

UNA SINGULAR DEFENSA
NOVOHISPANA DE LA REPÚBLICA
DE LAS LETRAS: *ORACIÓN VINDICATIVA* (1763)
DE CRISTÓBAL MARIANO CORICHE

EL NACIMIENTO DE UN ENSAYO

Cuando el dominico novohispano Cristóbal Mariano Coriche hojeaba en la ciudad de Puebla las páginas del cuarto número de la publicación periódica madrileña llamada *Discursos Mercuriales* (1755-1756), editada por Juan Enrique de Graef, se encontró con una ingrata sorpresa. En aquel número correspondiente al 17 de diciembre de 1755, Coriche descubrió un discurso –traducido del francés al español– en el que se expresaban, como asegura, “las más estrañas, ô acaso las más nocivas paradojas, que en el caprichoso genio de los hombres, ha torpemente abortado”¹. Ese discurso leído por el novohispano, escrito para un concurso de la Academia de Dijon en 1750, pretendía responder a una interrogante que los eruditos de aquella institución habían lanzado públicamente a modo de desafío: si las ciencias y las artes habían contribuido a mejorar las costumbres. El escrito, cuya traducción leyó Coriche en las páginas de *Discursos Mercuriales*, argumentaba lo contrario: que las ciencias y las artes no habían sido sino perjudiciales para el correcto desarrollo de las costumbres, estimulando su decadencia. Esta ingeniosa y quizás excéntrica respuesta finalmente se llevó el premio de aquella academia francesa. Su hipotético autor, un para entonces poco conocido Jean-Jacques Rousseau, lo publicaría ese mismo año bajo el título de *Discours sur les sciences et les arts*.

¹ CRISTÓBAL MARIANO CORICHE, “Prólogo”, *Oración vindicativa de las letras y los literatos*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, Puebla, 1763, p. 1.

Ante tales injurias a la república literaria, Coriche decide emprender la tarea de reivindicar el papel del país de las letras y sus ciudadanos ante los ataques de este discurso, como él mismo asegura en su prólogo: “Yo (aunque inmensamente inferior â Rous[s]eau) más por ocupar bien el tiempo, y por aprovechamiento propio, que para instrucción agena; començè â trabajar la presente Oración...”². A pesar de esta muestra de modestia el dominico no oculta, a renglón seguido, la alta estima que tiene de su propio trabajo refutatorio, cuyo objetivo ni más ni menos “es bolver por la fama, y honra injustamente denigrada de las Ciencias, y los Científicos, y atraer â muchos al honroso, y estimable, inocente, y santo trabajo de el Estudio”, si por “accidente leyeran el Discurso de Rous[s]eau”. Como un quijote de las letras, este “desfaçedor de entuertos” literarios dio a las prensas poblanas una obra que es de las pocas o quizás la única que del otro lado del Atlántico pretendió, por aquellos años, oponerse a tales ideas.

No obstante, hoy se sabe que en realidad Coriche nunca leyó el discurso de Rousseau en las páginas de la efímera publicación de De Graef. Comparando la traducción del editor con la obra rousseauniana, el estudioso Jefferson Rea Spell concluye que aunque el tópico tratado y el punto de vista es similar al de Rousseau no hay un solo párrafo en que ambas coincidan totalmente³. Mediante este cotejo queda claro que De Graef tradujo por error otra obra parecida a la rousseauniana, quizás confundido con la temática y la autoría del poema final con que el discursista cierra su escrito⁴. La obra que leyó Coriche fue, concluye Spell,

² El prólogo de Coriche está sin numerar, así que las citas a esa parte no llevan esa indicación; el resto de la obra la cito dando el número de páginas que corresponde a la cita entre paréntesis.

³ JEFFERSON REA SPELL, “Rousseau’s 1750 *Discours* in Spain”, *HR*, 4 (1934), p. 341.

⁴ Este poema final que De Graef también traduce tiene por autor a ‘J. B. Rousseau’, algo que tal vez confundió al editor. Este Rousseau es el poeta Jean-Baptiste Rousseau y su obra citada es un fragmento de sus *Odes*. Si bien De Graef titula su traducción como *Discurso, que empatò los votos de la Academia de Dijon para el premio del año 1750...*, sin señalar que obtuvo con exclusividad el primer premio, Coriche confundirá el autor del discurso por un par de posibles razones. La primera, por la introducción de cinco cuartillas del editor en la que integra la traducción de un pasaje de una de las respuestas que tuvo Rousseau, escrita por M. Le Roi, “Discours”, *Journal Économique ou Mémoires, Notes et Avis sur l’Agriculture, les Arts, le Commerce, et tout ce qui peut y avoir rapport, ainsi qu’à la conservation et à l’augmentation des Biens de Famille*,

la de otro autor que el investigador identifica bajo el pseudónimo de M. de Chasselas, cuyo trabajo fue también enviado al famoso concurso, aunque no obtuvo el premio principal, sino el primer accésit de la Academia de Dijon⁵. El uso de este pseudónimo y el verdadero nombre de su autor al cual respondió Coriche, el historiador francés Pierre-Jean Grosley, se confirman con la obra del abate Jean Maydieu en *Vie de M. Grosley*⁶, aunque no sólo eso. Maydieu, quien escribe la biografía del historiador utilizando algunos pasajes de su diario, transcribe un fragmento de puño y letra del propio Grosley en el cual asegura que tal obra ni siquiera habría sido escrita en serio: “Je me suis toujours amusé à mettre par écrit les idées creuses qui me passent par la tête, pour pouvoir rire de moi-même *in situ*” (p. 309)⁷. A pesar de que Coriche replicó un discurso probablemente escrito en tono de broma y basado en “ideas huecas”, la lectura de su traducción desde el periódico de De Graef hizo posible el nacimiento de *Oración vindicativa*, pieza importante y poco conocida del repertorio dieciochesco novohispano.

Formalmente, el texto de Coriche es un opúsculo en cuarto con nueve páginas preliminares sin numerar y cincuenta y cinco de texto principal, financiada parcialmente por un anónimo amigo que le ofreció “contribuir à su Impresión”. Tal brevedad quizás se debió al alto precio del papel y de la impresión en el Nuevo Mundo, comparado con las mayores facilidades de la imprenta europea, cuestión que ya había sido subrayada en similares términos por el también novohispano Juan José de Eguiara y Eguren en *Biblioteca mexicana* (1755)⁸. Este problema,

etc., Antoine Baudet, Paris, 1751, pp. 109-155. La segunda razón posible es su lectura de un ensayo de Benito Jerónimo Feijoo que más adelante examinaré.

⁵ SPELL, art. cit., p. 342.

⁶ PIERRE-JEAN GROSLEY y JEAN MAYDIEU, *Vie de M. Grosley, écrite en partie par lui-même, continuée et publiée par M. l'abbé Maydieu*, Théophile Barrois le jeune, London-Paris, 1787, p. 308.

⁷ El ensayo de Grosley que tradujo De Graef, publicado bajo el pseudónimo de M. De Chasselas, se encuentra en el *Mercur de France*. Vid. [Grosley, Pierre-Jean], Troye, M. D. C. de, “Discours ou Dissertation, où l'en examine si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les Mœurs”, *Mercur de France*, t. 1, Juin 1752, Veuve de Pissot-Jean de Nully-Jacques Barrois-Duchesne, Paris, 1752, pp. 68-100.

⁸ J. J. EGUIARA Y EGUREN explica en los prólogos de su obra que la lejanía de los grandes centros impresores y la carestía del papel eran obstáculos importantes para la visibilidad de la producción intelectual novohispana: “Ya se ven las causas de por qué tantas obras notables, elaboradas en nuestra

señala Coriche, “ha impedido hacer patentes â todo el Mundo los rápidos Cursos intelectuales de muchos Doctísimos Sugetos Americanos, tanto ligeros, quanto sesudos en sus Discursos”. De esta manera, agrega, si las producciones americanas tuvieran las mismas condiciones económicas que las europeas, se verían no sólo obras breves, “como las que en esta mi inculta Oración te presento; sino obras tanto grandes, quanto Eruditas”. Dejando a un lado la estrategia retórica (*captatio benevolentiae*) mediante el tópico de la falsa modestia, esta queja de Coriche es un testimonio de las dificultades que sufría el mundo intelectual novohispano. Como afirma Anthony Grafton, el acceso a la imprenta otorgaba a los letrados dieciochescos “their only power, that of publicity”⁹, poder que muchos coetáneos de Coriche estaban prácticamente impedidos de ejercer por su alto costo, algo que poco a poco irá cambiando al correr del siglo¹⁰.

Junto con esta crítica a los obstáculos existentes en la región para la producción y divulgación de conocimiento, el ensayista hace una nueva advertencia en su prólogo: casi no usará citas de autoridad en el cuerpo del texto, “por imitar con esto el rumbo, que sigue el Autor â quien impugno”, así como tampoco las pondrá al margen pues, agrega, “siendo éstas muchas; creciera otro tanto más la Obra”. El ahorro de citas en *Oración vindicativa* –citará casi exclusivamente pasajes del discurso de Grosley y algunas frases de escritores de la antigüedad latina– tiene directa relación con la queja sobre la escasez de recursos que sufrían los americanos: mientras menos citas haga, más páginas podrá ahorrar. Según el bibliógrafo José Toribio Medina, este ahorro de la citación en la obra del dominico es “una innovación que debe

América, yacen ocultas por los rincones de las bibliotecas o han perecido horadadas y corroídas de la polilla” (*Prólogos a la “Biblioteca mexicana”,* trad., est. y anot. Agustín Millares Carlo, F.C.E., México, 1996, pp. 170-171).

⁹ ANTHONY GRAFTON, “A sketch map of a Lost Continent: The Republic of Letters”, *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 1 (2009), p. 6.

¹⁰ GABRIEL TORRES PUGA estudia el debate público en el México dieciocheco y el creciente uso de la imprenta, por parte de un reducido grupo de intelectuales, como escenario de las polémicas científicas y literarias. En el último cuarto de aquella centuria, afirma, “las polémicas no terminaban, sino comenzaban en la imprenta” (*Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible. 1767-1794*, El Colegio de México, México, 2010, p. 272).

notarse”¹¹, pues el abundante uso de referencias, sobre todo latinas, es frecuente en la prosa virreinal. Esta breve acotación de Medina permite contextualizar la originalidad de Coriche en la manera de argumentar sus aseveraciones y ver su obra como un ensayo literario sin una aspiración erudita mayor.

Es cierto que estos rasgos formales y la temática del texto de Coriche podrían ser pruebas suficientes para caracterizarlo como un ensayo. Pero también hay otras características, aparte de las ya descritas, que sitúan *Oración vindicativa* dentro del género. Sin ir más lejos, el título mismo ayuda en esta caracterización. El concepto de oración es definido por el *Diccionario de Autoridades* (1737) en una de sus acepciones como “Razonamiento, locución, arenga, compuesta artificiosamente para persuadir ò mover à alguna cosa”. Sin duda, la obra de Coriche cumple a cabalidad con esta definición, pues no sólo es una reflexión en torno al papel de las letras dentro de la sociedad, sino un llamado a los literatos –muchas veces en estilo declamatorio– a no claudicar en su empeño por cultivar las ciencias. Estudiando el caso de la literatura española del siglo XVIII, Pedro Álvarez de Miranda señala que la oración forma parte del género ensayístico, pues tanto ésta como el discurso y la disertación son “breves piezas en prosa que contienen reflexiones personales en torno a un tema”¹². Quizás este tipo de género ensayístico no era tan común en la Nueva España¹³, pero en la Península, por lo menos desde los primeros decenios del siglo XVIII comienzan a publicarse obras con aquel título¹⁴.

¹¹ JOSÉ TORIBIO MEDINA, “Coriche (Fray Cristóbal) Mariano”, en *La imprenta en la Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, UNAM, México, 1991, p. 364.

¹² PEDRO ÁLVAREZ DE MIRANDA, “Ensayo”, en *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, ed. F. Aguilar Piñal, Trotta-CSIC, Madrid, 1996, pp. 296-297.

¹³ Sobre la presencia del ensayo en la Nueva España, más allá de estas ‘oraciones’, ALICIA FLORES RAMOS, *Precursores del ensayo en la Nueva España (siglo XVIII). Historia y antología*, UNAM, México, 2002, p. 144, ha dicho que es este género uno de los sellos de la Ilustración virreinal. Dada la predilección de este movimiento por “la creación crítica”, afirma que la escritura ensayística “fue idónea para la reflexión sobre las preocupaciones esenciales de los criollos, para enjuiciar ideas expresadas en otras obras, tanto de los mismos americanos (en su carácter apologetico), como de autores europeos (en su índole de debate o polémica)”. Lamentablemente, el escrito de Coriche no sólo ha sido poco estudiado; tampoco tuvo la fortuna de ser considerado como una manifestación del ensayo novohispano en este trabajo de Flores Ramos.

¹⁴ Un ejemplo de esto es *Oración en alabanza de las elocuentísimas obras de Don Diego Saavedra Fajardo* (1725), de Gregorio de Mayans y Siscar, que fue

Esto es, en suma, lo que rodea temática y formalmente el nacimiento de *Oración vindicativa*. En la obra se pueden encontrar varias líneas discursivas, aunque todas dirigidas a un mismo objetivo, el de refutar las ideas paródicas de Grosley, que él cree de Rousseau, y hacer una apología de su idea del trabajo intelectual. Más allá de la verdadera comedia de equivocaciones que dio origen a este ensayo novohispano, conviene analizar una serie de elementos presentes en esta interesante y poco conocida obra, con el objetivo de ampliar el estudio de la literatura novohispana del siglo XVIII.

LA REIVINDICACIÓN DE CORICHE Y LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS

Para comprender el contexto del ensayo reivindicativo del dominico poblano resumiré al máximo la paródica y provocativa disertación de Grosley, para luego dar paso a algunas ideas presentes en *Oración vindicativa*. La tesis del intelectual francés giraba en torno al examen de cuatro épocas históricas en las que, según el lúdico autor, las ciencias brillaron en detrimento de las buenas costumbres: los siglos de Pericles (v a.C.), de Octavio Augusto –quien gobernó entre 27 a.C. y 14 d.C.–, León X –Papa entre 1513 y 1521– y Luis XIV, rey de Francia entre 1643 y 1715. Mediante este examen, Grosley buscaba desterrar un mito: la ciencia y la virtud no son hermanas, sino opuestas. Con este objetivo, ataca al conocimiento y propone que los siglos más incultos tuvieron costumbres más virtuosas que los de mayor desarrollo científico: “Siglos dichosos, que reunie-

posteriormente incluida como preliminar de la edición de 1768 de *República literaria* del autor elogiado. Esta obra de Saavedra Fajardo es un viaje onírico por la república literaria que concluye con el despertar del narrador y su conclusión sobre quién sería un sabio verdadero: “...aquel que tiene verdaderas opiniones de las cosas, i despreciando las del vulgo, ligeras, i vanas, solamente estima por verdaderos aquellos bienes que dependen de nuestra potestad; no de la voluntad agena, a cuyo ánimo siempre constante, i opuesto a las aprehensiones del amor, o temor, alguna fuerza mueve, i ninguna impele, o perturba” (*República literaria, obra póstuma de don Diego Saavedra Fajardo*, Salvador Faulí-Real Colegio de Corpus Christi, Valencia, 1768, pp. 176-177). Esta reflexión final de Saavedra Fajardo, sobre todo la relativa a los bienes verdaderos del letrado, tiene cierta coincidencia con algo que Coriche dirá más adelante, como estudiaré.

ron, y fixaron la perfección en todos los géneros”¹⁵, no fueron tales con respecto a las buenas costumbres, pues hubiesen sido, según el chancero autor, “quanto más dichosos, si las inclinaciones del corazón huviessen correspondido à las luces del ingenio”. Por ello, atacará la imposición de leyes por parte de los sabios y gobernantes en el mundo helénico y especialmente en el romano, pues según él, “la urbanidad ablandò el feroz espíritu republicano; pero quantos passos daban los Romanos para salir de la barbarie, eran para caer en la servidumbre” (p. 12). Algo muy parecido dirá sobre los siglos posteriores que examinará en su discurso o disertación.

Éste es el corazón de la tesis que Coriche rebatirá en su obra a partir de la traducción y publicación de De Graef. La dinámica refutatoria del dominico consistirá en poner las opiniones de los doctos quienes, por razones obvias, están de su lado, y refutar los pasajes del texto de Grosley, pues no hay ninguno con que el dominico esté de acuerdo. A modo de ejemplo, ante las afirmaciones del historiador francés transcritas arriba, Coriche reacciona diciendo que, por el contrario, “la enseñanza, y la doctrina convirtieron à estos Pueblos de fieras en hombres, de inhumanos en racionales, de perversos en virtuosos: con que las Letras en vez de pervertir mejoran las costumbres” (p. 33), puesto que, de otro modo, la ausencia de leyes –y de jerarquías– trastornaría el orden social. Lo que señala Grosley, de acuerdo con la lectura de Coriche, sería “suponer, que la servidumbre es el Vicio, y que la libertad, y el dominio es la Virtud: es decir, que quien no reconoce Superior es virtuoso, y quien està sujeto es vicioso” (p. 39).

La fe del dominico en el poder ordenador de la ley, que haría “racionales” por decreto a los pueblos que según él eran bárbaros, se muestra también en otros aspectos de su obra. El ejemplo más importante de esta confianza en la ley lo da su visión sobre el mundo indígena precortesiano, aunque en el ensayo no haya más que sólo un pasaje en el cual Coriche se refiera a él. El dominico se detiene frente a la historia del imperio mexicano no para alabarla, sino para censurar, en su opinión, las atroci-

¹⁵ [PIERRE-JEAN GROSLEY], “Discurso, que empatò los votos de la Academia de Dijon para el premio del año 1750 en que se examina, si el restablecimiento de las Ciencias, y Artes ha contribuido à mejorar las costumbres”, *Discursos mercuriales: Memorias sobre la agricultura, marina, comercio, y artes liberales, y mecánicas*, trad. Juan Enrique de Graef, t. 1, miércoles 17 de diciembre de 1755, Gabriel Ramírez, Madrid, 1755, p. 2.

dades cometidas en este período. No le interesa homologar las virtudes intelectuales de los antiguos indios con las de la Antigüedad occidental, como a muchos intelectuales novohispanos de su siglo, sino acusar la barbarie que supuestamente campeaba entre los indígenas: “De este nuevo Mundo Americano, solo en la opulentísima Imperial Corte de México, lloran aun sin tener ojos las Historias, la bárbara crueldad con que se sacrificaban al Demonio cada año veinte mil Corazones de tiernos Infantes” (p. 52). El ensayista dominico asegura un poco más adelante que la conquista –con todo su aparato religioso, administrativo y legislativo– llegó a México a purificar o hacer progresar a aquel caótico mundo precortesiano hacia el orden virreinal: “Sacrificios nefandos, inhumana barbarie, ya totalmente desterrada desde que le entró el cultivo” (p. 53). Según se desprende de este pasaje del ensayista, la nueva administración en la que participaron sacerdotes, funcionarios e intelectuales redimieron un mundo perdido en la idolatría y el caos.

Esta perspectiva de Coriche lleva a recordar las palabras con que Ángel Rama definió algunas de las actividades que tendrán a su cargo los letrados en el mundo colonial hispanoamericano: la jerarquización, la misión civilizadora y “la conciencia de ejercer un alto ministerio que lo equiparaba a una clase sacerdotal”¹⁶. Esta conciencia civilizadora del dominico poblano se da en un marco de legitimación de la conquista, algo que los intelectuales criollos defendieron, aunque con ciertos matices: a diferencia del total desprecio de Coriche por el mundo precortesiano, Carlos de Sigüenza y Góngora, el mismo Eguíara, Granados y Gálvez en *Tardes americanas* (1778), entre otros, valoraron el pasado indígena, legitimando, al mismo tiempo, el imperialismo español. Como dice Grafton, la tribuna brindada por la religión, la posición en cátedras universitarias o la pertenencia a las academias, fueron utilizadas muchas veces por los ciudadanos de la república de las letras para expresar visiones imperiales o nacionales¹⁷. Poco a poco, se verá que en Coriche se revela esta conciencia legitimadora de una conquista ‘civilizatoria’ y ordenadora también en otro aspecto: como intelectual y religioso tendrá sus ojos puestos en el saber y en la fe como una unidad

¹⁶ ÁNGEL RAMA, *La ciudad letrada*, Universidad Autónoma de Nuevo León-Fineo, México, 2009, p. 59.

¹⁷ GRAFTON, art. cit., p. 5.

indisoluble y necesaria para derrotar las opiniones de Grosley y plasmar su particular concepción de la república de las letras.

Conviene detenerse en este concepto, el de república de las letras, pues es una de las ideas clave del mundo cultural del siglo XVIII y también del ensayo de Coriche. Este concepto, heredado de la *república literaria* del humanismo renacentista, como asegura Adrian Marino¹⁸, tiene diversas implicaciones en el plano de la producción de saber. Muchos intelectuales dieciochescos intentaron identificarse como miembros de una suerte de país imaginario en el cual no habrían fronteras ni gobierno ni una capital establecida, así como tampoco uno de los grandes males sociales del mundo: la desigualdad. De igual manera piensa Joaquín Álvarez Barrientos, quien ha estudiado este concepto en el caso de las letras españolas. Según él, hay sustantivas diferencias entre el término de república literaria y el que podría denominarse su antecesor en el mundo hispánico, el “Parnaso literario”: mientras que éste se conformó de manera nacional y jerárquica –principalmente por escritores de creación y poetas de gusto clásico–, en aquél sus miembros provenían de distintas naciones y ramas del saber, los que gozarían de una suerte de igualdad¹⁹.

Estas utópicas características generaban entre sus miembros –eruditos en toda clase de saberes– un fuerte espíritu de grupo, así como también la sensación de una ruptura con la dimensión temporal, como señala Marino: la cultura se vuelve contemporánea, pues es posible un diálogo con los genios de la Antigüedad²⁰. Esta ruptura con el plano temporal, que permite un fluido diálogo entre los eruditos del pasado y del presente, está acompañada por otro quiebre, el de la dimensión espacial, que ya adelanté con la referencia al trabajo de Álvarez Barrientos: junto al diálogo con escritores de todas las épocas, hay un fluido intercambio de conocimientos, noticias, ideas, opiniones y juicios sobre diversos temas entre los intelectuales de distintos y distantes países. De este modo, la producción letrada se configu-

¹⁸ ADRIAN MARINO, *The biography of “The idea of literature” from Antiquity to the Baroque*, trs. Vigil Stanciu & Charles M. Carlton, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 183.

¹⁹ JOAQUÍN ÁLVAREZ BARRIENTOS, “La República de las letras y sus ciudadanos”, en Joaquín Álvarez Barrientos, François Lopez e Inmaculada Urzainqui, *La República de las letras en la España del siglo XVIII*, CSIC, Madrid, 1995, p. 7.

²⁰ MARINO, *op. cit.*, p. 184.

ró en esta república ideal como un crisol discursivo en el que se reúnen saberes de los más diversos órdenes, en la que no existía una clara división de roles disciplinarios ni siquiera a finales del siglo XVIII, como afirma Steve Shapin²¹.

Sin embargo, la república literaria no fue totalmente igualitaria. Si bien tendió a evitar fraternalmente las jerarquías entre sus ciudadanos y sus avances en el plano del saber, su igualdad se redujo a una concepción occidental de él o, incluso en el siglo XVIII, a un conocimiento producido casi exclusivamente en la Europa central, despreciando el de otras regiones periféricas, como lo demostró Antonello Gerbi en su conocido estudio *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900* (1955). Coriche, sin duda, tuvo conciencia de este desprecio. Por ello, cuando se quejaba en su prólogo por el alto precio de la impresión en el Nuevo Mundo, añadía que esto "...ha sido causa, que con grande vilipendio, y deshonor de nuestra Nación, en el Mundo viejo hayan sido tenidos los Nativos de este Nuevo, por tan ignorantes, è incultos". El dominico ve en los problemas para imprimir obras un obstáculo para que los letrados americanos sean reconocidos como ciudadanos de esta singular república: la letra impresa sería la puerta de acceso para pertenecer a su geografía²².

Por otro lado, esta república tampoco tuvo una ideología común. Buena parte de sus integrantes profesaban, a su vez, distintas religiones, lo que definió, en mayor o menor medida, la forma de entender y delimitar los contornos de este país imaginario: antes de ser ciudadanos universales del saber, lo fueron

²¹ STEVE SHAPIN, "The image of the man of science", en *The Cambridge history of science*, ed. Roy Porter, t. 4: *Eighteenth-Century science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 160.

²² El sociólogo EDWARD SHILS, "Metropolis and province in the intellectual community", *The intellectuals and the powers, and other essays*, University of Chicago Press, Chicago, 1972, p. 356, señala que todos los seres humanos tendrían una especie de mapa mental, el cual les permitiría tener una noción de su lugar en los grupos sociales a los que pertenecen. En el caso de los intelectuales periféricos, afirma Shils, una característica principal de este mapa es la representación de su cualitativa proximidad o distancia de la metrópolis, pues perciben los centros metropolitanos del saber como un "space of which they might be a part and toward which, in any case, their attention and respect are drawn". Esta situación también explicaría, desde un punto de vista sociológico, el rechazo de Coriche por las culturas indígenas del antiguo México, su legitimación de la conquista como triunfo de la episteme occidental y su deseo por formar parte del mapa de la prestigiosa república de las letras como centro del saber.

de sus respectivas iglesias u órdenes religiosas. Por este motivo, apunta Grafton, muchos intelectuales lucharon por investigar –y también por imponer– los asuntos de su fe por razones partidistas, con el fin de asegurar el triunfo de una religión o de una orden²³. Este último punto, el de las divisiones religiosas y la lucha por asegurar, en el caso de Coriche, la primacía del catolicismo en el cada vez más complejo mundo de las creencias dieciochescas, será de gran importancia para la defensa de las letras que intentará llevar a cabo el autor. Para Coriche, de este modo, la república literaria tampoco será tan amplia, pues se reducirá al ámbito de la fe a la cual pertenece.

En esta visión jerárquica del mundo, el cristianismo (o más aún, el catolicismo) es para el dominico el centro y cabeza de la actividad letrada del mundo. Por ejemplo, una de las primeras cosas que establece en su ensayo es que la ignorancia es enemiga de la fe y del entendimiento, pues aquélla promovería el pecado por omisión: “¡O pobre Christiandad, ô desdichada Fé! ¿En qué estado estuvierais, si de el Mundo se hubieran desterrado las Letras, si en vuestro gremio no hubieran vivido hombres Literatos?” (p. 16). Evidentemente, Coriche no concibe el saber alejado de sus doctrinas, pues la Iglesia representa para él la academia más grande de doctos o eruditos y, por consiguiente, la que pudiese resultar dañada si no hubiese sabios en el mundo. La república de las letras de Coriche es cristiana y jerárquica; lo demás, aunque provenga de sabios y eruditos respetados en aquella utópica república, es herejía.

Precisamente, el dominico ve la herejía como un tipo de peligrosa ignorancia; ella es, desde su perspectiva, la principal enemiga de la fe y de las letras, siendo la obra de Grosley una muestra de lo que aquélla es capaz de pervertir para negar la obra divina que ha dado luces al entendimiento humano. Cuando se refiere a este asunto, la prosa del ensayista se puebla de declamaciones en un tono que se acerca al sermón, especialmente al parenético o exhortativo que llama al auditorio a seguir una conducta ética correcta con respecto al tema moral que trata. Entre las declamaciones de Coriche se puede encontrar un llamado, tanto a los doctos como a los hombres en general, para unir fuerzas contra la supuesta herejía del autor de la obra refutada, pues “la misma Christiandad, la misma Fé de Jesu-Christo debe reputar, por su mayor enemigo al Padre que pro-

²³ GRAFTON, art. cit., p. 11.

dujo dictamen tan monstruoso” (*id.*). Sobre este peligro que acecha a la fe y la importancia del conocimiento para combatir el pecado y la caída de los dogmas cristianos (o católicos para el dominico), hay una serie de pasajes que ayuda a comprender y explicar las ideas religiosas presentes en *Oración vindicativa*, que van dando forma a su particular idea de una república literaria. Por ejemplo, señala el ensayista que, sin letrados, los dogmas de la Iglesia caerían sin más remedio: “Estas deplorables caídas, llorara todo el Mundo, si no hubiera Sabios. ¡O Fè de Jesu-Christo! ¡O Católicos Dogmas! ¡O Preceptos Divinos! Vosotros fuerais los primeros desterrados, si se desterraran de el Mundo las Ciencias, y los Científicos” (p. 24). El dominico, como miembro de la Iglesia, ve que el saber es un campo en disputa entre los “herejes” y los católicos, pues también “para oponerse â las verdades, se han valido de las Ciencias los Hereges: que para inventar sus errores han trabajado, han estudiado, se han desvelado”, a lo cual agrega: “...porqué [*sic*] han de abandonar las Ciencias, los que han de sacar en limpio las verdades demostrando [*sic*] las inmundicias torpes de la mentira?” (p. 20).

Esta reflexión de Coriche acerca de la utilidad que tiene la ciencia para la fe y su lucha contra la herejía también está en la *Doctrina Cristiana* de Agustín de Hipona, quizás una de las lecturas del dominico que subyacen tras el ensayo. En ella, Agustín recomienda al orador sagrado el buen uso de la retórica para persuadir la verdad, pues por medio de su arte “...se puedan persuadir las cosas verdaderas, i también las falsas”, por lo que los defensores de la verdad, agrega, no “la deben dejar desarmada contra la mentira”²⁴. Aunque Coriche nunca se refiere al uso de la retórica para persuadir la ‘verdad’ –tal vez porque su ensayo no tiene como tema al orador sagrado–, lo cierto es que su reflexión de fondo coincide con la de Agustín: para ambos, hay que luchar contra los enemigos de la fe sobre el mismo terreno en el cual se mueven, el del conocimiento.

El discurso de Coriche, sobre todo en estos fragmentos sobre la herejía y su ejercicio del saber, pareciera ser bastante anticuado para la época en la que nace. Pero, en realidad, el dominico poblano es hijo de los tiempos que corren no sólo en la Nueva España, sino también en el mundo católico fuera de ella. Según

²⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Los libros de la Doctrina cristiana de N. G. P. S. Agustín*, t. 2, lib. 4, cap. 2, trad. P. Eugenio de Zeballos, Oficina de Benito Cano, Madrid, 1792, p. 140.

Monelisa Pérez-Marchand, un ejemplo del fuerte apego a la tradición católica se puede ver en la reacción de las censuras inquisitoriales de la segunda mitad del siglo XVIII. Hacia finales de aquella época, estas censuras de obras impresas o llegadas a la Nueva España persiguen no sólo las de índole religiosa; también las que, de una u otra forma, podrían desestabilizar el ámbito político y social. Esto se debe a la circulación de ideas nuevas —como las de los enciclopedistas—, contra las cuales la Inquisición, desde la séptima década del siglo XVIII, reacciona “al florecimiento y auge de los espíritus de vanguardia o filósofos modernos en aquella época”²⁵.

En otras regiones, aun cuando no existía el Santo Oficio, los católicos reaccionaron de manera similar a Coriche. Por ejemplo, en los primeros años de vida independiente de los recién fundados Estados Unidos, la pequeña comunidad católica letrada hizo frente a la expansión del deísmo y el anti-catolicismo al intentar sentar bases racionales a su fe, como ha señalado Patrick W. Carey²⁶. Lo mismo ocurrió en la clase letrada católica de Alemania, según Michael Printy; allí, sus intelectuales sintieron que la devoción y la piedad tradicionales de la Iglesia barroca estaba obsoleta, pues percibieron que había una “persistence of «superstition» among the common people”²⁷, a la que debían combatir con la razón para triunfar por sobre otras creencias. Por este motivo, no es de extrañar el ímpetu refutatorio de Coriche y el de los católicos de otras regiones por contrarrestar las fuerzas herejes que amenazaban los dogmas de la fe y, por consiguiente, a una particular visión de la república literaria. Volveré sobre este punto, el de la refundación racional y práctica del catolicismo, en los últimos apartados.

Así, el país de las letras concebido por el ensayista tiene sus bordes geográficos: aunque es universal y cosmopolita (sólo en la medida que el catolicismo lo es), limita con la herejía, amenaza constante que toma la forma de “barbarie” (como en

²⁵ MONELISA PÉREZ-MARCHAND, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 2005, p. 149.

²⁶ PATRICK W. CAREY, “American Catholicism and the enlightenment ethos”, en *Knowledge and belief in America. Enlightenment traditions and modern religious thought*, eds. W. M. Shea & P. A. Huff, Woodrow Wilson Center Press-Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 131.

²⁷ MICHAEL PRINTY, *Enlightenment and the creation of German catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 2.

las religiones indígenas), o bien, de un encubierto ariete que intenta derribar sus jerarquías y doctrinas. Este último es el caso de la visión de Coriche sobre el paródico escrito de Grosley, para él una herejía contraria a la fe católica y al conocimiento, es decir, un atentado al dominio de su concepción de república literaria usando las herramientas propias de ella.

Por estas razones, aunque la obra del historiador francés probablemente no fue escrita en serio, es absolutamente válido tratar la *Oración vindicativa* como un ensayo refutatorio de un tipo de pensamiento que se alejaba, por un lado, del valor que tenía para el siglo dieciocho la república de las letras y, por otro, de la fe que profesa Coriche, su marco valórico, sus límites. Para el dominico poblano el catolicismo no será incompatible con el desarrollo del conocimiento, sino al contrario: la fe será una *conditio sine qua non* para que los trabajos intelectuales tengan una verdadera importancia en el desarrollo moral de las sociedades modernas. El punto de vista laudatorio de las artes y ciencias por parte del autor de *Oración vindicativa* estará enraizado en tal concepción, así como también en la que tendrá sobre el intelectual, como veremos a continuación.

RETRATO DIVINO DEL HOMBRE DE LETRAS

La visión que tiene Coriche del autor del discurso refutado es la de una suerte de traidor, tanto de Dios como de las ciencias, pues alejado de las doctrinas cristianas usa mal de su erudición para atacar el desarrollo del conocimiento. Desde los primeros párrafos de *Oración vindicativa*, Coriche elabora esta imagen negativa en uno de los muchos pasajes de la obra en que predomina el estilo declamatorio. Con ello, señala con molestia y extrañeza que "...un hombre criado con las Letras, alimentado con las Artes, nutrido con las Ciencias, se portara, qual venenosa Serpiente con su Madre, matando à quien le havía dado la vida", y procure, añade, "desterrar del mundo la Sabiduría, y desarraigar de el corazón de los hombres el amor à las Ciencias!" (p. 2). Mediante estas características negativas, el dominico no busca más que pintar al que considera un traidor de las letras, utilizando la imagen bíblica de la serpiente o áspid venenoso, animal repulsivo, peligroso y mortal para los hombres. Por el contrario, sitúa el deseo de saber como un elemento presente de manera natural en el alma humana, como más adelante asegura: "Es doc-

trina común, asentada, y recibida, que la práctica de la Virtud es muy conforme â la naturaleza racional, quanto le es contrario el egercicio del vicio”, pues el ser humano “tiene innata, y natural inclinación (bien que libre) assí â poseer las Ciencias, como â practicar las Virtudes” (p. 4).

Acerca de este punto, Shapin ha señalado que esta idea de orden natural, que reparte de manera innata virtudes espirituales e intelectuales entre los hombres, era parte de las concepciones comunes entre los intelectuales de la centuria dieciochesca. Tal orden era la evidencia de las operaciones de la creación divina, entendida por ellos como un estímulo para quienes se dedicaban a su estudio, ya que pensaban que los asuntos divinos estaban hechos para ser tratados por ‘divinos eruditos’, lo cual los llevaba a concebir, al mismo tiempo, “an image of the man of science as virtuous beyond the normal run of scholars”²⁸. Esto que Shapin estudia acerca de la imagen que tenía de sí mismo el hombre o mujer de ciencias –aunque la división disciplinaria no era del todo clara–, se puede atribuir con bastante exactitud a la imagen del letrado que propondrá Coriche.

Para el dominico el modelo de lo que debiese ser un literato es el de un hombre retirado del mundo y cercano a la figura de Cristo. Mediante este modelo su objetivo es defender y ensalzar la figura del letrado que cree virtuoso, debido a “la suma injusticia, que se les hace quando los vituperan, ô vilipendian; valiéndome para esto, con apuntar sola, y brevísimamente las grandes fatigas, y trabajos con que se adquieren las Ciencias” (pp. 9-10). En el siglo XVIII, este concepto de ciencia no implicaba una disciplina específica, sino, como asegura Dorinda Outram, el conocer o el conocimiento en un nivel general; por ello, muchas veces “el estatus intelectual de la ciencia era cuestionado”²⁹, tal vez por el privilegio que todavía gozaban casi exclusivamente los estudios teológicos. Por este motivo, lo que a continuación hará el ensayista es encomiar los trabajos de los intelectuales, para que sus lectores sientan piedad y respeto por sus sacrificios, aunque, según él, ni las propias letras basten para explicar lo que padecen estos hombres por su labor virtuosa debido a “los inexplicables trabajos, que sufren los amadores de la Sabiduría, por cada letra que aprenden” (p. 10). Para enfatizar tan esforzada existencia, el dominico dibuja

²⁸ SHAPIN, art. cit., p. 164.

²⁹ DORINDA OUTRAM, *La Ilustración*, trad. Victoria Schussheim, Siglo XXI, México, 2009, p. 122.

ante sus lectores una especie de retrato íntimo del hombre de letras. La escena, como se verá, no puede ser más dramática:

Védlo condenado voluntariamente â una prisión de por vida: privándose de la suave comunicación con los amigos; evitando las más honestas recreaciones; escusándose [*sic*] de asistir â los festines, más inocentes; omitiendo concurrir â las políticas, más forzosas: Miradlo en aquel retiro, que bien podemos llamarle Cárcel, ô destierro, què prompto al trabajo, y què peroso [*sic*] al descanso; què tarde se acuesta, y què temprano se levanta: hace ayunar â sus ojos de sueño, â su estómago de comida, â su cuerpo de alivio, y â su Cabeza de reposo. Espiadlo por alguna rendija; y antes os parecerâ, que mirais, y escuchais â un loco, que â un hombre de mucho seso: tales son los ademanes, que cada instante hace, tales los afectos, que por momentos muda... (p. 11).

La soledad y el sacrificio marcan el carácter del hombre de letras que Coriche pinta en esta suerte de *compositio loci*: voluntariamente, lo que le da un mérito mayor, se ha encerrado en su cárcel de saber, renunciando a la vida social y habitando en sus libros que, al parecer, tratan de altas materias por las que ayuna y se mortifica. Además, como dirá, el sacrificado intelectual tendrá incluso su propio éxtasis: “Atended â el estudioso, que inmóvil, como una Estatua está todo absorto, y quasi fuera de sí, pudiéndose decir de èl, como se dice de la Alma amante, que más està donde no està, que donde avita [*sic*]” (pp. 11-12). La visión encomiástica del letrado que el ensayista dominico brinda es la de un hombre casi santo —como si fuese un Juan de la Cruz o una Teresa de Ávila en éxtasis erudito—, residente permanente de su claustro y fuera de la sociedad, aunque en constante movimiento intelectual y espiritual.

Esta imagen del letrado en su prisión tiene bastante similitud con la que el jesuita italiano Daniello Bartoli describió en su obra *Dell'uomo di lettere difeso ed emendato* (1645), traducida al español por Gaspar Sanz en 1678 y reimpresa en 1744. Seguramente, este libro es una de las fuentes que ayudó a Coriche a configurar su propia concepción del hombre de letras. Por ejemplo, Bartoli señala que el sabio es un peregrino espiritual por naturaleza, “no sólo de su casa; pero también de sí mismo; y más está donde no está, que en donde habita...”³⁰, definición

³⁰ DANIELLO BARTOLI, *El hombre de letras*, trad. Gaspar Sanz, Juan Jolis, Barcelona, 1744, p. 20.

que se asemeja casi literalmente al éxtasis erudito que describe Coriche. En otro pasaje el jesuita dice que aunque el sabio esté en una involuntaria prisión siempre estará libre, pues “Poco le importa al alma, que esté el cuerpo en este, ó el otro lugar, si con sus pensamientos está fuera de allí” (p. 36). Así también, señala poéticamente que con sus libros, el sabio vuela “por todo el Orbe, de la manera, que el Sol quando se aparta de este Emisferio [*sic*], y se sepulta en el Ocaso, dando á la Tierra un Cielo de Estrellas”, con lo cual, agrega, “su perderse es con mayor útil, y su esconderse es con crecida ventaja...” (p. 38). No es muy difícil ver ciertas reminiscencias en *Oración vindicativa* de estos pasajes de la obra del jesuita italiano. El ensayista poblano también ve al erudito como un asceta que voluntariamente se retira de la sociedad para alcanzar un saber valioso para el mundo, aunque su tono es más sombrío y dramático, quizás para impresionar retóricamente al lector con una imagen de sacrificio e inmolación en pos del saber.

Pero el sabio de Coriche no sólo se aleja de la sociedad, sino también de la búsqueda de riquezas materiales: para él, el conocimiento es un bien virtuoso y eterno, mientras la riqueza es viciosa y fugaz. La sabiduría, señala Coriche, “es un bien, que puede con toda verdad llamarse propio, y no ageno de quien la posee, bien fijo, bien permanente, bien inmobile, bien espiritual, y eterno, bien indeleble, que acompaña por toda la eternidad al Alma”, puesto que “Las riquezas, que â más de consistir en prendas, tan fugaces, como la misma fortuna, que las dispensa; ¡ó y cuántas veces son adquiridas con engaños, poseídas con injusticias, guardadas con avaricia, y expendidas con prodigalidad!” (p. 14). Estas reflexiones también coinciden con las que Bartoli escribe en su obra ya citada. Para el jesuita italiano, la pobreza y la sabiduría –parafraseando a Séneca– “es un divino compuesto, que todo lo tiene y de todo carece”, pues el erudito reflexionando hace “patrimonio de toda la tierra, mejor que heredando”. Bartoli agrega a renglón seguido algo muy similar a lo dicho por Coriche: los bienes materiales no son propios, sino que “los tenemos en depósito; pero no en possession, ni hazen al Sabio más dichoso, que el semblante del Hombre haga Hombrés á las estatuas” (p. 19). Este rechazo a las riquezas terrenales, tanto en la obra de Coriche como en la de Bartoli, provienen probablemente de una lectura de Aristóteles, específicamente del libro sexto de la *Ética Nicomáquea*. En este libro, Aristóteles se dedica a examinar las virtudes intelectuales y sus beneficios para

la felicidad humana, lo que también hace en el libro primero y el décimo (el último), en los que habla del placer y la felicidad. Posiblemente de estos tres libros, más el trabajo de Bartoli, se nutre la argumentación de Coriche a favor de su modelo de intelectual.

Siguiendo sus reflexiones sobre la sabiduría y la virtud presentes en el hombre de letras, el ensayista poblano llega al entendimiento. Según él, haciendo eco de la *Ética* aristotélica —específicamente del libro décimo—, el entendimiento no necesita de placeres mundanos (ni de riquezas materiales), pues el alma consigue la felicidad con el saber. Así comienza el ensayista dominico a interpretar las ideas aristotélicas de sabiduría, entendimiento y felicidad:

...el Entendimiento, qual Águila generosa, se remonta sobre todas ellas [las actividades del hombre]: porque en entender, usa muy poco de los groseros sentidos: y ni aun eso poco se valiera de ellos, si según el presente estado, en que el Alma informa al cuerpo, no necesitara de los fantasmas, que existen en los órganos corpóreos. Pero, ¡o que contrapeso tuviera esta felicidad continua, si no fuera juntamente deliciosa! No con aquella delectación immunda, torpe, y grosera de la carne; sino con otra de orden muy superior, limpia, delicada, y tersa en el espíritu, así quanto â pureza, que participa de las cosas immateriales, que contempla... (p. 25).

Para desglosar y analizar este pasaje se debe comparar, en primer lugar, con lo que enseña Aristóteles. En el libro primero, el filósofo señala que la virtud humana (*ἀρετήν*) es propia del alma: "...ἀρετήν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς"³¹. Coriche también piensa que la virtud es una actividad propia del alma y no carnal, aunque el alma necesite del cuerpo para vivir. Los adjetivos que usa para referirse al mundo material y su rechazo a seguir el epicureísmo lucreciano y su doctrina del *eidolon* —fantasma o simulacro que explicaría la naturaleza física del alma— tienen más que ver con su formación religiosa que con una lectura aristotélica directa, por lo menos de la *Ética*. Aristóteles no dedica mucho espacio en el libro décimo al entendimiento y sí bastante a la felicidad, ya que ésta se conseguiría —aunque no siempre— mediante el trabajo intelectual y, especialmente, por la contemplación: "...ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ

³¹ ARISTOTLE, *The Nicomachean ethics*, ed. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1982, 1102a.6-7.

τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἶη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία· ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται" (*ibid.*, 1177a.15).

Ciertamente, Coriche sigue a Aristóteles, pero considera las labores intelectuales como las únicas capaces de lograr la felicidad humana, mientras que el filósofo amplía la felicidad también a ejercicios más simples o básicos, como el de la contemplación desinteresada. También lo referente al entendimiento, que categoriza con la metáfora del "Águila generosa", es una aportación suya, pues Aristóteles casi no se ocupa de él. Tal vez su lectura de la *Ética* va acompañada de un autor que fue importante en siglo xvii para la interpretación del filósofo. Este autor es el moralista Emanuele Tesauro, noble turinense, quien publicó un diálogo didáctico llamado *Filosofía Morale* (1670), traducido al español por Antonio Gómez de la Rocha y Figueroa a finales del siglo xvii y reproducida en varias ediciones en el siglo xviii (como la de 1729 y otras posteriores). Tal como Coriche se refería al saber como un bien eterno, Tesauro habla de la felicidad moral como un bien de similares características, pues el alma "aunque sumergida en el Cuerpo, se sumerge en las cosas Divinas: y juntando à la luz de la Ciencia la de la Fe mucho más clara... como Águila se fixa en aquella Luz"³².

Además de aparecer la imagen del águila que no está en Aristóteles –aunque referida aquí al amor natural y sobrenatural a Dios (es decir, el que Dios da por mandato al hombre)–, también está el rechazo al cuerpo que contiene un alma "sumergida", la que se eleva por sobre todas las cosas. El texto de Bartoli también tiene algo que decir sobre este punto. La feliz prisión que padece (y goza) el sabio que retrata es un símbolo de la negación del cuerpo, la que permite la soledad y el silencio necesarios para el trabajo intelectual. Ambas ofrecen al extático huésped, escribe metafóricamente el jesuita, "más luz á su ingenio, para hallar en las tinieblas el resplandor de las ciencias; y como desde un pozo profundo, podían ver sus ojos al medio día la más alta Estrella del cielo" (p. 40). Esa alta estrella que el letrado como nadie puede ver en medio del día desde su prisión física es lo que Tesauro piensa la conjunción entre la luz de la ciencia y la de la fe.

Este luminoso encuentro tiene un lugar muy importante en el discurso de Coriche. Según él, las ciencias humanas pueden ser

³² MANUEL TESAURO, *Filosofía moral, derivada de la alta fuente del Grande Aristóteles Stagirita*, trad. Antonio Gómez de la Rocha y Figueroa, Joseph Llopis, Barcelona, 1692, p. 452.

útiles para las letras divinas si ambas trabajan en conjunto. Esta visión metafísica y religiosa está presente en el ensayo, pues para el dominico la razón es un bien dado por Dios al hombre, como un acto de su amor, aunque el conocimiento no es puramente un don, pues debe ser alcanzado por el ejercicio de la razón. Esta unión entre las luces científicas y las de la fe en el trabajo racional, la estudiaré con mayor detención en el siguiente apartado.

No obstante, conviene retomar la frase aristotélica acerca del intelecto u otras virtudes que conforman el alma humana y que guían al hombre a la felicidad continua. El ensayista poblano se aferra a esta frase y la adjudica, como referí, exclusivamente al ámbito del trabajo intelectual, con lo cual sostiene que esta labor virtuosa lleva a la felicidad. Coriche asegura que la vida intelectual del sabio no sólo no es promotora de lo malo, sino que es divina y, por consiguiente, la más cercana a Dios: “Esta vida intelectual es la que más asemeja el hombre a Dios, y lo hace a Su Magestad amabilísimo; y por consiguiente es a quien Dios más beneficia: pues según la máxima universalmente recibida: cada uno ama más a su semejante”, lo que conllevaría a que el sabio tenga “un quasi innato apetito, para lo bueno” (p. 26). El dominico no explica el motivo de su aseveración, que sitúa al sabio como más semejante a Dios que cualquier otro ser humano, aunque probablemente esté inspirada, al igual que otras, por la obra de Bartoli.

El jesuita, comparando a los ricos ignorantes con el sabio pobre, señala que entre aquellos poderosos cubiertos por “las sedas, la lana, entre las púrpuras... entre semblantes colorados, y llenos”, aparece el sabio “como un Dios de los Antiguos, esculpido en piedra tosca, ó gravado en barro pobre; pero no le veneraban [*sic*] por eso menos, que si fuesse de oro fino, ó amassado con perlas preciosas” (p. 24). Y más adelante hace una referencia directa a la semejanza entre los letrados y Dios, quien “Haziéndoles tanto más semejantes a su Essencia Divina, quanto con más perfección entendieren...” (p. 53). Lo que parece un ejercicio absolutamente arbitrario y hasta osado desde el punto de vista teológico puede tener también otra connotación en estos pasajes del ensayo de Coriche nutridos, posiblemente, con la obra de Bartoli: es el trabajo intelectual –y no simplemente la bondad, generosidad y misericordia alentadas por la fe– el camino principal para alcanzar la gloria de Dios, transformándose el saber en una virtud divina y los intelectuales en una suerte de imagen o representación de la sabiduría celestial en la tierra.

Así como Dios es sabio, y los intelectuales son su reflejo terrenal, Cristo también lo era, afirmará el dominico: “No reusó [*sic*] la Sabiduría, no despreció la Ciencia, no huyó el saber; no admitió sí la ignorancia, ni abrazó la neciencia” (p. 29). Coriche intenta darle un mayor peso a su opinión a partir de la idea de las tres ciencias de Cristo: “Tres Ciencias confiesa, y reconoce en Christo la Fè Católica. Ciencia Divina, Ciencia infusa, y Ciencia adquirida...”, por lo tanto, se pregunta, “¿Cómo se puede afirmar, que éstas inclinan â obrar mal?” (*id.*). Estas tres ciencias que Coriche asigna a Cristo –divina, infusa (es decir, el conocimiento inspirado por Dios) y la adquirida o experimental– nacen, probablemente, de su lectura de la tercera parte de la *Summa theologiae* (1265-1274) de Tomás de Aquino. En ella, el teólogo dedica cuatro artículos en la cuestión novena a resolver estas tres ciencias en Cristo, describiéndolas y dando los motivos que la explican: él no sólo tuvo ciencia divina, pues “...the Son of God assumed an entire human nature, i.e. not only a body, but also a soul, and not only a sensitive, but also a rational soul”³³. Esa alma racional es la que rescata al ensayista, ya que le ayuda a afirmar que los sabios se inclinan al bien, pues Cristo usó las ciencias propias del hombre y, aunque no habló directamente de ellas –explica a su vez el jesuita Bartoli– su voz sobre este asunto se puede escuchar en las obras de todos los hombres de ciencia (p. 55). Este punto, que parecería más apropiado para una discusión teológica que para una defensa de los literatos, es un argumento fundamental para el dominico en su apología del sabio virtuoso. No será esta referencia a Tomás de Aquino la única huella de la escolástica en la obra de Coriche. Quizá otras obras, apoyadas en la de aquél y en la de Aristóteles, como en la de Tesoro y Bartoli, desempeñan un papel en la unión entre religión y conocimiento que el dominico defiende.

Para Coriche y muchos de los letrados novohispanos, el catolicismo es una suerte de aduana por la que algunas ideas novedosas del siglo XVIII salen transformadas; como matriz de pensamiento y tamiz histórico y filosófico da una forma especial a las ideas sobre el papel de las letras que circulan por el mundo hispánico y europeo. El retrato que Coriche ha hecho del letrado como un hombre virtuoso se sintetiza en una mezcla de elementos, como su apego a la fe religiosa y la defensa o

³³ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, t. 4, trad. Fathers of the English Dominican Province, Cosimo (New York), 2007, p. 2076.

reivindicación del derecho y responsabilidad del estamento de los letrados (con y sin sotana) de continuar con el cultivo del saber. En el siguiente y último apartado analizaré esta mezcla de elementos que da otro perfil a la clásica idea ilustrada de progreso, mediante la concepción de progresos de la fe y de las letras presentes en el ensayo que Coriche dedica a la defensa de los literatos contra el paródico texto de Grosley.

PROGRESOS DE LA FE Y DE LAS LETRAS

Como he analizado, la lucha contra el discurso del historiador francés ha sido llevada raudamente por el dominico hacia el plano de la fe. Según el ensayista, aunque la dedicación a las ciencias humanas es el mejor antídoto contra los herejes, nada pueden lograr sin el auxilio de Dios: la victoria de “tantos esclarecidos Varones”, se deben a su esfuerzo por alcanzar el saber, pero “principalmente deben atribuirse al auxilio divino” (p. 23). Así como Dios ayudaría al letrado, por ser más semejante a él, también lo auxiliaría providencialmente en su labor contra la herejía.

Según John Hedley Brooke, el correlato entre creencias religiosas y científicas en el siglo XVIII europeo tiene un punto de encuentro en esta visión de la Providencia divina. Para el hombre dedicado a las ciencias, afirma, “was usually possible to describe events in terms both of natural (or «secondary») causes and of divine Providence”³⁴. Es decir, ante la falta de certeza experimental muchas veces se le adjudicó a la mano divina la causa primera de ciertos fenómenos físicos, lo cual no significaría una automática “expulsion of God from the world” (p. 746). Es más, para muchos hombres de ciencia de la época, explica Carey, el ejercicio de la razón no era autónomo, pues para ellos “inquiry need not abandon principles or suspend belief in order to be rational and free”³⁵, pues su primer punto de autoridad venía del poder divino, “a supernatural power outside of history” (p. 133).

Por otro lado, la creencia de que la ciencia lleva a la virtud –algo que, como he mostrado, el ensayista poblano afirma repe-

³⁴ JOHN HEDLEY BROOKE, “Science and Religion”, en *The Cambridge history of science*, ed. Roy Porter, t. 4, p. 745.

³⁵ CAREY, art. cit., p. 132.

tidamente— tiene otra arista. Brooke examina las creencias de quienes cultivaban la ciencia y sus visiones en torno a la utilidad moral del conocimiento en apoyo a los trabajos de la Providencia: el estudio de la naturaleza impediría a las mentes jóvenes seguir las tentaciones carnales, lo cual brindaría pruebas de que la Divina Providencia agradece “a human collaboration in the improvement of the world”³⁶. De esta manera, la actividad intelectual no sólo llevaría a un desarrollo del conocimiento, sino que también serviría moralmente al mundo. Este es el motivo por el cual Coriche afirma en varias ocasiones —como cuando opone su idea del hombre de letras al intelectual traidor— la existencia de una virtud innata en los literatos y el favor que reciben de Dios, desde su providencial mano, por ser imágenes terrenales de él.

Así como la república literaria del ensayista tiene sus límites bien delineados dentro de la religión, vemos que su concepción de virtud también los tiene: ella no puede ser otra que la que ofrece la fe, y las ciencias no pueden sino ayudar a su perpetuación, logrando en mutuo auxilio el progreso moral, civil y espiritual del hombre. Como agrega Brooke, no tenemos que sorprendernos hoy en día ante tal maridaje, ya que el pensamiento científico del siglo XVIII “shows a continuing fusion of empirical with metaphysical and theological elements” (p. 744), dentro de un ambiente religioso en el que se estaba desarrollando una serie de reformas³⁷. Desde una perspectiva de conjunto, si nos acercamos con mayor detalle a este eclecticismo en el ensayo del dominico y consideramos su defensa de una particular república literaria, ¿cómo podríamos llamar a esta fusión que conjuga el amor por las ciencias, el catolicismo y el apego al pensamiento tomista en armonía con actitudes ligadas a la idea ilustrada de progreso moral y científico?

Ulrich L. Lehner, retomando el trabajo pionero de otros autores, ha definido esta fusión como Ilustración Católica³⁸. Este

³⁶ BROOKE, art. cit., p. 756.

³⁷ OUTRAM, *op. cit.*, p. 158.

³⁸ ULRICH L. LEHNER, “Introduction: The many faces of the Catholic Enlightenment”, en *A companion to the catholic enlightenment in Europe*, eds. U.L. Lehner & M. Printy, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 2. Con anterioridad, el historiador Mario Góngora había acuñado en el mundo hispánico este concepto de Ilustración Católica, pero lo cierto es que él lo utiliza para referirse casi exclusivamente a los procesos internos de la Iglesia, que buscaba modernizarse a partir de miradas diferentes a las ortodoxas: moralismo, oposición

fenómeno, que combina una serie de líneas de pensamiento y una amplia variedad de proyectos, intentó renovar y reformar el catolicismo del siglo XVIII, defendiendo, señala Lehner, “the essential dogmas of Catholic Christianity against indifferentism, agnosticism, and atheism” (*id.*). Ciertamente, estos elementos estructurales de la llamada Ilustración Católica están presentes en el ensayo literario de Coriche. En un nivel más profundo, la idea de progreso que el autor defiende y su confianza en la ayuda que la Iglesia le pudiese prestar también está en la base del movimiento, pues para los católicos ilustrados, como asegura Lehner, “progress always relied on the supernatural help of the Church because without such assistance, progress would only encompass mundane reforms” (p. 15). Otros estudiosos, como Jeffrey D. Burson, han ampliado esta búsqueda del catolicismo a una más global, que incluiría también al mundo protestante del siglo XVIII. Burson define este movimiento como “Theological Enlightenment”, concepto que permite ver la Ilustración como un fenómeno plural y en constante movimiento, en el cual la discusión en torno a la fe (y desde la fe) tiene un papel central en la época³⁹. Por ejemplo, como asegura Mark A. Noll, los protestantes de Estados Unidos también pensaron que fe y progreso eran posibles (e incluso necesarios) dentro del ámbito de sus creencias para hacer frente a otras formas de Ilustración escépticas y radicales⁴⁰.

Podría decirse que estos elementos también forman parte de un espectro más amplio del proceso constitutivo de las ideas ilustradas en la Nueva España. Junto con el apego a los dogmas católicos y el ánimo de reformar las prácticas de la fe –lo que estudiaré pronto–, este proceso incluirá las preocupaciones científicas y filosóficas modernas y la búsqueda de un desarrollo crítico en las letras y el saber. Pero antes de pasar a estos temas, conviene explorar otras aristas del ensayo del dominico

al barroquismo en el culto, entre otras, pero sobre todo por su interés en la historia eclesiástica. Véase MARIO GÓNGORA, “Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración Católica en América Española”, en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ediciones Universitarias, Valparaíso, 1980, p. 121.

³⁹ JEFFREY D. BURSON, *The rise and fall of theological enlightenment. Jean-Martin de Prades and ideological polarization in Eighteenth-Century France*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2010, p. 11.

⁴⁰ MARK A. NOLL, “The rise and long life of the Protestant Enlightenment in America”, en *Knowledge and belief in America. Enlightenment traditions and modern religious thought*, eds. William M. Shea & Peter A. Huff, Woodrow Wilson Center Press-Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 93-94.

poblano, lo cual me permitirá llegar con mayor exactitud a estos interesantes puntos.

Como ya he dicho, para Coriche la sabiduría no es un don puramente divino, aunque Dios la auxilie, ya que según él ella es principalmente fruto de un esfuerzo personal. Inclusive el sabio Cristo, como modelo intelectual para el dominico, infundió el amor por el saber entre sus discípulos para “que rebovieran [*sic*], leyeran, y estudiaran las Escrituras. Pero que el hombre de intento no hiciera lo que estaba de su parte, no lo ha mandado, ni aconsejado Christo, ni fuera otra cosa, que tentar â Dios” (p. 22). Justo a continuación, Coriche refuerza su llamado al abandono de la pasividad de los hombres en la búsqueda del saber: “Querer que los hombres, para vivir bien, abandonen voluntariamente las Letras, que para responder â los contrarios, se entreguen â la ignorancia; ¿qué otra cosa es, sino tentar formalmente â Dios?” (*id.*).

Esta exhortación del dominico para que los hombres dediquen su vida al estudio, sin esperar pasivamente a que Dios los haga sabios, tiene relación con lo que dice Ernst Cassirer al estudiar las ideas religiosas entre algunos intelectuales dieciochescos. Cassirer señala que esta activa unión entre Dios y los hombres aparece bajo una nueva luz: no la buscarán mediante la gracia divina, sino como parte del espíritu humano en su proceso de auto-desarrollo⁴¹. Esta observación ayuda a entender el discurso ensayístico de Coriche en el contexto de las búsquedas religiosas y eruditas de muchos hombres de su época, más allá de algunos prejuicios o mitos que rodean a la Ilustración europea como puramente moderna, escéptica y anti-religiosa, sin ahondar en su imbricación con elementos religiosos, como ha apuntado S. J. Barnett⁴². Sin duda, prosigue Cassirer, esto se puede decir excepcionalmente de buena parte de la filosofía francesa, pero no con respecto a las otras filosofías europeas, pues “the strongest intellectual forces of the Enlightenment do not lie in its rejection of belief but rather in the new form of faith which it proclaims”⁴³. Lo mismo han señalado Outram y Burson, para quienes la Ilustración francesa es casi la única abiertamente

⁴¹ ERNST CASSIRER, *The philosophy of the enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koellin y James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, 1951, p. 138.

⁴² S. J. BARNETT, *The enlightenment and religion*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2003, p. 201.

⁴³ CASSIRER, *op. cit.*, p. 135.

antirreligiosa⁴⁴. Como resulta evidente, esto tampoco se puede decir de la literatura de autores novohispanos como Coriche; él jamás abandona el campo religioso, aunque haya en su obra una serie de elementos que renueven el pacto entre las letras y la fe bajo horizontes un poco más progresistas desde una perspectiva actual y definitivamente reformadores desde un contexto eclesiástico de “gran creatividad religiosa” (*id.*).

Este pacto entre ciencia y religión que se encuentra en *Oración vindicativa* también está presente en una carta que tiene relación directa con el ensayo del dominico: la epístola XVIII de *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760) de Benito Jerónimo Feijoo. Este texto es uno de los que Coriche ha revisado antes de responder a Grosley (supuestamente Rousseau), parafraseándolo en varios pasajes, pues en esta epístola el benedictino ataca algunos fragmentos del discurso del ginebrino que ha leído en el periódico jesuita *Journal de Trévoux*⁴⁵. Feijoo habla de la ayuda que la ciencia puede prestar a la fe y discute sobre esta utilidad examinando algunas partes del polémico discurso rousseaunia-

⁴⁴ OUTRAM, *op. cit.*, p. 146; BURSON, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁴⁵ Tal vez la lectura de esta epístola de Feijoo, cuya influencia se dejará sentir a lo largo de *Oración vindicativa*, fue, como adelanté, otro de los posibles motivos que llevó a Coriche a la confusión sobre la autoría del ensayo que refutaba. Como dice el dominico en su prólogo: “Aunque días hà, que havía leído en el Muy Ilustre Feyjoo una Carta, en que impugna con la solidez y erudición que acostumbra la opinión, que pretendió establecer Monsieur Rousseau, que la Ciencia se opone à la práctica de la Virtud: no havía Yo leído el Discurso de este Francés, hasta que el presente año lo lei en el primer Tomo de los *Discursos Mercuriales*...” (*op. cit.*, s. p.). SPELL apunta en otro trabajo que ni Coriche ni Feijoo habían leído el ensayo que ellos originalmente impugnaban; Feijoo, el único que leyó algo del ensayo de Rousseau, sólo tuvo acceso a fragmentos. Véase SPELL, *Rousseau in the Spanish world before 1833. A study in Franco-Spanish literary relations*, Gordian Press, New York, 1969, p. 36. Efectivamente, Feijoo había leído sólo un extracto de tal discurso rousseauniano en el segundo volumen del periódico jesuita francés *Journal de Trévoux* y una respuesta del ginebrino en el volumen quinto de la misma publicación ante las negativas reacciones que tuvo el discurso. El extracto del discurso de Rousseau se puede encontrar en JEAN JACQUES ROUSSEAU, “XXIX. Discours qui a remporté le Prix à l’Académie de Dijon en l’année 1750, sur cette question proposée par la même Académie; Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs”, *Mémoires pour l’histoire des Sciences et des Beaux-Arts* [*Journal de Trévoux*], t. 2, février 1751, Hugues-Daniel Chaubert, Paris, 1751, pp. 504-526. La respuesta del pensador de Ginebra se puede leer en JEAN JACQUES ROUSSEAU, “CXXVII. Observations de Jean Jacques Rousseau de Genève, sur la réponse qui a été faite à son discours...”, *ibid.*, t. 5, décembre 1751, pp. 2538-2565.

no. Mediante estas reflexiones, el benedictino hace una invitación a los miembros de la Iglesia, especialmente a los adeptos a las cavilaciones metafísicas, para que vean la utilidad de las letras humanas en el estudio de las divinas y no crean que “salir de ellas à las Profanas, es en alguna manera apostatar de su estado, ò salir de el Claustro à vaguitar por el Mundo”⁴⁶. A esto agrega un ataque más frontal: “Quisiera yo, que aquellos à quienes Santo Thomàs nunca cae de la boca, para improbar todo lo que no es Santo Thomàs, hiciessen lo que hizo este gran Doctor, ò por lo menos dexassen en paz à los que procuran hacerlo” (*id.*), puesto que, añade, “Santo Thomàs, de todo estudiò, de todo supo, como se vè en tantos símiles, como usa de las materias de otras Ciencias, para explicar las Theológicas” (p. 243).

No es muy difícil ver que Feijoo va un poco más allá en sus observaciones que Coriche, pues critica directamente el abandono de las ciencias humanas por parte de los religiosos, ya que muchos de ellos las veían como inútiles para quienes dedican su vida a la fe. Esta misma crítica está en la obra de Bartoli cuando habla sobre la santidad con y sin letras, inclinándose por la primera: “Que sea mejor ser Santo, que entendido, quién lo duda? Pero que no sea mejor ser Santo, y Sabio, que Santo sin sabiduría, no sé quién pueda defenderlo con razón” (p. 52).

Pero hay otro punto que el benedictino toca y que es más delicado: su crítica a la metafísica pura. Feijoo ha atacado con no poca ironía a quienes solamente enseñan filosofía escolástica y gustan de leer exclusivamente a Tomás de Aquino sin seguir su ejemplo como erudito. Esto también forma parte de lo que Lehner ha definido como catolicismo ilustrado, pues dentro de sus perspectivas se encuentra una visión más racional y utilitaria de la teología, hacia una suerte de refundación racional y pragmática de la fe⁴⁷. Coriche también tiene algo que decir en este punto, aunque su ataque no es tan frontal. Prosiguiendo con su rechazo enérgico a que los católicos abandonen el camino del saber, separa el buen uso de la escolástica del malo, este último practicado por algunos –como él los llama– “Theólogos caprichosos” que están más preocupados por las disputas metafísicas que por encontrar la “luz de la verdad” (p. 21). Así, el dominico recomienda separar “la paja de el trigo”, para que “No se vitupe-

⁴⁶ BENITO JERÓNIMO FEIJOO, “Carta XVIII”, *Cartas eruditas, y curiosas*, Eugenio Bieco, Madrid, 1754, t. 4, p. 242.

⁴⁷ LEHNER, art. cit., p. 6.

ren pues las Ciencias, ni se procuren exterminar de el Mundo las Letras, por el mal uso, ô verdaderamente el abuso de sus Profesores” (*id.*).

Así como antes el dominico dio a entender que había buenos y malos letrados, ahora es el turno de separar la buena y la mala teología. Si bien defiende su propia formación doctrinaria, también la critica, no a ella en sí, sino a quienes la cultivan de mala manera. Sin describir qué quiere decir exactamente con buena teología (quizás el modelo dejado por Tomás de Aquino que Feijoo alaba)⁴⁸, Coriche caracteriza la mala como plagada de elementos inútiles y puramente metafísicos, cuestión que no está lejos de la crítica hecha por Feijoo y de la concepción teológica del catolicismo ilustrado. De esto se colige que, para ambos escritores, la buena teología no sería otra cosa que la involucración activa de este sistema filosófico con el desarrollo de un saber filosófico-científico más amplio, como deseaba Bartoli: “Unir como en el Arca la Ley, y Manná; como en el Paraíso el Árbol de la vida, con el de la ciencia: finalmente amar, y entender” (p. 52).

Esta idea de una buena teología en las dos orillas del mundo hispánico prosiguió en los años siguientes a la publicación del ensayo de Coriche. Casi una década después, y en esta misma línea impulsada por las ideas del catolicismo ilustrado, el michoacano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos publica *Academias Filosóficas* (1772). Gamarra describe brevemente en su dedicatoria al ministro de Carlos III, Manuel de Roda y Arrieta, el método de enseñanza de la filosofía a los jóvenes (que ha aprendido en Roma) y su posible puesta en práctica en la Nueva España. Él critica, al igual que Feijoo y Coriche, los elementos que cree inútiles para el estudio de la escolástica, afirmando seguir en su método a las mejores escuelas europeas y pretendiendo con ello reformar la filosofía, al hacer “su estudio agra-

⁴⁸ ULRICH G. LEINSLE señala que los principios de *auctoritas* (la autoridad de la Biblia y de los primeros padres de la Iglesia) y *ratio* (la razón que confirma tal autoridad) están en los inicios del desarrollo de la teología, especialmente en Agustín y Tomás de Aquino, entre otros. Según estos y otros teólogos, es el conocimiento humano el que permite avanzar de uno a otro componente, pues los hechos inteligibles o naturales sólo pueden ser examinados a partir de la razón humana: “Rational justification of the faith authority and rational penetration of the content of the faith, when they are institutionalized, make up the chief components of theology” (*Introduction to scholastic theology*, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 2010, p. 22).

dable á la Juventud, i útil á la Religión i al Estado, desterrando de nuestras aulas la maior parte de tantas qüestiones inútiles, con que se atormentaba el ingenio de los Jóvenes, haciéndoles cobrar horror a las letras”⁴⁹. Para su proyecto educativo regalista, Gamarra toma como base la obra del matemático franciscano François Jacquier llamada *Institutiones Philosophicae* (1757), que contiene “una suficiente explicación de los principales sistemas de los Modernos Filósofos”, de la que “ninguno podrá decir, que es perniciosa esta nueva Filosofía, ni se atreverá á tachar de *Hereges* á los que se emplean en su estudio” (*id.*)⁵⁰. Con esta última aclaración, Gamarra se adelanta a los posibles detractores que verán en esta nueva y moderna filosofía un desvío de las enseñanzas escolásticas, pues, como señala Lehner, los católicos ilustrados se concibieron a sí mismos como reformadores, cuyos trabajos eran una adaptación o desarrollo del plan original de la Iglesia⁵¹. Son los años de Coriche y las décadas posteriores un tiempo en que la visión sobre la escolástica está cambiando, poco a poco, hacia una finalidad filosófica más práctica.

El dominico poblano está en medio de este proceso entre la fe y el conocimiento, el cual se ha ido gestando desde el humanismo renacentista a la Ilustración, desarrollo que está en la base de la idea de progreso de los católicos ilustrados y su visión optimista de las actividades intelectuales del hombre, según Lehner (p. 15). Como heredero de este proceso –constatable mediante la relación entre la obra de Bartoli y las ideas sobre el intelectual en *Oración vindicativa*–, Coriche no intenta echar por tierra los dogmas, como resulta bastante evidente, sino defenderlos mediante su interpretación de la fe y su optimismo frente al fruto intelectual de los hombres en las distintas épocas histó-

⁴⁹ JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, *Academias Filosóficas, que se han de tener públicamente en el Colegio de S. Francisco de Sales*, Felipe de Zúñiga i Ontiveros, México, 1772, s. p. El opúsculo de Gamarra no tiene páginas numeradas.

⁵⁰ Según CARMEN CASTAÑEDA, *Institutiones* de Jacquier tenía “ventajas respecto de otros libros escolásticos porque concedían una importancia desacostumbrada al estudio de las ciencias experimentales”, “Censura y universidad en la Nueva España”, en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, comps. C.A. González Sánchez y E. Vila Vilar, F.C.E., México, 2003, pp. 62-63. Este vínculo entre teología y ciencias experimentales se puede comprobar mediante los escritos anteriores del autor: Jacquier, quien también era matemático, se dedicó a comentar *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) de Isaac Newton.

⁵¹ LEHNER, *op. cit.*, p. 38.

ricas del mundo occidental. Del mismo modo, concibe aquella imagen intelectual de Cristo que estudié, la cual le ayuda a argumentar a favor del saber y su inseparable carácter virtuoso: el letrado, según el dominico, se acerca a Dios en la misma figura de su hijo.

Más allá de los prejuicios y comparaciones con el paradigma de la Ilustración francesa, que hicieron que Pablo González Casanova haya visto a Coriche simplemente como un misoneísta⁵², se pueden observar elementos de la tradición anterior operando en obras que portan aspectos iluministas (idea de progreso, utilitarismo, reinterpretación de la fe, alabanza de las ciencias, etc.), tal como en cualquier proceso histórico y filosófico. Muchas veces una visión simplificada de la Ilustración –cuyo clásico paradigma francés no es sino una excepción– no permite integrar otros contextos más amplios (sean éstos religiosos o regionales) que ampliarían su estudio, como han apuntado Margaret R. Ewalt (en el caso de los jesuitas hispanoamericanos)⁵³ y otros autores citados en este trabajo.

Los puntos que he analizado, más otros que por razones de espacio han quedado fuera del examen, configuran este poco estudiado ensayo novohispano de 1763. A pesar de que su nacimiento se debió a una obra que no fue escrita en serio, las diversas ramas en que se divide la visión de Coriche sobre el trabajo intelectual permiten estudiar su trabajo más allá del error

⁵² PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, “Dos reacciones contra la Ilustración: Coriche y Cigala”, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 1948, pp. 103-129. En otro aspecto, González Casanova aparentemente no conoció los trabajos de Spell por aclarar la confusa relación entre la obra de Coriche y el texto de Rousseau. De haber comparado ambas obras, no hubiese escrito que la obra de Coriche tenía como propósito “contradecir las ideas vertidas por Juan Jacobo en la disertación premiada por la Academia de Dijón” (p. 106). MAURICIO BEUCHOT tampoco tuvo noticias del verdadero autor del discurso refutado por Coriche, Grosley, pues se dedica a hablar de la mala recepción que tuvieron las ideas de Rousseau en la Nueva España, especialmente por parte del ensayista dominico (“La réplica de Mariano Coriche a Jean Jacques Rousseau”, en *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, UNAM, México, 1996, p. 31).

⁵³ Como la autora sugiere, “More attention to the first half of eighteenth century will contribute to the creation of new models of Enlightenment that defy the long-standing Eurocentric, secularist notions that continue to marginalize Catholic Spain and Spanish America from eighteenth-century interdisciplinary studies”, MARGARET R. EWALT, *Peripheral wonders. Nature, knowledge, and enlightenment in the Eighteenth-Century Orinoco*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2008, p. 15.

y la polémica limitada a la respuesta a la paródica disertación de Grosley. Sus argumentos, exhortaciones y declamaciones nos muestran las entretelas filosóficas, religiosas e ideológicas compartidas por otros escritores novohispanos de su época. El lector puede reconocer en Coriche a un entusiasta polemista que muestra abiertamente su punto de vista aun en temas delicados, como los teológicos o históricos, cuestión que nos deja ver que en las letras novohispanas del siglo XVIII hay una voluntad de discutir temas amplios, universales. Del mismo modo, el trabajo de Coriche nos permite también observar una incipiente conciencia del trabajo intelectual entre los escritores virreinales. Aun cuando esta conciencia carezca de una búsqueda de autonomía y esté directamente relacionada con la fe, no se puede negar que el dominico poblano se siente un paladín de las letras universales y un ciudadano de una no tan amplia pero sí muy católica república literaria, para quien la fe y las letras, en trabajo mancomunado, conformarían el motor del progreso humano.

JOSÉ FRANCISCO ROBLES
Colgate University