

DENIS MESLAND (1615-1672): EL AMIGO DE DESCARTES QUE ENSEÑÓ EN SANTAFÉ DE BOGOTÁ

1. INTRODUCCIÓN

Denis Mesland nació en Orleáns el 3 de marzo de 1615. Entró en la Compañía el 12 de noviembre de 1630. Entre 1633-1636 estudió tres años de filosofía en el parisino Colegio de La Flèche, en el que años antes había estudiado el propio Descartes. Durante los cinco años siguientes se ejerció como docente de humanidades. En el mismo centro cursó los cuatro años reglamentarios de teología entre 1641-1646. A mediados del tercer año se ordenó de sacerdote y a finales del mismo se hizo epistolaramente amigo de Descartes, retirado en Holanda. A tanto llegó el entusiasmo de Mesland por la filosofía cartesiana, que llegó a escribir un resumen de las *Meditaciones de prima philosophia*, que encantó al autor de las mismas. Pero había en ella algunos puntos que preocupaban a Mesland. ¿Cómo probar la existencia de Dios? Y, particularmente, ¿cómo explicar la presencia real de Cristo en la Eucaristía desde supuestos cartesianos? Descartes trató de explicar al joven jesuita estos temas en una serie de cartas. Tan estrecha amistad intelectual con Descartes (todavía no condenado, pero sí controvertido), aconsejó a sus superiores alejarlo de Francia. Cumpliendo órdenes, se embarcó Mesland hacia las Indias en 1645 en calidad de «missionarius». Descartes, ante el anuncio de su partida, le envió una última y conmovedora carta de despedida.

Como era previsible, no volvieron a verse los dos amigos. Descartes moría en Estocolmo en 1650, cuando Mesland se encontraba en La Martinica, donde hizo la profesión religiosa el 25 de abril de 1649. De dicha isla, en posesión de Francia, pasó en 1651 a Tierra Firme bajo el dominio de España. Estando misionando en la Guayana suscitó en la autoridades neogranadinas sospechas de ser un espía al servicio de Francia. Tuvo por ello que hacer dos viajes (en 1654 y 1664) a la lejana Santafé, para aclarar ante la Real Audiencia que su misión era puramente misionera y que acataba a las autoridades españolas. Otros dos viajes

realizó Mesland desde sus misiones de los Llanos Orientales a la capital: en 1668 a una reunión de la provincia jesuítica; y en 1672, ya cansado y enfermo, para solicitar la licencias de regreso a Francia, deseo que no vio cumplido, porque, antes de que llegara la patente para viajar, falleció en la ciudad de Santafé, en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, sede de la Universidad Javeriana, el miércoles 7 de diciembre de 1672.

No es mi intención ocuparme aquí de la vida de Denis Mesland. Lo hará en un próximo libro el reconocido historiador P. José del Rey Fajardo, sobre todo por lo que respecta a su actividad misionera en Las Indias. En este breve ensayo me voy ocupar sólo de las cartas de Descartes a Mesland (las de Mesland a Descartes se han perdido), para analizar dos problemas, tal como en ellas aparecen planteados y resueltos: el primero, las pruebas de la existencia de Dios, tema estrictamente filosófico; el segundo, la presencia real de Cristo en el pan y el vino consagrados, que, aunque formalmente teológico, fue explicado por Descartes en dichas cartas con nuevas categorías físicas, opuestas a las tradicionales explicaciones aristotélico-escolásticas, dando lugar a una encendida polémica, que, como vamos a ver, fue el mejor vehículo para la expansión del cartesianismo en el mundo hispano. Antes de abordar el análisis de dichos temas, expondré la historia de las cartas de Descartes a Mesland.

2. ORIGEN, CIRCUNSTANCIAS Y CONSECUENCIAS DE LAS CARTAS

Como ya dijimos, Denis Mesland cursó los cuatro años de estudios teológicos en el Colegio de La Flèche entre 1641-1645¹. Finalizando el tercero, cayó en sus manos un ejemplar de la segunda edición de las *Meditationes de prima philosophia* (Amsterdam 1642), quedando tan impresionado con sus contenidos filosóficos que inmediatamente se impuso la tarea de redactar un compendio (*abrégé*) de las meditaciones cartesianas, dándoles forma escolástica, de manera que pudieran servir de guía en las clases del propio colegio de La Flèche, en donde, siguiendo una práctica común entre jesuitas, los estudiantes de la facultad superior de teología solían ejercitarse como pasantes en la inferior de artes o filosofía. Lo cierto es que, animado tal vez por el P. Antonio Vatier, profesor de teología con quien Descartes ya había sostenido anteriormente correspon-

1 Para encuadrar lo que sigue, es importante este currículum: «P. Dionysius Mesland Flexiae studebat theologiae 1641-1642, anno primo; 1642-3, anno secundo; 1643-4, anno tertio; 1644-5, anno quarto. Ad finem anni 1645 adscriptus est Missioni Martinique, quod confirmatur ex eo quod anno 1645-6 in catalogo annuo non amplius in provincia eius nomen habetur». Cf. Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, t. IV: *Correspondance*, Additions lettre CDXVII, p. 669.

dencia epistolar y a quien en 1638 le había enviado un ejemplar del *Discours de la Méthode*, Mesland se atreve a escribirle una carta al autor de las *Meditations* en los primeros meses de 1644. En la misma el joven teólogo jesuita le comunica a Descartes que ha redactado un compendio de las mismas, presentándole de seguido un elenco de dificultades, surgidas en la lectura de los diversos capítulos del libro. Descartes responde a Mesland el 2 de mayo de 1644 con su primera carta, en la que empieza agradeciéndole por haberse tomado el trabajo de resumirlo:

«Sé que es muy incómodo penetrar en los pensamientos de otro, y la experiencia me ha hecho saber cuán difíciles parecen los míos a algunos; lo que hace que esté muy agradecido por el trabajo que se ha tomado de examinarlos ; yo no puedo sino tener una gran opinión de usted, viendo que los posee de tal manera que ahora son más suyos que míos»².

Punto seguido, Descartes trata de resolver al joven teólogo una por una sus dificultades, las cuales, afirma galanamente Descartes, «residen más bien en la materia y en el defecto de mi expresión, que en defecto alguno de su inteligencia, porque usted ha alcanzado la solución de las principales»³. Al haberse perdido las cartas del jesuita, no disponemos de las preguntas que en forma explícita le hiciera a Descartes, pero podemos conjeturarlas por las once respuestas que le da Descartes. Serían más o menos las siguientes: 1.^a Si quien produce lo más puede producir lo menos; 2.^a Si las pruebas de la existencia de Dios por los efectos y por su esencia son dos o una sola prueba; 3.^a Si Dios está obligado a hacer lo mejor; 4.^a Qué diferencia hay entre ideas y voliciones; 5.^a En qué radican las dificultades que tenemos para el aprendizaje de las ciencias; 6.^a En qué difieren entre sí la memoria sensitiva y la intelectiva; 7.^a Si el testimonio de un hombre bueno puede constituirse en prueba de verdad; 8.^a Si la esencia del libre albedrío es la indiferencia o el poder positivo de elegir; 9.^a Si Dios puede hacer cosas imposibles o contradictorias; 10.^a Cómo está presente Cristo bajo las especies del pan y del vino consagrados; 11.^a Qué diferencia hay entre abstracción y exclusión. Preguntas inteligentes, que demuestran hasta qué punto Mesland había estudiado a fondo la obra de Descartes.

Descartes termina dicha carta rogando a Mesland que no se tome el trabajo de enviarle «lo que ha tenido a bien escribir acerca de mis *Meditaciones*, porque espero ir pronto a Francia, donde tendré, si puedo, el honor de verle»⁴. En carta adjunta, le manifiesta la misma intención al P. Grandamy: «Si en algu-

2 Carta CCCXLVII.

3 Carta CCCXLVII.

4 Carta CCCXLVII.

na manera me fuera posible, yo no dejaré de tener el honor de irlo a visitar. Porque yo seré feliz de retornar a La Flèche, colegio en el que me demoré durante ocho o nueve años seguidos en mi juventud. Allí recibí las primeras semillas de todo lo que después he aprendido, por lo cual estoy muy obligado a vuestra Compañía»⁵. Ambas cartas las escribe Descartes el 2 de mayo de 1644 desde la ciudad de Leyde, en la que se encontraba de camino hacia su tierra natal, a donde retornaba tras catorce años de haberla abandonado, buscando retiro lejos de las intrigas cortesanas y disputas académicas parisinas en la liberal y apacible Holanda. A finales de mayo o principios de junio de 1644 llegó Descartes a París, en donde se demoró hasta el 10 de julio de este mismo año. Fue en estos días, cuando pudieron conocerse Descartes y Mesland en la anunciada y deseada visita al Colegio de la Flèche, cuya realización algunos historiadores (Baillet, Adam) ponen en duda, mientras que C. de Rochemonteix afirma categóricamente que Descartes «cumplió su palabra. Este mismo año de 1644, se dirigió a La Flèche, donde fue recibido con la más cordial hospitalidad y donde volvió a ver con un gran placer su habitación, las clases, el salón de actos, la capilla, el parque. Lo quería visitar todo»⁶. Que así fue, parece confirmarlo el tono confidencial que van a tener las siguientes cartas a Mesland, tan sólo explicable por el conocimiento personal habido en dicha visita, que selló entre ambos una fuerte amistad. Todavía vivían algunos de los profesores que tuvo Descartes durante los ocho años que se demoró en La Flèche: los padres Esteban Noël, Esteban Charlet, Santiago Dinet y el propio Santiago Grandamy, entonces rector del Colegio

Poco tiempo después de dicha visita, en el verano de 1644, Mesland recibe la ordenación sacerdotal, siguiendo la costumbre jesuítica de conceder dicho sacramento al terminar tercero de teología. Durante las vacaciones, más entusiasmado que nunca, Mesland terminó la redacción del compendio de las *Meditationes*, de manera que apenas iniciados los estudios del último año de teología, el 22 de octubre le hizo llegar a Holanda, donde de nuevo se encontraba Descartes, un ejemplar manuscrito de dicho compendio. Tanto entusiasmo y dedicación a su filosofía conmovió a Descartes, quien le correspondió a Mesland con una segunda carta, fechada el 9 de febrero de 1645, en la que de entrada le agradece el trabajo en términos por demás elogiosos:

«Su carta del 22 de octubre me ha sido entregada hace sólo ocho días, causa por la cual no he podido testimoniarle antes cuán agradecido me siento hacia usted, no tanto porque se haya tomado el trabajo de leer y exami-

5 Carta CCCXLVIII.

6 P. Rochemonteix, *Histoire de La Flèche aux XVI et XVII siècles*, 4 vols., Le Mans 1888, t. IV, p. 76.

nar mis *Meditationes*, ya que no siendo conocido anteriormente por usted, quiero creer que habrá sido únicamente la materia lo que le habrá incitado a ello; tampoco por haberlas asimilado de la manera como lo ha hecho, porque no soy tan vano como para pensar que usted lo haya hecho por mí, y tengo bastante buena opinión de mis razonamientos, como para persuadirme que usted ha juzgado que valía la pena hacerlos inteligibles a muchos, a lo que puede contribuir no poco la nueva forma que usted les ha dado; sino estoy agradecido, ante todo, porque al explicarlos usted ha tenido cuidado en hacerlos aparecer en toda su fuerza, y de interpretar a mi favor varias cosas que hubieran podido ser pervertidas o disimuladas por otros. En esto reconozco particularmente su franqueza y veo que ha querido favorecerme. No he encontrado ni una palabra, en el escrito que ha tenido a bien comunicarme, que no suscriba enteramente, y aunque hay varios pensamientos, que no están en mis *Meditationes* o al menos que no están allí deducidos de la misma manera, sin embargo no hay ninguno que no pueda aceptar como mío»⁷.

El compendio de las *Meditationes*, tan altamente valorado por Descartes, desgraciadamente se ha perdido, conservándose sólo, gracias a Juan Clauberg, un fragmento del mismo, transcrito en una de sus obras⁸. Leyendo dicho fragmento podemos hoy apreciar que los elogios de Descartes al compendio de Mesland no eran infundados: se refleja en él un conocimiento profundo de las ideas cartesianas y está redactado tal como lo exigía el método escolástico en forma clara y precisa. Esperaba Mesland introducir el compendio, una vez impreso, en los colegios de la Compañía, máximo «desideratum» al que también podía aspirar Descartes, quien siempre buscó apoyos para su nueva filosofía en la orden que lo había formado. A propósito del compendio, Descartes le comenta al P. Grandamy en la citada carta adjunta lo siguiente:

«Si el testimonio de Señor De Beaume ha sido suficiente para hacer valer mi *Geometría*, [...] yo me prometo que el compendio del R. P. Mesland no será menos eficaz para autorizar mis *Meditationes*, principalmente en vista de que se ha tomado el trabajo de acomodarlas al estilo del que es costumbre servirse en la enseñanza, por lo cual le estoy muy agradecido. Espero que se verá por experiencia que mis opiniones no tienen nada que las haga tomar y rechazar por quienes las enseñen, sino que, por el contrario, encontrarán que son útiles y cómodas»⁹.

7 Carta XXX.

8 Johannes Claubert, *Initiatio philosophia seu dubitatio cartesiana*, Duisburg 1655.

9 Carta CCCLXVII.

Pero lo más importante de la segunda carta de Descartes es que, en respuesta a las objeciones que Mesland le había planteado en la primera, trata en ella de conceptualizar racionalmente cómo está presente el cuerpo Cristo bajo las especies del pan y el vino consagrados, casi sin necesidad de milagros. En tono confidencial le explica a Mesland:

«Me atrevería a decirle aquí, en confidencia, una manera que me parece bastante cómoda y muy útil para evitar las calumnias de los heréticos que nos objetan que creemos sobre ese asunto algo que es incomprensible y que implica contradicción. Pero es, por favor, a condición de que, si usted la comunica a otros, lo haga sin atribuirme su invención; e incluso que usted no lo comunique a nadie, si juzga que no es enteramente conforme a lo que ha sido determinado por la iglesia»¹⁰.

El contenido de esta segunda carta al todavía estudiante de teología fue conocido por superiores y profesores, suscitando en ellos no pequeña preocupación las explicaciones en torno al misterio eucarístico. En ella sostenía Descartes dos tesis: primera, que las especies sacramentales no son accidentes reales, sino meras afecciones sensoriales; segunda, que mediante la consagración el pan y el vino son informados por el alma de Cristo, convirtiéndose por información en verdadero cuerpo y sangre Cristo. ¿Cómo compaginar la explicación de Descartes con la definición por concilio de Trento? Enseñaba el concilio que por la consagración se da una admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan y del vino en todo el cuerpo y sangre de Cristo, conversión a la cual la Iglesia Católica llama muy apropiadamente (*aptissime*) transustanciación, permaneciendo solamente las especies del pan y del vino.

En medio de estas preocupaciones, Mesland recibe un ejemplar de la nueva obra de Descartes *Principia philosophiae*, aparecida a fines de 1644. El 4 de marzo de 1645 le contesta Mesland agradeciéndole el envío y dándole un concepto general de la misma, sin entrar a fondo en los temas en ella tratados por falta de tiempo; aprovecha la ocasión para expresarle sus inquietudes por las nuevas explicaciones en torno a la eucaristía dadas en su segunda carta. Descartes a su vez trata de tranquilizar a Mesland en los primeros días de mayo de 1645 con una tercera carta, en la que le dice:

«Para explicar la manera como Jesucristo está en el santo Sacramento, ciertamente no hay ninguna necesidad de seguir lo que yo le he escrito, para conciliarla con mis principios(...) Haga con mi carta lo que le plazca, y por-

10 Carta CCCLXVII.

que no merece la pena conservarla, solamente le pido que la rompa, sin tomarse el trabajo de devolvérmela»¹¹.

En la misma le desea a Mesland que en un futuro próximo tenga «suficiente tiempo disponible para examinar de modo particular mis *Principios*»¹², como lo había hecho antes con las *Meditaciones*. Es posible que, aparte de poco tiempo disponible, se hubiera desinflado un tanto el primer entusiasmo de Mesland por la filosofía de Descartes, debido a sus propias reflexiones y a las tensiones que se estaban produciendo dentro de su propia orden a causa sobre todo de la doctrina sobre la eucaristía. De aquí el interés que muestra Descartes en dicha carta, por conocer qué estaba pasando en el colegio de La Flèche, después de su visita:

«No sé lo que se dice en mi ausencia, pero yo estoy aquí en un rincón del mundo, donde no dejaría de vivir muy descansado y muy contento, incluso si los juicios de todos los doctos estuvieran en contra mía. No tengo ninguna pasión respecto a los que me odian; la tengo solamente para aquellos que me quieren bien, a los que deseo servir en toda ocasión. Y como siempre he reconocido que usted forma parte de ese número, por eso soy de usted de todo corazón, mi Reverendo Padre, su humilde y muy querido servidor, Descartes»¹³.

Esta tercera carta no tiene la importancia de las dos anteriores, puesto que, breve y ocasional, no responde en ella a ningún tema filosófico o teológico de fondo. A partir de aquí, los hechos se fueron sucediendo con rapidez. Terminado el último curso de teología, en el otoño de 1645, Mesland se encuentra en Orleáns de repetidor o pasante de teología. En estas circunstancias, los superiores alarmados por el contenido de dichas cartas y preocupados por la estrecha amistad con Descartes, decidieron alejar a Mesland de Francia. Cuando a finales de octubre supo Mesland oficialmente su nuevo destino, se lo comunicó a su amigo Descartes, quien todo afligido le escribe en los primeros meses de 1646, una cuarta carta, la del adiós de despedida, en la que le expresa su enorme dolor por la separación:

«He leído con mucha emoción el adiós para siempre que he encontrado en la carta que usted se ha tomado el trabajo de escribirme; y me habría emocionado todavía más si no estuviera aquí en un lugar donde cada día veo a varias personas que han regresado de los antípodas. Estos ejemplos tan comunes me impiden perder enteramente la esperanza de volverle a ver algún día en Europa; y aunque su propósito de convertir a los salvajes sea muy

11 Carta CCCLXVII.

12 Carta CCCLXXIX.

13 Carta CCCLXVII.

generoso y santo, sin embargo, dado que para ejecutarlo, según me imagino, se necesita solamente mucho celo y paciencia y no tanta inteligencia y sabiduría, me parece, que los talentos que Dios le ha dado, podrían emplearse de modo más útil en la conversión de nuestros ateos, que presumen de buena mentalidad y no quieren inclinarse sino ante la evidencia de la razón; lo que me permite esperar que después de que haya realizado la expedición a los lugares a los que usted que va, y de que haya conquistado millares de almas para Dios, el mismo espíritu que le ha conducido allí le volverá a traer, que es lo que deseo con todo el corazón»¹⁴.

El resto de la carta contiene breves repuestas a algunas dificultades que en su anterior le había planteado Mesland en relación con su nueva obra; las cuales, le dice Descartes, «las hubiera elaborado más ampliamente, pero tengo la seguridad que la mayor parte de las dificultades que le han surgido al principio, al iniciar la lectura del libro [*Principia philosophiae*], se desvanecerán por sí mismas, cuando lo haya acabado [de leer]»¹⁵. Por última vez vuelve Descartes en esta carta sobre el espinoso tema de la eucaristía, pues no podía olvidar que sus explicaciones sobre dicho misterio, demasiado racionales, constituyeron la causa próxima del alejamiento del joven jesuita de suelo francés. Ciertamente, Mesland «fue alejado, por no decir exilado», según afirma Ch. Adam, lo cual no quiere decir que no aceptara de buen grado el nuevo destino y que incluso él mismo verbalmente solicitara ir a misiones, como salida a la situación en que tan ingenuamente estaba envuelto. Probablemente, en primavera verano de 1646 Mesland «embarcose en Nantes para estrenar sus fervores en la conversión de la gentilidad de la isla de Matalino [Martinica]»¹⁶. Descartes da por consumado el hecho de la partida de su amigo jesuita en carta del 14 de diciembre de ese mismo año de 1646, dirigida al P. Esteban Noël, en la que le dice: «Puedo asegurarle que el libro de instancias de Mr. Gassendi [*Disquisitio*

14 Carta CDXVII.

15 Carta CDXVII.

16 Charles Adam, en *Vie et oeuvres de Descartes*, Paris 1910, t. XII, p. 445, afirma que Mesland «fut éloigné, pour ne pas dire exilé»; por su parte, François Bouillier, en *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1854, t. I, c. 21, p. 435, dice que Mesland fue enviado a misiones «en raison de son goût trop vif pour la philosophie nouvelle». En cambio, el P. Pedro de Mercado, en su *Historia de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito*, da otra interpretación: «honrole su provincia con la cátedra de artes [como pasante] en el Colegio de La Flecha (*sic*) al que dio el lleno que de su capacidad se esperaba, y ofreciéndole otros magisterios de lustre se desprendió de ellos por venir a las Indias a enseñar la doctrina cristiana a los gentiles y convertirlos a la fe en que se empleó casi veinte años», t. II, p. 344. En todo caso, la amistad con Descartes y las famosas cartas cambiaron el rumbo de la vida de Mesland. Lo propio le ocurrió al P. Vatier, quien fue dedicado a la predicación, «ministère qui ne se prêtait pas, comme la fonction du professeur, à la propagande des idées philosophiques», Sortais, o. c., p. 19.

Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii Metaphysicam, Amsterdam 1644] no me ha desagradado tanto, como me ha agradado el juicio que de él [*Principia philosophiae*] hizo el R. P. Mesland antes de partir para las Indias. Porque me escribió que lo había leído todo en muy poco tiempo, y que nada había encontrado contra mis opiniones a lo que no pudiese fácilmente responder»¹⁷.

Poco antes de embarcarse para misiones, lejos de destruir las cartas, se las devolvió a Descartes, quien las conservó hasta su muerte, ocurrida en Estocolmo en 1650. En tales circunstancias, el embajador de Francia en Suecia Chanut, en 1653 las hizo llegar, con otros manuscritos cartesianos, a su cuñado y viejo amigo de Descartes, Claudio Clerselier. Éste, aconsejado por Bossuet¹⁸, no se atrevió a imprimirlas en los tres volúmenes de *Létres* que él mismo preparó y editó entre 1657-1667. Tal decisión se debió sin duda a que no quería Clerselier dar más argumentos en contra del cartesianismo a los teólogos que habían logrado en 1663 incluir las obras de Descartes en el *Index librorum prohibitorum*. Ello no impidió que copias manuscritas de las mismas circularan ampliamente durante la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII. En 1691 un fragmento de la primera fue dado a conocer por A. Baillet¹⁹; tuvo que pasar aún bastante tiempo hasta que las dos más importantes, la primera y segunda, fueran impresas íntegramente por el abate Émery en 1811²⁰. Finalmente, las cuatro cartas serían incluidas en 1901 en el tomo IV de *Oeuvres de Descartes*, preparadas por Adam-Tannery, cuyo texto francés nos ha servido de base para la traducción española de las mismas²¹.

La polémica en torno a la cuestión eucarística se mantuvo viva en Francia hasta mediados del siglo XVIII. Uno de los más aguerridos defensores de las doctrinas cartesianas fue el benedictino Dom Roberto Desgabets²²; asimismo, siguie-

17 Carta CDLXIV.

18 Benigno Bossuet no tenía mayores problemas en aceptar las explicaciones sobre las especies dadas por Descartes a Arnauld, pero la conversión del pan en cuerpo de Cristo por información de su alma, le parecía una explicación contraria a la fe; por ello aconsejó que no se publicaran las cartas a Mesland (*Létres à M. Pastel*, 24 y 30 de marzo de 1701). También rechaza dicha explicación Blas Pascal: «l'union de deux choses sans changement ne fait point qu'on puisse dire que l'une devient l'autre; ainsi l'âme étant unie au corps, le feu au bois, sans changement; mai il faut changement qui fasse que la forme d'une devient la forme de l'autre; ainsi l'union du Verbe à l'homme» (*Pensées*, frag. 512).

19 Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 vols., Paris 1691.

20 Émery, *Pensées de Descartes sur la religion et la moral*, Paris 1811.

21 Dos de las cartas a Mesland (CCCXLVII, CCCLXVII bis) fueron traducidas anteriormente por Ezequiel de Olaso: *Obras escogidas de Descartes*, Bs. As., Sudamericana, 1967.

22 Paul Lemaire, *Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école*, Paris 1902.

ron a Descartes el profesor de la universidad de Caen Pierre Cailly, el físico Edmond Pourchot (el Purchotus latino) y los mínimos Manuel Maignan y Juan Saguens, éstos últimos tomando como base la física atomista de Gassendi²³. Para nosotros, la importancia de estas polémicas teológicas estriba, no tanto en la materia teológica en sí misma, sino en haber servido de vehículo a las nuevas ideas modernas para que penetraran en el mundo hispano en la primera mitad del siglo XVIII²⁴. A ello contribuyó, entre otros, Manuel de Nájera, también de la Orden de los Mínimos, lector jubilado, examinador sinodal del arzobispado de Sevilla, quien en 1720 publica, con permiso de los superiores, el *Maignanus redivivus*²⁵. Un gran contingente de volúmenes de esta obra pasó a América; tan sólo en la Biblioteca Nacional de Colombia, he llegado a contar hasta cuatro ejemplares del libro de Nájera. En la portada de uno de ellos encontré escrito a mano: «Pertinet ad Libreriam Conventi Sancti P. N. Augustini Sanctae Fidei»; y en la siguiente página en blanco, un avisado lector, posiblemente un agustino santafereño, consigna la siguiente valoración, que el libro de Nájera le merece:

«Da noticia de este eminente hombre [de Nájera] la traducción del *General Diccionario* de Moreri en la historia de Maignan; y allí advierte no se debe llamar [a Nájera] Maignanista. Estaba para defender conclusiones capitulares en el Puerto de Santa María y se las prohibió el tribunal. Y este su honor y el de Maignan lo empeñó a sacar a luz esta obra, la que entre los españoles tuvo poquísimo séquito; de manera que no se vendió. Y quizá por eso passaron tantos Cuerpos [volúmenes] a la América, en donde no ha hallado mayor aceptación, pero parece una grande obra: Remítame a su lectura»²⁶.

Es de advertir que durante poco más de treinta años, 1739-1775, funcionó en el convento de San Agustín la tercera universidad santafereña llamada Universidad Agustiniense de San Nicolás de Bari, que se distinguió por su independencia doctrinal, tal como se refleja la anterior nota manuscrita. La obra de

23 Ramón Ceñal, «Emmanuel Maignan. Su vida, su obra, su influencia», en *Revista de Estudios Políticos* 66 (Madrid 1952) 111-149.

24 Ramón Ceñal, «Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)», en *Revista de la Universidad de Oviedo*, 1945; O. V. Quirós-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*. México, 1949; Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, Losada, 1962; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 3: *Del barroco a la ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp. 343-354.

25 Juan de Naxera, *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in eucharistia, iuxta novo-antiquam Maignani doctrinam. Dissertatio physico-theologica in tres partes divissa*, Tolosae, Typis Molybdianis, MDCCXX.

26 Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, Sala de libros raros y curiosos n. 18340.

Nájera tuvo una dura réplica por parte de Francisco Palanco, correligionario suyo, en *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores*, 1720. En ella moteja despectivamente de «novatores» a quienes, alejándose del tomismo tradicional, defendían el atomismo moderno ²⁷.

Supuesta la anterior descripción de las cartas en cuestión, vamos a ocuparnos a continuación de los dos grandes temas en ellas tratados: las pruebas de la existencia de Dios y el modo cómo está presente Cristo en el pan consagrado. El primero es un problema estrictamente filosófico; el segundo, aunque formalmente teológico, hay en él implicados diversos conceptos filosóficos: los de sustancia y accidentes, cantidad o extensión de los cuerpos, transustanciación, etc.

3. LAS PRUEBAS CARTESIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Descartes aborda el problema de la existencia de Dios como una necesidad imperiosa para seguir adelante en sus deducciones filosóficas. Instalado en la primera certeza del «cogito ergo sum», necesita que Dios con su veracidad le garantice absolutamente la verdad de dicha idea clara y distinta; pero antes hay que demostrar que Dios existe. ¿Cómo demuestra Descartes la existencia de Dios? En la respuesta a las primeras objeciones del teólogo belga Juan de Kater (el Caterus latino), Descartes reconoce que: «Sólo hay dos vías para probar la existencia de Dios, a saber: una por sus efectos y otra por su misma esencia o naturaleza; y teniendo en cuenta que yo he explicado la primera, lo mejor que he podido, en la tercera meditación, he creído que tras esto no debía omitir la segunda» ²⁸, que Descartes desarrolla extensamente en la quinta meditación.

Las pruebas por los efectos, entre las cuales se cuentan las famosas cinco vías de Santo Tomás, son llamadas tradicionalmente *a posteriori*, porque parten de hechos observables en el cosmos (movimiento, causalidad, contingencia, grados de perfección de los seres, orden) que se interpretan como efectos de una causa extramundana. Descartes desconfía de tales pruebas cosmológicas, puesto que los efectos que supuestamente se producen en el cielo y en la tierra no se presentan a nuestro espíritu con suficiente claridad y distinción. Pero, además, en este momento de sus meditaciones Descartes no sabe todavía con certeza si existen cuerpos ni cual es su naturaleza en caso de que existan. Sólo

27 Por efectos de estas disputas, el propio Nájera reaccionó en contra de su inicial postura atomista en su última obra *Desengaños filosóficos*, Sevilla 1737, tratando en ella de conciliar el atomismo con el tomismo tradicional.

28 Citamos *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducidas por Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, Resp. 1.^{as} obj., p. 99.

tiene claro el hecho de la propia existencia del yo, en tanto que cosa que piensa. Así pues, a partir de la propia existencia se puede probar por los efectos la existencia de Dios, porque, como le dice a Mesland en la primera carta, «no hay ningún efecto proveniente de Él, por el que no se pueda demostrar su existencia»²⁹. Descartes presenta esta prueba por los efectos en la tercera meditación en dos formas distintas, pero complementarias:

Primera. Es cierto y evidente que existo como cosa que piensa; pero tengo que reconocer que no me he dado a mí mismo la existencia, ni tengo en mí el poder de conservarme en ella, ni tampoco la facultad de darme todas aquellas perfecciones de las cuales carezco, puesto que, de lo contrario, me las hubiera dado todas. Por tanto, hay que concluir que no sólo he sido creado sino que estoy siendo conservado en la existencia por un ser que tiene en sí eminentemente todas las perfecciones que me faltan, el cual es la causa última de mi existencia como cosa pensante.

Segunda. Además de la idea de mí mismo como sustancia que piensa, con la misma claridad y distinción encuentro impresa en mi espíritu la idea de un ser infinitamente perfecto, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, del cual dependen todas las cosas, si es que existe alguna, es decir, la idea de Dios. Ahora bien, ¿cuál es el origen o la causa de dicha idea?, se pregunta Descartes y responde: «Eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de sustancia, en virtud que yo soy una sustancia, no podría tener la idea de una sustancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una sustancia que verdaderamente fuese infinita»³⁰.

En otras palabras, puesto que dicha idea infinita no la he podido recibir del mundo de las cosas finitas por los órganos de mis sentidos; y como tampoco puede ser producto de mi imaginación, pues no está en su poder aumentarla o disminuirla, «no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, [la idea de Dios] ha nacido conmigo desde el momento en que yo fui creado. Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice»³¹.

Queda, por consiguiente, demostrado por los efectos que Dios existe. Pero Descartes nos ha dicho que para probar la existencia de Dios hay una segunda vía, la que procede a partir del análisis de la esencia o naturaleza divina, expre-

29 Carta CCCXLVII.

30 Medit. 3.ª, p. 39.

31 Medit. 3.ª, p. 43.

sada en la idea o definición que todos tenemos de Dios como ser perfectísimo al que no puede faltarle ninguna perfección, prueba considerada tradicionalmente *a priori*, y que en la quinta meditación la formula así:

«Ciertamente, hallo en mí su idea —es decir, la idea de un ser sumamente perfecto—, no memos que hallo la de cualquier figura y número; y no conozco con menor claridad y perfección que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos [...] Y pensando en ello con mayor atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan inseparables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho que sus tres ángulos valgan tres rectos o la idea de montaña y la idea de valle. De suerte que no es menos repugnante o contradictorio concebir un Dios (un ser sumamente perfecto) a quien le falta la existencia (la mayor de las perfecciones), que concebir una montaña a la que le falte el valle»³².

Cuando Caterus en las primeras objeciones le hace caer en la cuenta a Descartes de que el anterior argumento coincide con el de san Anselmo, refutado expresamente por santo Tomás en la *Suma teológica*, Descartes trata de defenderse de tales críticas, afirmando que éstas no afectan a su argumento, porque «hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de cualquier cosa que concibamos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios»³³. En cualquier caso, sea que la prueba cartesiana coincida con la anselmiana, o bien se trate, como piensa Dieter³⁴, de dos pruebas distintas lo cierto es que con Descartes reviven las

32 Medit. 5.^a, p. 55.

33 Resp. 1.^{as} objec., pp. 97-99.

34 Henrich Dieter, en su clásica obra *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960, defiende que se trata de dos argumentos ontológicos distintos, porque mientras san Anselmo argumenta a partir de la definición de Dios solamente como «ens perfectissimum», Descartes añade en sus deducciones la idea de Dios como «ens necessarium»; en cambio, José G. Caffarena, en «Argumento ontológico y metafísica de lo absoluto», *Pensamiento*, 19 (1963) 301-332, prefiere hablar de dos formulaciones de un mismo argumento: «una más ingenua [la anselmiana], que no explícita la noción de necesidad, y otra más crítica [la cartesiana], que sí la explícita», p. 305; Alexandre Koyre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux, 1922; E. Gilson, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1945; Julián Marías, *San Anselmo y el insensato*, 1944, en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, t. IV; Miguel Cruz Hernández, «Introducción al estudio del argumento ontológico», en *Revista de filosofía* 11 (Madrid 1952) 3-86; José M. Manzana, «Cogito-Sum, ergo Deus est. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios», en *Scriptorium Victoriense VII* (Vitoria 1960) 181-206.

pruebas *a priori* de la existencia de Dios, conocidas como «argumento ontológico» partir de la crítica de Kant a las mismas, para quien la «existencia» es, más que un predicado que expresa una perfección necesariamente atribuible a Dios, la condición de toda perfección.

De la carta de Descartes se desprende que Mesland daba por buenas ambas pruebas. Lo que al parecer le pregunta a Descartes es si deben ser consideradas diferentes, o si, por el contrario, son reductibles la una a la otra. Descartes le responde que poco importa que sean dos o que se reduzcan a una sola vía; no obstante, le confiesa a Mesland que él se inclina a creer que la primera vía se reduce a la segunda, porque «aunque se admita una primera causa, que me conserva [en la existencia], no puedo decir que ella sea Dios, si no tengo verdaderamente la idea de Dios»³⁵. Así pues, toda vía que proceda a partir de los efectos, no basta que llegue a una primera causa, sino que tiene que dar un paso más: establecer que esa primera causa es «lo que todos entendemos por Dios»³⁶, lo cual según Descartes sólo es posible, si tenemos una previa idea de Dios. Por consiguiente, la idea de Dios es necesaria tanto en las pruebas *a priori*, que parten de ella, como en las *a posteriori*, porque no pueden concluir sin ella.

Conociera o no Descartes la prueba anselmiana, estamos ante un caso de reviviscencia de dicha prueba *a priori*, hecho nada fortuito en la edad moderna. Descartes, en efecto, inaugura el nuevo horizonte del filosofar moderno en el cual se acepta como certeza fundamental el «ego cogito», de manera que cualquier otra verdad, sólo podrá ser admitida con certeza, si es deducida del «cogito». El ser gira en torno al conocer, inversión que un siglo más tarde llamaría Kant el «giro copernicano» de la filosofía, mediante el cual se constituye el horizonte de la subjetividad moderna, que Martín Heidegger define como la «época de la imagen del mundo»³⁷. Ello es así, no porque los modernos tengan su propia imagen del mundo, lo cual es común a todas las épocas, sino porque comprenden el mundo como imagen o representación de un yo pensante (*ego cogito*), que es el verdadero sujeto (*subjectum*) del cual dependen todas las demás cosas, que pasan a ser objetos (*objecta*) existentes primariamente en el mundo del pensamiento. Los objetos constituyen la realidad objetiva (*realitas objectiva*) de las cosas sólo a partir de la cual nos es dado conocer la realidad que las mismas puedan tener *a parte rei* en el mundo exterior; para unir ambos mundos se necesita un puente, que para Descartes no es otro que la veracidad de Dios, quien no puede engañarme al poner en mí la idea clara y distinta del mundo

35 Carta XXXXLVII.

36 Henrich Dieter (ver nota 34).

37 Martin HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, Bs. As., Losada, 1960, p. 82.

como conjunto de cuerpos, cuya extensión y movimiento son magnitudes fijas, realidades manejables matemáticamente.

En definitiva, nada extraño que después de Descartes sigan este mismo camino Malebranche y Leibniz, así como muchos escolásticos modernizantes, pues así lo imponía el horizonte de la subjetividad en el que la filosofía moderna estaba instalada. En cuanto a la escolástica moderna, Ramón Ceñal en un documentado trabajo³⁸ estudia a veinte reconocidos escolásticos de la segunda mitad del siglo XVII, en su mayor parte jesuitas, de los cuales once son partidarios de dicho argumento, frente a nueve que se muestran críticos ante el mismo. Son **partidarios** del argumento ontológico: Antonio Pérez, SJ (1599-1649); Francisco González de la Santa Cruz, SJ (1591-1661); Matías Borrul, SJ (1615-1689); Pedro Godoy, OP († 1677); Tomás Muniessa, SJ (1627-1696); Martín de Esparza y Artieda, SJ (1606-1689); Juan Bautista Tolomey, SJ (1653-1726); Domingo Viva, SJ (1684-1726); Juan Bautista Gomaz, SJ (1650-1708); Juan de Ulloa, SJ (1639-1721); Juan Vicente Tosca, Orat. (1651-1723). Entre los **contrarios** al mismo se cuentan: Rodrigo Arriaga, SJ (1592-1667); Sebastián Izquierdo, SJ (1607-1681); Antonio de Quirós, SJ (1613-1668); Silvestre Mauro, SJ (1619-1687); José Sáenz de Aguirre, OSB (1630-1699); Cristóbal Haunold, SJ (1610-1689); Francisco Palanco, O. Min. (1657-1720).

En la propia Universidad Javeriana, donde enseñó y donde finalmente murió Mesland, Juan Martínez de Ripalda defiende que el objeto primario del conocimiento humano son nuestros propios conceptos objetivos, que sólo en forma mediata «nos dan noticia de las cosas»³⁹, y unos años después Mateo Mimbela, siguiendo a sus correligionarios Antonio Pérez y Tomás Muniessa, se muestra fervoroso defensor de la prueba *a priori*, planteándola hasta en tres formas distintas:

«1. El ser que contiene toda la bondad y perfección no es contingente ni es imposible: luego es posible y necesario; tal es Dios: luego Dios existe. [Se prueba que no es contingente]: un ente que contenga toda perfección tiene que existir, y no puede ser contingente porque podría no tener toda la *perfección*, lo que va contra los términos mismos. [Se prueba que no es imposible]: una perfección no es de suyo contradictoria con otra, ya que lo contradictorio de una perfección lo es solamente la imperfección.

2. A esto mismo viene a parar la razón que trae el P. Antonio Pérez, y de él la toma el P. Muniessa: 'No es ninguna clase de bien ser quimera; es así

38 Ramón Ceñal, «El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII», en *Homenaje a Zubiri*. Madrid, Moneda y Crédito, 1970, t. I, pp. 245-325.

39 Germán Marquín Argote, *Los principios de la intelección humana del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*, Bogotá, Ceja, 1998.

que lo que carece de todo defecto [es decir, Dios] es un bien: luego [Dios] no es quimera. [...] Carecer de todo defecto no sólo es un bien, sino que es el sumo bien: luego el ser carente de todo defecto existe’.

3. Posible es lo que, supuesto, no trae consigo inconveniente alguno; es así que de suponer un ser que carezca de toda imperfección [es decir, Dios] no se sigue inconveniente alguno: luego [Dios] es posible y, si es posible, existe⁴⁰.

Si se tienen en cuenta los anteriores hechos, no parece justa, al menos referida a los jesuitas españoles del siglo XVII, la siguiente apreciación de Leibniz: «Los escolásticos, sin exceptuar su mismo Doctor Angélico, han menospreciado este argumento, haciéndolo pasar por un paralogismo, con lo cual ellos han cometido un grave error ; y el señor Descartes, que había estudiado durante largo tiempo la filosofía escolástica en el Colegio de la Flèche, tuvo mucha razón para restablecerlo»⁴¹.

4. EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA EUCARISTÍA

«Con la Iglesia topamos», debió pensar Descartes cuando se prendió la discusión entre los teólogos ante sus explicaciones del misterio eucarístico. Todo empezó cuando Descartes envió una copia del manuscrito de sus *Meditationes de prima philosophia* a su asiduo corresponsal y amigo el P. Marino Mersenne, de la Orden de los Mínimos, con el fin de que lo hiciera leer de los filósofos y teólogos más allegados y obtuviera de ellos aprobación para su impresión. Los doctores de la Sorbona se negaron en masa a dar una respuesta. Sólo un doctor de veintiocho años, el todavía poco conocido Antonio Arnauld, tuvo a bien mandar a Mersenne unas breves notas con cuatro objeciones, para las cuales Descartes escribió las cuatro correspondientes respuestas. Lo propio hizo Descartes con otros reconocidos filósofos y teólogos de otras universidades, de algunos de los cuales obtuvo concepto de la obra y a quienes respondió largamente. Todo ello, objeciones y respuestas, se publicó como complemento del breve texto de las seis meditaciones, dando origen a un abultado volumen. Hay que anotar que en la primera edición de las *Meditationes*, París 1641, aconse-

40 Germán Marquínez Argote, *Breve tratado del cielo y los astros del maestro javeriano Mateo Mimbela, 1663-1737*, Caracas, UCT, 2000, cap. 2.

41 G. Leibniz, *Nouveau Essais*: «Les scholastiques, sans excepter même leur Docteur Angélique, ont méprise cet argument, et l’ont fait passer pour un paralogisme; en quoy ils ont eu un grand tort, et M. des Cartes qui avoit étudié longtems la philosophie scholastique au Collège de La Flèche, a eu grande raison de le rétablir», Edic. Gerhard, t. V, p. 418.

jado por Mersenne, no se atrevió Descartes a publicar la parte expositiva de la cuarta respuesta a Arnauld, en la que negaba que las especies sacramentales fueran reales, haciendo solamente una referencia un tanto críptica al problema; pero un año más tarde no tuvo inconveniente alguno en publicar íntegramente dicha respuesta en la segunda edición de la *Meditationes*, Amsterdam 1942.

En la cuarta respuesta a Arnauld sostenía Descartes que cuando el concilio de Trento habla de la presencia real de Cristo en la eucaristía «*manentibus duntaxat speciebus pani et vini*», por tales especies no hay obligación de entender algo distinto de cierta apariencia requerida para que los sentidos queden afectados, tesis que por su subjetivismo contrariaba el realismo tradicional de la mayoría de los teólogos, formados en la tradición aristotélico-escolástica, los cuales identificaban las especies del concilio con los accidentes aristotélicos:

«Los primeros teólogos que intentaron explicar esta cuestión en términos de filosofía natural estaban tan persuadidos de que los accidentes, que afectaban a nuestros sentidos, eran algo real, distinto de la sustancia, que ni les pasaba por la mientes que pudiera dudarse de ello; a causa de lo cual supusieron, sin justa razón y con poca reflexión, que las especies del pan eran accidentes reales de esa naturaleza; y luego pusieron todo su empeño en explicar cómo pueden tales accidentes subsistir sin sujeto (*sine subjecto*). En cuyo empeño han encontrado tantas dificultades, que sólo por eso debían haber pensado que se habían extraviado del buen camino, como hacen los viajeros cuando una senda les lleva a lugares espinosos e intransitables»⁴².

Según la teoría hilemórfica, adoptada por la escolástica para sus explicaciones teológicas, la materia prima y la forma sustancial son los dos principios que constituyen la sustancia material, la cual a su vez sirve de sujeto de inhesión a los llamados accidentes. Los accidentes, aunque realidades segundas, son reales a su manera y pueden permanecer milagrosamente «*sine subjecto*» después de la conversión del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Para Descartes, en cambio, la esencia de la «*res extensa*» es la cantidad o extensión interna de los cuerpos, mientras que los accidentes consisten en la sola «*cantidad exterior que se ve y se toca*»⁴³, cuya figura y dimensiones sólo tienen una entidad modal:

«Hay que advertir que, al hablar de la superficie del pan y del vino, o de cualquier otro cuerpo, no entiendo aquí parte alguna de la sustancia, y ni siquiera de la cantidad [interna] de ese cuerpo; tampoco algunas de las partes

42 Resp. 4.^{as} obj., p. 202.

43 Carta CCCLXVII.

de los cuerpos que lo rodean, sino tan sólo *ese límite que, según concebimos, media entre cada una de las partículas de dicho cuerpo y los cuerpos que la rodean, límite que tiene sólo una entidad modal*»⁴⁴.

En qué consiste dicha entidad modal lo explica con mayor claridad en la segunda carta a Mesland, distinguiendo sutilmente hasta tres superficies entre dos cuerpos circundantes: la superficie propia del cuerpo, la superficie del aire que rodea a dicho cuerpo y la superficie intermedia existente entre los dos cuerpos anteriores, cuya función es delimitarlos. Pues bien, si cambia la superficie de un cuerpo, por ejemplo, un trozo cuadrado de cera, cambia su figura y dimensiones; así mismo, si un cuerpo cambia de lugar, cambia también la figura y dimensiones de la superficie del aire que lo envolvía. Pero si un cuerpo es puesto en el lugar que antes ocupaba otro, entonces puede suceder que, habiendo cambio de sustancias, se conserve la superficie intermedia sin cambios, con la misma figura y dimensiones que antes tenía⁴⁵. En tal caso, de producirse, el aspecto exterior del nuevo cuerpo sería el mismo que tenía el anterior.

Esto supuesto, las especies sacramentales del pan y del vino no son para Descartes algo real de la sustancia o extensión interna del pan o el vino, sino un modo de la superficie intermedia del pan y del vino, cuya figura y dimensiones es lo que perciben nuestros ojos después de la consagración. De este modo, casi sin milagro, pretende explicar Descartes cómo es posible que las especies sacramentales sigan siendo numéricamente las mismas (*idem numero*), aunque el pan se haya convertido en el cuerpo de Cristo. Lo mismo se diga del vino. Descartes ilustra esta identidad de las especies, antes y después de la consagración, con el siguiente ejemplo: «El Loira es el mismo río de hace diez años, aunque no lleve la misma agua y aunque tampoco exista ya parte alguna de la tierra que rodeaba a aquella agua»⁴⁶.

Pero nuestros sentidos perciben en las especies sacramentales, además de su figura y dimensiones, otras cualidades tales como color, olor, gusto, calor, peso, etc. La filosofía escolástica atribuía también realidad *a parte rei* a estas cualidades sensibles, llamadas secundarias por ser inherentes a la cantidad o extensión, considerada el primero de los accidentes. Para Descartes dichas cualidades, que dependen de la extensión o superficie exterior de los cuerpos, según la física moderna tienen una más que dudosa realidad:

44 Resp. 4.^{as} obj., p. 200.

45 En *Disputationes metaphysicae*, Disp. 40, sect. 11, n. 11, Francisco Suárez nos recuerda que algunos nominalistas admitían una especie de «*quantitas accidentium*», distinta de la «*quantitas substantiae*», distinción afín a esta de Descartes.

46 Carta CCCLXVII.

«La luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas, o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, idea de cosas reales, o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir»⁴⁷.

En conclusión, las especies sacramentales son realidades meramente intencionales carentes de realidad, tanto si se considera la figura y dimensiones de las mismas como sus otras cualidades sensibles. Descartes está tan seguro de la irrealidad de las especies, que tiene la esperanza de «que vendrá un tiempo en que la opinión que admite accidentes reales será rechazada por los teólogos como poco segura para la fe, repugnante a la razón y del todo incomprendible, y la mía será aceptada en lugar suyo como cierta e indudable»⁴⁸; más aún, está seguro de que esos mismos teólogos «me agradecerán por haber propuesto en física opiniones tales que se acomodan mucho mejor a la teología que las que ordinariamente se proponen»⁴⁹.

Muy pronto tales esperanzas se vieron contrariadas por los ataques del teólogo protestante Gisberto Vöet y del jesuita Pedro Bourdin, cuyas objeciones y las correspondientes respuestas de Descartes fueron publicadas en la segunda edición de la *Meditationes* de 1642. Seis años después, el jesuita inglés Thomas Compton, profesor del Collegium Anglorum de Lieja, arremete contra Descartes en su obra *Universa philosophia*, en estos términos:

«Estando entregado a estas disputas físicas, tropecé con ciertos libelos, en los que advertí cosas tan extrañas y tan apartadas de la verdadera filosofía, que me pareció que su autor [Descartes] se preocupaba más por las novedades que por la verdad. Lo que primero me disgustó fue que estaba empeñado en eliminar del universo todos los accidentes físicos y reales, lo cual precisamente en un hombre católico (pues tal se confiesa por doquier este autor), me parece un acto audaz, ya que repugna a los principios de la fe». Después de una larga refutación de la doctrina cartesiana de las especies intencionales, terminaba con estas palabras, que indican el talante conservador de Compton: «Calle la Filosofía, cuando habla la Fe; escuche la sirvienta a la Señora; la discípula a su Maestra, el hombre a Dios»⁵⁰.

47 *Medit.* 3.^a, pp. 37-38.

48 *Resp.* 4.^{as} obj., p. 202.

49 *Resp.* 4.^{as} obj., p. 204.

50 Thomas Compton, *Philosophia universa*, Antuerpiae 1664, Disput. XII, sect. 1.^a; en la sect. 3.^a Compton concluye su crítica a Descartes con estas palabras: «Sileat Philosophia, ubi loquitur Fides; audiat ancilla Dominam; discipula Magistram; homo Deum».

Para nosotros Tompson tiene especial significación, porque su obra estuvo desde pocos años después de su publicación en la bien surtida Biblioteca del Colegio Máximo de la Universidad Javeriana, en la que podía ser leída por profesores y alumnos ⁵¹.

Pero lo más importante de la segunda carta de Descartes a Mesland, que estamos comentando, no es la ratificación que en ella hace de la intencionalidad de las especies sacramentales, sino la nueva explicación que en ella ofrece sobre la naturaleza del cuerpo de Cristo realmente presente en el sacramento. Como hemos dicho, la cantidad o extensión interna es, según Descartes, la esencia misma de los cuerpos, tesis que al parecer chocaba frontalmente contra la doctrina definida en Trento. Porque, si se admite la identidad entre sustancia corpórea y su extensión interna, entonces, ¿cómo es posible que el cuerpo Cristo esté inextensamente en la hostia consagrada? Por otra parte, cuando se habla de cuerpo de Cristo, ¿a qué cuerpo nos estamos refiriendo, al que nació en Belén, al que anduvo por los caminos de Palestina, al que murió en la cruz, o al cuerpo resucitado y glorioso que está en los cielos?

A tales preguntas responde Descartes en la segunda carta a Mesland, no sin antes recordarle cautamente que, según el concilio de Trento, hay cosas que «de tal manera existen que apenas las podemos expresar con palabras»; teme además, como Galileo, que «al no ser teólogo de profesión, las cosas que yo podría escribir fueran peor recibidas de mí que de otro» ⁵², que lo fuera. Sin embargo, confiado en la amistad que les une, se atreve a darle a Mesland la explicación enigmáticamente prometida en la primera carta, la cual «cerraría la boca a los enemigos de nuestra religión, y que no podrían contradecir» ⁵³.

Según Descartes, en virtud de las palabras de la consagración las partículas del pan y del vino se convierten en cuerpo y sangre de Cristo al ser informadas por su alma divina, de manera análoga a como «cuando comemos pan y bebemos vino, las partículas de ese pan y de ese vino, al disolverse en nuestro estómago, fluyen de modo incontinente desde allí por nuestras venas, y sólo porque se mezclan con la sangre, se transustancian naturalmente y se convierten en partes de nuestro cuerpo» ⁵⁴.

De ello se sigue que, a diferencia de lo que sucede con los cuerpos en general, que cambian si alguno de sus elementos cambia, por el contrario, el cuerpo humano permanece numéricamente el mismo (*idem numero*) a través

51 José del Rey Fajardo, *Las mentalidades en el Nuevo Reino. La Universidad Javeriana. T. II: La Biblioteca en 1767*, Bogotá, CEJA, 1998, n. 0500.

52 Carta CCCLXVII.

53 Carta CCCLXVII.

54 Carta CCCLXVII.

de toda vida, aunque de hecho las partículas que lo componen cambien continuamente. Este hecho se debe a la unión de las partículas del cuerpo humano, sean las que fueren en cada momento, con su propia alma: «No deja de ser muy verdadero decir que yo tengo ahora el mismo cuerpo que tenía hace diez años, aunque la materia de la que está compuesto haya cambiado, porque la unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia, sino de su forma, que es el alma»⁵⁵. En conclusión, «cualquiera sea la materia, con cualquier cantidad y con cualquier figura que pueda tener, con tal de que dicha materia esté unida con el alma racional, la tomamos como el cuerpo del hombre, como su cuerpo completo»⁵⁶.

Algo análogo sucede con el pan y el vino consagrados. Descartes no niega que en la eucaristía se produzca una real conversión de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo; pero tal conversión no acontece por vía de «transustanciación» como afirmaba el concilio de Trento, sino mediante una «información» de dichas sustancias materiales por el alma de Cristo, explicación que fue calificada con el nombre de «impanación». Si se admite esta explicación, prosigue Descartes, «es fácil comprender que el cuerpo de Jesucristo no está más que una sola vez en toda la hostia, cuando no está dividida y, no obstante, está completamente entero en cada una de sus partes, cuando está dividida; porque toda la materia, por grande o pequeña que sea, que esté conjuntamente informada por un alma, es considerada como un cuerpo humano completo»⁵⁷.

Descartes era consciente de que tal explicación chocaba frontalmente con las concepciones de la mayoría de los teólogos que pensaban que en la eucaristía está presente el mismo cuerpo de Jesucristo que subió a los cielos, con la cantidad y figura que tuvo en vida. Explicación tradicional que Descartes considera demasiado carnal o dura, además de nada científica, porque, como le dice a Mesland, «no hay nadie que crea que tenemos los mismos cuerpos que tuvimos en la infancia [...] según opinión común de los Médicos, y sin duda según la verdad, ya no hay en ellos ninguna parte de materia que había entonces, e incluso ya no tiene la misma figura; de tal manera que las partes de la materia son *idem numero* por estar informadas por la misma alma»⁵⁸.

Descartes, como antes Galileo, se atreve a hacerles a los teólogos algunas recomendaciones: primera, que «hay que tener mucho cuidado en distinguir las doctrinas definidas por la Iglesia, de las opiniones que son comúnmente reci-

55 Carta CDXVII.

56 Carta CCCLXVII.

57 Carta CCCLXVII.

58 Carta CCCLXVII.

das por los Doctores fundados en una física mal asegurada»⁵⁹; segunda, que «cuando ello es lícito y ninguna razón teológica o filosófica nos obliga a seguir una opinión más bien que otra, es preferible escoger aquella que no puede darnos ocasión ni pretexto para alejarnos de las verdades de la fe»⁶⁰.

5. EXPLICACIONES TEOLÓGICAS HOY

En efecto, una cosa son los datos revelados y definidos por Iglesia como doctrina de fe, y otra muy distinta las explicaciones que de la misma dan los teólogos. En las discusiones teológicas no siempre se han distinguido adecuadamente estos dos aspectos: fe y teología. La fe de la iglesia nos dice que por obra de la consagración Cristo ésta realmente presente en la eucaristía, como alimento de nuestras almas; los concilios han defendido dicha presencia real y verdadera, siempre que alguien ha pretendido reducirla a mera presencia simbólica o virtual. Por su parte la teología, en tanto que «*explicatio fidei*», ha tratado de dar razón del modo de dicha presencia mediante conceptos racionales tomados de la filosofía. Esto supuesto, para una correcta comprensión y valoración de las cartas de Descartes a Arnaud y a Mesland, un lector actual de las mismas debería tener presente los principales hitos de la historia de la teología en este punto⁶¹.

Recordemos brevemente que en el siglo IX un teólogo llamado Ratramno defendía que en la eucaristía no está presente el cuerpo carnal de Cristo, sino su cuerpo espiritual, que dispensa a los que fielmente reciben el sacramento una *virtus divina* para su salud y salvación; en contra suya, Pascasio Radberto defendió enérgicamente la doctrina tradicional según la cual quien comulga recibe la realidad misma del cuerpo de Cristo y no solamente una mera *virtus divina*. Dos siglos más tarde, Berengario de Tours volvió a defender la presencia acorporal o puramente dinámica de Cristo en la eucaristía; en esta ocasión fue un Papa, Nicolás II, quien obligó a Berengario a suscribir una ruda profesión de fe, en la que se decía que en la eucaristía están presente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo «*sensualiter*, y no sólo *in sacramento*, y que sus miembros son tocados y partidos con las manos del sacerdote y mordidos por los fieles con sus dientes»⁶². Esta manera tan crudamente antropomórfica de explicar

59 Carta CDXVII.

60 Carta CDXVII.

61 Para la historia de este problema: F. Jansen, «Eucharistiques (Accidents)», en *Dictionnaire de théologie catholique*, edit. par A. Vacant - E. Mangenot, t. 5; José Antonio Sayés, *La presencia real de Cristo en la eucaristía*, Madrid, BAC, 1976.

62 Dezinger, 690.

el misterio no gustó a escolásticos posteriores tales como san Buenaventura, quien confiesa que «este modo de hablar no debe mantenerse», ni al propio santo Tomás, quien al parecer no creía que en los supuestos milagros de las hostias que sangran, dicha sangre fuera la de Cristo.

En 1415 el concilio de Constanza condena tres proposiciones de Wiclef: a) que la sustancia del pan y del vino permanece después de la consagración; b) que los accidentes no pueden existir «*sine subiecto*»; c) que bajo las especies del pan y del vino no está presente corporalmente Cristo⁶³. Un siglo después, el concilio de Trento (1547) se enfrenta a las diversas doctrinas de los reformadores. Afirma Lutero que Cristo *está* en la eucaristía juntamente con el pan y el vino (presencia consustancial); en cambio, para Zuinglio la eucaristía solamente *significa* el cuerpo de Cristo (presencia simbólica); mientras que, según Calvino, en la eucaristía *actúa* Cristo (presencia virtual). Frente a estas explicaciones, el concilio de Trento en la sesión XIII, canon 1, va a repetir la vieja tradición de los Padres: «Si alguno negare que en santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene real, verdadera y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y, por tanto, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal y en figura o por su eficacia, sea anatema»⁶⁴. Ahora bien, ¿cómo es posible dicha presencia? En la misma sesión, canon 2, el concilio afirma: «Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia del pan y vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo sólo las especies del pan y de vino, conversión que la iglesia católica aptísimamente llama transustanciación, sea anatema»⁶⁵.

¿Cuáles son los alcances de estas definiciones tridentinas? Cuando los padres del concilio de Trento tratan de explicar el misterio con expresiones tales como «cambio de sustancias», «transustanciación», «especies sacramentales», son conscientes de que están utilizando palabras provenientes de la tradición aristotélico-escolástica, con las que «apenas podemos expresarlo» (*vix exprimere possumus*). Esto supuesto, ¿fue acaso intención del concilio, además de proclamar la verdad de fe católica en la presencia real de Cristo en la eucaristía, imponer una determinada filosofía como condición necesaria para explicar dicha presencia? A tal propósito comenta Xavier Zubiri, que además de gran filósofo era teólogo por la Universidad de Roma y tenía además el doctorado «*honoris causa*» por la Universidad de Deusto, lo siguiente:

63 Dezingen, 1151-1153.

64 Dezingen, 1651.

65 Dezingen, 1652.

«El concilio de Trento no ha pretendido ni remotamente canonizar la concepción aristotélica de sustancia y lo que fuere la transformación sustancial [...] El concilio de Trento jamás ha dicho que las especies eucarísticas sean accidentes; esto lo dicen los teólogos, pero no el concilio de Trento. Por consiguiente, cuando emplea las palabras sustancia, transustanciación o especies, lo único que impone el Concilio de Trento (y lo mismo se diga de los anteriores concilios) a la fe de los creyentes es que crean que allí está *realmente* el cuerpo de Cristo y nada más, independientemente de la teoría que se tenga de la *realidad* [...] Por esto no nos empeñemos en decir (dígalo quien lo diga) que el que ponga en crisis estos conceptos filosóficos está poniendo en crisis el dogma»⁶⁶.

Otros reconocidos teólogos, el jesuita Karl Rahner y el dominico E. Schillebeeckx, nos ofrecen dos modelos de interpretación de la doctrina del Concilio tridentino. Según Rahner⁶⁷ (37) los padres del Concilio trataron de dar una «explicación lógica» del hecho de la presencia real, sin entrar en la «explicación ontológica» del mismo, esto es, sin definir el modo de dicha presencia ni su causa. Por su parte, el teólogo dominico E. Schillebeeckx⁶⁸ cree que el concilio propuso la «conversión» como causa de dicha presencia, pero no definió el modo como se produce, de manera que en la doctrina del concilio de Trento hay tres niveles: a) la presencia real, específicamente eucarística, del cuerpo y de la sangre de Cristo bajo las especies de pan y de vino; b) la conversión mediante la cual acontece dicha presencia; c) y que dicha conversión puede ser llamada muy apropiadamente (aptissime) transustanciación. Pues bien, según este reconocido teólogo solamente los niveles uno y dos incluyen el dogma tradicionalmente sostenido siempre por la Iglesia, mientras que el tercer nivel corresponde a una explicación del dogma en términos aristotélicos, inevitables en ese tiempo para los teólogos y padres del concilio, que la consideran explicación «aptísima».

Lo cual no quiere decir que no se pueda explicar en forma «más apta» dicho dogma. En nuestros días, la teoría hilemórfica ha entrado definitivamente en crisis y muchos teólogos y el propio Zubiri han intentado dar otras explica-

66 Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre. Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, p. 370-371. Ya en el Concilio de Trento Melchor Cano defendió que el término «transustanciación» no pertenece a la fe (*ad fidem non pertinet*); ni que por «especies sacramentales» haya que entender necesariamente los «accidentes aristotélicos» y que éstos después de la consagración permanezcan «*sine subiecto*». Éstas son explicaciones de los teólogos, plausibles mientras no hayan otras mejores. José Antonio Sayés, *El misterio eucarístico*, Madrid, BAC, 1986, pp. 176, 203.

67 Karl Rahner, «La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor», en *Escritos de teología*, Madrid 1964, t. IV, pp. 367-396.

68 E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Madrid 1970.

ciones, más en consonancia con el estado actual de la ciencia y la filosofía ⁶⁹. Por lo mismo, tuviera o no razón Descartes, estamos hoy en mejores condiciones para comprender el esfuerzo que en su tiempo honestamente hizo para liberar el pensamiento científico y filosófico de imposiciones teológicas que estrechaban sus posibilidades de comprensión de la realidad y de la propia fe cristiana, con la cual siempre estuvo en comunión.

6. ¿ENSEÑÓ MESLAND EN SANTAFÉ?

Volviendo a la biografía de Denis Mesland, sabemos que el P. Dionisio Mesland efectuó por diversos motivos cuatro viajes desde las misiones de Los Llanos a la capital del Nuevo Reino. La primera vez que llegó a Santafé fue el 19 de marzo de 1654 con la finalidad de aclarar ante la Real Audiencia las razones de su presencia en la Guayana, pues, como escribe Mercado, «el ser su nación francesa, tan opuesta a la nuestra española, ocasiona mucha duda [...] de que era espía de Francia». El segundo viaje lo realizó en 1664, diez años después del primero, por orden del presidente de la Real Audiencia Diego de Egüés ante la reviviscencia de las mismas dudas y recelos. El tercer viaje lo hizo en 1668 para asistir a la congregación provincial reunida en Santafé. Finalmente, cuando en 1672 realizó el cuarto y último viaje a Santafé tenía cincuenta y siete años y la salud ya minada; pese a tener permiso del superior general para volver a Francia, esperando la licencia de la corte española para emprender viaje de regreso, Mesland murió en Santafé el 7 de diciembre de 1672, víspera de la fiesta de la Inmaculada.

Las posibilidades de docencia de Mesland en la Universidad Javeriana se reducen a la primera y segunda estancia. El P. Mercado, testigo presencial de los hechos, refiere que durante esta primera estancia «entró el padre Dionisio en el Colegio de Santa Fe [el Colegio Máximo sede de la Universidad Javeriana]. En este Colegio cumplió con sus obligaciones de operario como entre los gentiles las de misionero. [...] y fue aplicarse a leer una cátedra de gramática, pudiendo con satisfacción ocupar la de Prima de teología» ⁷⁰. Dando lecciones

69 Sobre la crisis del hilemorfismo y las nuevas explicacionesteológicas: José Antonio Sayés, *El misterio eucarístico*, Madrid, BAC, 1986, p. 216 y ss. Según Zubiri, la realidad material es un sistema de sustancias que llama «sustantividad»; dicho sistema puede cambiar («trasustantivación») sin que cambien las sustancias que lo componen. Por otra parte, Zubiri sostiene que las llamadas cualidades sensibles no son reales allende la percepción; pero no son meras afecciones subjetivas, puesto que en cuanto cualidades percibidas tienen realidad en la aprehensión. Cf. «Realidad y cualidades sensibles», en *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 171-188.

70 Pedro MERCADO, *Historia de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Presidencia de la República, 1957, t. II, p. 348.

de latinidad en Santafé, recordarían sin duda las clases que de la misma lengua había dado en el colegio de La Flèche, con anterioridad a sus estudios de teología. En su segunda estancia, según afirma Pacheco «debió entonces ocupar el P. Mesland una cátedra de teología, pues su nombre aparece entre los maestros de la Universidad Javeriana»; haciéndose a continuación las siguientes preguntas: «¿Revivió entonces su antiguo entusiasmo por Descartes? ¿Le escucharon sus discípulos santafereños las revolucionarias teorías del filósofo francés?», a las que Pacheco responde: «Nada sabemos»⁷¹.

Diera o no clases de teología en la Universidad Javeriana, para lo cual según Mercado estaba perfectamente preparado, lo que sí está plenamente confirmado es la actuación del P. Mesland, con gran admiración por parte del público, en los frecuentes actos académicos y literarios que tenían lugar en la Universidad. Tanto en la facultad de artes como en la de teología se celebraban sabatinas y dominicales, actos académicos en los cuales se ejercitaban los estudiantes en los temas tratados durante la semana; además eran frecuentes los exámenes de grado de los alumnos que aspiraban a conseguir los diversos títulos que la universidad confería; sobre todo, tenían especial importancia las conclusiones extraordinarias sobre temas controvertidos entre las diversas escuelas, dominicos y jesuitas, a las que asistían las autoridades religiosas y civiles y el público culto. Finalmente, con motivo de las fiestas patronales de la universidad y de la orden, o en eventos políticos de primer orden, eran usuales las representaciones teatrales y certámenes literarios. Así que le sobraron ocasiones para intervenir en tantos actos públicos como se celebraban en la universidad.

A cerca de las intervenciones de Mesland en algunos de tales actos académicos son unánimes los testimonios. En relación con la primera estancia en Santafé, el P. Francisco Varáiz, rector del Colegio Máximo, en carta del 19 de mayo de 1654 da cuenta al provincial de la llegada «la semana pasada a este colegio del P. Dionisio Mesland, francés de nación, misionero apostólico [...] El padre es muy amable, grave y docto, que argumentó muy bien el estotro día en una conclusiones»⁷². Por su parte, el P. Juan de Santiago, rector que era del Colegio Máximo a la muerte de Mesland, escribe en la carta necrológica dirigida al asistente de Francia: «Levantaba [Mesland] asombro entre los profesores del Nuevo Reino de Granada. Estaban bien sorprendidos de ver a un hombre, que lejos de ser un estudioso escolar, se hubiera podido dedicar sólo a la cura de almas y estuviera absorbido completamente en la misión de los Apóstoles, y que, sin embargo, a la vez mostrara tanta familiaridad con las sutilezas de las diversas escuelas,

71 Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia: 1654-1696*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1962, t. II, p. 284.

72 Ver carta del P. Varáiz en Pacheco, *o. c.*, t. II, p. 347.

como si nunca hubiese dejado el estudio y nunca hubiera estado en misiones indígenas»⁷³. Finalmente, el P. Mercado afirma de Mesland que, «de lo que aprovechó en los estudios [en el Colegio de La Flèche], dio en el Colegio de Santa Fe lucidas muestras en algunos argumentos que puso en algunos actos literarios que se ofrecieron»⁷⁴.

Seguramente que en estos actos académicos reviviría el recuerdo de su amistad con Descartes en los tiempos gozosos de estudiante de filosofía y teología. Otra cosa muy distinta es si en alguno de dichos actos expuso alguna de las tesis cartesianas, cuando su amigo ya había muerto. Alguien podría interpretar como una huella de cartesianismo la conclusión pública defendida el año 1672 (a la que pudo asistir Mesland entonces en Santafé) por un alumno del colegio de San Bartolomé, llamado Joseph Ortiz Morales, quien en su autobiografía escribe lo siguiente:

«El año de 1672 tuve conclusiones de Filosofía para el grado de Maestro y la Potísima fue [la cuestión] *en qué consista la razón de cuerpo en cuanto se contradistingue de espíritu*, y defendí que *en ser materia o cantidad o depender de materia o cantidad*»⁷⁵.

Ciertamente, si se toma la anterior proposición «formaliter», estamos ante una tesis sorprendentemente afín a la cartesiana, que identifica materia y cantidad, siendo ésta la esencia de los cuerpos. Pero con toda probabilidad dicha afinidad no proviene de supuestas influencias cartesianas en la Universidad Javeriana (lo cual habría que demostrar con documentos), sino de ciertas corrientes presentes al interior de la escuela jesuítica, en la que había gran libertad de pensamiento. En efecto, Juan Martínez de Ripalda por estos años profesor en la Universidad Javeriana, recuerda en su obra que los padres Suárez, Hurtado, Arriaga y Alfonso defienden la siguiente tesis: «*La cantidad es recibida por la materia, antes de ser informada por forma sustancial alguna*»; añadiendo a continuación que «se suscriben a esta misma muchos modernos (*recentiores*), especialmente de esta Academia [Universidad Javeriana] en sus doctísimos manuscritos»⁷⁶. Más aún, en su ya citada obra, fruto de las lecciones dadas en la Javeriana durante el segundo curso de física leído entre 1674-1975, Ripalda se enfrenta al también jesuita Rodrigo de Arriaga, prestigioso profesor de la Universidad de Praga, que llegaba a afirmar la identidad entre materia prima y

73 Juan de Santiago, Carta del 1 de enero de 1673 al asistente de Francia.

74 Mercado, o. c., p. 344.

75 Germán Marquinez Argote, *Breve tratado del cielo y los astros del maestro Mateo Mimbela*, Caracas, UCT, 2000, cap. I.

76 *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*, Leodi 1704: I, opusc. VII, lec. 1, n. 397.

cantidad, entre otras razones porque, como decía Ockam, no hay que multiplicar los entes sin necesidad:

«A la controversia prefijada en el título [Si la cantidad se distingue realmente de la materia prima] le dio realce el agudísimo Arriaga, quien, siguiendo las huellas de los nominales, afirma que la materia prima se identifica realmente con la cantidad. Ahora bien, dado que posteriormente algunos modernos (recentiores) han ilustrado la opinión de Arriaga en sus escritos, es obligado detener aquí el paso, a fin de descubrir el camino más verdadero al interior de las escuelas»⁷⁷.

Ripalda, tan moderno en teoría del conocimiento (48), en física se mantiene dentro de la doctrina tradicional, sosteniendo en contra de Arriaga y otros autores modernos que:

«La cantidad es un ser realmente distinto de la materia prima y de cualquier otra sustancia. Así lo afirman comúnmente los Doctores con Aristóteles y el Divino Tomás en muchos lugares. Y puesto que a los autores modernos (recentiores), filosofando con libre pero razonable pluma, parece preocuparles poco lo que pensaba de Aristóteles, lucharé en contra ellos con razones válidas».

Aduce Ripalda a favor de la distinción real entre materia y cantidad la siguiente razón de tipo teológico: «No de otro modo se divide una hostia antes y después de la consagración [...]; ahora bien, la razón de toda división es la cantidad: luego la misma cantidad que existía antes, sigue existiendo después de la consagración»⁷⁸, desaparecida la materia o sustancia del pan y el vino. Luego la cantidad se distingue realmente del compuesto sustancial.

Punto seguido, Ripalda sale al paso de la doctrina de la doble cantidad, que Ripalda atribuye a los nominales, citados por Suárez:

«Los nominales niegan que en la Eucaristía permanezca la cantidad del pan; pero lo que permanece, según dicen, es la cantidad de la blancura y de las otras cualidades que percibimos en la Eucaristía; también afirman que esta cantidad se distingue realmente de la sustancia del pan; por tanto, defienden acérrimamente que no toda cantidad se identifica con las cosas que se dicen cuantas. De aquí que los Nominales admitan varias cantidades en un mismo compuesto, a saber, la cantidad del pan, la cantidad de la blancura, etc.

⁷⁷ O. c., I, opusc. VIII, De quantitate, q. 1, intr.

⁷⁸ Germán Marquínez Argote, *Los principios de la intelección humana, del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda, 1641-1707*, Bogotá, CEJA, 1998, p. 36.

A esta solución aluden Caramuel en la *Metalogia* y, antes que él, el P. Suárez en la Disp. 40 de las *Disputaciones metafísicas*, sec. 11, n. 11»⁷⁹.

Confiesa Ripalda que «esta solución no me satisface» de los nominales no le satisface y da múltiples razones en contra de ella, que no es del caso exponer aquí. En todo caso, lo que sí llama la atención es el parecido entre la «cantidad de los accidentes», distinta de la cantidad de la sustancia según los nominales, y la supuesta «cantidad externa» o superficie de los cuerpos, de tal manera que «el color, el sabor, la pesadez y todas las demás cualidades, que afectan a nuestros sentidos, dependen sólo de la superficie exterior de los cuerpos»⁸⁰. No es ningún secreto que la filosofía de Descartes, sin mengua de su ingenio, depende más de lo que comúnmente se cree de la tradición escolástica, en la cual se inició en los años decisivos de su formación con los jesuitas en el colegio de La Flèche⁸¹.

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

79 Martínez de Ripalda, o. c., I, opusc. VIII, q. 1, lec. 1, n. 1.

80 O. c., I, opusc. VIII, q. 1, lec. 1, n. 2. En el lugar citado por Ripalda de las *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XL, Sect. 2, n. 2., Francisco Suárez dice lo siguiente: «Hay, pues, una opinión de algunos, especialmente Nominalistas, que afirma que la cantidad de una masa no es una realidad distinta de la sustancia y de las cualidades materiales, sino que cada una de dichas entidades tiene por sí misma esa masa y extensión de las partes que se da en los cuerpos; ahora bien, esa misma entidad se llama materia, por ejemplo, en cuanto es un sujeto sustancial, y se llama cantidad en cuanto tiene extensión y distinción de partes; y lo mismo dicen proporcionalmente acerca de las formas y cualidades materiales. De ello infieren que en cada compuesto material existen tantas cantidades cuantas entidades materiales realmente distintas hay». Suárez cita como defensores de esta opinión a Aureolo, Capréolo, Ockam, Gabriel y Alberto de Sajonia; aclarando que, «aunque estos autores nieguen con bastante claridad la distinción real de la cantidad respecto a la sustancia, [...] afirman que algunas veces la sustancia material puede permanecer sin su cantidad, pues piensan de este modo acerca del cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía».

81 Sobre este tema, A. Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Paris 1923; E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951; I. Cronin, *Objective being in Descartes et Suárez*, Roma, PUG, 1966.