

# ¿Quién funda ciudades y reinos? Educación, suarecismo y filosofía política tomista en Puebla, 1680-1795

Jesús Márquez Carrillo\*

Si el concepto de modernidad "involucra una transformación persistente y extensiva de los límites de la acción humana sobre su entorno natural y sobre el propio conglomerado humano" con el único propósito de establecer aquí y ahora la felicidad de las naciones y los hombres, el proceso que en las sociedades y la cultura del mundo occidental se convierte en hegemónico durante el siglo XVIII y que denominamos Ilustración es la primera formulación histórica de la modernidad como proyecto, formulación que, sin embargo, no parte de una definición, sino es más bien un espíritu y una actitud frente al pasado (Cervantes Jáuregui, 1994: 8; Miranda, 1995: 11). De ahí que, al estudiar la modernidad y las rutas que siguió en cada país o región, lo válido y legítimo en el ámbito de la investigación histórica es decantar en sus orígenes y evolución el carácter diverso de las ilustraciones que la acompañaron y le dieron consistencia: los modos en virtud de los cuales sedujo como proyecto, tomó su cauce y se volvió una cuestión a resolver en la vida y la cultura de las sociedades, valiéndose incluso de instrumentos comunes que aplicados en contextos específicos produjeron idénticos resultados y sociedades diferenciadas (Foucault, 1991: 197-207).

En este sentido, el surgimiento y desarrollo de la concepción ilustrada no puede comprenderse de una manera pasiva y vertical; el tránsito de los pensamientos o de los modelos culturales es siempre un hecho complejo, dinámico y creador, cuyo análisis nos lleva a encontrar los procesos o estructuras que organizan los usos y las prácticas colectivas, pero también las formas de apropiación, enraizamiento y circulación culturales (Ginzburg, 1994: 19-20; Chartier, 1995: 32; Chartier, 1992: 53; Roche, 1999: 39). Por ello, es importante investigar las diferentes formas en que las comunidades, los grupos y los individuos perciben, dotan de sentido y comprenden la sociedad y su propia historia.

## LOS PRINCIPALES SUPUESTOS

El presente artículo sobre las ideas políticas en Puebla durante el siglo XVIII, parte de considerar que entre 1700 y 1767, esta ciudad vivió una ilustración muy distinta en términos políticos a la que desde la metrópoli se impulsó y promovió por la Nueva España en el último tercio del siglo XVIII, sobre todo al estallar la Revolución francesa y producirse la guerra de España contra Francia (1792-1795). Hegemonizada por los jesuitas, esta ilustración tuvo sus orígenes en las transformaciones intelectuales, sociales y culturales que se llevaron a cabo en la región desde el siglo XVII y aun el siglo XVI.

\* Centro de Estudios Universitarios Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

Uno de sus principales rasgos fue la discusión de las ideas nuevas y su empeño por concebir y organizar la sociedad conforme a las antiguas costumbres, libertades y privilegios, aunque dentro de un marco de mayor tolerancia y convivencia entre los distintos grupos sociales, según lo planteaban las ideas políticas del suarecismo y lo disponía la moral evangélica del momento.

En cambio, desde el punto de vista político, la segunda ilustración, que se impulsó desde antes de mediar el siglo y a partir de 1765 fue promovida por los ilustrados al servicio del imperio, tuvo la encomienda de consolidar y extender la influencia del poder real en la sociedad, bajo el supuesto de que si el Estado era el único responsable de procurar la felicidad de los vasallos, la identidad de los súbditos debería estar vinculada con nuevos principios de inteligencia y organización sociales. Si un rasgo la define es su carácter estatalista y utilitario, fundamentado en un nuevo rescate de las ideas políticas expuestas por Tomás de Aquino.

Desde 1765 hasta 1790-1795, pese a los esfuerzos de la burocracia y las autoridades civiles y eclesiásticas, la perspectiva política de la ilustración metropolitana no gozó de apoyo. Esto se debió a la todavía escasa articulación del discurso científico con el discurso político, a la forma en que a partir de 1750 los inmigrantes peninsulares se incorporaron a los círculos de poder locales y a la política de distensión puesta en marcha por la Corona en 1768.

El espacio por excelencia desde donde la concepción política ilustrada metropolitana se propagó y ganó adeptos hasta apropiarse del campo social en la década de los noventa resultó ser el de los establecimientos de estudios superiores, cuyos planes y programas se modificaron a partir de 1768. El alto clero contribuyó en esta tarea no sólo desde el punto de vista financiero o intelectual, sino formando a sus propios miembros. Por eso, antes, durante y después de la guerra de Independencia el clero poblano destacó en la vida política regional y a su influencia se debió el desarrollo de la educación popular.

Considerando la presencia regional del suarecismo y el uso de la filosofía política tomista, nuestro propósito es mostrar brevemente las ideas políticas que articularon el pensar, decir, sentir y hacer de los grupos de poder locales, emergentes y consolidados, entre 1680 y 1790.

#### LAS RAÍCES DEL PASADO: ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

Durante el siglo XIII, los conocimientos de las culturas árabe y grecolatina se irradiaron de España a Europa, gracias a la escuela de traductores que Alfonso X el Sabio (1252-1284) estableció en Toledo. (Somolinos d'Ardois, 1978: 47; Valdeavellano, 1968, I: 271-294). Ello hizo posible el nacimiento en la Península de una concepción práctica del saber, proveniente de Aristóteles y sus comentaristas árabes, pero reforzada con la difusión en el siglo XIV del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino y también el impulso de los estudios médicos. (Capel, 1985: 19).

El rechazo sistemático a un saber puramente especulativo, reservado a los especialistas y al recinto de las universidades, se materializó en una especie de humanismo aplicado. El "hombre de bien" que se pretendió formar en los *studia generalia* –y en otros centros educativos no formales– fue un "filósofo" atento de los saberes y capaz de utilizarlos para ejercer una acción positiva sobre sí mismo y sobre lo que lo rodeaba, pues en el centro del modelo estaban los seres humanos y su complejo entorno. Nunca fue un saber teórico, parcial y tendiente a la especialización, ya que su idea de totalidad aspiraba a descubrir en la naturaleza y en el hombre, el Universo, sí, como reflejo, metáfora, medida y presagio

de Dios. (Rucquoi, 1998: 245-247, 270-273, 277-280; Alfonso el Sabio, 1984: xiv-xviii). Sobre esta base, si la filosofía aristotélica y tomista estuvo íntimamente ligada al nacimiento y desarrollo de la cultura española, no es extraño que en tiempos de la contrarreforma, la actividad científica del mundo hispánico haya prosperado, siguiendo los lineamientos de su propia tradición académica. Hacia mediados del siglo XVI, bajo la lente de una interpretación tomista, el aristotelismo pasó a ser dominante en la enseñanza superior del mundo hispánico (Capel, 1985: 12-14, 23).

Al finalizar ese siglo, sin embargo, los ideales contrarreformistas se agotaron y en los centros de estudios superiores tanto la filosofía tomista como la obra de Aristóteles comenzaron a tener múltiples lecturas. Si exceptuamos la devoción de los dominicos por el doctor angélico, puede afirmarse que en muchos casos el cultivo de la teología y la filosofía estuvo teñido con ideas tomadas de otras corrientes de pensamiento influidas por el platonismo (Copleston, 1969: 272; Parain, 1985: 219-222). En las últimas décadas del siglo XVII, el saber práctico que había dado origen a la cultura intelectual de la Península Ibérica, si permanecía refugiado en los conventos, no llegaba a los centros de estudios. El conocimiento en esas instituciones había acabado por convertirse en un mundo lleno de palabras. "Todo el punto, escribió Verney, está en hacer disputas sobre las formas cadavéricas y el orden trascendental entre Dios y las criaturas". (Citado por Rovira, 1958: 132-133).

Contra esta esclerótica forma de saber, en las últimas décadas del siglo XVII, la vida intelectual de las principales ciudades del mundo hispánico fue cambiando, al congregarse a personas que, al no hacer profesión de "escuela", leían, discutían y se formaban en el conocimiento de diversos temas y problemas, ora manteniendo correspondencia con otros individuos de lejanas tierras, ora reuniéndose en tertulias o academias para saborear los placeres del diálogo y el intercambio de novedades científicas y literarias. (Fraile, 1966: 1015-1016; Sánchez-Blanco Parody, 1991: 31-37; Mestre Sanchis, 1998: 9-19; Guzmán, 1981: 34; Sánchez Flores, 1994: 16-17).

Preocupados por el dogma, era absolutamente necesario para estos grupos "demostrar la compatibilidad y efectuar la unión entre la filosofía moderna y el sentimiento religioso, urgía asegurar que podía existir y de hecho existía una conciliación entre religión católica y ciencia moderna; y más aún para su propia conciencia, era necesario suprimir el conflicto entre una y otra. Dándose el título de eclécticos, o lo que es lo mismo de filósofos libres de sectarismos y prejuicios, querían buscar la verdad y aceptarla allí donde se ofreciera al sano juicio y entendimiento". (Cita de Rovira, 1958: 12-13; Gaos, 1980: 22-25; Junco de Meyer, 1973: 9-10).

Así, el sustento teórico de santo Tomás y Aristóteles sirvió a numerosos grupos de pensadores para introducirse en las nuevas teorías científicas y producir un conocimiento nuevo, también para no enfrentar conflictos de índole religiosa o política, en la medida en que lo que pretendían transmitir era un conocimiento operativo antes que de substancia; se investigaba *cómo* funcionaban las cosas, no *qué* eran, pues su naturaleza –en el principio de los tiempos– ya había sido definida por Dios y permanecería así por los siglos de los siglos. Enhebrada con su tradición académica, la ilustración española se caracterizó fundamentalmente por promover y defender un pensamiento utilitarista sin abandonar por completo la escolástica, sino adaptando a ella las ideas modernas. (Tanck de Estrada, 1985: 12; Copleston, 1992, VI: 366-394; Pietschmann, 1996: 25-30). Muchos de los

planes reformistas del siglo XVIII español estuvieron muy influidos por las ideas del siglo XVII, "y esto nos permite concluir que existió una unión intelectual considerablemente mayor entre ambos siglos de lo que se ha aceptado hasta ahora" (Pietschmann, 1996: 29-30). Esta unión, sin embargo, tuvo sus cauces propios si se aborda desde el campo de las ideas políticas.

#### LA EDUCACIÓN JESUITA Y EL SUARECISMO EN PUEBLA

En Puebla, la enseñanza de Aristóteles y Tomás de Aquino constituyó, al principio, el núcleo central de los estudios en los colegios jesuitas del Espíritu Santo (1578) y San Ildefonso (1625); los colegios de San Juan (1644) y San Pedro (1644), del seminario diocesano y el Colegio de San Luis, rey de Francia (1585), en manos de los dominicos.

El *currículum* jesuita comprendía tres niveles: en el primero se enseñaba gramática, poesía y retórica; en el intermedio o facultad de artes, filosofía y ciencias, y en el último o facultad de teología, la misma. El contacto con Aristóteles se iniciaba en la cátedra de retórica, para cuyo perfeccionamiento los alumnos leían la *Poética* y la *Retórica*. Luego, en la facultad de artes, si bien existían otros autores, se exigía el conocimiento y dominio de los ocho libros de *Física* y los textos *De Generatione et corruptione* y *De anima* y, por último, en teología se estudiaba la *Summa Theologica* de santo Tomás. En artes y teología, Aristóteles y Tomás de Aquino fueron "maestros indiscutibles" (Arróniz, 1978: 40-41; Gómez Robledo, 1954: 103-105; Gonzalbo Aizpuru, 1990: 109, 137-140).

La Compañía de Jesús, por otra parte, se había preocupado en sus orígenes por desarrollar el pensamiento de santo Tomás, destacando en esta empresa varios miembros de la orden, como Francisco Suárez (1548-1617) o Luis de Molina (1535-1600), y si los colegios jesuitas basaron sus enseñanzas en el conocimiento del estagirita y el aquinate y, aún más, en el plan de estudios de teología de cuatro años se señaló como libro único la *Summa Theologica*, en la práctica poco a poco, durante el siglo XVII, se fue abandonando el pensamiento del doctor angélico e introduciendo el pensamiento de Francisco Suárez y sus glosadores.

Un promotor importante de las ideas suarecianas en Puebla fue el padre Agustín Sierra, catedrático de filosofía en el colegio de San Ildefonso (1680-169?) y fundador de una escuela donde se formaron varias generaciones. Entre los individuos más brillantes que salieron de esa escuela puede citarse al jesuita Francisco Javier Lazcano (1702-1762), cuya obra vio la luz en Madrid: *Opusculum theophilosophicum* (1755). Seguidores suyos también fueron Francisco Xavier Clavijero (1721-1787) y Francisco Javier Alegre (1729-1788). (Kuri Camacho, 1996: 109-110; Lazcano, 1763).

Parte importante de la filosofía suareciana la constituyen sus doctrinas políticas, que son el desarrollo de los principios expresados por santo Tomás y la escuela salmantina del siglo XVI, pero a la vez con una tendencia a defender una mayor libertad humana en la realización del mundo. (Kuri Camacho, 1994: 20-21; 1996, pp. 171-184). Suárez concibe al Estado como un todo ordenado en el que las voluntades de gobernados y gobernantes se articulan a la luz de la ley natural comunitaria y en interés del bien común o *felicitas civitatis*. En esta medida, las diversas estructuras políticas y jerárquicas son únicamente medios para conseguir el perfeccionamiento moral y social de los hombres. De ahí que el Estado deba ejercer un papel activo en la transformación de la sociedad, pero sin oprimirla, pues el poder y la autoridad han sido puestos por el Señor para fomentar la unidad total del pueblo de Dios en el reino de Dios, ya que todo po-

der es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios. Pero a diferencia de santo Tomás, quien considera que en primera instancia el poder es transferido por Dios al rey, para Suárez éste es otorgado directamente por Dios al pueblo (potestas), y éste cede el ejercicio del mismo a los gobernantes (*autorictas*), de lo que se sigue que la capacidad de poder (*potestas*) reside en el pueblo, quien transfiere a los gobernantes únicamente su ejercicio (*autorictas*). (Vitoria, 1974: XXXVII-XL, 1-21; Aquino, 1995: 65). Por eso, si llegado el caso extremo, uno de ellos abusa de su autoridad y pone en grave peligro el bien de la república, la misma en defensa propia puede no sólo destituirlo, sino declararle la guerra y aun darle muerte; esto último, sin embargo, no puede hacerlo ningún particular, sino solamente el poder común de la nación, visto que, como el pueblo conserva el poder *in radice*, es legítima la deposición del tirano.<sup>1</sup> "Dios como fuente de toda autoridad no la comunica a los gobernantes, sino a la comunidad perfecta por vía del derecho natural", dice un anónimo lector poblano que apostilla una obra de Suárez a mediados del siglo XVIII. Y agrega: "porque siendo este principado justo y legítimo, no puede menos de ser conforme al derecho natural y como es necesario para el sostenimiento de la sociedad humana, deseado por la misma naturaleza humana, también por este título es de derecho que exige tal poder". En la misma dirección, el padre Lazcano apunta: Dios crea la ley natural pero no funda las ciudades y los reinos políticos, lo cual corresponde a los hombres. Por lo mismo, la comunidad prepolítica del género humano tiene un doble poder: el de la constitución de la primera ciudad y la formación de la costumbre jurídica (Lazcano, 1755; Kuri Camacho, 1996: 171-184). Basado en este principio, Francisco Javier Alegre sostiene que la sociedad civil no tuvo su origen en un mandato expreso de Dios, sino en la espontánea voluntad de los hombres que, enseñados por la experiencia, sabían que era más ventajoso vivir en comunidad que vivir aislados (Morales, 1975: 14-15). Y con respecto al origen de la autoridad, opina que si ésta proviene del Señor, "no es necesario que Dios inmediatamente elija rey a éste, o le confiera la jurisdicción, ya que bien puede conferírsele por medio de los hombres" (Méndez Plancarte, 1941: 52).

Tenemos pues, que las tesis suarecianas defendidas por los jesuitas poblanos de mediados del siglo XVIII se manifestaban en contra de la magnificación del poder real y su política centralizadora. No han faltado quienes al leerlas las asocien con la doctrina de la soberanía popular (Bonilla, 1973: pp. 223-228; Gómez Robledo, en Vitoria, 1974: XXXVIII; Giménez Fernández, 1946: 517-666). En realidad, estas ideas, más que pensar en la constitución del ciudadano moderno, se encontraban ancladas en el pasado. Con ellas se defendían antiguos fueros y privilegios de comunidades y gremios, no a los individuos (Para observaciones parecidas en un contexto más general, Guerra, 1993: 28-29). De ninguna manera con tal afirmación se quiere decir que los jesuitas se negaran al cambio o quisieran perseverar en el pasado.

Durante la época colonial y particularmente en la primera mitad del siglo XVIII se desarrolló en la Nueva España un pensamiento político reformista, cuyos representantes estuvieron ligados al aparato del Estado y su propósito fue transformar la sociedad desde arriba (Urías Horcasitas, 1996: p. 63). Funcionarios influidos por los jesuitas y además otras órdenes religiosas se dieron

<sup>1</sup> Para Tomás de Aquino, en cambio, san Pedro nos enseña "que los súbditos deben obedecer reverentemente *no sólo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos*. Porque es una gracia que alguien soporte con la ayuda de Dios los males que le afligen injustamente." Y dos artículos más adelante afirma. "Mas si con todo no puede haber solución humana con el tirano, hay que recurrir a Dios, rey de todos *que ayuda en los momentos más favorables y en las tribulaciones*". Las cursivas corresponden a las siguientes citas: I Petr. II:18 y Salmos IX: 10. Santo Tomás, 1995: 31, 33.

a la tarea de hacer prosperar el bien común (público), en sincronía con los cambios sucedidos en la Península Ibérica desde el ascenso de la casa de Borbón (Rodríguez, 1997: 92-100). El inconveniente de fondo fue que las reformas impulsadas en la Nueva España en los dos primeros tercios del siglo XVIII las propusieron individuos que no alimentaban ninguna vocación centralizadora del poder. Una de las convicciones de los reformistas era que participando el poder público en la transformación de la sociedad, el destino del hombre común debía estar por encima de los intereses de una minoría, pues la prosperidad del país no se podía medir por la acumulación de la riqueza y el esplendor de unos cuantos (Kuri Camacho, 1996: 148-149). En esta medida, aunque defendieron la superioridad y exclusividad de la cultura occidental, ésta no la llevaron a todos los dominios.<sup>2</sup> Tal vez el mejor ejemplo lo proporcione el oidor poblano, Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, que en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771) se opuso a la castellanización de los indios: "Hacer empeño en desterrarles sus idiomas, sería enajenarlos de nosotros mismos –escribió–, pues el idioma [es] lo último que pueden perder después de sus tierras y bienes". Además, los griegos y los romanos dominaron el mundo sin erradicar las lenguas de las naciones; en España se usa el castellano sin haberse quitado el gallego o el catalán (Cita en Tanck de Estrada, 1999: 186-187).

En consecuencia, al mediar el siglo XVIII, había en Puebla un grupo de jesuitas y seglares formados en la escuela suareciana que cuestionaban el derecho divino de los reyes, tenía una visión alternativa de la sociedad y eran potenciales críticos del absolutismo ilustrado, tanto más que desde el último tercio del siglo XVI habíase ido generando en la Nueva España un sentimiento de pertenencia y exaltación americanos. (Vargas Alquicira, 1989: 18). Para Ernesto de la Torre Villar, "una de las generaciones importantes, tanto desde el punto de vista político como cultural, es aquella que va desde Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz hasta los hermanos Eguiara y Eguren [...] Tal vez porque aquel grupo de jesuitas expulsos en 1767... supo dar patetismo al hecho de haber sido arrojados de la patria... es por lo que ha sido mejor atendida y estudiada, mas hay que decir en derecho que sin los avances logrados en el orden ideológico político y cultural en la primera mitad, no hubiera sido posible la postura nacionalista de la generación de finales del siglo XVIII" (Torre Villar, 1993: viii). Contra esta generación se enfrentará la metrópoli cuando busque, además de promover la felicidad temporal, centralizar el poder.

#### EL RESCATE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL TOMISTA

Como el sistema político novohispano de los siglos XVI y XVII había conseguido mantenerse con un considerable margen de independencia, la Corona se propuso en el último tercio del siglo XVIII menguar en cuanto fuera posible los intereses locales y poner en manos del Estado el monopolio legítimo de la violencia. (Sánchez de Tagle, 1982: 29-32; Brading, 1975: 58-62. Para un análisis sobre la coyuntura política de las reformas, Khuete, 1991: 265-292; Castro Gutiérrez, 1994: 21-33; Guerrero Orozco, 1994: 63-64). Así, entre otras medidas, a partir de 1765 la jerarquía eclesiástica nombrada para ocupar las principales diócesis novohispanas lo fue por sus estrechas relaciones con el confesor del

<sup>2</sup> El pensamiento del canónigo poblano Andrés de Arce y Miranda, por ejemplo, no cae en el "ideal de un mundo uniforme que comparte los mismos gustos, el mismo estilo de vida o la misma lengua, sino sólo ciertos valores suprahistóricos" que deben ser difundidos y defendidos sin violencia, pues rechaza que la instrucción deba imponerse "a contrapelo del espíritu humano o se adopte un racionalismo que no le parece sinónimo de razón". Citas de Kuri Camacho, 2000: 314-317.

monarca y su previo celo en reformar la iglesia y hacerla más dependiente del Estado. (Beristáin de Sousa, 1947, I: 65-67; II: 312; Malagón Barcelo, 1970: 228; Márquez Carrillo, 1998: 145-152). Es precisamente desde esta lógica que cobra fuerza la filosofía política tomista.

En el caso de Puebla, en noviembre de 1764 fue electo obispo Francisco Fabián y Fuero (1719-1801), quien, con Francisco Antonio Lorenzana y Butrón (1722-1804) y Alonso Núñez de Haro y Peralta (1729-1800), formaba parte del grupo catedralicio de Toledo, un grupo del que casi "todos salieron después para obispos de varias iglesias". (Mirallas, 1801: 16; Sierra Nava-Lasa, 1975: 93-94).

Siguiendo las directrices oficiales, y habida cuenta que en esta ciudad de los Ángeles predominaba la escuela suarecista, Fabián y Fuero se propuso fincar todo su quehacer político y pastoral en las enseñanzas y filosóficas del doctor angélico y en la teología moral del jansenismo, unas y otra contrarias al pensar, decir, sentir y hacer de los jesuitas y la élite intelectual poblana (Sotomayor, 1997, pp. 128-129; Salazar Ibargüen, 1992: 18).

Así, mediante edictos, cartas pastorales y hasta obras de arte, este obispo difundió y defendió la teoría social de santo Tomás, en abierta oposición a la llamada escuela "jesuítica"; justificó las medidas políticas de la Corona en contra de los jesuitas, pero además le concedió a la educación un papel fundamental en el logro de la estabilidad social y el cambio. Son nuestros colegios –escribió– los únicos estudios generales; de ellos "han de salir los sujetos que compondrán después el cuerpo de la sociedad en todas líneas o como personas públicas o como particulares" (Fabián y Fuero, 1773: 4-5, 6).

Entre las cuestiones polémicas que abordó este prelado estuvo la relacionada con el origen de la sociedad y la autoridad, uno de los puntos más discutidos por los suarecistas poblanos. Para Fabián y Fuero, la sociedad tiene su origen no en una libre determinación de los individuos, como lo apuntaron –entre otros– Lazcano y Alegre, sino en el derecho natural, es decir, en la ley no escrita, impresa por Dios en la naturaleza humana. Así, es la voluntad de Dios la que funda los pueblos y es ésta la que crea la autoridad. (Fabián y Fuero, 1770: 232-233).

Pero la autoridad –aunque es de origen divino– es hasta cierto punto una consecuencia lógica de la sociedad: una agrupación compuesta de seres que saben discernir, gracias a las potencias del alma y a los dones espirituales recibidos de Dios. Por lo mismo, en aras del bien común y contra los fines egoístas de quienes sólo buscan su propio beneficio, los individuos libremente se agrupan y aceptan la subordinación total a una cabeza (Fabián y Fuero, 1770: 235-245).<sup>3</sup>

En la misma dirección pero sin señalar esta cualidad jerárquica de subordinación total entre los componentes de la sociedad, para santo Tomás de Aquino la existencia del Estado nace de la misma naturaleza social, racional y libre del hombre. Esta naturaleza humana exige una autoridad o gestor encargado de procurar el bien común, y reclama a la vez que los hombres esclarecidos y destacados por su virtud y su saber se pongan a la cabeza y al servicio de sus semejantes, dirigiéndolos (Aquino, 1995: XLI; Fabián y Fuero, 1773: 4-8, 42-43).

Mas el hecho de que los hombres libremente acepten la subordinación total a una cabeza sólo es posible mediante un pacto o contrato social, pues todos ellos son criaturas racionales. Esta idea les sirve a los ilustrados españoles, y por supuesto a Fabián y Fuero, para 1) explicar racionalmente el devenir de la

<sup>3</sup> Esta opinión, aunque se basa en santo Tomás de Aquino (Aquino, 1995: 63-64), la desarrolla mejor Aristóteles. Cfr. Aristóteles, 1981: 62-64).

sociedad y 2) justificar el poder real sobre el individuo como una necesidad derivada de la esencia misma del pacto entre las partes, habida cuenta que debe prevalecer el interés común por encima de los asuntos particulares y que el rey gobierna en nombre de Dios y cuida de orden suya a sus vasallos.

El primer punto es común a todos los pensadores "pactistas" –Locke, Hume, Rousseau– con la gran diferencia en el caso de España de que el pacto señala únicamente las obligaciones del vasallo y los privilegios del monarca. (Elorza, 1970: 36-37). La segunda cuestión es casi privativa de España y por ésta hay una defensa clara de la corona y sus regalías. Si una de las partes contratantes (el rey) emplea la fuerza contra el hombre común, éste no debe resistirla, ya que lo que es preciso tener en cuenta es la sociedad en su conjunto y no al individuo: el interés del Estado es superior al de cualquier sujeto, en la medida que reúne los intereses todos de la sociedad y éstos son los más elevados de la misma. Luego entonces, la sujeción de las personas al poder real es un acto, tácito o expreso, de esos intereses; del mismo modo, el poder y su ejercicio (la soberanía real) es la expresión más elevada de tales intereses, y su imposición sobre la sociedad no es un abuso, sino la ejecución de esos derechos en virtud del pacto celebrado libremente. Por ello, si el poder real se mantiene dentro de los límites justos, es la expresión misma de los intereses más elevados actuando en la sociedad y velando por su conservación y desarrollo, de donde las medidas dictadas por la corona española –como la expulsión de los jesuitas o las reformas económicas– no sólo son justas, sino necesarias para el bien común y el progreso de la sociedad. En este sentido deben ser apoyadas por los hombres como súbditos y cristianos que son. La subordinación y obediencia a los príncipes –siendo Dios el único rey–, a más de ser una virtud cívica basada en el derecho natural, es también una virtud cristiana prescrita por mandato expreso y revelado por Dios en las sagradas letras y los doctores de la iglesia, lo que le da un carácter de obligación moral indispensable para obtener la salvación eterna (Rodríguez Aranda, 1962: 209-216; Aquino, 1985: 63-64; Fabián y Fuero, 1770: 241-249).

Fabián y Fuero incluso llega al punto de convertir las formas de autocoacción religiosa "en bien del pueblo y felicidad del rey", pues toda la vida cristiana y civil gira alrededor de la obediencia racional y la subordinación completa al soberano. Uno hasta llegaría a pensar que nos habla de la medieval "república christiana" donde Estado e iglesia comparten a la par la misma responsabilidad en la formación del individuo: "ser cristiano y ser vasallo –nos dice– son cualidades que le nacen al hombre simultáneamente". Pero no. Sin mencionar uno de los principios fundamentales que durante el siglo XVIII normaron la política de la Corona en materia civil y religiosa, sostiene que la iglesia recibe "la suma del régimen espiritual" y los soberanos –que velan por el bienestar material y espiritual de sus vasallos–, los asuntos de la vida profana (Fabián y Fuero, 1770: 245-246). Ambas instituciones, por lo tanto, tienen sus propios campos de acción y quedan jerárquicamente sujetas entre sí.

El pensamiento de Fabián y Fuero, compartido por su familia eclesiástica de Toledo, sin embargo, no tuvo de inmediato seguidores en Puebla. En un medio donde desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII la oligarquía poblana se había ido apropiando de los puestos catedralicios y a la par había ido generando un sentimiento regionalista o de identidad novohispana, la filosofía política de Tomás de Aquino, las propuestas de reforma y el contenido político de las mismas, si no encontraron eco positivo, al menos volvieron cavilosas a las familias "pudientes" de la región y las previnieron de situaciones por



venir: al mediar el siglo XVIII los poblanos que ocupaban algún puesto en la administración diocesana o el cabildo catedralicio compartían su empeño por enaltecer las banderas del criollismo y se identificaban con los planteamientos de los intelectuales Andrés de Arce y Miranda y Diego Antonio Bermúdez de Castro. (Castro Morales, 1970: 12, 15-16, 64-73; Ronan, 1993: 31-37; Salazar Ibarгүйen, 1992: 18). Por su parte, las dignidades y canónigos apoblanados navegaban entre dos aguas, y los peninsulares –se supone– apoyaban los mandatos reales.<sup>4</sup>

#### UNA CONSIDERACIÓN FINAL

Introducir discursos y prácticas que atentaban contra el funcionamiento tradicional de la iglesia y la sociedad poblanas tuvo sus riesgos. Entre 1765 y 1773, pese a los afanes de Fabián y Fuero y su familia eclesiástica, los vientos de cambio se toparon con la resistencia y el rechazo pasivos de una sociedad que se negaba a abandonar sus formas, y también con el afán del grupo establecido por retener en sus manos el control político del cabildo eclesiástico: el grupo de Toledo apenas pudo introducir en el cuerpo edilicio poblano a tres de sus miembros, a los doctores Juan Francisco Campos, José Pérez Calama y Juan Antonio Tapia (AGN. Virreyes. Marqués de Croix, (15/VII/23/VIII/1767) 2a. serie, vol. 4, ff. 88-90; AGN. Virreyes. Marqués de Croix, (5/VII/1769) 2a. serie, vol. 4, f. 201; AGN. Virreyes. Marqués de Croix, (29/IX-1/X/1770) 2a. serie, vol. 4, ff. 324-327; Beristáin de Souza, 1947, II, p. 32).

En 1773, recién promovido Fabián y Fuero al arzobispado de Valencia, un grupo poblano de clérigos mostró su espíritu tradicionalista al lanzar solapados ataques contra los vehículos portadores del reformismo. Luego el cabildo eclesiástico se haría eco de aquéllos hasta conseguir la desarticulación del grupo fuerista. En 1776, para evitar el conflicto con los capitulares de Puebla, Pérez Calama fue nombrado por el rey chantre de la catedral de Valladolid, en la diócesis de Michoacán, donde desarrollaría una amplia actividad reformista (Jaramillo 1990; Cardozo Galué, 1973). Antes y después seguiría emigrando el grupo clerical que, llegado en 1765, tuvo entre sus dignidades y canónigos a Juan Campos, deán de México; José Solís, deán de Oaxaca; Juan Antonio Tapia y José Pérez Calama, prebendados en las catedrales de Puebla y Valladolid, y obispos de Chile y Quito, respectivamente (Beristáin de Souza, 1947, II: 314). El único poblano que siendo estudiante se sumó a este grupo, fue José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817).

La reacción común de la oligarquía y del cabildo eclesiástico fue aparejada de una respuesta social y al parecer de una estrategia para seguir manteniendo en sus manos el control de dicho cuerpo edilicio. Aunque Fabián y Fuero consiguió que, a través de su amigo y confesor del rey, el franciscano fray Joaquín de Eleta, fuese nombrado obispo de la diócesis un coterráneo y amigo suyo –su ex-secretario Victoriano López Gonzalo–, eso no garantizó la continuidad del proyecto reformista, entre otras cosas porque la política de la Corona cambió hacia 1774. En 1780 López Gonzalo fue trasladado a Tortosa, quedando la sede vacante y sin efecto inmediato las reformas. Pero también es pertinente decir que algunos puntos de la política pastoral impulsada por Fabián y Fuero, en cuyo centro estaba la filosofía política tomista, siguieron su curso y sentaron las bases para la trans-

<sup>4</sup> El cabildo estaba compuesto por 27 miembros: cinco dignidades, 10 canónigos, seis racioneros y seis medios racioneros (Fernández Echeverría y Veytia, 1962, I: 16-17; Cuevas, 1947, II: 116-119). Sobre la participación de las familias poblanas en las instituciones eclesiásticas y los clérigos apoblanados. véase Beristáin de Souza, 1947, I: 154-156; II: 165, 197, 209, 377; III: 67-68, 78-79, 253-255; IV: 102-103.

formación de la iglesia y la sociedad en Puebla. Baste mencionar los cambios curriculares en el seminario diocesano y su idea de extender el estudio de la teología tomista al resto de la sociedad; la propuesta de una religión más íntima; la reforma de los eclesiásticos, y la imposición de la vida común en los conventos de monjas calzadas, que finalmente se logró en 1780.

## B I B L I O G R A F Í A

- Aquino, Tomás de. *La monarquía*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Traducción y estudio introductorio de Carlos Ignacio González. México: Editorial Porrúa, 1981.
- Arróniz, Othón. *El Colegio del Espíritu Santo en el siglo XVI*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1978.
- Beristáin de Souza, Mariano. *Biblioteca Hispano Americana Septentrional o catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América Septentrional española, ha dado a luz algún escrito, o lo han dejado para la prensa, 1521-1825*. México: Ediciones Fuente Cultural, 1947.
- Brading, David A. *Mineros y comerciantes en el México Borbónico*. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Capel, Horacio. *La física sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española. Siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1985.
- Cervantes Jáuregui, Luis. *Los límites de la modernidad*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1994.
- Copleston, F[rederick] C. *El pensamiento de santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Fabián y Fuero, Francisco. *Colección de Providencias Diocesanas de la Puebla de los Angeles, hechas y ordenadas por su Señoría Ilustrísima, el Señor Doctor Don...* Puebla: Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770.
- \_\_\_\_\_. *Carta pastoral del 2 de abril de 1773, recomendando a todos sus diocesanos el mejoramiento de sus obligaciones civiles y religiosas*. Puebla: s.p.i., 1773.
- Gómez Robledo, Xavier. *El humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del colegio de San Pedro y San Pablo*. México: Editorial Jus, 1954.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México, 1990.
- Kuri Camacho, Ramón. *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*. Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996.
- Martín Hernández, Francisco y José. *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- Meneses, Ernesto. *El código educativo de la Compañía de Jesús*. México: Universidad Iberoamericana, 1988.

- Mirallas, Felipe. *Sermón Fúnebre en las solemnes exequias que celebraron en la santa Iglesia Metropolitana de Valencia [...] en sufragio por el alma de su difunto prelado el Exmo. Ilmo y Revmo. Señor don Francisco Fabián y Fuero [...] Valencia: Oficina de D. Benito Montfort, 1801..*
- Miranda, José. *Humboldt y México*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2a. edición, 1995.
- Morales, Francisco. *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*. México: Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Rodríguez Aranda, Luis. *El desarrollo de la razón en la cultura española*. Madrid: Aguilar Ediciones, 1962.
- Rovira, María del Carmen. *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. México: El Colegio de México, 1958.
- Salazar Ibargüen, Columba. *Andrés de Arze y Miranda y la defensa de la cultura novohispana. Siglo XVIII*. Puebla: Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado, 1992.
- Sánchez Flores, Ramón. *Puebla de los ilustrados. Urbanismo, ecología y libertad en los proyectos de Domenech, Flon y Furlong*. Puebla: Ayuntamiento del Municipio, 1994.
- Sarrailh, Jean. *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Sierra Nava-Lasa, Luis. *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- Teixidor, Felipe. *Adiciones a la Imprenta en la Puebla de los Ángeles de J. Toribio Medina*. Colección Gavito. Prefacio y compilación bibliográfica de... México: Panamericana, 1961.
- Urías Horcasitas Beatriz. *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1996.
- Zahino Peñafort, Luisa. *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1996.