

FRAY ALONSO BRICEÑO «EL TEOLOGO PRIMERO QUE DE LAS INDIAS SURGIO»

I

La ciencia histórica con sus distintas investigaciones nos ha podido suministrar una interpretación más profunda, más clara y más justa del siglo XVI en las Indias; también nos ha podido proporcionar un panorama bastante más detallado y amplio del Siglo de las Luces en la América latina. Por supuesto, no cabe duda que nuestros conocimientos de estos dos siglos no son perfectos, pero también puede afirmarse sin exageración que se ha adelantado muchísimo en la investigación de estos dos siglos claves del dominio español y portugués en América. Sin embargo, no puede decirse lo mismo del siglo XVII en las Indias, el del

* *Bibliografía:* Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*. Tomo I: *Filosofía antigua - Filosofía patristica - Filosofía escolástica*. Trad. de Juan Estelrich (Montañer y Simón, S.A., Barcelona 1955); Juan Beneyto, *Historia social de España y de Hispanoamérica. Repertorio manual para una historia de los españoles*, 2 ed. (Aguilar, Madrid 1973); Alfonso Briceño, OFM, *Disputaciones metafísicas (1638)*. Texto traducido del original latín por Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación. Instituto de Filosofía, 1955; Guillermo Céspedes del Castillo - Juan Reglá, *Los Austrias. Imperio español en América*. Vol. III de *Historia social y económica de España y América*, dirigida por J. Vicens Vives (Libros Vicens-Bolsillo, Gráficas Instar, S.A., Barcelona 1977); Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, New York: Random House, Toronto 1955); Francisco Larroyo; *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones* (Editorial Porrúa, S. A., México D.F. 1978); José-Antonio Maravall. *La philosophie politique espagnole au XVI^e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme* (J. Vrin, Paris 1955); Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, 33 ed. (Revista de Occidente, Madrid 1981); Edouard Perroy, *La Edad Media. La expansión del Oriente y el nacimiento de la civilización occidental*. Vol. III de *Historia general de las civilizaciones*, dirigida por Maurice Crouzet, trad. castellana de Eduardo Ripoll Perelló, 4^a ed. española (Ediciones Deusto, Barcelona 1989); Walter Bernard Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (Martinus Nijhoff, La Haya 1972); O. Carlos Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Versión castellana del autor (Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1982); O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, dos tomos (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966); Justus Streller, *Philosophisches Wörterbuch*, begründet von Heinrich Schmidt. 12 ed. revisada (Alfred Körner Verlag, Stuttgart 1951); Ramón Urdaneta, *Alonso Briceño. Primer Filósofo de América* (Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Históricas, Caracas 1973).

Barroco; es la «centuria olvidada»¹, de modo que puede decirse que todavía existen en este siglo iberoamericano numerosos misterios y que habría que dedicar más esfuerzos para penetrar de lleno en esta centuria que, en términos generales, se ha pasado por alto. Tampoco cabe duda que el siglo xvi, por el descubrimiento, la conquista y la colonización, o el siglo xviii, por los extraordinarios cambios, tanto políticos y económicos como sociales e ideológicos, atrajeron a los estudiosos y científicos más que el siglo xvii, que daba la impresión de menos actividad, vitalidad y esplendor.

Se ubica fray Alonso Briceño en el siglo xvii, centuria que tiene importantísimos rasgos para la historia universal. Por un lado, en la Europa occidental, representa la Revolución científica, cuando cambiara radicalmente la relación entre religión y ciencia. Es en este siglo xvii que la ciencia iniciará su carrera vertiginosa y triunfante que culminaría en los grandes y pavorosos descubrimientos del siglo xx; es la centuria de las especulaciones de Galileo, Kepler y Descartes que echan las bases sobre las cuales se establecerá el nuevo cosmos de Newton y Leibniz. No obstante, con la excepción de Espinoza —quien identifica Dios con la naturaleza— pocos todavía negarían la existencia de un Ser Supremo. En suma, es el período histórico donde plasma la visión cósmica del hombre moderno. Por el otro lado, en la Península ibérica y en los Imperios ultramarinos, se mantiene incólume en este siglo xvii el espíritu medieval; tiene, pues, el siglo xvii hispano características distintas si lo comparamos con la evolución en la Europa Occidental, a pesar de que el Barroco es común a ambos.

El siglo xvii representa en la historia de España una centuria de decadencia simbolizada por las derrotas de las Dunas (1634) y Rocroy (1643) y por el Tratado de los Pirineos (1659); significa la quiebra de ideales. Se inicia a lo largo de la centuria el predominio de los extranjeros en la economía española,

a partir del momento en que, al aflujo de los metales preciosos, se añadió como cebo la decadencia industrial del país que hizo depender el aprovisionamiento de las flotas de las importaciones extranjeras².

En el campo cultural e intelectual se produce un divorcio: mientras que Europa, a partir del Renacimiento primero y de la Reforma luego, adopta actitudes opuestas al idealismo ibérico deslizándose por derroteros cada vez más materialistas, España se mantiene fiel y firme dentro de la órbita medieval. La fusión de ciertas corrientes renacentistas y humanistas con la filosofía tradicional habían producido en el Siglo de Oro el Renacimiento español, la *Seconda Scolastica*, la Alta Escolástica de los *magni Hispani*. Este espíritu medieval continuará tanto en la Península como en las Indias a lo largo de todo el siglo xvii y hasta más allá de mediados del siglo xviii. La muerte de Calderón de la Barca, en 1681, es simbólico del espíritu medieval imperante en aquella cen-

1 Guillermo Céspedes del Castillo y Juan Reglá, *Los Austrias. Imperio español en América*, pp. 439-535.

2 *Ibid.*, p. 261.

turia, como lo es igualmente Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645) con su *La política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*, un mundo hispánico a ambos lados del Atlántico en el cual ni Maquiavelo, ni Lutero y Hobbes, tienen resonancia alguna.

Este predominio del pensamiento medieval en el siglo xvii cubre, en primer lugar, la Alta Escolástica, encabezada por Francisco Suárez y sus obras *De Legibus* y *Defensio Fidei*; luego, la tradición escolástica, especialmente de Santo Tomás de Aquino, con su *Summa Theologica*; en tercer término, la reacción antimachiavelista y, finalmente, la explosión escético-mística en España, que afectó a todas las clases sociales³. Sin embargo,

si la impronta medieval es clara socialmente no así la política. Y ello porque el absolutismo de la época —el Estado moderno— exige más y distinto de lo que anteriormente precisaba. No puede dejar de advertirse la manera como la Administración fija y regula actividades, concede y limita privilegios, y busca no sólo establecer un equilibrio entre las fuerzas sociales en presencia, sino aprisionarlas dentro de la ley⁴.

Fijándonos ahora en las Indias, observaremos que existen muchísimos factores que demuestran la importancia del siglo xvii. En primer término, el hecho social y cultura más sobresaliente de toda la centuria es la cristianización de los indios, también «máximo factor en la transformación de las culturas indígenas durante la época de dominio hispano»⁵. Además, el siglo xvii significa el reconocimiento de los criollos a los oficios espirituales y temporales. «En 1619 se coloca en primer lugar a los naturales de las dichas Indias 'hijos y nietos de los conquistadores de ellas'»⁶. En tercer lugar, el siglo xvii significa la ascendencia del clero regular y el auge de los jesuitas.

A lo largo del siglo xvii aumenta la riqueza y el poder económico del clero. Tanto el progreso de la colonización como el desarrollo de los centros urbanos y de la población blanca producen un incremento en los diezmos, rentas, etc. Además, debido a la emigración de la Península y por el ingreso de criollos, aumenta el clero secular. Se robustece, así, la jerarquía ordinaria y se incrementa el poderío de la Iglesia en las Indias;

el rango social y económico de los altos dignatarios del clero era elevadísimo: la naturaleza espiritual de su actividad, la cuantía de sus ingresos y las funciones públicas que en ellas se delegan con frecuencia, elevan al máximo sus prerrogativas y prestigio: obispos y arzobispos fueron titulares de virreinos, bien interinamente o bien en propiedad⁷.

3 O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)* I, 15-16. Cf. José-Antonio Maravall, *La philosophie politique espagnole au XVIIème siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme, passim*.

4 Jan Beneyto, *Historia social de España y de Hispanoamérica*, p. 238.

5 Céspedes del Castillo y Reglá, p. 526.

6 Beneyto, p. 247.

7 Céspedes del Castillo y Reglá, p. 486.

Por el otro lado, en el bajo clero había tanto parroquias ricas como pobres.

Se mantiene en el siglo xvii el dominio de las grandes órdenes religiosas del siglo xvi, aún cuando se observa también la expansión de otras. Así, en primer término, los franciscanos; seguido luego por los agustinos y los dominicos, los jesuitas, mercedarios y capuchinos. Entre todas éstas, se impondrá la Compañía de Jesús. Sin embargo, con excepción de los jesuitas, se nota, en el siglo xvii, un descenso de las actividades evangelizadoras y misioneras; en cambio, se incrementan las actividades de enseñanza y beneficencia dada la mayor concentración de frailes en las ciudades. Así, también, el siglo xvii muestra una doble faz: por un lado, santidad y pureza con el florecimiento de grandes talentos y energías, y por el otro, un gran relajamiento de las costumbres, con una religiosidad externa y rutinaria de muchas gentes, y hasta estancamiento y esterilidad⁸.

La Compañía de Jesús es más bien la excepción. En primer lugar, debido a su rígida disciplina, su organización centralizada y sus vinculaciones internacionales, pudo escapar más que cualquier otra orden religiosa a las injerencias de la Corona a través del Patronato Real, y segundo, dada su prudencia, flexibilidad y diplomacia, y a través de sus colegios y misiones, que le dieron enorme prestigio en todas las esferas sociales, pudo lograr un fuerte arraigo en la sociedad indiana⁹. Al respecto cabe señalar también que el siglo xvii en las Indias representa un total desvío del Regio Vicariato de sus propósitos originarios, lo cual servirá para una mayor intervención de la Corona en los asuntos de la Iglesia. Significa este desvío un eco del pensamiento político español del siglo xvii que exigía, debido a la disensión religiosa en Europa, un fortalecimiento del poder estatal, sin llegar, no obstante, a los extremos de Bodino u Hobbes. Por ello, el derecho de resistencia y, muy especialmente el tiranicidio, tan populares en la literatura del siglo xvi (Suárez, Mariana, Molina) no reciben la aprobación en el siglo xvii.

Este siglo xvii en las Indias es también el de la venta de oficios públicos, debido a los apuros económicos de la Corona, con consecuencias muy malas, como la decadencia de los cabildos. La penuria económica era impresionante y especialmente si comparamos los dos siglos, el xvi al xvii. Así, «el oidor cuyo sueldo le permitía vivir digna y lujosamente en 1560, apenas puede comer y mantener su rango en 1690»¹⁰. El aparato burocrático contribuye, así, a la decadencia, pues,

con las tendencias apuntadas, la burocracia indiana, sin alterar en absoluto su estructura ya tradicional y cada vez más anquilosada evoluciona a lo largo del siglo xvii hacia una considerable multiplicación de sus cargos, que está en proporción inversa a su eficiencia y política¹¹.

8 Ibid., pp. 481-82 y 486-87.

9 Ibid., pp. 483-84.

10 Ibid., p. 488.

11 Ibid., p. 491.

Esta burocracia se caracteriza no sólo por su esterilidad, sino por sus acciones adversas al bien común. «El funcionario típico del siglo xvii es, ante todo, un hombre de negocios que capitaliza su gestión y logra drenar en su beneficio una buena parte de los ingresos del Estado», lo cual dificulta enormemente las tareas del Gobierno, además de agravar el antagonismo entre criollos y peninsulares, ya que la burocracia se ha convertido así, principalmente, «en remuneradora propiedad de una serie de hombres ricos, la mayor parte criollos...»¹².

En el siglo xvi existía una identificación total entre Iglesia y Estado, entre los fines religiosos y las metas políticas; en el siglo xvii se mantiene esta identidad de intereses, pero comienza a producir otros resultados muy diferentes:

la burocratización de un gran sector del clero, la conversión de éste en carrera productiva con su secuela de relajaciones morales y disciplinarias y, a la larga, el ambiente de religiosidad superficial y formalística en que germinará luego la secularización de la vida y la cultura (que dará un gran paso al ser expulsados los jesuitas) y producirá finalmente los brotes iniciales del anticlericalismo en la época de la Independencia¹³.

La nueva sociedad que se desarrolla, así, en el siglo xvii en las Indias, «se caracteriza por la tendencia a la búsqueda de formas exquisitas: ...y la cultura humana extendida por las Indias imita al aulicismo, a la cortesanía: el culto divino es magnífico. Todos van a 'valer más'»¹⁴. A lo largo de este siglo xvii la sociedad indiana se transforma «a consecuencia de la venalidad de los oficios y del aligeramiento de los lazos administrativos». Más aún, en este siglo, la sociedad en las Indias no sólo quiere igualarse a la peninsular, sino que trata de «colocarse por encima de la metropolitana»¹⁵.

Además, hay que resaltar otro hecho importante: la ruta cultural que toman las Indias en este siglo. En el siglo anterior, el xvi, predominan los elementos culturales trasplantados, mientras que en el xvii ya aparecen variedades culturales, si bien surgen más tardíamente en el campo intelectual. Aparecen en el siglo xvii las primeras expresiones estéticas originales dentro del nuevo Barroco con su exuberación verbal y decorativa. Como eco de los cambios —de la conquista y colonización en el xvi a la pacificación y consolidación en el xvii— la poesía lírica reemplaza a la épica; la poesía religiosa, el teatro y la oratoria sagrada se desarrollan mucho, pero siempre dentro de un marco europeo¹⁶.

En el campo del pensamiento se mantiene en este siglo xvii el dominio de la Escolástica, pero se divide en los partidarios que seguían a San Agustín, a Duns Escoto, Santo Tomás y a Suárez. Finalmente, se observa un cambio geográfico en los campos de la cultura, de la ciencia y del pensamiento: si el siglo xvi fue el siglo de la Nueva España, el

12 Ibid.

13 Ibid., pp. 491-92.

14 Beneyto, p. 247.

15 Ibid.

16 Céspedes del Castillo y Reglá, p. 531.

siglo xvii lo fue del Perú, donde abundaron los filósofos y los cronistas, los poetas y también los santos, sin olvidar otros ramos de la cultura. Y si fray Alonso de la Vera Cruz fue el gran filósofo de la Nueva España en el siglo xvi y José Agustín Caballero en la Isla de Cuba en el xviii, entonces fray Alonso Briceño ocupó el puesto de honor en el siglo xvii.

II

El fin de la civilización romana y la gradual constitución de Europa mediante el cruce germanorromanocristiano da comienzo a la Edad Media, la cual en sus primeras centurias representa simplemente un período culturalmente bastante sombrío. Se extiende la Edad Media desde la ruina del Imperio romano de Occidente, en 476, hasta la toma de Constantinopla por los turcos, en 1453, o la toma de Granada por los castellanos, en 1492, llegando, así, al fin de la España musulmana y de la Reconquista. En esos tiempos primitivos la fe cristiana absorbe todo en forma absoluta y «el pensamiento no tiene sino un sólo fin: servir a la teología y ofrecer argumentos para la Fe»¹⁷. Así la filosofía se pone a la orden de la teología natural y sólo interesa la búsqueda de Dios; la teología racional sólo aparecerá más tarde. La iniciativa intelectual se centra en los Padres de la Iglesia y los orígenes filosóficos remontan a la edad clásica.

La filosofía medieval cubre el período de San Agustín a Nicolás de Cusa (siglos v al xvi); sólo entre el xiii y el xiv aparecen las corrientes principales de la Escolástica. Por aquellos tiempos la filosofía estaba sujeta a la teología —no existía como ciencia independiente.

El despertar de la filosofía ocurrirá entre los siglos ix y x bajo la arquitectura intelectual de las designadas 'Siete artes liberales'¹⁸. Florece el arte monástico entre los siglos vi al xii y las órdenes mendicantes se desarrollan entre los siglos xiii al xv. Dos fueron las grandes órdenes religiosas: los benedictinos (siglo vi) y los cistercienses (siglo xii). Los estudios, en los que no participan los laicos, se referían siempre a la alabanza de Dios y se hacían en latín, a base de dos grados tradicionales:

1. *Trivium* (gramática, retórica y lógica o dialéctica);
2. *Quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía).

Estas siete disciplinas eran la escala necesaria para ascender a la teología, la ciencia de Dios, y compendio de todos los conocimientos¹⁹.

En el siglos xiii —cumbre de la Edad Media con Dante y Santo Tomás, la Universidad de París y la corte del Emperador Federico II en Palermo— aparecen dos órdenes mendicantes: los franciscanos (San Francisco de Asís [italiano]) y los dominicos (Domingo de Guzmán [es-

17 Ramón Urdaneta, *Alonso Briceño. Primer Filósofo de América*, p. 27.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, pp. 27-28.

pañol]). Con ellos nace una concepción nueva de la vida; se rompe el aislamiento de los monjes que, con armas ideológicas y en continua comunicación con los frailes, y con el fin de conquistar almas y convertir herejes, se sirven, o de la predicación (dominicos) o la persuasión (franciscanos). Con la reforma de San Buenaventura las dos órdenes colaborarán en forma paralela. Con todos estos principios los estudios pasan a las universidades, que surgen en el siglo XIII y, revitalizadas en algunas concepciones medievales (autonomía, inmunidades), serán los principales centros de cultura y civilización de nuestra época²⁰.

Las culturas que surgieron a raíz de la mezcla con los romanos vencidos —ostrogodos, visigodos, francos, etc.—, superadas más tarde por las escuelas de Reims y Chartres, «son propiciatorias» y, por ende, adelantan un paso muy importante en relación con la reconquista de Toledo en la España de 1085, pues este hecho abre a los cristianos la ciencia musulmana²¹. Así llegan un nuevo Aristóteles y los antiguos griegos —reintroducidos por los árabes— a Sicilia, país de íntimo contacto con los musulmanes, y de ese modo, a través de la cultura árabe reaparece en nuestro mundo occidental la Antigüedad. Y así, pasados estos acontecimientos, los grandes maestros medievales, como San Alberto Magno y Santo Tomás, crean una nueva filosofía que se apoya en lo que parece útil de Aristóteles o lo que puede armonizar con el cristianismo.

Es el siglo XIII también el de la cumbre de la Escolástica. Hasta allí Platón había ejercido su gran influencia, pero de ahí en adelante será el aristotelismo deformado. Es el «período de las Escuelas» —desde las escuelas de Carlomagno hasta el Renacimiento. Enseñar y aprender, dedicarse a la ciencia y al espíritu, eran los verdaderos impulsos programados por las escuelas catedralicias y conventuales que luego se convertirían en universidades. *Lectio* y *disputatio* representaban la base de la enseñanza medieval.

La Escolástica se había iniciado con San Anselmo y su filosofía tenía especial arraigo en Chartres con su nueva lógica, esto es, las obras lógicas de Aristóteles. La actitud general es platonizante y la mística aparece como la meta. Así, el pensamiento de los Padres de la Iglesia, esto es, la Patrística, se desarrolla gracias a la obra de San Agustín —quien es en sí mismo toda la Patrística— hacia una auténtica filosofía.

La recepción de Aristóteles, principalmente por los comentaristas árabes (Avicena y Averroes) y judíos influenciados por los árabes (Avicebrón y Maimónides) más las traducciones directas del griego, llegan a dar a la Escolástica una solidez y una brillantez extraordinarias. La orden dominicana va a la cabeza de la nueva orientación aristotélica, especialmente con la filosofía de Santo Tomás, mientras que los franciscanos se mantienen leales al pensamiento agustiniano. Se agudiza, así, la discrepancia entre dominicos y franciscanos. El foco de la tradición agustiniana, con inclinaciones platónicas y neoplatónicas, se vincula

20 Ibid., p. 29.

21 Ibid.

a la primitiva escuela franciscana, reforzada ahora, en el siglo XIII, con el pensamiento de San Buenaventura.

En Buenaventura y Tomás bulle como centro la idea de Dios, pero Tomás dice que el Ser es lo primero que se conoce, y Buenaventura afirma que lo inicial es Dios; también éste censura a Aristóteles, aunque le conoce como el hombre de la ciencia, frente a Platón, que era el hombre de la sabiduría, y por aquí, por Platón, salta a la vista la consonancia con San Agustín²².

La cumbre del Medioevo es este siglo XIII con San Alberto Magno y Santo Tomás, por un lado, y por San Buenaventura y Juan Duns Escoto, por el otro. Los dominicos ocupan el primer lugar con su invocación del aristotelismo, pero también aparece el desafío al tomismo, especialmente en lo que concierne la gran problemática entre razón y fe, reto que vendrá de la orden franciscana a través de Rogerio Bacon, Duns Escoto y Raimundo Lulio. En este siglo XIII se trata, pues, en términos generales, de incorporar el pensamiento de Aristóteles a la cultura cristiana, conciliándolo con la fe —es la posición de San Alberto Magno y de Santo Tomás; o de hacerlo entrar, en forma renovada, en el cuadro agustiniano influenciado por el platonismo y el agustinismo— es la posición de Duns Escoto.

III

Se había desarrollado la Escolástica sobre la filosofía patristica, y hasta el siglo XIII fue San Agustín su piedra angular. Con Santo Tomás de Aquino llega la Escolástica a su apogeo, pero surge asimismo el desafío de Rogerio Bacon, el *doctor mirabilis*, con su gran florecimiento de la filosofía de la naturaleza. Introduce Bacon el experimentalismo, la experiencia interna. Une a su doctrina de la experiencia y a la doctrina agustiniana de la iluminación, la doctrina aristotélica del entendimiento, según la versión de Avicena. Es así precursor de la ciencia moderna, pues afirma que todo el poder de la lógica depende de la matemática, y sólomente por medio de ésta pueden constituirse las otras y hacerse ciertas²³.

Después de Santo Tomás se observa otro cambio de dirección de la Escolástica, pero esta vez decisivo, ya que anunciará —con excepción del mundo hispánico— el fin del Escolasticismo. Este desvío se debe a Juan Duns Escoto, nacido hacia 1266 en Escocia. Entró pronto en la orden de los franciscanos y luego estudió y enseñó en Oxford. En 1302 viaja a París, pero un año más tarde es obligado a salir por haberse alineado a favor del Papa en la lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Sin embargo, en 1304 puede regresar a París donde es nombrado maestro; volvió luego, en los años 1305-1306, a las Islas Británicas, y fue entonces que escribió su obra principal, el comentario a las *Sen-*

²² Ibid., p. 34.

²³ Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, tomo I: *Filosofía antigua Filosofía patristica - Filosofía escolástica*, pp. 438-39.

tencias, conocida bajo el nombre de *Opus oxoniense*. A continuación fue llamado a Colonia, donde murió en 1308.

Duns Escoto, como señala Julián Marías, «fue desde muy pronto un caso de genialidad filosófica y mostró un espíritu agudísimo y penetrante, que le valió el sobrenombre de *Doctor subtilis*»²⁴. Su prestigio y reputación pronto fueron tan grandes que no sólo tuvo cada vez más discípulos, entre ellos más tarde fray Alonso Briceño, sino que se convirtió en el rival más terrible de Santo Tomás.

Ramón Urdaneta ha sintetizado el pensamiento de Duns Escoto, como sigue:

1) Teoría del Conocimiento, donde fundamenta el conocimiento por abstracción y el conocimiento intuitivo. Así, el Ser, objeto de la inteligencia abstracta, es un término «unívoco»;

2) No admite la distinción real entre la esencia y la existencia;

3) Afirma que la unidad sigue al Ser. En todo ser individual existe una multiplicidad de «aspectos reales» que son irreparables, identificables mediante la distinción formal «a parte rei», o distinción objetiva;

4) La Teología racional coherente, que trata de construir para demostrar la existencia de Dios en forma metafísica. Su Prueba de Dios, es a partir de las propiedades metafísicas de los seres. La distinción de los Atributos de Dios es muy característica. Por eso Ephrem Longpré lo llama «el metafísico del infinito»;

5) Es el teólogo del amor. Para Escoto Dios es amor;

6) Predominio de la voluntad sobre la inteligencia. Para Dios todo es posible, excepto la contradicción;

7) El Hombre, como sentido de individualidad y libertad, de amor y conocimiento. De ahí su famosa Teoría del individualismo, opuesta a la doctrina tomista, donde sostiene una posición adversa del nominalismo y admite el valor de los géneros y especies;

8) En el mundo sin relación de Duns Escoto, la Fe y la Razón tienden a aislarse cada una en su propia esfera;

9) En cuanto a la Pluralidad de las Formas, afirma que las hay específicas e individuales²⁵.

Con Duns Escoto se rompe el equilibrio entre la filosofía y la teología —en el futuro las dos ciencias se separarían; algo parecido como más adelante se iniciara con Maquiavelo el divorcio entre política y ética, dando comienzo, así, a la Edad Moderna en el campo de la ciencia política. La filosofía de Duns Escoto es menos optimista que la de Santo Tomás en lo que se refiere al conocimiento de Dios; así que, «dada su capacidad teológica restringe la Ciencia y amplía el alcance de la Fe, quedando oculto a la Razón el concepto de la esencia de Dios. Concluye, finalmente, en lo que es Dios sólo es alcanzable con la Fe y la Teología»²⁶.

Santo Tomás y Duns Escoto, ambos basados en el aristotelismo, difieren en lo formal y lo material. En Santo Tomás, el aristotelismo

24 Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, p. 172.

25 Urdaneta, p. 38, n. 9.

26 *Ibid.*, p. 39.

sigue siendo la base, pero debe corregirse y reformarse; para Duns Escoto, «es el filosofar, que es menester reconocer y hacer veler en todo su rigor para circunscribir en sus justos límites el dominio de la ciencia humana»²⁷. En Santo Tomás, el aristotelismo sirve para explicar la fe católica; en Duns Escoto, «se trata de hacerlo valer como principio que restringe la fe en su dominio propio, que es el práctico»²⁸. Así, en la doctrina de Duns Escoto, su fidelidad al espíritu del aristotelismo se encuentra en la expresión de su ideal de una ciencia «absolutamente necesaria, esto es, enteramente fundada en la demostración» y en «el procedimiento crítico, analítico y dubitativo»²⁹. El centro de su filosofía es «la aspiración hacia una ciencia racional necesaria y autónoma y la cautela crítica que se deriva de esta aspiración»³⁰. La relación Santo Tomás —Duns Escoto fue compara con Kant y Leibniz: Santo Tomás y Leibniz serían dogmáticos; Duns Escoto y Kant críticos.

El viejo problema de la *ratio Dei* y de la *voluntas Dei* reaparece aquí en la controversia entre Santo Tomás y Duns Escoto. Para el *doctor subtilis* con su tendencia a distinguir y subdistinguir y su continua insatisfacción analítica que trata de encontrar siempre la claridad en la enumeración completa de todas las alternativas posibles, el primado es la voluntad, y ello significa que «todo lo que no es susceptible de un vigoroso procedimiento demostrativo pertenece al dominio de un factor contingente, arbitrario y libre, esto es, al dominio de la voluntad humana o divina»³¹. Por lo tanto, su agustinismo —aún cuando no compartía la interpretación originaria con su iluminación divina— es ocasional, y por eso su filosofía desconcertó, pues produjo, por vez primera, que el ideal científico de Aristóteles fuera interpretado «como principio negativo y limitativo con relación a la investigación escolástica» que tendía a volver a llevar la fe a la razón³².

Con el desvío de Duns Escoto, la teología y la filosofía irán por senderos distintos. La teología se limitará a todo lo que nos ha sido dado por revelación, «de un modo *sobrenatural*; en cambio, todo lo que la razón alcanza *naturalmente* es asunto de la filosofía»³³. Duns Escoto abre, así, una brecha en la filosofía medieval que llevaría la Escolástica a su disolución con otro franciscano, Guillermo de Ockham, el *doctor invincibilis* y *Princeps nominalium*, en el siglo xiv. O dicho de otra manera, la historia de los últimos siglos de la Edad Media y de la Edad Moderna es «la progresiva disociación del mundo de la naturaleza y del de la gracia, y el olvido del viejo principio *gratia naturam non tollit, sed perficit*... Pronto la *ratio*, el *logos*, se aparta totalmente del *theos*»³⁴.

El voluntarismo de Duns Escoto es total y, así, afirma la primacía de la voluntad sobre el conocimiento —es siempre activa y no se determina

27 Abbagnano, p. 442.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Ibid., pp. 442-43.

32 Ibid., p. 443.

33 Marias, p. 172.

34 Ibid.

por una necesidad; su importancia moral es superior, «y por eso el amor es superior a la fe, y vale más amar a Dios que conocerlo, y a la inversa: la perversión de la voluntad es más grave que la del entendimiento»³⁵.

Basta tener un conocimiento somero de la historia de la filosofía, como dijera Juan David García Bacca, para darse cuenta que con Duns Escoto, a partir del siglo xiv, bajo la forma del nominalismo, el escotismo «más o menos descarado y resuelto, se apoderó casi íntegramente del panorama filosófico europeo y mundial»³⁶. Pues, «Escoto influyó en Suárez, Suárez en Descartes, y por Descartes en toda la filosofía moderna: Espinoza, Leibniz, Kant». Y más aún, la tesis doctoral de Heidegger fue un estudio sobre Duns Escoto —*Die Kategorien— und Bedeutungslehre des Duns Escoto* (La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto)³⁷.

Con la nueva corriente del neofranciscanismo, el escotismo, y su profunda crítica a Santo Tomás y Aristóteles, que se funda básicamente en la tradición del agustinismo franciscano con la primacía de la voluntad sobre la razón, y en el concepto de la esencia de la felicidad humana que reside en la voluntad y no en el conocimiento y «que el alma es forma esencial del cuerpo, pero no su única forma»³⁸, no solamente se desvía la Escolástica, sino que se establecen cátedras especiales en las distintas universidades dedicadas al estudio de Santo Tomás y Duns Escoto.

Al respecto cabe señalar que el citado desvío intelectual había sido preparado durante el transcurso del siglo xii por varias tendencias, concretamente por tres movimientos: una dedicación creciente a los placeres del mundo; el progreso de la especulación racional, y una transformación piadosa que tuvo por resultado en el siglo xiii el nacimiento de las órdenes mendicantes³⁹. A pesar de la regeneración que se debió a la nueva espiritualidad franciscana y dominica progresa el espíritu laico, y los esfuerzos de síntesis realizados por Santo Tomás con la difusión del nuevo Aristóteles serán en realidad en vano, si exceptuamos España y Portugal, pues «la ruptura entre la ciencia, la especulación racional, el estudio del mundo y del hombre, de una parte, y de otra, la verdad de fe que tenía en sus manos la Iglesia»⁴⁰, se consumará. Por ello no debe sorprender la nueva posición de Duns Escoto cuando propuso, a principios del siglo xiv, en contra de la doctrina tomista, de renunciar a la síntesis de filosofía y teología, de razón y fe, y nutrido de agustinismo, anunció que Dios no había revelado a los hombres las verdades que la razón podía alcanzar; la razón no alcanzaba las verdades reveladas por Dios, de lo cual resultaba que todo lo que ha sido

35 Ibid., p. 173.

36 Juan David García Bacca, 'Prólogo', Alfonso Briceño, OFM, *Disputaciones metafísicas*, p. 10.

37 Ibid., p. 11 y Marías, pp. 413 y 414.

38 Urduñeta, p. 41.

39 Edouard Perroy, *La Edad Media. La expansión del Oriente y el nacimiento de la civilización occidental*. Vol. III de *Historia general de las civilizaciones*, pp. 416-18.

40 Ibid., p. 425.

revelado podía discutirse libremente⁴¹. Se afirmaba, así, ya a principios del siglo xiv, «por la delimitación estricta del campo de la revelación, la libertad de la investigación personal, el progresivo carácter laico de la ciencia»⁴².

IV

La conquista y colonización de América bajo el signo castellano de la cruz y la espada produjo, en primer término, la fundación de villas y reinos, de monasterios y conventos, de colegios y universidades. La conquista espiritual e intelectual es objetivo primordial que no se limita a la labor puramente misionera. Desde un comienzo las órdenes mendicantes imponen su sello a la dominación española: franciscanos, agustinos, dominicos, y otras en menor escala. Más tarde llegarían los jesuitas que en el año de su expulsión, en 1767, tendrían unos 120 colegios. En las Indias, ya en el siglo xvi existían las universidades de Santo Tomás (Santo Domingo 1538), San Pablo (México 1551), San Marcos (Lima 1551), Santiago de la Paz (Santo Domingo 1558) y Santo Domingo (Santa Fe de Bogotá 1580), a parte de un gran número de colegios esparcidos por todo el Continente.

Iglesia y Estado marchaban al unisono y hasta fines del siglo xvi los funcionarios de la Corona pertenecían al clero, si bien, debido a una mayor rigidez política en el siglo xvii, se prefería no entrar en polémicas que la Inquisición pudiera ver de mal ojo. La filosofía que reinaba durante los siglos de dominación española fue en todo momento la Escolástica, si bien en sus distintas versiones. Además, aún cuando en el siglo xvi todavía predominaba en las Indias el reflejo peninsular, ya con el xvii existían expresiones originales, y si la Península manifiesta una decadencia a partir de la muerte de Felipe II, no se puede decir otro tanto de las Indias, ni para el siglo xvii ni para el xviii. Muy al contrario, el pensamiento en las Indias muestra en muchísimos casos una vitalidad y una exhuberación extraordinarias y si bien la Escolástica mantiene su dominio a lo largo de los trescientos años de dominación española, no quiere ello decir que no existían también otras corrientes; ya en el siglo xvi, en la Nueva España, observamos el influjo de corrientes renacentistas, las de Tomás Moro, Luis Vives y Erasmo; más tarde será el cartesianismo y las distintas voces del Siglo de las Luces. Así, aún en plena guerra de independencia, había todavía múltiples disputaciones metafísicas dentro del cuadro general de una Escolástica decadente.

En el siglo xvi América nos brinda las personalidades de fray Alonso de la Vera Cruz, fray Bartolomé de Ledesma, fray Tomás de Mercado, fray Antonio Rubio Rodensis, fray Antonio Arias y fray Bernardo Alburquerque, en la Nueva España, y de fray José de Acosta, fray Juan Solano y fray Esteban de Avila, en el Perú, para citar tan sólo a los más destacados. En el siglo xvii se consolidan los estudios filosóficos a través

41 Ibid., pp. 425-28.

42 Ibid., p. 426.

de las universidades y los colegios de las órdenes religiosas. A las citadas cinco universidades, fundadas en el siglo xvi, habría que citar ahora las de San Fulgencio (Quito 1603), Santa Catalina (Mérida 1618), la Javeriana (Santa Fe de Bogotá 1622), San Ignacio (Córdoba 1622), San Ignacio (Cuzco 1623), San Javier (Charcas 1624), San Miguel (Santiago de Chile 1625), San Borja (Guatemala 1625), San Ildefonso (Puebla 1625), Nuestra Señora del Rosario (Santa Fe de Bogotá 1651), San Carlos (Guatemala 1676), San Cristóbal (Huamanga 1681), San Pedro y San Pablo (México 1687), Santo Domingo (Quito 1688), la Jesuítica (Guadalajara 1696) y San Antón (Cuzco 1696). Sería abusar de la paciencia del lector si nos atreviéramos a citar todos los nombres de las personalidades más distinguidas del pensamiento indiano en el siglo xvii; basta mencionar a los frailes Juan Pérez de Menacho, a los hermanos Alonso y Leonardo de Peñafiel, Diego de Avendaño, Diego Basalengué, Juan de Almanza, Francisco Cruz y Marcos Portu, en la Nueva España; Jerónimo de Valera, Cristóbal de Cuba y Arce, entre otros, en el Virreinato del Perú, donde también actuaron los citados Avendaño, Peñafiel y Pérez de Menacho. Y también encontramos aquí al ilustre fray Alonso Briceño, gloria del pensamiento iberoamericano del siglo xvii.

A lo largo de todo el Continente, en las aulas de las universidades y de los colegios, en la tranquilidad serena de los monasterios y de los conventos, se discutían y se analizaban las grandes cuestiones teológicas, metafísicas y filosóficas, dentro de las diferentes interpretaciones de la Escolástica. La lucha intelectual que había dividido la Escolástica en Europa en los siglos anteriores se repetía con temeridad, ardor y pasión en las Indias: San Agustín, Santo Tomás, Duns Escoto y Francisco Suárez fueron los modelos predilectos. Las doctrinas suarecianas irradiaban de las flamantes universidades de Córdoba, Cuzco y Bogotá, y del impresionante Colegio de San Pablo, en Lima, por todo el Continente; los dominicos hacían un tanto con sus propios colegios y universidades, como Quito y San Marcos, y los franciscanos, en sus famosos colegios de Santiago de Chile y Lima, Quito y Caracas, Panamá la Vieja y León de Nicaragua.

Las corrientes tomistas son defendidas, en los siglos xvi y xvii, por ejemplo, por los frailes Francisco Naranjo y Tomás Mercado, en el Virreinato de la Nueva España; las doctrinas suarecianas, por la impresionante figura de Antonio Rubio Rodensis y otros vinculados en su mayoría al Colegio de San Pablo, citado anteriormente, como Diego de Avendaño y Nicolás de Olea, y finalmente, el escotismo, por fray Alonso Briceño, «hombre docto y santo, que conquistó el renombre de Segundo Escoto», según José Domingo Cortés, el más grande de los filósofos y teólogos que produjo América en el siglo xvii», de acuerdo con la opinión del padre Lino Gómez Canedo, OFM, y «el escotista más importante de la España colonial», según Constantino Lascaris⁴³. Ramón Insúa Rodríguez lo incluye como «notable representante del escotismo en Hispanoamérica» y «uno de los más poderosos entendimientos filosóficos en el Nuevo Mundo... Muchas de las páginas de sus libros brillan por su ori-

ginalidad», y, finalmente, Francisco Larroyo y Edmundo Escobar pudieron señalar que Briceño, «dentro del escotismo comunica a la doctrina de la haeciedad, un cierto sentido existencialista. Atrévase por su cuenta y riesgo a formular documentadas críticas y a explorar en temas entonces no resueltos o ignorados»⁴⁴.

V

Nace Alonso Briceño en Santiago de Chile, en el año 1587, de estirpe ilustre cuyos lazos familiares remontan a los primeros conquistadores del Perú y Chile, pues habrían luchado en las filas de los Pizarro, Almagro y Valdivia. Su infancia se desarrolla en la región santiaguina. Luego es enviado por sus padres, el capitán Alonso de Briceño de Arévalo y doña Joaquina Arias de Córdoba, a Lima, para completar y profundizar sus estudios. Terminada su fase chilena, al llegar a la Ciudad de los Reyes, Briceño inicia el período peruano: se incorpora a la Universidad de San Marcos y abraza la carrera clerical. En 1605 toma el hábito en el convento de San Francisco. Aquí, en Lima, termina sus estudios de filosofía «en concurso de lúcidos sujetos»⁴⁵, pues llegó a ser conocedor exhaustivo de la filosofía clásica ganando la oposición en un ambiente donde se debatían con pasión las diferentes versiones del Escolasticismo. En 1606 profesa en la Orden Tercera y luego ejerce el magisterio por quince años.

En estos quince años que vive en Lima, dedicado con alma y cuerpo a la docencia y la investigación, tanto en la Universidad como en el convento franciscano, que posee una de las bibliotecas más ricas del Continente, adquiere muy pronto en el Perú un gran prestigio y el muy merecido título de «El otro Escoto». Ya de estudiante había recibido el título de «pequeño Escoto» (Scotulum), y como señala García Bacca, «por sus ideas y por el tipo de soluciones que a las controversias da, pertenece Briceño a la escuela de Escoto»⁴⁶, y más aún, «en el siglo xvii no hay aquí en toda la América ni tal vez tampoco en Europa, quien le aventaje»⁴⁷. Su carrera en Lima incluye, además, la posición de Guardián Franciscano y Consejero de la Provincia, creciendo, así, con cada año su fama y su popularidad.

Regresa fray Alonso luego a su país natal, el reino de Chile, con el título de Comisario y Visitador de la Orden; en Santiago celebra Capítulo Provincial y también preside elección de Superiores. Su intensa labor no es sólo de docente, investigador y administrador; lo es también de misionero. Así, a lomo de bestias se traslada al Altiplano, a la entonces llamada Provincia de San Antonio de las Charcas, y lo hace en su calidad de misionero para ayudar a los indios. Desde el convento de San Francisco, en La Plata, hoy Sucre, escribe en 1629, como Coadjutor de la Provincia, a fray Bernardino de Cárdenas:

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., p. 80.

⁴⁶ García Bacca, p. 10.

⁴⁷ Ibid.

deseando acudir cuanto es de mí al remedio de tan gran daño y al instituto de Nuestro Padre San Francisco, que no es vivir para sí solo, sino para provecho de las almas y también por la obligación que nos corre de acudir en esta materia al descargo de la conciencia de Su Majestad⁴⁸.

Sus superiores lo envían ahora para atender al gobierno espiritual de los indios en la región de Cajamarca, en el Perú, y fue por esta misión que fue electo Guardián del convento de Cajamarca y al mismo tiempo Vicario Provincial. De ahí que del Altiplano, siempre en calidad de misionero franciscano y de Vicario Provincial, vuelve al Perú; llega primero a Jauja y luego a la famosa Cajamarca. Sus ochocientos kilómetros de viaje sin descanso «con los libros bajo el brazo y el pensamiento sumido en meditaciones»⁴⁹. Cuentan las crónicas que la labor de fray Alonso fue de muchísimo éxito, que los indios acudieron en número de muchos miles a la iglesia del convento de Cajamarca, «donde se le retuvo como Guardián para que pudiese continuar una obra tan felizmente iniciada»⁵⁰.

Vuelve luego a Lima donde continúa en su labor docente y, según el padre Ismael Quiles, S.J. «floreció como profesor de teología por 1636». Aquí es elegido Definidor de la Provincia de Lima y le toca ahora una labor de gran responsabilidad, la de apoyar con investigaciones, averiguaciones y consultas, la canonización de Francisco Solano, nacido en Patrono de Montilla (Córdoba) en 1549, y muerto en Lima, en 1610. Por sus valiosísimos conocimientos, su erudición, fue elegido con plenos poderes, por sus colegas, para viajar a Roma y someter el caso a las autoridades superiores de la Santa Sede⁵¹. Este honor excepcional lo lleva ahora a Europa; viaja a Roma con una carta de recomendación de don Luis Gerónimo Fernández de Cabrera, conde de Chinchón, Virrey del Perú, de fecha 9 de mayo de 1636⁵².

Hace el viaje por Panamá y entra en España por el histórico lugar de Sanlúcar de Barrameda, año 1637, cuando tiene precisamente 50 años de edad. Fray Alonso lleva consigo, fruto de sus investigaciones científicas, un manuscrito que luego se convertiría en su famoso libro de las *Disputaciones metafísicas*, con el cual cundirá su reputación de filósofo, no ya en tierras americanas, sino también en el Viejo Continente. Es obra de un criollo que supo recibir el pleno reconocimiento de sus colegas europeos y que todavía hoy goza de enorme prestigio por ser cumbre de la filosofía escolástica del Barroco iberoamericano. Se hospeda en Madrid y aquí es nombrado Juez de Apelaciones de las Casas Grandes, de las Provincias de España. Se publica, además, en 1638, el primer tomo crítico de la obra de Duns Escoto, lo cual de inmediato le abre las puertas de la Corte. El nombre de Briceño se hace ahora popular.

48 Urdaneta, p. 62.

49 Ibid.

50 Ibid., p. 63.

51 Como señala Ramón Urdaneta, el Perú es tierra de santos, y basta recordar a Santa Rosa de Lima, Santo Toribio de Mogrovejo y San Martín de Porres. Ibid., pp. 63-64, n. 29.

52 Ibid., p. 67.

Continúa luego el viaje a Roma para tratar con el Santo Padre (Urbano VIII) la santificación de Solano. Además representa a su Provincia en el Capítulo General que la orden franciscana iba a celebrar en 1639 en Roma.

Estará unos tres años en la Ciudad Eterna y su prestigio asciende a nuevas alturas, tanto en la Corte Pontificia como fuera de ella; se le considera ya un segundo Escoto. Allí, en el Capítulo General, preside y defiende unas famosas «conclusiones»; por segunda vez es nombrado Calificador del Santo Oficio y atiende a muchísimas actividades. En 1642 está de vuelta en Madrid, donde se imprime ahora el segundo tomo de sus *Disputaciones metafísicas*, cuyo eco se traduce en una nueva ola de popularidad y admiración. Entre los comentarios figuran los del gran Juan de Solórzano Pereira y prontamente pudo superar los obstáculos de discriminación que siempre existían en alguna forma en las altas esferas por el hecho de no ser peninsular. La Divina Providencia ayudó entonces a fray Alonso, pues resultó provechoso que justamente en estos momentos se encontraba en la capital española el oidor de la Audiencia de Chile, don Nicolás Polanco de Santillana, quien, aprovechando la publicación de la obra de Briceño, sometió al Monarca un pedido para que le concediese a su paisano una mitra vacante. Efectivamente, Felipe IV, dándose cuenta de los méritos de fray Alonso, presenta la candidatura de Briceño a obispo de Nicaragua (1644), asunto que luego fue dispuesto positivamente, en el mismo año, por el nuevo Papa Inocencio X.

En 1645 parte fray Alonso de España rumbo a Panamá y Nicaragua. Había permanecido unos ocho años en España e Italia, llenos de labores fructíferos y de extraordinarios honores. Hace escala en Panamá para luego trasladarse a su nuevo puesto de combate: León, sede la Provincia de Nicaragua y Costa Rica (eregida por Clemente VII en 1531) —que en aquel entonces dependía en lo eclesiástico de Lima, como obispado sufragáneo, mientras que todos los otros cargos episcopales centroamericanos estaban supeditados a la Arquidiócesis de México—, y parte integrante de la Capitanía General de Guatemala. En aquella época, la Provincia de Nicaragua, llamada Provincia de San Jorge, contaba con unos 18 conventos. Antes de tomar posesión de su nuevo cargo, fray Alonso es consagrado Obispo, en Panamá la Vieja (noviembre de 1645) y llega en diciembre del mismo año a León. Aquí sus actividades serán múltiples —administrativas, eclesiásticas, científicas y misioneras—, pero prefiere instalarse en Granada, a orillas del lago Nicaragua.

Briceño pide formalmente su traslado a Granada y al mismo tiempo inicia una lucha por el reconcimimiento de una suma de 500.000 maravedises (1646). El obispo pudo ganar el pleito en 1648, pero la Corona insistió en que residiera en León (1650), y, así, tuvo que cumplir con las reales órdenes provenientes de Madrid. Sin embargo, para evitar problemas, el Rey dispuso el traslado de Briceño al Obispado de Venezuela, acontecimiento que se llevó a cabo en 1651.

Para efectuar el traslado a Venezuela, Briceño se instala nuevamente en Granada (1652) donde continuó con sus labores espirituales y misioneras. En 1653 está en Santiago de Cartago, Costa Rica, y apro-

vecha su estadia para confirmar las constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora de los Angeles.

Su viaje a Venezuela lo lleva de nuevo a Panamá. Aquí es escogido para consagrar como Obispo de Guatemala al célebre fray Payo de Ribera Enríquez, aún cuando éste pertenecía a una distinta orden religiosa. Este acto se llevó a cabo en la catedral de Panamá, en 1658. Payo fue quien introdujo la imprenta en Guatemala y que luego fuera nombrado Arzobispo de México y finalmente Virrey de la Nueva España⁵³.

De la distante Venezuela llegan ahora noticias alarmantes en cuanto a la diócesis, problemas que el Gobernador Pedro de Poras y Toledo califica como las siete plagas de Egipto —«enfermedades, muertos, inundaciones, pobreza, bandadas de langosta, ausencia de clero, invasiones y otros males apocalípticos»—⁵⁴, pero fray Alonso prosigue su viaje por aguas del Caribe. Así llega en 1659 a Cartagena de Indias, donde residiría por algún tiempo, y, en diciembre de 1660 desembarca en el puerto de Maracaibo, en la creencia que los numerosos problemas, especialmente aquellos relacionados con los asuntos eclesiásticos de la Diócesis de Caracas y su nombramiento, se habían resuelto satisfactoriamente. En realidad, la cédula de nombramiento de fray Alonso al Obispado de Caracas había sido fechada 13 de noviembre de 1650 y el Rey había expedido Ejecutorias para dar posesión del Obispado, en Aranjuez, el 3 de mayo de 1654⁵⁵, demostración obvia de los tortuosos y lentos caminos de la burocracia real. En todo caso, fray Alonso prosigue su viaje a Maracaibo a las tierras trujillanas, pues desea quedarse por algún tiempo en Trujillo, donde, aparte de ser la Ciudad de la Paz —no sólo por su invocación y su destino, sino que así es descrita por los cronistas indianos—, nacieron los Briceños⁵⁶. Además, Trujillo «con excelente clima y comodidad, está llena de riqueza y de progreso», le disputa la capitalidad de la Capitanía General, y es «hecha para el estudio y la meditación»⁵⁷. Ahí desea el Obispo de Caracas, ya no un simple misionero y modesto prelado, pero «un señor de prosapia, de gran cultura y de doblones»⁵⁸, vivir los últimos años de su vida. Y precisamente así lo decide.

La llegada del Obispo Briceño a Trujillo fue uno de esos acontecimientos dignos de recuerdo, como aquel del barón Humboldt, en Bogotá, el 6 de septiembre de 1801: recibimiento por las autoridades civiles y eclesiásticas, júbilo y alegría del pueblo, traslado bajo palio hasta la iglesia parroquial para entonar un *Te Deum*, visita tradicional al cabildo y toque de campanas⁵⁹. Aquí toma posesión de la Diócesis de Venezuela y Caracas, y desde Trujillo, sede de varios conventos, iba a gobernar el obispo la diócesis. Su residencia en el Valle de los Mucas fue motivo para incrementar la actividad. Ahí

53 Ibid., pp. 81-82.

54 Ibid., p. 82, n. 45.

55 Ibid., p. 79, n. 42 y p. 87, n. 48.

56 Ibid., p. 89.

57 Ibid., p. 90.

58 Ibid., p. 87.

59 Ibid., p. 93.

...impartía órdenes, recibía a las autoridades eclesiásticas, velaba por los ingresos de la Diócesis, el mantenimiento de las iglesias, la ayuda al prójimo, la evangelización de los naturales en lo que esmeraba personal interés y el tratar de solucionar por los mejores cauces un sin número de problemas concernientes a su jerarquía y gobierno⁶⁰.

En Trujillo vivió Briceño sus últimos siete años, siempre dedicado al estudio y a la investigación, a labores caritativas y espirituales, misioneras y administrativas, pero en 1668 contrajo una fiebre de la que no se pudo salvar, y, así, «desde estas tierras venezolanas», como dijera García Bacca, «ascendió el alma de Briceño al cielo en 1668»⁶¹, a los 81 años de edad. Los despojos mortales fueron trasladados a la Santa Iglesia Parroquial donde descansan «en la tranquilidad andina, de la ardua tarea que le tocó realizar durante el tránsito terrenal»⁶². A parte de una apreciable variedad de bienes, el Obispo dejaba una biblioteca de más de mil piezas, para aquellos tiempos una valiosísima colección y una riqueza cultural de extraordinaria significación.

Alonso Briceño no es sólo chileno por nacimiento, sino que pertenece a todo el mundo iberoamericano. Gloria de la cultura hispanoamericana, filósofo de la corriente neofranciscana que le brindó el título de «El Segundo Escoto», es en realidad un pensador indiano moderno, y, además, el precursor del movimiento filosófico venezolano. Con justicia dijo García Bacca, que la deuda que contrajo Venezuela en el siglo xvii con Briceño había sido pagada más tarde con la estadía de Andrés Bello en el Chile del siglo xix: «No está mal el trueque y el pago de deuda: metafísico-teólogo por filósofo-jurista-literato»⁶³.

VI

Si se analiza la obra creadora de Briceño, habría que señalar, en primer término, su vínculo intelectual con el gran jurisconsulto peninsular de la España barroca: el citado Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), autor de la *Política Indiana* (Madrid 1651) y oidor de la Audiencia de Lima entre 1609 y 1626. A raíz de un pedido de Solórzano Pereira Briceño hace un análisis crítico con correcciones de la *Política Indiana*, y como lo señalara Urdaneta, ambos se benefician de esta labor, pues la *Política Indiana* es el estudio más completo y profundo hasta ese entonces del régimen español de las Indias.

En segundo lugar, y ya andando por el año 1629, también en la Ciudad de los Reyes, en calidad de Definidor y Padre de la Santa Provincia de Lima, y como «Lector Jubilado y Calificador del Santo Oficio», Briceño aprueba la publicación del *Tratado sobre la vida, virtudes y milagros de San Francisco Solano, patrono de Lima*, obra escrita por el limeño fray Diego de Córdoba, que se publica en la edición madrileña del año 1643.

60 Ibid., p. 94.

61 García Bacca, p. 11.

62 Urdaneta, p. 99.

63 García Bacca, p. 9.

En cuanto a sus propias obras, su libro principal, publicado en Madrid, en los dos tomos citados anteriormente, en 1638 y 1642 respectivamente, y cuyo título abreviado sería «Controversias sobre el Primero de las Sentencias de Escoto»⁶⁴ comprende, además, un estudio sobre la historia y apología del doctor sutil con un sumario de las doctrinas de varios de sus discípulos, especialmente las de Juan Mendes Amadeo (1420-1482), reformador franciscano de origen portugués y de bastante reputación en la época de Briceño⁶⁵. El tercer tomo, que trata de la voluntad y del dominio de Dios, de la predestinación y de la trinidad, no fue publicado⁶⁶, tal vez debido a las múltiples preocupaciones del autor y por su regreso algo apresurado a las Indias para hacerse cargo del Obispado de Nicaragua. Hay que tener muy en cuenta que los obstáculos burocráticos, como ya vimos en relación con su nombramiento al Obispado de Venezuela, eran en realidad muy poderosos; también en el caso de los dos tomos del libro hubo que tener paciencia. La aprobación eclesiástica fue concedida en 1637, año de su llegada en la Península, y fue gracias a su reputación y fama en el Perú, donde se le conoció a partir de su infancia, como estudiante excepcional, que se aceleraron los trámites. Además, pudo contar con el respaldo del Monarca, y, como escribiera el padre Antonio Daza, era «obra digna de sus grandes letras por la cual Felipe IV le presentó para el Obispado»⁶⁷.

Los dos tomos de la obra de Briceño fueron traducidos por García Bacca bajo el título *Disputaciones metafísicas* (1638) y constan de tres partes que representan para aquella época del Barroco un valiosísimo aporte al estudio de la metafísica y de ese modo una verdadera gloria del pensamiento hispanoamericano. Sus disputaciones metafísicas abarcan los grandes temas de todos los tiempos, tanto de la filosofía griega como de la medieval y moderna: «esencia y existencia; unidad del ser; principio de individuación; teoría del conocimiento; potencia natural de la materia; sustancia espiritual; unidad y pluralidad; etc.»⁶⁸, y como observara García Bacca, su tratado «puede servir de comentario constante a la filosofía escotista»⁶⁹.

Duns Escoto había distinguido tres tipos de materia prima en su análisis de la metafísica, esto es:

1) La *materia primo prima*, indeterminada pero con una cierta realidad, como algo creado;

64 *Prima pars Celebriorum Controversiarum In Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris subtilis Theologorum facile Principis Excitatis saepe e re Theologica Metaphysicis dissertationibus ex quibus adeo absoluta Metaphysices exaratio conflatur ut vice perpetui commentarii apud Scotistarum scholam haberi queat; cum proprio indice metaphysico Authore Patre F. Ildephonso Briceño chilensi... Matriti ex typographia Regia. anno 1638*, in Walter Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, p. 20.

65 Urdaneta, p. 106.

66 «De Voluntate et Potentia Dei, de Praedestinatione et Trinitate complectens caeteras controversias ad primum Sententiarum atinentes».

67 Urdaneta, p. 109 citando Antonio Daza, *Crónica general de la Orden de Nuestro Padre San Francisco*, cuarta parte, p. 5.

68 Urdaneta, p. 106.

69 *Ibid.*, p. 130.

2) La *materia secundo prima*, que posee los atributos de la cantidad y supone ya la información por una forma corporal, y

3) La *materia tertio prima*, que es materia para las modificaciones de los entes que ya son corporales ⁷⁰.

También las formas son varias y Duns Escoto distingue entre la *res* y las *formalitates* que la constituyen ⁷¹.

En sus *Disputaciones metafísicas*, Briceño se basa fundamentalmente en las doctrinas escotistas, aún cuando en múltiples ocasiones sorprende por su gran originalidad. Más aún, Briceño no sólo continúa la tradición escotista, sino que su tratado de metafísica renueva las teorías de Escoto a las que, según Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, le añade, como se dijo antes, un sentido existencialista. El principio de la individuación «no es la materia signada por la cantidad», según Santo Tomás, «sino la unidad individual, singular, la que tiene cada ser por sí mismo, *aquí, ahora*» ⁷². Fray Alonso da un paso más adelante al fundar, a la manera de San Agustín, «tal principio en la experiencia interna del hombre» —como lo había ya anunciado Rogerio Bacon— «y puesto en marcha así, el de la experiencia interna, recorre todos los clásicos problemas filosóficos. Termina, apoyado en un mitigado voluntarismo, por separar la Filosofía de la Teología» ⁷³.

En la *Disputación metafísica* primera, sobre esencia y existencia creadas, Briceño analiza la posición de Santo Tomás y Suárez y cita al cardenal Auréolo, quien niega toda clase de distinción entre esencia y existencia. Briceño impugna la posición del cardenal y termina demostrando «que en el concepto de existencia entra el ejercicio actual de posición de ser» y «que no puede intervenir distinción real entre esencia y existencia» ⁷⁴.

En la *Disputación metafísica* segunda, sobre la unidad del ser y que comprende cuatro artículos, Briceño estudia en el Art. 1º «si la unidad del ser consiste en algo positivo: primera sentencia que afirma que la unidad del ser consiste en una simple negación». Analiza luego las doctrinas de Suárez y de Pedro Hurtado, la oposición entre unidad y pluralidad, según Alejandro de Hales, y llega a la conclusión que Escoto tiene razón refutando las posiciones, tanto de Suárez como de Hurtado y otros ⁷⁵.

En el Art. 2º, Briceño analiza «si la razón de unidad se distingue por su misma naturaleza de la razón de ser: Primera sentencia que el ser trasciende sus modos y propiedades» y evalúa las opiniones de aquellos autores que, «admitiendo la unidad del concepto previsto de ente, niegan con todo la composición del ser con sus modos». Luego analiza la posición de Escoto estableciendo «cuál sea lo característico de diferencia última y no última, según la letra de Escoto», y «qué

70 Marias, pp. 172-73.

71 Ibid., p. 173.

72 Urdaneta, pp. 113-14.

73 Ibid., p. 114.

74 Briceño, pp. 64-95.

75 Ibid., pp. 96-119.

razón de ser deba concederse a las últimas diferencias; cuál deba negárseles» 76.

El Art. 3º trata «de la unidad individual del ser compuesto: de qué principio físico proviene» y Briceño refuta también aquí el punto de vista tomista basándose en las cuatro maneras en que Escoto había afirmado su posición contraria. Así, la primera razón de Escoto: «de la identidad de individuación, concediendo la división cuantitativa»: la segunda prueba, «a base de que la sustancia se presupone ya individuada antes de que haga de sujeto de la cantidad que la había de individuar»; el tercer argumento: «de la coordinación predicamental», y, finalmente, la cuarta refutación escotista, «tomada de la significación de la cantidad» 77.

Finalmente, en el Art. 4º, Briceño enfoca el problema del principio de individuación y defiende la doctrina que la materia no se individua por la forma, que la forma no se individua tampoco por la materia. Defendiendo una vez más la doctrina de Escoto llega a la conclusión que forma y materia se individualan por sí mismas, no por sus partes, y al final de su análisis trata «de la singularidad de las sustancias compuestas y de la identidad real que hay entre el grado numérico y los específicos, con intervención de sólo distinción formal» 78.

En la *Disputación metafísica* tercera, sobre la distinción precisa y aprehensión intuitiva, Briceño analiza, en el Art. 1º, la distinción precisa —si es parte de las aprehensiones intuitivas. Otra vez se encuentra en la oposición a los tomistas y señala que la distinción precisa sí puede ser consecuencia de la intuición cuantitativa del objeto. Demuestra, así, que el conocimiento intuitivo y cuantitativo puede producir una distinción precisa refutando todos los puntos de vista contrarios.

Finalmente, en el Art. 3º y último, Briceño estudia los tipos de distinción real y de distinción modal. Enumera las especies y analiza las distintas opiniones acerca del tema, como aquella que sostiene que la distinción modal no es especie de distinción. El autor especifica en qué se distingue la forma modal de la entitativa y deduce que existe distinción. Entre la forma modal y entitativa (identidad material y formal) 79. En resumidas cuentas, sus tres disputaciones metafísicas dan la razón a Escoto y refuta las teorías contrarias de Santo Tomás y también algunas de Suárez.

O. CARLOS STOETZER

76 Ibid., pp. 120-39.

77 Ibid., pp. 140-56.

78 Ibid., pp. 157-73.

79 Ibid., pp. 174-201.