

Aristotelismo y ciencia moderna en la Nueva España. El *De philosophiae vicissitudinibus* del jesuita guanajuatense Andrés de Guevara y Basoazábal

Aristotelianism and Modern Science
in New Spain. The Guanajuatense Jesuit Andrés
de Guevara y Basoazábal's *De philosophiae
vicissitudinibus*

GABRIEL GONZÁLEZ NARES

ESCUELA DE PEDAGOGÍA, UNIVERSIDAD PANAMERICANA MÉXICO
ggonzalezn@up.edu.mx

MÓNICA DEL CARMEN MEZA MEJÍA

ESCUELA DE PEDAGOGÍA, UNIVERSIDAD PANAMERICANA, MÉXICO
mmeza@up.edu.mx

Resumen: Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801), jesuita novohispano guanajuatense, escribió las *Institutionum elementarium philosophiae*, donde su autor ofrece un currículo deseable para la juventud mexicana que incluya la ciencia moderna empírica, la política virtuosa y la sabiduría humana. A través de una traducción comparativa del latín al español del proemio de la citada obra, este artículo pretende: 1) contextualizar al autor novohispano, 2) mostrar la recepción de la ciencia moderna desde los elementos aristotélicos de los que Guevara dispuso, y 3) mostrar que la modernidad y la tradición aristotélica se enriquecieron mutuamente; y lo que debía de reformarse era la escolástica anquilosada. Se concluye que a través del proemio *De philosophiae vicissitudinibus* de Guevara se evidencia la

recepción mexicana de la modernidad emanada de una mentalidad aristotélica.

Palabras clave: modernidad, filosofía de la ciencia, Andrés de Guevara y Basoazábal, Nueva España, jesuitas.

Abstract: The novohispanic jesuit Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801) wrote the *Institutionum elementarium philosophiae*, where he offers a desirable curriculum for the mexican youth that may include empirical modern science, virtuous politics and human wisdom. Through a comparative translation from Latin, this paper outlines Guevara biographically and, with the translation of some relevant passages, aims to: 1) to contextualize the author in his time and place, 2) to show the reception of modern science from the Aristotelian elements that Guevara had, and 3) demonstrate that modernity and Aristotelian tradition are complementary; and what is to be reformed is decrepit scholastics. It is concluded that through the proemium *De vicissitudinibus* Guevara shows that the Mexican reception of modernity comes from an Aristotelian thought.

Keywords: Modernity, Philosophy of science, Andrés de Guevara y Basoazábal, New Spain, Jesuits.

Recibido: 1 de junio del 2022

Aceptado: 9 de Agosto del 2022

DOI: 10.15174/rv.vi16i32.688

Introducción

Por la minería, la Ciudad de Santa Fe, y Real de Minas de Guanajuato, para el siglo XVII ya era uno de los centros más importantes de Nueva España, por lo que se convirtió en un

polo de atracción (Velázquez, 2014; Sepúlveda-Garza, 2010). Así, Guanajuato se fue configurando como un crisol en expansión de habitantes permanentes y temporales.

Quienes se fueron asentando en esta parte del Bajío provenían de mano de obra importada, y ante la falta de hospedaje en el lugar, la estancia y cuidado de esta población quedó resuelta con la edificación de hospitales. En el lugar se edificaron cuatro hospitales, cada uno de ellos con su respectiva capilla. Una de estas fue hospital para los otomíes, misma que acogió a la Compañía de Jesús cuando se asentó en Guanajuato.

A principios del dieciocho, con la erección del colegio, o casa de estudios jesuíticos, la edificación, además de funcionar como hospicio, también lo hizo como escuela de primeras letras y latinidad, pues “dondequiera ponían casa de asiento los Jesuitas, aparecía en primer lugar la *escuela de leer, escribir y contar*, [...] Podían faltar las demás cátedras, la escuela rara vez faltaba” (Decorme, 1941: 148). En julio de 1732, el primer rector fue Mateo Delgado (1732-1747) y sus maestros fueron Diego Camarena, de gramática, y José Volado, de primeras letras. Se asentaron dos operarios: José Redona y Bernardo Lozano. Además de Delgado, el colegio, hasta la expulsión, tendrá otros tres rectores: Joaquín de Sardaneta y Legaspi, guanajuatense, afecto a las matemáticas (1744-1757); Ignacio Rafael de Coromina, estudioso de la geografía y cosmografía (1757-1763); y José Eugenio Berrio, 1763-1767 (López, 1963; Marmolejo, 1883; Vidaurri, 2008).

Además de la enseñanza de primeras letras, el rey mandó impartir estudios menores. Cabe señalar que, la apertura de un colegio jesuita suponía a principios del siglo XVIII un signo que confirma el desarrollo socioeconómico y cultural de una localidad, en este caso de una provincia del virreinato de la Nueva España, donde un centro educativo proporcionaba, con fre-

cuencia, “la única posibilidad para los jóvenes de estos lugares de poder cursar estudios avanzados, al tiempo que constituían una verdadera red educativa” (Villalba, 2003: 9), pues cuando los estudiantes concluían sus estudios en dicho centro, podían continuarlos en cualquiera de los cuatro colegios de estudios mayores, ubicados en Guadalajara, Puebla, Mérida y México, certificando la Real Universidad de México la validez de sus cursos de artes, filosofía y teología (Villalba, 2003).

Todas las escuelas de la Compañía siguieron de un modo más o menos fiel las indicaciones de la *Ratio studiorum*, la cual establecía seis clases inferiores y siete u ocho superiores, pues el currículo completo dependía del colegio, de los maestros y de los colegiales. En el caso del colegio menor de Guanajuato, a pesar de los efectos de la expulsión y “la consecuente dispersión de documentos y propiedades que se realizó en el año de 1767” (Cueva, *et al.*, 1996: 127), se sabe que se impartía el ciclo inferior y el de artes (López, 1963). El primero, introducía a los niños, aproximadamente de siete años, al estudio de la gramática latina, que se cursaba en tres años, dividida en mínima, media y superior. Los dos años que cerraban este primer ciclo, se centraban en el estudio de autores clásicos e incluía un año de poesía y otro de retórica. La cátedra de artes, impartida en latín y apoyada en los libros de Aristóteles, abarcaba tres materias: lógica, metafísica y física, con una duración de tres años (López, 1963). Explica Decorme que un jovencito despierto “podía empezar mínimos a los siete años, concluir la *retórica* a los diez, empezar la *filosofía* antes de los once, graduarse de *Bachiller* en artes a los trece, y de *Doctor* en teología a los diez y siete” (1941: 148).

Al egresar del colegio menor, quien quería y podía continuar los estudios superiores, tenía que migrar a donde estos se impartían. Uno de los guanajuatenses de familia acomodada de

mineros que viajó hacia la ciudad de México a continuar con sus estudios, fue Andrés de Guevara y Basoazábal, quien, de acuerdo con Beristain de Souza (1883), nació en la ciudad de Guanajuato el 30 de noviembre de 1748, concretamente en la plaza Mexiamora (González, 2018).

Según Galindo (2012), en 1760 Guevara inició sus estudios en el colegio de San Ildefonso, de la ciudad de México, donde se impartían los estudios superiores, los cuales tenían una duración de tres años e incluían estudios de filosofía dividida en: un año de lógica, otro año de física y matemáticas, y un tercer año de metafísica y filosofía moral. Mientras Guevara estuvo en la ciudad de México, experimentó la reforma de los estudios de 1763, que acrisolaba los intentos de modernización educativa de los jesuitas José Rafael Campoy, Francisco Javier Alegre, Francisco Javier Clavijero y Diego José Abad, principalmente, quienes una década atrás, hacia 1750, habían promovido al cuestionar el planteamiento de los cursos, tanto en sus contenidos como en la metodología con la cual se enseñaban y, pese a la resistencia que al principio encontraron, trabajaron sobre las obras de Descartes, Newton, Leibniz, Bacon y Franklin, entre otras. Aunque los jóvenes jesuitas mencionados criticaban el estilo retórico en la oratoria y la diferencia entre los textos originales y lo que sus comentaristas y profesores enseñaban, supieron “compaginar la ciencia moderna con la ortodoxia, con la aceptación de un uso adecuado de la escolástica” (Villalba, 2003: 33), lo que les valió al final de cuentas el respaldo de la Compañía. De tal modo, desde mediados del siglo XVIII, “como catalizadores intelectuales los jesuitas propiciaron una fusión de lo antiguo y lo nuevo” (Tanck, 2013: 44).

Cabe decir que, en la segunda mitad del Siglo XVIII, se estudió la física moderna, como la teoría copernicana, la dinámica galileana y la mecánica newtoniana. La recepción de estos

científicos en naciones como Portugal y España se dio gracias a la Ilustración. Estas teorías se difundieron, estudiaron, enseñaron y aplicaron en sus respectivas colonias de ultramar, concretamente en los colegios jesuitas de América, que tuvieron el nivel medio de bachillerato de artes, tal y como afirma Espinosa (2014). Este mismo autor señala dos generaciones de estudiosos de la física newtoniana: los antecesores Francisco Xavier Alegre y Francisco Xavier Clavijero, y los contemporáneos como Antonio de León y Gama, José Antonio de Alzate, José Ignacio Bartolache, Diego de Guadalajara y Tello y Benito Díaz de Gamarra, los cuales comparten tiempo y espacio con Guevara antes de la expulsión.

Como colegial interno de San Ildefonso, según Beristain (1883), Andrés de Guevara decide vestir la sotana de la Compañía de Jesús el 18 de mayo de 1764, fecha en la que se traslada a Tepotzotlán para iniciar el noviciado. Heliodoro Valle (1953) da cuenta de que Guevara fue bedel en Tepotzotlán, esto es un tipo de prefecto supervisor de la disciplina de sus compañeros.

Ya instalado en Tepotzotlán, Guevara inició su formación jesuítica. El 25 de junio de 1767, al ejecutar la orden de expulsión de Carlos III, en el lugar se contabilizaron 76 miembros de la Compañía, entre los 15 y 33 años de edad; uno de ellos era Guevara, quien tenía entonces 18 (Zelis, 1871). Como el colegio era un noviciado, se dio la opción a quienes aún no habían realizado los votos de renunciar a la orden y regresar a sus casas, o bien, si querían continuar con la vida religiosa, podrían ingresar a otra orden. En total seis novicios decidieron no continuar. Por el número de jesuitas que había en Tepotzotlán, la ejecución del desalojo no pudo hacerse efectiva dentro de las 24 horas previstas. El entonces joven de 19 años, Rafael de Zelis, compañero de Andrés de Guevara en el juniorado escribió: “Detúvose por tanto la partida hasta el 4 de julio, que suman

nueve días en los cuales sobró tiempo para aderezar el ajuar que así yo como mis compañeros habíamos de llevar para nuestra peregrinación” (Zelis, 1946: 183).

En el trayecto hacia Veracruz, las carencias y la incertidumbre provocaron el desánimo de otros jóvenes novicios que desertaron en Jalapa. Montero menciona que durante el viaje a Veracruz ocurrieron diferentes acontecimientos y anécdotas y describió una que atañe al guanajuatense: “el martes 7 de julio se cayó la mula que llevaba al escolar humanista Andrés Basozábal, afortunadamente sin consecuencias para el joven” (2014: 74). Ya en el puerto de Veracruz, Guevara se embarcó junto con el rector de Tepotzotlán Urbiola; los maestros Fabri y Bayer y sus compañeros colegiales como Rafael de Zelis, quien en *Viajes en su destierro* describió las vicisitudes que pasaron para llegar a la Habana, Cádiz, Cerdeña, Córcega y finalmente, después de una año y tres meses de haber salido de México, Bolonia, donde continuaron sus estudios, “primero en el Castell San Pietro y después en el palacio de Herculano” (Zelis, 1946: 188), teniendo entre otros profesores al P. Salvador Dávila, estudioso de la física de Newton y de las teorías de Descartes y Leibiniz, y a Francisco Xavier Clavijero, quienes influyeron sobre su postura ante la apropiación del saber. Como señala Rionda “no hay duda, el jesuita Guevara estuvo influido por el espíritu de la Ilustración europea. No solo estaba al día en el conocimiento de las teorías filosóficas traídas por la modernidad, sino también de los avances más recientes de la ciencia de su tiempo” (2018: 45).

Guevara refrendó su vocación jesuita al ordenarse sacerdote el 3 de noviembre de 1771, dos años antes de que la Compañía fuera extinguida canónicamente (Zelis, 1871). En Roma escribió *Pasatiempos de cosmología* (1789) de la cual envió una copia al regidor de Guanajuato, Francisco Azpilcueta, para que

fuera publicada en su patria y sirviera a la enseñanza de los jóvenes mexicanos. La obra trataba favorablemente el tema de la gravitación de Newton. Como en Roma encontró posturas contrarias a la teoría newtoniana, decidió dejar el lugar y hacia 1796 radicó en Parma donde se dedicó a la docencia y al estudio de la física. El manuscrito permaneció inadvertido casi dos siglos hasta que en 1978 el bibliotecario José González Araiza lo encontró en un estante en la Biblioteca Armando Olivares de la Universidad de Guanajuato, lugar donde antes estuvo el colegio de la Santísima Trinidad. Más adelante, “en un periodo más estable de su vida pues Guevara se hallaba ya integrado como profesor en el colegio de Parma” (Galindo, 2012: 139), escribió *Institutiones elementales de filosofía* (*Institutionum elementarium philosophiae*, 1796), que se publicaron en Roma entre 1796 y 1798. “La obra de Guevara fue muy utilizada en instituciones de educación superior de Italia, España, Guatemala y México” (Ibarra, 2016: 13). Guevara nunca regresó a México y murió a los 53 años en Piacenza, el 25 de marzo de 1801 (Zelis, 1871).

Las *Institutionum elementarium philosophiae* y su prólogo *De philosophiae vicissitudinibus*

Las *Institutionum elementarium philosophiae* pretenden ser un compendio de ciencias. La obra está dividida en cuatro tomos y cada uno de ellos está dedicado a un área del saber. El primero se refiere a las matemáticas. El segundo, a la lógica y la metafísica. El tercero, a la física general y la astronomía, y el cuarto a la física particular: óptica, gases de la atmósfera, electricidad, etc. (Saranaya, 2005).

La intención de las *Institutionum* es doble: la de ser una obra enciclopédica en la que la juventud pueda aprender los elementos que conforman la filosofía en sus diferentes ramas organi-

zadas, y la de ser una presentación de los pensadores modernos europeos, a los que la mayoría de los jóvenes novohispanos no habían tenido un acceso directo.

El prólogo de la obra, *De philosophiae vicissitudinibus*, hace énfasis en una narración de la filosofía como búsqueda de la verdad desde la perspectiva histórica, pero también experiencial. Con este estilo narrativo de aventuras Guevara pretende tres cosas: primero, dar a sus lectores un contexto histórico que permita entender su propuesta de didáctica filosófica, segundo, presentar la historia de la filosofía como una aventura viva en la que los jóvenes lectores se pueden identificar, y, por último, invitar a los lectores a tomar parte del ejercicio filosófico sin importar su profesión.

Es así que el prólogo tiene una intención propedéutica, pues pretende poner las bases necesarias para la posterior contemplación lógica, matemática y metafísica, y también tiene una intención protréptica, o de propaganda que invita a la filosofía, pues pretende suscitar en el joven lector la intención de iniciarse gradualmente en la contemplación filosófica. Con esta intención Guevara sigue a los filósofos clásicos como Aristóteles, Jámblico, Cicerón, San Agustín y Clemente de Alejandría que escribieron, en diversos estilos, invitaciones para que sus lectores se interesaran por la filosofía. La añadidura de Guevara a esta costumbre clásica es la de invitar a tener confianza en la ciencia moderna, racional y empírica, sin que esto haga de Guevara un racionalista y empirista, sino un receptor que ve a la ciencia con un moderado optimismo.

En el prólogo, Guevara pasa revista al devenir del pensamiento occidental, desde los orígenes jónicos de la filosofía, pasando por los polemistas y padres cristianos, y por los escolásticos medievales. Sin embargo, su novedad relativa es la de continuar con los filósofos modernos, con aceptación y promo-

ción de su modo de hacer filosofía. Por ello aparecen los nombres de Galileo, Descartes, Bacon, Gassendi, Newton, Leibniz, etc. Además, propone una división histórica triple del itinerario de la Historia de la filosofía occidental, donde se traza que el pensamiento aristotélico es una base adecuada para la recepción de la ciencia moderna.

La primera parte del prólogo es la de la Antigüedad que trata sobre los egipcios, caldeos, persas y hebreos, como también está presente el pensamiento clásico grecolatino, que va desde los presocráticos, pasa por Platón, Aristóteles, sus seguidores, y las escuelas helenísticas; sigue a la época imperial romana, y termina en los polígrafos como Plinio, Plutarco, Dion Crisóstomo, etc. (Guevara, 1833: 18-53).

La segunda parte resume el encuentro entre la filosofía con las religiones monoteístas, principalmente con los autores cristianos, pero también con los musulmanes y judíos. Va desde la difusión del cristianismo hasta el final del Medioevo (Guevara, 1833: 53-62). Comienza en los tiempos clásicos, mencionando autores como Orígenes o Clemente de Alejandría, pero pasa rápido al tiempo de la transición de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media. En este trance aparecen autores como San Agustín, San Ambrosio, San Atanasio, San Basilio, los dos Gregorios capadocios (niceno y nacienceno), el Papa León Magno o Casiodoro. Avanza hasta el período del Imperio de Carlomagno. Pasa por el tiempo en que “Europa estaba en grandes tinieblas” (Guevara, 1833: 57) y en la que, en cambio, los árabes como Alfarabi, Albumazar, Avicena y Averroes cultivaron la filosofía. Menciona la discusión sobre el modo en que Averroes leyó a Aristóteles y cómo esto llevó a la prohibición de las lecturas del Estagirita en la Universidad de París, y a los grandes maestros del siglo XIII: Alejandro de Hales, San Buenaventura, el Aquinate, a quienes no presta mucha atención. Solo se limita a decir

que Santo Tomás fue un magnífico teólogo, pero no lo presenta como un filósofo. Termina retomando algunos filósofos bizantinos como Besarión, Niceno el pontífice, Juan Argirófilo, Jorge de Trebizonda, etc., que renovaron el pensamiento occidental con nuevas lecturas de los clásicos.

La tercera sección está dedicada a los pensadores modernos, que son más científicos que filósofos. El primer mencionado es Descartes, seguido de Galileo, Bacon, Newton y Leibniz, etc. Es de notar que antes de los científicos citados, Guevara no menciona a ningún filósofo jesuita de la primera modernidad. No aparecen Francisco Suárez, Luis de Molina, Prudencio de Montemayor, Pedro de Fonseca, Juan de Mariana o Antonio Rubio. Esto se debe a una causa doble, según Ibarra (2016), pues, por una parte, Guevara publicó su texto cuando la Compañía de Jesús ya había sido disuelta y no era bien vista en varios países de Europa, por lo que esta falta de mención podría ayudar a una más fácil publicación y divulgación. Por otra parte, era costumbre que las Historias de la filosofía editadas en la época no mencionaran gran cosa de los siglos XVI y XVII, porque se consideraba que no había grandes intereses en ese lapso.

Dos testimonios aristotélicos frente a la modernidad dentro del prólogo: Cicerón y Quintiliano

Ahora bien, Guevara no es el primero en hacer una recepción de la modernidad en el contexto de la Nueva España: incluso si él está físicamente lejos, sus interlocutores son novohispanos. Ya había existido un ejercicio de recepción de la modernidad en los jesuitas de la generación anterior, como Clavijero, Campoy, Alegre y Abad (Navarro, 1948). Guevara había estado en contacto con esta recepción en sus lecciones en San Ildefonso y Tepotzotlán (Ibargüengoitia, 2004).

De hecho, se sabe que en el catálogo de los libros del Colegio de San Ildefonso están las obras filosóficas de Descartes en una edición de 1692 (Archivo de Jesuitas de América, vol. 342, fol. 56v.), así como otros autores modernos cartesianos y racionalistas como Juan Caramuel, Charles Rollin, Jean Domat, Johann G. Heineccius, etc. (Archivo de Jesuitas de América, vol. 281, fol. 181r. ss.). La presencia de estas obras sugiere que el contacto de Guevara con los autores modernos racionalistas fue temprano, pero que su estudio sobre esto se consolidó hasta su llegada a Europa. Guevara tiene el interés de mencionar a los filósofos modernos en su recuento histórico, y también pretende explicar por qué vale la pena incluirlos en el ámbito de la Historia y de la búsqueda de la verdad, en función del contraste del racionalismo con la filosofía clásica, pues ella es el referente para saber cuál es el detalle de la novedad del racionalismo empirista.

Guevara parte de la idea de que la tradición filosófica occidental ha tenido una fuerte base racional y contemplativa, tal y como lo dibuja en la tradición griega. En la traducción de Méndez Plancarte del prólogo de Guevara se señala que los jóvenes griegos:

con todas sus fuerzas se consagraran a la investigación de la verdad, que enriquecieran con su incesante labor los conocimientos adquiridos por sus antepasados, que por conquistar la sabiduría no dudaran en abandonar la tranquilidad del ocio y de los bienes paternos, ni temieran dejar a sus amados conciudadanos y aun a la patria dulcísima y que –despreciando todos lo demás– encanecieran en la profunda meditación, investigando y contemplando los arcanos de la naturaleza y comparando entre sí los acontecimientos y fenómenos del universo (Méndez, 1991:120-121).

Es así que esta caracterización del modo griego de vida muestra una gran naturalidad de la relación del hombre con el mundo, una gran confianza en la razón, y una clara capacidad para el disfrute teórico en la visión del mundo ordenado. La capacidad racional y contemplativa del hombre para la comprensión del cosmos, junto con el asombro son un pilar de la filosofía de Guevara. Al respecto, Ibarra Ortiz profundiza con este comentario: “Para Basoazábal, el hombre tiene una inclinación natural hacia el saber, menciona que en todos los tiempos han existido hombres cuyo interés estriba en construir el saber con la luz propia de su razón y la investigación sobre la naturaleza” (2016: 34).

Ahora bien, estas características de confianza en la razón natural humana no son una novedad absoluta y moderna de los autores científicos que Guevara presenta, sino que son rastreables hasta Aristóteles, a quien ellos tienen como antecedente común, y, en cierta medida, fueron sus lectores. Además, los jesuitas, en la *Ratio studiorum* de 1599 establecieron que se prefirieran las obras de Aristóteles para la enseñanza de la lógica y la física (*Ratio studiorum*, reglas del profesor de filosofía, 9. 3). En un modo más particular, la *Ratio studiorum* indica que en el segundo año de los estudios de humanidades y filosofía en los colegios de la Compañía se leyeran los ocho libros de la *Física*, así como los de *Acerca de la generación y corrupción*, los *Meteorológicos* y *Acerca del cielo* (*Ratio studiorum*, reglas del profesor de filosofía, 10. 1). La elección e incorporación de las obras de Aristóteles en el *curriculum* jesuita considera una asimilación y aceptación de sus principios cognitivos, que implican la uniformidad del mundo y la racionalidad humana que es capaz de comprender la estructura jerárquica de la realidad.

Las prescripciones de la *Ratio studiorum* se reflejan en las ideas que Guevara plasma en el *De philosophiae vicissitudinibus*.

Cita a Aristóteles y lo hace de un modo histórico, comparándolo con otros pensadores de su tiempo, más que solo como una autoridad. Ello habla de la cultura filosófica de observación, confianza y estabilidad que se genera al leer, críticamente, las obras del Estagirita. Ibarra (2016) dice que el guanajuatense es, más bien neutral acerca de las propuestas aristotélicas, sin embargo, hay pasajes que indican un marcado entusiasmo por él. La irrupción de Aristóteles y los peripatéticos en el recuento histórico es proporcionado a través de los elogios de los comentaristas latinos Cicerón y Quintiliano. De modo que es notable una preferencia por el estilo peripatético de filosofar y de enseñar. Sobre ello el texto del prólogo dice, siguiendo a Cicerón:

Tulio otorga en sus libros filosóficos varias alabanzas, no una vez y otra, sino frecuentemente, e incluso hasta el fastidio, a este sabio [Aristóteles], del cual llama a su ingenio propiamente divino; a su elocuencia, vigorosísima; un río dorado de discurso; su estilo limpio y perspicaz, cuya filosofía del todo singular había declarado; y del cual dice que es el príncipe de la razón, de encontrar, y de juzgar; finalmente al cual atestigua que no hay ningún doctor más agudo en las cosas que han de ser buscadas, o el más fino en las cosas que han de ser juzgadas (Guevara, 1833: 30).¹

¹ En el original: “Tullius quidem in suis philosophicis libris, non semel aut iterum, sed saepius, et pene ad fastidium, perfundit laudes huic sapienti, cuius appellat ingenium prope divinum, eloquentiam nervosissimam, flumen orationis aureum, stilum limpidum, et perspicuum, cuius philosophiam omnino singularem fateretur; quem rationis et inveniendi, et iudicandi principem, dicit; quo denique doctiorem, acutiorem, in rebus vel inveniendis, vel iudicandis acriorem, palam testatur fuisse neminem” (Guevara, 1833: 30; la traducción es propia).

El segundo testimonio aristotélico llega a través de la lectura de Quintiliano:

Quintiliano, hombre de juicio prudentísimo, no tuvo dificultad en reconocer no saber qué admirar más en Aristóteles: su vasta y profunda erudición, o la cantidad de escritos semejante a un prodigio, el placer de su estilo, lo agudo de su mente excelsa, o muy bien por la infinita variedad de obras, y añadía poder creer firmemente lo que muchos siglos pusieron en estudio para comprender en vastedad a su sabiduría acerca de los filósofos, de los oradores, de los seres vivientes, de las plantas, cosas todas de las que explica admirablemente la naturaleza y propiedades (Guevara, 1833: 31).²

El orador hispano menciona que es admirable la profunda erudición de Aristóteles, y que es vasta su obra para los oradores, filósofos y naturalistas. Es visible la fundamentación filosófica de Guevara sobre Aristóteles desde su tradición y crítica.

Se puede decir que los fundamentos de la epistemología de Guevara son peripatéticos, y esto es normal, a causa de la tradición jesuítica de apostar por la formación aristotélica abierta a la crítica. Esta formación se traduce, en términos epistemológicos, en una confianza en estos elementos mencionados en

² En el original: “Quintilianus autem, prudentissimus vir iudicio, asserere non grabatus est, nescire se, quid magis in Aristotele admiraretur, num vastam, et profundam eruditionem, num prodigio similem scriptorum copiam, num stili jucunditatem, num excelsae mentis acumen, num operum propemodum infinitam varietatem :et addebat, credi ferme posse, quod plura saecula in studio posuerit, ut sapientiae suae vastitate comprehenderet, quidquid philosophorum, quidquid oratorum, quidquid animantium, quidquid plantarum est, quorum omnium naturam, et proprietates mirabiliter extricavit” (Guevara, 1833: 31; la traducción es propia).

el primer elogio ciceroniano anterior. Los primeros cuatro se refieren a la retórica con que Aristóteles difunde su ciencia: 1) ingenio divino, 2) elocuencia vigorosa, 3) discurso claro y 4) estilo limpio y perspicaz. Los siguientes se refieren a los modos en que Aristóteles construye la ciencia, y en general, el conocimiento, por lo que son características de su epistemología que Guevara nombra así, pues Aristóteles es príncipe de tres cosas: 1) de la razón, 2) de encontrar y 3) de juzgar, esto porque, a ojos de Cicerón, no hay un doctor más agudo para buscar o más fino para juzgar.

Las características mencionadas hablan sobre la gran confianza en los sentidos y en la razón que Guevara, a través de Cicerón y Quintiliano, deposita en la posibilidad de conocer el mundo gracias a la formación en las propuestas aristotélicas. Las últimas características, más epistemológicas y de acciones cognitivas –razonar, encontrar y juzgar–, son muy llamativas. Estas tres pueden ser consideradas como pilares de una teoría del conocimiento de tintes empíricos y racionales. En el sentido aristotélico, la razón puede considerarse como capacidad de dar orden al contenido mental, λόγος (Ética *Nicomáquea*, vi, 3, 1139a 27), o también puede ser διάνοια (*Metafísica*, vi, 1, 1025b 25), que es el proceso de esta facultad mental que requiere la ordenación en pasos. Ultimadamente la razón da paso a la ciencia, ἐπιστήμη (*Analíticos posteriores*, i, 1,2, 71a), que es la virtud por la cual se puede obtener conclusiones válidas y verdaderas a partir de dos premisas. La razón, virtud intelectual, es un hábito, una segunda naturaleza que se puede forjar. De modo que, cuando Guevara dice que Aristóteles es príncipe de la razón, se refiere a la habilidad de conocer las causas de la realidad.

En segundo lugar, se dice que Aristóteles es príncipe de encontrar, y esto se refiere a las mencionadas causas. Aunque encon-

trar las causas implica hallar el camino que llega a ellas a partir de los efectos que son experimentables en el mundo. El camino es la inducción aristotélica, *ἐπαγωγή*, por la que es posible ir del conocimiento particular al general comenzando por la experiencia sensible (*Analíticos posteriores*, I, 1, 2, 71a; Zagal, 1993). Tanto el Estagirita como el guanajuatense comparten la confianza en la razón y en los sentidos que le proporcionan información sobre el mundo. De modo que el aprecio del empirismo no es una invención moderna que Guevara saque de su lectura de tales pensadores, sino que es uno de los pilares de su educación peripatética, puesto que también están en el catálogo de los libros del Colegio de San Ildefonso las obras de Aristóteles, como el *Organón*, la *Física*, o la *Metafísica* en comentarios a cada una de las obras.

En tercer lugar, se trata del juicio. Una vez que han tenido su momento las operaciones de razonar y de encontrar, procede la de juzgar como su consecuencia. En un sentido primario, el juicio aristotélico es la unión predicativa de una substancia y un atributo expresada en una proposición. Sin embargo, aquí Guevara no se refiere directamente a este primer sentido, sino que se refiere al juicio prudencial. El buen juicio es el uso de la prudencia, no solo el uso de la capacidad del juicio lógico; pues esta virtud es saber cómo comportarse en cada situación de la vida, o la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para nosotros mismos (*Ética Nicomáquea*, VI, 5, 1140a 25). Con esta referencia al juicio como prudencia, más que como juicio lógico, es posible notar cierto reconocimiento a la flexibilidad argumentativa que tiene la tradición aristotélica, pues en su sano juicio sabe adaptarse a los diversos conocimientos humanos y sus condiciones de posibilidad.

Ahora es posible hablar sobre el empirismo moderno racional. Aparecen los autores modernos a partir del siglo XVI. En su presentación, Guevara indica los logros más notables de estos

filósofos y científicos. Y es de notar que la confianza epistemológica depositada en los sentidos y en la razón es semejante a la que es elogiada en Aristóteles. La presentación de los modernos comienza con un contraste entre dos filosofías: la deficiente y la auténtica, y Guevara indica que esta última ya existía, pero fue degenerándose con el paso del tiempo hasta que los modernos la retomaron:

Durante el siglo decimosexto –siglo en verdad, sapientísimo en la teología, en la ciencia de las costumbres y en las bellas letras– no se logró, a pesar de todo, restituir la filosofía a su genuino esplendor. Porque, aunque en ese tiempo –como en el siglo anterior– quejábanse muchos de que en la filosofía entonces comúnmente enseñada se echaba de menos la auténtica filosofía, nadie acertaba a proponer otra más digna del ingenio humano; y así, en aquel siglo tan lleno de luz no hubo quien fuera capaz de sacudir el yugo de la esclavitud (Méndez, 1991: 124).

Parece que esta referencia a la esclavitud es muy dramática, pues señala un declive en la originalidad del pensamiento. Y solo puede haber restitución cuando existió un punto en el que lo anterior era valioso y no se había degenerado. La filosofía auténtica es la que busca la verdad, forma la capacidad del recto juicio y lleva a la libertad y la felicidad. Pero hubo una decadencia histórica y la filosofía descarriada se convirtió en tiranía. Este problema de tiranización se debe a un proceso constante de anquilosamiento de la tradición aristotélica y escolástica, más que ella fuera obsoleta por sí misma. Es por ello que Ibarra Ortiz puntualiza en que Guevara no pierde de vista el objetivo de la filosofía, donde el encuentro con la verdad importa más que seguir a una escuela o tradición:

Para nuestro autor, la filosofía es eso, amor a la sabiduría, por lo tanto se le debe amar donde se le encuentre, independientemente de la corriente de pensamiento a la que se adscriba. El verdadero filósofo debe ser capaz de buscar, de indagar sobre la sabiduría. Para él la filosofía es tránsito continuo, es búsqueda eterna; no es estructurar un sistema filosófico en el cual se dé una explicación de todo, su concepción es más dialéctica y menos estática (Ibarra, 2016: 20).

Por ello, el prólogo incorpora a los filósofos modernos con la crítica a una tradición que perdió su vitalidad y, paulatinamente, perdió el espíritu original y se alejó de las características que la hacían atractiva: razonar, encontrar y juzgar. Es por ello que la introducción de los pensadores modernos representa para Guevara la oportunidad de recuperar las características de la filosofía auténtica que representaba la tradición aristotélica.

Luego, Guevara procede a mencionar los modernos que le parecen más importantes: Descartes, Galileo y Bacon. En medida diferente siguen Newton y Leibniz. De cada uno de ellos menciona sus aportaciones más grandes y la causa que los hace elegibles para ser estudiados por los jóvenes. Al hacer esto, Guevara tiene el fino tacto de presentar a cada filósofo como amable y asequible a los intereses y nivel de la juventud, más que introducirlos como figuras de autoridad imponente e inhibidora. Sobre Descartes, Guevara piensa que es el iniciador de la propuesta moderna porque terminó con el dominio de una filosofía anquilosada, sin libertad de opinión y de búsqueda:

Estaba reservado este triunfo a Renato Descartes, filósofo francés. [...], ilustre por su prosapia pero muy más ilustre después por su noble libertad de opinar en asuntos científicos y por las fértiles fatigas con que casi diríamos que creó la filosofía o a lo

menos enriquecióla magníficamente de dignidad y esplendor (Méndez, 1991: 124).³

Esta noble libertad de opinar va en la línea de la búsqueda de la verdad, que es herencia de la tradición aristotélica, y Guevara la contrapone a la rigidez de una filosofía que no sabe encontrar y usar métodos más adecuados para continuar sus investigaciones. En consecuencia, sigue la mención de Galileo, que gira en torno a la idea del éxito de la particularización de las ciencias:

Mas tampoco defraudaremos –pasando en silencio su debida alabanza– a Galileo Galilei, varón en verdad famoso, nacido en Florencia treinta y dos años antes que Descartes. Por su vastísima erudición en asuntos geográficos, por sus ingeniosísimos descubrimientos en la mecánica y sobre todo a causa de sus doctrinas astronómicas, Galileo provocó en torno suyo férvidas discusiones durante su vida, mas dejó a la posteridad un nombre celeberrimo (Méndez, 1991: 124-125).⁴

La modernidad aparece como una oportunidad de volver al interés de cualquier filosofía clásica, que es encontrar la verdad dialógicamente. Parecería que el guanajuatense se inclina por el

³ Texto en latín: “Renato Cartesio, philosopho Gallo, reservatus erat hic triumphus. [...], illustris genere, longe illustrior nobili opinandi, de mundanis libertate, beneficisque sudoribus quibus philosophiam aut magna ex parte pene creavit, aut certe splendore, ac dignitate magnificentissime cumulavit” (Guevara, 1833: 62; la traducción es propia).

⁴ Texto en latín: “Neque vero debita fraudandus est laude Galileus de Galileis, famosus quidem imprimis, Florentiae natus triginta duos annos ante Cartesium: qui Galileus ab summa eruditione, in geographicis, ab ingeniosissimis inventis in re medianica, et presertim ab astronomici notionibus, magnos aetate sua de se rumores excitavit, et summam sui celebritatem posteritati reliquit” (Guevara, 1833: 62-63; la traducción es propia).

aristotelismo, pero esto no es tan claro. Fiel a su admirado Cicerón, Guevara apuesta por el eclecticismo en dos sentidos: en tomar lo más razonable de cada escuela y cada propuesta filosófica y científica, y por tener una postura moderada ante ellas, incluso en los descubrimientos más interesantes (Ibarra Ortiz, 2016). Si se sigue la clasificación de Navarro sobre los tipos de recepción novohispana de la modernidad, Guevara se ubicaría en la ecléctica, que agrupa a aquellos que realizan una síntesis entre tradición y modernidad, en contraste con los otros tipos, los cuales son: “1.- Extrema, en la que los ilustrados y enciclopedistas presentan una negación y oposición sistemáticas a lo religioso y lo tradicional; y 2.- Ideológica natural, en la que se acentúan los estudios sobre las obras de Newton, Gassendi, Malebranche, Leibniz, Descartes” (1948: 216).

El eclecticismo de Guevara se evidencia también en los argumentos y narrativa del *De philosophiae vicissitudinibus*, pues la mención de la tradición filosófica occidental y la marginal presencia de la teología pretenden llegar a un diálogo constructivo moderadamente reformador. Así Guevara se dibuja como un humanista ecléctico moderno, un pensador que recoge lo mejor de las corrientes del pensamiento sin casarse con ninguna.

Filosofía y ciencia modernas y su compatibilidad con la tradición escolástica

Para mostrar que la modernidad y el pensamiento aristotélico-escolástico se enriquecieron mutuamente; y lo que debía de reformarse era el método, Guevara menciona que la crítica a la escolástica no es por ser religiosa, ni opuesta a la ciencia moderna, sino por ser anticuada y por no dar herramientas para tener diálogo y hacer investigación. Los modernos ofrecen la mejoría de la instrumentación y la particularidad de cada ciencia con su

metodología apropiada, en función de la noción de la verdad, sin que esta innovación se oponga a la tradición aristotélico-escolástica. Hay niveles de la realidad que son cognoscibles: las matemáticas, la física y la metafísica, disciplinas alineadas a la racionalidad humana y ejes y tomos de las *Institutionum*. Por otra parte, la tradición cristiana echó mano de esta racionalidad para ayudar a los creyentes a pensar con rectitud sobre los temas de fe, no para tratar sobre la constitución del mundo. De ahí que la escolástica estuvo en diálogo con la fe sin sustituirla. Pero cuando dejó de fructificar y de ser un instrumento que pudiera ayudar a la búsqueda de la verdad comenzó a cuestionarse. Guevara deja en claro que, en sus principios, la escolástica tenía la finalidad de ayudar a pensar rectamente sobre el dogma revelado, a fin de evitar errores heréticos posteriores:

De ahí que, en una serie ininterrumpida, la Iglesia católica numeró a doctores gravísimos en sus costumbres y supereminentes en doctrina. [...] de los que se ve que Dios envió con tanta fuerza al mundo en tiempos difícilísimos para la Iglesia, para que filosofando en los dogmas de la Santa Fe y a los errores serpenteantes por doquier, pusieran la sublimidad de ingenio, la fortaleza heroica, y la defensa infatigable (Guevara, 1833: 53).⁵

⁵ Texto en latín: “Inde autem nihil interrupta serie numeravit Ecclesia Catholica Doctores moribus gravissimos, et doctrina supereminentes, aliosque innumeros [...], quos tanta copia videtur Deus in orbem immisisse difficillimis Ecclesia temporibus, ut philosophantibus in sanctae Fidei dogmata, et erroribus ubique serpentibus, ingenii sublimitatem, heroicam fortitudinem, et indefessam defatigationem opponerent. Sed operosissimis implicati disputationibus, quum vitam agerent longa calamitatum serie prorsus difficilem, totos fere nervos animi contenderunt in scientias prima: necessitatis, nobilitatis, et magnitudinis, theologica nimirum, et moralia; nec omninò

Esta explicación permite entrever que la escolástica pretende aclarar el contenido revelado, permaneciendo abierta a la asimilación de las mejores herramientas intelectuales para encontrar la verdad. De este modo se ve que ambas verdades son dos discursos diferentes con objetos distintos. Por eso es conveniente distinguirlos y respetar sus ámbitos propios, para que no se obstruyan mutuamente y haya avance. Guevara compara de modo interesante el que la filosofía no hubiera alcanzado frutos maduros en algunas de sus ramas a causa de que la tradición escolástica y peripatética había envejecido; y perdía el tiempo en vano, hasta que los esfuerzos de Descartes y Newton llevaron al ápice el edificio de las ciencias (Guevara, 1833).

Las menciones de los científicos modernos, más que filósofos, son notables por su innovación técnica en función de un objetivo claro y selecto de cada ciencia particular. De este modo empieza a verse un rompimiento del conocimiento de la naturaleza como un todo, y se da más atención a sus partes, en cuanto el mundo es sistema, al estilo galileano y cartesiano, sin llegar a un mecanicismo radical. Esto significa que hay una apuesta por la particularidad de cada ciencia, sin detrimento de la visión enciclopédica. La ciencia antigua y medieval había sido cualitativa y jerárquica en el que un nivel de la realidad era claramente distinto e incluso superior al otro. La ciencia moderna es más cuantitativa, pues centra sus esfuerzos en conocer claramente el objeto de cada estudio más que referirse a la totalidad de las interacciones que hay entre las partes del sistema de la realidad.

nisi obiter, aliis doctrinarum ramis, quos hactenus agitarant philosophi, vacare potuerunt” (Guevara, 1833: 53; la traducción es propia).

Propuestas educativas para la enseñanza de la ciencia moderna

En concordancia con la postura moderada de Guevara sobre la ciencia particular, la cual es tratada filosóficamente como el conocimiento de las causas y que llama *philosophia naturalis*, pero también *nova philosophia* por los métodos renovados, podrían inferirse cuatro propuestas de actitud educativa que se adoptan como condiciones de posibilidad para la enseñanza y aprendizaje de la ciencia moderna.

La primera es la confianza en el proyecto científico moderno, por su ingenio para conocer las verdaderas causas de la naturaleza, porque “sospeché de todas las cuestiones filosóficas” (Guevara, 1833: 63). Aunque, con un sano eclecticismo, conviene estar al pendiente de los descubrimientos sistemáticos y vigilar que el pensamiento no se anquilose.

La segunda es el diálogo abierto a la experimentación. La búsqueda de la verdad exige una compartición constante de resultados y opiniones, así como una obra que contemple y anote los comportamientos naturales. Este ejercicio debe ser semejante al de Newton, que tuvo inspiración en Descartes y Kepler, pero también crítica para construir verdaderamente el edificio de las ciencias (Guevara, 1833).

La tercera es la proyección internacional moderna. Guevara, con intencionalidad docente, escribe a un auditorio de jóvenes novohispanos, futuros investigadores, científicos y filósofos. Sin embargo, no se limita a hacer una propaganda regional de la ciencia moderna, sino que, con su proemio protréptico, rompe las barreras de las nacionalidades y pone a los grandes científicos al alcance y a la par de los jóvenes.

La cuarta es la utilidad y el progreso, que distancie a los lectores contemplativos que tienden a la inacción. Con la lectura

de los científicos modernos, Guevara pretende poner las bases de la educación de personas que no solo contemplen, sino que también sepan de mecánica, óptica, física y química, de modo que la modernidad pueda traducirse en un progreso técnico palpable y no solo en la proyección de un mundo mejor, sino en su construcción.

Conclusiones

El expulso novohispano nacido en Guanajuato, por su formación jesuítica abrevia la actitud de sus maestros de conciliar la ciencia moderna empírica desde los elementos aristotélicos con el pensamiento cristiano, lo cual es adelantado a una época en la que dicha conciliación aún ha de expresarse con reserva, por la desconfianza con la cual, en ciertos ambientes, se mira a la ciencia moderna.

Influido por la ilustración europea, Guevara, escribe las *Institutionum* en cuyo prólogo deja en claro que los filósofos modernos son parte de la tradición clásica, y están en su espíritu curioso e innovador que lleva a cuestionar la vigencia de la escolástica como método para apropiarse del saber natural. Por ello, la propuesta guevariana para la enseñanza de la física apuesta por la apertura, la experimentación y el diálogo con los clásicos. Sin la posibilidad de regresar a la Nueva España, Guevara aspira, con cierta nostalgia, a contagiar a los jóvenes en formación su confianza por la ciencia moderna.

Referencias

- Aristóteles, 2007, *Ética Nicomáquea*, Julio Pallí (trad.), Gredos, Madrid.
- _____, 2015, *Analíticos posteriores*, M. Candel (trad.), Gredos, Madrid.
- _____, 1998, *Metafísica*, V. García (trad.), Gredos, Madrid.
- Archivo Nacional de Chile, Fondo Jesuitas de América, vol. 281, t. 2, Inventario de los papeles [de la imprenta] de San Ildefonso. Disponible en: <http://jesuitas.archivonacional.cl/Layouts/Imagen.AN.RESGD/ResultadoBusquedaJesuitas.aspx>
- _____, Fondo Jesuitas de América, vol. 340, Autos de los libros del Colegio de Tepozotlán. Disponible en: <http://jesuitas.archivonacional.cl/Layouts/Imagen.AN.RESGD/ResultadoBusquedaJesuitas.aspx>
- _____, Fondo Jesuitas de América, vol. 342, Papeles del colegio de San Ildefonso. Disponible en: <http://jesuitas.archivonacional.cl/Layouts/Imagen.AN.RESGD/ResultadoBusquedaJesuitas.aspx>
- Beristain de Souza, José Mariano, 1883, *Biblioteca hispanoamericana septentrional o catálogo y noticias de los literatos que nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para a prensa. 1521-1850*, vol. 1, Ediciones fuente cultural, Santiago de Chile.
- Brading, David A., 1997, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cueva Tazzer, María de Lourdes, *et. al.*, 2018, “Sujetos, Saberes y Circuitos en el Guanajuato de los Siglos XVIII y XIX”, *Convergencia Revista De Ciencias Sociales*, núms. 10/11, pp.

- 117-138. Disponible en: <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/9685>
- Decorme, Gerard, 1941, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, t. 1, Antigua librería Robredo de José Porrúa e hijos, México.
- Espinosa, Juan Manuel, 2014, *Newton en la ciencia novohispana*, Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo. Disponible en: https://docs.wixstatic.com/ugd/a05c53_332cf2552e0940a088279d77de1b81db.pdf
- Galindo, Salvador, 2012, “Entre vórtices cartesianos y gravitación newtoniana: la Cosmología de Andrés de Guevara y Basoazábal S. J. (1748-1801)”, *Revista Mexicana de Física*, t. 58, núm. 2, pp. 133-149.
- González García, José Francisco, 2018, “El jesuita guanajuatense Andrés de Guevara y Basoazábal: precursor de la astronomía moderna” *Esencia*, núm. 5, pp. 2-3. Disponible en: <https://www.ugto.mx/archivo-general/images/esencia/esencia5.pdf>
- Guevara y Basoazábal, Andrea, 1833, *Institutionum elementarium philosophiae*, t. 1, Ex Typographia regia, Madrid.
- Ibargüengoitia Antonio, 2004, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México.
- Ibarra Ortiz, Hugo, 2016, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal, 1748-1848*, Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde”/ Zezen Blatza Editores, México.
- López Sarrelangue, Delfina, 1963, *Los orígenes de la Universidad de Guanajuato*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Marmolejo, Lucio, 1883, *Efemérides guanajuatenses ó datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato*, t. II, Imprenta

- del Colegio de Artes y Oficios á cargo de Francisco Rodríguez, Guanajuato.
- Méndez Plancarte, Gabriel (ed., trad.), 1991, *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Montero Alarcón, Alma, 2014, *Jesuitas en Tepotzotlán. La expulsión y el amargo destierro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Museo Nacional del Virreinato / Plaza y Valdés, México.
- Navarro, Bernabé, 1948, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México.
- Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, (1635), G. Amigó S. J. (trad.), Auctoritate Septimae, Congregationis Generalis aucta, Antverpiae apud Joan. Meursium.
- Rionda Arreguín, Isauro, 1993-1994, “Antecedentes y creación del Hospicio Jesuita de Guanajuato”, *Boletín del Archivo General del Estado de Guanajuato*, núm. 5, pp. 5-24. Disponible en: <http://archivohistorico.guanajuato.gob.mx/wp-content/uploads/2017/05/BOLETIN-NUMERO-05.pdf>
- _____, 2010, *Santa Fe y Real de Minas Guanajuato*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
- _____, 2018, “Andrés de Guevara y Basoazábal entre la tradición y la modernidad”, *Colmena universitaria*, núm. 99, pp. 35-55. Disponible en: <http://www.repositorio.ugto.mx/handle/20.500.12059/1253>
- Romero, José Guadalupe, 1862, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán presentadas a la sociedad mexicana de Geografía y Estadística 1860*, t. XII, Imprenta de Vicente García Torres, México.

- Saranaya, Joseph Ignasi y Carmen-José Alejos-Grau, 2005, *Teología en América Latina Iberoamericana*, Iberoamericana, Madrid.
- Sepúlveda-Garza, Manola, 2010, “El norte de Guanajuato: escenario de movimientos sociales en los siglos XVIII al XIX”, *La Colmena*, núms. 67/68, pp. 16-26. <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/5789>
- Tanck de Estrada, Dorothy, 2013, “Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en *Ensayos sobre historia de la educación en México*, Colegio de México, México, pp. 27-99.
- Valle, Rafael Helioro, 1953, *Jesuitas de Tepotzotlán, Thesaurus: boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. 9, pp. 159-263. Disponible en: <https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/boletines/1953.htm>.
- Velázquez Delgado, Graciela, 2014, “Mestizaje y matrimonio en la ciudad de Guanajuato en 1778, Una aproximación a su estructura socio-demográfica”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 60, pp. 74-104. Disponible en: <http://tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/article/view/110/101>
- Vidaurre Aréchiga, José Eduardo, 2008, “La educación superior en Guanajuato durante el porfiriato. El Colegio del Estado”, en *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México. II. De la ilustración al liberalismo* ISSUE / Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 471-485.
- Villalba Pérez, Enrique, 2003, *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*, Universidad Carlos III de Madrid / Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Madrid. Disponible en: https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/7881/08_biblioteca_nebrija.pdf;jsessionid=5609D3B892F162C6B0B8D978BD033479?sequence=1

Zagal, Héctor, 1993, *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Editorial Cruz O, México.

Zelis de, Rafael, 1871, *Catálogo de los sugetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767*, Imprenta de I. Escalante y C^a, México.

_____, 1946, “Viajes en su destierro”, en Mariano Cuevas, S. J. (ed.), *Tesoros Documentales de México siglo XVIII*, B Patria, México, pp. 179-229.