

Angel Muñoz García*

El elocuente silencio de Suárez de Urbina

RESUMEN

Se ha calificado a menudo a la filosofía que se desarrolló en Venezuela en el siglo XVIII, como conservadora y reacia a los cambios. De 1755 a 1758, Antonio José Suárez de Urbina enseñó filosofía en la Real y Pontificia Universidad de Caracas. Partiendo de que los estatutos universitarios prescribían una enseñanza en la línea aristotélica y de que —por tanto— Suárez de Urbina no tenía por qué encubrir sus ideas tradicionales, se tratan de descubrir en el texto de su *Meteorología* los posibles indicios de modernismo, bien sea explícitos, bien sea sugeridos, o bien indicados con la única solución posible en los casos más «conflictivos»: silenciarlos.

Palabras clave: FILOSOFÍA COLONIAL VENEZOLANA, SUÁREZ DE URBINA, FILOSOFÍA MODERNA EN VENEZUELA.

ABSTRACT

The philosophy developed in Venezuela in the XVIIIth Century, has been many times considered as excessively traditional and opposite to change. From 1755 to 1758 Antonio José Suárez de Urbina taught philosophy at the *Real y Pontificia Universidad de Caracas*. Bearing in mind that the University's ordinances prescribed an Aristotelic way of teaching and that —because of this— Suárez de Urbina did not need to hide his traditional thinking, the aim of this paper is to discover in his *Meteorologia* the possible signs of modernism, however explicit or suggested, or simply indicated in the most conflictive cases in which they remained silent.

Keywords: VENEZUELAN COLONIAL PHILOSOPHY, SUÁREZ DE URBINA, MODERN PHILOSOPHY IN VENEZUELA.

* Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Venezuela.

No nos estamos refiriendo con este título al silencio al que se ha sometido hasta nuestros días a nuestros filósofos venezolanos de siglos pasados. Muchos, hoy día, sabrían decir muy poco sobre, por ejemplo, Antonio José Suárez de Urbina, quien a finales del siglo XVIII enseñaba Artes en la Universidad de Caracas, y de quien nos ha llegado un *Cursus Philosophicus* que recoge esa enseñanza. Apenas si el Dr. García Bacca se ocupó de él¹. Posteriormente, han sido los historiadores quienes más datos han aportado sobre tales filósofos.

Tampoco nos referimos al trabajo silencioso de Suárez de Urbina y de otros muchos que, como él, pusieron su mejor empeño en la formación de quienes acudían por aquellos tiempos a su aula. Es cierto que la filosofía de aquella época no fue la más original. Y que en las colonias se estudiaba más como medio de acceder a posiciones de prestigio que por otras razones. Pero, en definitiva, la filosofía y la universidad toda no hacían sino responder a las necesidades de aquella sociedad. Juzgarlas con criterios actuales no es sino errar el punto de mira. Sobre todo si se parte —como muchas veces se hace— asumiendo no sólo que tal filosofía se anclaba inmóvil en la tradición, sin asomo alguno de modernización, sino —más aún— como que quienes la hacían carecían de la capacidad mental para todo lo que no fuera repetir arcaicas teorías peripatéticas.

Nos referimos más bien al hábil silencio que hay que saber percibir en el texto del *Cursus Philosophicus* de Suárez de Urbina, para escuchar su verdadera enseñanza. Sobre todo, si se trata de ver cuánto se aparta el caraqueño de la línea aristotélica impuesta por los *Estatutos* de la universidad para acercarse a las de la filosofía moderna, es preciso escuchar no sólo lo que dice, sino lo que —sin decir— sugiere en lo que dice y —sobre todo— en lo que no dice. Su *Cursus Philosophicus*, terminado en 1758 y que recoge sus enseñanzas de aula en la universidad², puede aportarnos datos para formarnos idea acerca de la filosofía venezolana de la colonia y poder establecer el ritmo de su evolución. De dicho *Cursus*, nos referiremos casi exclusivamente, en cuanto sigue, a su tratado sobre

¹ GARCÍA BACCA, J., *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, vol. 2, Caracas, 1964.

² Publicado ya su *Logica* (MUÑOZ GARCÍA A., VELÁSQUEZ, L. LIUZZO, M., *Antonii Josephi Suarethii de Urbina «Cursus Philosophicus»*, vol. I, *Logica*, Maracaibo, 1995), el segundo volumen, dedicado a la *Philosophia Naturalis*, aparecerá en breve.

la *Meteorología*; tratado cuyo objeto de estudio aparece especialmente apto para contrastarlo con los adelantos científicos de la época en que fue escrito.

Independientemente de que tratemos de encontrar aspectos modernizantes en su texto, ha de asumirse, ante todo, que nos hallamos ante un escrito básicamente aristotélico. El solo título de *Meteorología* podría ser paradigmático: se presenta como un *apéndice* a todos los libros aristotélicos sobre la naturaleza. Estos estudian las causas y principios del mundo natural y el movimiento, en los libros de la *Física*. En el *De Coelo*, el movimiento circular de las estrellas y el local de los elementos; para seguir luego con la generación y corrupción a causa de la mutación y mixtura de tales elementos. Tras esto, en el segundo libro del *De Generatione*³, Suárez de Urbina comenta la *Meteorología* aristotélica, presentada, decimos, como *apéndice* a las tres obras aristotélicas: a la *Física*, al *De Coelo* —por cuanto tratará de los *meteoros* o fenómenos que aparecen en lo alto— y al propio *De Generatione* —en cuanto que ahora se estudiarán los mixtos imperfectos⁴.

Sería excesivo pretender encontrar en Suárez de Urbina una base ideológica que no fuera fundamentalmente aristotélica. En ella fue formado y según ella debía desempeñar sus funciones de catedrático. Los *Estatutos* universitarios de Caracas —que al inicio de su ejercicio todo catedrático juraba cumplir— establecían una explicación de aula en base a la doctrina tomista, vale decir aristotélico-tomista; como tal se nos presenta también el *Cursus* de Urbina, ya desde su título. Y ante esto no se puede olvidar, en primer lugar, el fuerte sentido de fidelidad a la palabra dada que imperaba en aquellas gentes, que les movía a considerar —mucho más que hoy día— como deslealtad y falta de bonhomía el no respetar una doctrina jurada. Pero, además, independientemente de este sentimiento, hubiera sido muy peligroso ir en contra de la corriente institucional y salirse de un *pensum* supervisado por la autoridad eclesiástica y la civil, con una Inquisición atisbando por sobre el hombro de ambas.

³ SUÁREZ DE URBINA, A., *Cursus Philosophicus: De Generatione et corruptione*, Libro II, q. 1; la referencia corresponde a los nn. 1931ss. de la edición de próxima aparición. En adelante se citará con los números de párrafo de dicha edición.

⁴ ARISTÓTELES, *Meteor.*, 338 a 20. Los *CONIMBRICENSES* resumían así el trabajo de Aristóteles: *tanta diligentia, tam incredibilis inventionis copia, persecutus est Aristoteles, ut nihil ab eo terra, mari, coelo omisuum fuisse videatur. Unde, etsi divinarum rerum intelligentia a multis Platone inferior iudicetur, in naturae tamen ratione, omnium calculis, primas obtinuit...: Phys. Prooemium, 5, 4. De distrib.*

Por eso Suárez de Urbina tiene buen cuidado en subrayar sus bases aristotélicas. Resulta muy sintomático que comience la *Física* y termine todo el *Cursus* con párrafos de evocación a Aristóteles. En efecto, el comienzo es un pasaje muy paralelo a aquel con el que Aristóteles comienza su *Metafísica* (el núcleo de la filosofía —parece decir Suárez con ello— no lo constituye la *Metafísica*, sino la *Física*): *Todos los hombres* —comienza Aristóteles— *desean por naturaleza saber. Señal de ello es el deleite que experimentan en el ejercicio de los sentidos.* Y Suárez de Urbina: *La naturaleza se capta por los sentidos y está dotada de accidentes que captamos bajo la dirección de éstos*⁵.

Aunque tiene buen cuidado de anteponer, en ese mismo comienzo, cierta *captatio benevolentiae* con miras a los modernizantes. Haciéndose eco de las críticas del tiempo hacia la lógica (eco a su vez de las que hicieron en su momento los humanistas) Suárez parece respirar profundamente por haber dado fin (*vencido*, dice) a la lógica, ardua y espinosa —en oposición al *ameno prado* que es la *Filosofía Natural*⁶—, difícil, nebulosa, fatigosa (Con una cierta reivindicación, sin embargo, para no desencantar totalmente a sus alumnos por el esfuerzo realizado en su estudio: la lógica no es totalmente inútil; en la primera afirmación «doctrinal» que hace —para establecer el objeto de la *Física*— recuerda que la noción y división de su objeto hay que recabarla de la lógica⁷). Por el contrario, emprende ahora el estudio de la *Física*, la filosofía propiamente dicha. Es el estudio del mundo físico, cuyo objeto es el ente móvil, sujeto ya de experimentación⁸. Suárez no sólo comienza con términos similares a aquellos con los que Aristóteles iniciaba su *Metafísica*, sino que sugiere asimismo los del comienzo del *Protréptico*: *todos los hombres queremos ser felices*⁹: la *Física* es como el sol (y no deben olvidarse las alabanzas que a éste dedica¹⁰); conocerla es algo más ameno que la lógica estudiada previamente, recrea la mente y sacia la curiosidad humana y el apetito intelectual, que busca siempre penetrar hasta el fondo de las cosas, por misteriosas que sean. Para ilustrarlo, hasta desfigura

⁵ ARISTÓTELES: *Metaph.* I, 1, 980a 1s. SUÁREZ DE URBINA: n. 1009.

⁶ N. 1010.

⁷ N. 1012.

⁸ N. 1013.

⁹ WALZER, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florencia, 1934, fr. 4.

¹⁰ Cfr. n. 2068 e *infra*, en este mismo trabajo.

—tradicionalmente, por cierto, pues es la misma tergiversación etimológica que hace santo Tomás— la etimología de *entender*, *intelligere*, haciéndola derivar no de *inter-lego*, sino de *intus-lego*, *apropiarse de algo hasta el fondo*¹¹.

El punto de partida de Suárez es, pues, escolástico-aristotélico. Hacer tal afirmación no supone ningún descubrimiento. Pero sí debe notarse el hecho de que sería injusto descalificar a nuestro autor sólo por esto. Hablando de la escolástica colonial americana, Pablo Guadarrama se expresa así: *Resulta inexacto considerar esa filosofía como un bloque homogéneo y exclusivamente retardador, tanto en Europa como en esta región. No se puede olvidar que del seno de la propia escolástica surgieron las audaces ideas de sus reformadores*¹². Bastaría recordar el nivel a que llega la lógica del escolástico Alonso de la Vera Cruz; o la obra del también tradicional Tomás Mercado, quien —haciendo honor a su nombre— enseñó comercio y mercadeo a los europeos. Tampoco se pretende con esto comparar a Urbina con estos autores. Simplemente sugerir que ni lo descalifica el tener una base tradicional, ni quizá ésta —es lo que se trata de ver— le incapacita para aceptar ideas que puedan remozar su pensamiento. No deja de ser oportuno, a este respecto, traer a colación unas palabras de Akrill sobre las teorías de Aristóteles:

Las ideas clave de Aristóteles han provocado y estimulado a los filósofos durante muchos siglos, precisamente porque no son doctrinas ya hechas... porque pueden aplicarse, interpretarse y desarrollarse de varios modos [...] Si una de sus sentencias o de sus argumentos nos incita a cuestionar por nuestra cuenta o a contra-argumentar, no es necesario que nos sintamos culpables de estar aproximándonos a un filósofo antiguo con armas modernas. El mismo Aristóteles no se molestaría¹³.

De todos modos, tampoco debe olvidarse que nuestro autor escribía muy poco después —por ejemplo— de la creación en Moscú de la Escuela de

¹¹ *Inser* proviene de *in* y de la terminación adverbial *-ter*, siendo su significado estar *entre*, *en medio*; con lo que tiene menos fuerza expresiva que *intus*, que significa estar *no entre* algo sino, precisamente, *en la mitad*, en el meollo o médula de ello. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* II-II, q. 8, 1.

¹² GUADARRAMA, P., «Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio», en *Memorias del XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos*, Maracaibo, 1998, p. 95.

¹³ AKRILL, J., *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, 1987, pp. 11s.,

Matemáticas y Navegación (1701), la de la Academia Naval de San Petesburgo (1715) y la de la Escuela de Guardamarinas de Cádiz (1717): y es bien conocida la vinculación que en la época tenían esas disciplinas con la astronomía. Menos tiempo aún había transcurrido desde que Delisle elaborara su mapa de Europa con las verdaderas dimensiones del Mediterráneo (1725) o de que Bouguer y La Condamine llegaran al Perú a medir el arco del meridiano (1735).

Al momento de enumerar ocasiones en que Suárez de Urbina puede aparecer como más modernizante, comencemos por los aspectos menos conflictivos, pero que manifiestan más bien tendencia hacia la adhesión a la filosofía moderna o a apartarse de Aristóteles. Es aquí donde estas páginas podrán parecer menos imparciales, como buscando afanosamente utópicos datos modernizantes. En realidad, así los hemos buscado, en aras, precisamente, de la imparcialidad. Porque buscar datos tradicionales no tenía sentido. Están ahí, a la vista, por doquier, a lo largo de todo el *Cursus*, anunciados claramente ya desde su título, *iuxta miram Angelici Praeceptoris doctrinam*, que es tanto como decir según la doctrina aristotélico-tomista. Están a la vista por la sencilla razón de que no había por qué disimularlos, en un texto escolástico, con un oficialismo escolástico, y en una universidad *Real y Pontificia* bajo la autoridad eclesiástica y civil.

Más bien había de disfrazar los datos modernizantes, considerados peligrosos por la constante supervisión del patronato de su católica majestad. No había ninguna necesidad de declararse abiertamente en contra de las normas y exponerse con ello a inquisitorias poco aconsejables. Al comienzo de su carrera universitaria, Suárez, sin duda, no debió querer *quemarse*. Ya en época de la Ilustración, en que tanto se buscaba la utilidad en todo, hubiera resultado absolutamente inútil. Los lectores de esa misma época serían capaces de ver tras el disfraz y completar lo sugerido. Bien visto, por convencimiento o por conveniencia, expresar en ocasiones su aquiescencia a las ideas modernas era a lo más que Suárez podía llegar. Bastaría con esto para no catalogarlo como tradicionalista empeinado, sino abierto —al menos hasta un cierto punto— a cambios. Dar un paso más, hubiera sido poco prudente. En todo caso, quedaba la explicación oral de la clase, para aclarar lo que el texto dictado —el que nos ha llegado— no dejaba explícito. Precisamente, por callados o disfrazados, se hace necesaria, en aras de la imparcialidad, la búsqueda de esos vestigios modernos y no de los otros.

Porque son muchas las veces en que Suárez nos habla con una sordina autoimpuesta, sin duda en atención a los *Estatutos* universitarios. Fue Knabenschuh quien perspicazmente llamó la atención al respecto en sus estudios sobre la *Cosmología* de Urbina¹⁴, en los que sostiene que Suárez pretende conjugar las doctrinas modernas y el pensamiento aristotélico, excepto en aquellos puntos en los que piensa que lo moderno va abiertamente en contra de Aristóteles, o puede hacer peligrar temas religiosos y de fe; en tales casos, partidario o no de las nuevas ideas, por prudencia o por viveza, prefiere callar. Opinión de la que, por lo que se refiere a su *Meteorología*, participamos y suscribimos.

En efecto, Suárez elige el silencio como frecuente *modus operandi* en su *Cursus*. No negar directamente doctrinas aceptadas, podría ser suficiente. En el ambiente universitario en que se desenvolvía, era de esperar que, catedrático, eclesiástico y súbdito fiel de su católica majestad, en principio su silencio no inquietara a la inteligencia inquisitorial; *qui tacet, consentire videtur*. Incluso ante la opción geocentrismo-heliocentrismo. Evidentemente, era éste un tema muy distinto y mucho más espinoso, en sus consecuencias prácticas, que tantos otros debatidos en su *Cursus*, como la hecceidad, si las formas crecen por intensidad gradual, o si la materia celeste y la sublunar son o no de la misma especie¹⁵. Así que Suárez, poniendo en juego la tradicional sagacidad criolla, en ningún momento habla directamente del geocentrismo, para no tenerlo que cuestionar. Pero también se las ingenia para dejar abierta la puerta al heliocentrismo, para sugerir —al menos— su probabilidad.

Pero incluso en puntos menos conflictivos, Suárez adopta la misma postura silente. Basten, por todos, dos ejemplos; aunque —sobre todo el primero— se trate de temas doctrinalmente inocuos. Según la afirmación de Aristóteles que recogería posteriormente santo Tomás¹⁶, la parte de la Tierra comprendida entre los dos trópicos era inhabitable, a causa de su excesivo calor. Para el tropical Suárez, la afirmación era palmariamente errónea y hasta, si se

¹⁴ Véase KNABENSCHUH, S., «Entre escolasticismo y nueva ciencia: las enseñanzas cosmológicas de Suárez de Urbina», (en la «Introducción» al volumen de la *Philosophia Naturalis* de Suárez de Urbina —actualmente en prensa— especialmente el capítulo *Las teorías...*).

¹⁵ Nn. 1236, 1870, 2060.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Meteor.* II, 5, 362a 31-362b 1ss.; SANTO TOMÁS, *In Meteor. Expositio* II, Lect. X, n. 200.

quiere, ofensiva. A pesar de todo, en el lugar de su texto vinculado a la afirmación del Estagirita¹⁷, prefiere silenciar el tema.

Tradicionalmente, se había querido ver en un buen número de fenómenos meteorológicos —sobre todo en la aparición de los cometas— augurios de sucesos futuros, generalmente calamitosos. Quizá el propio Aristóteles, sin pretenderlo, fue responsable inocente de estas creencias, cuando en su *Meteorología* va señalando las vinculaciones que, a su entender, tiene cada fenómeno que estudia, con el tiempo meteorológico. Esto, manejado después por una filosofía que establecía una estrecha relación entre el mundo —macrocosmos— y el hombre —microcosmos—, dio fácilmente pie a interpretaciones mágicas; se convirtió, durante siglos, en creencia común, y así lo enseñaron los escolásticos¹⁸. Creencia que, a pesar de ser el primero en establecer los límites de la ciencia astronómica o astrológica, está presente, por ejemplo, en san Isidoro, para quien el eclipse de sol causaba epidemias¹⁹. El mismo santo Tomás no fue la excepción: independientemente de que —sosteniendo que se forman por vapores y exhalaciones secas— defendiera que los cometas presagian vientos y sequías, aceptaba la influencia de los cuerpos celestes en la conducta humana²⁰. Siguiendo esa línea, los *Conimbricenses*, al establecer las causas de las impresiones enfáticas (entre otros muchos casos), sostenían: *Su finalidad es... en segundo lugar anunciar por disposición divina algunos sucesos futuros*²¹.

Nuestro autor, quien en su texto da muestras de haber leído a Descartes, debía recordar lo que el francés escribió:

Nada me parece más inconveniente que, como hacen muchos, hablar acerca de los arcanos de la naturaleza, del poder de los cielos sobre el mundo inferior, de la predicción

¹⁷ N. 1970.

¹⁸ [...] *significant spiritus et siccitates. Manifestum est enim quod venti et siccitates fiunt propter hoc quod multa exhalatio sicca est segregata a terra [...] Sub principe Nichomaco apparuit quidam cometa et tunc fuit factus magnus ventus apud Corinthum: CONIMBRICENSES: In Libros Aristotelis Meteorologicorum Expositio*, I, lect. XI, 75.

¹⁹ SAN ISIDORO, *Etim.* XIX, 6, 3, ed. J. Oroz y M. Díaz, 2 vols., Madrid, 1982.

²⁰ *Plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora coelestia; pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistent. Et ideo astrologi, ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere.* SANTO TOMÁS: *Summa Theologica*, I, 115, 4.

de sucesos futuros y cosas semejantes; en verdad que yo nunca me hubiera preguntado si la acción humana sería capaz de descubrir tales arcanos²².

Si Urbina hubiera estado convencido de la validez de estos agüeros, nada le hubiera costado —dada la mentalidad de la Caracas de entonces, en la que hasta el clero discutía (en 1750) si una imagen de la Virgen adivinada en los recovecos del tronco de un árbol, era más milagrosa que otra similar en una roca de Guanare²³— sugerir al menos estas significaciones. Todavía unos años después, Juan Antonio Navarrete se creía obligado a atacar este tipo de interpretaciones:

la temeridad e ignorancia y atrevimiento de los hombres quieren adivinar por los astros las cosas que puramente dependen del libre albedrío del hombre; pero no se prohíben las predicciones o pronósticos naturales que se conocen con reglas de náutica, medicina, agricultura, astronomía, etc., como son eclipses, aguas, vientos, tormentas, etc., porque éstos son efectos naturales dependientes de la naturaleza²⁴.

Si Suárez no sugiere estas significaciones, hemos de leer entre líneas, suponiendo que no participaba de tales ideas. Pero, dado el ambiente aludido, le hubiera resultado difícil arremeter contra tales creencias. Por eso opta por silenciar el asunto, con un escueto *la significación de los cometas véase en los autores*²⁵.

En otras ocasiones, sin querer despegarse de las exigencias oficiales de la universidad y sin abjurar de Aristóteles, Suárez recurre a su sagacidad para —*intelligenti pauca*— expresar su tácita adhesión a las nuevas corrientes y sugerir callando. Veamos algunos casos.

En su *Meteorología*, Aristóteles nunca llama *kosmos* al mundo sublunar, a la Tierra. Sólo utiliza el término para referirse a las esferas, sobre todo a la parte

²¹ *Finis est... secundo praesignificatio aliquorum eventuum ex divino instituto: CONIMBRICENSES, In Libr. Meteor. 2, 1.*

²² *Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione, & similibus, ut multi faciunt, audacter disputare; & me quidem tamen unquam, utrum ad illa inveniendā humana actio sufficiat, quaesivisse: DESCARTES, Oeuvres X, Regulae ad directiobnem ingenii p. 398, 5-10.*

²³ DAUXION, J., *Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y diversas partes de Venezuela en la América Meridional*, Caracas, 1967, p. 230.

²⁴ NAVARRETE, J., *Arca de letras y teatro universal*, ed. B. Bruni Celli, 2 vols., Caracas, 1993, vol. I, p. 116.

²⁵ N. 2058.

superior en la que rige un *orden* impecable, comparable al impecable orden de un ejército²⁶. Ello ha dado lugar a sostener —en contra de una interpretación optimista, en el sentido de que todo el orbe fuera *kosmos*, ordenado— que Aristóteles fuera más bien partidario de una concepción dualista: el orden sólo existe en el mundo superior.

A pesar de que su fe pudiera inclinarle por una cierta postura dualista, al considerar que el universo entero hubiera quedado trastocado por el pecado del hombre, rey de la creación, Suárez es decididamente optimista. Movidio por los aires de una época, eufórica por el conocimiento del universo, y sin temor alguno de heterodoxias religiosas, prefiere mirar al orbe como la obra magnífica del Creador, y quedar admirado y sobrecogido ante ella. Para él, todo es *kosmos*, ordenado, perfecto y bello. Llama a la Tierra *cosmos* o *Geocosmos* —ya que para él el mundo, por sí mismo, exige ser bello— y la compara al hombre, *microcosmos*²⁷. La parte superior y la sublunar del universo están compuestas, según él, de una misma materia²⁸; por eso se refiere a las dos como *mundo celeste* y *mundo sublunar* y ambas componen el *mundo corpóreo*²⁹; *mundus*: el término latino correspondiente al griego *kosmos*. Eco todo ello, si se quiere, del mundo griego y medieval; pero eco, asimismo, del propio Copérnico cuando se preguntaba: *¿Qué hay más hermoso que el cielo, que contiene toda belleza? Incluso los propios nombres lo declaran: Cielo y Mundo; éste, con denominación de pureza y ornamento, aquél con apelación a lo adornado*³⁰.

Así, el texto de Urbina se convierte en la contemplación del *Geo-kosmos*, el todo bello, limpio, *mundus*, la Tierra-bella. Expresión del optimismo de quien contempla al universo, que exige ser bello y ordenado; belleza y orden que consiste en la sucesiva variación de formas, dirigida a una perfección cada vez mayor³¹.

Leyendo a Urbina, da la impresión de que tiene siempre ante los ojos el texto de los *Conimbricenses*. Sin embargo, no aparecen citados en nuestro *Cursus* ni una sola vez. Hacerlo hubiera supuesto sin más ponerse en contra de

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 10, 1075a 11-15.

²⁷ Nn. 1969, 1971s., 1974; y 1167.

²⁸ N. 2060.

²⁹ N. 2059.

³⁰ COPÉRNICO, N., *Sobre las revoluciones*, Libro I, *Introducción*, ed. de C. Mínguez Pérez, Madrid, 1987, p. 14. La Pfra. Knabenschuh me hizo notar esta referencia copernicana.

renovadores y de aristotélicos. De los unos, por citar —una vez más— autores tradicionales; de los otros, por cuanto los *Conimbricenses* fueron jesuitas, y los miembros de la Compañía de Jesús aparecían como innovadores de la filosofía; sus opiniones filosóficas habían de resultar demasiado avanzadas desde el punto de vista del tomismo estricto y de los *Estatutos* universitarios de Caracas. Suárez de Urbina (de quien sí consta que conocía las opiniones de los autores jesuitas: nominalmente cita a Peynado, aunque —precisamente— para corroborar una teoría tomista³²) no hubiera querido dar la impresión de estar influenciado por ellos. Le resultaba preferible citar a los *Ripenses*³³, menos conocidos seguramente, pero sin el compromiso que hubiera ocasionado para Urbina el citar a *Conimbricenses* o *Salmanticenses*³⁴.

Dados los descubrimientos de la ciencia para su tiempo, Suárez de Urbina no podía aceptar ya ciertas teorías aristotélicas. Según éstas, los cometas eran meteoros, esto es pertenecientes al mundo sublunar³⁵. Suárez hace gala aquí de

³¹ Nn. 1167, 1853.

³² N. 1397.

³³ N. 1640.

³⁴ Eran los *Ripenses* (*Cursus Philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam Angelici Doctoris Divi Thomae, per Collegium Ripense Sanctae Caeciliae, Discalceatorum Beatae Mariae de Mercede... elaboratus et pro studentium utilitate tribus tomis absolutus*, Madrid, 1716-1718) un *Cursus* similar, debido a los Frailes Mercedarios del Convento de Santa Cecilia de Alcalá (o *Collegium Ripense*). No se olvide que en Caracas existía un Convento de Mercedarios, a cuya Biblioteca tendría acceso Suárez de Urbina: no sólo como Catedrático universitario, sino más aún por el parentesco —aunque lejano— que por medio de los Urbina y los Monserrate tenía con Fray Ignacio Javier de Ibarra, fraile de dicho Convento (Cfr. MUÑOZ GARCÍA, A., «Francisco José de Urbina, Filósofo Venezolano del S. XVIII. Notas para una Biografía», (en *Revista de Filosofía*, 1998, n. 28, pp. 111-141). Es cierto que en las relaciones de que disponemos referentes a las Bibliotecas coloniales de Caracas no figuran los *Ripenses* sino hasta 1761, fecha posterior a la elaboración del *Cursus* de Suárez (los tres tomos se encontraban en los envíos hechos desde Cádiz en 20 de mayo de ese año en el navío *San José*, en octubre en el navío *San Carlos*, y el 19 de diciembre en el *San Sebastián*: LEAL, I., *Libros y Bibliotecas en la Venezuela Colonial (1633-1767)*, Caracas, 1978, vol. 2, pp. 249, 256 y 268 respectivamente). Pero resulta muy difícil imaginar que los mercedarios —en cuyo convento se tenían también clases de filosofía— no contaran en su biblioteca, antes de esa fecha, con una obra tan significativa para su Orden.

³⁵ Sobre el particular, es significativo el siguiente texto de *CONIMBRICENSES*, *In Lib. Meteor.*, 3, 4: *Sententia Aristotelis I libro, cap. 7 quam tuentur Ptolomaeus et Albumazar in libro de conjunctionibus, itemque Albertus lib. I, tract. 3, cap. 5, Avicenna, Algazelus, Alexander,*

un hábil equilibrio para sugerir su aquiescencia con la ciencia de su tiempo, sin provocar inquisitorias. Después de que Newton, al estudiar el cometa aparecido en 1680, había demostrado que los cometas no estaban formados por exhalaciones, en la definición de cometa Suárez no incluye la afirmación aristotélica de que su causa sean tales exhalaciones³⁶; en todo caso, éstas serían causa de una segunda clase de cometas; una *supuesta* segunda clase, pues dice que *parece* que hay dos clases, sin afirmarlo categóricamente, para no alarmar a los conservadores. Esos cometas «newtonianos», no formados por exhalaciones, deberían estar por ello incluidos junto con los meteoros, no en el mundo sublunar³⁷, sino en el celeste, del que se ocupa en el *Libro II*; razón por la cual, Suárez ubica la descripción de los cometas al final del estudio de los meteoros, como un apéndice (*ad calcem*, dice), como tema de enlace con dicho *Libro II*.

Aunque fuera de la *Meteorología*, hay un dato más que —por significativo— nos resistimos a omitir. Suárez dedica la *Cuestión I* del *Libro II* de la *Física* al estudio de la naturaleza, violencia y arte. Tras establecer que la razón de naturaleza corresponde a la materia y a la forma³⁸, ejemplifica recurriendo al principio vegetativo de las plantas, sensitivo de los animales e intelectual del hombre. Para derivar de ahí hasta el alma racional como naturaleza y principio de los movimientos humanos. El paso siguiente resultaba ya inevitable: el alma racional es la forma humana, *tal como* —termina— *fue definido en el Concilio de Letrán*³⁹.

En principio, que en un texto filosófico se recurra como prueba a la autoridad de un concilio no deja de ser extrañable; ello hubiera tenido mejor

*Philoponus, Averroes, aliique peripatetici, est: Cometam non constare natura coelesti sed sublunari, ejusque materiam esse exhalationem multam pinguem, crassam, constantem partibus bene coagmentatis... Mathematici, instrumentis astronomicis lunae altitudinem dimensi, deprehenderunt cometas esse luna inferiores, non igitur in caelesti, sed elementari mundo insunt. De hac vero altitudinis cometarum mensura consule Regiomontanum in trac. «De cometa», et Ioannem Vogelium in opusculo «De cometa». Para DESCARTES, *El mundo*, cap. IX, *Oeuvres* XI, 56-63, los cometas no están formados así; aunque su explicación, en el sentido de que son estrellas fijas que se desprendieron del firmamento, tampoco satisfaría a los astrónomos posteriores.*

³⁶ Cfr. nn. 2056ss.

³⁷ Cfr. en n. 2045 su definición de meteoro.

³⁸ N. 1320.

³⁹ N. 1322.

cabida en un curso teológico. Por eso nos hace sospechar que haya una segunda intención tras ello. Tanto más cuanto que es la única ocasión en que se recurre a este tipo de argumentos en todo el texto de Urbina. Inevitablemente esto pone sobreaviso al lector. Porque además, y si de definiciones doctrinales se trata (*definido* es el término utilizado por Urbina), no se debiera haber apelado a la autoridad del concilio lateranense, XVIII de los ecuménicos, sino al XV de ellos, el de Vienne. En efecto, Letrán no hace sino corroborar lo ya decidido en Vienne, a cuyo texto, incluso, remite. ¿Cuál pudo ser la razón que movió a Urbina a preferir el texto meramente repetitivo y recordatorio de Letrán, por sobre el viennense, más claramente definitorio y definitivo?

El hecho es que en este último se estaban condenando ciertas teorías de Pedro Juan Olivi, franciscano del movimiento de los *espirituales*. Sostenía el fraile que en el hombre las formas vegetativa, sensitiva e intelectual se añaden a la materia espiritual. Cada una de ellas, unificadas por la materia, produce un grado de perfección y constituyen en conjunto una sola alma racional. Con esto, el alma humana quedaba unida sustancialmente al cuerpo directamente sólo por las almas vegetativa y sensitiva, y por la intelectual sólo mediatamente, en cuanto que ésta rige a las otras dos (pero no *per se* al cuerpo). Según Olivi, no puede darse unión directa entre alma intelectual y cuerpo por cuanto, en tal caso, o la primera haría inmortal al segundo, o éste haría mortal a la primera. Resultado: el alma intelectual no es la forma del cuerpo humano⁴⁰. Aplicado a Cristo, ello implicaba sostener que su humanidad no estaba compuesta de un cuerpo y un alma racional; y de ahí la intervención del viennense. En 1283 habían sido reprobadas en París 36 proposiciones de Olivi. Pero, y a pesar de que el fraile había ya muerto en 1298, la pertinacia de sus enemigos (no olvidemos que formó parte de los *espirituales*) les llevó a presentar en 1311, siete de esas proposiciones al concilio de Vienne.

Sin embargo, éste sólo pretendía establecer que el alma racional informa directamente al cuerpo, y condenar la tesis de la separación de ambos. En realidad, Olivi no sostenía que en el hombre hubiera tres almas, sino más bien tres *partes* que formaban una *única* alma racional. La decisión del Concilio, pues, *no consistió en condenar la doctrina de la pluralidad de formas y afirmar la tesis*

⁴⁰ Cfr. EHRLE, F., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne* en *Archiv für Litteratur und Kirchen-Geschichte der Mittelalters* II, Berlin, 1885, p. 369.

tomista... Los Padres del Concilio o, al menos, la mayoría de ellos, sostenían por su parte la doctrina de la pluralidad de formas⁴¹. Un tomista radical hubiera preferido por todas las razones esgrimir la autoridad de Vienne. Urbina, más imparcialmente, prefiere apelar a la de Letrán, a pesar de que el asunto había quedado decidido en el primero de esos dos concilios. El mismo tono de los textos lo revela. Las expresiones e intención de Vienne, sin duda, son harto más fuertes, solemnes y expeditas al calificar la opinión que rechaza:

doctrinam temere asserentem aut vertentem in dubium [...] velut erroneam ac [...] inimicam fidei [...] reprobamus: definientes [...] quod quisquis asserere [...] praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus⁴².

Pero hay otra posible razón; la preferencia de Urbina por el lateranense pudo tener otro móvil, más decisivo a nuestro entender. A fin de cuentas, la tradicional fogosidad manifestada en los antagonismos entre los sistemas escolásticos no solía dejar mucho lugar a imparcialidades. Por otro lado, la oposición de los modernos no era tanto contra el tomismo, sino contra el aristotelismo; incluso en Caracas: en la famosa discusión que —pocos años después de escrito este texto— tendría lugar entre Valverde y el conde de San Javier, el tomismo queda bien parado tanto en el defensor del aristotelismo como en su oponente⁴³. Y es que, si el concilio de Vienne decidía contra los errores de Olivi, el de Letrán iba directamente contra la reaparición —según sus propias palabras— de un *antiquus humani generis hostes*, que no era otro que los llamados *neoaristotélicos*⁴⁴.

Que para ejemplificar sobre la materia y la forma como principios haya recurrido a las almas vegetativa, sensitiva e intelectual era algo posible y hasta previsible; pero no necesario. Que haya incluido la autoridad de un concilio para probar una tesis filosófica, resulta ya —a pesar de las circunstancias académicas

⁴¹ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* II, Barcelona, 1980, p. 436.

⁴² DENZINGER, H., (et alii), *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo, 1932, 481 (en adelante cit. como DB).

⁴³ Puede verse el texto en *Archivo del General Miranda*, vol. VII *Viajes, Cartas, Miscelánea*, ed. de V. Dávila, Caracas, 1930, pp. 272-289.

⁴⁴ *Bula Apostolici Regiminis*, sesión VIII del 19-12-1513. DB 738.

en que se hacía— un tanto inoportuno. Que haya sustituido el concilio que más directamente se refería al tema por otro, no puede atribuirse a ignorancia en un catedrático eclesiástico, sino más bien a un indudable segundo propósito de éste. El de sugerir con ello una cierta, al menos, empatía por su parte con las ideas modernas.

Discutir aquí si Galileo aportó suficientes pruebas a su teoría o si habría que esperar al siglo XVIII para tener la seguridad de que estaba en lo cierto⁴⁵ está aquí fuera de lugar. El caso es que el mismo Descartes, convencido de la teoría galileana, calló por mucho tiempo antes de aceptarla públicamente. Mucho después de la efervescencia del problema, los *novatores* son todavía en extremo cuidadosos al abordar el tema. Berni y Martín Martínez desestiman al sistema ptolemaico como contrario a la experiencia, y al copernicano como contrario a la Escritura; por lo que se quedan con el intermedio de Tycho. Almeida acepta el heliocéntrico *como hipótesis*⁴⁶, teniendo buen cuidado en justificar su postura ante posibles suspicacias inquisitoriales:

como hipótesis; esto es, como mera suposición que cada uno [Tycho y Copérnico] establece para explicar en ella todos los efectos, me inclino al copernicano, usando de la licencia que me concede la Iglesia por un decreto de los Cardenales Diputados de la Suprema Inquisición en el año 1620⁴⁷.

Lo mismo hará Jacquier⁴⁸: como hipótesis, ya que, dice, explica mejor los fenómenos celestes y permite comparar mejor los sistemas entre sí. Sin embargo, Almeida y Jacquier desconocen —o silencian— una Patente sobre la condena-
ción de Galileo —*Notification de la condamnation de Galilée, datée de Liège, 20 septembre 1633, publiée par le nonce de Cologne dans les pays rhénans et la Basse-Allemagne*⁴⁹—, cuyo texto completo enviaba Descartes a Mersenne en carta del

⁴⁵ Cfr. LENOBLE, R., *Histoire de la Science*, París, 1957, pp. 475s.

⁴⁶ *De suerte que yo, hablandoo con sinceridad cristiana y de amigo, no sé verdaderamente los secretos de Dios, ni el sumamente ingenioso maquinismo sobre el que ideó el movimiento de los astros; pero si el Altísimo ideara el movimiento de los cuerpos celestes que observamos sobre estas mismas leyes de movimiento que estableció acá en los terrestres, me persuado a que se habían de mover como se supone en este sistema*: ALMEIDA, T., *Recreación filosófica*, Lisboa, 1786; trad. cast., Madrid, 1803, vol. VI, p. 243.

⁴⁷ ID., p. 276.

⁴⁸ JACQUIER, F., *Institutiones Philosophicae* V, Pedro López, s. l., 1785, p. 290

⁴⁹ Colonia, 1893, pp. 14-18.

14-8-1634, en la que se prohíbe la tesis galileana, *aunque la propusiera so pretexto de hipótesis*⁵⁰.

Suárez de Urbina, según su táctica, no alude directamente a ninguna teoría (ni siquiera al tema). Siendo un tópico fundamental en la época, y candente en ambientes como el de Urbina, su silencio es ya premisa implícita de que sí tiene opinión al respecto; y hasta se puede concluir de la misma premisa cuál sea tal opinión. Porque no hubiera tenido sentido, en sus circunstancias, callar algo que era tesis del oficialismo universitario; no hubiera tenido motivo alguno para temer por ello. Si no habla del tema, si teme hablar de ello (y el temor no podía venir sino de un solo lado), habrá que concluir que fue partidario del heliocentrismo. Por eso, una vez más, lo que hay que rastrear en su *Cursus*, son los indicios de su adhesión al modernismo.

El caso es que Suárez se encontraba en la disyuntiva moral de mantener por un lado la enseñanza oficial de su universidad, respaldada con todos los poderes, o dar paso a lo que la ciencia —y posiblemente él mismo— admitía ya como indiscutible. Unos años después, conforme sucedían los acontecimientos o se le planteaban los temas, Juan Antonio Navarrete iba escribiendo su *Arca de letras*. Pues bien: a pesar de que páginas más adelante (lo que en una obra así escrita puede significar varios años) se manifiesta claramente como heliocéntrico, tiempo antes, al explicar los sistemas tolemaico, ticónico y copernicano, había añadido cautelosamente: *esto te lo pongo aquí sólo como noticia*⁵¹. Indudablemente, Suárez tiene aquí y allá abundantes frases con las que pudiera calificar como defensor de la oficialista teoría geocéntrica; pero, en los lugares en que el tema le obligaba a referirse a ello, prefiere no exponer ninguna opinión, ni siquiera *como hipótesis*, o *sólo como noticia*.

No aludiendo directamente al tema, la opinión de Urbina sobre cuál considera el centro del universo que rastrearla en otros lugares. Y aquellos en los que habla del sol han de ser los más indicados. Un sol al que, con el *Eclesiástico*, Suárez comienza llamando *vaso admirable y obra del Altísimo*. El texto bíblico completo dice: *Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile opus Excelsi*⁵².

⁵⁰ *Quamvis hypothetice a se illam proponi simularret: cfr. DESCARTES, Oeuvres, vol I, Correspondence, p. 288.*

⁵¹ NAVARRETE, *Arca I*, p. 626.

⁵² *Eccli 43, 2.*

Es obvio que, propiamente hablando, *movilidad* no puede tomarse aquí dicho en un sentido estricto, sino como producto de la sensación de un observador ingenuo que ve despuntar el alba; en el mismo sentido *sensorial* en que Suárez decía —al principio de la *Meteorología*— que la tierra es esférica *non in rigore mathematico, sed sensu physico ac sensoriali*⁵³. Además, el pasaje bíblico de que está extraída la frase es una composición lírica sobre la naturaleza, momento apto para metáforas. Que Suárez alegue este texto no puede pues interpretarse como argumento de su geocentrismo. Pero sí aprovecha el tono, para componer su propio *Canto al Sol*.

A pesar de que fuego y tierra son —de los elementos— los extremos más puros⁵⁴, entre ellos el fuego ocupa lugar preeminente⁵⁵. Pues bien; Suárez nos dice que el sol es más excelso aún que el fuego⁵⁶. Como produce luz y calor, con su luz ilumina todo⁵⁷ y destruye de raíz la oscuridad en sus mismos umbrales⁵⁸: desde el mismo instante de la creación, es la potencia iluminativa⁵⁹, único cuerpo no estrella con luz propia que ilumina a los planetas, incluso a la luna⁶⁰. Y con su luz produce todo: interviene en la formación de la miel y el maná y de los cometas permanentes⁶¹; es causa necesaria de las fases de luna, de los vientos⁶², de fenómenos admirables como los *cabellos de Venus*, Arco Iris, *coronas* y *parelios*⁶³, de todas las riquezas y vida, incluso del preciado oro⁶⁴, en fin, de todos los efectos sublunares⁶⁵; hasta produce solaz y descanso⁶⁶. Y, si acaso alguien dice

⁵³ N. 1970.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Generat.* II, 2, 329b 24-32.

⁵⁵ *Nobilior, clarior, activior, actualior et altior*: SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 6, 3, 2; d. 16, 2, 5.

⁵⁶ N. 2068.

⁵⁷ *Fons totius luminis, illuminans omnia corpora superiora et inferiora*: SANTO TOMÁS, II-II, q. 45, 5, 2; q. 58, 6, c.; *II Sent.*, d. 13, 3.

⁵⁸ N. 214.

⁵⁹ Nn. 1699; 1681, 1918.

⁶⁰ Nn. 2067; 1451.

⁶¹ Nn. 2025; 2057.

⁶² Nn. 1428; 2071; 2053.

⁶³ Nn. 2027, 2038, 2040.

⁶⁴ Nn. 1687, 2031.

⁶⁵ Nn. 1387, 2020.

⁶⁶ N. 1009.

que tiene manchas, éstas no pueden ser sino sólo aparentes, y debidas a los cuerpos que se interponen entre él y nuestra vista⁶⁷: una nueva alusión implícita, nótese bien, al telescopio con que su inventor descubrió estas manchas. Y a su inventor Galileo, defensor del heliocentrismo.

Por todo ello, el sol es *criatura admirable* y no sólo tiene el primado entre los planetas, sino que es, por antonomasia, *la obra de Dios*. Todo esto, ¿no es conceder al sol una cierta preferencia y capitalidad respecto a todos los demás cuerpos del universo? Si el del sol parecía lugar obligado para que Urbina se definiera por el sol o la tierra como centro del orbe, de nuevo se queda sin aludir a ello. Pero no será muy aventurado pensar que todas estas alabanzas al sol no son sino un reconocimiento de su lugar central en el universo. De haber sido partidario del geocentrismo, Suárez ha tenido muchas oportunidades de decirlo claramente a lo largo de su *Cursus*. Y en ocasiones, ciertamente, está implícito; pero nunca claramente. Como en los párrafos últimos donde, para evitar fogosidades inquisitoriales y apagar las sospechas que pudieran levantar el hecho de haber alabado tanto al sol y no hablar expresamente del geocentrismo, nos habla de la luna y de sus eclipses.

En efecto, dicho esto del sol, nos dice Urbina, ¿para qué seguir?: ya no se ofrece decir nada especial más sobre los planetas⁶⁸. Pero, sí; algo más: la luna. Justo para terminar su *Meteorología*, como quien no quiere hacerlo sin dejar cabos sueltos comprometedores, extrañamente Suárez dedica varios párrafos a la luna y sus eclipses. Extrañamente, porque dentro de la extrema concisión que le imponían los límites de su curso, sorprende la relativa extensión que concede a la descripción de los eclipses lunares, mientras que, cuando se refiere a los solares, apenas si les dedica una línea escasa⁶⁹ (y, en general, más espacio a la luna que al sol). La extrañeza que esto provoca puede desaparecer si —maliciosamente— reparamos en que uno de los tradicionales argumentos de la escolástica a favor del geocentrismo era la autoridad de Averroes, quien aseveraba que, de no encontrarse la tierra al centro del universo, no había modo de explicar los eclipses lunares⁷⁰; (y, ciertamente, suponiendo que la luna y el sol giren en órbitas

⁶⁷ N. 2069.

⁶⁸ N. 2070.

⁶⁹ Nn. 2072 y 2063 respectivamente.

⁷⁰ AVERROES, *De coelo* II, 6.

concéntricas a la tierra, resulta imposible explicarlos en un esquema heliocéntrico).

En los párrafos dedicados a la luna⁷¹, Suárez utiliza los términos *conjunción* y *oposición*, utilizados ya por la tradición escolástica. Para ésta, *conjunción* indica la situación del sol y la luna, ambos frente a un mismo hemisferio terrestre; y *oposición* cuando cada uno de ellos está situado frente a un hemisferio terrestre distinto. Con esto, las fases de la luna se explicarían así: cuando, en situación de *conjunción*, sol, luna y tierra se encuentran en un mismo plano, se da la fase de *luna nueva*, por cuanto la cara de la luna que mira a la tierra no queda iluminada por el sol. A partir de ahí, con el desplazamiento progresivo hacia la situación de *oposición*, comienzan las fases crecientes de la luna, iluminada *secundum situm in quo est*⁷². Hasta llegar al momento en que sol, luna y tierra vuelven a estar también en un mismo plano, pero en situación de máxima *oposición*, cuando se da la fase de *luna llena*. Comienza entonces a verse desde la tierra, progresivamente, menos área lunar iluminada (fases menguantes), hasta llegar de nuevo, completando el ciclo, a la máxima *conjunción*. Nótese bien que esta explicación funciona tanto en una concepción geocéntrica del universo, como en una heliocéntrica.

La explicación del eclipse resulta más simple, por cuanto coincide más con la que estamos habituados en nuestra concepción heliocéntrica. Los eclipses de luna tienen lugar cuando, en situación de *oposición* (y Suárez tiene buen cuidado en anotar que *sólo* en situación de oposición⁷³), sol, luna y tierra llegan a coincidir en un mismo plano, impidiendo así la tierra que los rayos del sol lleguen a la luna. La posible objeción de que en tal explicación se hace coincidir la fase de luna llena con el eclipse lunar, por un lado peca de ligereza intelectual. Pero, por otro, su respuesta pone de manifiesto que, al menos en Urbina, las distintas esferas del cielo son, sí, concéntricas, pero no lo son necesariamente los círculos que describen sus planetas al girar; o que cada uno de éstos describe cada vez círculos distintos, como por efecto de la rotación de cada esfera sobre su eje.

En efecto, a diferencia de las múltiples ocasiones en que Suárez presenta y resuelve objeciones a teorías expuestas, aquí se adelanta a dar la explicación,

⁷¹ Nn. 2070-2076.

⁷² N. 2071.

⁷³ N. 2072.

sin dar lugar a la objeción. Urbina explica que en la situación de *oposición* no siempre quedan sol, tierra y luna exactamente en el mismo plano, sino que la luna queda a veces (*la mayoría* de las veces, diríamos) ladeada hacia uno de los polos de la tierra, no dando así lugar al eclipse. Está claro: cuando más arriba se hablaba de las ocasiones en que sol, luna y tierra se encontraban en el mismo plano, ha de entenderse —en el caso de luna llena y luna nueva— que sol, luna y tierra se hallan simplemente en el mismo plano. Mientras que —en el caso del eclipse— están en el mismo plano de la eclíptica.

Así que Urbina, obligado por la tradición escolástico-verroista a hablar del eclipse lunar para evitar sospechas inquisitoriales, aprovecha la ocasión para dejar claro, aunque sin decirlo expresamente, la no imposibilidad o repugnancia de un sistema heliocéntrico; utilizando incluso en esa explicación, *por mor* de dichas sospechas, la clásica terminología tradicional. Nos viene aquí a la memoria aquel fragmento de Alberto de Sajonia en que refiere: *uno de mis Maestros parece pretender que no se puede demostrar que sea insostenible que la tierra se mueve y el sol está quieto*⁷⁴. La misma sinuosidad del texto parece prevenir al lector para que lo interprete con una lectura entre líneas: dice, de *uno* de sus maestros —no especifica quién— no que *sostenga*, y ni siquiera que *pretenda*, sino que *parece pretender*. Y lo que *parecía pretender* el tal maestro no era precisamente que la tierra se mueve y el sol está quieto, sino que no había *argumentos de razón* para demostrar que no fuera así; salva siempre, por supuesto la integridad de la fe, y por tanto la integridad física ante la Inquisición, de quien *parecía pretender* tal cosa. En definitiva, y leyendo entre líneas: el tal maestro estaba convencido de la teoría heliocéntrica.

Pues las circunstancias inquisitoriales en que se escribía el *Cursus* de Urbina no habían cambiado mucho en relación a aquellas en que escribía el de Sajonia. Por lo que, sin querer despegarse de las exigencias oficiales de la universidad y sin abjurar de Aristóteles, Suárez recurre a su sagacidad para —*intelligenti pauca*— expresar su tácita adhesión a las nuevas corrientes y sugerir callando.

Finalmente, un detalle más que resulta imposible pasar por alto. Es el texto en el que Urbina se refiere a la *Via Lactea*. En él⁷⁵, para aseverar —nótese

⁷⁴ *Quaestiones in libros de coelo et mundo* II, q. 26, Venecia, 1492.

⁷⁵ N. 2044.

bien, en contra de la teoría aristotélica— que estaba formada por incontables estrellas, Suárez apela al telescopio. Precisamente el invento galileano que tanto influyó para que su inventor se inclinara por el heliocentrismo. Pero sin nombrar a Galileo, su baluarte, que queda sólo sagaz, hábil y subliminalmente sugerido. Sin embargo, y muy sugerentemente, cuando —al hablar del sol— pisa un terreno aún más resbaladizo por estar subyacente la discusión heliocéntrica, se refiere a sus manchas⁷⁶ —descubiertas gracias al telescopio— sin nombrar ya no sólo a Galileo, sino ni siquiera al propio telescopio. Lo mismo que, cuando habla del movimiento de los astros, tampoco Suárez hace mención alguna, ahora ni siquiera al telescopio; pero —inevitablemente otra vez— sugiriéndolos. De haber sido más explícito en los dos últimos casos, le hubiera sido muy difícil justificar el geocentrismo; lo que, a su vez, le resultaba inquisitorialmente muy peligroso y arriesgado. Sin haberlo mencionarlo en lo más mínimo, Suárez se las ingenió para dejar abierta la puerta, en su *Cursus*, al heliocentrismo; para sugerir —al menos— su probabilidad.

No parecerá exagerado concluir de todo esto que, al menos, hay indicios para sospechar que Suárez de Urbina consideraba el heliocentrismo como probable. Y que habrá que ubicarlo entre lo tradicional y lo moderno. Quizá no fue un innovador de vanguardia; pero tampoco un recalcitrante conservador. Pudo no ser un progresista, pero supo avanzar; posiblemente no tanto como algunos hubieran querido, pero sí lo que su circunstancia le permitía. Un aristotélico, sin duda, pero en quien —por decir lo menos— no le molestaban demasiado los nuevos aires. Y, por sobre su ubicación, su pensamiento es índice también de lo que pensaba su época: notemos que su *Cursus* (1755-1758) está escrito exactamente a la mitad del tiempo que va desde la erección de la universidad y la reforma de Marrero. Es índice, por tanto, de que los nuevos aires soplaban ya por Caracas; e índice del movimiento de evolución en que se hallaba la filosofía en Venezuela en aquel momento.

⁷⁶ N. 2069.