, ni haya sabido jamás. Admirarán muchos, como una portentosa Paradoja, lo que voy a decir; y es, que de todos cuatro Elementos, el de la Tierra es el menos conocido. Tropezan a cada paso en gravísimas dificultades, cuanto tratan de cualquiera de los otros tres: en el de la Tierra apenas hallan alguna. Sin embargo afirmo, que éste es el que más ignoran; y le ignoran tanto, que dudo, que si se les pregunta a qué ente, substancia, o cuerpo dan el nombre de Tierra, acierten a responder. Muéstreseme ese cuerpo que llaman Tierra. Y no pretendo que se me ponga a la vista Tierra, Elemento puro, y sin mezcla alguna, u de otro Elemento, u de algún mixto: pues supongo, que así como no podemos mostrar ni Agua pura, ni Aire puro, ni Fuego Elemental puro, tampoco se podrá mostrar Tierra elemental pura. Pero por lo menos, así como preguntando, qué es lo que se llama *fuego*, o qué es lo que se llama *agua*, me muestran unos cuerpos, a quienes, sin equivocación alguna, y sin riesgo de ella, se dan esos nombres: señálemme del mismo modo lo que se llama Tierra.” Jerónimo Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*, “Carta Primera. Respuesta a algunas Cuestiones sobre los cuatro Elementos”, T. I, XVIII, 44. en edición digital www.filosofia.org

¹⁰⁷ Aristóteles, *A cerca de la Generación...*, *Op. Cit.*, 330b 5.

¹⁰⁸ Aristóteles, *A cerca del cielo*, *Op. Cit.*,

Que la Tierra sea el centro del universo conlleva a Aristóteles a aseverar el movimiento circular de los astros con base en un movimiento que encabeza el estatismo de la Tierra. En palabras de Diego Abad: *In mundi centro Terra, olim immobilis*¹⁰⁹. Sin embargo, el contenido de la obra aristotélica no puede pasar por alto las grandes diferencias con respecto a la obra ptolemaica. La tesis de la esfericidad de los cielos en Aristóteles se sostiene a partir de un principio homocéntrico; esto es, las múltiples esferas sostienen su movimiento a partir de un eje o centro común a todas ellas que será identificado con la Tierra. Mientras tanto, el sistema ptolemaico parte del movimiento por epiciclos y excéntricas ante la necesidad de no oponerse al movimiento homocéntrico fundamentado por Aristóteles. Tal discusión si es o no desconocida para Diego Abad no tenemos las herramientas necesarias para asegurarlo. Sin embargo, de la afirmación del estatismo de la Tierra y del geocentrismo defendido por Aristóteles, llegamos a una imagen del universo común incluso para la época en la que vive Labbé. El encuentro en Italia con las tesis astronómicas de Eustaquio Zannotti, Sebastian Canterzani y el resto de los contemporáneos de Labbé tenían en mente el sistema ptolemaico por lo menos como una imagen física del mundo.

En América, Francisco Xavier Clavijero antepone los diferentes sistemas del mundo con base en hipótesis físicas; esto es, a partir de imágenes físicas del universo que cuadran o no con los diferentes fenómenos celestes a simple vista: “constitución y disposición del universo y de sus partes principales, adaptada para explicar los movimientos celestes y los fenómenos”¹¹⁰.

Sigüenza y Góngora, Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Luis Vives y Baltasar Gracián -ya fuera para defenderla o rechazarla- contemplaban una hipótesis del universo basada en una noción de *armonía*. “El tránsito de la Edad media a la Moderna fue, radicalmente, tránsito del predominio de unas instancias o potencias culturales al de otras. Pero tránsito ni brusco ni total”¹¹¹.

Es conocida la sentencia de que la física aristotélica pone especial atención al movimiento de los cuerpos naturales y sólo a partir de ellos se construye toda una

¹⁰⁹ P. H. VIII, 20.

¹¹⁰ Francisco Xavier Clavijero, “Física particular” en Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, UNAM, 1995, p. 137.

¹¹¹ José Gaos, “Introducción” en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1959, p. XXI.

filosofía de la naturaleza. El universo aristotélico parte de un principio fundamental que surge de la mano del movimiento de los cuerpos naturales. En *Generatione et Corruptione*, Aristóteles analiza los diferentes tipos de movimientos y cambios de los entes naturales conforme a dos procesos que “constituyen el nivel más profundo de transformación que pueda afectar a los entes”¹¹²: esto es, los procesos de la generación y corrupción de los cuerpos naturales perceptibles. Así pues, partiendo de tales procesos, la cosmología se fundamenta en dos grandes regiones: el mundo sublunar -encabezado por los procesos de generación y corrupción de los cuatro elementos o principios- y el mundo supralunar -donde la quinta esencia o éter se caracteriza por ser el principio o elemento de un mundo inmutable. Al mundo sublunar corresponden las características fundamentales que desarrolla Ptolomeo a lo largo de su obra: a) la esfericidad de los cielos, b) el geoestatismo y c) el geocentrismo; mientras que a la región supralunar -por tener un elemento incorruptible como el éter- dista de los elementos corruptibles del mundo sublunar.

Sobre el mundo sublunar que rige los cielos, el poeta Selenopolitano refiere: *apparent, surguntque, caduntque: sic et mutantur, quae subsunt omnia Lunae [...] Omnia mutantur caelo, terraque, marique* (Aparecen y se acrecientan y mueren. Así se mudan cuantas cosas bajo la luna se crían. Todas las cosas padecen mudanza en el cielo, en la Tierra y en los mares).¹¹³ El tratado *De Generatione et Corruptione* de Aristóteles pretende afirmar la tesis de una generación y corrupción absoluta basada a partir de un sustrato o materia prima¹¹⁴ que da origen a una generación continua. El proceso de generación y destrucción es eterno, en el que *ser* y *dejar de ser* son procesos continuos del mundo sublunar. El movimiento circular y homocéntrico de los astros afirmarían en todo caso el proceso eterno de la generación: “si la generación de una cosa adviene por absoluta necesidad, necesariamente debe ser cíclica y tornar sobre sí. [...] El movimiento

¹¹² Ernesto Lacroce, “Introducción” en Aristóteles, *Acerca de la generación...*, *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹³ P.H, IV 10 – 15.

¹¹⁴ Nótese que Aristóteles no da prioridad a una materia prima como el fuego y el aire; antes bien, el proceso de generación y corrupción demuestra que hay un único principio: “se equivocan quienes postulan una materia única (...) Es imposible empero, que un cuerpo exista sin una contrariedad perceptible (...). La materia que es sustrato de las cualidades contrarias es, pero sin estar separadas de ellas, es principio y principio primario” Aristóteles, *Metafísica*, 329 a 10.

circular, que es propio del cielo, es eterno porque sus movimientos, y también aquellos otros causados por él, se han producido y se seguirán produciendo por necesidad”¹¹⁵.

De un universo de tal magnitud, donde la parte se compromete con el todo, donde la generación y la corrupción son participes de la eternidad y la continuidad, donde el movimiento circular afirma la perfección y finitud del universo y, en fin, donde los astros perfectamente esféricos son la evidencia de un mundo bello y armónico llegamos a la consigna de un *Mundus plenum*. En palabras de Ptolomeo en el tratado *Armónicas*:

La facultad armónica es una especie de causa: en efecto, es aquella que se refiere a la exacta proporción de los movimientos [...] esta propiedad [...] existe en todo aquello que de cualquier manera tiene en sí principio de movimiento, pero en esencial y en mayor grado, en las cosas que poseen naturaleza más perfecta y racional. [...] De modo general todas las cosas de la Naturaleza participan una relación, tanto en los movimientos como en los elementos materiales que las forman¹¹⁶.

Para Diego Abad, la armonía y el orden son también elementos constitutivos del mundo, un mundo que se evidencia en la medida justa y el equilibrio perfectísimo de la *Machina mundi*. Bajo esta interpretación, la *Machina mundi* en tanto que es respaldada por los conceptos de perfección y de orden es símbolo de la *Sapientia*: armónico, bello, perfecto, digno de la divinidad. En palabras de Labbé: “la sabiduría que en las cosas humildes se descubre, del todo es digna de Dios”¹¹⁷.

Llama la atención que a pesar del encuentro con ciertas características propias de un mundo basado en la cosmología, el distanciamiento de Diego Abad hacia la obra aristotélica es rotundo en muchos sentidos. Abad dista de Aristóteles cuando reniega el concepto de generación y por el contrario admite el de creación vía un *Artifex*. La mediación de una interpretación cristiana sobre el orden del mundo es el eslabón clave de todo el *Poema* abadiano. Aristóteles no aceptaría la noción de creación a partir de la nada, antes bien, el propio Selenopolitano lo sabe cuando afirma en *Fragments cosmológicos*: “La generación, tomada muy ampliamente, en cuanto *se contrapone a la*

¹¹⁵ Aristóteles, *Acerca de la Generación...*, 338 a 10- 20.

¹¹⁶ Ptolomeo, *Armónicas*, trad. Demetrio Santos, Ed. Miguel Gómez, España 1999, p. 151. El universo aristotélico se dividía según su naturaleza en mundo sublunar- donde se encabezaba por la generación y la corrupción- y mundo supra lunar – estático, inmóvil de la 5ta esencia o éter. De donde la cosmología ptolemaica dibuja un sistema geocéntrico en el que, por atracción de los cuerpos, la tierra tenía que estar al centro y alrededor de ella en orbitas perfectamente circulares giraban el aire, el fuego, la luna, mercurio, Venus, el Sol y los demás planteas, finalizando con dos cielos cristalinos.

¹¹⁷ P.H. VIII, 95

creación, suena lo mismo que educación, la cual es para nosotros la producción de la cosa a partir de un sujeto antepuesto íntegramente a la sustanciación”¹¹⁸. La interpretación de Diego Abad sobre la generación en Aristóteles no admite a la creación a partir de la nada, sino que explica la transformación, y sólo la transformación, de los elementos en el mundo sublunar. Distanciándose de la obra aristotélica, Abad insiste en la creencia cristiana de un universo creado a partir de la mano del *Artifex*.

Cuando el todo poderoso labraba el universo en las oficinas de la nada [*nihil*] le asistían por cierto, su poder infinito, pero no sólo él: la sabiduría era una con él, y fue ella como la derecha mano del omnipotente Artífice. A la redonda del mundo Dios echo plomada y nivel y le dio medida justa y ponderó su equilibrio. El universo es obra y primor de la mente divina¹¹⁹.

De la creación *ex nihilo* de la *Machina mundi* el distanciamiento con Aristóteles es evidente. Aristóteles admite como naturaleza un todo ordenado que se opone al artificio. “El engendrar (generar) es propio de la naturaleza (*physis*) y lo propio del arte (*techné*) es la producción (*poiesis*)”¹²⁰. En palabras de Aristóteles “el arte es un principio que está en otra cosa, mientras que la naturaleza es un principio que está en la cosa misma”¹²¹. Así pues, el tratado *Sobre la Generación y la Corrupción* se basaría en el principio de naturaleza y no en el de arte. De *Techné* en griego, el acercamiento a *ars* guarda más semejanza con el *ars* de un *Artifex* que en Diego Abad es sin duda el Dios cristianizado que crea un gran espectáculo posible de ser admirado.

No es seguro afirmar qué modelo cosmológico del mundo tiene en mente Abad pero dista en muchos sentidos de los principios de los que parte el cosmos aristotélico y ptolemaico. El *mundus* al que se refiere el Íñigo no se agota en esa imagen física de los astros, antes bien da para más y asegura de la mano de Aristóteles que el *mundus* -la totalidad de las cosas- es perfecta y armónica.

Empero, la explicación cristiana que de fondo sostiene la división ontológica entre mundo corruptible e incorruptible no es la aristotélica. Antes bien, la creación de un mundo a partir de la nada se sostiene bajo la consigna de que toda obra creada es un

¹¹⁸ Diego José Abad, “Fragmentos cosmológicos” en Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos... Op. Cit.*, p. 42.

¹¹⁹ P.H VIII, 1-5.

¹²⁰ Silvia del Luján di Lizansa, *Arte y Naturaleza. El concepto de “técnica de la naturaleza”*, Argentina, Del Signo, 2010, p. 109.

¹²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1070a 5.

artificio degradado puesto que su principio no surge de la cosa misma. En palabras de Labbé:

Todas las cosas padecen mudanza en el cielo, en la Tierra y en los mares; y todas ellas aún conservan ciertas señas de las negras sombras de la nada de donde antaño fueron combinadas a la luz. Uno sólo hay que no conoce mudanza ni sabe padecer vueltas ni lunares. Inmutable y uno como es hoy lo fue desde la eternidad¹²².

La creación del mundo a partir de un Creador que funciona como Arquitecto de la gran obra es una tesis que adquiere sus sustentos bajo la interpretación postplatónica de los textos bíblicos. Así pues Filón de Alejandría en su *De Opificio Mundi* afirma: “Algunos, efectivamente, admirando más al mundo que al Creador del mundo, han sostenido que el primero es increado y eterno, [...] cuando, por el contrario, deberían quedar pasmados ante sus poderes como Creador y Padre, y no asignar al mundo una desmedida grandeza”¹²³. Para el *Poema* abadiano, la tesis ptolemaica-aristotelica de un universo geocentrico está mediada por los estatutos ontológicos que surgen de la interpretación postplatónico-cristiana de Dios y su creación. Sin embargo, llama la atención que a pesar de tales distancias teoricas, la *Machina mundi* siempre surge de la mano de las nociones de armonía y perfección, espectáculo y belleza.

A pesar de que Diego Abad percibe a la *Machina mundi* bajo los estatutos de una escisión ontológica entre creación y creador, éstos no son del todo bienaventurados. Diego Abad acierta cuando a pesar de describir la Tierra y los astros como un mundo corruptible aleja una imagen física-cosmológioca y admite entonces esa otra imagen que brota de la relación entre el ser humano y su mundo vital. Esto es, el mundo como espectáculo de la creación, un mundo vital que evidencia el quehace y la justicia del venidero Rey de la paz. *Terra mihi magna, et propria est domus. Hanc tua dextra suspensam medio libravit in aere firmam.* (La Tierra es mi casa grande y espaciosa. La fabricó tu diestra, y sin sustento ni arrimo la suspensión con firmeza en los andamios del aire)¹²⁴.

¹²² P.H. IV 20

¹²³ Filón de Alejandría, “De Opificio Mundi. V. I” en *Obras completas*, trad. José María Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975.

¹²⁴ P.H. VI, 95

Del *Mundus* como vitalidad, el Canto *Sapientia* da a conocer la oposición que se desprende de la sabiduría del hombre y su correlato con la *Sapientia* divina: evidencia de la escisión entre el Creador y la creación, entre la *Sapientia* del Creador y la búsqueda del ser humano por la verdad. El Canto X no sólo abre paso a una imagen física del mundo; la imagen de un mundo geocéntrico evidencia toda una ontología donde el ser humano se mantenía en disposición armónica con el *plenum* del Mundo.

La problemática del Canto X nace cuando Abad desentraña esa otra imagen del mundo donde la transición de las cosmologías -de la geocéntrica a la heliocéntrica- es una muestra de lo impreciso del saber humano. Así, pues, las mismas preguntas planteadas al inicio de este apartado siguen en pie: ¿por qué aseverar un *Artifex* que crea un mundo con sabiduría y, pese a ello, el mundo se mantiene incognoscible a la luz del ser humano?

El conflicto cosmológico en el Canto IX del Poema Heroico. Segundo horizonte del Poema Heroico.

Plutarco -en su obra *De facie in orbe lunare*- alude a Aristarco de Samos como un gran matemático acusado de impiedad “por poner en movimiento el hogar del universo”¹²⁵. La misma referencia a un *Mundus* heliocéntrico es proporcionada por Arquímedes en su *Arenario* quien menciona: “Aristarco de Samos supone que las estrellas fijas y el sol permanecen inmóviles, que la Tierra gira en torno al Sol siguiendo la circunferencia de un círculo que está en el centro de la órbita”¹²⁶. Según nos indican ciertas referencias, Aristarco de Samos plantearía antes que Copérnico la creencia de un universo heliocéntrico y se le acusaría de impiedad por oponerse a la teoría ontológica que fundamentaba la cosmología aristotélica. “El sistema heliostático era incompatible con la física aristotélica: si la Tierra girase o incluso rotara sobre su propio eje, las piedras no

¹²⁵ Plutarco, “Facies in orbe lunae” en Graham Shipley, *El mundo griego después de Alejandro (323-30 a.C.)*, Madrid, 2ª ed. Crítica, 2001, p. 375.

¹²⁶ Arquímedes “Arenal”, en Graham Shipley, *Op. Cit.*, p. 374. Antepóngase Arquímedes a la obra de Aristarco de Samos en donde se admite que el Sol es más grande que La luna y la Tierra pero el propio Aristarco no indica claramente que el centro del Mundo es el Sol como según menciona Arquímedes y Plutarco. Cfr. Aristarco de Samos, *Sobre los tamaños y las distancias del Sol y la Luna*, trad. Rosa Massa Esteve, España, UCA, 2007, pp. 157.

podrían caer perpendicularmente al suelo”¹²⁷, teoría defendida por Aristóteles en *De Caelo*.

No es sino hasta la publicación del *Comentariolus* y *De revolutionibus orbium caelistium* que Nicolás Copérnico recupera la rechazada teoría heliocéntrica de Aristarco de Samos: “todas las esferas giran en torno al Sol, que se encuentra en medio de todas ellas, razón por la cual el centro del mundo está situado en las proximidades del Sol”¹²⁸. La transformación del sistema ptolemaico al copernicano, del geocentrismo al heliocentrismo, fue una tesis ampliamente conocida para el siglo XVIII en el que vive Diego Abad. Para la fecha en la que Labbé escribe el *De Deo Deoque*, la sentencia de un universo heliocéntrico era conocida en las aulas por lo menos como una imagen física, razón por la cual en el Canto IX Labbé no pasa por desapercibida esa otra corriente astronómica que dio un vuelco a la ontología y epistemología de la época. En palabras de Diego Abad:

Decían antaño que la Tierra se recostaba con pereza y silencio en el centro del mundo (...) Ora les place que la Tierra se mude de su antiguo reposo y haga redondo viaje por entre Venus y Marte por donde, al parecer de nuestros antepasados, el Sol andaba su camino solícito y desalentaba sus corceles de crines de oro. (...) Con los alientos del alma, en veinticinco días gira sobre su eje lenta y fatigosamente, y a más no poder se muda de costado, y sin variar de lugar, se carga sobre el codo y se mueve lentamente¹²⁹.

La configuración de un nuevo *Mundus* heliocéntrico fue tema recurrente a partir de la publicación de la obra magna copernicana. Desde la publicación del póstumo *De revolutionibus* en 1543 - acompañado de un prefacio del teólogo reformado Andreas Osiander-, la comunidad ñínga vaciló entre aceptar o no el modelo heliocéntrico como figura cósmica¹³⁰. Francisco Xavier Clavijero en 1765 evidencia el discurrir en el que se

¹²⁷ Alberto Elena, “Introducción” en Nicolás Copérnico, Thomas Digges, Galileo Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, trad. Alberto Elena, Madrid, Ied., Alianza, 1996, p. 11.

¹²⁸ Nicolás Copernico, “*Comentariolus...*” en *Ibid*, p. 27.

¹²⁹ P.H. X 20-30.

¹³⁰ Que el *De revolutionibus* estuviera respaldado por un teólogo reformado y que los ñíngos se mantuvieran vacilantes ante tal postura fue quizás uno de los motivos que llevó a Labbé a escribir el Canto *Sapientia*. Llama la atención que un Canto dedicado a la Sabiduría divina se entremezcle con dos posturas diferentes sobre el orden del mundo. Más aún, si atendemos a la estructura del verso, parece que Diego Abad expone primero la figura geocéntrica para después anteponerla a la figura copernicana heliocéntrica. ¿Qué nos trata de decir Labbé ante este punto? No es seguro afirmar si Diego Abad admite un mundo geocéntrico puesto que el Canto se dedicaría a sólo criticar la figura heliocéntrica y no, en general, a desestimar el saber del hombre. Lo que es cierto es la especial distancia que tomó el Selenopolitano hacia la teología reformada. Los cantos dedicados a Dios-hombre o Dios-Cristo son un parteaguas para la crítica de Labbé

veían envueltos los Íñigos de la época ante el cambio astronómico. En el Curso de *Physica Particularis*, Clavijero admite como una hipótesis verdadera a la cosmología copernicana y diferencia a ésta de lo que para él se entendería por teoría:

Entre tesis e hipótesis media esta diferencia: que la tesis afirma que la cosa es así; la hipótesis, en cambio deduce algo de la cosa establecida de un modo cierto, pero no determina que la cosa sea así. Pues bien [...] cuando los modernos dicen que el sistema Copernicano puede defenderse con una mera hipótesis pretenden sólo esto: que los fenómenos que existen ahora y los efectos que ahora admiramos, serán los mismos, si el mundo estuviera constituido por Dios en realidad, de verdad, como se supone que está constituido [según] los copernicanos”¹³¹.

La diferencia planteada por Clavijero entre hipótesis y teoría se basa en cierta problemática sobre lo ente: entre cómo la razón explica los fenómenos de un ente natural y cómo de hecho es el ente en sí mismo independientemente del discurrir explicativo del hombre. En la hipótesis “no se requiere la verdad, o sea, que el mundo sea así”¹³², sino tan sólo que sea verosímil, que las justificaciones explicativas concuerden de algún modo con el fenómeno en cuestión. Es decir, Clavijero distingue, por una parte, entre justificaciones o explicaciones verdaderas tomando en cuenta una noción de verdad por correspondencia; y, por otra parte, el jesuita diferencia implícitamente el quehacer del astrónomo de aquel otro propio del filósofo. *I.e.*, siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás, Clavijero admite que el discurrir del astrónomo no se percató por lo que la cosa es en sí misma, sino sólo por cómo se muestra a la luz de la razón. Esto es, la filosofía de la naturaleza trata sobre los fenómenos y no sobre la sustancia. En palabras de Santo Tomás citadas por Clavijero: “las suposiciones de los astrólogos que éstos inventaron para explicar los movimientos de los astros, no es necesario que sean verdaderas”¹³³.

hacia el calvinismo y el luteranismo. Sin embargo, la disputa astronómica fue controvertida por las consecuencias que se desprendían de la obra copernicana en contra de la física aristotélica. Para la época, plantear un mundo heliocéntrico violaba el sentido natural de las cosas o la impresión que a simple vista el ser humano; además de contradecir los dogmas de la teología cristiano-católica. De allí que el *Revolutionibus* haya sido condenado a la censura por parte de la Inquisición hasta 1616, año en que la obra se da conocer en gran medida. Y no es sino hasta entrado el siglo XVIII que la Compañía igneense conoce y habla de la obra ya fuera para aceptarla o negarla. V. Alberto Elena, “Introducción” *Op Cit.*, p. 50. Más aún, el sistema tychónico es aceptado por los jesuitas a la muerte de Clavius en 1612 V. Miguel Ángel Granada, “La revolución cosmológica de Copérnico a Descartes” en *Del renacimiento a la ilustración II*, Javier Echeverría compilador, Madrid, Trotta 2000. pp. 13 a 62.

¹³¹ Francisco Xavier Clavijero, *Op. Cit.*, p. 137.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibid.*, p. 138.

La noción de verosimilitud a la que se refiere Santo Tomás parte de una distinción específica que para el siglo XVIII se dislocará. En *Suma Teológica secunda secundae*, Santo Tomás insiste en diferenciar la sabiduría de la ciencia y aunque admite que la ciencia versa sobre realidades divinas, la ciencia se distingue por su afinidad con el ente natural:

Las ciencias que estudian la materia natural a través de los principios matemáticos se clasifican entre las matemáticas, como más semejantes a ellas, aunque por razón de la materia tengan más afinidad con la ciencia natural; por eso se lee en el filósofo en II *Physic* que son más bien naturales. De ahí que cuando el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas, ese conocimiento parece que corresponde mejor a la ciencia¹³⁴.

Cabe distinguir que la ciencia natural a la que se refiere Santo Tomás parte no de la noción de Materia, como Materia indeterminada e infinita o del estudio de la Forma como Forma primera subsistente por sí misma o sustancial (aquello que le viene del ser o esencia)¹³⁵; sino que analiza la materia y la forma según la conformación del ente corpóreo. Esto es, materia como aquella cosa particular de la que está hecha el cuerpo natural y forma como aquella propiedad que surge de la accidentalidad puesto que “la forma accidental no hace que una cosa sea absolutamente, sino que sea así, o tanta o de esta”¹³⁶. El estudio de la naturaleza al que se refiere Santo Tomás es el del ente corpóreo con propiedades específicas como la cantidad, el lugar, el tiempo o la cualidad -tomando en cuenta evidentemente el hilomorfismo aristotélico del que parte. De tales propiedades se concluye que la noción de ciencia natural a la que alude Santo Tomás es ese específico modo del ser natural, interpretado por Clavijero a la luz de la razón humana.

Que Xavier Clavijero explique la diferencia entre hipótesis y teoría tomando en cuenta las implicaciones tomistas sobre la ciencia natural aclara tan sólo el alcance de la ciencia. A Santo Tomás no le interesa en demasía el estudio del ente corpóreo como sí el de la materia y la forma en sus propiedades sustanciales. Sin embargo, debemos retomar con sumo cuidado la interpretación de Clavijero hacia la obra tomista, pues lo que está de fondo -ante la diferencia entre hipótesis y teoría, entre el estudio de la forma y la

¹³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica, T. III, II, II, Q. 9, A. 2*, Madrid, BAC, 1990, p. 107.

¹³⁵ Para la distinción entre material y forma V. Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004. P. 129-144.

¹³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, I, 77, 6.

materia particular de los entes corpóreos de aquella indeterminada y subsistente por sí misma- es tan sólo el horizonte y alcance de investigación de la ciencia.

Cuando Santo Tomás admite que “el hombre conoce a Dios a través de las cosas creadas” asume ya una postura sobre la posibilidad del conocimiento del hombre hacia el particular modo en que la cosa se muestra a la luz de la razón; es decir, el Doctor Angélico alude a cierta posibilidad del ser humano para conocer a Dios a través de su creación, por medio y gracia de la ciencia. Sólo Dios sabe lo que es su creación. Mientras que a la sabiduría de las cosas divinas se llega por medio de la gracia, la ciencia de las cosas naturales permite conocer la obra del creador dentro del alcance del discurrir de la filosofía de la naturaleza. En palabras del propio Copérnico: a “las maravillosas revoluciones del mundo y del curso de los astros, muchos filósofos las llamaron Dios visible, por su extraordinaria excelencia”. Al final, lo que queda por decir es que el filósofo de la naturaleza conoce a Dios a través de las cosas creadas pero las justificaciones dadas sobre la obra del Creador pueden ser materia de meras hipótesis verosímiles.

Que las explicaciones de los físicos sobre los astros versen exclusivamente en los *fenómenos* de los mismo *e.g.* el movimiento, la magnitud y el lugar es algo de lo que se percata el mismo Copérnico a pesar de que su obra sea llamada el “Nuevo Almagesto” por hacer alusión a los principios matemáticos que rigen el orden de la naturaleza. Lejos de las distinciones evidentes entre la obra copernicana y las implicaciones del alcance de la ciencia que vislumbra el Doctor Angélico; algo en lo que reflexionan tanto Clavijero como Santo Tomás y Copérnico (por medio de la tradición aristotélica) es la dificultad de la filosofía de la naturaleza para dar cuenta plena sobre las leyes y normas que rigen las propiedades de los astros. El mismo Copérnico muestra su cosmología heliocéntrica como una hipótesis verdadera que “no puede definirse en números exactos y conocimientos perfectos”¹³⁷. Y, citando a Plutarco, concluye: “hasta ahora el movimiento de los astros ha vencido la pericia de los matemáticos.”¹³⁸ A pesar de que la obra copernicana fuera nombrada como el “Nuevo Almagesto”, Copérnico mismo duda en consentir a la cosmología heliocéntrica su estatuto de verdad.

¹³⁷ Nicolás Copérnico, “Proemio” en *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, trad. Bernabé Navarro, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 65.

¹³⁸ *Ibidem*.

Una de las respuestas interpretativas que explica la incertidumbre propia de la filosofía de la naturaleza parte de una noción física del mundo creada por mano y gracia del *Artifex mundi*, tesis que Diego Abad recupera de los clásicos latinos mientras que Copérnico de su tradición renacentista. Así, en el Proemio al Libro I del *De Revolutionibus*, Copérnico alude a una *Machina mundi* creada de la mano del *Artifex*: “la máquina del universo, que fue creado para nosotros por el Óptimo y regulador Artífice”¹³⁹. La postura de Copérnico sobre una *Machina mundi* admite cierta imposibilidad por descubrir a cabalidad las leyes que rigen al Mundo pues esas “maravillosas revoluciones del mundo y del curso de los astros, [que] muchos filósofos llamaron Dios visible, por su extraordinaria excelencia” guardan en su interior los misterios propios con los que el Artífice creó su obra. Es decir, en palabras de Diego Abad: “El universo es obra y primor de la mente divina, y únicamente él sabe (*novit*) de qué suerte fue edificada la máquina del mundo”.¹⁴⁰

Antes de volver con la disputa cosmológica que desató la obra copernicana, atenderemos a un punto fundamental que se desprende de la frase abadiana sobre el *Artifex mundi*. De fondo, Copérnico y Diego Abad admiten a Dios como causa de la creación del mundo, la ciencia natural ilustrada no pone en duda el fundamento de la creación del mundo puesto que este tema es propio de la interpretación teológica y no de la filosofía de la naturaleza. Es más, que Labbé mencione: “El universo es obra y primor de la mente divina, y únicamente él sabe (*novit*) de qué suerte fue edificada la máquina del mundo,”¹⁴¹ dice demasiado sobre los estatutos ontológicos que se le atribuyen a la obra del Creador.

El verbo utilizado por Abad para explicar el conocimiento de Dios sobre su obra es el pretérito perfecto en modo indicativo del verbo *noscere* del que se deriva *cognoscere* (conocer, reunir, estudiar) pero que se diferencia de la misma palabra ante el subjivo. No en vano Diego Abad utiliza este verbo en pretérito perfecto para indicar la acción perfectiva (acabada) -pasada en un preciso momento- que se transporta hasta el presente.

En *De trinitate XV, XIII 22*, San Agustín alude a la realidad ontológica de las cosas corpóreas y espirituales bajo la consigna “Universas *creaturas*, Universas autem

¹³⁹ *Ibid*, p. 61, 64.

¹⁴⁰ P.H. IX, 5.

¹⁴¹ P.H IX, 5.

creaturas espirituales et corporales, non quia sunt *novit*, sed ideo sunt quia *novit*” (Dios no conoce las cosas porque éstas sean, sino que son porque Dios las conoce). La frase agustiniana adquiere un especial sentido cuando la ponemos bajo la luz de la tesis abadiana. Que las cosas sean porque Dios las conoce, revela la realidad del ente ante el hecho de que Dios las ha conocido, incluso antes de crearlas. El especial tipo de atención al verbo pretérito perfecto indica el hacer de Dios en un específico momento para *dar ser* a lo que no es por sí mismo. La frase agustiniana relacionada con Diego Abad indica la dependencia entre el conocer de Dios y la creación de un Mundo que se fundamenta en ese *novit* (conocer, ha conocido). De ahí la sentencia de San Agustín: “Señor Dios omnipotente, hiciste algo en el principio que de ti procede”¹⁴².

Que la *Machina mundi* proceda, tenga causa y se fundamente como *Machina (sea)*, a partir de un Artífice del Mundo conduce a la afirmación de que el Mundo adquiere su sentido a partir del conocimiento de Dios sobre las cosas mismas y “únicamente Él sabe (*novit*) de qué suerte fue edificada la Máquina del mundo (*Maquina mundi*)”. De ahí que Clavijero asevere que toda imagen física del mundo proporcionada por la filosofía natural deba tomarse como hipótesis.

Tanto Clavijero como Copérnico aciertan en que la ciencia que proporciona la filosofía de la naturaleza (por versar sobre las propiedades constitutivas del ente natural) no tiene un alcance sobre todo lo que el ente es de por sí. El saber del físico se reduce a la sentencia de Plutarco “hasta ahora el movimiento de los astros ha vencido la pericia de los matemáticos.”

El recato con el que Copérnico habla sobre el objeto de conocimiento de la filosofía de la naturaleza adquiere un especial tipo de optimismo epistemológico cuando se admite que el conocimiento sobre el Dios visible (el estudio de los astros) es proporcionado por Dios a los hombres; esto es, que “Dios lo [permita] a la razón humana”¹⁴³. “La filosofía exige en primer lugar: conocer y experimentar no ligera sino profundamente”¹⁴⁴. La cautela que toma Copérnico respecto al alcance de la filosofía se disipa cuando postula a las matemáticas como ciencia anexa al quehacer filosófico para

¹⁴² San Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, XIII, trad. Agustín Uña Juárez, Madrid, 2 ed., Tecnos, 2007, p. 480.

¹⁴³ Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones...*, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

plantear un conocimiento lo más exacto posible. Esto es, para “conocer y experimentar no ligera sino profundamente”.

Diferente a la sentencia abadiana sobre el alcance sombrío del conocer humano, Copérnico y en general la filosofía de la naturaleza posterior a éste fundamentará sus hipótesis y teorías dentro de los estatutos de una verdad que se asiente en demostraciones matemáticas. El mismo Ptolomeo, diferenciándose de Aristóteles, propone a las matemáticas como ciencia cierta para conocer el mundo físico; tendencia que Copérnico vislumbrará bajo la sentencia “las matemáticas se escriben para los matemáticos”¹⁴⁵. Sentencia también defendida (por su carácter de certeza) por parte de Sigüenza y Góngora en su *Libra astronómica y Filosófica* donde, al dialogar con el jesuita Francisco Kino, indica “hablo con el reverendo padre no como parte de tan venerable todo, sino como un matemático y sujeto particular”¹⁴⁶.

Thomas Digges, quien escribe una defensa a favor de Copérnico en 1576, determina que sólo las matemáticas versarán sobre el conocimiento de las propiedades constitutivas de los entes. Esto es, “el tribunal de las matemáticas hablará de tal forma que el mundo entero estará en perfectas condiciones de juzgar de si es o no posible proponer una teoría verdadera, o tan siquiera probable”¹⁴⁷. El método matemático basado en la observación de los fenómenos celestes se tornará en un optimismo epistemológico que adquiere su sentido en la confianza en que la inteligencia humana puede descubrir el orden del mundo: confianza que Copérnico expresa remitiéndose a la función de la astronomía como disciplina que nos eleva hasta Dios mediante la contemplación de las cosas celestes.¹⁴⁸

El nuevo método advierte implícitamente que el objeto de conocimiento no será el ente en tanto que ente como sí los fenómenos del ente natural escrutables a la vista de demostraciones empírico-matemáticas. No importa qué sea el ente en sí mismo como sí qué es a la vista de los movimientos y transformaciones. Mientras que la figura aristotélica del Mundo se sostenía bajo la afirmación de un *plenum*, de la unión necesaria

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 63.

¹⁴⁶ Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 1.

¹⁴⁷ Thomas Digges, “Una perfecta descripción de las esferas celestes según la antiquísima doctrina de los pitagóricos, recientemente revivida por Copérnico y acreditada por medio de demostraciones geométricas” en *Opúsculos sobre... Op. Cit.*, p. 53.

¹⁴⁸ Miguel Ángel Granada, *Op. Cit.*, p. 18.

entre física y metafísica; las pretensiones de los filósofos de la naturaleza del siglo XVIII surten de críticas y contrargumentos a la imagen física del mundo aristotélico.

Juan Jorge y Santicilia, científico español que dialoga directamente con Sebastián Canterzani, escribe *Estado de la astronomía en Europa* editado en 1774 en donde alude al papel de la astronomía posterior a Ptolomeo. En el afán de querer conciliar la física con la metafísica -los fenómenos celestes con la noción de un universo armónico-, la física había recurrido a cuanto artificio era necesario para no contradecir las tesis aristotélicas sobre el movimiento de los cuerpos celestes:

Era preciso, para conducirse, haberse formado una idea del movimiento de los astros, de sus situaciones y distancias. Y compararla después con las observaciones: examinar si estas convenían con el proyecto formado; y de no corresponder, se hacía preciso revocar algo de este. Todo consistía en tentativas o sistemas [...] sólo la suposición y la conjetura guiaban¹⁴⁹.

Antes, Sigüenza y Góngora aludía a la falsedad del sistema ptolemaico y en el mismo tenor que Juan Jorge insistía: “! Oh Santo Cielo! ¡Es posible que Claudio Ptolomeo, autor del Almagesto [...] dedicase su vigilancia y consumiese el precioso tesoro de muchas horas en escribir de la astrología, cosa que carece de fundamento, de reglas científicas!”¹⁵⁰. La crítica que apuntan tanto Juan Jorge como Sigüenza es una de las razones que llevó a Diego Abad a poner en duda el quehacer de la filosofía de la naturaleza y a limitarse a decir: “Así lo trocamos todo, [...] a nuestro gusto damos leyes al orbe”¹⁵¹. Sin embargo, lejos de entender la postura abadiana bajo un pesimismo epistémico; el Canto XVIII, *Deus scientiarum* (Dios de las ciencias) determina el objeto de conocimiento propio de las ciencias. La Geometría y el Álgebra (dedicadas a las ciencias teórico-matemático) de la mano de la Mecánica y la Hidráulica (dedicadas al quehacer práctico) se mantienen unidas por su objeto de estudio *i.e.*, los entes corpóreos y no corpóreos.

¹⁴⁹ *Estado de la Astronomía en Europa, Y juicio de los fundamentos sobre que se erigieron los Systemas del Mundo, para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la Nación, sin riesgo de su opinión y de su religiosidad su autor Don Jorge Juan y Santacilia, Comendador (que fue) de Miaga, en el Orden de S. Juan [...] Con Licencia Madrid, en la Imprenta Real de la Cazeta, 1774, p. 7.* Las nociones artificiosas a las que se refiere el autor son los epiciclos y excéntricas demasiado elaboradas que no coincidían con la distancia de los astros respecto a la tierra o el movimiento de los mismos.

¹⁵⁰ Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 166.

¹⁵¹ P.H. X, 45.

Sobre la Geometría y el Álgebra como ciencias teóricas gemelas Abad menciona: “A tí Geometría más te admiro. Para los ignorantes y rudos pareceres magia y engaño [...] A mayores cosas se atreve el Álgebra [...] enseñados de lo alto, sabemos tratar la medida y el número”¹⁵². La unión de estas ciencias da paso a la astronomía como saber que versa sobre “la ciencia nuestra del cielo y de los astros (*Astrorum Scientia*) [...] medir el orbe de la Tierra y conocer las regiones y situación de los reinos”¹⁵³. En el mismo tenor que Diego Abad, Juan Luis Vives menciona sobre las matemáticas: “la Geometría trasladada a los fenómenos celestes dio lugar a la Astronomía. [...] Aristóteles afirmó con razón que estas disciplinas eran las más exactas”¹⁵⁴.

Pero, ¿por qué, a pesar de que Diego Abad conoce el optimismo epistémico que se desprenden de las matemáticas y su exactitud, llega a la conclusión de que la ciencia nuestra del cielo y de los astros permite aventurarnos en un mar hondo de sombras? Una de las razones del parecer abadiano surge de la mano de las *Diputaciones metafísicas* del jesuita Francisco Suárez quien había adquirido especial influencia en la Orden Jesuita. En I, V, 26 Suárez aclara el papel de las matemáticas comparándola con la metafísica en cuanto a la certeza que ambas pueden adquirir. Aunque, menciona, las matemáticas tienen como finalidad buscar una certeza mayor que la que busca la física:

Quizás en algún caso puede la metafísica humana ser más perfecta y cierta de los que son las matemáticas, pues aunque esta ciencia no pueda obtenerse tan perfectamente [...] con todo, si alguna causa superior ayuda a nuestro entendimiento en el mismo discurso natural, o si la ciencia se realiza de modo sobrenatural, [...] puede incluso ser tan clara que supere a las matemáticas¹⁵⁵.

Sobre el quehacer de la filosofía de la naturaleza en la época en la que se desenvuelve Labbé es claro que en Europa se percibían múltiples defensas hacia el método matemático deductivo y experimental. Diego Abad asiente que el Álgebra y la Geometría, por ser ciencias gemelas, son auxiliares en el conocimiento de los astros, pero siguiendo la tradición de Suárez y su práctica como jesuita, Labbé da más importancia al mundo como “Dios visible”, espectáculo que evidencia el poder del Creador, que al mundo como estudio de la filosofía de la naturaleza. Llama la atención que cuando

¹⁵²P. H. XVIII, 105-125.

¹⁵³ P.H. XVIII, 160-180.

¹⁵⁴ Luis Vives, *Op. Cit.*, p. 311.

¹⁵⁵ Francisco Suárez, *Diputaciones Metafísicas, I*, trad. Rábade Roreo, Madrid, Gredos, 1960, p. 308.

enaltece a las matemáticas lo hace a partir de la noción de un Dios geómetra: “Dios, el mismo Dios cuando fundaba el mundo, al dar a la Tierra equilibrio y cimiento, quiso ser un Geómetra (*Geometres*)”¹⁵⁶. Por estar centrado el Poema en un siglo XVIII, oscilante entre la ciencia novohispana y las innovaciones de una Italia ilustrada, pareciera que Diego Abad retoma de los filósofos de la época la sentencia sobre un Artífice geómetra que labra el Mundo con perfecta medida y que, por tanto, la labor del filósofo es desentrañarlo a partir del razonamiento matemático.

En los *Elementos de la Filosofía de Newton*, Voltaire alude a la existencia de Dios como creador de todo el orden de la Naturaleza. Al teólogo le correspondería investigar qué sea Dios mientras que al filósofo de la naturaleza cómo se comporta la creación. Esto es, “es Él (Dios) quien mueve a los planetas y al sol sobre sus ejes. Imprimió una ley a todos los cuerpos [...] La gran cuestión es saber si esta fuerza dada por Dios [...] es siempre la misma en la naturaleza”¹⁵⁷. Para la época en la que se despliega Labbé, la filosofía natural no contrarrestaba la creencia de Dios como causa de la creación. En efecto, la mirada estará puesta en el análisis de las fuerzas y movimientos dados por Dios a la creación¹⁵⁸ y justo es a partir de esta sentencia que hay situar al *De Deo Deoque* no como un poema que trata de analizar las disquisiciones astronómicas a partir de una metodología físicomatemática, discutiendo el orden de las meridianas o longitudes de la Tierra. El *Poema* abadiano da cuenta de las consecuencias de las disputas de la filosofía de la naturaleza a la luz de la teología.

Diego Abad parte de una sentencia conocidísima y aceptada tanto por los teólogos como por la mayoría de los filósofos naturalistas. La creencia en un Artífice como causa de los entes naturales es retomada por Labbé cuando indica: “A la redonda del Mundo Dios echó plomada y nivel y le dio medida justa y ponderó su equilibrio”¹⁵⁹. Pese que a primera vista y ante las investigaciones de la época la frase abadiana nos recuerde a un Artífice geómetra “que recurre explícitamente a la imagen de un Dios Arquitecto que se dispone a construir el mundo con orden y según normas midiendo cada una de las

¹⁵⁶ P.H. XVIII, 105.

¹⁵⁷ Voltaire, *Elementos de la filosofía de Newton*, trad. Antonio Lafuente, Santiago de Cali, Universidad de Valle, 1996, p. 51.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ P. H. X 5

cosas”¹⁶⁰, según Johanes Kepler; o la de un Dios que crea el mundo con leyes y movimientos capaces de ser descubiertos por las matemáticas, según Voltaire; sin embargo, la creencia en un Artífice que labra el universo debe buscarse en las versión de los clásicos latinos sobre la *Machina mundi* y el *Antiguo Testamento*.

De la *Machina mundi* y su acercamiento a Lucrecio, Cicerón o Virgilio es innegable la relación entre éstos y el *Poema* abadiano. A su vez, las referencias directas que el mismo Diego Abad cita cuando habla del Mundo como *Machina* y de Dios como *Artifex*-Geómetra guardan relación con el Libro *Sabiduría* 11,20 del *Antiguo Testamento* en donde se lee: “Todo lo dispusiste con número, peso y medida”. Abad evidencia la sabiduría divina a lo largo de la creación del mundo y la historia del pueblo de Israel. La siguiente referencia de Diego Abad en el Canto XVIII explica la labor de Dios geómetra a partir del libro de *Job*, 38, 4-5: “¿Dónde estabas cuando ponías los cimientos de la Tierra (...) quién tendió sus medidas, o quién trazó sus líneas?”. La cita completa dilucida el diálogo directo entre Dios y el sabio héroe mítico. Dios pregunta en 38, 4-5 “¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dilo, si tanto sabes y entiendes. ¿Sabes quién fijó sus medidas?”.

La *Machina mundi* -*Mundus* de la época clásica latina- se conjuga con el *Antiguo Testamento* en donde un Dios creador labra el universo con medida justa y cimientos perfectos. Llama la atención que a pesar del nuevo optimismo epistemológico de la época hacia la filosofía de la naturaleza, Labbé vea con recelo la labor propia de esta *scientia*. Es más, Diego Abad no acepta del todo el optimismo del conocimiento humano para desentrañar las leyes y normas que rigen a los entes naturales. Labbé insiste en colocar a las ciencias humanas en un rango menor puesto que éstas no pueden esclarecer plenamente qué sea el ente en tanto que ente ni qué los fenómenos todos del ente natural. En palabras de Labbé: “¿Más qué es todo esto al cabo? Remedo del Soberano Artífice que echó con nivel y plomo los cimientos del mundo”¹⁶¹.

En este segundo horizonte, el camino que retoma Labbé para hablar del fundamento del Mundo no es el método matemático que alaban personajes como Sigüenza y Góngora, Voltaire, Newton o Digges; la noción abadiana debe encontrarse en

¹⁶⁰ Alberto Elena, *La quimera de.... Op. Cit.*, p. 158.

¹⁶¹ P.H., XVIII, 155.

los clásicos latinos y la interpretación cristianizada sobre el *Antiguo Testamento*. Aún con esta necesaria distinción, la pregunta que inmediatamente surge ante las implicaciones del poeta es sin duda ¿por qué en medio de un siglo XVIII que ponía en duda el quehacer de la física aristotélico-ptolemaica y en cambio alababa un nuevo optimismo epistémico, Diego Abad ve con recelo a la *nouva scientia*?

La respuesta de Diego José Abad ante el cambio de paradigmas de la filosofía natural.

Para ilustrar ciertas problemáticas que se desprenden del pensamiento abadiano es necesario recurrir al cambio de paradigmas de la filosofía natural y con ello la innovación de las imágenes del mundo físico. Francisco Xavier Clavijero en 1765, apenas dos años antes de su arribo a Italia junto con Diego Abad, escribe un curso sobre *Physica particularis* en donde expone tres imágenes físicas del mundo imperantes en el siglo XVIII: la ptolemaica o teoría que “después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de las experiencias de los filósofos, ya no hay casi ninguno que se atreva a defenderlo”¹⁶², la copernicana o sistema que “no puede ser defendido como tesis”¹⁶³ y el tychomico “que concuerda óptimamente con la astronomía”¹⁶⁴. Sobre el sistema copernicano Clavijero describe:

El Sol es colocado inmóvil en el centro del mundo: próximamente al Sol da vueltas Mercurio, que en el espacio de casi un trimestre gira alrededor del mismo; después Venus, que completa su curso en el termino de ocho meses; después sigue el círculo que se llama la Gran Órbita y que la Tierra completa en el movimiento anual , en torno a la Tierra gira la Luna, que se mueve alrededor como una elipse en el término de un mes; a la gran órbita sigue el circulo de Marte, en el que éste recorre en el espacio de casi dos años; viene después el círculo de Júpiter, y finalmente el de Saturno [...]. Ahora bien a la Tierra se le asigna un triple movimiento: el diurno, el anual y el movimiento de paralelismo¹⁶⁵.

La descripción que realiza Clavijero -sobre el curso de los astros, el orden del mundo y el movimiento triple de la Tierra- evidencia el conocimiento del Íñigo sobre la astronomía de la época. En contra, Labbé describe el orden copernicano del Mundo de un modo más general pues recordemos que la finalidad del *Poema* no es la caracterización física del mundo como sí un canto a Dios y al Hombre. De tal modo que Diego Abad describe el sistema copernicano con base en la tesis general sobre el movimiento de la tierra y la estabilidad del sol en el centro del mundo:

Ora les place que la Tierra se mude de su antiguo reposo y haga redondo viaje por entre Venus y Marte por donde, al parecer de nuestros antepasados, el Sol andaba su camino solícito y desalentaba sus corceles de crines de oro [...]. Con

¹⁶² Francisco Clavijero, *Op. Cit.*, p. 139.

¹⁶³ *Ibid*, p. 142.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 146.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 141.

los alientos del alma, en veinticinco días gira sobre su eje lenta y fatigosamente, y a más no poder se muda de costado, y sin variar de lugar, se carga sobre el codo y se mueve lentamente¹⁶⁶.

Tanto Clavijero como Abad conocían -por lo menos de modo general- la cosmología copernicana. En América, en el año de la expulsión de la Orden Jesuita, el Catálogo de libros de la Inquisición¹⁶⁷ prohibía obras de filosofía natural basadas en las tesis de Copérnico y sus coetáneos. Xavier Clavijero establece que la cosmología copernicana no sólo no debe ser tratada como tesis verdadera sino que incluso “no puede admitirse ni siquiera como hipótesis” puesto que contradice el parecer dogmático de la Compañía de Jesús. “El sistema copernicano fue consignada en la lista de doctrinas proscriptas por la Santísima Compañía de Jesús y prohibida a los profesores de filosofía”¹⁶⁸. Sin embargo, y a pesar de la prohibición, Clavijero escribe un curso sobre física particular para enseñar los “errores” en los que transitaba la figura copernicana y Diego José Abad menciona la misma cosmología en su *Poema* como evidencia del discurrir humano. Lo cierto es que la imagen del mundo imperante en la orden jesuita era la tychonica, basada en los principios de Ptolomeo y Copérnico en donde la Tierra permanece inmóvil en el centro del mundo y en torno a ella gira el Sol (que hace de segundo punto excéntrico en el cual giran el resto de los planetas): “Los movimientos de los cinco Planetas, Saturno, Jupiter, Marte, Venus,

¹⁶⁶ P.H. IX 20-30..

¹⁶⁷Entre los libros registrados en el Índice general de los libros que tiene la librería del Colegio de el Espíritu Santo de la Compañía de Jesús de la Puebla de los Ángeles en 1757 no se menciona libro alguno sobre Copérnico y en cambio sí sobre Tycho Brahe. Que los jesuitas admitan como falaz la teoría Copérnico se debe a que ponían en duda los dogmas de una Tierra esférica según la interpretación bíblica. A su vez, se encuentra el Índice de obras prohibidas: *Novissimumus librorum prohibitorum// et expurgandorum index pro catholicis hispaniarum regnis// ferdinandi vi regis catholici// hac ultima editione d.d Francisci Perez de Prado Supremi Præsidis// in hispaniarum, ac indiarum regnis inquisitoris generalis// jussu noviter auctus, y luculenter, ac vigilantissime correctus de consilio supremi senatus inquisitionis generalis// ex calcographia Emmanuelis Fernandez 1767*. Entre los argumentos que se dan se encuentran:

“Considerando la importancia, y necesidad de su continuación, y publicación para que vengan á la común noticia todos los Libros, y Papeles, que hasta ahora se han prohibido, y mandado expurgar, y se logre el principal intento de preservar á los Fieles de los errores, á que pueden inducirles su lectura” [...]. “La continua malicia de los hereges procura afear la hermosura de la iglesia desde que nació (...) una de las trazas en que mas esfuerzo ha hecho su depravados intentos, ha sido sembrar de errores los libros, que la Divina Providencia de Christo, su esposo, la dió, como el mayor tesoro de luces, donde informada de las verdades, aprendiese las de la Fé en las Escrituras Divinas” (p. 1-2 por Don Fray Antonio De Sotomayo, Arzobispo de la Damasco).

Entre los libros prohibidos se anuncia a Calvino, la teología luterana, Fray Benito Jerónimo Feijoo (Benedictino en el tomo 8 de su Teatro Critico impreso en Madrid 1739) Guillermo de Ockam, un Comentario a Joanes keplerus, etc.

¹⁶⁸ Francisco Clavijero, *Op. Cit.*, p. 143.

y Mercurio (como afirman, y comprueban Tychon, y otros muchos) que se mueven alrededor del Sol concéntricamente”¹⁶⁹.

La razón primordial por la que el sistema copernicano no podía ser tratado como tesis o hipótesis verdadera y en cambio sí el de Tycho Brahe se debe a “la opinión acerca de la quietud del Sol y del movimiento de la Tierra (que) parece oponerse a las sagradas escrituras”¹⁷⁰. Una de las primeras razones alude al *Antiguo y Nuevo Testamento* era la oposición al “Salmo (que) dice: Que Dios asentó firmemente el Orbe de la Tierra, que no se moverá”¹⁷¹. Sobre los *Salmos* Clavijero no da la referencia específica de la cita pero al acudir directamente a *Salmos* 96, 10 el verso expresa: “Digan a los gentiles ¡Yahvé es rey! El orbe está seguro, no vacila”. La referencia al pueblo de Israel por medio de la metáfora de un orbe seguro y no vacilante no dice demasiado sobre la transliteración de Clavijero y su argumento en contra de Copérnico.

La justificación más relevante de Clavijero surge del *Eclesiastés* 1, 6 “en donde se dice: Que Dios asentó firmemente el orbe de la Tierra, que no se moverá”. La cita exacta del *Eclesiastés* 1, 2-5 apunta: “¡Vanidad de Vanidades!¹⁷², todo es Vanidad! [...] Una generación va, otra generación viene, pero la Tierra permanece donde está. Sale el Sol, se pone el Sol; corre hacia su lugar y de ahí vuelve a salir”. La lectura literal tanto de Clavijero como del Tribunal que prohibió la obra copernicana dice demasiado sobre las interpretaciones del *Antiguo Testamento* en el siglo XVIII y muestra de manera implícita la oposición del Tribunal católico hacia las tesis copernicanas aceptadas por los protestantes. Esto es “los Jueces Romanos de la Fe juzgaron que era absurda y herética la opinión que afirmaba que el Sol aparece inmóvil en el centro del mundo”¹⁷³.

La disputa política entre protestantes e Íñigos se conjugaba con la contradicción que suponía el sistema copernicano respecto a la filosofía aristotélica. Carlos de Sigüenza y Góngora antepone el método matemático a cualquier parecer dogmático y sobre el asunto insiste: “ni su reverencia, ni otro algún matemático, aunque sea el mismo

¹⁶⁹ Fray Diego Rodríguez, *Discurso eitheorologico del nuevo cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano ; y generalmente en todo el mundo*, folio 13, 1652, en www.bdpn.unam.mx.

¹⁷⁰ Francisco Clavijero, *Op. Cit.*, p. 142.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² “Vanidad en hebreo *habel*, que significa también vaho, aliento evoca aquí lo ilusorio de las cosas, y en consecuencia la decepción que estas reservan al hombre”. V. nota en *Eclesiastés* 1, 6, Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

¹⁷³ Francisco Clavijero, *Op. Cit.*, p. 142.

Ptolomeo puede asentar dogmas en esta ciencia, porque en ellas no sirve de cosa alguna la autoridad, sino las pruebas y la demostración”¹⁷⁴.

De Ptolomeo y Aristóteles pongamos énfasis en la imagen esférica, pues de ésta Copérnico y sus defensores no se desprenden; antes bien, el astrónomo se basa en las viejas tesis sobre la armonía y la perfección de los astros basadas en la tesis aristotélica del *plenum*. El Capítulo I del *De Revolutionibus* parte de la consigan de la esfericidad perfecta del mundo: “Lo primero que debemos advertir -insiste Copérnico- es que el Mundo es una esfera, ya porque esta forma sea perfectísima entre todas [...] por ser íntegra, [...] sea también porque absolutamente todas las partes del universo, es decir, el Sol, la Luna y las estrellas, en tal forma aparecen”¹⁷⁵.

En efecto, las justificaciones que desde la época griega y clásica latina se atribuyeron a la esfericidad del Mundo y que enlazan con el *plenum* para la búsqueda de la verdad, lejos de ser ociosas para el tema contribuyen a plantear un *Mundus* en el que el ser humano se desenvuelve, un Mundo que no se agota en las posibilidades de plantear una imagen física, un Mundo que evidencia la búsqueda del saber, un Mundo que, en fin, tiene su punto de fuga en el siglo XVIII en el que se desenvuelve Labbé.

A simple vista, los astros aparecen perfectamente esféricos pero basta con que la astronomía incremente un nuevo método con novedosos instrumentos de observación¹⁷⁶ para que aquello que a simple vista se percibía, se transforme. Las implicaciones astronómicas no pueden estar lejos de la filosofía del siglo XVIII. Labbé mismo lo sabe cuando plantea las distintas facetas que se le habían atribuido a la forma de la Tierra. La Tierra, canta el Selenopolitano:

Un tiempo fue como una esfera cabalmente redonda. Después se la hizo semejante a un huevo, prolongada hacia el extremo de su eje, vacía y hendida por el medio. Fue después lo contrario, estrecha como una cebolla, hendida por los extremos de sus polos, el Aquilón y el Austro, y por el vientre dilataba las señales de su gravidez¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 123.

¹⁷⁵ Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones...* *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁷⁶“Las observaciones hechas con la atalaya, o longo mira que inventó Galileo, con que no solo él, sino muchos han descubierto en el cielo muchos astros, y estrellas que se mueven alrededor de los Planetas, en Saturno han notado dos, en Júpiter cuatro, en el Sol muchos, que lo rodean, y tal vez se le ponen debajo, y lo manchan, o lo eclipsan en parte [...] De la Luna que es áspera, y casi irregular, y que tiene montes, valles, y lagunas; que la rodean vapores, y otras apariencias. Y así mismo que Mercurio, y Venus crecen, y menguan como la Luna, y Venus tal vez se ha visto sin atalaya casi tan gran de como la Luna.” Fray Diego Rodríguez, *Op. Cit.*, Folio 13.

¹⁷⁷ P.H. X, 40-45.

El verso da cuenta de la discordia que subyacía entre las mediciones de Domenico Cassini en Italia-Francia y Newton en Inglaterra. En 1687 sale a la luz la primera edición de *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton. Lejos de los alcances del cálculo diferencial y la geometría que rigen los *Principia*, una tesis resalta a la luz de la cita de Diego Abad sobre la forma de la Tierra: “estrecha como una cebolla, hendida por los extremos de sus polos, el Aquilón y el Austro, y por el vientre dilataba las señales de su gravidez”¹⁷⁸.

Newton, en el párrafo tercero o “Sistema del Mundo”, niega la tesis aristotélica apoyada por Copérnico sobre la perfecta esfericidad de los astros y, por el contrario, concluye que la Tierra está achatada ligeramente en el extremo de los polos puesto que la fuerza de gravedad entre el Sol y la Tierra provocaba en el ecuador una ligera deformación. Por su parte, los Cassini, admiradores del *Poema* abadiano, aseveraban -al igual que Newton- que la Tierra no es perfectamente esférica pero distaban del inglés al establecer que la forma de la Tierra era alargada de los polos y angosta en el ecuador, esto es, “prolongada hacia el extremo de su eje”. Es evidente que Diego José Abad conocía de antemano la controversia tan famosa en la época pues la disputa traspasaba el umbral de la ciencia hasta llegar a asuntos políticos entre franceses, ingleses y españoles. El mismo Voltaire en *Elementos de la Filosofía de Newton* muestra parte de la disputa:

Es pues por las leyes de la gravitación combinadas con las de la fuerza centrífuga como se hace evidente la figura que debe tener la Tierra. Newton [...] estaba tan seguro de esta teoría que no (dudo) en adelantar que las experiencias sobre la gravedad eran más ciertas para conocer la figura de la Tierra que ninguna medida geográfica. [...] El ilustre Domenico Cassini [...] había trazado desde la base de los Pirineos al observatorio una línea tan recta como se pudo [...] Cassini encontró que los grados hacia París es decir, hacia el Norte eran más pequeños que hacia los Pirineos, hacia el Sur [...] Esta medida desmentía [...] la nueva teoría de la Tierra aplanada de los Polos. [...] según las medidas realizadas en Francia la tierra debía ser un esferoide oblongo.¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Voltaire, *Op. Cit.*, p. 184. Sobre la disputa entre ingleses y franceses V. Benito Jerónimo Feijoo quien indica “Los Franceses, y otros muchos afirman con fundamentos seguros, é incontrastables, que el Diámetro mayor está de Polo á Polo. Los Ingleses, y otros siguen otro rumbo; pero con fundamentos falsos, ó falaces para ello” V. *Demostración// crítico-apologética// del Theatro critico universal// que dio a la luz// el R. P. M. Fr. Benito Geronymo Feijoo// en los tomos I, II, III. en algunas partes// del IV y en la Ilustración Apologética , pretendió// contradecir el Vulgo, con diferentes papelones y por no// haber entendido hasta ahora la conexión ,y obvia// significación de las voces,// Adjunta una defensa de las Aprobaciones// de la dicha ilustración. Hacela uno de los aprobantes// el P. Fr. Martín Sarmiento, Benedictino, Lector de Teología// Moral en el Monasterio de S. Martin de esta Corte, tercera impresión// Tomo II, Tercera Impresión// Con Licencia// en Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta, 1779. p 391.*

Mientras que la tesis de una Tierra achatada ligeramente por los polos tenía correlatos teóricos como las fuerzas de gravedad, de la Tierra respecto al Sol, de la Luna respecto a la Tierra o de los objetos respecto al centro de gravedad, Jerónimo Feijoo escribe: “es verdad, que Cassini, supone que la Tierra se mueve. Esta suposición, aunque falsa es pura materialidad para el Systema de Cassini y no lo es para el de Newton”¹⁸⁰. Feijoo y sus contemporáneos veían en las hipótesis newtonianas todo un cambio en la física aristotélica, no así en las hipótesis del jesuita Domenico Cassini quien basó sus cálculos en las observaciones de la Meridiana de la Basílica de San Petronio y en diferentes sitios de la ciudad parisina.¹⁸¹

La discrepancia fue latente entre ingleses y franceses hasta que en 1734 Luis XV de Francia manda a astrónomos expedicionistas a comparar las mediciones en el ecuador. Identificando el ecuador con el Reino español del Perú, Luis XV pidió apoyo a Felipe V quien concedió el permiso de expedición con la condición de que se presentasen dos españoles. Uno de los expedicionistas fue Juan Jorge y Santicilia quien después de las observaciones publica en 1748 *Observaciones astronómicas, y Físicas hechas por orden de S. Mag. en los Reinos del Perú* en donde admite que “la Tierra no puede ser perfectamente esférica; y hallándose menores [...] el Diámetro del Ecuador mayor que su Eje”¹⁸² i.e, aceptando la figura de la Tierra achatada ligeramente por el extremo de sus polos.

La referencia abadiana sobre las diferentes formas de la Tierra se queda sólo en el reconocimiento de la imagen física del mundo newtoniano y el de Cassini sin trascender más allá de los versos. Las implicaciones astronómicas quedan replegadas en el *Poema*

¹⁸⁰ “Caballero Newton, famosísimo Matemático Inglés, y sutilísimo Filósofo, se puso tan de su parte, que no sólo restituyó al Mundo la virtud atractiva, pero le atribuyó como a causa cuantos movimientos inanimados hay en la [284] naturaleza. Con tanta variedad, y tan atentas procede la Filosofía en la pesquisa de la verdad, que no hay medio que no busque, ni extremo que no abrace.” En paradoja IX, 33 de Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro Critico Universal, II*, 1728. Texto tomado de la edición de Madrid 1779 en www.filosofia.org.

¹⁸¹ La creación de “una larga, exacta y magnífica meridiana” del jesuita italiano Giovanni Domenico Cassini probaba por medio de este instrumento gnomónico la afirmación de Johannes Kepler sobre el recorrido de los astros en orbitas elípticas además de proponer la hipótesis de una Tierra oblonga.

¹⁸² *Observaciones// astronómicas y físicas, // hechas de orden de S.Mag. // en// los Reynos del Perú, Por. Don Jorge Juan, Comendador de Aliaga en la Orden de San Juan, Socio Correspondiente// de la Real Academia de Ciencias de París, y D. Antonio de Ulloa, // de la Real Sociedad de Londres, de la Real Sociedad de Londres, // y de las Reales Academias de las Ciencias de Berlín: ambos Gefes de Escuadra de la Real Armada. // De las quales se deduce// la Figura y Magnitud de la Tierra, y se aplica// a la Navegación// Impresso en Orden del Rey nuestro Señor, // en Madrid// en la Imprenta Real de la. Gazuta, 1758, p. 305-307.*

de Labbé y sólo queda de antemano la mera imagen física sobre la forma de la Tierra. Sin embargo, la Orden jesuita se mantenía oscilante entre aceptar o no un mundo heliocéntrico. De fondo, aceptar la teoría copernicana y su correlato newtoniano suponía todo un cambio de paradigmas. Así, por ejemplo, cuando Aristóteles describía el movimiento de los entes naturales lo hacía bajo la consigna del movimiento natural de los mismos. Son Galileo y Newton quienes rompen con la afirmación aristotélica del movimiento natural, expresando que el movimiento no pertenece intrínseco a un cuerpo como sí a diferentes factores externos al objeto. Conceptos como *fricción*, *aceleración*, *velocidad*, *tiempo* y *espacio*, presentes en obras como las de Newton y Voltaire, suplían las explicaciones sobre el movimiento rectilíneo y circular, la noción de distancia y lugar que la física aristotélica había heredado. La metafísica se distancia totalmente de la filosofía natural puesto que la labor de los físicos no es dar razones del *qué* sino del *cómo* *i.e.*, explicar el comportamiento mecánico y físico respecto a factores externos al objeto.

No pretendo extenderme en todas las discrepancias filosóficas que se desprenden de las tesis newtonianas o galileanas. Diego José Abad no señala ninguna disquisición propiamente astronómica, no da datos específicos ni argumento alguno basado en observaciones comunes en la época. Labbé señala las consecuencias de las pretensiones del ser humano hacia el conocimiento. De algo de lo que se percata el Íñigo es que ni la Filosofía de la naturaleza ni ninguna ciencia puede dar cuenta plena de la creación de Dios. Las disputas astronómicas de la mano de las investigaciones de la filosofía natural demuestran, en todo caso, el parecer contradictorio del ser humano: “la ciencia nuestra del cielo y de los astros y los navegantes mismos [...] señalamos a los astros leyes ciertas, y con esta ciencia nos aventuramos en un camino ciego, en un mar hondo de sombras”.¹⁸³

¹⁸³ P.H XVIII, 165.

La Metafísica como fundamento de la filosofía natural.

La postura de Diego José Abad sobre la filosofía de sus contemporáneos oscilará entre aceptar o negar los principios básicos de la nueva ciencia. El cambio de la filosofía aristotélica hacia la filosofía ilustrada de Newton, Galileo y Canterzani conformó el pensamiento del Selenopolitano en el Canto *Sapientia* del *Poema heroico*. Lo cierto es que aún con las discusiones propias de la filosofía de la naturaleza, Abad opta por la poesía de la época de oro latina conjugándola con los principios del *Nuevo y Antiguo Testamento*. Y es justo a partir de esta interpretación en donde debemos buscar los cimientos de la filosofía y la poesía abadiana. Si bien, las constantes críticas hacia una sabiduría humana ilimitada tienen su punto de arranque en el pensamiento ecléctico del poeta, también es cierto que sus cursos sobre *Philosophia Ultraturalis* de 1754-1756¹⁸⁴ constituyen el pilar de los límites del saber del ser humano y la consecuencia implícita para optar por la poesía como único medio de expresión fidedigna sobre Dios y su creación.

La metafísica aristotélica -ciencia que tiene por objeto las primeras causas y los primeros principios- representó el hilo conductor de la filosofía del jesuita Labbé. Con una gran influencia de los comentarios de Francisco Suárez a la obra aristotélica, Diego Abad dedica al Dios de las ciencias sus cursos de metafísica -*Philosophia ultraturalis*- y su tan portentoso *De Deo Deoque homine carmina*. En el Canto XVIII del *De Deo Deoque...*, titulado *Deus scientiarum*, Diego José Abad subtitula el poema con una cita del primer libro de *Samuel 2,3*¹⁸⁵ del *Antiguo Testamento* que reza: “El señor es el Dios de las ciencias”.

¹⁸⁴*Nascitura Philosophia* es el título que lleva su Curso de 1754 a 1756 y que comprende cuatro partes fundamentales: lógica, filosofía natural, metafísica y psicología racional. Por fines prácticos y ante la falta de traducción y ejercicio paleográfico de los Cursos me basaré en la versión y comentario de Mauricio Beuchot para la parte de metafísica, *Philosophia ultraturalis. Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* en Mauricio Beuchot, “Diego José Abad”, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1º ed., 1996.

¹⁸⁵ Es importante notar que la clasificación que utiliza Abad no es la contemporánea donde se diferencian los libros I y II de Samuel de los libros I y II de Reyes. Por el contrario desde la versión de los Setentas, los pergaminos griegos no distinguían entre libros de Samuel y Reyes, sino que ambos constituían parte de un sólo libro. Así pues, Diego Abad utiliza la versión de los setentas y clasifica la cita del *Antiguo Testamento* como *I Reyes, 2,3*. Para mayor facilidad me pareció necesario aplicar la clasificación más usual que diferencia entre los libros de Samuel y los de Reyes.

Sin detenernos en un análisis puntual sobre el contexto hebreo de la cita llama la atención el tenor en el que se desarrolla la referencia. “El señor es el Dios de las ciencias” canta Ana la madre de Samuel quien después de no poder engendrar un hijo de Elcaná pide a Dios el fruto de su más ferviente esperanza. Al nacer el gran profeta Samuel, Ana canta y ora: “No multipliquen ustedes palabras altaneras, no salga de su boca la arrogancia. Dios de las ciencias es el Señor. Él juzga las acciones”¹⁸⁶. Empero, la búsqueda del pensamiento abadiano no debe buscarse ante el contexto de un Iahvé hebreo, sino en un Dios cristiano de mediados del siglo XVIII. Labbé no interpreta el concepto de ciencia ante la versión Septuaginta o los comentarios de Filón de Alejandría sobre la transliteración del hebreo a conceptos griegos; el poeta apuntala la cita del libro de *Samuel* para ajustarse al término latino *scientia* pues la tradición en la que se inserta la búsqueda de los primeros principios y las primeras causas es la transliteración latina.

Scientia o sustantivo del verbo *scire* es sólo saber o conocer a secas. Sin embargo, la mera etimología dice poco si la distanciamos del contexto histórico y la tradición en la que se inserta nuestro Íñigo. La investigación de Abad por el saber no se termina en la pura definición del sustantivo, sino que al igual que la tradición predecesora, el poeta se propone definir el alcance del saber así como determinar la pretensión de esa búsqueda tomando siempre como punto de partida y de llegada a Dios como Dios de las ciencias. En efecto, la definición de *scientia* debe leerse bajo la luz del término *sapientia* puesto que los términos son análogos al sentido práctico que adquiriera la *ratio studiorum* en el “*trívium*” y el “*quadrivium*” dentro de los Colegios jesuitas.¹⁸⁷

Desde la inauguración del plan de estudios en 1559, la educación jesuita se sostenía bajo la renovación de los principios de la institución de la Compañía. Para el siglo XVIII, los novohispanos jesuitas se versaban principalmente en las obras de Jerónimo Feijoo, Francisco Suárez, San Buenaventura, San Anselmo, Aristóteles, Cicerón y Virgilio en las áreas de Filosofía escolástica, Retórica, Lógica, Teología,

¹⁸⁶ I Samuel, 2,3 de la interpretación de Iahvé, Diego José Abad pasa a la del Señor, Dios es el Señor y no Iahvé.

¹⁸⁷ Mientras la búsqueda de la sabiduría debe leerse de la mano de Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola como un método introspectivo que tiende hacia Dios; la metodología que encierra a cada una de las ciencias debe hallarse en el plan de estudios que en un principio estableció el Padre General Claudio Aquaviva en 1559. Llama la atención que tanto el Canto *Sapientia* como el Canto *Deus scientiarum* conciden en que Dios es el impulso del saber y de toda ciencia.

Sermones, Documentos conciliares, Filosofía apologética, Libros poéticos, Derecho canónico, Medicina, Matemáticas y Astronomía¹⁸⁸.

Con la influencia de la *ratio studiorum* y las nuevas corrientes de filosofía natural en Italia¹⁸⁹, Diego Abad escribe el Canto *Deus scientiarum* para exponer cómo el tránsito del estado de naturaleza al estado civil se debe al don del ingenio y la ciencia que el Dios de las ciencias cultiva en los seres humanos: “Nuestra es la victoria del ingenio y con él sobrepujamos los escuadrones que moran en las aguas, los que surcan las regiones del aire y el cuadrúpedo reino de las fieras [...]. Don del Señor es lo que el artista es.”¹⁹⁰ Toda la sabiduría, el arte, el ingenio y la ciencia que el ser humano guarda para el conocimiento y dominación de la *Machina mundi* es un don que viene del mismo Dios. Así pues, el Canto *Deus scientiarum* se muestra participe del *Canto Sapientia* en tanto que ambos Cantos versan sobre *sapientia* y *scientia* del ser humano, siempre refiriendo tal búsqueda a un Dios que se mantiene participe del saber y de la ciencia del hombre.

Como un primer tipo de saber que versa sobre la verdad y, en tanto que lo hace, por sus fines, herramientas y alcances logra el nombre de ciencia es la Dialéctica. Para Diego Abad, ésta es una ciencia que se fundamenta por las herramientas y alcances de sus propias leyes:

con las cuales conocemos por conjeturas ciertas las conclusiones seguras de nuestro pensamiento, lo que debe concluirse y lo que no. Para que podamos llegar a la verdad por sendas sin tropiezo y conocer las cosas no sabidas mediante aquellas que sabemos. -Dios- nos da un hilo de verdad que dirija por camino seguro nuestros pasos¹⁹¹.

Compañera de la Dialéctica, la Metafísica es quien:

hermana de la dialéctica y criada a los mismos pechos, la cual en vuelo de contemplación se encumbra y asoma a los secretos tan enaltecidos como ajenos al común de los mortales y apenas y a medias accesible a los más despiertos

¹⁸⁸ En el *Índice General de los Libros* que tiene la Librería del Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús de Puebla se lee: “Ha salido este índice tan abultado por contentar a un tiempo, así a los que sólo quieren saber el lugar en que hallar el libro, o Autor que buscan, como a los que desean informarse de lo que trata”. Organización: Santos padres, expositores (en que entran todos, los que llaman predicables) Ascéticos, Teólogos, y filósofos escolásticos, dogmáticos, o polémicos, moralistas, canonistas civilistas, historiadores eclesiásticos, historiadores de reinos, historiadores de santos y siervos de Dios, historiadores de religiones y principalmente los de la Compañía, autores de historia natural, con los de filosofía moderna, y medicina, políticos y filósofos morales, humanistas y matemáticos.” En Secc. II del Catálogo.

¹⁸⁹ Cfr. *Systema Bibliothecae Collegii parisiensis societatis Iesu*, Parisiis, Excudebat: Sebastianus mabre, Cramoisy, Regis Typographus, 1678. Versión digital en BHUCM.

¹⁹⁰ P.H XVIII, 40, 45.

¹⁹¹ *Ibid* 90.

espíritus. Ella no nace del manantial de los sentidos [...] y negocia y entiende con la mente, con el alma y con Dios”¹⁹².

Notemos ante estas dos primeras definiciones de ciencia cómo Abad reinterpreta la tradición aristotélica para diferenciar el alcance de los saberes. Mientras tanto, la Geometría es un segundo tipo de ciencia que acompaña al Álgebra, y la Mecánica y la Hidráulica son dos ciencias dedicadas al quehacer práctico. Las cuatro se mantienen unidas por su objeto de estudio: “esto mismo, la ciencia nuestra del cielo y de los astros (*Astrorum Scientia*) [...] medir el orbe de la Tierra y conocer las regiones y situación de los reinos”¹⁹³.

La Astronomía -acompañada de las cuatro ciencias- se independiza y forma el cuarto tipo de ciencia; mientras que la Medicina la quinta, que se ampara bajo su utilidad práctica, por la que “se ha ido descubierto la curación de las enfermedades y el uso y posibilidades curativas de las hierbas y medicinal virtud de los minerales”¹⁹⁴. Como ciencia independiente de la Filosofía, la Teología se levanta en el sexto tipo de saber en el que su objeto de estudio es la revelación de Dios en las Santas Escrituras: “¿Y por ventura a la *Theologia* le sería dado asomarse a los abismos y levantarse a las sublimes cumbres de los cielos, si Dios no gobernara su camino y afirmara su paso? En esto, nos valen los sagrados libros que son el habla de Dios”¹⁹⁵.

Finalmente -y completando las siete ciencias que representan las siete artes liberales¹⁹⁶- se encuentra la Poesía y la Historia por las que Abad siente un deseo abrumador: “Sola tú, madre de la hermosura, *Poética* criatura, parto generoso del cielo, don primogénito, [...] Por donde quiera que vas unges tu paso de perfumes suavísimos. [...] La Historia, tu hermana y compañera, criada contigo a los divinos pechos”¹⁹⁷.

¹⁹² *Ibid*, 95-100

¹⁹³ P.H XVIII, 160-180.

¹⁹⁴ *Ibid*, 225-230.

¹⁹⁵ *Ibid*, 270-275.

¹⁹⁶ Llama la atención que Abad si bien divide en siete las ciencias, se distancia del *trivium* y el *quadrivium* por considerar la metafísica como partícipe de la dialéctica, la mecánica e hidráulica como nuevas ciencias, y la teología como ciencia que se refiere a la gramática, esto es, estudio de la lengua. Cfr. Artes libelares: la gramática, *lingua* "la lengua"; la dialéctica, *ratio* "la razón"; la retórica, *tropus* "las figuras"; la aritmética, *numerus* "los números"; la geometría, *angulus* "los ángulos"; la astronomía, *astra* "los astros"; la música, *tonus* "los cantos".

¹⁹⁷ P. H, XVIII, 325-330. “La base de la instrucción (jesuita) era la lengua latina, (...) la poesía, la escritura, el dibujo, la música (...) la historia, la filosofía y las matemáticas”. s/a, *Historia de la educación en España y América*, Morata, Madrid, 1994, p. 238.

De la división de las ciencias que realiza Abad, cabe destacar la introducción de la Mecánica y la Hidráulica como ciencias gemelas al servicio de los astros y la Tierra. Abad reconoce perfectamente la distinción de estas ciencias que aunque no novedosa para su época, sí adquieren nuevos alcances ante investigaciones como las de Copérnico, Galileo, Newton, Canterzani y los Zanotti. Pero, ¿dónde debemos buscar la raíz del pensamiento abadiano?

Aristóteles en el Libro A de la *Metafísica* así como en la *Ética a Nicómaco* distingue entre diferentes tipos de saberes: *empeiría*, *tékhne*, *phrónesi*, *epistéme*. Las sensaciones que conforman las percepciones son pues el primer tipo de conocimiento del que es necesario partir pero éstas no son nada sin la memoria¹⁹⁸. Las percepciones muestran de manera inmediata lo evidente y con ayuda de la memoria posibilitan que la aglomeración de sensaciones vividas fundamente la experiencia. “El retener lo pasado permite saber más de lo presente que lo que podría enseñar la mera percepción. Esto hace posible recoger una cierta experiencia, pero ésta es exigua.”¹⁹⁹ Antes de detenernos en la importancia de la memoria y el recuerdo como un modo de saber en la obra de Labbé vayamos directamente a la relación establecida por Aristóteles quien influyó de manera decisiva en el pensamiento abadiano.

La *empeiría* o experiencia es pues el primer tipo de saber que se conforma ante un saber particular para un caso individual. Este saber entendido como saber natural no se pregunta por las causas, pues por hábito conoce el hecho singular. Del saber que surge de la experiencia pero no se limita a un caso individual sino que trata casos generales, con el conocimiento de las causas o el por qué se llega pues al arte o *tèkhne*²⁰⁰. El límite entre el arte y la ciencia es precisamente el alcance de los principios propios de cada saber. Quedando la *phrónesis* como el saber que consiste en diferenciar y discurrir “bien sobre lo que es bueno y conveniente (...), no en un sentido parcial, (...) sino para vivir bien en general”²⁰¹.

Pese a las diferencias, Aristóteles deja un especial tipo de saber como aquel que se define por su alcance teórico y universal, por su pretensión de llegar a la explicación y

¹⁹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 980b 25.

¹⁹⁹ Broder Walter, *Aristóteles*, Chile, U.C., 1963, p. 12.

²⁰⁰ *Ibid*, 981 a 20-30.

²⁰¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140 a.

comprensión de los primeros principios y las primeras causas y sobre todo por la relación que guarda este tipo de saber con la divinidad.²⁰² Para aclarar la *Sabiduría* como un afán que está más allá del alcance común del ser humano y, sin embargo, es indigno no buscarlo Aristóteles cita a Simónides quien insiste en que “sólo un Dios tendría tal privilegio”²⁰³. Esto es, sólo un Dios tiene el privilegio del alcance pleno de la sabiduría. Sobre la definición de sabiduría y su relación con lo divino, Tulio Cicerón en *De officiis* aclara: la sabiduría “es la ciencia de las cosas divinas y humanas en la cual se contiene toda la relación de los hombres con los Dioses”²⁰⁴.

Independientemente de qué es para Cicerón la sabiduría y la ciencia, su correspondencia y distancia con Aristóteles, cabe resaltar la relación con lo divino evidenciada tanto por el orador latino como por el Filósofo de quienes se nutre el Selenopolitano. En el Canto XVIII Labbé expone poéticamente la relación y dependencia entre la sabiduría y lo divino: “Toda la sabiduría y el arte que de cualquier manera te enaltece te viene de lo alto, don y obsequio es de Dios”²⁰⁵.

De las palabras de Labbé llama la atención el distanciamiento y apego ante el pensamiento aristotélico. Mientras que Aristóteles asemeja la sabiduría con una ciencia teórica que rebaza la condición humana, pero que se mantiene unida a ésta por su finalidad (esto es, la sabiduría como el conocimiento acerca de un *objeto* particular, acerca de lo divino en este caso.); Diego Abad no reconoce en estas líneas la finalidad o la determinación del objeto de la sabiduría como sí la fuente de la que brota el saber. Lo cierto es que tanto Abad como Aristóteles y Cicerón perciben la relación entre lo humano y lo divino a partir de la sabiduría: mientras que para Abad es un saber que brota de un don divino, para sus antecesores la relación surge ante el propio impulso de búsqueda.

El encuentro entre la tradición aristotélica y Abad debe buscarse tanto en el Canto XVIII como en su curso sobre la metafísica aristotélica, *Philosophia ultranaturalis*.

²⁰² Aristóteles, *Metafísica*, 982 a - 983a 20.

²⁰³ *Ibid*, 982b, 25-30.

²⁰⁴ Tulio Cicerón, *De Officiis*, I, XLIII en Biblioteca Jurídica virtual UNAM, trad. Manuel de Valbuena, Madrid, 1º ed., 1924. Independientemente de la diferencia entre la cita de Aristóteles y Cicerón, busco resaltar la relación que existe entre la sabiduría y lo divino en el Poema Heroico. Mientras que Aristóteles - con la cita de Simónides- aclara que la búsqueda del saber es una pretensión divina, Cicerón insiste en que la sabiduría tiene por objeto buscar la relación entre el ser humano y lo divino. No cabe duda de que son dos búsquedas diferentes sin embargo, Diego Abad se nutre de estas interpretaciones para admitir que la sabiduría, por tratar de lo divino y su relación con el ser humano, es un don de Dios.

²⁰⁵ P.H. XVIII, 60.

Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, en donde “Abad habla de los nombres, de la dignidad y del objeto de la metafísica (...) trata de las causas más altas, y de todos los entes, incluyendo a Dios (...). Por eso es filosofía divina”²⁰⁶. Para entender la postura abadiana respecto al problema que subyace entre la metafísica y la teología recurramos a Francisco Suárez de quien el jesuita se nutre sobremanera.

Francisco Suárez, tan influyente en el pensamiento abadiano por ser la fuente de las discusiones jesuitas, define en *Diputaciones metafísicas* el alcance polisémico del término sabiduría y entre una de sus acepciones se encuentra:

Se toma la sabiduría como un hábito peculiar y esto doblemente, porque hay una que puede llamarse sabiduría simplemente y otra que es sabiduría en algún aspecto. La primera es universal en cierto modo, no por la predicación o reunión de todas las cosas, sino por la eminencia y virtud, como declaremos enseguida; esta otra en cambio es particular, no sólo por el hábito sino también por su materia y virtud. Sobre esta última sabiduría trata un largo discurso de Sócrates en Platón [...] donde distingue la sabiduría de los artífices y gobernadores, etc. Y parece que esto decía San Pablo en la *I Epístola a los Corintos* 3,10: *Como sabio arquitecto puse el fundamento*. Pues se llama sabio en algún género o materia a aquel que conoce perfectamente la ciencia o arte que se ocupa de ella²⁰⁷.

De la descripción de Suárez cabe destacar la segunda acepción, donde se afirma que el sabio no lo es sólo por el hábito o el impulso de búsqueda que éste tenga, sino por el conocimiento que tiene sobre una materia en particular. Ahora bien, la distinción de Suárez sobre el sabio lo es en dos aspectos: uno donde el hombre sabio lo es no por el conocimiento sobre una ciencia universal, sino “por la eminencia y virtud”²⁰⁸ que lo acompañan; mientras que el otro tipo de saber lo es por el objeto particular de conocimiento exclusivo de una materia singular. Sin embargo, lejos de la interpretación de Suárez respecto a la *Epístola* de San Pablo sobre la sabiduría, vayamos directamente a *I Epístola a Corintios* 3,10 en donde San Pablo se autonombra arquitecto del proyecto que instauró la figura mesiánica de Jesucristo. San Pablo introduce a los griegos la noción de un particular tipo de sabiduría que no proviene de los seres humanos, de la sabiduría de la que habla es “no de sabiduría de este mundo, ni de los jefes de este mundo abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada

²⁰⁶ Mauricio Beuchot, “Diego José Abad”, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1º ed., 1996, p. 115.

²⁰⁷ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, I, 7, trad. Rábade Roneo, 1ª ed., Gredos, Madrid, 1960, p. 297.

²⁰⁸ *Ibidem*.

por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra”²⁰⁹. De esta acepción de sabiduría procedente de la interpretación griega sobre el proyecto mesiánico obtenemos la concepción de *sapientia* del Íñigo Labbé.

Abad entendería por *sapientia* un don que si bien puede tratar o de un objeto en particular o bien de algo más universal no deja de ser obsequio de la *sapientia* divina: “toda la sabiduría y el arte que de cualquier manera te enaltece te viene de lo alto, don y obsequio es de Dios”²¹⁰. El hombre puede aspirar a ciencias particulares con conocimientos específicos, sin que por esto se anteponga la posibilidad de éste para conocer.

Mientras que, por una parte, la *sapientia* es propia de Dios, obsequio y Don para los seres humanos; la ciencia, *scientia* es un conocimiento que tiene por objeto a Dios y a su creación. La diferencia entre ambos aspectos, entre *sapientia* divina y *sapientia* humana, viene de la mano de dos grandes tratados literarios. Mientras que el *De Deo Deoque...* busca exaltar la *Sapientia* divina en contra de la ciencia particular de los seres humanos; sus Cursos sobre la metafísica aristotélica *-Philosophia ultranaturalis...* distinguen la *scientia* tomando como punto de arranque el pensamiento de Francisco Suárez y la tradición basada en Aristóteles. Suárez distingue seis características propias del saber del hombre, esto es, el alcance de la *scientia* que para Aristóteles se relaciona plenamente con la *epistème*:

La primera condición es que la sabiduría se ocupa de todas las cosas y es la ciencia (*scientia*) de todas ellas en la medida de lo posible. [...] La segunda condición de la sabiduría que Aristóteles trae es que se ocupe de las cosas más difíciles y alejada de los sentidos [...]. Esta propiedad parece que se ha de entender referida al conocimiento de las cosas más difíciles, en el grado en que le es posible al hombre. [...]. La sabiduría humana versa sobre las cosas más altas y difíciles, según la capacidad del ingenio humano. La tercera propiedad es la de un conocimiento certísimo, propiedad bajo la que se incluye también la evidencia y claridad, pues la certeza natural de que estamos tratando nace de la evidencia y se mide por ella [...]. La cuarta propiedad es que sea más apta para enseñar y manifestar las causas de las cosas. [...]. La quinta propiedad es que tal sabiduría es la más digna de ser apetecida por sí misma y por el mero deseo de saber, pues esto fluye evidentemente de la dignidad. La sexta propiedad de la sabiduría es dirigir a las demás más bien que servirles de instrumento.²¹¹

²⁰⁹ *Epístola a Corintios*, 1, 2-6.

²¹⁰ P.H, XVIII, 60.

²¹¹ Francisco Suárez, *Op. Cit.*, p. 299.

La caracterización de Suárez sobre la sabiduría humana es sin duda la de un especial tipo de ciencia que enaltecida por su propio objeto de conocimiento recibe el nombre de *metafísica*. Para Labbé como para Suárez, la metafísica -por ser la ciencia más digna, el deseo más elevado y el saber más certero y claro de todos- recibe el nombre de sabiduría primera. Ante la inaugural condición que Suárez establece para que una ciencia se proteja bajo el estatuto de *sapientia* tiene que cumplir la condición de ser una ciencia que verse sobre lo universal y no sobre una materia o experiencia particular. En Libro A de la *Metafísica*, Aristóteles revela una primera acepción del valor universal en el que descansa el objeto de la sabiduría: “lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)”²¹².

El valor del sabio -en tanto que su objeto de conocimiento se ocupa sobre lo más universal- reside no en conocer el cúmulo particular de saberes específicos: su valía se adquiere ante la posibilidad de dar cuenta de los principios máximos en los que descansan el resto de las ciencias. Tal discusión es perfectamente conocida por Labbé quien, en relación analógica con el estagirita y Suárez, indica que la metafísica “no nace del manantial de los sentidos”²¹³, puesto que la sabiduría, en tanto que busca las primeras causas y los primeros principios, se fundamenta en la razón y no en experiencias particulares. Así pues, la segunda característica de Suárez tan retomada por el Íñigo Selenopolitano surge al considerar la sabiduría como una ciencia que trata sobre las cosas más altas y difíciles -y sólo bajo esta caracterización la metafísica de la que parte Abad se entiende como Teología.

Ahora bien, es cierta la discusión de si Aristóteles concibe como ciencia *ón hei ón*, *metaphysica generalis*, o *próte ousía*, *metaphysica specialis*²¹⁴. Lejos de una disquisición filológico-hermenéutica sobre la obra aristotélica, cabe resaltar que una de las acepciones fundamentales de sabiduría como filosofía primera, esto es, Teología fue arduamente

²¹² Aristóteles, *Metafísica*, 982 a 20.

²¹³ P.H, XVIII, 100-105.

²¹⁴ Entendamos por *metafísica general* la pregunta por el ente en tanto que ente, *i.e ontología*. Mientras que por *metafísica especial*, Teología. Según el análisis de Tomás Calvo, Aristóteles se inclinaría por aceptar una ontología en contra de una metafísica especial o teología pues ésta correspondería a una influencia platónica. Llama la atención que Suárez propone especial énfasis en la metafísica como el sustento de la teología. La teología como revelación buscaría su fundamento en la metafísica. Tomás Calvo Martínez, “Introducción” en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2008, p. 35-37.

rescatada por Francisco Suárez. Esta ciencia “ha de conocer la realidad más excelsa y máximamente inteligible que no es otra cosa que Dios, el cual es la causa de todas las cosas”²¹⁵.

Para Suárez la metafísica será llamada también teología natural en tanto que tiene por objeto a Dios a la luz de la razón natural. Es decir, la metafísica entendida como teología natural “es la ciencia que estudia a Dios y a las cosas divinas en cuanto es posible”²¹⁶. Por su parte, el Curso *Philosophia ultranaturalis* de Abad es el tratado más contundente sobre esta cuestión.

En *Philosophia ultranaturalis* el acercamiento de Abad hacia el Estagirita es contundente pues el Íñigo menciona que el estudio de la metafísica es el ente en tanto que ente, el ente abstracto y espiritual: “el estudio de los entes espirituales constituye propiamente la segunda parte de la metafísica que es la teología (natural)”²¹⁷. Por ente espiritual entendamos el estudio del ser del ente, lo que el ente es “ya sea que se tome el término ente como participio o como nombre”²¹⁸. Como participio *ens* expresa su existencia actual, esto es “lo que está existiendo” en un momento determinado, mientras que como nombre *ens* indicaría “aquello que compete a la esencia”²¹⁹. Siguiendo al Doctor Eximio, Abad menciona que entre las diferencias específicas de lo ente se encuentran la *aseidad* y *abaleidad*. Por *aseidad*, *esse a se*, se entiende “la necesidad de existir”²²⁰ *i.e.*, la naturaleza o característica propia del ente en tanto que se refiere a sí mismo sin necesidad de referirse a otro, de donde se concluye que Dios es el único que se refiere a sí mismo en un sentido absoluto. Por otra parte, *abaleidad*, *ab alio*, describe el

²¹⁵ *Ibid*, p. 48. Cfr. “una nota característica de Suárez en sus *Diputaciones metafísicas* es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y abstraccionismo, esforzándose por hacer una filosofía realista, [...] Por eso insiste en que la metafísica no sólo trata de conceptos, sino que versa sobre seres reales. [...] El problema consiste en saber si un ser en acto no es más que su esencia [...] en la cuarta proposición se dice: [...] La esencia creada se distingue realmente de la existencia, entendidas como dos cosas o entidades distintas. Esto es [...] no hay distinción real entre esencia y existencia, como dos entidades distintas. Esta es una tesis eminentemente suarista. Toda la discusión de Suárez sobre la distinción tomista de esencia y existencia gira en torno a esta dificultad: no puede afirmarse que la esencia creada, una vez que está puesta en acto fuera de las causas, es todavía distinta de su existencia, como si la esencia y la existencia fueran dos entidades distintas”. Kuri Camacho, *El barroco jesuita mexicano: la forja de un México posible*, UV, México, 2008, p. 552-553.

²¹⁶ Suárez Francisco, *Op. Cit.*, p. 205.

²¹⁷ Beuchot Mauricio, *Filosofía y ciencia...*, *Op. Cit.*, p. 116.

²¹⁸ *Ibid*, p. 115.

²¹⁹ Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp (Manuales universitarios, 25), Madrid 1984, p. 239.

²²⁰ Beuchot Mauricio, *Filosofía y ciencia...*, *Op. Cit.*, p. 119.

ente referido en virtud de otro que es por sí mismo, esto es la Creación siempre relacionada con Dios. Postura que llevará a Abad a afirmar la necesidad de admitir a Dios como el fundamento de todo lo ente puesto éstos no pueden ser comprendidos a partir de sí mismo sin referirse a Dios como su gran fundamento.

Además de tales atributos en los que se confirma la unión entre Dios y sus creaturas, Abad apunta las propiedades sin las cuales un ente en concreto no puede ser comprendido a cabalidad; *perseidad* e *inaliedad* son también atributos inmediatos de lo ente: *per se* en tanto que se refiere a la sustancia e *in alio* en tanto que la propiedad se refiere al accidente. Esto es, características propias de lo ente para que pueda ser comprendido como tal y no sólo bajo atributos mediatos como la cantidad o cualidad específica (tal y como buscaría hacerlo el filósofo de la naturaleza que busca los atributos mediatos del ente). La necesidad de Abad por aclarar tales atributos se opone del todo a los principios básicos de los filósofos de la naturaleza que, como ya insistimos en el capítulo anterior, se interesan por el conocimiento mediato del ente y no de lo inmediato del mismo.

La división conceptual de Diego Abad da cuenta de la unión entre Dios y sus creaturas sin que por ello se entienda *aseidad* y *abaleidad* o *perseidad* e *inaliedad* como entidades completamente distintas o sólo como conceptos lógicos, sino como razones por las que (*quo*) el ente es lo que es²²¹. En efecto, “la razón formal de un ente, no es el mismo ente sino una parte suya. Por eso no es algo que (*quod*) sino por lo que (*quo*)”²²². Para el Selenopolitano una cosa son los atributos del ente y otra cómo se le presenta al intelecto. Lejos de la modernidad, Abad no entiende por ente la consigna de ser es ser percibido. *Perseidad* o *inaliedad* son sólo aspectos del ente –*quo*- y no el ente mismo o aspectos del ente en tanto que la razón los perciba *e.g.*, “Abad niega que la aseidad sea más hecho que el ente, pues es necesidad, y la necesidad de existir y la quimera se ponen como lo necesario y lo imposible”²²³.

²²¹ *Ibidem*. Siguiendo a Suárez, Abad se postularía en la línea en la que “se llama real a la cosa” rompiendo con la distinción entre acto y potencia puesto que esta no serviría para “explicar lo constitutivo del ente finito en cuanto ente pues, en cuanto tal, exige una unidad esencial o constitutiva”. Ramón Kuri Camacho, *Op. Cit.*, p. 100.

²²² Beuchot Mauricio, *Ibidem*.

²²³ *Ibid.*, p. 123. Por otra parte, aunque admite que Dios contiene en sí mismo la aseidad, lo cierto es que siguiendo a Suárez en las *Diputaciones metafísicas*, el curso de Abad se mantiene en la ciencia de lo ente en tanto que ente. Esto es, trata de las propiedades de lo ente y no de Dios en sí mismo. En efecto, “la

A pesar de dar razón de las propiedades de los entes, Diego Abad postula que tales acepciones no pueden llegar a ser definiciones sino cuasi-definiciones, puesto que el ente está incluso más allá de todo género²²⁴. La postura del Selenopolitano asevera que lo ente no puede ser definido a plenitud pues, siguiendo a Suárez, la indefinibilidad viene de la mano de la imposibilidad humana para comprender a cabalidad el objeto principal de la metafísica.²²⁵ La imposibilidad de esta ciencia surge a partir de su propio vehículo, la sola luz de la razón natural.

La postura que Abad mantiene en su *Curso* de metafísica se disloca cuando se analiza ésta bajo el amparo del *De Deo Deoque*. Mientras que en su *Curso* el objeto de conocimiento es el ente en tanto que ente, en el *Poema* la posibilidad de conocer viene no de la razón natural sino de una luz mayor que trasciende a la propia razón. “Hay quienes se desviven en vano por alcanzar las luces del saber. Es la inteligencia como aliento vaporoso y cierta suerte de comunicación con Dios, lucecita de aquella luz que se da sin agotarse y vienen a reposar a nuestra alma”²²⁶.

La posibilidad de conocer planteada en el *De Deo Deoque*...debe hallarse en la indiscutible referencia a los dones de Dios que Santo Tomás indica en *Secunda Secundae* de su *Suma Teológica*:

El nombre de entendimiento implica un conocimiento íntimo. Entender significa, en efecto, algo como *leer dentro*. Esto resulta evidente para quien considere la diferencia entre el entendimiento y los sentidos [...]. (El conocimiento) intelectual penetra hasta la esencia de la realidad, su objeto; *lo que es el ser* [...] Pero sucede que la luz de nuestro entendimiento es limitada, y sólo puede penetrar hasta unos niveles determinados. Por eso, necesita el hombre una luz sobrenatural que le haga llegar al conocimiento de cosas que no es capaz de conocer por su luz natural. Y a esa luz sobrenatural otorgada al hombre la llamamos don del entendimiento.²²⁷

A pesar de que a la metafísica le corresponda el ente en tanto que ente y ésta requiera del entendimiento para penetrar en la cosa misma, Diego Abad sigue a su tradición y sobre ella admite que el entendimiento y en general todo tipo de facultad adquiere su

metafísica de Abad está en la línea suareciana, no en la de la modernidad (donde ser es ser percibido) (...) En la metafísica sigue una vía más tradicional (donde) (...) se tratan las cuestiones de la escolástica del momento”. *Ibidem*.

²²⁴ *Ibid*, p. 115-117.

²²⁵ Francisco Suárez, *Op. Cit.*, p. 294.

²²⁶ P.H, XVIII, 75-80.

²²⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, II, C.8, A. 1.

fundamento en el Don de Dios. *Intelligere, quasi intus legere*²²⁸ -como leer dentro de sí- requiere de una luz que va más allá de la “simple lucecita de la luz natural”. Para leer interiormente se necesita de “aquella luz que se da sin agotarse”. De allí que Abad indique: “si no estuviese tu mente iluminada con los esplendores de la inteligencia, (estaría) sepultada en la inmóvil pereza-ignorancia (*ignavia*) de las sombras. Estas luces del alma son dones de mayor precio”²²⁹.

La diferencia entre *Philosophia ultranaturalis...* y el *Poema* se desenvuelve ante los límites y alcances del conocimiento. Mientras que en el Curso de *Philosophia...*, escrito entre 1754 a 1756 en la Nueva España antes de la expulsión de la Compañía de Jesús, el fundamento versa sobre una filosofía basada en el alcance de la razón natural; en el *Poema*, editado en 1773 en una Italia donde se apostaba por la nueva ciencia, el soporte del conocimiento no es la mera razón natural como sí la razón natural bajo el amparo de la contemplación y la iluminación divina.

San Agustín, en las Confesiones, postula que la iluminación es la guía precisa para que el hombre pueda conocer, en la medida de sus posibilidades, a Dios y a su creación: “mi alma es para ti como una tierra sin agua. Como no puede iluminarse a sí misma de suyo (*de se*, desde sí misma), así tampoco puede saciarse de sí (*de se*). Pues así como en ti está la fuente de vida, de igual modo en tu luz veremos la luz”²³⁰ o, en palabras del Selenopolitano en *Deus Scientiaru*, donde sigue a San Agustín, “nadie puede conocer la luz sin los socorros de la luz”²³¹.

El fundamento de toda posibilidad de conocimiento no surge del hombre ni aún de sus facultades, puesto que el afán de Diego Abad no es dar cuenta de las condiciones del conocimiento: su pretensión no es la de psicología experimental que busca desentrañar cómo los fenómenos del ente son percibidos a la luz de las facultades cognitivas. La pretensión de Abad, ante todo, es dar cuenta, alabar y cantar el máximo impulso del conocimiento sin el cual el alma estaría “como una tierra sin agua” y sin vida.

²²⁸ “Viene intellectus, a su vez de intelligere, quasi intus legere, es decir, como leer interiormente. Significa que es “un conocimiento que llega hasta lo íntimo de la cosa”. Por lo tanto el don del entendimiento corresponde penetrar en la verdad. En nota, *Suma Teológica*, p. 96

²²⁹ Benjamín Fernández Valenzuela utiliza en lugar de la palabra *ignavus* (pereza o apatía de *ignarus*, ignorante) la palabra silencio.

²³⁰ San Agustín, *Confesiones, Op. Cit.*, XVI, 19, p. 529.

²³¹ P.H, XVIII, 285-290.

Dios no sólo representa el fundamento del saber humano, el saber humano está siempre referido a Dios en tanto que requiere de la mediación divina para conocer. Diego Abad se inclina por la tradición agustiniana e insiste en la unión entre la luz natural de la razón y la necesidad de la iluminación divina para conocer a Dios y a su creación. La razón de ello se encuentra en sus cursos de metafísica en donde insiste que lo que es por sí mismo en su *aseidad y perseidad* es incomprendible a luz de la mera razón.²³² Aún cuando en el *Curso* de metafísica Abad acepta una cuasi-definición del ente y aún de la aseidad; el *Poema Heroico* tiende a admitir la iluminación divina como fundamento del conocimiento humano. “Estos dones no nacen del sudor y diligencia del hombre, aunque con esta se acrecienten y mejoren”²³³.

Para Diego Abad resultan de mayor importancia dos aspectos en su obra: la iluminación de Dios y la Contemplación. Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales* indica que el examen de conciencia como método de contemplación, de preparar y disponer el ánimo permite conocer Dios a partir del conocimiento que el ser humano adquiere sobre sí mismo y su entorno²³⁴. Pero, este conocimiento para Abad sería imposible si Dios no entregase, por gracia, el don de la iluminación. El ser humano puede contemplarse y contemplar las obras del creador pero esta labor estaría incompleta si una ceguera lo impidiera. Para el poeta, la iluminación permite llevar la experiencia del saber hacia un ámbito de claridad.

La *iluminación* y con ella su correlativo a la *contemplación* son temas recurrentes en el *Poema Heroico* en donde la finalidad de los Cantos es siempre la alabanza y

²³² Nótese la importancia de esta aseveración pues en ella está el fundamento de la obra abadiana: el poeta reconoce que la razón humana es limitada. La labor del Selenopolitano será clarificar los límites a la razón. De allí que el Poema pretenda aseverar cuáles son los alcances del ser humano en la filosofía natural y cuáles los alcances de Dios respecto a la sabiduría. Diego Abad no emprende estas afirmaciones a partir del postulado de que sólo Dios es sabio y luego al ser humano le corresponde un cierto tipo de saber. Sino, la afirmación de que sólo Dios es plenamente sabio surge ante las evidencias que representan para Abad los límites que el ser humano tiene respecto al saber.

²³³ Ibid, 70- 75.

²³⁴ “Todo modo de examinar la conciencia, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras espirituales operaciones [...]. Todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitarla, para buscar y hallar la voluntad divina en las disposiciones de su vida para la salud del ánimo”. La búsqueda de la contemplación por gracia divina hará de los íngigos una Orden mística pero fundamentada en la praxis. “Mirar quien soy yo disminuyéndome por ejemplos: primero cuánto soy yo en comparación con todos los hombres; segundo, qué cosas son los hombres en comparación con todos los ángeles y santos del paraíso [...] mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo sólo ¿qué puedo ser?” Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales, p.21-58.

contemplación del *Artifex mundi*. La Poesía como única forma de expresión sobre la *Sapientia* pretende alabar y cantar no ya bajo el amparo de un entendimiento que se sostiene en la consigna de una luz natural, sino bajo la tutela de la iluminación divina:

Tú me asistes ¡Oh Dios!, cuya es toda la sabiduría. Manda tú mismo los rayos de tu resplandor a mi alma y, benigno, alumbrame la inteligencia con tu misma claridad para que ella me dé favor y trabaje conmigo. Tú que tienes sellados en los libros santos tu palabra y tus misterios, ábremelos. [...] Imprime tu virtud a mi canto, para que como llovizna en la hierba, como las gotas de la noche en la grama, baje mi voz a los oídos que me escuchen y te celebren dondequiera²³⁵.

En efecto, la finalidad del Poema es la alabanza, la contemplación y por supuesto la fe en Dios y Dios hombre, tesis que defiende arduamente el Selenopolitano desde el *Praeloquium* de su *Poema*: “para estos somos nacidos, para que con viril empeño pongamos desvelo solamente en conocer, amar y dar alabanza a nuestro Dios, [...]. Por lo cual para que lo pudiésemos poner en obra nos encendió el buen Dios una luz con que nos encaminásemos”²³⁶. La contemplación de que la habla Labbé para hallar el conocimiento va de la mano de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Es un ejercicio especulativo, en tanto que requiere verse a sí mismo (*speculum*); esto es, “todo modo de examinar la conciencia, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras espiritarles operaciones”²³⁷ bajo la tutela de la fe en Dios.

Los *Ejercicios espirituales* -hilo conductor del examen de meditación y contemplación de todo jesuita- son el puente entre lo que está fuera del hombre y lo que el hombre mismo es. La referencia implícita a los *Ejercicios espirituales* (que requiere el encuentro con lo más interior del ser humano) adquiere un giro categórico cuando antepone el examen de conciencia a un tema fundamental en Diego Abad esto es, la *nostalgia*.

El regreso, *nostós*, hacia los recuerdos pasados del alma que necesitan ser evocados en el presente bajo un ejercicio constante de introspección encuentra un punto de fuga en los cantos a Dios y a Dios hombre. La necesidad de desterrar todo tipo de concupiscencias para hallarse en el uso exclusivo de la contemplación es uno de los

²³⁵ Ibid, *Prefacio*, 30-40.

²³⁶ Ibid, I.

²³⁷ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, *Op. Cit.*, p. 21.

motivos que lleva a Abad a evocar a América como un eslabón más para acoger las verdades teológicas. En el Canto V, *Praesentia*, Abad invoca:

¡Oh! ¿A dónde estás? Más de la mitad del mundo nos separa y aparta y ¡Oh Alexis! Un mar inmenso se recuesta entre tú y yo [...] ¡Seme testigo Oh sol y, vosotras, lumbres de los cielos! Nunca jamás, insensato de mi; nunca, digo otra vez, volveré a amar neciamente a una mortal criatura que, contrariado mi deseo, pueda separarse de mí. ¡Oh Dios mío! ¿Dónde no estás tú? [...] Tú siempre me acompañas. Tú siempre estás en todas partes.²³⁸

Las pasiones contrariadas hacia la patria se hacen presentes en los sentimientos abadianos y Alexis²³⁹ será una y otra vez la figura que remite inmediatamente a un pasado que se hace presente, un recuerdo que evoca constantemente a Dios. La necesidad del poeta por buscar el camino hacia Dios conduce invariablemente hacia la admiración y alabanza de toda la obra del Artífice para concluir con un juego retórico entre la pregunta que se le hace a Alexis y la otra que se le realiza de antemano a Dios. *¿O ubinam est?* Se pregunta por una patria que se ha dejado atrás, se pregunta por lo perdido y, aunque no presente, la memoria trae a América a relucir. *Memini, ac nimium meminisse necesse est.* “Cierta vez -bien lo recuerdo, y tanto como si ahora lo viera”²⁴⁰.

La memoria como *pensar en* conlleva a su vez el acto de pensar en Dios, en sustraer de la pregunta por América la pregunta por Dios. *¿O ubinam non est tu?*, pregunta el poeta en sentido negativo porque dentro de la negación se hace expresa la afirmación sobre la omnipresencia divina. Y es que el recuerdo y la memoria son tema también presente que se desprenden de la obra agustiniana: “nada en mi memoria existe tan presente como la memoria”²⁴¹ diría San Agustín en *De Trinitate*. Si no se recordara

²³⁸ P.H, V, 1- 20.

²³⁹ “Alexis Cfr. Virg., Buc. II. Así como en Virgilio, en este tema de Abad la pregunta: ¿Quién es este Alexis? Teniendo noticia del carácter de Abad tan retraído y austero sería difícil suponer que alguna persona en lo particular es aludido en el Poema, pero tampoco es fácil aceptar una pura ficción poética. La entonación es la que posiblemente revela el mayor calor humano de todo el Poema (...) parece fácilmente deducible que Alexis es el símbolo de todas las nostalgias de la vida del poeta, el México ausente, las añoranzas de la patria, los cielos azules de una niñez pura, veinte años de magisterio (...) los sueños de la madurez, todo ello pesado en la angustia balanza del destierro”, en nota II de Benjamín Fernández Valenzuela en el *Poema Heroico*, p. 169.

²⁴⁰ P.H, XV, 105-110.

²⁴¹ San Agustín, *De Trinitate*, T. V, X, 11, 18, trad. Fray Luis Arias, Madrid, BAC, 2º ed., 1956, p. 607.

no se desearía: el afán hacia el saber se sustenta en ese recuerdo que alma tiene inscrita, así como el Selenopolitano rememora a su patria perdida.²⁴²

Tanto en las *Confesiones* como en *De Trinitate*, San Agustín argumenta que será necesaria una vía de asenso para llegar a Dios, esto es la *re-flexión*. Los conocimientos “yacen almacenados en la memoria y sólo cuando se reflexiona hay algo en presencia del alma.”²⁴³ Es decir, el recordar permite transportar lo pasado a lo presente. Los recuerdos almacenados en la memoria van desde las experiencias sensitivas hasta las impresiones sobre la verdad que Dios deja, por amor, en el alma de los mortales (beneficio de lo dado)²⁴⁴.

Ya antes Aristóteles en su *Tratado sobre el alma* menciona que todo animal se caracteriza por la facultad de la memoria que permite el recuerdo y el aprendizaje. Agustín afirma que la memoria es también una vía de asenso *interno* hacia la verdad. La diferencia entre la angustia total que provoca el olvido y la certeza que otorga la memoria reside en que el olvido no es una desintegración total del conocimiento sino, una especie de desvanecimiento del mismo. De aquí que el Selenopolitano incluya el sentimiento de nostalgia hacia América como un eslabón más en la búsqueda de Dios, evitando todo tipo de olvido y con ello toda forma de incertidumbre. “No hemos olvidado aún del todo algo que recordemos al menos haberlo olvidado. Y por tanto, tampoco podríamos buscar algo perdido que por completo hubiéramos relegado.”²⁴⁵

La memoria y con ella la nostalgia permiten en Diego Abad llevar los *Ejercicios espirituales* de Loyola hacia el ámbito de una introspección que conllevan hacia Dios. La

²⁴²Pese a que se interprete a Abad sólo bajo la línea especulativa, recordemos que los *Ejercicios espirituales* brotan de la unión entre fe y razón -praxis y contemplación- puesto que “se trata de una obra que contiene una Doctrina más práctica que especulativa, se transmite más a modo de arte que a modo de ciencia y por consiguiente debe esperarse más bien una verdad práctica”, en Francisco Suárez, *Los ejercicios espirituales de San Ignacio, Una defensa*, Sal Terrae, España, 1º ed., p. 39.

²⁴³ Agustín San, *Tratado sobre la Santísima trinidad, op. Cit.*, p.275 “Cuando estoy allí (en la memoria) solicito que se me haga presente cuanto quiero”. *Ibid*, p.388.

²⁴⁴ Este argumento es parecido al argumento de Descartes de la existencia de Dios, donde Dios deja impresa su firma como artífice creador del hombre. Para Agustín la memoria, al retener el pasado en el alma, recuerda cierta noción de la verdad y por tanto, la intuición de los conocimientos verdaderos proviene en primera instancia de lo que el alma tiene ya impreso. “Si no la poseyeran de algún modo no desearían tanto ser felices. Ignoro de qué modo la conocieron y en consecuencia la poseen con una noticia que desconozco y me empeño en averiguar si está en la memoria porque si está allí fuimos en otro tiempo dichosos. (...) esto no sucedería si la cosa misma a la que corresponde ese nombre no estuviera retenida en su memoria.” V. *Ibid*, p. 403.

²⁴⁵ *Ibid*, p. 402. Agustín afirma que la única certeza, que surge de la duda, es de que el humano existe, de que vive y de que entiende.

memoria es una fuente más de buscarse a sí mismo, es un impulso más para encontrar en sí lo que fuera de sí se muestra en tinieblas.

La meditación (modo de buscarse a sí mismos para encontrar a Dios) es justo el fundamento de “todo modo de examinar la conciencia, [...]”²⁴⁶. Esto es, se empieza examinando la conciencia por medio de la evocación de un recuerdo: un orden que va de lo particular de la existencia humana a lo más universal. Diego Abad retoma de San Ignacio de Loyola y -por supuesto de San Agustín- la insistencia constante en relacionar al hombre con Dios por medio del examen interior que representa la alabanza y la contemplación, piezas que estarían incompletas sin el don de la iluminación.

Para Abad, la Poesía es una *scientia* que “se otorga a Dios en alabanza que no cesa”²⁴⁷. *Scientia* que de la mano camina con la Teología en tanto que ambas tienen por trabajo la contemplación y la meditación. La Teología como ciencia revelada sobre las Sacras Escrituras parte de la fe basada en el amor de Dios hacia sus criaturas o en palabras de Diego Abad: “nadie puede conocer la luz sin los socorros de la luz; ni nos es dado conocer a Dios, si tú mismo, Espíritu de vida [...] no nos enciendes como los encendimientos de tu amor”²⁴⁸.

La certeza sobre la contemplación radica en el amor que dispone Dios a sus criaturas puesto que “Dios desfallece [y ha desfallecido] de amor”²⁴⁹. La certeza de la sabiduría humana brota del amor incandescente de Dios, eliminando todo temor al escepticismo: ¿hay acaso rey alguno que sea a tal extremo amoroso? [...] [Él] es fácil y afable y pronto para vencerse a nuestros ruegos, así da blandos oídos a los que le invocan, así es de tierno corazón, así sabe abandonarse a nuestro amor”²⁵⁰.

La *Maquina Mundi* guarda en su interior el germen de la búsqueda hacia el saber. Sin embargo, aclara Labbé “cosa de juego es desentrañar al pedernal sus lumbres (...) y poner en fuga las sombras y su noche”²⁵¹. A pesar de que Dios provee de cierto impulso y certeza del saber, puesto que la fe en Dios da certeza, Abad se inclina por que el

²⁴⁶ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios... Op. Cit*, p. 21.

²⁴⁷ P.H, XVIII, 340-345

²⁴⁸ *Ibid*, 290.

²⁴⁹ *Ibid*, 150.

²⁵⁰ P.H, VII, 90-97.

²⁵¹ P.H VI, 60-70.

conocimiento pleno de Dios y sus creaturas ni aun con la Teología o ciencia revelada podría ser alcanzado.

Así como es imposible de todo punto no conocer el sol y aunque más esconda su fulgor de tenebrosa nube, esparce y comunica al mundo sus lumbres y su luz y nos regala a todos con su calor amoroso de suerte que los mismos ciegos, aunque huérfanos de su luz, puedan gozarlo. [...] [Sin embargo así como es posible esto], no es posible contemplar espaciosamente los esplendores del sol y si alguno temerariamente lo intentase pagaría con sus necios ojos el empeño soberbio²⁵².

Más allá de interpretar estas líneas a la luz de la Orden jesuita y su importancia política, Diego Abad pretende establecer límites al saber humano. De lo que habla Abad es del conocimiento como un don. Metáfora que se complementa una y otra vez cuando el Canto *Sapientia* se entiende desde este sentido. El cambio de las imágenes físicas del mundo no sólo representa para el poeta un cambio en la astronomía, ciencia que por cierto se demerita cuando se antepone a la metafísica o teología. La innovación expresa el parecer insostenible y cambiante del ser humano.

Más aún, que Labbé llame a la sabiduría primera bajo el nombre de *ultra física*, *philosophia ultranaturalis*²⁵³, ciencia que trasciende las cosas naturales, indica el especial pensamiento del poeta. Siguiendo a Suárez, la metafísica prescinde de las cosas sensibles o materiales que se denominan físicas:

porque de ellas se ocupa la filosofía natural [...] y por ello es llamada metafísica, como colocada después o más allá de la física [...] se dice que las cosas de que trata esta ciencia están después de los entes físicos o naturales, porque supera el orden de éstos y se hallan colocados en un orden de realidades más elevado²⁵⁴.

La investigación primordial de toda filosofía primera es el ente en tanto que ente y no sólo una parte del ente. La ciencia más divina por su objeto de estudio trata lo ente a partir de su propiedades inmediatas y no sólo de las meditas como la cantidad o cualidad física -labor esencial del filósofo de la naturaleza en la época de Labbé. Abad se inclina hacia Suárez y llama a la metafísica como *ultra física* puesto que se ocupa de lo trascendente más allá del ente natural o físico.²⁵⁵ Empero, a pesar de que Abad está inserto en un siglo en el que prevalecen un sinnúmero de problemáticas que nacen con la

²⁵² P.H. III, 40- 50.

²⁵³ Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia*, Op. Cit., p. 113.

²⁵⁴ Francisco Suarez, *Disputaciones I...* Op. Cit., p. 208.

²⁵⁵ Mauricio Beuchot, *Ibid.*, p. 116.

filosofía de la naturaleza, reconocidas a lo largo de su *Poema*, aún con ello, la *sapientia* y *scientia* sean denominadas bajo el amparo de la metafísica.

En *Deus scientiarum*, Abad utiliza una y otra vez el término *ingenium* para referirse a la aptitud que acompaña al ser humano en el descubrimiento de las leyes que operan el mundo físico, en contra posición a la *scientia* y *sapientia* propias de la ciencia más divina. *Ingenium* bien puede referirse desde el lenguaje vulgar al ingenio o virtud que acompaña al científico pero el término dice más cuando lo relacionamos al verbo *gignere*, engendrar, tan unido a la referencia de las *gens* romanas. *Ingenium* es pues lo producido, lo engendrado para un fin práctico en la vida civil. De ahí que la distinción plasmada en el Canto XVIII sobre la Mecánica y la Hidráulica, la Geometría y la Aritmética sean ciencias basadas en el *ingenium*, *i.e* ciencias con fines prácticos.²⁵⁶ Pero, debemos precisar que el problema no surge por el objeto de la ciencia sino por quien escruta a la Naturaleza bajo el amparo del ingenio. En palabras de Abad: “¿con cuanto ingenio- *ingenium*- y poder los peritos a su placer lo dirigen?”²⁵⁷

En el Canto *Sapientia*, Labbé distingue una vez más entre *Sapientia* e *ingenium*. Dios es al único a quien se le puede llamar sabio: “La sabiduría era una con él”²⁵⁸. “Nosotros con todo nada tenemos y nos arriesgamos a indagar los orígenes mismos del mundo y los principios recónditos de las cosas primeras y andamos en el campo como unos andábatas”²⁵⁹.

Los andábatas o gladiadores que pelean en el campo de batalla con un casco que obstruye la visión plena sobre el oponente es una metáfora que utiliza Labbé para

²⁵⁶Si bien Diego Abad admite algunos estatutos propios de la Mecánica y la Hidráulica según las nociones de su época, estas ciencias en particular tendrán un fin práctico para la sociedad ya sean en la guerra, en el conocimiento del mar, la medida del Orbe, etc. Especial atención requieren estas ciencias en su época ante la oposición entre Estado de naturaleza y Estado civil. Así por ejemplo, Francisco Xavier Clavijero defenderá en su *Historia Antigua de México* el uso de estas ciencias con fines prácticos por parte de los naturales de América (en contra de las tesis defendidas por los naturalistas franceses quienes aseguraban que los naturales de América seguían en un estado de naturaleza). Sobre algunos fines prácticos de estas ciencias en Diego Abad, V. *Deus Scientiarum*: “la Mecánica valida de palancas y poleas, las separa y arranca del amor del puerto. [...] Mira cuántos y qué poderoso pesos pesa y mide con la pesilla que pende de su opuesto brazo la balanza romana [...]. De nada valen ya las armas de antaño, ni es posible atacar o defender la usanza de antes [...] Otra es ya la suerte y el consejo de pelear y hacer la guerra”, en P.H, 125-220. Sobre la polémica entre Xavier Clavijero y los naturalistas franceses V. Fco. Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1945; Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960.

²⁵⁷ P.H, XVIII, 130.

²⁵⁸ P.H, IX, 1.

²⁵⁹ *Ibid*, 10-15.

referirse al conocimiento imperante en el ser humano respecto a las ciencias prácticas basadas en la experiencia (*empeiria*) y que culminan hacia lo que denomina como *ingenium*. De sumo predominio resulta la metáfora sobre los andábatas como tema inaugural del Canto *Sapientia*, justo en donde se propone desentrañar parte de las imágenes físicas sobre la *Maquina mundi*. Lo cierto es que la problemática sobre el saber en Abad adquiere mayores herramientas cuando la anteponemos al siglo en el que se desenvuelve el poeta.

Juan Martínez de la Parra, S.I, profesor de Diego José Abad en la Nueva España escribe en la póstuma *Luz de las verdades católicas* la necesidad de amparar el conocimiento en la fe en Dios. En contra de la certidumbre de los sentidos y el entendimiento quien influiría decisivamente en Diego Abad menciona:

Lo sé con evidencia, esta es toda la ponderación de la certidumbre. Pues digo que toda esta seguridad, esta certidumbre, y esta evidencia es toda muy poca, muy falible, y muy poco segura, respecto de la Fe Divina [...] Cuántas (veces) equivocados, o con la distancia, ò con la luz, con la apariencia, le fingen al alma colores. Y cuántas también viciados, ò con la pasión, ò con el afecto, tiñen de su color las cosas. [...] ¿Así se engañan los ojos? Sí, pues quedad también para la intención advertido, que aquella vara, que tantas veces por metida en las aguas os parece que no está muy recta; quizá no es sino vuestra intención la torcida. El Sol, ¿à quien deben los ojos la mitad de su vista, levantad, levantad, como lo miráis? Allí se está parado sin moverse de un lugar. [...] ¡Ha ojos ingratos! Pues mientras lo habéis estado mirando ha corrido el Sol millares de leguas.²⁶⁰

Juan Martínez de la Parra apunta al error por el que transitan los sentidos y su correlativo con la experiencia hacia una materia en particular. Ni aún la razón o el entendimiento son posibilidad de certeza para el conocimiento humano. Con el mismo tono en que Abad critica el cambio repentino del parecer humano bajo la metáfora de los andábatas, Parra insiste: “¡Qué nublados de la razón! ¡Y que tinieblas del entendimiento!”²⁶¹. Sin la fe, el conocimiento humano se deshace en un sinfín de pareceres y cambios. Por medio de una analogía sobre una vara recta que se encuentra en el interior de las aguas, Parra sostiene que la apariencia de una vara deforme bajo el agua puede confundir a cualquier espectador que confíe más en los sentidos que en la fe en Dios. Más aún, la referencia al tránsito del Sol es tema recurrente incluso en la época en la que vive Parra: en contra de

²⁶⁰ *Luz de verdades católicas, // y explicacion de la // doctrina christiana, // qve sigviendo la costvbre de la casa professa de la // Compañia de Jesvs de México // todos los jveves del ano ha explicado en sv Iglesia...* Op. Cit., I, XV, p. 64.

²⁶¹ *Ibid*, I, XVIII, p. 68.

las tesis heliostáticas, el jesuita asegura que tal imagen del mundo es tan sólo una apariencia a la vista del testimonio de los sentidos.

En el mismo tenor, una y otra vez, los astrónomos modernos que apoyan a Galileo, Newton y Copérnico harán la misma crítica respecto al testimonio de los sentidos. Thomas Digges en la defensa hacia Copérnico²⁶² alude la necesidad de despejar todo tipo de fundamento empírico para así recurrir al uso de la razón, *i.e.*: “¿por qué confiar ciegamente en el testimonio de los sentidos, víctimas potenciales de tantos engaños y no encomendarnos más bien a la razón?”²⁶³. La crítica de Digges se abrirá en el mismo tenor que la crítica de Parra hacia el conocimiento del ser humano, la diferencia estará puesta en la fe que tiene el creyente hacia Dios *versus* la fe del filósofo de la naturaleza hacia la pura razón.

Thomas Digges refiriéndose a Virgilio menciona: “salimos del puerto, la Tierra y las ciudades se alejan”²⁶⁴. Bajo la sospecha de que las imágenes físicas del mundo se construían bajo lo que aparecía a la luz de los sentidos, Digges comenta que la ciencia no puede fundamentarse en los fenómenos a simple vista. La analogía de Digges respecto al parecer humano se resume a la sentencia de Eneas quien al zarpar en un barco piensa que no es él quien se mueve sino las tierras las que lo hacen. A lo largo de los años el ser humano, basándose en la experiencia visual del movimiento del Sol, sostenía la tesis de un geoestatismo amparado bajo los cálculos matemáticos “extravagantes e insostenibles”²⁶⁵ de excéntricas y epiciclos que coincidían poco con los fenómenos astronómicos. La importancia hacia la razón bajo justificaciones basadas en cálculos exactos y el uso de instrumentos gnomónicos favorecía el cambio de paradigmas en la filosofía de la naturaleza. El error máximo del conocimiento no provenía de los

²⁶² Thomas Digges, *Una perfecta descripción de la esfera...*, *Op. Cit.*

²⁶³ *Ibid*, p. 51.

²⁶⁴ *Ibid*, p. 65. Nótese que la cita utilizada para defender el sistema copernicano sostiene una analogía entre el navegante del mar y el ser humano en la Tierra. El argumento que utiliza Digges es especialmente a favor de la teoría heliocéntrica, pero llama la atención que parte esencial de la analogía se sostenga bajo la noción de la *falsa apariencia* del espectador. El punto de partida del cambio de paradigmas no serán los fenómenos en sí mismos como sí los fenómenos vistos a la luz del espectador. “Cuando un navío surca las plácidas aguas de un mar en calma, a sus tripulantes les parece que todas las cosas exteriores -tanto en las costas como en el propio mar- se mueven y que por el contrario, ellos permanecen quietos con todo lo que hay a bordo. Seguramente eso mismo sucede con la Tierra, cuyo movimiento natural y no violento es el más uniforme e imperceptible de todos pues a los que en ella estamos nos parece que todo el mundo gira a su alrededor”, *Ibidem*.

²⁶⁵ Los adjetivos hacen alusión a la crítica de Juan Jorge en *Estado// de la Astronomía// en Europa, // Y juicio de los fundamentos sobre que se erigieron los Systemas...* *Op. Cit.*

fenómenos como sí del espectador quien creía que la Tierra se mantenía en reposo así como Eneas jamás apreciaba el movimiento del barco en el mar.

Casualmente, tanto Digges como Parra defienden que el testimonio de los sentidos del espectador de la naturaleza es quien ha causado un entramado insostenible en el conocimiento. Sin embargo, para Parra la certeza en el saber no se fundamenta en una fe ciega hacia la razón, sino en la fe hacia la creación divina. Aunque el problema de la época va más allá de una discusión entre fe y razón, o *Sapientia e ingenium*, lo cierto es que la noción de verdad es distinta para los filósofos físicos quienes bajo la fe en la razón sostienen que la Creación puede ser escrutable por la razón humana. Éstos parten de la consigna de que la facultad de la razón puede escrutar perfectamente la obra del creador puesto que la naturaleza se mantiene análoga a todo el entramado lógico de la razón humana. “Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios sino en su obra, no descansa en el testimonio de las Escrituras o de la tradición sino que se halla constantemente ante nuestros ojos”²⁶⁶, fieles participes de la razón.

²⁶⁶Cassirer Ernst, *Filosofía de la ilustración*, México, FCE, trad. Eugenio Imaz, 1950, p. 59. El análisis de Cassirer hacia el fundamento metodológico de la ilustración hace referencia al rompimiento de una ontología basada en los principios de la fe *versus* una ontología donde la razón humana puede escrutarlo todo. 1.- En la ontología medieval la razón natural va de la mano de la revelación. Fe y razón o creer y saber tratan de conciliarse. Así, aún cuando la razón está ordenada con Cosmos, ésta se encuentra limitada y en constante oscuridad por lo cual es necesaria la luz de la revelación. 2.- En el renacimiento se piensa a la naturaleza unida al creador en el sentido en que Dios mueve al mundo no desde fuera sino desde dentro. Se trata de conciliar el mundo de la trascendencia con el de la immanencia. 3- Con Newton se une el vínculo entre naturaleza y pensamiento, entre conocimiento humano y naturaleza sin la necesidad de recurrir a la revelación. No hay nada ya oculto sino que todo es evidente a la vista, *i.e.*, ya no hay misterio incomprensible a la luz de la naturaleza. El intelecto como facultad cognitiva gana partida y éste puede medir y escrutar la naturaleza. La razón se sostiene bajo el cálculo, la medida, etc.

El verdadero problema de la época no es afirmar si Dios existe o no; sino analizar las posibilidades de la razón humana frente a una institución política y religiosa como era la teología y la interpretación de las Escrituras. Lo cierto es que aunado a este problema, Cassirer apunta a uno de mayor relevancia. El problema metodológico de la ilustración se basará en que la ciencia no se separa del todo de los supuestos metafísicos epistemológicos de la física: se parten de *aprioris* lógicos tan cuestionables como los metafísicos sustentados en la revelación y la fe en Dios. De esta incertidumbre se llega a la necesidad de plantear límites a la razón (labor por cierto heredada a Kant en la *Crítica de la razón pura*). Ante el problema entre fe y razón en la ilustración Cassirer apunta: “Una máxima de la filosofía de las Luces [...] es que le obstáculo mayor para la indagación de la verdad no se halla en las propias deficiencias del saber. No hay duda de que todo nuestro saber padece con esos defectos y que sentimos penosamente su inseguridad y sus lagunas a cada paso que damos en nuestro conocimiento. Pero esta limitación una vez que nos hemos dado cuenta de ella, no significa ningún peligro efectivo. Las faltas que el saber comete quedan rectificadas por él mismo en su progreso inmanente; los errores en que nos envuelve se cancelan por sí mismos al proseguir libremente su marcha [...]. Su enemigo más peligroso no es la duda sino el dogma. Por eso el saber y la fe se hallan frente a un enemigo en común y la lucha contra él es la tarea más

Mientras tanto, Parra y Diego José Abad testifican que el conocimiento humano se basa en una fe que no es de este mundo, una fe que permite pensar lo ente más allá de sus propiedades mediatas o físicas como la cantidad o cualidad, el movimiento o el reposo. Si bien ambos jesuitas conceden la posibilidad de cierto tipo de conocimiento, el Selenopolitano favorece a la fe como el parteaguas del fundamento del pensar; puesto que el mero entendimiento, aún cuando sea un Don de Dios, no puede coincidir plenamente con todo el entramado lógico de un *Mundus* que es mucho más que una mera imagen física de la *Machina mundi*.

urgente. En esta lucha pueden aliarse y sólo a base de esta unión se producirá luego su separación y la determinación de sus fronteras peculiares”. *Ibidem*, p.183.

Conclusiones.

Si bien, Diego José Abad representa la figura paradigmática del religioso que se enfrenta a una época de cambios, también es cierto que al poeta le aqueja la pregunta fundamental de la filosofía. Qué sea el saber y cuál el fundamento del mismo lleva a Abad hacia un discernimiento de los fundamentos epistémicos de la modernidad, sosteniendo a la filosofía primera como el eslabón primordial que subyace a todo pensar. He llegado a la conclusión interpretativa de que Diego Abad afronta la pregunta sobre la sabiduría bajo la óptica de dos diversos horizontes: una es la pregunta de qué es el saber de los hombres frente a la gran sabiduría divina -pregunta propia de los *Cantos del Poema Heroico*; y otra es la pregunta que surge a partir de la búsqueda de los primeros principios y las primeras causas. Bien es cierto que tanto sus *Cursos de filosofía* como su *Poema* se basan en la afirmación de Dios como fundamento de todo saber, el horizonte del filósofo se conjuga con el del poeta vislumbrando dos caminos que llegan al mismo punto. Mientras una pregunta conduce hacia la ontología, la otra lo hace hacia la poesía. En lo que respecta al Poema Heroico, dos son los acercamientos que Abad tiene hacia la astronomía y la filosofía natural:

A) Desde el horizonte que se desprende del pensamiento aristotélico y ptolemaico, Abad coincide con las nociones de armonía y perfección pero no con las de generación. Se distancia de Aristóteles por no coincidir con las consecuencias de aceptar el concepto de generación y en contra se alianza con las de creación, consecuencias que llevan a Abad a admitir una *Machina mundi* desde los conceptos de *Artifex* y *Ars*. Para el poeta, el *Artifex Mundi* es un Dios cristianizado que crea un gran espectáculo posible de ser *ad mirado*.

Sobre un *Mudus* total y cabalmente armónico se desprenden ciertas consecuencias teóricas entre las que se destaca la búsqueda de la verdad a partir de la conjunción de conocimientos, en donde impera la filosofía primera como el principio y fundamento de todo saber. La imagen del universo pleno y armónico, idéntico a sí mismo, abre paso a una filosofía en la que cada eslabón permite conocer al subsiguiente puesto que éste es parte y principio del todo. El saber del que nos habla el Selenopolitano no es uno que se

ramifique en ciencias específicas o saberes particulares sino, un saber que requiere de todas las ciencias para su búsqueda.

B) No contradice a la nueva ciencia pero sí está a favor de poner límites al saber humano. Coincide con Copérnico en la noción de armonía pero se distancia de la dificultad de saber a plenitud cómo es la estructura del mundo. Razón por la cual el Selenopolitano critica tanto a la imagen del mundo ptolemaico-aristotélico como a la copernicana y newtoniana. Puesto que el conocimiento del ser humano sobre el mundo es limitado, Abad llega a la conclusión de que sólo Dios conoce plenamente a su creación. Ante este punto, las consecuencias de la obra abadiana no se distancian de algunas otras en su época: Abad busca clarificar cuáles son los límites del saber del hombre no porque parta de la premisa de que Dios es totalmente sabio y sus creaturas se distinguen de éste a partir de la sabiduría; sino, por que las ciencias del saber humano evidencian cuán limitado es el conocimiento del hombre, el poeta busca clarificar desde dónde puede el ser humano conocer más allá de lo que su propia razón le permite.

El problema de fondo es una discusión propia de la época en la que la ciencia busca desligarse completamente de una metafísica que pone a Dios como el fundamento del conocimiento de los fenómenos o propiedades mediatas de lo ente. Las consecuencias se traducen en un optimismo epistémico sobre los alcances de la razón. Así por ejemplo, cuando Voltaire indica que la finalidad de toda filosofía física no es el ente en tanto que ente, sino el movimiento, la distancia o la gravedad *grosso modo*, la pretensión de los modernos será implementar un nuevo método que ponga especial énfasis en el alcance de la razón hacia el conocimiento de las propiedades mediatas de los entes. Los filósofos modernos sustentarán su método bajo la fe en que la razón puede escrutar la obra del Creador puesto que la creación es análoga a conceptos y leyes partícipes de la propia facultad de la razón. Los contemporáneos a Abad (como Sebastian Canterzanni o Zannotti basándose en Galileo, Copérnico, Locke, Descartes, Newton, etc.) ya fuera para negar o confirmar las tesis del momento admitían a Dios como el fundamento de la creación. Pues bien, no hay en la época una desteologización, el Creador como fundamento de la Creación no es la base del problema como sí qué puede conocer la razón sobre los fenómenos mecánicos y físicos del mundo.

Diego Abad crítica las consecuencias fácticas del método de sus contemporáneos, esto es, la comprensión de la gran *Machina mundi* como mero artificio mecánico escrutable a la luz de la razón. Por una parte, el Poema Heroico es más que una evidencia del discurrir cosmológico. Por otra, la justificación de la crítica de Abad hacia el método de sus contemporáneos se sustenta bajo sus Cursos de *Philosophia ultranaturalis*, en donde el aporte de la metafísica de Francisco Suárez es de suma relevancia. La filosofía de la naturaleza adquiere su sentido como ciencia frente a las preguntas y fundamentos de la filosofía primera.

El poeta parte del hecho de que las propiedades de los entes son más que sus puros accidentes. Los filósofos de la naturaleza puede y deben ocuparse de ellos, pero el filósofo debe atender a lo implícito e inmediato en los entes: *per se* e *in alio* llevan a Abad hacia la distinción de la *aseidad* y *abaleidad*, divisiones conceptuales que del accidente o sustancia del ente conllevan inevitablemente a la búsqueda de aquello por lo que el ente es referido a otro y éste referido a Dios. Los filósofos de la naturaleza no se ocupan, según las consecuencias del pensamiento abadiano, en qué sea la cosa sino cómo se comporta. Esto es, conocen parcialmente la estructura del mundo por lo que una ciencia que opere desde un *plenum* armónico es más que necesaria para el filósofo Selenopolitano. El problema desde esta perspectiva es cómo y desde qué horizonte se busca la verdad.

Por otra parte, Diego Abad distingue la disputa propia de su época, conocida bajo las nominativas fe y razón. Problema por el que la Orden jesuita se erige como una Compañía que buscaba reformular los principios básicos de la institución religiosa frente al protestantismo. Sin embargo, entrado el siglo XVIII, el apego hacia los estatutos de una nueva ciencia marcaría un hito. ¿No es verdad que en 1765 el *Tratado apologético* de los jesuitas franceses expulsos ponía especial atención a una defensa del método de enseñanza de los Colegios? Por mucho, la expulsión de la Orden representó la oposición del Estado español al poder educativo que habían alcanzado los *Íñigos* tanto en Europa como en América. Jesuitas como Clavius, Descartes y demás astrónomos, físicos y filósofos son partícipes de la modernidad y por mucho encabezan el grupo de pensadores que abrieron las puertas al siglo XVIII y XIX.

El amparo hacia la razón para conocer la obra del Creador dejaba de lado toda necesidad de refugiarse en la teología revelada y es justo este panorama el que marcaría un hito dentro y fuera de la Compañía respecto al problema entre fe y razón. En este sentido, la postura de Diego Abad tanto en sus *Cursos* de metafísica como en su *Poema* es la de conjugar todas las ciencias y saberes bajo la afirmación de un saber universal que se mantiene lejano al saber de los hombres. Abad no desliga del todo a la Teología de la Metafísica y a éstas de la Filosofía de la Naturaleza pues parte del supuesto de que la gran *Machina mundi* como espectáculo, admirable a la luz del ser humano, adquiere su fundamento ontológico desde y a partir de Dios. Qué sea la naturaleza conduce a la pregunta sobre Dios y su creación. Justificación por la cual el poeta insiste que para la *sapientia* es necesaria la gracia de Dios puesto que aquello que es *por sí mismo -esse a se* y *per se-* se oculta a la luz de la razón.

Premisas como contemplación, fe e iluminación pueden parecer “retrocesos” dentro de los “progresos” y alcances que los filósofos modernos pretendían. Sin embargo, lejos de una interpretación bajo una óptica teórica lineal, de lo que habla Abad es de buscar la sabiduría no fuera del ser humano sino a partir de éste. Un saber que no se reduce a los alcances de una estructura epistémica determinada. Recordemos que Abad parte del supuesto de que el ente es más que sus accidentes, el entendimiento requiere más que una estructura epistémica pragmática para conocer. Necesita más que su propia luz para iluminar lo que en tinieblas se muestra al conocimiento. Por lo que nuevamente la necesidad de clarificar los límites del saber del hombre es más que una labor esencial a lo largo del *Poema*.

Ahora bien, es cierto que el *Poema* abadiano dista mucho de una detracción explícita hacia los estatus plenos de la filosofía moderna pues no conserva la misma línea discursiva que los diálogos entre astrónomos y filósofos. La poesía se aleja completamente de argumentos, artículos y contraargumentos, su método no es deductivo, su finalidad es contemplar y alabar. Abad es un jesuita y como tal su amor hacia la religión encabeza su pensar bajo el amparo de la poesía y la filosofía primera. Podemos desde la mera interpretación de las formas lingüísticas argumentativas postular la ignorancia de Abad hacia el discurso de la física y la astronomía sin embargo, el conocimiento de Abad hacia asuntos propios de la astronomía es más que un mero saber

expositivo. El poeta da cuenta de una discusión latente en su época y es a partir de ésta desde donde puede reconstruirse su postura. ¿El pensamiento abadiano es pues una crítica al proyecto de la filosofía de la naturaleza que pretende desligarse de una metafísica u ontología?

No cabe duda de que Diego José Abad critica el proyecto ilustrado-moderno de sus contemporáneos e insiste una y otra vez en establecer límites a la razón. Sin embargo, su pensar es más que una respuesta o una crítica hacia una corriente en particular: su poesía y su pensar son una diatriba a todo proyecto que pretenda alcanzar plenamente la *Sapientia*. Para el poeta hay algo que el ser humano no puede abarcar, la naturaleza se mantiene en misterio a la luz de la razón.

La multiplicidad de preguntas e interpretaciones sobre el pensamiento del Selenopolitano surge cuando comprendemos la época en la que se desarrolló en donde la nostalgia por la patria, el amor férreo hacia Dios y su creación, una Italia en efervescencia, una Orden jesuita que trataba de renovar la institución religiosa, el exilio y el desamparo permiten acercarnos tan sólo un poco a las inquietudes del jesuita Labbé. Un poeta que insiste una y otra vez: “no es posible abarcar con el pensamiento más de lo que en una pequeña concha puede haber de las aguas del mar, ni más de lo que con el dedo puede señalarse de los luceros del cielo”²⁶⁷.

²⁶⁷ P.H, I, 125-130.

Bibliografía

Bibliografía específica

Abad Diego José, *Poema Heroico*, trad. Benjamín Fernández Valenzuela, México, UNAM, 1974.

Aristarco de Samos, *Sobre los tamaños y las distancias del Sol y la Luna*, trad. Rosa Massa Esteve, España, UCA, 2007.

Aristóteles, *A cerca de la Generación y la Corrupción*, trad. Ernesto Lacroce, España, Gredos, 2008.

_____, *Física*, trad. Ute Schmidt Osmanzik, México, UNAM, 2005.

_____, *Metafísica*, trad. Calvo Martínez Tomás, Madrid, Gredos, 2008.

Agustín de Hipona San, *Las Confesiones*, trad. Agustín Uña Juárez, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2007.

_____, *De Trinitate*, trad. Fray Luis Arias, 2º ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

Andrés Juan, *Cartas familiares, Viaje de Italia*, Madrid, Verbum, 2004.

Beuchot Puente Mauricio, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, UNAM, 1995.

_____, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996.

Camacho Kuri, *El barroco jesuita mexicano: la forja de un México posible*, México, Universidad de Veracruz, 2008.

Canterzano Sebastian, “Carta de Sebastian Canterzano á Geronimo Saladino, Monge Celestino de Luca, profesor público de matemáticas en la Universidad de Bolonia, y socio de la Instituta, en la qual se liberta de toda sospecha de error la observación de Venus en el paso del Sol hecha por Eustaquio Zanutto” en *Memorias// sobre las Observaciones astronómicas// hechas por los navegantes españoles// en distintos lugares del Globo,// las quales han servido de fundamento// para la formación de las Cartas de marear// publicadas por la Dirección de trabajos// Hidrográficos de Madrid,// Gefe de Esquadra de la Real Armada// T. I,// de Orden Superior// ordenadas por Joseph Espinosa y Telo, Madrid, Imprenta Real, 1809. [Biblioteca Digital Miguel de Cervantes (BDMC)]*

Cruz y Bahamonde Nicolás, *El Viage de España, Francia é Italia. V. Viage// dell España, Francia é Italia,// Por Don Nicolas de la Cruz,// y Bahamonde//Consiliario de la Real Academia de las// Bellas Artes de Cádiz,// Tomo III-IV// de Génova hasta Roma// Madrid, 1807, Con la licencia necesaria en Madrid, Imprenta de M. Bosch. [BDMC]*

Cicerón Tulio, *De Officiis*, trad. Manuel de Valbuena, en [http// www.bibliojuridica.org](http://www.bibliojuridica.org).

Clavijero Francisco Xavier, *Sobre la suspensión de la compañía de Jesús*, Madrid, Instituto científico de lenguas españolas, Consejo superior de investigaciones científicas, T. XIII, N° 126.

Copérnico Nicolás, Thomas Digges, Galileo Galilei, *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, trad. Alberto Elena, Madrid, Alianza, 1996.

Copérnico Nicolás, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, trad. Bernabé Navarro, México, Secretaría de Educación Pública, Setentas, 1974.

Cruz y Bahamonde Nicolás de la Cruz, *El Viage de España, Francia é Italia. V. Viage// de// España, Francia é Italia, // Por Don Nicolas de la Cruz, // y Bahamonde // Consiliario de la Real Academia de las // Bellas Artes de Cádiz. // Tomo III-IV // de Génova hasta Roma // Madrid, 1807, Con la licencia necesaria en Madrid, Imprenta de M. Bosch. [BDMC]*

Fabri Manuel, Maneiro Juan Luis, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, 2° ed., México, UNAM, 1989.

Feijoo Jerónimo Benito, *Teatro Critico, Ensayos filosóficos*, selec. Eduardo Subiratis, España, Antrophos, 1985.

_____, *Cartas eruditas y curiosas*, “Carta Primera. Respuesta a algunas Cuestiones sobre los cuatro Elementos”, T. I, XVIII, 44. en [http//www.filosofia.org](http://www.filosofia.org).

_____, *Teatro Critico Universal, II*, 1728 en [http//www.filosofia.org](http://www.filosofia.org).

Filón de Alejandría, “De Opificio Mundi. V. I” en *Obras completas*, trad. José María Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975.

Gracián Baltasar, *Obras // de Baltasar Gracián // Tomo primero // que contiene // El Criticón, primera // segunda y tercera parte: // y el Héroe*. Con las licencias necesarias // en Madrid: en la Imprenta de Pedro Marín. // 1773, // A costa de la Real compañía de Impresores y Libreros del Reyno, [Biblioteca Nacional de México (BNM)].

Isla Joseph Francisco de, *Cartas familiares // del P. Joseph Francisco // de Isla escritas // a su hermana Doña María Francisca de Islas y Losada // y a su cuñado D. Nicolás de Ayala // T. IV // Con las licencias necesarias en Madrid // Imprenta de Manuel Gonzales // 1785. [BNM]*.

Juan y Santicilia Jorge, *Estado // de la Astronomía // en Europa, // Y juicio de los fundamentos sobre que se erigieron los Systemas del Mundo, // para que sirva de guia al método en que debe // recibirlos la Nación, sin riesgo de su opinión // y de su religiosidad // su autor Don Jorge Juan y Santacilia, Comendador (quefue) de Miaga, en el // Orden de S. Juan (...)//, Con Licencia // Madrid, en la Imprenta Real de la Cazeta, 1774. [Biblioteca Digital Valenciana (BDV)]*.

_____, *Observaciones// astronómicas y físicas,// hechas de orden de S.Mag.// en// los Reynos del Perú, Por. Don Jorge Juan, Comendador de Aliaga en la Orden de San Juan, Socio Correspondiente// de la Real Academia de Ciencias de París, y D. Antonio de Ulloa,// de la Real Sociedad de Londres, de la Real Sociedad de Londres,// y de las Reales Academias de las Ciencias de Berlín: ambos Gefes de Escuadra de la Real Armada.// De las quales se deduce// la Figura y Magnitud de la Tierra, y se aplica// a la Navegación// Impresso en Orden del Rey nuestro Señor,// en Madrid// en la Imprenta Real de la. Gazuta, 1758. [BDMC]*

Loyola Ignacio de, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comilla, España, Cátedra Espiritualidad Ignaciana, Sal Terrae, 1993.

Loyola Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, ed. Jordi Groh, Madrid, Abraxas, 1999.

Lucrecio Caro Tito, *De Rerum Natura*, trad. Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003.

Martínez de la Parra, *Luz de verdades católicas,// y explicacion de la// doctrina christiana,// que siguiendo la costumbre de la casa professa de la// Compañía de Jesus de México// todos los jueves del ano ha explicado en su Iglesia,// El P. Juan Martínez de la Parra,// Professo de la misma Compañía// Ofrecida// al Ilustrissimo y reverendissimo señor// Don Fr. Benito de Sala// y Caramany// Por la gracia de Dios y la Santa Sede Apostólica,// Obispo de Barcelona del Consejo de Su Majestad// Barcelona, // 1701. [Biblioteca Digital de la Universidad Complutense de Madrid (BDUCM)].*

Novissimus librorum prohibitorum// et expurgandorum index pro catholicis hispaniarum regnis// ferdinandi vi regis catholici,// hac ultima editione d.d Francisci Perez de Prado Supremi Prasadis,// in hispaniarum , ac indiarum regnis inquisitoris generalis// jussu noviter auctus, y luculenter, ac vigilantissime correctus de consulum supremi senatus inquisitionis generalis,// ex calcographia Emmanuelis Fernandez 1767. [BDUCM].

Ptolomeo, *Armónicas*, trad. Demetrio Santos, Ed. Miguel Gómez, España, Barath, 1999.

Rodríguez Diego Fray, *Discurso Etheorologico del nuevo cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo*, folio 13, 1652, en [Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano (BDPN)].

Sarmiento Martín, Benedictino, *Demostración// critico-apologética// del Theatro critico universal// que dio a la luz// el R. P. M. Fr. Benito Geronimo Feijoo,// en los tomos I, II, III. en algunas partes// del IV y en la Ilustración Apologética , pretendió// contradecir el Vulgo, con diferentes papelones y por no// haber entendido hasta ahora la conexión , y obvia// significación de las voces,// Adjunta una defensa de las Aprobaciones// de la dicha ilustración. Hacela uno de los aprobantes// el P. Fr. Martín Sarmiento, Benedictino, Lector de Teología// Moral en el Monasterio de S. Martin de esta Corte, tercera impresión// Tomo II, Tercera Impresión// Con Licencia// en Madrid: en la Imprenta Real de la Gazeta, 1779. [BNM].*

Suárez Francisco, *Disputaciones Metafísicas, I*, trad. Rábade Roreo, Madrid, Gredos, 1960.

_____, *Los ejercicios espirituales de San Ignacio, Una defensa*, España, Sal Terrae, 2003.

Sigüenza y Góngora Carlos, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1959.

Systema Bibliothecae Collegii parisiensis societatis Iesu, Parisiis, Excudebat: Sebastianus mabre, Cramoisy, Regis Typographus, 1678. [BDUCM].

s/a, *Apología// de el// Instituto// de los // Jesuitas// Aviñon//* con las licencias necesarias, 1765. [Biblioteca “José María Lafragua” (FABJML)].

Tomás de Aquino Santo, *Suma Teológica*, trad. Martorell Capo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

Valladares Antonio, *Semanario Erudito// que comprehende// varias obras inéditas// criticas, morales, instructivas,// políticas, históricas, satíricas y jocosas// de nuestros mejores autores// antiguos y modernos//* Dalas a luz // D. Antonio Valladares// de Sotomayor// T. XIII, //Madrid, 1788, // por D. Blas Román, // con privilegio Real. [BDUCM].

Vives Luis, *Antología de textos*, España, Estudios de la Universidad de Valencia, 1992.

Virgilio, *Eneida*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, 2ª ed., México, UNAM, 2008.

Voltaire, *Elementos de la filosofía de Newton*, trad. Antonio Lafuente, Santiago de Cali, Universidad de Valle, 1996.

Zanotti Francisco María, *Compendio// de la filosofía moral, // escrito en lengua italiana* por D. Francisco María Zanotti, // y traducido al español por la Marquesa de Espeja, // dedicado a S.A.R. // La Sra Doña Carlota Joaquina, // infanta de España // Madrid, 1785, con las Licencias necesarias // Imprenta D. Joaquín Ibarra. [BNM].

Bibliografía Complementaria.

Beuchot Puente Mauricio, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996.

_____, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004.

Broker Walter, *Aristóteles*, Chile, Universidad de Chile, 1963.

Buber Martín, *Judaísmo y civilización*, por Sergio Nudelstejer, México, Tribuna, 1973.

Cano Ledesma Aurora, “La hipótesis de los Planetas de Claudio Ptolomeo y su recepción en los astrónomos árabes”, *Revista da Sociedade Brasileira de Historia da Ciencia* n° 10, pp. 21-28, 1993.

Cassirer Ernst, *Filosofía de la ilustración*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Clavijero Francisco. Xavier, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1945.

Cuevas Mariano, *Historia la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1946.

Gerbi Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Granada Miguel Ángel, “La revolución cosmológica de Copérnico a Descartes” en *Del renacimiento a la ilustración II*, Javier Echeverría compilador, Madrid, Trotta 2000. pp. 13 a 62.

Elena Alberto, *La quimera de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana*, España, Siglo XXI, 1985.

Kung Hans, *El judaísmo, pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid, 2004.

Lozano Navarro Julián, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Asturias*, Cátedra, 2005.

Luigia Binda Miriam, *La forza attrattiva delle idee tras scienza fede e poesia. Introduzione al pensiero di Francesco Maria Zanotti Cavazonni (1692-1777)*, Italia, Editrice, 2008.

Lutero Martín, “Juicio sobre los votos monásticos” en *Obras*, trad. Erich Sexauer, Buenos Aires, Paidós, s.d.

Luján di Lizansa Silvia del, *Arte y Naturaleza. El concepto de “técnica de la naturaleza”*, Argentina, Del Signo, 2010.

Martínez Ocaranza Ramón, *Diego José Abad, Sabio poeta de la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, 1968.

Millán Puelles Antonio, *Léxico filosófico*, Manuales universitarios, N° 25, Madrid, Rialp 1984.

Ockham Guillermo de, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad. Pedro Rodríguez Santidrian, Madrid, Tecnos, 1992.

Osorio Valencia Ezequiel, *Introducción a la filosofía presocrática, Los orígenes de la metafísica, la Dialéctica y el nihilismo en Grecia*, Colombia, Universidad de Caldas, 2002.

Reyes Alfonso, *Obras Completas, T.XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Rovira Ma. del Carmen, Ponce Hernández Carolina, *Antología, Instituciones teológicas. Ejercitaciones arquitectónicas*, México, UNAM, 2007.

s/a, *Historia de la educación en España y América*, Madrid, Morata, 1994.

Shiplely Graham, *El mundo griego después de Alejandro (323-30 a.C.)*, Madrid, 2ªed. Crítica, 2001.

Weizsacker Carl F. Von, *La imagen física del mundo*, trad. Martino Eutimio y Sanz Joaquín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.