

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Inmaculada Alva Rodríguez

“LA TEOLOGÍA DE FRANCISCO JAVIER  
ALEGRE (1729-1788)”

Tesis de Licenciatura dirigida  
por el Prof. Dr. D. Josep-Ignasi Saranyana

Pamplona 2003

## INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO I	
EL MARCO HISTÓRICO .....	13
I. EL AMBIENTE ILUSTRADO NOVOHISPANO	
(1730-1770).....	13
1. La educación.....	17
2. La situación de la teología.....	19
II. LAS CORRIENTES DOCTRINALES JESUÍTICAS ....	23
1. Los centros de enseñanza .....	26
2. La generación jesuítica de 1750 .....	29
III. FRANCISCO JAVIER ALEGRE (1729-1788).....	34
1. Rasgos biográficos .....	34
a) Años de formación .....	36
b) Dedicación a la enseñanza .....	39
c) La etapa italiana .....	44
2. Los escritos de Francisco Javier Alegre .....	48
a) Obras de crítica literaria y traducciones	
clásicas.....	49
b) Obras filosóficas.....	50
c) Obras teológicas .....	50
d) Obras jurídicas .....	51
e) Obras históricas .....	51
f) Obras científicas .....	51
g) Poemas .....	52

CAPÍTULO II	
INTENCIÓN, FUENTES Y MÉTODO TEOLÓGICO.....	53
I. INTENCIÓN Y OBJETIVOS.....	55
1. La confirmación de los dogmas.....	58
2. La reivindicación de la teología escolástica .....	62
3. La exposición de la doctrina.....	66
II. ESTRUCTURA DE LA OBRA .....	68
1. Los fundamentos de la obra teológica.....	71
2. Los misterios revelados en el Antiguo Testamento.....	75
3. Los misterios revelados en el Nuevo Testamento .....	78
III. FUENTES .....	82
1. Sagrada Escritura.....	85
2. Fuentes clásicas .....	86
3. Los Padres de la Iglesia .....	89
4. Escritores eclesiásticos .....	95
a) Autores medievales .....	95
b) Autores de los siglos XVI al XVIII.....	98
5. Escritores protestantes.....	104
6. Los autores racionalistas e ilustrados .....	105
CAPÍTULO III	
PRINCIPALES TESIS TEOLÓGICAS.....	109
I. QUÉ ES LA TEOLOGÍA .....	110
1. Concepto de teología.....	111
2. Tipos de teología .....	113
II. SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL .....	116

III. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA.....	121
1. La espiritualidad del alma .....	122
2. La libertad.....	127
3. La gracia .....	130
4. La ley natural.....	136
CONCLUSIONES .....	143
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	149

## INTRODUCCIÓN

La teología del siglo XVIII se desarrolló en medio de grandes dificultades. La crítica ilustrada a la religión provocó un sentimiento de inferioridad y una actitud defensiva hacia la cultura de las luces. Por otra parte, la decadencia en que estaba sumida la teología escolástica barroca, aislada y envuelta en sus viejos problemas, impedía el desarrollo de un instrumento adecuado para responder a una mentalidad nueva y, con ella, a problemas también nuevos.

Por eso, resulta interesante estudiar la teología de Francisco Javier Alegre (1729-1788), pues supone un intento de dar respuesta, desde la escolástica, a algunos temas discutidos en su tiempo, situándose en una actitud de diálogo (y también de confrontación) con los autores ilustrados. Es así mismo uno de los últimos intentos de ofrecer un sistema teológico completo que abarcara todas las verdades de fe, porque ya desde el siglo anterior se había iniciado el proceso de las especializaciones teológicas que precisamente culminaría en el siglo XVIII.

Acercarse a la obra de este jesuita implica también aproximarse al ambiente cultural, floreciente y lleno de vitalidad, del virreinato de Nueva España, abierto a las influencias ilustradas y con grandes impulsos renovadores. En esta tarea ocupa un lugar fundamental la Compañía de Jesús. Muchos de sus miembros se convirtieron en abanderados del nuevo movimiento cultural que también se extendió a la teología. Es evidente que esta posición de los jesuitas y la dramática ruptura que supuso la expulsión de los territorios hispánicos ha condicionado el estudio de las obras teológicas que ellos elaboraron. Además, la idea de que fueron formadores de la conciencia nacional mexicana, porque desde el destierro miraban con añoranza la tierra perdida y lo reflejaban en sus escritos, junto con la pretensión de que argumentaron teológicamente la ilegitimidad de la soberanía española sobre América, ha provocado que, con frecuencia, el análisis se haya detenido más en estos puntos, olvidando su contribución a la ciencia teológica. En el caso de Alegre, por ejemplo, los pocos estudios sobre sus *Institutiones* se centran en el capítulo de las leyes y en sus argumentos sobre el origen del poder, mientras que el resto de sus temas queda en la sombra.

\*\*\*

El objetivo de este trabajo es realizar un primer acercamiento a su obra teológica, evitando esas otras connotaciones antes señaladas, que en realidad no están muy presentes en sus libros, aunque sí en las obras compuestas por otros jesuitas. Alegre se sentía fundamentalmente teólogo y a esta tarea consagró los

últimos años de su vida, con el objeto de dejar a la posteridad un instrumento útil para confirmar los dogmas de la fe cristiana y responder a las cuestiones planteadas por los ilustrados.

Esta aproximación supone, en primer lugar, situar el contexto que condicionó la formación de Alegre y el ambiente general en que escribió su teología. A continuación es preciso analizar la estructura, el método y las fuentes que manifiestan el concepto de teología que hay detrás de sus planteamientos. Sólo una vez fijadas tales coordenadas se puede acceder a sus principales tesis teológicas. De éstas, hemos seleccionado las que parecen más indicativas de sus deseos de renovación, evidencian su propuesta personal a los problemas debatidos y suponen un intento de diálogo con los ilustrados.

La fuente principal de nuestra investigación han sido los *Institutionum Theologicarum libri XVIII*. Esta obra, amplísima, impresa en los años 1789-1791, no ha sido traducida al castellano de forma completa. Sólo Gabriel Méndez Plancarte vertió algunos fragmentos relativos a las leyes y el origen del poder<sup>1</sup>. Pero por otra parte, leer en su latín sencillo y elegante permite valorar más de cerca su formación clásica y su deseo de huir de toda retórica innecesaria.

\*\*\*

El estudio se estructura en tres capítulos. El **primero** está dedicado al marco histórico, porque es importante tener en cuenta el impacto cultural de la Ilustración en Nueva España, diferente al producido en la Península ibérica. Aquél se caracteriza por una mayor apertura y deseos de renovación que se concretaría en la fructífera labor desarrollada por los jesuitas hasta su expulsión en 1767.

Para comprender la teología de Alegre hay que tener presente las diversas influencias que confluyeron en él. Por una parte, su formación escolástica con un fuerte componente tomista. Es una escolástica que se hallaba en decadencia y sufría tanto los ataques de la mentalidad ilustrada como de las nuevas corrientes que empiezan a imponerse en teología (por ejemplo, el nacimiento de las especializaciones teológicas o tratados particulares independientes).

En Alegre se observa una evolución en su actitud respecto al racionalismo y la Ilustración. En México parece más partidario de seguir a los nuevos filósofos, sobre todo a Descartes; pero durante su estancia en Italia, más cerca de los centros culturales europeos, y un mayor conocimiento de las ideas ilustradas, se dio cuenta de las incompatibilidades existentes entre los principios revelados y muchas propuestas de la Ilustración. Por eso, la presencia de las nuevas ideas en sus *Institutiones* no significa una voluntad de asimilación, sino la necesidad de rebatirlas para defender las verdades de fe. Por último, Alegre recibe la influencia de la teología positiva e histórica iniciada en Francia, pero que tiene su continuidad en Italia. De hecho conoció en suelo italiano con la teología histórica de Muratori y la moral de San Alfonso María Liguori, que tuvieron cierto impacto sobre él.

Esta triple influencia explica el intento de Alegre de ofrecer una escolástica renovada que combinó el rigor lógico en las argumentaciones y el intento de

---

<sup>1</sup> Vid. Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE, *Humanistas del siglo XVIII*, México 1991, pp. 41-57.

sistematización de carácter abarcante, con el recurso frecuente a las fuentes históricas de la Revelación: la Sagrada Escritura y la patrística.

En ese marco de renovación y de defensa se inscribe la teología que Alegre elabora en Italia. El análisis de su obra comienza propiamente en el capítulo **segundo**, con la exposición de los motivos que hay detrás de ella. La intención de Alegre es triple: confirmar los dogmas a través de la verificación de las fuentes, proponer la reivindicación de una escolástica renovada y exponer la teología dentro de un sistema ofreciendo un modelo que pueda ser imitado. La estructura, por otra parte, muestra el intento de realizar un sistema teológico coherente que tiene como centro al hombre y en la revelación el principio ordenador. Pero tal vez lo más interesante sea el estudio de las fuentes, porque hace ver que no se trata de un libro escolástico tradicional. Los argumentos de los Padres, de diversos autores medievales y barrocos y, por supuesto, de los escritores ilustrados desfilan por estas páginas componiendo una obra de gran erudición y riqueza. Es precisamente el uso que Alegre hace de éstas lo que mejor muestra la combinación entre lo viejo y lo nuevo tan característico de su obra teológica.

En el **tercero** y último capítulo se exponen sus tesis principales en torno a tres temas: la concepción de la teología, la religión natural y, sobre todo, su antropología teológica en diálogo no sólo con ilustrados sino también con los teólogos implicados en la controversia *de auxiliis*. Aunque hallamos también otras cuestiones de interés, como la autoridad episcopal y el primado del Papa en polémica con las propuestas regalistas, el sentido de la penitencia o las controversias atricionistas (frente a jansenistas y luteranos), nos hemos centrado en su propuesta de antropología teológica.

En un principio parecía que la cristología y sacramentología de Alegre podían aportar interesantes puntos de vista, teniendo en cuenta la postura de la escuela jesuita en esos temas. Sin embargo, Alegre muestra, una vez estudiada su obra, poca novedad: se limita a las líneas de escuela. Repite las conclusiones de los concilios antiguos, en el caso de la cristología, y reproduce casi al pie de la letra los cánones de Trento acerca de los sacramentos.

Sin embargo, las tesis elegidas reflejan la sintonía de Alegre con el mundo cultural en el que vivía. Su mérito reside en dar una respuesta válida, no con planteamientos originales o razonamientos complicados, sino con una vuelta a las fuentes y a la doctrina de siempre de Santo Tomás.

## CAPÍTULO I EL MARCO HISTÓRICO

### I. EL AMBIENTE ILUSTRADO NOVOHISPANO (1730-1770)

El siglo XVIII estuvo marcado por fuertes contradicciones. Corrientes muy diversas entre sí trataban de ser conciliadas, intentando un difícil equilibrio entre ortodoxia o heterodoxia, principio de autoridad o experimentación, racionalismo o fideísmo, galicanismo o ultramontanismo. El esfuerzo que caracterizó a los filósofos y teólogos cristianos se encaminó a asimilar las nuevas ideas y métodos, porque suponían una entrada de aire fresco y resultaban muy atractivas. Pero al mismo tiempo, tales ideas eran esgrimidas por los enemigos de la fe. Se trataba, por tanto, de tomar lo que fuera compatible con la doctrina recta y defender la religión con las mismas armas con que otros la atacaban. El resultado sería el eclecticismo.

La Ilustración fue una época de confianza en la razón, en la capacidad del hombre para conocer y transformar el mundo<sup>1</sup>. El instrumento más adecuado era obviamente la educación. Junto con la extensión y mejora de la enseñanza, se difundió el concepto de cultura eficaz, en el que predominaba lo útil, la técnica sobre el saber. Por eso, si bien el siglo XVIII fue el siglo de la educación, con una clara tendencia pedagógica en todas sus manifestaciones culturales, fue también resultado de un proceso de renovación en la enseñanza que pretendía cambiarlo todo de raíz. Cultura y educación se entendieron en un sentido muy concreto que se separaba de concepciones anteriores.

Las nuevas condiciones culturales y políticas propiciaron un desarrollo de las ciencias, las denominadas ciencias útiles, valoradas por su capacidad de transformar el mundo y la sociedad. Los saberes de carácter humanístico tuvieron que ceder el paso a las matemáticas, la física, la geometría, la mecánica o la astronomía. Una nueva concepción del saber que llevaba consigo una nueva mirada al mundo, al que se quería sacar sus más recónditos secretos. Una mirada que se centraba, sobre todo, en los aspectos materiales de la realidad.

---

<sup>1</sup> Una buena síntesis de las características del pensamiento ilustrado español se encuentra en la obra de José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, III, Madrid 1981, pp. 482-490.

El saber se concebía como acumulación de conocimientos. De ahí el carácter enciclopédico de muchas obras de los pensadores ilustrados. Se tendía a compendiar todo tipo de saberes y elaborar sistemas teológicos y filosóficos cada vez más abarcales. Por eso, junto a la elaboración de enciclopedias se desarrolla una gran actividad en torno a la redacción de diccionarios, elencos, recopilaciones de fuentes que se convierten en instrumentos idóneos para facilitar el acceso al conocimiento.

Es cierto que el optimismo dominante no era de raíz teológica sino producto de una alta estimación de la naturaleza humana. Pero los teólogos intentarán dar un fundamento cristiano a esta confianza en el hombre. No se puede olvidar que su deseo de compaginar nuevas aportaciones con la ortodoxia les permitió mantener una actitud ante la vida fundamentada en la fe, la razón y la experimentación, dejando a un lado los principios de autoridad que habían caracterizado al saber antiguo, aunque sin abandonarlos del todo. De hecho, cuando hablaban de "remover los obstáculos de la tradición", se referían a su lucha contra la ignorancia, la superstición y los prejuicios<sup>2</sup>.

Junto con el saber enciclopédico se despertó un nuevo interés por el mundo clásico, que era admirado por su claridad de ideas, sobriedad y racionalidad. En parte suponía una imitación de lo clásico en sus aspectos quizá más paganos, en un intento de contrarrestar el uso que hasta entonces había hecho la tradición católica. Sin embargo, los teólogos mexicanos, y sobre todo los jesuitas, que también admiraron los modelos clásicos, creyeron hacer compatible la nueva mirada racionalista, y un tanto agnóstica, con el saber teológico y la doctrina cristiana. Deseaban que dejara de identificarse cultura clásica con tradicionalismo, y pensaban que el nuevo clasicismo, aunque de raíz pagana, sería un buen antídoto para liberar a la cultura y la piedad católica de lo que consideraban elementos oscurantistas y arcaizantes adheridos en la época medieval<sup>3</sup>. Además, por la influencia de las nuevas ideas ilustradas se consideró que el espíritu de la Contrarreforma había anquilosado el pensamiento teológico hispano. Por consiguiente, había que recuperar la herencia erasmista, volver a entroncar con aquel humanismo cristiano, asimilando ahora los nuevos conceptos.

El virreinato de Nueva España experimentaba en la época que se está estudiando una vitalidad extraordinaria en el campo cultural y científico. Las nuevas ideas circulaban con libertad y los libros de Descartes, Voltaire o Locke pasaban de unas manos a otras con relativa facilidad. Había un enorme interés por todo lo que venía de Europa y un deseo de asimilarlo y cristianizarlo. Es cierto que se trataba de un fenómeno minoritario, reducido a las clases altas y a aquellos que accedían a la enseñanza universitaria. Pero esta percepción no niega el hecho de que la Ilustración en esta segunda mitad del siglo había alcanzado cierto nivel de difusión en el virreinato. Las vías de entrada fueron el

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 482; cfr. Jaime VICENS-VIVES, *Historia social y económica de España*, IV-1, Barcelona 1958, p. 247.

<sup>3</sup> Cfr. Allan DECK, *Francisco Javier Alegre. A study in Mexican Literary criticism*, Rome-Tucson 1976, p. 12.

activo comercio de libros, la imprenta y la prensa, junto con un eficaz sistema educativo que conoció en este siglo una profunda renovación.

Las bibliotecas estaban muy bien provistas tanto las privadas como las de las instituciones de enseñanza. Había una gran afición a la lectura entre las clases altas quienes leyeron sin dificultad todo tipo de libros y novedades. La ineficacia de la Inquisición en Nueva España permitió, por tanto, no sólo un floreciente comercio librero sino también una importante industria de la imprenta. Se tiene constancia de la relativa facilidad con que circulaban los libros de los nuevos filósofos y cómo eran leídos por los intelectuales, lo que dio lugar también en México a una Ilustración de carácter ecléctico que no perdió nunca su orientación cristiana.

Un estudio más detenido del sistema educativo y la situación de la teología puede ayudar a comprender mejor los rasgos característicos de la teología jesuita y, en concreto, la de Alegre.

### 1. La educación

México contaba con un eficaz sistema educativo. Los colegios de nivel secundario estaban asentados en las principales ciudades y, gracias también a la calidad y el prestigio de los colegios jesuitas, los de las demás órdenes religiosas se esforzaron por mantener un nivel alto de acuerdo con las características de la época. La segunda mitad del siglo XVIII fue en México un momento de renovación, ya que los educadores se planteaban la necesidad de introducir nuevas materias más prácticas y basadas en la observación y la experiencia, dejando en un segundo plano el simple raciocinio o el estudio de la tradición<sup>4</sup>.

El instrumento más eficaz fue la enseñanza universitaria. Las universidades americanas se habían ido creando siguiendo el modelo salmantino. En general, constaban de cuatro facultades, cánones, leyes, teología y medicina más los estudios humanísticos básicos de la facultad de artes y cátedra de gramática, junto con los científicos y voluntarios en la cátedra de astronomía y matemáticas. Era un esquema común a todas las universidades, en las que destacaban, como facultades más importantes y mayoritarias, las de teología y derecho.

La Real y Pontificia Universidad de México nació en 1551. En el siglo XVIII gozaba de una gran vitalidad, que se manifestaba en la introducción y asentamiento de la filosofía europea moderna, en el descontento y reacción frente a la escolástica y, por supuesto, en la existencia de individuos excepcionales. Había un deseo de cambiar métodos y obras de texto, el tono y contenido de las disputas comenzaba a ser distinto, animadas por la lucha entre escolásticos y modernos sobre puntos importantes de filosofía y ciencia.

---

<sup>4</sup> Para una visión más detallada de la educación en Nueva España en el siglo XVIII, vid. Águeda María RODRÍGUEZ CRUZ, *Historia de las Universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, II, Bogotá 1973, p. 209; IDEM, *La Universidad en la América hispánica*, Madrid 1992, pp. 70 s; Elisa LUQUE ALCAIDE, *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla 1970, pp. 9-13.

Un momento importante que señala el cambio de mentalidad fue el libro del jesuita Andrés de Guevara y Basozábal, *Institutiones elementariae philosophiae*, donde aparecía clara la distinción entre la filosofía pura y las ciencias naturales y la influencia de Bacon, Descartes, Locke y Condillac<sup>5</sup>. El libro fue adoptado como libro de texto con lo que se difundieron con más rapidez las nuevas ideas.

Por tanto, se puede centrar la introducción de la filosofía moderna entre 1750-1767 en el ámbito universitario. En esta circulación de nuevas corrientes no se observa tampoco una postura uniforme. Beuchot, especialista de esta época histórica, distingue varios grupos. Junto a los que no entran en debate con la modernidad, se encuentran otros que rechazan la modernidad y un buen grupo que tratan de integrarla, entre los que destacan los jesuitas. Pero también hay eclécticos que prefieren lo moderno, aunque sin atacar la tradición, y modernos que claman contra la escolástica. Un pensamiento filosófico y teológico de gran riqueza y dinamismo que pretendía demostrar, en último término, que la filosofía moderna podía asumir la explicación de los dogmas cristianos que antes hacía la escolástica<sup>6</sup>.

## 2. La situación de la teología

Las nuevas filosofías produjeron poco impacto en la teología europea. Si bien algunos se sentían atraídos por las ideas y sistemas de pensamiento de Bayle, Voltaire, Rousseau, Leibniz o Wolf y veían la necesidad de lograr una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, lo cierto es que no podían abandonar totalmente la escolástica que constituía la base de su formación. Había quien se planteaba conquistar las nuevas filosofías de modo que se convirtieran en instrumentos útiles para el estudio de la teología especulativa, como ya lo habían hecho los Padres o Santo Tomás con las filosofías de su tiempo. La escolástica les parecía desconectada de las ciencias exactas, de la física, de la naturaleza y, por tanto, había perdido su antiguo valor y energía espiritual. Por su misma naturaleza, estaba incapacitada para combatir la incredulidad moderna<sup>7</sup>.

Pero, en general, estos deseos quedaron en una declaración de intenciones. La vitalidad del mundo filosófico ilustrado contrastaba con el estancamiento y decadencia en que estaba sumida la teología escolástica, lo que se ha llamado la tercera escolástica, ya sin el vigor de épocas anteriores. La mayoría de las obras teológicas de este momento mantenían un lenguaje barroquizante y oscuro, unos temas alejados de la realidad y la tendencia a discusiones excesivamente sutiles o mantenimiento de posturas de escuela.

Hubo algunos intentos de renovación que se manifestaron en la obra de teólogos de cierta calidad que pretendieron conservar en sus tratados la afirmación de los grandes principios doctrinales, por encima de las

---

<sup>5</sup> Cfr. O. Carlos STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid 1982, p. 162.

<sup>6</sup> Mauricio BEUCHOT, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México 1996, pp. 7 s; Bernabé NAVARRO, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México 1983, pp. 21 s

<sup>7</sup> Cfr. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, *La formación del clero en los siglos XVII y XVIII*, en Antonio MESTRE SANCHÍS (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid 1979, p. 541; Martín GRABMANN, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, p. 267.

interpretaciones de escuela, junto con una intención sistemática y una forma "enciclopédica" que diera un carácter unitario y coherente a la especulación teológica. Era una forma de contrarrestar la dispersión y repetición en comentarios y compendios propios de la tercera escolástica. Pero aunque presentaban mayor calidad seguían resultando muy pesadas por su carga de erudición y porque, en el fondo, no podían soslayar los matices de escuela<sup>8</sup>.

En este sentido, y como se verá más detalladamente, el esfuerzo de los jesuitas se centró en desterrar los aspectos más obsoletos del sistema escolástico postridentino, permaneciendo dentro del escolasticismo, en lo que se dio en llamar "escolástica moderna". Conocían a Descartes y exponían su pensamiento, sobre todo en materias científicas más que filosóficas, aunque partían de la base del rechazo de principio de autoridad. Se ha querido ver en ellos la vanguardia que trataba de exponer las novedades con cautela ante la reacción del pensamiento tradicional.

Existía también cierto intento de introducir la teología positiva y la preocupación por las fuentes y la historia, ya iniciada en el siglo XVII por Petau y Thomassin. Estos trabajos tuvieron una espléndida continuidad en el exilio italiano, que fue además donde se había trasladado el centro de la verdadera ciencia teológica, con el desarrollo de la teología histórica y de la moral<sup>9</sup>.

Pero tal vez la influencia más clara de la nueva mentalidad ilustrada se manifestó en la propia crisis y descrédito del pensamiento escolástico y la negación del carácter científico para la teología. La puesta en duda del valor de la tradición como medio válido de conocimiento y la potenciación del sentido crítico, en busca de "un conocimiento cierto y verificable que no delega en instancias trascendentes"<sup>10</sup>, minaba las bases del sistema escolástico y lo desacreditaba ante la nueva filosofía que de fiel servidora se había convertido en una competidora desafiante.

Los filósofos ilustrados rechazaron la escolástica al revalorizar la experiencia y adoptar los principios empiristas de Locke que llevaban a negar el concepto de sustancia y en general el sistema aristotélico, base de la filosofía escolástica e instrumento de la teología. La metafísica, la física aristotélica, la lógica fueron abandonadas ante los principios experimentales y racionalistas con que las nuevas filosofías ilustradas explicaban la realidad. La composición hilemórfica, por ejemplo, cedió ante las nuevas teorías atomistas, materialistas o mecanicistas<sup>11</sup>.

Aunque es cierto que esta situación de decadencia es aplicable a la teología europea y sobre todo la española, la situación no era la misma en Nueva España. La teología mexicana había compartido esos caracteres de estancamiento y decadencia en la primera mitad del siglo XVIII, pero hacia 1750 inicia una etapa floreciente en la que retoma unas tendencias que proceden del

---

<sup>8</sup> Cfr. Víctor SÁNCHEZ GIL, *La teología española hasta la Ilustración 1680-1750*, en M. ANDRÉS (dir.), *Historia de la teología española*, II, Madrid 1987, p. 407; Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, Barcelona 1992, p. 109.

<sup>9</sup> Cfr. Melquíades ANDRÉS, *Los centros de estudio de teología de 1700 a 1790*, en IDEM, cit. en nota 8, p. 318; José Luis ILLANES, *La teología en los comienzos de la época moderna*, en IDEM-Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid <sup>3</sup>2002, p. 206; VILANOVA, cit. en nota 8, pp. 308-324.

<sup>10</sup> ABELLÁN, cit. en nota 1, p. 482.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 525; SÁNCHEZ GIL, cit. en nota 8, pp. 375, 388 ss.

siglo anterior. Es una teología, sobre todo la académica, que ha ido variando su centro de interés, desde temas misionales y catequéticos a una mayor preferencia por las cuestiones debatidas en Europa.

Resulta llamativo el profundo conocimiento que los teólogos mexicanos tienen de las nuevas cuestiones teológicas que trae consigo la Ilustración europea. Se observa también cierto distanciamiento de las tesis tomistas, aunque todos afirmen seguir a Santo Tomás. Un distanciamiento que se acentúa con la crisis de la escolástica y el deseo de dar cabida a nuevos métodos y a las ideas ilustradas. Por eso una tercera característica que se puede destacar es el eclecticismo que domina a la teología de la época, rasgo que ya se había manifestado en siglos anteriores.

El nivel académico era alto, superior incluso a la península. Existía una mayor libertad especulativa, tal vez porque la presión ante la entrada de nuevas ideas era menos fuerte. Se puede constatar un profundo conocimiento de los Padres y de la teología clásica, pues son utilizados con familiaridad y de forma profusa. También hay que hacer notar que el descrédito de los argumentos de autoridad hizo que, a veces, el recurso a las fuentes pasara a un segundo plano<sup>12</sup>.

La teología más novedosa fue la producida por los jesuitas. La Compañía en los años previos a la expulsión está experimentando una vitalidad intelectual extraordinaria. Una vitalidad que, aunque se vio bruscamente interrumpida en 1767, tuvo luego valiosos frutos en el exilio.

## II. LAS CORRIENTES DOCTRINALES JESUÍTICAS

Durante los tres siglos del gobierno español la educación estaba casi toda en manos de la Compañía de Jesús. El plan de estudios impartido por los jesuitas, la *Ratio Studiorum*, había sido elaborado por humanistas del Renacimiento y estaba dirigida a la formación integral de la persona, teniendo como base los estudios humanísticos, centrados en la antigüedad clásica. Comprendía dos grandes ciclos desde punto de vista académico. El primero de estudios inferiores, se estructuraba en cinco años: tres cursos a Gramática, uno a Humanidades y uno a Retórica. El segundo y tercer ciclo correspondía a los estudios superiores. Se dedicaban tres años a la filosofía, uno a la Lógica y Matemática, otro a física y ética y el último año a metafísica, psicología y matemática superior.

El tercer ciclo comprendía cuatro años de teología y se reservaba para los aspirantes al sacerdocio. Junto con estas asignaturas, la *Ratio* organizaba la enseñanza con diversos métodos entre los que destacaban por su eficacia y carácter práctico las academias y los debates. En ellas los alumnos profundizaban y discutían sobre los temas que se estudiaban<sup>13</sup>.

Una de las ventajas de esta enseñanza era su carácter universal. El plan de estudios era el mismo en todos los lugares y la lengua, el latín, también universal. Se proponía a los estudiantes la utilidad y excelencia de la cultura de

---

<sup>12</sup> Un estudio de la teología mexicana anterior a la del siglo XVIII, pero que ya anuncia sus líneas esenciales se encuentra en Josep Ignasi SARANYANA, *La teología académica en México*, en IDEM (dir.) et al., *Teología en América Latina, I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid - Frankfurt 1999, pp. 281-367.

<sup>13</sup> Cfr. Eusebio GIL (ed.), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La "Ratio Studiorum"*, Madrid 1992, pp. 48-50.

la antigüedad clásica como la mejor fuente de conocimiento acerca del hombre, sus posibilidades y sus limitaciones. La educación humanística jesuita era considerada como un poderoso vehículo para preservar la cultura católica<sup>14</sup>.

Otro aspecto importante, sobre todo en América, era el carácter internacional de los jesuitas que dirigían las instituciones. Esto propició en los jesuitas mexicanos una apertura que contrastaba con el tradicionalismo de los españoles. Aunque las leyes españolas de inmigración a América eran muy estrictas se hacía una excepción con los clérigos extranjeros. El contacto sostenido con hombres de otras culturas y mentalidades era algo ordinario en el ambiente de México, lo que no ocurría en España. Esto explica la práctica inexistencia de disputas de peninsulares y criollos entre los jesuitas. De hecho, la política oficial de los superiores no era favorecer a unos sobre otros, puesto que los mismos provinciales procedían de uno u otro grupo.

La filosofía oficial seguía siendo entre ellos el escolasticismo, pero moderado por la forma suarista. Tradicionalmente se ha pensado que el suarismo permitía la apertura hacia filosofías no escolásticas, es decir, daba cierta cabida a la modernidad. Esto unido a las preocupaciones humanísticas, daría como resultado el establecimiento de un eclecticismo muy abierto. De aquí que, opinan algunos, no tuvieran que forzar excesivamente su sistema conceptual para introducir en él los adelantos y los planteamientos de la ciencia y la filosofía moderna<sup>15</sup>.

Para hacerse cargo de la teología jesuítica en Nueva España es importante hacerse una idea de cómo estaban organizados los centros de enseñanza y cuáles eran los más destacados, pues de esos colegios saldrían, y en ellos impartirían clases, un grupo de hombres que se caracterizaron por un gran deseo de renovación en todos los campos, y también en la teología. Lo que se ha llamado la generación jesuítica de 1750.

## 1. Los centros de enseñanza

En Nueva España había ya en el siglo XVIII una red de colegios muy bien distribuida, lugares privilegiados donde dio comienzo la renovación pedagógica. En esos centros de enseñanza los maestros jesuitas empezaron a llevar a la práctica su concepción de la enseñanza e introducir nuevas materias con un enfoque distinto.

Contaban con el privilegio de poder impartir clases de nivel universitario. Por la Bula del 8 de julio de 1621 dada por Gregorio XV, podían presentar a examen en la Universidad a los alumnos que hubieran preparado en sus aulas<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. LUQUE, cit. en nota 4, p. 146; DECK, cit. en nota 3, pp. 9-12.

<sup>15</sup> Cfr. VICENS-VIVES, cit en nota 2, pp. 86, 241 s. Esta ha sido hasta ahora la interpretación tradicional. Pero para algunos autores el suarismo jesuita plantea algunos problemas. En un principio se seguía a Suárez como mejor intérprete de Santo Tomás, pero en algunos casos el suarismo fue evolucionando hacia cierto antitomismo, abierto a otras filosofías no escolásticas, y al eclecticismo. En realidad suponía también vaciar a Suárez de su contenido metafísico. En esta línea algunos consideran que ha habido cierta idealización del humanismo y movimiento de renovación jesuítica, puesto que en el fondo no hay un abandono de la escolástica. Vid. Francisco CANALS VIDAL, *La tradición catalana en el siglo XVIII ante el absolutismo y la tradición*, Madrid 1995, pp. 127-131, 136-137.

<sup>16</sup> Cfr. RODRÍGUEZ CRUZ, II, cit. en nota 4, p. 213.

Tenían que presentar el certificado de asistencia a la hora de hacer el examen. De estos colegios tuvieron una intensa vida académica el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en México, el Colegio Real de San Ildefonso, también en México, el Real Colegio del Espíritu Santo en Puebla y el de San Francisco Javier en Mérida de Yucatán.

A esas cátedras de teología acudían también clérigos de la comarca enviados por sus prelados para mejorar su formación. La enseñanza de la teología por parte de los jesuitas tuvo mucha influencia en el clero de Nueva España y en toda la población. Las ideas imperantes en la Compañía, sobre todo en materia de Teología Moral, eran el probabilismo, el pragmatismo y la moral casuista. Según una autora mexicana a través de estas doctrinas “penetró la modernidad en la actitud religiosa de los fieles, se sustituyó el rigor por la comprensión y la norma impersonal por el estudio psicológico”<sup>17</sup>.

El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo había sido fundado en 1572. Era uno de los centros educativos más importantes de los jesuitas de Nueva España. En realidad allí acudían a formarse los futuros maestros de la Compañía de Jesús. Pero además de los jesuitas también había un gran número de alumnos seculares. Contaba con Facultades menores, de gramática y humanidades, y Facultades mayores de arte y teología. Siempre contó con maestros de gran valía, quienes solían declararse seguidores de santo Tomás, aunque se apartaban de él en asuntos de gran trascendencia, alineándose en la filosofía de Francisco Suárez. Se impartía también una filosofía de carácter ecléctico fuertemente influido por las perspectivas de la nueva física. Contaba además con una magnífica biblioteca que permitió que sus cursos fueran de una gran erudición<sup>18</sup>.

El Colegio Real y Seminario de San Ildefonso nació como tal en 1612, fruto de la refundición de cuatro colegios anteriores, en los que se alojaba a los alumnos y se impartían las clases<sup>19</sup>. En 1736 se consiguió que fuera erigida una cátedra en la Universidad de Maestro de las Sentencias, que sería regentada por uno de sus maestros. En 1742 se añadiría a ésta la cátedra de Suárez<sup>20</sup>. Una muestra de la importante labor y destacada actividad desarrollada por el colegio.

El Real Colegio de Puebla adquirió el título de Real en 1703, lo que significaba que la Corona lo tomaba bajo su protección. El de San Francisco Javier en Mérida de Yucatán otorgaba grados académicos universitarios desde 1624, acogiendo al privilegio de Gregorio XV, del que ya se ha hablado, pero no consta que tuvieran autorización expresa para aplicarlo. De hecho Carlos III

---

<sup>17</sup> Pilar GONZALBO, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México 1990, p. 235.

<sup>18</sup> Cfr. SARANYANA, cit. en nota 12, pp. 338 s, 367.

<sup>19</sup> El Colegio de San Pedro y San Pablo fue erigido en noviembre de 1573 y en él se enseñaba Gramática, Retórica, Artes, Filosofía, Matemáticas, Astronomía y Física. También contaba con las Facultades mayores de Teología, Derecho y Sagrada Escritura. Para poder acoger al enorme número de estudiantes que acudían de toda Nueva España se crearon los colegios de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel. Estos cuatro colegios se refundieron en el de San Ildefonso en 1612. Cfr. LUQUE, cit. en nota 4, p. 109.

<sup>20</sup> Cfr. Águeda M<sup>a</sup> RODRÍGUEZ CRUZ, *Historia de las Universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, I, Bogotá 1973, p. 328; LUQUE, cit. en nota 11, pp. 114 s.; GONZALBO, cit. en nota 23, p. 106.

erigió una Universidad en Mérida el 6 de mayo de 1778, la cual tuvo una vida muy corta<sup>21</sup>.

La excelencia educativa de estos centros propició la formación de un grupo de intelectuales que sería conocida como la generación de 1750, entre los que se cuenta Francisco Javier Alegre. Precisamente, la cohesión y consistencia del grupo se debe al hecho de que todos eran jesuitas o estudiantes en colegios jesuitas. Esta generación dominó la vida intelectual de Nueva España durante el siglo XVIII hasta la supresión de la Orden.

## 2. La generación jesuítica de 1750

Los miembros más importantes de este grupo eran todos amigos personales de Alegre, incluso condiscípulos: Campoy, Abad, Clavijero y otros, quienes produjeron obras de una gran variedad de disciplinas, conforme al espíritu enciclopedista de la época. Todos ellos se caracterizaron por la familiaridad con la más reciente literatura europea, un profundo interés por la ciencia y sus aplicaciones prácticas y el rechazo de la especulación intelectual en sí misma<sup>22</sup>.

Su eclecticismo contrasta con la mentalidad doctrinaria de escritores españoles de esa época. Alegre y sus compañeros son considerados el primer exponente de la modernidad en México. Desempeñaron un papel innovador, de modo que tanto sus métodos, como sus doctrinas difieren de la educación tradicional del mundo hispánico. Un método educativo más humano, más razonador y con un papel más activo por parte del estudiante.

Otro punto importante es el rechazo del principio de autoridad en materias académicas. En su lugar ponen la observación directa y la experimentación. En cada disciplina, incluida la teología, recomendaban el método científico. Alegre, por ejemplo, insistía en que el estudioso debía volver continuamente a las fuentes mientras estuviera escribiendo sobre cualquier materia, ya fuera crítica literaria o la explicación de algún punto de filosofía o teología. Un método científico, de carácter inductivo, que supondría entablar muchas batallas, incluso

---

<sup>21</sup> Cfr. RODRÍGUEZ CRUZ, I, cit. en nota 20, pp. 511 s.

<sup>22</sup> Características y obras de esta generación pueden verse en DECK, cit. en nota 3, pp. 20-29; José Rubén SANABRIA-Mauricio BEUCHOT, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México 1994, p. 113; GONZALBO, cit. en nota 17, p. 248 s; Bernabé NAVARRO, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México 1948, pp. 47-53: **José Rafael Campoy** (1723-1777) nació en Sinaloa. Entró en la Compañía de Jesús en 1741 y enseñó Filosofía y Humanidades en muchos colegios. Expulsado a Italia, se instaló en Bolonia. Campoy fue el director moral del movimiento. Ejerció más bien una labor formativa y de orientación apoyado en su vasta cultura; **Diego José Abad** (1727-1779), estudió en el Colegio de San Ildefonso y entró en la Compañía de Jesús en 1741. Ocupó las cátedras de literatura, retórica, filosofía, derecho y teología y llegó a ser rector del colegio de Querétaro. Ejerció una importante labor docente sobre todo en temas literarios, fustigando el estilo barroco y el gongorismo. Destacado poeta, su obra principal fue el poema heroico *De Deo Deoque homine*. Expulsado en 1767 se trasladó primero a Ferrara y luego a Bolonia donde murió; **Francisco Javier Clavijero** (1731-1787), nació en Veracruz y recibió desde muy pequeño una esmerada educación. Estudió filosofía y teología en el colegio de San Ildefonso en Puebla. Ingresa en la Compañía en 1748. Se dedicó por entero a la ciencia, al estudio y a la enseñanza. De hecho fue profesor en los colegios más prestigiosos de la Compañía. Es él el que presenta con más interés y brillantez los métodos y conocimientos modernos. Sus obras más destacadas son el *Cursus Philosophicus* y las historias, *Storia Antica del Messico* e *Historia de la California*. Ocurrida la expulsión, se instaló también en Bolonia.

dentro de los mismos jesuitas, porque se parecía demasiado al empirismo británico o al materialismo de los enciclopedistas anticlericales<sup>23</sup>.

Finalmente se pueden encontrar en sus escritos referencias a las más actuales teorías científicas y filosóficas que resultaban inaceptables para otras personas más tradicionales. Los jesuitas aceptaban tanto las teorías de Copérnico como las de Brahe o Kepler. En sus cursos filosóficos distinguían entre la física experimental y la física especulativa de la filosofía escolástica. La posición de los jesuitas mexicanos era notable porque hasta 1757 todos los libros que decían que la tierra giraba alrededor del sol estaban en el Índice. Hasta 1822 no se empezaron a imprimir esos libros.

Su modernidad reside principalmente en la nueva metodología científica que utilizaron con sus estudiantes y en sus propios escritos. Se mostraron dialogantes con el pensamiento de filósofos de la modernidad: Descartes, Malebranche, Leibniz, Gassendi y muchos otros. Alentaron tanto la experimentación como la ruptura con la educación tradicional y retórica.

Esta apertura e innovación se muestra también en el terreno ideológico, como cuando Alegre defiende que la autoridad tiene su origen en la comunidad en plena época del Despotismo ilustrado; o su posición respecto a la esclavitud, que rechaza, o el valor positivo del mestizaje en la formación de los pueblos. También fueron los primeros en manifestar el sentimiento de pertenecer a la cultura criolla, en afirmar su mexicanidad. Es posible también que su profunda formación humanística les llevara a desarrollar una teología en la que tienen una gran cabida los problemas en torno al hombre. La esclavitud, el origen del poder, el papel de la razón en el conocimiento de Dios o de la ley natural, la construcción del hombre interior, son temas que aparecen con frecuencia en sus escritos teológicos<sup>24</sup>.

Dentro de esta cierta modernidad permanecieron totalmente ortodoxos en materia de doctrina católica. Nunca entraron en conflicto con lo que consideraban de revelación divina. Mostraron un sentido de apertura y eclecticismo proporcionadamente superior en resultados tangibles tanto en publicaciones y reformas educativas como en calidad a la producción de los jesuitas españoles compañeros en el exilio.

Los estudiantes de los colegios jesuitas mexicanos habían aprendido de sus maestros las ideas de los pensadores más importantes de la modernidad, pero éstos escribieron poco mientras estuvieron en México. El repentino exilio cambiaría drásticamente las cosas. Es entonces cuando empezaron a producir obras en las que reflexionaban con más o menos extensión sobre los puntos de vista, los gustos, y los métodos de las Luces. Estos trabajos, en general, son menos conocidos porque fueron escritos en Italia y en italiano.

Este período de esplendor en el campo intelectual de la Compañía de Jesús corría parejo con una corriente de antijesuitismo, sobre todo en Europa. Los jesuitas aparecían como los enemigos de las reformas, algo contradictorio con la actividad renovadora que emprendieron en el campo de la enseñanza. Llovían las acusaciones sobre la Compañía: de fomentar el tiranicidio, de defender una moral laxa, de oponerse a la autoridad real y al sistema del despotismo ilustrado.

---

<sup>23</sup> De hecho ya en 1730 en la Congregación XVI al tratar los estudios filosóficos se dijo explícitamente que se siguiera a Aristóteles y no se introdujeran novedades, cfr. CANALS VIDAL, cit. en nota 15, p. 131

<sup>24</sup> Cfr. Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE, *El humanismo mexicano*, México 1970, pp. 87-89.

Aunque este clima hostil no parece detectarse en Nueva España, lo cierto es que de América llegó material a Europa para seguir alimentando tópicos, como el de sus fabulosas riquezas o la idea de estar creando un imperio jesuítico en Paraguay a través de las reducciones<sup>25</sup>.

La expulsión de la Compañía de Jesús supuso una gran conmoción en Nueva España. Tanto en América como en España el cultivo de la teología recibió un golpe terrible, puesto que, como se ha visto, todo el proceso de introducción y sostenimiento de las nuevas ideas lo habían llevado a cabo los jesuitas. Es cierto también que sus discípulos intentaron continuar en México su obra, aplicando los conocimientos y apertura que aprendieron con ellos. Precisamente, Bernabé Navarro afirma que de 1768 a 1790 tiene lugar una etapa de apogeo de la escolástica modernizada, desarrollada por filósofos y teólogos que habían estudiado en colegios de la Compañía. Sus principales protagonistas fueron Benito Díaz de Gamarra y José Antonio Alzate<sup>26</sup>.

El siglo XVIII en México no fue un período de creatividad, pero sí de renovación y asimilación de las nuevas ideas ilustradas. Se detectaba un gran deseo de remozar estructuras anquilosadas y de sacar partido a las nuevas corrientes científicas y filosóficas. En esta tarea cobró un protagonismo importante la Compañía de Jesús. Tal vez la profunda formación humanística clásica de sus miembros le permitía conectar fácilmente con la confianza en la razón y el optimismo antropológico que tenían de fondo las ideas ilustradas. Una feliz conexión que produciría frutos importantes, aunque el exilio truncara muchas de esas esperanzas.

Francisco Javier Alegre sería un claro exponente de la vitalidad intelectual de la Compañía de Jesús en los años previos a la expulsión. El marco presentado explica también algunas de los rasgos de la obra teológica de Alegre, ya escrita en Italia: su formación escolástica, el eclecticismo y su erudición.

### III. FRANCISCO JAVIER ALEGRE (1729-1788)

#### 1. Rasgos biográficos

Francisco Javier Alegre nació en el México colonial, en la ciudad de Veracruz el 12 de noviembre de 1729<sup>27</sup>. Veracruz era por aquel entonces una rica y activa

---

<sup>25</sup> Un análisis detallado e interesante de los motivos de la expulsión puede encontrarse en Teófanos EGIDO, *La expulsión de los jesuitas de España*, en MESTRE, cit en nota 7, pp. 747-792.

<sup>26</sup> La influencia de la renovación de la enseñanza obrada por los jesuitas y el trabajo desempeñado por sus herederos en México tiene un extenso tratamiento en NAVARRO, cit. en nota 6, pp. 135-185. Ofrece también una breve reseña de estos dos autores: **Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos** (1745- 1783), sacerdote oratoriano, estudió en el colegio de San Ildefonso de México. Ya sacerdote viajó a España e Italia como procurador de su congregación. De regreso a América se dedicó a la enseñanza y a la elaboración de obras teológicas y filosóficas. Su libro fundamental fue *Elementos de Filosofía* que no tiene paralelo con ninguna obra del momento tanto por su método, como por su estructura y las doctrinas avanzadas que presentaba, siempre dentro de la ortodoxia y marcada por el eclecticismo; **José Antonio de Alzate** (1737-1799) estudiante del Colegio de San Ildefonso donde obtuvo el bachiller en teología en 1756. En esa época se ordenó sacerdote. Las matemáticas, las ciencias naturales y la medicina atrajeron siempre su atención. Fundador y director de diversos periódicos y revistas difundió a través de los artículos publicados en ellas las ideas ilustradas en materias científicas, filosóficas y religiosas. Era conocido por su ironía y agudeza.

<sup>27</sup> Las biografías que existen sobre Alegre son breves. Más bien son introducciones a sus obras: Ernest J. BURRUS, *Francisco Javier Alegre, historian of the jesuits in the New Spain (1729-1788)*:

ciudad portuaria, hecho que permitió que la infancia de Alegre se desarrollara en el seno de una familia acomodada, puesto que su padre era proveedor de las flotas reales y no debía faltarle trabajo. Con ingenuidad y admiración su amigo y biógrafo, Manuel Fabri, señalaba que ya entonces su mente precoz y despierta empezó a interesarse por las matemáticas, las técnicas e instrumentos de navegación y la geografía, interés que fue avivado por su padre, Juan Alegre, quien con frecuencia se llevaba a su hijo al puerto y contestaba con paciencia sus muchas preguntas<sup>28</sup>.

Tal vez por todo esto, su padre quiso favorecer esa inteligencia inquieta y le proporcionó la mejor educación que podía darse en su tiempo. A los doce años fue enviado al Colegio Real de San Ignacio en Puebla de los Ángeles, regido por los jesuitas. Los colegios jesuitas distribuidos por todo el virreinato contribuyeron de una forma muy especial a la formación de la sociedad novohispana y de su cultura. Ingresar en una de estas instituciones suponía, por tanto, entrar en un mundo que buscaba una formación integral de la persona con una fuerte base de estudios humanísticos<sup>29</sup>.

Alegre estuvo dos años en el colegio de San Ignacio donde estudió filosofía. A los catorce años lo encontramos en la Pontificia Universidad de México para estudiar derecho civil y canónico. Una corta estancia, porque al año siguiente volvió a Puebla y comenzó con la teología, disciplina que despertó en él un gran entusiasmo y marcaría el resto de su vida. De hecho, Fabri relaciona el inicio de los estudios teológicos con el definitivo despertar de su inteligencia: "sintió de pronto nacer en su alma una nueva luz: y pareció claramente que las ideas, no sólo de teología, sino también de filosofía, de derecho y de las demás ciencias impresas en otro tiempo levemente...brotaban de forma rápida, iluminaban su inteligencia con luz clarísima y daba a conocer un ingenio de primer orden, altísimo para cualquier ciencia por venir, y en grado tan perfecto"<sup>30</sup>. Aprovechó de tal manera su nueva facilidad que en dos años defendió brillantemente las asignaturas cursadas.

En 1747, respondiendo a una personal llamada de Dios, decidió entrar en la Compañía de Jesús. Ingresó en el noviciado de Tepotzotlán el 19 de marzo donde permanecería cuatro años. Ya desde entonces empezó a destacar, no sólo por su dedicación al estudio y brillante inteligencia, sino también por su piedad y espíritu religioso, por lo que a los tres meses fue nombrado prefecto de novicios.

---

AHSI 22 (1953) 439-509; Este mismo autor recoge también su vida en la introducción de F. J. ALEGRE, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, I, Roma 1956, pp. 1-32. Esta edición fue preparada por Ernest J. BURRUS-Félix ZUBILLAGA; en Juan Luis MANEIRO-Manuel FABRI, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México 1989, pp. 191-221, se encuentra la traducción de la biografía que, con el título *De auctoris vita commentarius*, Fabri escribió en el inicio de F. J. ALEGRE, *Institutionum theologiarum libri XVIII*, Venice 1789, pp. vii-xxxii; el estudio de Allan DECK, *Francisco Javier Alegre. A study in Mexican Literary criticism*, Rome-Tucson 1976, 109 pp., es interesante porque aporta muchos datos del ambiente ilustrado en el México colonial contemporáneo a Alegre y de su etapa italiana. Se centra más en su obra de crítica literaria.

<sup>28</sup> Cfr. MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 193; DECK, cit. en nota 27, p. 3.

<sup>29</sup> Cfr. RODRÍGUEZ CRUZ, II, cit. en nota 4, p. 535 s; LUQUE, cit. en nota 4, p. 144.

<sup>30</sup> MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 195. Según Decorme la estancia en la Universidad de México le perjudicó porque asimiló de tal modo el tomismo que se adhirió a él plenamente, alejándose de Suárez, vid. Gerardo DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, II, México 1941, p. 187.

### a) Años de formación

El noviciado-seminario de Tepetzotlán tenía anejo un colegio que, como tantos otros seminarios, contaba con cátedras de Artes y Teología. Estaba vinculado a la Universidad de México y en ella se graduaban los alumnos<sup>31</sup>. En este centro de enseñanza encontrará Alegre el ambiente más idóneo para desarrollar sus aptitudes intelectuales. Por una parte, el claustro de profesores supo descubrir las capacidades del nuevo alumno y fomentarlas todo lo posible; por otra, el grupo de compañeros con los que vivió esos años compartían sus mismas aspiraciones y se crearon entre ellos unos lazos que permanecerían más allá del exilio. En estos años de Tepetzotlán se encontraba el germen de un grupo de jesuitas que revitalizarían la enseñanza y el ambiente cultural e intelectual de Nueva España, la llamada generación jesuita de 1750. Destacarían muy pronto en sus lugares de enseñanza y trabajo como puntales de la nueva corriente de renovación y dominarían la vida intelectual de México hasta la expulsión en 1767<sup>32</sup>

El curso de estudios del joven Francisco se aceleró rápidamente debido a sus prodigiosas capacidades intelectuales y a los estudios de filosofía y teología que ya traía. Después de dos años en el noviciado tomó sus primeros votos. Aún debía dedicar dos años más a los estudios clásicos, latinos y griegos. Adquirió con esta preparación la facilidad de expresión, junto con la sencillez y elegancia de su latín, que serían tan características de su obra posterior. Sus estudios anteriores le permitieron omitir la fase preparatoria para el presbiterado, por lo que el estudiante marchó a México, al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, para continuar los estudios de teología e impartir clases de literatura.

Los cuatro años pasados en Tepetzotlán habían supuesto una intensa formación, en los que Alegre configuró su personal método y acumuló una serie de conocimientos que le serían de gran ayuda en sus futuros trabajos. Aparecen ya incoadas las líneas sobre las que se desarrollaría su actividad intelectual. En primer lugar, Alegre destacó y despertó la admiración de profesores y condiscípulos por una envidiable memoria y prodigiosa capacidad para acumular todo tipo de conocimientos. Esa capacidad venía acompañada por un desmedido afán de saber que no conocía limitaciones ni preferencias. Fabri resalta el enorme número de libros que era capaz de leer y refleja la intensidad y rapidez con que leía por medio de una gráfica expresión: "*volumina illa...devoraverit*"<sup>33</sup>. Estas capacidades facilitarán su saber enciclopédico y erudición tan propios del siglo de las Luces.

Sus intereses fueron muy variados y a todos se dedicó con igual intensidad. Aparte de los estudios propios del noviciado, profundizó en el conocimiento de la legislación y organización jesuítica y de la historia eclesiástica. Además leía con avidez a los clásicos de espiritualidad. Su deseo de acudir a las fuentes le impulsó a estudiar idiomas por su cuenta, para lo que contaba con una gran facilidad. Llegó a dominar el italiano con un libro en esta lengua, comparando las palabras latinas y castellanas con las italianas; el hebreo

---

<sup>31</sup> LUQUE, cit. en nota 4, p. 134.

<sup>32</sup> Cfr. DECK, cit. en nota 27, pp. 16-18.

<sup>33</sup> FABRI, *De auctoris vitae comentarius* en F.J. ALEGRE, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Venice 1789, p. xiii.

y griego con un ejemplar de las Sagradas Escrituras provisto de notas en esos dos idiomas. También aprendió la de los indígenas, el nahualt, al darles catequesis y muy pronto se encontró en condiciones de predicarles en su lengua<sup>34</sup>.

Su saber tenía los componentes y características de la época: enciclopedismo, erudición, búsqueda directa de las fuentes –que le impulsó al conocimiento de las lenguas-, gusto por lo clásico. En su siguiente etapa, años de formación y de enseñanza, se desvelarán otros rasgos característicos, como la preocupación por la renovación educativa y el eclecticismo para conciliar las nuevas doctrinas con la ortodoxia de la fe.

#### b) Dedicación a la enseñanza

La entrada en el Colegio Máximo suponía una nueva etapa. Tenía por delante tres años de estudios teológicos previos a la ordenación sacerdotal, que debía hacer compatible con la enseñanza. Se trataba no sólo de formarse y profundizar en la ciencia teológica, sino también aprender de forma práctica a transmitir esos conocimientos.

El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo era uno de los centros educativos más importantes de los jesuitas de Nueva España. Como se ha visto, allí acudían a formarse los futuros maestros de la Compañía de Jesús. Su primera estancia en el Colegio sería muy breve, pues debido a la intensa actividad desarrollada se puso enfermo y los médicos aconsejaron que volviera a su ciudad natal para recuperarse. Dejaba atrás unos meses dedicados a la enseñanza y al estudio, pero también un fructífero trabajo con sus compañeros de inquietudes intelectuales. Había formado además una academia o seminario en el que se discutía y profundizaba sobre las mejores obras clásicas latinas, castellanas y francesas.

En 1753 volvió al Colegio Máximo dispuesto a recuperar el tiempo perdido. Sus superiores, confiados en sus privilegiadas capacidades, le permitieron reducir los tres años de teología a tres meses. La prueba oral, que le abría las puertas a la ordenación sacerdotal si aprobaba, suscitó la admiración de los profesores, quienes, según dejó constancia Fabri, llegaron a decir: "hoy hemos examinado a uno que no sólo es muy capaz de enseñar teología, sino que dará lustre a la universidad en que lo haga"<sup>35</sup>. Un intenso trabajo de tres meses en los que no quiso acudir a manuales o compendios, sino estudiar directamente las fuentes. De aquí procedería su profundo conocimiento de los Padres de la Iglesia y autores clásicos de teología, como Santo Tomás de Aquino, Escoto, Suárez o Petavio entre otros. El resultado fue hacer en siete años un curso de estudios y de experiencias docentes que normalmente se tardaba unos trece o quince años en ser completado<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 197.

<sup>35</sup> MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 201.

<sup>36</sup> El curso de estudios de los jesuitas consistía en la primera probación en la que se observaban las virtudes y defectos del candidato; dos años de noviciado en los que los maestros seleccionaban a los que veían con capacidad para dedicarse al estudio. Pasados los dos años emitían los votos de devoción; empezaba entonces el iuniorado que comprendía tres años de estudios humanísticos, tres de estudios filosóficos, tres de prácticas de enseñanza y cuatro de teología; antes de los votos

A su ordenación sacerdotal el 29 de septiembre de 1754 le siguieron unos meses intensos de oración y reflexión en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla de los Angeles. La primera tarea que se le asignó fue la enseñanza de la filosofía en el colegio de los jesuitas en La Habana. Durante siete años no sólo enseñó esta materia, sino que aprovechó para afianzar sus conocimientos de inglés e italiano, puesto que contaba con la oportunidad de convivir con Padres de esas nacionalidades. Además siguió ejercitándose en el estudio del francés, latín, griego y nahuatl.

La labor continuada de enseñanza le permitió asentar sus ideas sobre la necesidad de una renovación docente que revitalizara la vieja escolástica y permitiera el estudio de nuevas disciplinas de carácter más experimental. Es una idea que compartía con sus antiguos condiscípulos de México, con los que seguía en contacto y a los que hizo llegar sus deseos de cambio y de ampliación de materias y conocimientos. De este modo toda una corriente de reforma educativa recorrió los centros de enseñanza jesuitas. Una de las primeras acciones dirigidas a esta renovación fue la sistematización de un Curso de Filosofía, apoyado en la experiencia adquirida en la enseñanza de esta disciplina<sup>37</sup>. Asombra por la amplitud de sus lecturas que extiende a las obras de los filósofos más recientes, como Descartes, Malebranche y otros menores. Ante ellos adopta una actitud prudente pero abierta, dispuesto a reconocer sus aciertos y también a señalar sus errores.

Uno de los rasgos más característicos, y que es común a la mayor parte de sus compañeros de generación, es el eclecticismo que le llevó a ejercer un agudo sentido crítico para lo antiguo y para lo moderno y, por tanto, aceptar lo válido de lo uno y de lo otro. Alegre no era un iconoclasta y se daba cuenta del valor de la tradición, pero tampoco estaba atado a los viejos moldes. Es más, era consciente de hasta qué punto lo tradicional podía dificultar el libre avance de las ideas. Por eso lo que proponía era una renovación del escolasticismo que supusiera volver a las fuentes originales de la teología y la filosofía, pero al mismo tiempo asimilar las nuevas corrientes científicas y culturales que venían de Europa.

Insistía también en incluir el método experimental en los nuevos estudios y dar más espacio a los conocimientos matemáticos. En el Curso filosófico a que hemos aludido, por ejemplo, dedicaba mucho a la Física e introducía autores de las nuevas corrientes como Brahe, Descartes o Malebranche. Otra de sus preocupaciones era fomentar el estudio directo de las fuentes en lugar de acudir a sumas, compendios o interpretaciones de otros autores. Esta idea junto con el afán de recuperar el estilo clásico y sencillo, en oposición al barroquismo y artificiosidad, en la escritura y la predicación, serían elementos importantes en su actitud renovadora de la enseñanza<sup>38</sup>.

---

perpetuos hacían la tercera probación, un año de espiritualidad. Un total de quince años hasta que terminaba toda la preparación. Vid. GIL, cit. en nota 13.

<sup>37</sup> No se conserva este Curso que se conoce sólo porque lo explica en una carta a su amigo Clavigero, cfr. NAVARRO, cit. en nota 22, pp. 147-149.

<sup>38</sup> Cfr. LUQUE, cit. en nota 4, pp. 22-26; DECK, cit. en nota 27, p. 18.

En 1763 fue llamado al Colegio de Mérida de Yucatán para ocupar la cátedra de derecho canónico<sup>39</sup>. Es posible que durante los dos años que estuvo en esta ciudad no pudiera dedicar mucho tiempo a sus estudios e investigaciones, puesto que su fama de sabiduría y experiencia le hizo desarrollar una importante actividad como árbitro en disputas legales. Mercaderes, prominentes ciudadanos, el Vicario General, hombres de mar y simples ciudadanos, venían continuamente a consultarle.

Los aires renovadores que corrían en la Compañía alcanzaron de nuevo a Francisco Javier Alegre. En 1764 tuvo lugar en el Colegio de San Ildefonso de México una reunión provincial donde se planteó de manera definitiva la necesidad de renovar el plan de estudios para dar cabida a las nuevas líneas de pensamiento y fomentar el sentido crítico en los jóvenes jesuitas. Una de las cosas que se proponían era la elaboración de una historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, que acudiera a fuentes primarias y aclarara prejuicios y malentendidos. Esta tarea se asignó por unanimidad a Alegre, quien habría de volver a México para emprender este nuevo trabajo.

En el Real Colegio de San Ildefonso de México se dedicó a compilar las fuentes y escribir con tal diligencia que en 1767 tenía prácticamente preparada la obra para la imprenta. Esta labor resulta más meritoria si se considera la casi total ausencia de fuentes impresas y la cuidadosa tarea de recuperar documentos, manuscritos y otras fuentes escritas que se han conservado gracias a él. Por otra parte, en la elaboración de su historia puso gran cuidado en equilibrar la narración con el aporte documental. A la vez que dedicaba su tiempo a este trabajo de investigación, también se preocupaba de la formación de los jóvenes con los que vivía. Formó un seminario destinado a profundizar en la cultura latina y ejercitarse en poesía y oratoria.

El decreto de expulsión, el 25 de junio de 1767, cogió a los jesuitas de sorpresa. Se vieron obligados a abandonarlo todo, pues no se les permitía llevar nada consigo. Alegre hubo de abandonar, por ello, el fruto de su trabajo que sólo sería recuperado muchos años después<sup>40</sup>. Zarparon desde Veracruz en "La Dorada", hicieron escala en La Habana y cuatro meses más tarde llegaron a las costas de Ajaccio. De allí tuvieron que marchar hasta que consiguieron ser admitidos en Castel San Pietro, un pueblo cercano a Bolonia, el 28 de septiembre de 1768. Tras quince meses de peripecias los exiliados creyeron encontrar por fin reposo.

### c) La etapa italiana

Superado el estupor y conmoción provocados por la expulsión y el terrible viaje, los jesuitas comienzan a organizarse. Alegre decidió instalarse en Bolonia, ciudad

---

<sup>39</sup> Fabri, en la biografía de Alegre comenta que éste fue llamado para ocupar la cátedra de Derecho canónico de la recién creada Universidad de Mérida de Yucatán, cfr. MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 204. Sin embargo, la universidad como tal no aparece hasta la concesión de Carlos III en 1778. Hasta entonces lo que existía era un colegio-seminario de la Compañía de Jesús que otorgaba los grados de licenciado en cánones acogiendo al privilegio pontificio de que ya se ha hablado. Cfr. Carlos M<sup>a</sup> AJO GONZÁLEZ DE RAPARIEGOS, *Historia de las Universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días, V: Período universitario de los primeros Borbones*, Madrid 1966, pp. 171s.

<sup>40</sup> Esta obra de Alegre fue publicada en 1843 en la ciudad de México por Carlos María Bustamante. Este dato se encuentra recogido en BURRUS, cit. en nota 27, 495.

de gran tradición universitaria que le permitiría seguir desarrollando su actividad docente e investigadora. Allí vivió hasta su muerte, veinte años más tarde. Las circunstancias favorecerían su dedicación a los estudios.

El asentamiento de un número tan elevado de intelectuales propició "uno de los movimientos culturales más extraordinarios de la historia italiana"<sup>41</sup>. La misma Italia vivía un período de una intensa actividad cultural. Hay toda una corriente de literatura polémica en la que muy pronto estos eruditos se encontraron a sus anchas, porque no les resultaban problemas nuevos. Disputas entre *antiguos* y *modernos*, discusiones sobre qué latín y clasicismo era mejor -el italiano o el español- el desacuerdo entre franceses y españoles sobre los méritos del drama español, la superioridad o inferioridad de los americanos, eran cuestiones en las que los mismos jesuitas no tenían una opinión corporativa y, por tanto, la polémica y la libre circulación de opiniones discurrían ampliamente, enriqueciendo el ambiente cultural italiano.

La producción científica e intelectual de los jesuitas en Italia fue muy variada y abundante. Es bastante posible que, de no haber ocurrido este trágico acontecimiento, no hubieran desarrollado esta extraordinaria labor. En sus lugares de origen, las tareas pastorales y académicas dificultaban el trabajo investigador. De hecho, la mayor parte de las obras de que disponemos fueron escritas en el exilio italiano. El ambiente cultural y académico de los lugares de acogida y la falta de actividad concreta les obligó a volcar sus capacidades en el trabajo intelectual.

La extinción de la Compañía el 21 de julio de 1773 por Clemente XIV con la bula *Dominus ac Redemptor*, supuso un nuevo golpe difícil de asimilar, pues la mayoría conservaba la esperanza de que el forzado exilio acabara pronto. Se impuso un nuevo cambio de planteamientos, puesto que las comunidades jesuitas tenían que disolverse. Al dejar de existir legalmente, los antiguos jesuitas recobraron libertad de movimientos y con su pequeña pensión pudieron acudir a centros rebosantes de oportunidades culturales<sup>42</sup>. Supuso, por tanto, una más intensa dedicación al trabajo erudito y a la enseñanza en los seminarios diocesanos en los que se pedía su colaboración. En este sentido, desde el punto de vista intelectual, la tierra italiana fue la gran beneficiada.

Alegre aprovechó las oportunidades que las nuevas circunstancias le deparaban. Si bien es cierto que el ambiente intelectual de México era muy alto, en Bolonia se encontró con una serie de facilidades que difícilmente hubiera podido conseguir en su tierra. En primer lugar, tiempo para dedicarse a sus estudios, pero también el acceso a fuentes materiales eruditas y la cercanía de sus compañeros jesuitas, sabios y estudiosos como él, con los que podía tener un fructífero intercambio de cuestiones y conocimientos. Amparado por estas ayudas desarrolló una importante labor en el terreno de la filosofía, la historia, la teología y traducciones de obras clásicas junto con estudios literarios.

Uno de sus primeros trabajos en tierra italiana fue la reconstrucción de su *Historia de la Provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús* que había dejado prácticamente terminada en México. Se dedicó a ello de 1769 a 1771. La

---

<sup>41</sup> Cfr. DECK, cit. en nota 27, p. 30-44. Ilustra el ambiente cultural italiano en que se movieron los jesuitas, aunque sobre todo se centra en los aspectos literarios.

<sup>42</sup> Cfr. EGIDO, cit. en nota 25, p. 755.

reelaboró sirviéndose de su memoria y consiguió recoger lo esencial de lo que entonces escribió.

Su dedicación a las traducciones clásicas y trabajos de crítica literaria le valieron el reconocimiento de los círculos académicos. La fama de su sabiduría y espíritu equilibrado se extendió por toda Italia. Destaca la traducción latina de la *Ilíada* y del *Ars Poetica* de Boileau con abundantes notas críticas, donde una vez más quedó patente su eclecticismo, pues al mismo tiempo que se mostraba partidario del nuevo gusto neoclásico, no dejaba de admirar los valores positivos de obras denostadas entonces, como las de Góngora.

Pero su obra cumbre y a la que dedicó sus últimos dieciocho años fue *Institutionum theologicarum libri XVIII*, editada póstumamente en Venecia de 1789 a 1791. Fabri, en su biografía, comenta que Alegre "solía decir que a la juventud toca el aprendizaje de las lenguas y los estudios de disciplinas más agradables; más el conocimiento de las cosas divinas, que son las únicas dignas del hombre, nacido para lo eterno, convenía especialmente a la edad madura"<sup>43</sup>. Ya se había dedicado a la teología cuando estuvo en el colegio Máximo, pues los tres meses que preparó el examen para el presbiterado, reunió abundante material con el que redactaría varios tratados de teología que se han perdido.

Cuando empezó a escribir las *Institutiones* tenía en la mente ofrecer un libro que recogiera la teología del momento y ofreciera argumentos de razón a los enemigos de la fe. Se muestra en esta obra defensor de Santo Tomás y de la escolástica, aunque también avisa de sus excesos. Su teología está centrada en el hombre y sus problemas. Sigue prácticamente en todo a Santo Tomás y se detiene en aspectos que en aquella época resultaban de gran interés como el origen de la autoridad, la licitud de la esclavitud, la fuente del derecho o el materialismo. Llama la atención la extensión y profundidad de sus lecturas que van desde los Padres de la Iglesia hasta los más recientes filósofos.

La difusión del neoclasicismo en Italia, con su preocupación por reducir todo a categorías netas y bien definidas, influyó mucho en Alegre quien aplicó esas categorías a su obra de crítica literaria y también a su obra teológica. De hecho, su deseo al emprender el trabajo de las *Institutiones* era eliminar en lo posible los métodos de escuelas y las cuestiones intrincadas. Su intención era elaborar una teología que encerrara en forma sencilla todos los dogmas de la fe y cuanto lleva a conocer y amar a Dios. Pero al mismo tiempo mantener un espíritu abierto hacia lo positivo de la tradición y de las nuevas corrientes filosóficas. El intento de Alegre por conciliar estas cuestiones y la manera como lo hizo pertenecen al rico movimiento cultural de la Italia que fue su casa durante veinte años.

Toda esta actividad se vio interrumpida por la enfermedad en el verano de 1788. Aconsejado por sus amigos se retira a descansar, pero su mal ya no tiene remedio y muere el 13 de junio de ese mismo año. Fue enterrado en Bolonia en la iglesia de San Blas. Su obra más importante, las *Institutionum*, salió a la luz un año después de su muerte.

Su obra teológica es de un gran interés, aunque bastante desconocida. El despertar del nacionalismo mexicano y el proceso de emancipación provocó que los estudiosos se centraran más en los aspectos nacionalistas o de consecuencias políticas de sus escritos. Pero él se consideraba un teólogo, seguidor de Santo

---

<sup>43</sup> MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 213.

Tomás, ávido de saber y con un gran afán por introducir y tomar de las nuevas filosofías todo aquello que pudiera ponerse al servicio de la fe católica, aunque ya en esta época Alegre era consciente del marcado carácter anticristiano de muchos de estos sistemas de pensamiento y, por tanto, se muestra más bien cauto ante las propuestas ilustradas. Lo cierto es que con su estilo claro y sencillo junto con una memoria privilegiada ofrece un interesante recorrido por la teología del momento cotejada con las ideas filosóficas contemporáneas.

## 2. Los escritos de Francisco Javier Alegre

La obra de Alegre es una manifestación del saber enciclopédico de la época. Por eso las materias que trabaja son muy variadas. Las que se han publicado son estudios de teología, de historia, de gramática o de crítica literaria, además de traducciones de obras clásicas y poemas escritos por él imitando el estilo latino. Pero su actividad no se reduce a estas materias, sino que sabemos que fue más amplia, aunque algunas se han perdido o continúan inéditas. Entre éstas hay trabajos de filosofía, de teología y de geometría, además de tratados sobre la fábrica y uso de instrumentos matemáticos o de relojes de sol<sup>44</sup>.

### a) Obras de crítica literaria y traducciones clásicas:

- *Prolusio grammatica de syntaxi habita ab auctore Francisco Xav. Alegre, S.J.* Publicada por García Icazbalceta en *Opúsculos inéditos*<sup>45</sup>. Es la primera clase que Alegre dio como profesor en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, posiblemente en 1750<sup>46</sup>.

- *Ars rhetorices ex praeceptis Tullii*. Es un tratado de retórica siguiendo los principios de Cicerón que escribió en La Habana, donde enseñaba esta asignatura. Fabri afirma que fue publicado en Palermo, pero no se ha encontrado.

- *Miscellaneorum poeticorum et oratoriorum tomi II*. El manuscrito se dejó en México como tantos otros papeles en el momento de la expulsión.

- *Homeri Ilias, latino carmine expressa, cui accedit...Alexandrias*. Traducción hecha entre 1775-1776 y que fue editada en Bolonia en 1776.

- *Arte poética de Mr. Boileau, traducida a rima castellana*, escrita entre 1775 y 1780 y publicada por García Icazbalceta en *Opúsculos inéditos*.

- *Homeri Ilias, latino carmine expressa. Editio Romana venustior et emmendatior*, editada en Roma después de la muerte del autor en 1788.

### b) Obras filosóficas:

---

<sup>44</sup> Toda esta producción está recogida de manera exhaustiva en BURRUS, cit. en nota 27, 492-500.

<sup>45</sup> El nombre completo de esta obra es Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Opúsculos inéditos, latinos y castellanos del P. Francisco Javier Alegre (Veracruzano) de la Compañía de Jesús, México 1889*.

<sup>46</sup> Cfr. DECK, cit. en nota 27, p. 4.

- *Philosophia novo-antiqua*. Se trata de su Curso de filosofía, resultado de sus años de enseñanza de esta materia. Responde al deseo de Alegre de modernizar el contenido y el método de la filosofía. El manuscrito está extraviado y, por tanto, no se pudo publicar. Pero se conoce su contenido por las cartas que Alegre escribió a Clavigero, como ya se ha señalado<sup>47</sup>.

c) Obras teológicas:

- *Opuscula theologica*. Son los tratados teológicos que escribió cuando preparaba el examen general al que se presentó en 1753. Están inéditos porque no se encontró el manuscrito, pero es nuevamente Fabri el que nos da noticias de estos pequeños tratados en la biografía que escribió de Alegre<sup>48</sup>.

- *Sermones panegíricos y morales*. Son los sermones recogidos de su predicación en Mérida y en La Habana, pero como los manuscritos se encontraban en México en el momento de la expulsión se perdieron.

- *Institutionum theologiarum libri XVIII*, editada en siete tomos en Venecia en 1789-1791. Alegre estuvo escribiendo esta obra de 1770 a 1788.

d) Obras jurídicas:

- *Adnotationes in Epitomen Azevedei de legibus Castellae*. Esta obra como la siguiente se escribieron en Mérida donde Alegre enseñó Leyes. Los manuscritos se hallan extraviados.

- *In XX primos titulos libri I Decretalium*.

e) Obras históricas:

- *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia de Nueva España*. La obra que Alegre escribió en México, y que tuvo que abandonar a su suerte, fue publicada por primera vez en esta misma ciudad en 1841-1842.

- *Historia de la Compañía de Jesús. Memoria para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*. Escrita entre los años 1769-1771, fue editada por primera vez en México en 1940-1941.

f) Obras científicas:

- *De mathematicorum instrumentorum fabrica et usu, ex Bion et Stone, in compendium redactus*. Parece que fue escrito en La Habana y es una muestra clara del carácter polifacético de Alegre. El manuscrito está extraviado y sin publicar.

- *Elementorum geometricorum libri XIV. Sectionum conicarum libri IV. Tractatus de gnomonica*. Los escribió Alegre ya en Bolonia y en realidad son el resultado de las clases que allí dio a los jóvenes jesuitas.

g) Poemas:

---

<sup>47</sup> Cfr. *supra* nota 37.

<sup>48</sup> Cfr. MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 200.

- *Ad Ioann Berchmans iconem. Ad B. Aloysii et Koskae iconem. Natalia munera. Horti dedicatio Dianae ad imitationem Barclai. Ecloga Nisus.* Publicados por García Icazbalceta en *Opúsculos inéditos*. Son breves composiciones poéticas que Alegre escribió en Tepoztotlán hacia 1750<sup>49</sup>.

- *Alexandrias, sive de expugnatione Tyri ab Alexandro Macedone.* Este poema épico tuvo varias ediciones. Las dos primeras en Forli en 1773 y 1775. La tercera se encuentra en el segundo volumen de la traducción latina de la *Iliada* y se editó en Bolonia en 1777. Este poema, aunque editado en la década de los 70, fue compuesto por Alegre cuando tenía veinte años<sup>50</sup>.

- *Lyrice et georgice in B. Mariae Guadalupanae elogium.* Está inédito. Conocemos su existencia por la biografía de Fabri quien afirma que lo escribió en su época del seminario<sup>51</sup>.

- *Batrachomyomachia.* Es la traducción latina del primer libro de la "Batalla de las ranas y los ratones", que se atribuyó durante un tiempo a Homero. La empezó también en la época del seminario como el autor indica en una carta que acompaña a este poema. Fue publicado por García Icazbalceta en *Opúsculos inéditos*.

---

<sup>49</sup> Estos poemas han sido traducidos al castellano y comentados con abundante aparato crítico por Julio Pimentel Álvarez, cf. IDEM, *Francisco Javier Alegre y Diego José Abad, humanistas gemelos*, México 1990, pp. 1-24.

<sup>50</sup> Pimentel traduce y comenta una carta que escribió Alegre sobre esta obra, cf. *Ibidem*, pp. V-XI.

<sup>51</sup> Cfr. MANEIRO-FABRI, cit. en nota 27, p. 198.

## CAPÍTULO II INTENCIÓN, MÉTODO TEOLÓGICO Y FUENTES

La teología se encontraba durante el siglo XVIII en un momento de crisis cuando no de decadencia. Y, sin embargo, Francisco Javier Alegre consideraba que era el único estudio digno de dedicarle toda una vida. De hecho él le consagró los últimos dieciocho años y el fruto es esta obra que estamos estudiando.

En líneas generales, *Institutiones* es una obra de carácter enciclopédico que pretende abarcar toda la teología, acercándose en estilo a las antiguas *Summae* y alejándose de la forma de los tratados, que Alegre detestaba. En esta empresa su guía principal es Santo Tomás.

Se trata de un trabajo de gran erudición que intenta exponer los grandes temas de la teología, pero al mismo tiempo introducir las nuevas aportaciones de la teología positiva, dando más voz a los Padres y a la Sagrada Escritura. También resulta interesante su presentación de las controversias modernas y las soluciones que aporta, siempre en la línea de Santo Tomás. Por último, el conocimiento que muestra de los filósofos recientes, los *recentiores*, le otorga cierta originalidad y supone un intento de dar soluciones teológicas a los problemas reales que se planteaba la cultura de su tiempo. En este sentido Alegre es un moderno, que se aparta de la línea seguida por la llamada tercera escolástica encerrada en viejos problemas que ya no interesaban a nadie.

En su tiempo la obra suscitó un gran interés, pues era conocida la erudición y sabiduría de Alegre. Suponía además una novedad respecto a la producción teológica del momento. Su amigo Fabri se deshacía en elogios en la biografía que escribió de Alegre. Sin embargo, según algún autor, provocó también una gran desilusión, pues no quedaban suficientemente realizados los teólogos jesuitas y, sobre todo, porque la línea seguida por él era claramente tomista y no suarista<sup>1</sup>. La realidad es que no tuvo una gran difusión, salvo por los temas que más tenían que ver con las leyes o el origen del poder, porque se vio una relación entre sus planteamientos y la justificación de la independencia americana. No parece que fuera ésta la intención de Alegre. Por eso, el objeto de este capítulo es el análisis de las motivaciones del autor, además del estudio de las fuentes y del método utilizado. Su interés radica en el hecho de que los motivos no sólo aparecen de forma explícita sino que se transparentan en la propia estructura de la obra teológica y señalan la variedad del público al que Alegre pretendía dirigir sus *Institutiones*.

---

<sup>1</sup> Gerard DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, México 1941, p. 226 afirma: "Fue, sin embargo, (la obra) una decepción y pena para sus compañeros mexicanos..., tomista hasta los tuétanos, puestos en la penumbra los grandes teólogos de la Compañía, no parece sino que las ruinas del cuerpo habían debilitado las energías de una voluntad que siempre se había sobrepuesto a los recuerdos ingratos".

## I. INTENCIÓN Y OBJETIVOS

Los motivos que movieron a Alegre a escribir las *Institutiones* son variados, aunque tienen como denominador común su amor a la Iglesia y el deseo de defender la fe de los ataques sufridos durante todo el siglo. Cuando empezó a escribir *Institutiones*, los enemigos de la Iglesia estaban desenmascarados. Había pasado aquel momento en que parecía que la doctrina católica podía ser compatible con las nuevas ideas ilustradas. Se había desarrollado una corriente de pensamiento, desde el siglo XVII con Hobbes, Locke, Bayle, que ponía en discusión la fe cristiana<sup>2</sup>.

Alegre en Italia había tomado un contacto más directo con la Ilustración francesa e inglesa. Las ideas de Voltaire, Wolff, Hobbes o Rousseau tenían un marcado carácter anticatólico y, por eso, las armas y los argumentos habían de ser distintos. Aunque se sentía cercano a estos autores en determinados temas, como el de la libertad, los derechos de los pueblos, las leyes, la soberanía popular, etc., era también consciente de que la diferencia de los puntos de partida y de los planteamientos era demasiado grande para lograr una conciliación. Su espíritu ecléctico le movía a aceptar algunas de las conclusiones de estos filósofos, e incluso incorporarlos a su propio razonamiento, pero siempre después de dejar bien claro las diferencias que los separaban.

No sólo quería defender la doctrina de la Iglesia sino también la teología escolástica, muy desprestigiada incluso entre los católicos. Había empezado ya a principios del siglo XVIII un movimiento de rechazo hacia esta disciplina, que ciertamente había decaído. Alegre reconocía la necesidad de renovarla y purificarla de sus defectos, pero se resistía a desechar un modo de hacer teología que había producido obras tan admirables como la de Santo Tomás y suponía un esfuerzo de hacer razonable la fe, a la vez que reflejaba la profundidad de los misterios, precisamente por las diferentes escuelas y opiniones que se creaban en torno a ellos.

Tanto en la dedicatoria como en el prefacio, aparecen los motivos por los que Alegre escribió esta obra, aunque los destaca de una forma más explícita al final del último libro. Deseaba dejar claro a los enemigos de la Iglesia que ésta no sería quebrantada, a pesar de los ataques a que se veía sometida. Por eso se dirigía a ellos en primer lugar<sup>3</sup>. También expresaba su confianza en Santo Tomás, al que alababa como el hombre que mejor había explicado y defendido la fe y manifestaba su propósito de seguir la senda marcada por él, demostrando que la teología de Tomás aún tenía que decir. Una senda que consistía en explicar las cosas con claridad, apoyarse en las Escrituras y en los Padres, aprovechar las aportaciones válidas de los escritores profanos y responder con eficacia y modestia a los herejes<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> José Luis ILLANES, *La teología en los comienzos de la época moderna*, en IDEM-Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid <sup>3</sup>2002, p. 189.

<sup>3</sup> Francisco Javier ALEGRE, *Institutionum theologiarum libri XVIII*, Venice 1789-1791, p. III. A partir de ahora citaremos esta obra como ITh.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. IV. En su alabanza a Santo Tomás, Alegre está diciendo las características de una buena teología. Así dice de él que: "neminem Catholicorum rem Theologicam plenius, pressiusque tractasse ac locupletius, neminem aut definisse strictius, aut dividisse subtilius, aut explicuisse dilucidius, aut confirmare nervosius, aut defendisse robustius. Neminem Scripturas aut evolvisse diligentius, aut exposuisse simplicius, aut aduxisse congruentius. Neminem Graecos et Latinos Patres aut trivisse frequentius, aut allegasse opportunius, aut tractasse reverentius. Neminem Philosophos, atque omnis generis profanos auctores aut nucleasse accuratis, aut intellexisse rectius, aut Ecclesiasticae doctrinae servire, fecisse felicius. Neminem adversarios fidei sive Paganos, sive Haereticos aut correxisse modestius, aut confutasse efficacius".

En tercer lugar, Alegre tenía puesta la vista en los obispos y pastores de la Iglesia, a los que dedicaba este libro. Por la forma como se dirigía a ellos era evidente que tenía en la cabeza los problemas creados en torno a la autoridad episcopal y a la del Romano Pontífice. Pero de momento no se define y acusa tanto a regalistas como a ultramontanistas de querer subvertir el verdadero orden de las cosas. Consideraba a Febronio y a los príncipes seculares aduladores de los obispos, pero también señalaba la importancia de respetar las competencias episcopales<sup>5</sup>. No podía evitar llamar a los obispos a la responsabilidad de la misión que tenían encomendada y, por eso, se dirigía a ellos recordándoles que son Pastores de la Iglesia, sucesores de los apóstoles, transmisores de la ortodoxia de la fe<sup>6</sup>. Cabe preguntarse si estas palabras no escondían además un reproche a la actitud hostil de muchos obispos a la Compañía de Jesús, quienes en su mayoría no hicieron nada para impedir, e incluso fomentaron, la expulsión de los jesuitas en 1767 o la extinción de la Compañía en 1772.

Al final de su obra, Alegre se detiene a explicar los fines perseguidos con estos libros. Tres habían sido sus propósitos: confirmar los dogmas de fe; defender la teología escolástica de las injurias y críticas a que se veía sometida; exponer de un modo sencillo y amable las verdades de fe a los futuros sacerdotes<sup>7</sup>. Estos objetivos explican la estructura de *Institutiones* y la extensión de los temas que, en cierta medida, dependen de sus motivaciones. Por eso interesa analizar las palabras de Alegre para entender mejor determinadas ausencias y la exhaustividad con la que se explican otros asuntos.

## 1. La confirmación de los dogmas

Alegre se daba cuenta de que los nuevos tiempos exigían una nueva manera de plantear la defensa de la fe católica. Los desgastados razonamientos no podían ya con la nueva mentalidad. Se veía necesario un apoyo más directo en las fuentes, como pedían las nuevas perspectivas de la teología positiva e histórica que desde Petau se venían imponiendo. Esto quería decir que la tarea de confirmar los dogmas exigía clarificar las fuentes y limpiarlas de toda sospecha de falsedad. No se trataba tanto de hacer uso del ingenio y de la razón, *non modo via et ratione accurate argumenta premerem*, sino de acudir a las Sagradas Escrituras, al Magisterio de la Iglesia y a los escritos de los Padres<sup>8</sup>.

La intención de Alegre era colocar bien los fundamentos del edificio teológico que iba a construir. Los cimientos exigían dejar claros tres puntos: autenticidad de los libros sagrados, frente a los protestantes; la autoridad de los Romanos Pontífices y clarificar la de los obispos frente a los regalistas y protestantes. Por último, realizar una crítica de los escritos de los Padres, para expurgarlos, retirar los libros falsos y poder así extraer argumentos de los

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. VI: "Febronium vobis plus aequo abladiem, Eybelium, el huiusmodi Recentiores Principibus adulantes non novi. Nescio eos, qui devotionis in Romanam Ecclesiam specie Saecularium jura subvertunt, aut Episcoporum dignitatem atque auctoritatem ad nihilum redigunt".

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. V: "Vestrum igitur hoc opus est. Causa fidei agitur, cuius vos Magistri estis et custodes: Causa gregis agitur, cuius vos estis Pastores: Causa Christi, cuius vos estis Vicarii: Causa Ecclesiae, in qua vos supremo Capiti assidetis Judices".

<sup>7</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14.: "Dogmata fidei potissimum confirmare; Theologiae Scholasticae dignitatem et decus a conviciis et reprehensionibus vindicare; faciliusque, et amabilius, ut ita dicam, illius studium Candidatis reddere, qua potui diligentia et contentione praestare studui".

<sup>8</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14: "id a me exigebat, ut contra adversarios,..., sed ut ea haurirem a limpidiis fontibus, a Sacra Scriptura, a Decretis Conciliorum et Summorum Pontificum et a Patrum Scriptis".

auténticos y claramente reconocidos como tales. De esta manera respondía también a muchos que difundían errores, al parecer tomados de los Padres. Alegre pretendía demostrar que o bien esto era falso o los habían deformado<sup>9</sup>.

Intentaba ofrecer una sólida visión de la fe cristiana y demostrar no sólo la cohesión de estas verdades entre sí, sino también que la doctrina católica contaba con argumentos y pruebas tan sólidas como las que tenían las ciencias humanas. Esta es la función de los tres prolegómenos que introducen la obra propiamente dicha. Una introducción necesaria para partir de los presupuestos fundamentales, como eran la autoridad del Papa y de los concilios. Proporcionaba además a los teólogos un instrumento adecuado en el que apoyar sus afirmaciones y rebatir a los que utilizaban esas mismas fuentes para defender ideas contrarias o desautorizar a los Padres. De ahí, la breve noticia de los Papas, concilios y herejías al inicio de la obra, puesto que son argumentos utilizados tanto por los católicos como por los enemigos de la fe, para defenderla unos, para atacarla los otros<sup>10</sup>.

Lo primero que deseaba dejar claro era la autoridad del Romano Pontífice. De hecho, la obra arrancaba con la declaración solemne del nombramiento de Pedro como Vicario de la Iglesia, nombrado por Cristo. La primera piedra quedaba así explicitada aunque más tarde, en su capítulo correspondiente, se procediera a su demostración rigurosa (*quod postea multis probabitur, nunc supponimus*)<sup>11</sup>. Este propósito de clarificar la autoridad del Sumo Pontífice, explica la ausencia de aspectos negativos al exponer la breve historia de los Papas. Se trataba de reflejar aquellas cosas que se referían a la fe. Por eso, al hablar de Clemente XIV sólo dice que suprimió la Compañía de Jesús, pero no hace ningún juicio de valor. Sin embargo, cuando alude a Pío VI, el último que reseña, deja aflorar levemente su agradecimiento ante este Papa que favoreció la permanencia de los jesuitas en Rusia y se ocupó de que el último General de la Compañía, Lorenzo Ricci, fuera enterrado con los debidos honores. *Vivat et bonis faveat*, le desea al final de este prolegómeno<sup>12</sup>.

A la breve historia de los Papas, sigue una relación de los concilios celebrados en la Iglesia y que constituyen también fuente indispensable para conocer con fundamento las verdades de fe. Esta relación se convierte así en un material de consulta que facilite el trabajo de los teólogos que han de responder a los herejes. Unido a la importancia de los concilios y la autoridad de los Papas está la de los obispos. Tres puntos que argumentará detalladamente en el libro XI y que Alegre resalta en el final de su obra para que no se pierda de vista que este tema es una de las piedras que permiten la confirmación de los dogmas<sup>13</sup>.

Es interesante llamar la atención sobre el esfuerzo realizado por Alegre para realizar una labor crítica de las obras de los Padres, con el objeto de depurarlas y contar con unas fuentes fiables sobre las que hacer descansar los dogmas cristianos. Este esfuerzo muestra a un teólogo en consonancia con el espíritu de su tiempo en el que la historia está teniendo un valor cada vez más

<sup>9</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14.

<sup>10</sup> Cfr. *ibíd.*, prolegomenon I, n. 1.

<sup>11</sup> *Ibíd.*: La declaración del primado de Pedro se expresa con una gran solemnidad: "Jesus christus Dei filius, Simonen Joannis filium, Andreae fratrem, Bethsaidae in Galilea natum, novo nomine insignivit suique in terris Vicarium, et Ecclesiae ab se instituendae caput futurum promisit... Petrum igitur primum Christi in terris Vicarium fuisse et Romanam Ecclesiam instituisse, auctoritatemque suam in sui Episcopatus successores derivasse".

<sup>12</sup> *Ibíd.*, prolegomenon I, p. 118.

<sup>13</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14.

ascendente y lo conecta con los intentos, aún muy incipientes, de desarrollo de la teología histórica. En esta labor de crítica y depuración acude a los mejores críticos en el prolegómeno III que dedica a esta tarea<sup>14</sup>.

La confirmación de los dogmas que se propone mira a tres tipos de herejes, a los que continuamente se dirige. Los protestantes, sobre todo a Lutero y Calvino; los galicanos, en especial, Febronio, y los filósofos materialistas o ateos. De ahí la extensión de los prolegómenos, los libros dedicados a la Sagrada Escritura y la Tradición y la exhaustividad con que expone los argumentos de los *recentiores* para rebatirlos punto por punto con la ayuda de Santo Tomás.

Se puede decir que esta finalidad está presente en toda la obra y condiciona la propia estructura y la atención que se presta a unos problemas sobre otros. Es una obra teológica escolástica, pero que se preocupa por fundamentar la teología sobre fuentes históricas.

## 2. La reivindicación de la teología escolástica

Como hemos visto, la escolástica en el siglo XVIII estaba desprestigiada y sufría ataques desde varios sectores. Un sector era el de los teólogos católicos, representados por Petau y Thomassin, quienes propugnaban una teología con más erudición histórica, apoyada en los escritos de los Padres. Bien es cierto que Petau no estaba en contra de la teología especulativa en cuanto tal y veía necesario que ésta se apoyara también en una sana filosofía, pero acusaba a la escolástica de haber caído en discusiones extremadamente ociosas que hacían perder de vista el verdadero objeto de esta ciencia<sup>15</sup>.

La escolástica también era atacada por los filósofos ilustrados a quienes esos argumentos de razón nada decían, porque se referían a temas que no se podían demostrar empíricamente y porque, sobre todo los ingleses y franceses, llevados por su odio a la Iglesia, consideraban que destruida la escolástica se hundiría también aquella.

Esta clase de teología de finales del siglo XVII y del XVIII era lo que se ha llamado la tercera escolástica o teología barroca, que nada tiene que ver ya con la medieval o la del período tridentino. Alejada de la realidad, continuaba enredada en problemas de razón, sutilezas y distinciones que no interesaban a nadie y en las que el recurso a los Padres o las Escrituras era muy pobre o meramente decorativo.

Alegre era consciente de las limitaciones y defectos de la escolástica de su siglo, pero también sabía apreciar la rigurosidad de su sistema lógico que permitía argumentar racionalmente y profundizar en el conocimiento de los dogmas y los misterios de fe. Le parecía que seguía siendo un método válido, aunque para que fuera útil era preciso renovarlo y purificarlo de las deformaciones en que había caído<sup>16</sup>. Ya en el prefacio, aludía a los problemas de la escolástica y cómo era atacada por pensadores de muy variada índole. Erasmo y Vives se ríen de esta teología, dice Alegre con amargura, y los nuevos filósofos como Mirabeau, Voltaire, Hobbes, etc., la odian y detestan. Pero más grave le parece el ataque de los católicos contemporáneos (a los que llama payasos) que

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14: "In III Prolegomeno Patres viritim, singulorumque Scripta ex celebriorum Criticorum iudicio recensui, atque probata et vera ab spuris, ac dubiis separavi".

<sup>15</sup> Cfr. Battista MONDIN, *Storia della Teologia*, III, Bologna, 1996, pp. 489-490.

<sup>16</sup> Vid. Mauricio BEUCHOT, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México 1996, pp. 113 s: explica cómo el grupo de teólogos jesuitas mexicanos fueron los principales defensores de una escolástica modernizada.

se han sumado a las críticas de los enemigos de la Iglesia sin conocer la verdadera razón y origen de la escolástica<sup>17</sup>.

Con esta obra se proponía dar razón de su importancia y dignidad y, aunque también argumentaba sobre el origen y sentido de esta ciencia, sobre todo quería demostrarlo con los hechos: "no con elaboradas apologías, que muchas ya han sido escritas por hombres sapientísimos, sino con obras hechas con ardor, de modo que al escribir temas teológicos, aparte los defectos que otros admiten en este tipo de obras"<sup>18</sup>. Deseaba dejar claro que los defectos que se le imputaban a la escolástica procedían en realidad de los vicios de los tratados, *studium partium*, de los que él tampoco era partidario.

Se propuso llegar a este fin por medio de tres objetivos. Por un parte, veía necesario una vuelta a Santo Tomás, pero al verdadero Tomás y no a las interpretaciones que de él se habían hecho. Toda la obra refleja una rendida admiración al Aquinate, al que llama "lengua e instrumento de los Padres". Lo consideraba el más grande de los teólogos, tanto que "que si alguien después de él ha de ser contado segundo, debe ser tenido próximo a éste, pero próximo con largo intervalo"<sup>19</sup>. Deseaba imitar sus virtudes al hacer teología, su respeto y originalidad al escoger los escritores o la modestia al impugnarlos. Se atreve a utilizar a Santo Tomás, no interpretándolo, y por tanto oscureciendo su doctrina, sino haciéndolo brillar, aunque trate de acomodar su estilo a los tiempos modernos<sup>20</sup>.

Su segundo objetivo suponía cuidar el estilo de la obra para demostrar que no era propio de la escolástica la oscuridad y complejidad del lenguaje. Por eso se proponía escribir de modo elegante con la adecuada erudición que el tema necesite y sabiendo alternar la frase ligera con la argumentación precisa y con la dialéctica según lo pidieran la entidad de la materia. Se mostraba partidario de erradicar los estudios pormenorizados, los tratados de partes y el estancamiento en asuntos superficiales, meras curiosidades que no conducían a nada. Defectos que él mismo había procurado evitar cuidadosamente<sup>21</sup>.

En el prefacio y al final del libro XVIII dejó constancia del sentido de esta disciplina, que no implicaba discutir las cosas por el mero placer de hacerlo. Definía la escolástica como "aquel género de teología que consiste en, presupuesta la doctrina de la fe, explicar y aclarar cada artículo de la fe a través de imágenes adecuadas, las definiciones de las palabras a través de divisiones exactas y las cuestiones más sutiles a través de argumentaciones dialécticas"<sup>22</sup>. Estaba dirigida a la "juventud eclesiástica" de modo que aprendieran a ejercitar su razón en el estudio y profundización de los misterios de la fe. Precisamente porque eran misterios y rodeados de oscuridades, la razón se sentía atraído hacia ellos con el deseo de comprenderlos o, al menos, contemplarlos<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. ITh, praefatio, p. 3.

<sup>18</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 10: "ut sit quis post ipsum secundus numerandus sit, proximus huic, longo sed proximus intervallo haberi debeat".

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. VI: "Sanctum Thomam non e medio sublatum, sed florentem, docentem, regnantem,..., atque ad praesentia tempora accommodato stylo, ac methodo loquentem exhibeo".

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, praefatio, p. 6; libro XVIII, prop. XI, n. 15.

<sup>22</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 3.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, praefatio, p. 6

El hecho de que las cuestiones no atentaran contra la fe, sino que fueran medios de explicar mejor los misterios provocaba una cierta variedad de opiniones y escuelas, algo tan legítimo, que ocurría también en las materias profanas. Por eso, se quejaba de que algo que era habitual en otras disciplinas, pareciera innecesario en teología<sup>24</sup>. Por supuesto, esta profundización tenía sus límites y él mismo declaraba la importancia de abordar todas estas cuestiones con sobriedad, sin pretender ir más allá de la capacidad y fuerzas de la razón, ni perderse en cuestiones abstractas, confusas o muy complejas, que surgían más de la curiosidad o del mero placer de razonar, que del deseo de explicar los misterios<sup>25</sup>.

Proponía, por tanto, una escolástica renovada, firmemente asentada en Santo Tomás y conectada, en consecuencia, con los Padres. Esta renovación suponía también la apertura hacia nuevas tendencias filosóficas, en la medida que eran compatibles con la fe y la huida de viejas cuestiones de escuela, ya muy debatidas o superficiales. Su intención en las cuestiones discutidas era poner las diversas opiniones, incluida la suya, para que el lector escogiera la que más le convenciera<sup>26</sup>.

### 3. La exposición de la doctrina

La obra de Alegre tenía también un claro carácter pedagógico. Su deseo era hacer más fácil y amable el estudio de la teología<sup>27</sup>. Es éste otro de los aspectos que condicionan la estructura de la obra. Una manifestación es el intento de hacer presente la conexión entre las verdades de fe. Por eso, en el prefacio de cada libro suele haber una pequeña recapitulación de los temas estudiados relacionándolos entre sí y preparando el tema que se va a ver a continuación. Presentaba un modelo escalonado en el que las verdades demostradas y afirmadas eran el soporte de las siguientes.

Consideraba que el estudio de la teología sería más fácil en la medida en que ésta fuera depurada de aquellos temas innecesarios que hacían su estudio lento y tedioso, además de utilizar un lenguaje adecuado a la seriedad y dignidad de lo que se estaba tratando. Para expresar mejor esta idea Alegre comparaba la teología con una matrona a la que se le quitaban los adornos que ya no eran propios de su dignidad y que más le pesaban que adornaban<sup>28</sup>.

Por otra parte, consideraba importante introducir los recursos utilizados por las ciencias humanas y entrar en diálogo con las ideas de su tiempo de modo que el estudio de la ciencia teológica se hiciera más atractivo. Algo de lo que se sentía capaz por haber dedicado muchos años de su vida al estudio de todo tipo de materias. De hecho Alegre destacó por ser un hombre polifacético. Antes de escribir esta obra de teología había sido conocido como historiador, filólogo, filósofo y también hombre de ciencia. Le parecía que su labor era similar a la que realizaron los hebreos cuando escaparon de Egipto, llevándose los útiles, vajillas e instrumentos egipcios para su acomodo personal y culto a Dios. Del mismo

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 5: "Ergone Philosophia, Jurisprudencia et Rabbinica Theologia laudabitur Scholastica, christianorum Scholastica Theologia damnabitur, contemnetur, expuetur?".

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, praefatio, p. 6.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 15.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 16.

<sup>28</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 16: "quemadmodum, si a gravi et pulcherrima Matrona tollas crepundia, quae ea non tam ornant, quam onerant, illamque instruas eo, quae eius decet gravitatem, ornatu".

modo era legítimo utilizar las riquezas de gentiles y profanos para el honor y la dignidad de Cristo y de la Iglesia<sup>29</sup>.

Sólo así podría presentar batalla a los nuevos enemigos, de los que Alegre habla con gran dureza. Los llamaba estudiosos de curiosidades y se lamentaba de que les pareciera más interesante estudiar las costumbres y leyes de los brahmanes, de los hotentotes o de los chinos antes que aceptar la doctrina de los cristianos<sup>30</sup>.

En conclusión, podríamos decir que Alegre se propuso ofrecer con *Institutiones* un modelo de hacer teología, manteniendo lo mejor de la escolástica, pero con nuevos elementos. Su afán de saber y su erudición le permitían tener la vista puesta en las nuevas ideas y corrientes, aunque su formación escolástica le impidiera desarraigarse de viejas fórmulas. Era un intento de elaborar una escolástica renovada capaz de contender con las nuevas filosofías.

## II. ESTRUCTURA DE LA OBRA

La tercera escolástica se identifica por tres caracteres metodológicos que también aparecen en las *Institutiones* de Alegre: la conservación del método dogmático, en cuanto que significa la afirmación de los grandes principios doctrinales por encima de interpretaciones de escuela; la tendencia a la sistematización de toda la especulación teológica de modo que se intenta hacer cuadrar todos los elementos y la organización pedagógica de la teología en forma enciclopédica<sup>31</sup>.

Se puede observar en toda la obra el intento de dar una visión sistemática de la fe, teniendo como centro al hombre y como principio estructurador la revelación. Es decir, Alegre va organizando las verdades en cuanto que nos dicen quién es el hombre, para qué está en la tierra y los medios que tiene para alcanzar su fin. Pero el orden por el que nos las va mostrando es paralelo al orden por el que Dios las ha ido revelando.

Si prescindimos de los prolegómenos, que también tienen su sentido en el conjunto de la obra, lo primero que se trata es Dios, Dios uno y sus atributos. El Ser que existe antes que todo fuera creado, la primera verdad que lo sustenta todo. Si entramos en el contenido, nos damos cuenta de que es el Dios que podemos conocer con la razón, lo que podemos conocer de Él antes de que se hubiera revelado. Por eso a continuación vienen los libros dedicados a estudiar la Palabra de Dios, dónde está contenida y las garantías de su autenticidad. Vistos estos fundamentos se puede mostrar lo que Dios ha dicho al hombre.

Es el tema del resto de los libros que se dividen en dos bloques. En primer lugar, los misterios revelados en el Antiguo Testamento: la creación del mundo, de los ángeles y del hombre. El hombre en su estado natural primero; a continuación con las ayudas recibidas de Dios para alcanzar su fin, la gracia y la

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 16: "vindicari eodem jure a Christiano homine Gentilium et Profanorum divitias ad Christi et Ecclesiae honorem et decus posse et debere".

<sup>30</sup> *Ibid.*, libro I, prolegomenon II, p. 243: Alegre los llamaba, "curiosa sectantes, auribus prurientes, Paganae antiquitatis admiratores, et Naturae sacerdotes, nubes sine aqua, quae omni vento doctrinae circumferuntur, venales scriptores nescientes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant".

<sup>31</sup> Cfr. Yves CONGAR, *Theologie. Étude historique*, en DThC 15 (1946) cols. 432-434.

ley natural. Después de explicar lo que “podía y debía hacer”, se estudia el pecado, es decir, “lo que sin embargo hizo”<sup>32</sup>.

En segundo lugar, los misterios revelados en el Nuevo Testamento. El libro diez es en realidad el engarce entre la primera y segunda parte, que conecta más bien con los primeros libros dedicados a los fundamentos de las verdades de fe. En él Alegre estudia a Jesucristo Redentor, la plenitud, de la Revelación primera. Por eso no sólo demostrará que Jesucristo es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento, sino que además procederá a mostrar la canonicidad de los nuevos escritos.

La estructura de esta segunda parte está menos ensamblada que la primera. El hilo conductor son los misterios revelados a la Iglesia, pero la elección de este marco le obliga a sacrificar algunos temas que no encajan bien en esta organización. Identifica estos misterios con lo expresado en el símbolo de fe, pero luego no puede adoptar ese orden. Primero porque ha de ocuparse de exponer el misterio de Jesucristo y la autenticidad del Nuevo Testamento por su carácter de fuente y fundamento, semejante al libro uno. A continuación, determinadas las fuentes, debe mostrar el misterio de la Iglesia, “que Cristo adquirió con su sangre”<sup>33</sup>, depositaria de esa revelación. Esta Iglesia ha adoptado al hombre para transmitirle los nuevos misterios y los sacramentos<sup>34</sup>. Cuando llega la hora de explicar esos misterios, ya ha estudiado a Jesucristo y la Iglesia y cuenta con exponer la remisión de los pecados al hablar de los sacramentos. Por tanto, se le quedan sueltos el misterio de la Trinidad y la resurrección de la carne que agrupa en un libro con ese título: los misterios revelados a la Iglesia.

Una vez terminada la exposición de las fuentes y los misterios, se dedica a explicar las nuevas ayudas que el hombre ha recibido a partir de la plenitud de la revelación, los sacramentos y los mandamientos de la Iglesia. La obra teológica se cierra con el estudio de la vida eterna, tal vez porque considera que éste es el final adecuado de un libro que ha tratado de recorrer el camino del hombre en la tierra y el fin hacia el que debe dirigirse.

Su intento de establecer un esquema histórico hace que el sistema que estructura la obra se vea un tanto artificioso en algunos puntos. Realmente el desarrollo del misterio de la Santísima Trinidad, misterio central de la fe, queda un poco encajonado en el libro trece, separado de Dios uno, como si no hubiera conexión entre un tema y otro. Lo mismo ocurre al separar las demostraciones de autenticidad del antiguo y del nuevo testamento, éste último insertado dentro del libro que debería haberse dedicado sólo a explicar la Redención y la persona de Jesucristo. Al querer abarcar en su obra teológica tantos campos dentro de un sistema lógico, algunos temas no terminan de encajar bien.

Una vez que se ha mostrado de modo general la estructura seguida por Alegre, es preciso realizar un examen más detenido de esas partes para dejar claro el método utilizado por el autor.

## 1. Los fundamentos de la obra teológica

Antes de proceder al desarrollo de las verdades de fe, Alegre se preocupa de colocar los fundamentos en los prolegómenos, en los cuatro primeros libros y en

---

<sup>32</sup> ITh, libro IX, praefatio: “Quid ergo homo facere potuisset ac debuisset ex superioribus libris habetur, quid autem fecerit,..., praesens liber ostendet”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, libro XI, praefatio.

<sup>34</sup> *Ibid.*, libro XVII, praefatio: “in Ecclesiam adoptatum, coelestibus mysteriis instructum Sacramentisque munitum”.

parte del décimo. Son los cimientos del edificio que va a construir. Los prolegómenos contienen un resumen histórico de los Papas y concilios, donde da una breve noticia de los aspectos más sobresalientes de cada pontificado y los decretos más importantes de los concilios. A continuación una breve relación de herejes y herejías y, finalmente, un catálogo de escritores eclesiásticos por siglos. El interés de este último es que hace una auténtica criba de las fuentes y expone los problemas de autenticidad de los escritos de los Padres, explicando qué obras va a seguir y cuáles va a rechazar, según las garantías de autenticidad.

En general, en la larga relación de los escritores eclesiásticos sólo da unos pocos detalles biográficos y enumera sus obras más importantes. Apenas se detiene a hacer una valoración crítica, excepto en el caso de Santo Tomás, al que alaba por la "estabilidad de sus principios, consecución, conexión y uniformidad de sus doctrinas, su candor, modestia e inimitable simplicidad de estilo, la mesura, la propiedad y elección de las palabras, la agudeza y solidez de sus argumentos, la claridad en la respuesta, la brevedad al definir, la sutileza a la hora de distinguir"<sup>35</sup>.

Se trata de una obra de gran erudición que demuestra la amplitud de sus lecturas, de sus intereses y la cantidad de obras bibliográficas y prontuarios que manejaba con un claro deseo de exhaustividad. Incluía también autores de la tradición oriental como Gregorio Palamas o Nicolás Cabasilas y, por supuesto, aparecían los teólogos americanos, como Bartolomé de las Casas, Pedro de Ortigosa o Juan José Eguiara y Eguren<sup>36</sup>.

Aunque en principio no aparecen juicios valorativos, a veces afloran algunos en los que se puede detectar cierta amargura. De hecho, podemos sentir su antipatía hacia Bayle o Spinoza, su desencanto por Petavio, su indiferencia hacia Alvaro de Cienfuegos cuya obra tradujo, pero también cierta admiración por Leibniz.

Esta parte de fundamentos continúa en los primeros libros, centrados en Dios y en su revelación, es decir, dónde se encuentra y en qué estado se halla. Primero Dios, cuya existencia puede ser demostrada por la razón así como sus atributos. Esto es lo que Alegre desarrollará a lo largo de venticuatro proposiciones. La demostración racional de la existencia de Dios es el presupuesto básico para estudiar lo que conocemos de Él por la razón: que es uno, simple, perfectísimo, inmenso, todopoderoso, feliz, providente, justo, causa de todas las cosas, su conocimiento y su voluntad. El último tema que enlaza con los siguientes libros será la demostración de que la revelación no repugna a la razón, aunque no pueda demostrarse. Afirma de todas formas que, en cierto sentido, la revelación era necesaria.

Los libros segundo al cuarto están dedicados a la Palabra de Dios. Ésta puede ser escrita o no escrita, pero ambas son Palabra de Dios. Lo primero que ha de hacer es pasar revista a cada uno de los libros del antiguo testamento. Estudia su autenticidad, si son canónicos por tanto, y expone quien es el autor de cada libro cuando se conoce. Determinado el canon de la Biblia, realiza en el libro tercero un examen crítico sobre las distintas versiones de las Sagradas

<sup>35</sup> *Ibíd.*, prolegomenon III, p. 354.

<sup>36</sup> Pedro de Ortigosa, nacido en Ocaña en 1546. En 1577 empezó a dar clases en el Colegio Máximo de México y en la Universidad. Fue teólogo y consultor del III Concilio mexicano. Escribió varias obras de teología entre las que destacan *De fide, spe, et caritate*, *De angelis* y *De sacra theologia*. Murió en 1626. Un estudio de la vida y obras este teólogo puede verse en Josep Ignasi SARANYANA, *La teología académica en México*, en IDEM (dir.) et al., *Teología en América latina I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid-Frankfurt 1999, pp. 342-351, 412-416.

Escrituras: el estado de los códices griegos y judíos, la versión de los Setenta, las versiones latinas, orientales y protestantes, señalando los aciertos y errores de unas y otras. También dedica este libro a demostrar la necesidad de la interpretación de la Biblia, porque ésta no es clara por sí misma, y desarrollará los distintos sentidos que se encuentran en los pasajes bíblicos. El cuarto libro versa sobre la Tradición. Con argumentos de razón demuestra su necesidad y autoridad.

El libro décimo, aunque separado de éstos, responde al mismo planteamiento de fundamento de la teología. Dedicado a Jesucristo Redentor, es por un lado contenido de la revelación, pero también es quien revela. Por eso la primera parte de este libro nos habla de Cristo, plenitud de la Revelación, el Mesías anunciado en las Escrituras, y de los evangelios y cartas que componen el Nuevo Testamento donde está contenida la Palabra que nos ha transmitido. Por tanto, guarda relación con el libro primero que trata de Dios y con el segundo que estudia la canonicidad del Antiguo Testamento. La segunda parte se refiere ya a lo que Jesucristo nos ha revelado acerca de sí mismo.

De este modo, como él mismo dice, "establecida la existencia y autoridad de la divina revelación, ahora ha de ser emprendido el estudio de las cosas que hay en estos libros sagrados"<sup>37</sup>.

## 2. Los misterios revelados en el Antiguo Testamento

Como se ha dicho, el hombre es el centro de esta sistematización teológica. Pero como el propósito es estudiar el contenido de lo que Dios nos ha revelado, se tratan en primer lugar, en el libro quinto, el mundo y los ángeles. El hecho de que reúna en un solo libro estos dos temas, indica que su interés central es el hombre. Incluso dentro de esto, hay una clara preferencia por la creación espiritual, pues el mundo sólo le ocupa las cinco primeras proposiciones de las veintiseis que componen el libro. Esta descompensación puede deberse al hecho de que Alegre consideraba que lo material y corpóreo no era objeto de la teología<sup>38</sup>. Es posible también que viera más importante destacar la existencia de seres espirituales para contrarrestar el materialismo.

Las cuestiones sobre el mundo son pocas y sencillas. Se centra en demostrar la creación del mundo por Dios de la nada, que tuvo un principio, que no es necesario y que es uno. Esta última proposición parece que viene motivada por su gusto por la astronomía que le impulsa a detenerse en explicar algunos de los últimos hallazgos científicos en este campo.

Los ángeles tienen un amplio tratamiento. Estudia su naturaleza inmaterial, el modo de conocimiento y su voluntad libre. Se entretiene en exceso en dilucidar los grados y jerarquías entre ellos y por último explica quién es el ángel de la guarda y los demonios.

A partir del libro sexto comienza Alegre su estudio sobre el hombre. Establece una separación entre el hombre en estado natural, libro sexto; elevado al orden sobrenatural, libro séptimo, y el hombre caído, libro noveno. Esta distinción es quizá un lastre de cierta teología postridentina en su intento por resolver algunas de las cuestiones agitadas por la crisis luterana y,

<sup>37</sup> *Ibid.*, libro V, praefatio.

<sup>38</sup> *Ibid.*, libro V, prop. V, n. 23: "Atque haec satis de Opificio Mundi in genere dicta sunt. Nunc ad singulorum operum, quae propius ad Theologicam considerationem pertinent, discussionem accedamus". También en el prefacio del libro VI explica que sólo se ocupará del alma y sus operaciones y virtudes, porque el cuerpo no compete a los teólogos.

particularmente, por las "soluciones" propuestas por Miguel Bayo. También para solventar algunos problemas planteados por los misioneros a propósito de la salvación de los niños no bautizados. Aunque en el libro octavo explica que no se pueden separar ambos órdenes en el hombre, lo cierto es que los esquemas escolásticos hacían que no se pudiera estudiar el tema de otra forma, mas que presentándolos como dos estados separados.

En el libro sexto explica el origen del hombre, la naturaleza del alma y demuestra la existencia de una voluntad libre. Son todas estas proposiciones en las que discute con los filósofos ilustrados y trata de mostrar la falsedad e incoherencia de sus proposiciones. Pero la mayor parte del libro se centra en el desarrollo de las virtudes cardinales, que llama virtudes morales e intelectuales. Son los dones con los que Dios ha dotado a la naturaleza humana y que el hombre puede hacer crecer con el ejercicio. La fortaleza, prudencia, justicia y templanza son explicadas junto con sus virtudes derivadas y vicios opuestos. La justicia le lleva a hacer una consideración sobre el origen y naturaleza del poder, donde se pronuncia en contra de la esclavitud<sup>39</sup>.

El hombre elevado al orden sobrenatural es la materia del libro séptimo. En primer lugar, estudia el principio de esa vida sobrenatural, que es la gracia. Tratar este tema supone explicar la acción de la gracia en el hombre y dilucidar lo que éste puede hacer con o sin ella, para salir al paso de las controversias escolásticas y de las posturas de Bayo, de los protestantes y de Jansenio. Aclarados estos asuntos se centra en las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo que vienen con la gracia. También dedica algunas proposiciones a los frutos del Espíritu y a las gracias extraordinarias como las locuciones, profecías y milagros. Al hablar de la paz, fruto del Espíritu Santo, deriva de ésta una proposición en la que trata del derecho a la guerra<sup>40</sup>. Como en el caso del origen del poder parecen un poco fuera de lugar en una parte de carácter más ascético.

La otra ayuda que el hombre ha recibido de Dios es la ley<sup>41</sup>. Este libro, el octavo, va precedido de un largo prefacio, en el que demuestra la necesidad de que la ley natural esté fundamentada en la divina y la imposibilidad de considerar ambos derechos de forma autónoma, como las nuevas corrientes del derecho estaban defendiendo. Esta introducción precede y sitúa lo que se va a tratar en el libro. En primer lugar, las definiciones: la ley, la ley eterna y la ley natural. A continuación, el lugar donde el hombre puede encontrar más claramente esa ley: está contenida en las Escrituras y resumida en el Decálogo. Examina algunos mandamientos, como el segundo, para hacer algunas consideraciones sobre la naturaleza del juramento, o el séptimo y la obligación de restituir. Las últimas proposiciones se refieren a la necesidad y origen de las leyes, las competencias del legislador y la diferencia entre derecho natural y derecho positivo.

El último libro, el noveno, se ocupa del hombre caído. Defiende la posibilidad y realidad del pecado en el hombre, justifica que las distinciones tradicionales sobre el pecado, mortal y venial, personal y original, son distinciones que responden a la realidad de la cosas y no sutilezas escolásticas. El mayor número de proposiciones está centrado en la naturaleza y consecuencias del pecado original, la remisión de los pecados y la predestinación. La última proposición enlaza con el tema del siguiente libro, si el hombre por sí

---

<sup>39</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. XI.

<sup>40</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. XXIII.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, libro VIII, praefatio: "interna Dei gratia et favore adjutum, lege ac divinis praeceptis eruditum".

sólo puede ofrecer una satisfacción proporcionada a Dios. La respuesta negativa conduce a la necesidad del Redentor, que será ya objeto de la próxima parte.

### 3. Los misterios revelados en el Nuevo Testamento

El primer libro de esta parte, el décimo, tiene una función doble, como ya hemos visto. Está conectado con los primeros libros dedicados a las fuentes de la verdad cristiana, puesto que en él se analizan los libros del nuevo testamento, su canonicidad y veracidad y se demuestra que Cristo es el Mesías prometido a los Profetas, que había de venir a sacar al hombre de su estado de pecado<sup>42</sup>. Una vez, expuestos los fundamentos de estos nuevos misterios, trata en este mismo libro los temas propiamente cristológicos, apoyándose en los concilios de la antigüedad. La verdadera divinidad y humanidad de Cristo, la distinción de las dos naturalezas en la única persona del Verbo, la maternidad y virginidad de María y la Encarnación son los temas desarrollados por Alegre de una forma bastante tradicional. Cristo, plenitud de la Revelación, le lleva a considerar en las dos últimas proposiciones que la religión cristiana es la más antigua, la verdadera y la más eminente porque es la única que tiene a Dios por autor.

Después de Jesucristo, lo más lógico es estudiar la Iglesia<sup>43</sup>, tema de los libros once y doce. En el primero tratará la Iglesia en general y, sobre todo, su Cabeza. Los asuntos que aquí se examinan van dirigidos a los protestantes y a los regalistas. Por eso, tiene gran interés en demostrar la visibilidad de la Iglesia, quiénes pertenecen verdaderamente a ella y las notas de la verdadera Iglesia. Pero el tema más importante es el de la autoridad, tema que ocupa el mayor parte de las proposiciones. Primero demostrar que la Iglesia tiene potestad legislativa, en segundo lugar de qué modo y por quiénes es detentada. En cuatro proposiciones se justifica y explica el Primado del Papa y finalmente establece la autoridad y utilidad de los legítimos concilios. Como puede observarse lo que se refleja es una concepción muy jurdicista de lo que es la Iglesia.

El interés del libro doce radica en el estudio que se hace de los miembros de la Iglesia en particular, clérigos, monjes y laicos<sup>44</sup>. Claramente el lugar principal de esta exposición lo ocupan los pastores, pero centrado sobre todo en justificar su autoridad sobre los fieles. Distingue también cada uno de los siete órdenes sagrados, testimoniando su antigüedad. En una larga proposición defiende y explica la autoridad que tienen los obispos por derecho divino, donde se sitúa en un justo medio entre el regalismo y el ultramontanismo<sup>45</sup>. Los religiosos son tratados en seis proposiciones en torno a los consejos evangélicos y a las diversas congregaciones y estados de perfección que existen en la Iglesia. Se habla de los laicos en un escolio de la proposición diecinueve sobre los estados de perfección. En breves líneas se explica que el término viene de la

---

<sup>42</sup> Cfr. *ibíd.*, libro X, praefatio.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, libro XI, praefatio: "de Ecclesia, quam acquisivit Sanguine suo, opportune venit instituenda tractatio".

<sup>44</sup> *Ibíd.*, libro XII, praefatio: "Et primum quidem de Clericis, qui prae reliquis Christi fidelibus, in sortem Domini vocati sunt, tum de Monachis, qui medium veluti locum, inter Clericos et Laicos tenent, ac demum de Laicis, sive Ecclesiam plebe".

<sup>45</sup> *Ibíd.*, libro XII, prop. XIII: "Jure divino Episcopi Presbyteris Superioris sunt".

palabra *laos*, que significa pueblo, y remite al libro en el que habla de las virtudes<sup>46</sup>. No considera que sea necesario decir más sobre los laicos.

Antes de pasar a estudiar los sacramentos de la Nueva Ley y los mandamientos de la Iglesia, que forman un bloque coherente, Alegre reúne en un solo libro, el decimotercero, los misterios contenidos en el Símbolo de la fe, misterios revelados a la Iglesia, que le quedan por explicar y no encajan en la estructura de los otros libros: la Santísima Trinidad y la resurrección de la carne. Es un libro breve en el que expone los temas que le interesan de ambos misterios. En realidad nos ofrece una síntesis de los problemas tratados en la antigüedad y las soluciones de los concilios sobre la unidad y distinción de Personas. También se preocupa de expresar que es un misterio que no repugna a la razón y su fundamentación en las Sagradas Escrituras. Las tres proposiciones finales son argumentaciones de razón sobre la resurrección de los muertos.

Los siguientes libros nos hablan del culto instituido por Cristo, el nuevo sacrificio y los sacramentos de la nueva ley. Por eso demuestra, en primer lugar, que la Misa es verdadero sacrificio, instituido por Jesucristo. En este mismo libro está contenido el estudio de los sacramentos en general junto con los de la iniciación cristiana. La Eucaristía es la que recibe un tratamiento más detallado para defenderla de los ataques protestantes. Los otros cuatro sacramentos se agrupan en el libro decimosexto. El tratamiento es muy parecido en todos ellos: la institución por parte de Cristo, que los define como sacramento de la Nueva Ley, la materia y la forma del sacramento, ministro y sujeto. Al terminar de estudiar cada uno se colocan al final los cánones de Trento sobre ese sacramento. La Confesión contiene también un detenido estudio sobre la virtud de la penitencia y la eficacia del dolor de atrición en polémica con jansenistas y protestantes.

El penúltimo libro explica los preceptos de la Iglesia, justificando primero su antigüedad y santidad. Da pie para señalar las fiestas de la Iglesia y la eficacia de algunas costumbres, como el ayuno y la limosna. Especial interés tiene la argumentación de los diezmos y primicias para el sostenimiento de los ministros de la Iglesia y como una manifestación de culto a Dios.

El libro decimoctavo se refiere a la vida futura, pero trata en realidad más temas que tienen cierta relación con éste. En primer lugar explica los diversos lugares donde van las almas después de la muerte: purgatorio, limbo, infierno y cielo. Una vez descritos, siguen unas proposiciones sobre la intercesión de los santos, la invocación a éstos y el culto a las imágenes y reliquias. El libro acaba con una explicación sobre las canonizaciones. En los últimos números de esta proposición, Alegre declara, a modo de conclusión, los objetivos que ha pretendido con esta obra de teología, dejando al lector la consideración de si lo ha conseguido.

### III. FUENTES

Las *Institutiones* combinan la teología escolástica con la positiva. Alegre sigue así la línea iniciada por Petau, basando su compendio en la Sagrada Escritura y en las fuentes patrísticas<sup>47</sup>. Esto hace que se trata de una obra de enorme erudición por la abundancia y variedad de las fuentes utilizadas. También es cierto que

---

<sup>46</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XII, prop. XIX, scolion III: en realidad hace referencia a un tratado de Belarmino en el que lo único que interesa de los laicos es saber si pueden dedicarse a los negocios o ser jueces. Alegre considera que estos temas ya se han visto al hablar de la justicia en el libro VI.

<sup>47</sup> Cfr. ILLANES, cit. en nota 2, p. 206.

esta abundancia nos hace plantearnos si realmente manejó todos los autores que cita. Es posible que recurriera a prontuarios y que conociera algunas obras indirectamente a través de otros escritores. La manera de citar a algunos autores da a entender esta idea, como veremos.

Pero no se puede dejar de lado la enorme capacidad para la lectura y desmedido afán de saber que caracterizó a Alegre. El conocimiento que muestra de muchos teólogos y filósofos es bastante completo como Santo Tomás, San Agustín, Tournely, Alexandre, Belarmino, etc. Si a esto unimos las referencias de sus contemporáneos, puede darnos ciertas pistas y admitir la idea de que una parte importante de las obras que citaba constituyeron una fuente directa de su teología<sup>48</sup>.

Porque además Alegre no se conformó con exponer el pensamiento de los escritores, sino que acometió toda una fase previa de examen y verificación de las fuentes para emplear sólo aquellas que presentaban garantías de autenticidad. Precisamente fue en el siglo XVIII, con el desarrollo de la teología histórica y del análisis de las fuentes, cuando se procedió en muchos campos a identificar las obras antiguas y realizar una labor crítica sobre ellas. Alegre contaba con los trabajos de Roberto Belarmino o de Natal Alexandre para seleccionar las obras patrísticas fiables, aunque en su época los maurinos ya habían iniciado la edición crítica de los Padres<sup>49</sup>.

La variedad de las fuentes utilizadas exige establecer un orden para poder estudiarlas con claridad. Veremos en primer lugar, la Sagrada Escritura, a continuación las fuentes clásicas, pues Alegre es fiel a su principio de utilizar las riquezas de paganos y gentiles para demostrar la continuidad entre la religión natural y la revelada; el recurso a los Padres es constante, aunque a veces no pase de ser una larga enumeración.

Los hallazgos de los escritores eclesiásticos también son utilizados por este teólogo. Brilla con luz propia Santo Tomás, al que Alegre considera por encima de todos los teólogos, tanto que la teología debería llevar su nombre<sup>50</sup>. Dentro de los autores barrocos hay una marcada preferencia por Roberto Belarmino, Natal Alexandre, Honorato Tournely o Petavio.

Las obras de los herejes o escritores más heterodoxos no parece que hayan sido utilizadas como fuentes, salvo alguna de Lutero, Jansenio y Quesnel. Más bien da la impresión de citar por lo que conoce de la obra de otros autores que los rebaten. Pero en cualquier caso revelan un gran conocimiento de las herejías o de otras ideas no conformes con la doctrina cristiana.

De particular interés es el uso de autores racionalistas e ilustrados. Esta obra supone un enorme esfuerzo por dialogar con las nuevas corrientes filosóficas, teológicas y científicas. Alegre se apoya en ellos en aquellas pequeñas cosas que puede admitir, pero en general intenta contradecirlos, por el fuerte carácter anticristiano que tienen todos esos autores. Responde así con las armas

---

<sup>48</sup> Cfr. Juan Luis MANEIRO-Manuel FABRI *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México 1989, p. 206-207: Fabri cuenta dos famosas anécdotas que muestran la amplitud de sus lecturas. Una de ellas ocurrió al parecer en Italia donde un hombre cultivado en Fano lo llevó a su rica biblioteca personal para ponerlo a prueba, "mas Alegre le mostró que todos aquellos autores los había visto y repasado antes muchas veces en México, dándole prolija razón de cada uno de ellos".

<sup>49</sup> Precisamente los benedictinos de San Mauro se dedicaron a establecer la autenticidad de documentos patrísticos de tal modo que "el rigor erudito y la preocupación por la exactitud de las citas y referencias constituyen la característica principal de su escuela". Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo*, AHig 5 (1996) 128.

<sup>50</sup> ITh, Praefatio, p. 10: "perinde quasi Thomae Aquinatis nomen, non viri alicuius, sed ipsius merae, puraeque Theologiae nomen esse videatur".

de la escolástica y los recursos de los Padres, sin olvidar a Santo Tomás. Este carácter dota a la obra de Alegre de un gran interés desde el punto de vista de encuentro de mentalidades.

No haremos una referencia detallada del uso del Magisterio, porque éste es más bien escaso. Sólo el concilio de Trento es el que aparece con más frecuencia en los temas de la gracia, el pecado o los sacramentos. En alguna ocasión hay alusiones a declaraciones de los Papas, pero no son especialmente significativas.

## 1. Sagrada Escritura

Alegre usa muy frecuentemente la Sagrada Escritura. Es obvio que la Biblia constituye para él un lugar teológico; el lugar teológico primero y fundamental. No obstante, a veces parece usarla más como apoyo al argumento, que como fuente a partir de la cual se construyen el razonamiento. En efecto, los libros del antiguo y nuevo testamento son citados al hilo de las ideas que se desarrollan, con cierto carácter de demostración o de fundamento de lo que se afirma.

Se puede observar que trata de utilizar las Escrituras con cierta coherencia. Así las citas del Antiguo Testamento son más abundantes en la primera parte, mientras que conforme se adentra en los libros que pertenecen a los misterios revelados a la Iglesia, aumenta el uso del Nuevo Testamento. También es cierto que algunos temas en los que dialoga con los antiguos filósofos o los ilustrados apenas aparecen fuentes bíblicas, porque se acude más a los argumentos de razón. Así ocurre, por ejemplo, en el primer libro, sobre el conocimiento que se tiene de Dios por la razón, o en la proposición del libro VI sobre la espiritualidad del alma frente a los ilustrados materialistas. Lo mismo se puede decir del libro octavo, sobre las leyes.

Los temas que tienen un mayor fundamento escriturístico son el de la gracia, sobre todo en su relación con la libertad y la demostración de que Jesucristo es el Hijo de Dios<sup>51</sup>. Pero principalmente el apoyo de las Escrituras aparece en las cuestiones sobre la Iglesia y los sacramentos. Es aquí donde se adopta el esquema de comenzar con las citas bíblicas para exponer el tema y ya después pasar a los argumentos de los Padres, de los autores eclesiásticos o de razón. Puede verse en las proposiciones que demuestran la visibilidad de la Iglesia o su indefectibilidad<sup>52</sup>; la necesidad del sacrificio de la Misa o la potestad de la Iglesia para remitir los pecados<sup>53</sup>. Tiene una proposición entera dedicada a demostrar que el misterio de la Santísima Trinidad está contenido en las Sagradas Escrituras<sup>54</sup>.

Los libros más utilizados son el Génesis, los Salmos, seguidos por Sabiduría y Eclesiastés. Los profetas tienen también representación, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Del Nuevo Testamento hay una marcada preferencia por los evangelios de San Mateo, San Juan y por las cartas de San Pablo.

## 2. Fuentes clásicas

---

<sup>51</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. VI; libro X, prop. X.

<sup>52</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XI, prop. II y VI.

<sup>53</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XIV, prop. I; libro XVI, prop. I.

<sup>54</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XIII, prop. VI.

La formación humanística de Alegre, propia de los jesuitas, le permitió tener un profundo conocimiento de los sabios clásicos griegos y latinos<sup>55</sup>. Valoraba, por tanto, lo que éstos aportaron al conocimiento del hombre. Además ayudaba a hacer ver cómo la razón podía acercarse a determinados temas, también conocidos por la Revelación. Estaba claro que había todo un campo común para cristianos y no cristianos y era importante demostrar que temas como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la ley natural no eran invenciones cristianas, sino que formaban parte del patrimonio de la Humanidad. Más en una época en la que el gusto por lo clásico se imponía con nueva fuerza.

Esto explica el abundante uso que hace Alegre de estos autores, como Platón, Aristóteles, Cicerón y Virgilio, sobre todo en los libros I, V, y VI. Es decir, los libros que tratan la existencia de Dios y sus atributos, del mundo, del hombre y sus dones naturales. En el libro VIII, acerca de las leyes, se apoya en Platón, Aristóteles y Cicerón para demostrar la existencia de una ley natural.

La *Física* de Aristóteles y *Las leyes* de Platón son el fundamento de sus argumentaciones para la demostración de la existencia de Dios. Se apoya en Homero, Hesiodo, Virgilio y Pitágoras para explicar los atributos divinos como la infinitud, la omnipotencia o la inmensidad. Las dudas de Cicerón sobre la existencia de los dioses se convierten en una prueba contra los que afirman que no es necesario demostrar la existencia de Dios, porque se conoce por evidencia<sup>56</sup>.

Dialoga con Epicuro, Lucrecio y Horacio, quienes niegan la omnipotencia y providencia divina<sup>57</sup>. Demuestra Alegre una gran habilidad para hacerlos hablar entre sí, como por ejemplo, a Demócrito y Aristóteles acerca del destino y la predeterminación del hombre<sup>58</sup>. Con esta confrontación aprovecha para mostrar que Aristóteles supo ya expresar verdades de orden natural, que luego serían confirmadas por la Revelación.

El alma humana también fue tratada por los sabios griegos y latinos. Son ellos los que nos dieron las tempranas nociones sobre su inmortalidad y los primeros intentos de explicación sobre su esencia. Este autor se fundamenta en Platón, Aristóteles, Pitágoras o Cicerón para afirmar precisamente la espiritualidad del alma, aunque se separa de ellos en la creencia de la transmigración o en cómo entiende Platón la unión entre el cuerpo y el alma. El estudio de otros como Epicuro o Lucrecio le permite detectar las raíces de los pensadores materialistas de su tiempo a los que ve como mera repetición de los antiguos<sup>59</sup>.

Teniendo en cuenta que la formación humanística de los jesuitas se centra mucho en el ideal humano propuesto por los clásicos, es lógico que se acuda a ellos para desarrollar el tema de las virtudes humanas, tanto intelectuales como morales. En este caso los autores utilizados son Tito Livio, Marcial y Macrobio<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Vid. Bernabé NAVARRO, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México 1983, p. 86: este autor afirma que "el Padre Alegre fue entre todos (los jesuitas mexicanos de su generación) el de mayor preparación, el de más amplia cultura greco-latina y el de más versatilidad".

<sup>56</sup> Cfr. ITh, libro I, prop. I, nn. 1, 4.

<sup>57</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. XIV, n. 12.

<sup>58</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. XX, n. 5.

<sup>59</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. II; prop. III, n. 4, 7.

<sup>60</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. VI.

El libro VIII, dedicado a las leyes, tiene como fuente los libros de Platón, Aristóteles, Plutarco, Cicerón y Séneca. Son la base para la explicación de la ley natural y la defensa ante las acusaciones que se hicieron a los escolásticos de haber infectado los preceptos naturales con otros de carácter religioso para tener sometidos a los hombres<sup>61</sup>.

Por último, las representaciones de los poetas clásicos como Virgilio y Homero sobre la vida de después de la muerte son una fuente importante para Alegre, pues la creencia universal en una vida eterna reflejada en esos cantos es uno de los argumentos más convincentes para demostrar la existencia de la vida futura<sup>62</sup>.

Como se ve, Alegre utiliza sus conocimientos del mundo clásico para argumentar las verdades de fe. Aparecen sobre todo en los libros que tratan verdades naturales que el hombre puede conocer con su razón. Son por tanto fuentes importantes para entender la unidad de la naturaleza humana y las formas como Dios se ha dirigido a los hombres de todos los tiempos.

### 3. Los Padres de la Iglesia

Ya en los prolegómenos y al final de libro, cuando declara sus intenciones, Alegre hace ver la importancia de apoyarse en la doctrina de los Padres para elaborar la teología. No se puede olvidar que Trento había resaltado, de forma muy particular, y en polémica con Lutero, el valor de la Tradición como fuente privilegiada de la Revelación<sup>63</sup>. Pero porque éstos habían sido muy atacados, él va a tener tres precauciones. Por una parte, asegurar la procedencia de las obras que utiliza, mediante una labor de criba. Por otra, examinar concienzudamente las obras fiables, porque también en ellas había errores introducidos por otras manos y, por último, hacer un trabajo de crítica porque hay materias en las que no era necesario seguirlos, e incluso podían estar sujetos a error. En ningún momento, parece abordar la compleja cuestión del *consensus Patrum*.

Hay dos casos que aprovecha para explicar los errores de los Padres. Uno, al hablar de los ángeles. Refleja que ellos mismos no parecen ponerse de acuerdo en las distinciones de los ángeles, ni dejan claro que cada uno agote su especie. Alegre expresa que no es necesario seguir a los Padres en cuestiones metafísicas, porque el vocabulario aún no estaba fijado<sup>64</sup>. También al referirse a los errores de los antiguos sobre la constitución del mundo, menciona el de Orígenes quien creía que los astros tenían alma espiritual<sup>65</sup>. Los Padres, concluye Alegre, eran santos y doctísimos, pero también eran hombres y es la Escritura la única que no está sometida a error<sup>66</sup>.

En este sentido su obra se corresponde con la corriente histórica que había empezado a oxigenar la teología desde el siglo XVII. Las precauciones que muestra, sin embargo, manifiestan que no es un mero seguidor de modas, sino

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, libro VII, praefatio: "Late de hoc argumento inter veteres Philosophos Plato per libros duodecim et Marcus Tullius per libros tres. Multa sparsim in libris Ethicorum tradidit Aristoteles, tum Plutarchus ac Seneca".

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*, libro XIII, prop. VIII; libro XVIII, prop. IV.

<sup>63</sup> Cfr. DS 1501, 1597.

<sup>64</sup> ITh, libro V, prop. X, n. 2: "Praedictis tamen opponi possunt plura Patrum testimonia, ex quibus confici videtur, Angelos eiusdem esse speciei...Quod autem PP. in eo obvio et palno sensu et non secundum Metaphysicam, aut Logicam verborum proprietatem loquuti sint patet ex multis"

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, libro V, prop. I, n. 13.

<sup>66</sup> *Ibid.*, libro XVIII, prop. XI, n. 14: "Sancti enim erant, illuminati erant, doctissime erant, sed homines: et felicitatem non errandi Deus solum Sacris Voluminibus inesse voluit".

que su elección responde a un método de hacer teología. Es más a veces reprocha a algunos teólogos que se muestren más abiertos a aceptar argumentos de los Padres y rechazar por sistema los de autores escolásticos, cuando a veces vienen a decir lo mismo<sup>67</sup>.

Toda la obra denota un gran manejo de los escritos de los Padres, cuyos argumentos trae a colación con facilidad. Es muy grande y variado el número de Padres que aparecen en sus páginas. Parece, según Fabri<sup>68</sup>, que aprendió a utilizarlos siguiendo las orientaciones del libro del dominico Natal Alexandre, *Expositio Litteralis et moralis Sancti Evangelii y Commentarius litteralis et moralis in Epistolas Sancti Pauli Apostoli*. El mismo Alegre cita mucho a este autor como fuente de su obra teológica<sup>69</sup>. Esto hace pensar, junto con la forma que tiene de citar a los Padres, que muchos de ellos no los maneja directamente sino a partir de algún elenco como el de Belarmino, Baronio o Alexandre.

Alegre utiliza un método dialéctico. Aunque las fuentes patrísticas pueden aparecer para ilustrar una idea, normalmente el autor expone sus argumentos haciéndolos hablar con otros herejes o escritores ilustrados. También es frecuente que aporte argumentos que contradicen la proposición de Alegre o de otros Padres, para luego aclararlo, o si es una cuestión debatida, dejarla abierta.

Los Padres son, en primer lugar, una de las fuentes para el estudio de la formación de los dogmas y de las herejías de los primeros siglos de la Iglesia. Con este fin acude a Ireneo, Tertuliano, Epifanio, Agustín y Teodoreto<sup>70</sup>.

San Agustín es el autor que más aparece. En algunas materias se acude a él como la máxima autoridad, como en el de la gracia o el conocimiento en Dios<sup>71</sup>. Junto con Santo Tomás, fundamenta la mayor parte de los temas. En su labor de crítica previa es consciente de que es el autor al que más libros falsos se le han atribuido. Por eso, procurará atenerse a los que han sido seleccionados como auténticos por Belarmino y Alexandre<sup>72</sup>. Trata también de aclarar aquellas afirmaciones que no han sido bien interpretadas, como las relativas al estado natural y sobrenatural del hombre y la acción de la gracia. La guía segura es siempre Santo Tomás, de tal modo que "la Summa de D. Tomás no es otra cosa que Agustín sintetizado". Las cuestiones más oscuras hay que leerlas desde el Doctor Angélico, como el antiguo testamento hay que leerlo desde el nuevo<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> *Ibid.*, libro V, prop. II, n. 3: Alegre se queja de que Petau asienta admirado ante la clara argumentación de Metodio de Olimpia acerca de la creación del mundo de la nada y rechaza el razonamiento escolástico como dificultoso, cuando en realidad están argumentando de la misma forma.

<sup>68</sup> MANEIRO-FABRI, cit. en nota 48, pp. 213 s: "adquirió tal facilidad para leer aquellos, que podía perfectamente encontrar los lugares que le eran necesarios y consultar los Padres que más le interesaban para cualquier asunto y en cualquiera de sus obras".

<sup>69</sup> El dominico Natal Alexandre (1639-1724) era un autor de referencia en esta época. Destaca por sus historias eclesiásticas y de Sagrada Escritura. Ocupó un lugar eminente en la facultad de Teología de París, lo que le llevó a jugar un papel importante en los asuntos eclesiásticos de su tiempo. Se le atribuyeron tendencias jansenistas y galicanas, acusaciones de las que siempre se defendió con firmeza. Vid. P. MANDONNET, *Alexandre, Noël*, en DThC 1 (1909) col. 769-772.

<sup>70</sup> Cfr. ITh, prolegomenon II, p. 257.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, libro I, prop. VIII, n.4; libro VII, prop. V, n. 12.

<sup>72</sup> *Ibid.*, prolegomenon III, p. 196: "Nullus est Patrum, qui plures de divinis rebus libros scripserit, nullus, cui tot fuerint libri falso adscripti, quam Agustinus, quum propter argumentorum diversitatem, tum propter ingenii splendorem et nominis celebritatem. Nimis propterea longum esset, ac lectori injucundum de singulis discurrere, praecipue quum Bellarminus, Doujatius, Natalis, per tomos singulos legitima Augustini opera ab adscititiis discreverint.

<sup>73</sup> *Ibid.*, libro VII, prop. V, n. 13: "Quidquid verae Theologiae in Scholastica D. Thomae Summa continetur (...) usque ad ipsorum articulorum fundamenta, ex Agustino ita mutuatum est, ut quemadmodum Novum

Son muchas las obras que Alegre maneja de este autor. Entre ellas destaca *De Civitate Dei*, *De libero arbitrio*, *De genesi ad litteram*, *Epístolae* y *Sermones*<sup>74</sup>.

Los demás Padres que utiliza como fuentes son San Juan Crisóstomo<sup>75</sup>, San Jerónimo, Orígenes y San Ambrosio, posiblemente no sólo por la evidente autoridad de estos escritores, sino también por la variedad de temas que trataron. También constituyen un gran apoyo para las afirmaciones teológicas San Gregorio y San León Magno, además de San Basilio y San Gregorio Nacianceno.

Otros Padres van apareciendo en función de los temas específicos que trataron. Así Cipriano es importante en las argumentaciones sobre el primado del Papa, quiénes son los que pertenecen a la Iglesia o temas de sacramentos; Hilario de Poitiers aparece como gran exégeta y aportando su sentido de la Iglesia como misterio. Para estos temas acude también a San Ireneo de Lyon o San Juan Damasceno.

De modo más esporádico Alegre recurre a otros Padres, más bien los cita o constituyen un apoyo junto con otros muchos, pero resulta interesante nombrarlos porque muestran la variedad de las fuentes utilizadas. Así leemos los nombres de Fulgencio de Ruspe, San Atanasio, San Gregorio de Nisa, San Justino, Tertuliano, Dídimo el Ciego, Gelasio, Minucio Félix, San Máximo el Confesor, Eutimio, Teofilacto, etc. Lo más probable es que no leyera todas las obras de los autores que cita. De algunos de ellos desarrolla de forma más elaborada su pensamiento en incluso nombra entre paréntesis la obra que ha utilizado, pero otros sólo aparecen en una relación de nombres a la manera de autoridades que confirman una doctrina.

Su gran erudición se muestra también en el conocimiento de otros Padres, tal vez no tan utilizados por los autores de su tiempo, pero que tuvieron un papel importante en las controversias de la Antigüedad. Así es, por ejemplo, el recurso a Optato de Milevi para temas de sacramentos, puesto que éste mantuvo una larga polémica con los donatistas<sup>76</sup>.

Por último, hay que destacar la inclusión de algunos Padres hispanos como Orosio, Prudencio, San Paciano de Barcelona y San Isidoro a los que cita para temas variados junto con otros de más relevancia. Es posible que Alegre tuviera cierto conocimiento de ellos por el hecho de proceder de la misma cultura.

#### 4. Escritores eclesiásticos

##### a) Autores medievales

El uso de Santo Tomás en toda esta obra es tan amplio que puede clasificarse como una obra tomista. Alegre lo advertía ya desde las primeras líneas, en la propia dedicatoria, donde manifestaba una rendida admiración al Aquinate por considerarlo piedra importante del pensamiento teológico. Por eso, Santo Tomás

---

Testamentum nihil est aliud, quam Vetus revelatum...ita S. Thomae Summa, ubi Theologiam pro magna parte tradit, nihil sit aliud, quam Agustinus contractus, certa que proportione naturalibus principiis alligatus".

<sup>74</sup> Otras obras de San Agustín que cita y utiliza son: *Enchiridion ad Laurentium seu liber de fide, spe et caritate*; *De anima et eius origine*; *De perfectione iustitiae hominis*. También alude con frecuencia a *Adversus Manicheorum*, pero no especifica a cuál de los libros contra los maniqueos se refiere.

<sup>75</sup> Es interesante leer la crítica histórica que refleja sobre las obras del Crisóstomo y las discusiones que hubo en su época sobre la autenticidad de algunas de sus obras, como los comentarios al evangelio de San Mateo: *Ibid.*, prolegomenon III, p. 289.

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, libro XIV, prop. V, corolario III.

fue la base de todas sus argumentaciones. Expone detenidamente su pensamiento, incluso lo copia. Explica las partes oscuras, lo defiende frente a los ataques de otros teólogos católicos y utiliza sus argumentos contra protestantes y filósofos ilustrados, demostrando con esto su firme creencia en la perennidad de la teología de Santo Tomás, con su capacidad de responder a los problemas planteados muchos siglos después.

Ya se ha visto, al hablar de las fuentes patrísticas, cómo consideraba a Santo Tomás el intérprete legítimo y auténtico de San Agustín. En las controversias de escuela siempre prefiere su explicación, porque le parece más sencilla y adecuada frente a las especulaciones de Luis Molina o Francisco Suárez<sup>77</sup>. Las obras más utilizadas son la *Summa Theologia*, la *Summa contra gentiles* y *De veritate*. Pero también se encuentran referencias de *De malo* y *De potentia*.

El resto de autores medievales utilizados es en general escaso. Aparecen, sobre todo, en los libros I, V, VI y XIII. Excepto en algunos casos no da la impresión que los leyera directamente sino más bien, como en el caso de algunos Padres, debía contar con algún elenco que le permitiera sacar los ejemplos adecuados.

Los que tienen un tratamiento más extenso, bien porque son más citados, bien porque sus argumentos tienen un desarrollo amplio, son Boecio y San Anselmo. Es posible que leyera *De consolacione philosophiae* porque manifiesta un conocimiento amplio de esa obra, que tuvo una gran difusión. Aparece citada para tratar los atributos divinos, la existencia del mal y el misterio de la Trinidad<sup>78</sup>. Alegre cita también otras de Boecio que no se encuentran en las relaciones de escritos de este filósofo, como *De libero arbitrio* y *Proslogion*. Es posible que fueran obras atribuidas a Boecio en el siglo XVIII.

San Anselmo es un autor muy querido para Alegre por su esfuerzo en demostrar racionalmente la existencia de Dios. Es utilizado sobre todo para explicar el conocimiento de Dios y, en especial, cómo es compatible su conocimiento de las cosas futuras con la libertad. También lo encontramos en el libro sobre el pecado, uniendo sus argumentos a los de Santo Tomás. Los libros citados son *Concordia praescientia Dei cum libertate*, el *Proslogion* y *De libero arbitrio*<sup>79</sup>.

Su conocimiento de otros autores medievales es más probable que fuera de segunda mano. Así parece que conoce a Pedro Lombardo, por Melchor Cano, ya que siempre aparecen unidos en las argumentaciones. Lo mismo ocurre con otros autores, como San Bernardo, del que se limita a repetir frases célebres que ilustran el razonamiento<sup>80</sup>. Con esta misma intención, más ilustrativa que

---

<sup>77</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. X., nn. 14-15. Después de haber mostrado las explicaciones de Molina y Suárez sobre el conocimiento de Dios, el tema de la ciencia media o de la distinción en Dios de la ciencia de las condiciones o la simple inteligencia, dice preferir a Santo Tomás: "Si ergo cum D.Thoma loqui volumus, oportet horum mere conditionarum scientiam ad simplicem intelligentiam reducere".

<sup>78</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, props. II, X, XV, XVI y XX; libro XIII, prop. V.

<sup>79</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, props. VIII y X.; libro VI, prop. IV, n. 21; libro IX, prop. VIII, n. 3.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 9: Alegre está tratando si el libre arbitrio permanece después del pecado original y se apoya para argumentar en una cita del *Tractatus de gratia et libero arbitrio* de San Bernardo: "Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium et si miserum, tamen integrum. Et quod se per se homo

argumentativa, hace uso de San Buenaventura cuyas obras no aparecen citadas de un modo muy identificable. El hecho de que una sus afirmaciones a las de Petau hace pensar que tal vez tomara las citas de este último<sup>81</sup>.

Hugo de San Victor, Juan Duns Scoto, San Beda, Ricardo de San Victor son otros teólogos que aparecen en la obra de Alegre, aunque su presencia es escasa. Ordinariamente son utilizados junto con otros autores para apoyar argumentos de razón, o aportados por Santo Tomás, y sólo en los libros citados en la página anterior. Lo más probable es que fuera también Melchor Cano el suministrador de esos datos. En definitiva, Alegre más que aportar un desarrollo de su pensamiento utiliza algunas frases más sonoras para ilustrar lo que está afirmando.

Es interesante, aunque no son escritores eclesiásticos, el conocimiento que muestra de Avicena y Averroes, quienes aparecen en las proposiciones dedicadas a explicar la naturaleza y propiedades del alma. Como no cita obras, lo más probable es que los conozca a través de la propia obra de Santo Tomás, pues estos filósofos siempre aparecen unidos a los argumentos del Aquinate<sup>82</sup>.

#### b) Autores de los siglos XVI al XVIII

El número de fuentes utilizadas es mayor respecto a los anteriores, no sólo en cuanto el número de autores, sino también porque su uso es mucho más amplio. En el caso de algunos escritores como Cayetano, Belarmino o Suárez, ya no se reduce a frases ilustrativas sino que se expone detalladamente su argumento o se les hace dialogar con otros teólogos. Aunque su uso nunca es tan extenso como el de San Agustín o Santo Tomás, las fuentes principales de las *Institutiones*, se puede decir que forman parte del cañamazo que sustenta la obra de Alegre.

Hay que distinguir a los autores que son utilizados por sus tratados dogmáticos, y que son fuente para los desarrollos teológicos, y los historiadores de la Iglesia o de la teología, que se convierten en un instrumento indispensable para conocer las obras y el pensamiento de muchos autores cuyos libros no podía Alegre tener delante. Del grupo de historiadores destacan sobre todo Cesare Baronio, Natal Alexandre y Melchor Cano. El primero, Baronio (1538-1607), historiador de la Iglesia y autor de *Anales eclesiastici*, permitió a Alegre elaborar la introducción dedicada a las herejías<sup>83</sup>.

Mucho más utilizado que Baronio, es el dominico francés Natal Alexandre (1639-1724), del que ya se ha hablado<sup>84</sup>. Escribió varias obras de historia de la

non sufficit a peccato excutere, non liberi arbitrii signat destructionem, sed duarum reliquarum libertatum (a peccato nimirum et miseria) privationem”.

<sup>81</sup> Cfr. *ibíd.* libro VI, prop. III, n. 14: hablando de la inmortalidad del alma, si es una propiedad natural o sobrenatural, cita una imagen de San Buenaventura en la que compara de esta forma: igual que el árbol de la vida es causa de la inmortalidad, así el sacramento es causa de la gracia; prop. IV, n. 19: se une a la afirmación de Santo Tomás sobre la voluntad libre del hombre.

<sup>82</sup> Cfr. *ibíd.*, libro V, prop. I; libro VI, prop. II, nn.12-14

<sup>83</sup> Cfr. *ibíd.*, prolegomenon II, p. 257. Estudios sobre la vida y obra del cardenal Baronio se encuentran en A. INGOLD, *Baronio, Cesare*, DThC 2 (1910) col. 426. Pero sobre todo en Hubert JEDIN, *Il Cardinale Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, (trad. italiana), Brescia 1982.

<sup>84</sup> Vid. *supra*, nota 69.

Iglesia y Alegre lo considera una autoridad a la hora de discernir la autenticidad de las fuentes patrísticas o de la Sagrada Escritura. Sus obras son de gran ayuda para elaborar los prolegómenos y están en la base de los demás libros de las *Institutiones*, sobre todo, los que se refieren a la Sagrada Escritura o la Tradición. Su opinión suele ser tenida en cuenta en los libros sobre el mundo, la Iglesia o los sacramentos. Casi nunca lo contradice, excepto en sus interpretaciones de Santo Tomás, e incluso le atribuye un galicanismo moderado que respeta<sup>85</sup>.

Melchor Cano y su *De loci theologici* tiene también una presencia frecuente, aportando datos para los temas históricos. Es un libro de referencia al que Alegre generalmente remite, en especial los que tratan de Dios y sus atributos, la Iglesia o los sacramentos. Acerca de las fuentes que utiliza para escribir sobre la autenticidad de las Sagradas Escrituras, afirma que de este tema escribieron con mucha erudición Natal Alexandre, Melchor Cano y Belarmino<sup>86</sup>. Otros autores citados por Alegre como suministradores de datos de historia de la Iglesia son Luis Gotti<sup>87</sup>, una de cuyas obras, *De vera Christi Ecclesiae*, utilizó Alegre. Junto a ésta empleó la de Bernard Lamy, el *Apparatus biblicus*<sup>88</sup>.

Roberto Belarmino, Denys Petau y Honorato Tournely<sup>89</sup>, pertenecen a este primer grupo que hemos mencionado. Tienen una presencia mayor en la obra de Alegre, puesto que lo acompañan durante gran parte de sus argumentaciones, junto con San Agustín y Santo Tomás. Los nombres de estos tres teólogos aparecen en los prefacios de cada libro, que es donde Alegre suele citar a sus fuentes.

Su afinidad con Belarmino es casi absoluta, excepto en algunas interpretaciones de Santo Tomás de las que disiente<sup>90</sup>. Utiliza sus dotes de controversista para oponerlo a los pensadores ilustrados, a los protestantes o a los filósofos antiguos. De hecho la única obra suya que utiliza es *Controversiae*. Su presencia se hace más patente en los tratados sobre la Iglesia, la religión o los sacramentos. También junto con Natal Alexandre en los libros II, III, IV sobre la Sagrada Escritura y la Tradición. Por lo general su pensamiento está muy desarrollado, casi se diría que lo copia, como también parece hacer con Santo Tomás.

<sup>85</sup> Cfr. *ibíd.*, prolegomenon II, p. 257; prolegomenon III; libro II, praefatio.

<sup>86</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. XXIII, libro II, praefatio; libro III, prop. XII; libro XVI, prop. III.

<sup>87</sup> R. COULON, *Gotti, Vincent-Louis*, DThC 6 (1915) cols. 1503-1507: Luis Gotti (1664-1742) dominico, fue muchos años profesor de filosofía en Salamanca y en Bolonia hasta que obtuvo la cátedra de teología en esta última ciudad. Destaca por sus obras apologéticas y de controversia en especial contra el calvinismo.

<sup>88</sup> Bernard Lamy (1640-1715) sacerdote oratoriano y profesor de teología, tuvo una producción literaria y científica muy amplia. A partir de 1687, a petición de sus superiores se dedicó a obras eclesiásticas. La más señalada fue el *Apparatus biblicus*, pero también escribió otras en el campo de historiografía. Vid. J. CARREYRE, *Lamy, Bernard*, DThC 8 (1924) cols. 2550-2552.

<sup>89</sup> Honorato Tournely (1659-1729), profesor de la Sorbona, combatió con energía las tesis jansenistas. De 1725 a 1729 publicó un curso de teología que le ganó una gran reputación, las *Praelectiones theologicae de gratia Christi, quas in scholis sorbonnicis habuit Honoratus Tournely*. En esta obra abordaba la debatida cuestión de la gracia y adoptaba una fórmula de equilibrio entre gracia eficaz y gracia eficiente que fue muy criticada. Su teología procura tratar los temas desde las nuevas perspectivas de la teología histórica. Vid. IDEM, *Tournely, Honoré*, DThC 15 (1946) cols. 1242-1244. Para situar el contexto, ILLANES, cit en nota 2, p. 215.

<sup>90</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XIII, prop. V: por ejemplo en el tema del influjo moral de la gracia. Se verá más detenidamente, *infra*, cap. III.

El frecuente recurso a Petau y Tournely evidencia que fueron también fuentes de su teología, aunque a ambos les reprocha su desprecio por la escolástica<sup>91</sup>. Petavio aparece de modo tan frecuente como Belarmino, aunque sus razonamientos no están expuestos con la misma amplitud. Utiliza sobre todo su *Theologica dogmata*. Alegre acude a él para casi todos los temas, excepto en el libro de las leyes, y es posible que muchos argumentos de los Padres los extrajera de esta obra de Petavio que hemos citado.

Recurre a Tournely para determinados temas dogmáticos, como el de los ángeles, para responder a los ateos y los defensores de la religión natural y para el sacramento de la Penitencia<sup>92</sup>. También es una autoridad en el tema de la relación libertad-gracia. Alegre expone la solución adoptada por éste, pero no la comparte porque le parece muy semejante a la de Jansenio, aunque partan de planteamientos distintos<sup>93</sup>. Conoce sobre todo sus *Praelectiones Theologicae*. Al igual que Alexandre lo propone como modelo de galicano moderado, al explicar la potestad de los obispos.

Un uso menor tienen Cayetano, Suárez, Molina y Azor. Sobre todo aparecen para explicar los temas en que destacaron estos teólogos y las controversias en que estuvieron inmersos. Así ha de citar a Luis Molina y a Suárez cuando habla de la ciencia de Dios, de la distinción entre gracia suficiente y gracia eficaz, del hombre en estado natural o elevado al fin sobrenatural. Las obras utilizadas de ambos teólogos son *Disputationes metaphisicae* y *De legibus* de Suárez junto con la *Concordia liberi arbitrii* de Molina. Alegre suele disentir de sus opiniones y los cita para poner más de relieve el acierto de las soluciones aportadas por Santo Tomás. Incluso en cierta ocasión acusa a Suárez de jugar con las palabras, cuando plantea que el hombre en estado de naturaleza pura hubiera podido ofrecer una satisfacción adecuada a Dios<sup>94</sup>. En este sentido se puede decir que Alegre se aleja de la línea suarista propia de los jesuitas. En todo caso cuando tiene que defender el tema de las leyes y del derecho natural, se ve obligado a acudir a Suárez porque cuenta con los argumentos necesarios para contestar a Grocio y Pufendorf.

Cayetano es utilizado mucho menos, aunque tiene también cierto peso como fuente en el tema del estado de justicia original o de los sacramentos. Tiene más bien un carácter secundario, detrás de Belarmino o Petau, y ni siquiera aparece en la relación de fuentes que suelen preceder a cada libro, ni tampoco nombra los libros de éste que utiliza. Todo esto hace pensar que no los utilizara de primera mano. Alegre tampoco suele ser muy partidario de las interpretaciones que Cayetano hace de Santo Tomás<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Cfr. *ibíd.*, praefatio, p. 5; libro I, prop. XVIII; libro V, prop. II, n. 3; libro VI, prop. III, nn.12-13; libro X, prop. I.

<sup>92</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. I y XXIII; libro V, prop. X; libro XVI, prop. II.

<sup>93</sup> *Ibid.*, libro VII, prop. V, nn. 12-13: "Ovum ovo similis non est, quam est Janseniana argumentatio Tournelliana; sed tamen ex longe diverso principio uterque argumentatur".

<sup>94</sup> Ejemplos de esos temas en los que Alegre disiente pueden verse en *ibíd.*, libro V, prop. II; libro IX, prop. XIV; libro XIV, prop. III.

<sup>95</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. XX, nn. 11-12: en estos números, Alegre explica de forma muy prolija los fallos de la argumentación de Cayetano sobre la providencia al interpretar a Santo Tomás.

Por último cabría hablar de Azor y sus *Institutiones morales* que aparece como fuente para los temas en torno a las capacidades del hombre en el terreno sobrenatural, en las materias de moral y su relación con la ley. Cuando Alegre tiene que hablar del probabilismo se inclina más por las tesis probabloristas, apoyándose para argumentarlas en Azor<sup>96</sup>.

También refleja algunos de los problemas suscitados por el jansenismo y expone resumidamente las doctrinas de Jansenio y Quenell sobre la libertad del hombre o el valor de la penitencia y el dolor de atrición. Muestra un gran conocimiento de Jansenio, pero no cita el *Augustinus*. Es posible que los conociera a través de los que refutaron sus errores como Petau y Tournely. Por una parte, lo incluye en el prolegómeno dedicado a los herejes, pero en las cuestiones acerca de la gracia expone sus tesis, de las que disiente, y lo considera un teólogo "de nombre no pequeño"<sup>97</sup>.

## 5. Escritores protestantes

Propiamente no podemos hablar de fuentes protestantes, porque es bastante posible que Alegre no manejara las obras de estos autores directamente. Sólo nombra algunos libros de Lutero escritos en latín, los únicos que probablemente utilizaría, porque expone con cierto detalle su contenido al explicar la postura protestante. Estos son *De captivitate Babiloniae* y un opúsculo en contra de la Santa Misa, desarrollados sobre todo en el libro XIV dedicado a explicar la Santa Misa como el sacrificio de la Nueva Ley<sup>98</sup>.

Lógicamente las posturas de Lutero y Calvino aparecen en los libros sobre la Sagrada Escritura y la Tradición. Alegre discute con ellos sobre la necesidad de interpretar los libros sagrados<sup>99</sup>. También refleja la visión pesimista del hombre que éstos tenían, incapaz de hacer actos moralmente buenos, o el concepto que transmiten de ley natural<sup>100</sup>. Junto a los nombres de Lutero, Calvino o Zwinglio aparecen también los argumentos de otros autores protestantes menos conocidos como Brenz, fiel seguidor de Lutero, o Coccejus.

La presencia de los autores reformados es también evidente en los libros dedicados a los sacramentos (libros XIV a XVI). En ellos aparte de ser expuesta de manera desarrollada la doctrina protestante sobre los sacramentos, se hace un estudio sobre su necesidad, la presencia real en la Eucaristía, la validez de la Misa como sacrificio y el valor de la Penitencia o la Unción de enfermos. Se confronta con los argumentos de Belarmino, Santo Tomás o Suárez, para terminar con los cánones de Trento sobre esos sacramentos al final de cada libro.

---

<sup>96</sup> Resulta interesante la inclusión de Juan Azor (1559-1603) porque su obra supuso un cambio en el planteamiento metodológico de la teología moral. Cfr. *ibíd.*, libro VIII, prop. XIV: sobre la conveniencia y licitud de la interpretación de la ley. En esta proposición Alegre pasa revista a los sistemas morales. Sobre este tema que tuvo mucha influencia en el futuro desarrollo de la moral, vid. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona 2000, pp. 314-321; Enrique MOLINA, *La encíclica "Veritatis Splendor" y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en ScrTh 26 (1994/1) 128 s.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, prolegomenon II, p. 241; libro VII, prop. V, n. 12: "sed hoc negat Augustinus, et cum Augustinus, Bellarminus, Tournellius, Jansenius et alii non exigui nominis Theologi".

<sup>98</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XIV, prop. V.

<sup>99</sup> Cfr. *ibíd.*, libro III, prop. XII y XVI.

<sup>100</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 23; prop. IX, n. 4; libro VII, prop. IV.

## 6. Los autores racionalistas e ilustrados

Hay varios temas en los que Alegre expone el pensamiento ilustrado y muestra el conocimiento que tiene de sus obras, bien directamente, bien a través de otros. Ya es admirable este esfuerzo por conocerlos y dar respuesta a los interrogantes que planteaban. Aunque hay voluntad de aprovechar lo que se pueda, en general, se distancia de la mayor parte de sus tesis.

Cuando en los prolegómenos Alegre elaboró la relación de herejes y herejías a través de los siglos, al detenerse en el siglo XVIII, los dividió en tres grupos: los deístas, los materialistas y los francmasones. Su deseo de modernidad le llevó a querer buscar en su pensamiento ideas compatibles con la fe cristiana, pero la mayor parte de las veces no tuvo más remedio que discutir con ellos e incluso descalificarlos. También, en cierta manera, los subestima. De hecho una frase que aparece con relativa frecuencia es la de considerarlos más tontos que malvados<sup>101</sup>.

Los temas en los que aparecen las ideas racionalistas e ilustradas son los relativos a la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la religión natural, la libertad del hombre, la ley natural, el hombre social por naturaleza o la superioridad de la religión cristiana. En casi todos estos problemas aparecen los razonamientos de determinados autores como Bayle, Spinoza, Voltaire, Hobbes y Rousseau. Parece conocer en profundidad el pensamiento de estos filósofos, aunque sólo cita las obras de Bayle, su *Dictionnaire historique et critique*, de Spinoza, el *Tractatus theologico-politicus* y dice haber utilizado un tratado de Rousseau sobre la desigualdad de los hombres<sup>102</sup>.

El pensamiento de Voltaire sobre el alma humana está tan desarrollado que con toda probabilidad debió leerlo<sup>103</sup>. El propio Alegre dice haber leído la doctrina de Voltaire sobre el alma en su tratado de metafísica. Como el *Traité de métaphysique* no llegó a ser publicado, lo más probable es que se estuviera refiriendo a su *Dictionnaire philosophique*. De hecho Alegre sigue los razonamientos que Voltaire expone en el apartado sobre el alma<sup>104</sup>. Por otra parte, esta obra debió aportarle el conocimiento de otros autores ilustrados de los que Voltaire habla. De hecho, glosa la defensa que éste hace de Locke y de sus ideas acerca del alma<sup>105</sup>. Bayle y Spinoza reciben un tratamiento bastante

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, prolegomenon II, p. 243: "Mihi quidem hi ex eorum videntur genere hominum esse, de quibus dixit Aristoteles vanos potius censendos esse, quam malos".

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, libro VI, prop. II, n. 16. El tratado puede ser un discurso que Rousseau envió a la Academia de Dijon, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, Barcelona 1992, p. 207.

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, libro VI, prop. II, n. 16; DECORME, cit. en nota 1, p. 225: el autor dice claramente que "es el único jesuita que sabemos de cierto haya leído a Voltaire".

<sup>104</sup> Cfr. VILANOVA, III, cit. en nota 102, p. 202; VOLTAIRE, *Alma*, en *Diccionario Filosófico*, I, Madrid 1995, pp. 85-114.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, libro VI, prop. II, n. 16.

negativo, el primero es llamado con frecuencia *impiorum huius temporis Philosophorum Patronus* y al segundo lo considera el príncipe de los ateos<sup>106</sup>.

Christian Wolff también es citado con amplitud, no sólo para exponer sus argumentos en contra de la inmortalidad del alma o de su materialidad, sino incluso aprovecha para citarlo en una ocasión que parece dar la razón a Santo Tomás a la hora de hablar de la Providencia. La obra de éste que utiliza es *Theologia naturalis*<sup>107</sup>. También cita y expone puntos de la obra de Malebranche *De la recherche de la vérité*. Junto a éstos encontramos también los nombres de Helvecio, Descartes, al que llama el Soñador, Mirabeau y Collins.

Para los temas de ley natural, de las leyes en general y el origen del poder, que se tratan en algunas proposiciones del libro VI, VII y en el libro VIII, utiliza a Rousseau, Pufendorf, Grocio, Hobbes, Montesquieu y Thomasius. No está de acuerdo con ellos en la separación que establecen entre ley natural y ley divina. Tampoco en su negativa a considerar inmutable la ley natural. Sin embargo, pueden observarse puntos en común en muchos otros aspectos acerca del origen del poder o de las leyes positivas. De Pufendorf conoce *De iure naturae et gentium libri octo*<sup>108</sup>.

Además de estos autores citados expone el pensamiento de Tindal, Huet, Locke y Saint-Evremonde sobre la religión natural o racional y contiene con ellos para demostrar que la religión cristiana no sólo es superior a las demás religiones, sino que es la única verdadera<sup>109</sup>. Un último autor que cita y parece no sólo conocer sino también admirar es Leibniz. Aunque aparece en pocas ocasiones siempre es en sentido positivo. Pone su actitud ante la filosofía como un ejemplo a imitar<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Pierre Bayle ocupa un lugar destacado en la obra de Alegre, porque éste lo veía como la personificación del ateísmo. Siempre ataca muy duramente sus doctrinas, sobre todo sus tesis sobre una moral natural atea. Para más datos vid. *infra* cap. III, nota 15.

<sup>107</sup> *Ibid.* Libro I, prop. XX, n. 3: "Haec D. Thom., quem vide, ubi multis probat, divina providentia malum ab rebus non omnino excludi, cuiusque doctrinam hac in re sublimem et solidam appellat Christianus Wolfius, (Th. Nat. p. 2, parr. 493) non ille summus Catholicae doctrinae et Scholasticae Theologiae admirator".

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*, libro VIII, praefatio.

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*, libro I, prop. XXII y libro X, prop. XXI.

<sup>110</sup> *Ibid.*, libro VIII, praefatio, p. 5: "Recte enim de Jure philosophanti, quod monuit Leibnitius, (ep.ad Mol.), non tantum humanae tranquillitatis, sed etiam divinae amicitiae ratio habeatur, cuius possessio nobis duraturam felicitatem spondet".

### CAPÍTULO III PRINCIPALES TESIS TEOLÓGICAS

La obra de Alegre se enmarca, como ya hemos visto, dentro de una corriente de renovación de la escolástica. El peso de esta forma de concebir la teología era aún muy fuerte en este autor, precisamente porque no quería renunciar a ella. Estaba convencido de su valor y sólo veía necesario eliminar las adherencias que se le habían añadido con el paso de los siglos. Una señal de la renovación es la introducción de la teología positiva, con lo que supone de utilización de los Padres. También el uso de Santo Tomás, al que conoce e interpreta directamente, sin repetir viejos esquemas ya trillados que se iban pasando de unos tratados a otros.

Pero tal vez donde mejor se manifiesta su modernidad es en algunos de los temas que trata y la manera de enfocarlos, aportando incluso algunas soluciones novedosas. La teología escolástica de su tiempo permanecía alejada de la realidad, enredada en viejos temas y sutiles distinciones sin ocuparse de cuestiones que en esos momentos se discutían con pasión en los círculos ilustrados. Alegre trató en sus *Institutiones* algunos de esos problemas que se estaban debatiendo. Problemas que parecían no interesar a otros teólogos escolásticos, como la religión natural, la providencia divina, la libertad del hombre, el origen del poder o el estatuto de la ley natural.

También estudia en su obra las controversias que habían sacudido los siglos XVI y XVII, sobre todo la *de auxiliis*, pero su independencia de criterio le impidió optar por ninguna opinión de escuela, sino más bien seguir una propia que respetara lo más posible la línea adoptada por Santo Tomás.

Los temas que se van a tratar están en relación con su visión del hombre. Al analizar los principales puntos de su teología se destaca en primer lugar la combinación entre lo tradicional y lo moderno. Tal vez la aportación más importante que presenta es la vuelta a Santo Tomás, libre de las interpretaciones a que había estado sometido. Pero antes de entrar en otras materias será interesante mostrar su concepto de teología que no se reduce a la escolástica.

#### I. QUÉ ES LA TEOLOGÍA

Francisco Javier Alegre define la teología como la doctrina de las cosas que se han de creer o hacer para la salvación eterna. Esto quiere decir que los temas que son indiferentes para la salvación del hombre no pertenecen al campo de la

teología<sup>1</sup>. Como él mismo dice es la ciencia de la religión. Esta concepción es importante, porque Alegre no olvida que la teología no puede perder de vista su fin, que es Dios mismo, y por tanto, debe mostrar aquellas cosas que conducen al hombre a alcanzar su fin último. Por eso, no es partidario de que esta ciencia se pierda en cuestiones marginales que desorientan y suelen estar más motivadas por la curiosidad<sup>2</sup>. También coloca en muy alto grado la teología ascética o mística porque es la que de un modo más directo se refiere a la relación del hombre con Dios<sup>3</sup>.

## 1. Concepto de teología

Para hacer teología Alegre tiene claro que hay que partir de un presupuesto, la fe en Dios que ha hablado. Los fundamentos son por tanto la fe y la revelación, puesto que nada podemos saber de Dios y de lo que Él quiere de nosotros si no nos lo hubiera dicho. Por eso, en último término, la teología es la ciencia acerca de las cosas reveladas. Esto que Alegre explica en el prefacio se ve claro, como hemos visto en la propia estructura de la obra. En primer lugar, Dios, después fundamentar dónde está contenida la Revelación, para finalmente estudiar lo que Él ha dicho. Esto quiere decir que hay que partir de dos puntos, que Dios existe y que ha hablado<sup>4</sup>. Revelación y fe como presupuesto de la ciencia teológica, porque en el inicio del saber puede ocurrir que no se sepan demostrar o no se tenga un conocimiento cierto<sup>5</sup>.

La teología comprende muchos aspectos, que Alegre se preocupa de clasificar. En una época en que empiezan las especializaciones, sigue siendo partidario de hacer una teología enciclopédica que abarque todos esos aspectos. Considera que esta forma de plantear la teología permite salvaguardar los tres fines importantes de esta ciencia: saber lo que se ha de creer, llevarlo a la vida y defenderlo contra los que la atacan<sup>6</sup>. Una obra teológica debe por tanto ocuparse de los distintos tipos de teología, que Alegre concibe como una escala por la que

---

<sup>1</sup> Cfr. ITh, praefatio, p. 1: "Theologia est rerum ad aeternam salutem credendarum aut agendarum doctrina. Quidquid ergo sine salutis discrimine afferi aut negari, fieri aut omitti potest ad Theologicam considerationem non pertinet".

<sup>2</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 2: Alegre hace ver, por ejemplo, que no tiene sentido extenderse sobre determinadas materias al explicar las Sagradas Escrituras que no afectan a la salvación y hacen caer en una erudición inútil. Critica a aquellos "qui de Gemmis, de Animalibus, de Plantibus, de mensuris et ponderibus et Hebraeorum Republica, de moribus, de vestibus, de Musica et similibus magna cum laude scripserunt; sed aliud est Chronologum, Geographum aut Physicum sacrum agere, aliud divini Verbi Expositorem ac Theologum".

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7: "ita quaedam profundior est atque altior Ethica seu Moralis, quae Ascetica dicitur et quaedam altior Theologia quae dicitur Mystica".

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1: "Fides enim supponit revelantem Deum sicut revalatio supponit Deum existentem. Deum igitur esse, Deum loquutum esse inter credenda numerantur".

<sup>5</sup> En esta manera de presentar la fe Alegre deja constancia de los dos elementos que ha de contener la fe y que propician el desarrollo de una ciencia teológica. Por una parte, la firmeza en el asentimiento, por otra la búsqueda de la demostración y de un conocimiento cierto. Aunque no lo cite, se adhiere a la conocida afirmación agustiniana sobre el creer: *credere est cum assensione cogitare*.

<sup>6</sup> ITh, praefatio, p. 1: "Expositio autem rerum revelatarum est in multipplici differentia. Aliud est enim scire quid credendum sit, aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur et piis auribus opiletur et contra impios defendatur".

se puede ir ascendiendo hasta llegar al conocimiento de Dios más elevado, la teología mística.

Es éste uno de los aspectos que nos muestra a un Alegre más tradicional, pues defiende la exposición de la teología en *summae* o compendios que abarquen todos los temas, cuando se había ya iniciado en el siglo anterior la tendencia a las especializaciones<sup>7</sup>.

## 2. Tipos de teología

El primer escalón es la catequística que expone la fe de una forma sencilla y clara para que pueda ser entendida por los que tienen aún una fe incipiente o no necesitan profundizar más. Este aspecto se desarrolla gracias al don de lenguas para poder exponer las verdades de forma adecuada a la mente de quienes escuchan. En realidad es la teología propia para la propagación de la fe, pero también ha de estar presente en un libro de instituciones teológicas. De hecho, piensa que este objetivo está cumplido con el libro I, dedicado a la existencia de Dios. Aunque también explica que en sus páginas los sabios que buscan a Dios pueden encontrar respuestas a sus preguntas<sup>8</sup>.

Un segundo paso está constituido por la teología polémica o dogmática, lo que llamaríamos apologética. Alegre se ocupa en distinguirla claramente de la escolástica pues tienen objetos distintos. La teología dogmática es un arma dirigida a confirmar la fe y a defenderla de los que no creen. Presta también un gran servicio a los que buscan y se preguntan acerca de la existencia de Dios. Se dirige sobre todo a demostrar aquellos temas de la revelación que podemos conocer por la razón o que pueden constatarse por hechos externos como la historia, los testimonios, los anuncios de los profetas o los milagros. Alegre especifica los contenidos de esta clase de teología: "las partes de ésta son defender la existencia de Dios contra los ateos, la unidad contra los politeístas, la providencia contra los epicúreos, el culto revelado contra los paganos, la venida de Cristo contra los judíos, la verdad de la religión cristiana contra los mahometanos y otros seguidores de falsas revelaciones, cada uno de los dogmas católicos contra los herejes y finalmente la autoridad de la Iglesia Romana contra los cismáticos"<sup>9</sup>.

La escolástica, por el contrario, parte de la fe y aunque proporciona argumentos de razón contra los herejes, su objetivo primero es profundizar en los misterios, de los que no se duda, y proporcionar un conocimiento más amplio y completo acerca de las verdades reveladas. Como ya se ha tratado en el capítulo anterior, no es necesario dedicarle más espacio.

---

<sup>7</sup> Cfr. José Luis ILLANES, *La teología en los comienzos de la época moderna*, en IDEM-Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid <sup>3</sup>2002, pp. 219-222.

<sup>8</sup> Precisamente en el prefacio al libro I explica que está dirigido a los que tienen solamente fe, *ibíd.*, libro I, prefatio: "credant tamen seu sola fide teneant opus est rudiores et imperiti homines, quae sapientiores post longam disquisitionem, magna animi contentione vix assequuntur, ut scilicet de Deo, Deique natura dignum aliquid cogitatione percipiant". Vid. también praefatio, pp. 1, 7.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, praefatio, p. 7. Como se ve estas partes coinciden con los títulos de algunos de los libros de *Institutiones*, en concreto los libros I, X y el XI. Son los libros que tienen un carácter de fundamento en la estructura de su obra.

El cuarto escalón es ocupado por la teología expositiva. Su objeto es ahondar en la Palabra de Dios, tanto la escrita como la no escrita, con vistas no sólo a alcanzar un mayor conocimiento de la revelación, sino que sobre todo procura sacar consecuencias práctica para la vida cristiana. Por eso este tipo de teología se da más en la predicación y es importante no olvidar que su sentido es ayudar para la vida. No es preciso perderse en erudiciones inútiles que nada tiene que ver con la ciencia sagrada. Sin embargo, sí debe ocuparse de aclarar los pasajes oscuros, explicar los sentidos, mostrar los preceptos o conciliar los lugares aparentemente contradictorios<sup>10</sup>.

La teología moral, el quinto grado, tiene un doble tratamiento. Cuenta con una parte doctrinal en la que se explican los mandamientos y se presentan los vicios y virtudes; y otra parte más práctica dirigida a promover el seguimiento de la virtud y la huida de los vicios. Las fuentes de esta teología son la ley natural, que el hombre puede conocer por la razón, y la ley divina, que es el fundamento de la primera. Por eso, en distintos lugares Alegre insiste en que no se pueden separar. No existe una ética puramente humana y una moral religiosa con preceptos distintos en una y otra<sup>11</sup>.

La cima de la teología es la ascética y mística. Alegre explica que esta teología trata de disponer a las almas *non ad comunem virtutem sed ad Heroicam et sublimem*<sup>12</sup>. Su contenido son, por tanto, los dones y frutos del Espíritu Santo, la felicidad eterna y las gracias extraordinarias. Temas que tienen un lugar en el libro VII y el XVIII. Considera que esta disciplina tiene una parte especulativa y otra práctica. La especulativa compete a todos los sacerdotes y pueden adquirirla con el estudio, pues es necesaria para la dirección de las almas. Pero, lo más importante es el aspecto práctico, es decir el conocimiento de estos temas por propia experiencia y eso sólo se alcanza por la meditación y contemplación de las Sagradas Escrituras y los escritos de los místicos. En último término, es Dios quien concede este conocimiento más elevado al que persevera en la oración<sup>13</sup>.

Todas estas son partes de la misma teología, distintos aspectos o escalas que permiten no perder de vista el objeto, Dios mismo y su designio salvador, y la finalidad, alcanzar aquí en la tierra cierta preguustación de las cosas divinas y recibir los frutos del Espíritu Santo. En este sentido Alegre se acerca a Santo Tomás y los grandes teólogos medievales que trataron de no separar la especulación teológica de la contemplación divina.

## II. SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL

Durante el siglo XVIII se había ido difundiendo la idea de la existencia de una religión natural que superara todas las diferencias. Autores como Tindal, Locke o

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, praefatio, pp. 2, 8: "obscura verba exponere per linguarum peritiam, sensus explanare, quae ibidem latent aut fidei arcana aut vitae praecepta eruere, sibi in speciem adversantia loca conciliare et componere".

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, praefatio, pp. 2 s.

<sup>12</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 7.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, praefatio, pp. 8 s.

Clarke<sup>14</sup> defendían una religión racional fundamentada en la naturaleza del hombre. Pero esta cuestión traía implicadas otras como la providencia divina, la necesidad de dar culto a Dios y la revelación. Precisamente Alegre se plantea estudiar la religión natural al querer demostrar la providencia divina y la revelación. No en vano la oposición planteada por los ilustrados era religión natural frente a religión revelada, religión sin misterios ni dogmas frente a religión racional.

Para explicar la providencia divina quería antes considerar las razones por las que algunos filósofos más recientes parecían dispuestos a negarla. Su principal interlocutor era Pierre Bayle<sup>15</sup>. Primero recuerda que sus ideas no son tan novedosas como creen, puesto que no hacen sino repetir lo que en su momento ya afirmaban los epicúreos. Alegre explica que la razón por la que éstos niegan la providencia es la existencia del mal, hecho incontestable que no necesita demostración. Por tanto, si Dios no quiere el mal y no puede quitarlo, es un Dios débil; si puede hacerlo y no quiere, es cruel. Ninguna de las dos cosas parecen propias de Dios. Esto lleva a Bayle a concluir que no existe la providencia<sup>16</sup>.

Alegre responde aprovechando la sabiduría de los teólogos anteriores a él, como Boecio, San Agustín y Santo Tomás. Dios puede consentir el mal y no quererlo y esto no es señal de debilidad o crueldad, sino de sabiduría y omnipotencia, puesto que sólo Él sabe sacar del mal, tanto físico como moral, cosas buenas. Dios permite algún defecto en algo particular en orden al bien general. Si todos los males desaparecieran, muchas cosas buenas no llegarían a ser. Por tanto, Dios puede permitir cosas malas sin que esto contradiga su sabiduría y su santidad<sup>17</sup>.

Responde también a Tindal y Locke, quienes afirmaban que el hombre puede conocer la existencia de Dios y la ley moral con su sola razón. Por tanto,

---

<sup>14</sup> **Mathew Tindal** (1656-1733) escribió *Christianity as old as creation* donde propugnaba que la revelación histórica del cristianismo concordaba con la religión natural de siempre. No se diferenciaban por el contenido sino por la forma como habían sido dadas al hombre. La religión natural contiene la ley divina y el hombre la descubre con su razón. Pero la ley divina tiene su origen en la naturaleza racional de las cosas y no en la pura voluntad de Dios; **Samuel Clarke** (1675-1729) es considerado como un destacado representante del método *a priori* para construir una teología. Para él la ley de la naturaleza constituía un código de proposiciones absolutamente verdaderas e inalterables como las de las matemáticas. Esta ley era la base de la religión natural. Una visión general de estos autores ilustrados y del contexto en que difundieron sus doctrinas puede verse en Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, Barcelona 1992, pp. 148-163.

<sup>15</sup> Pierre Bayle (1647-1706) escritor protestante, conocido sobre todo por su *Dictionnaire historique et critique*, pero tiene más obras que nos muestran su espíritu crítico como *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre*. Sus doctrinas filosóficas están dentro del campo del racionalismo y en teología es sobre todo un fideísta. La existencia de Dios no es accesible a la razón, mientras que sí lo son los principios morales, por lo que ve la posibilidad de una religión natural sin Dios. Estudios sobre este autor pueden encontrarse en VILANOVA, III, cit. en nota 14, pp. 102-107; Tomás ALVIRA, *Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa*, Madrid 1977; José. FERRATER MORA, *Bayle, Pierre*, en *Diccionario de Filosofía*, I, Barcelona 1994, pp. 327-329.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, libro I, prop. XX, n. 3: "aut neque vult neque potest et sic pariter et invidus...erit atque adeo nec Deus erit: aut vult et potest atque adeo nullum erit in rebus malum, quod est aperte falsum, aut igitur non est Deus, aut eius providentia mundus non regitur".

<sup>17</sup> *Ibíd.*, libro I, prop. XX, n. 3: "Ergo Deus absque suae sanctitatis et sapientiae detrimento potest illud permittere".

la revelación no es necesaria ni añade nada nuevo. Alegre hace ver que la revelación nos da la certeza de hacer lo que es bueno a los ojos de Dios, de que le agradamos con el culto que le tributamos y le aplacamos por nuestras ofensas con el sacrificio que le ofrecemos. Una certeza que nunca podríamos tener sólo con la razón. Luego es razonable que Dios haya querido revelarnos determinados aspectos de su designio divino para con nosotros<sup>18</sup>.

Se enfrenta a las afirmaciones de Pierre-Daniel Huet<sup>19</sup>, quien creía ver elementos comunes en todas las religiones, manifestación de que las verdades eran alcanzables por la razón. Alegre no le responde en principio con planteamientos teológicos, sino con el sentido común, puesto que las similitudes que Huet observa le parecen un tanto exageradas. Para este autor los misterios de la religión cristiana se encuentran no sólo en la mitología griega y romana, sino incluso en los ritos de los bárbaros. Cree ver la figura de la confesión sacramental en las costumbres chinas y japonesas y le parece que Platón habla de algo parecido a este sacramento en el *Fedón*. No había necesidad de revelación, porque en esos signos semejantes en otros ritos y religiones se ve la posibilidad de conocerlo todo con la razón. Alegre admite que con la razón puede existir cierto conocimiento, pero nunca la certeza infalible que da la revelación divina<sup>20</sup>.

Esa certeza infalible es una de las razones por las que Alegre considera que la revelación fue en cierto sentido necesaria. Además, argumenta, el hombre para triunfar sobre el pecado necesita hacer un acto de aversión al mal y esto sólo es posible con la ayuda de la gracia. Nunca habría sabido que puede contar con este auxilio sobrenatural, de no ser por la palabra de Dios, puesto que la gracia no es algo debido a la naturaleza humana. Con este argumento pretendía también hacer frente a los que decían que la esperanza de perdón del cristianismo fomentaba la libertad para pecar, mientras que en la religión natural, sin certeza de recibir el perdón divino, las posibilidades de pecar se reducían. Para Alegre, la respuesta seguía estando en la necesidad de la gracia<sup>21</sup>.

En cualquier caso, demuestra que no existe la oposición que los ilustrados se empeñan en mantener. No es cierto que exista una disyuntiva entre religión racional y religión revelada. El hombre no puede creer algo que su razón le dice

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibíd.*, libro I, prop. XXII, n. 8.

<sup>19</sup> FERRATER MORA, *Huet, Pierre-Daniel*, II, cit.en nota 15; B. HEURTEBIZE, *Huet, Pierre-Daniel*, DThC 7 (1923) col. 199-201: Pierre-Daniel Huet (1630-1721), fue obispo de Soissons y luego de Avranches. Fue conocido por su erudición sobre todo en historia de las religiones. Su crítica al cartesianismo se fundamentaba en la imposibilidad de alcanzar ninguna certeza completa, también en teología. Esto le llevó a considerar las diferencias religiosas con espíritu de tolerancia y a tratar de demostrar que hay elementos comunes en todas las religiones. Tiende a adoptar una actitud fideísta. Sus obras más conocidas fueron entre otras *Demonstratio evangelica* y *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*.

<sup>20</sup> ITh, libro I, prop. XXII, n. 8: "Potest probabiliter et cum formidine cognosci atque sperari, etc., concedo; potest certo et infallibiliter, nego".

<sup>21</sup> *Ibíd.*, libro I, prop. XXII, nn. 9-10 : después de afirmar de que sin la gracia el hombre no puede siquiera concebir el propósito de evitar el pecado, concluye: "sed illud supernaturale auxilium, quod Gratiam dicimus, sperare et sibi promittere non potest sine revelatione, quum non sit naturae debitum, sed ex libera solum Dei voluntate dependeat: ergo a peccato resurgere sine revelatione non potest: tenetur autem ad id conari, ergo revelatio quam hic conatus praesupponit, prorsus est necessaria".

que es falso. Si la religión se opusiera a la razón, dejaría de existir. Una idea que Santo Tomás ya expuso en su tiempo con gran claridad<sup>22</sup>.

Por otra parte, la religión cristiana es la primera y más antigua de las religiones, la única que tiene a Dios por autor. Por tanto es la única verdadera y la más excelente de todas. La religión cristiana funda su existencia en Jesucristo y la fe en éste incluye la fe en Dios, puesto que el Padre es quien ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados. Es éste un signo evidente de la antigüedad del cristianismo<sup>23</sup>.

Se apoya también el teólogo en los frutos de santidad que ha producido la religión cristiana a lo largo de los siglos. Con esta afirmación quiere responder a los ilustrados que trataban de contraponer los vicios de los primeros cristianos con la honradez y equidad que manifestaban los paganos de su tiempo. Pero Alegre tiene claro que ni los cristianos fueron todos perfectos o todos criminales, ni tampoco los paganos. En cualquier caso habría que pensar hasta dónde llegaron las elevadas máximas de Pitágoras y quiénes son los que ahora le siguen y compararlo con los frutos de la predicación de los Apóstoles<sup>24</sup>.

En definitiva, lo que manifiestan estas afirmaciones es el interés de Alegre por conocer y poder responder a los errores y planteamientos de su tiempo. Las respuestas son sencillas y generalmente acude a Santo Tomás. Pero la novedad está realmente en que una obra escolástica se ocupe de estos temas<sup>25</sup>.

### III. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Para defender una idea cristiana del hombre, Alegre tuvo que discutir con dos tipos de adversarios, con los ilustrados que reducían al hombre a materia y, por tanto, negaban la existencia de un alma espiritual y de la libertad; con los escolásticos, para clarificar cómo se daba la acción libre del hombre en conjunción de la gracia sin reducir la libertad humana ni la omnipotencia y misericordia divina.

El hombre del que hablaba Alegre había sido perfeccionado con dones naturales y sobrenaturales y había recibido dos clases de ayudas, la gracia y las leyes<sup>26</sup>, que le permitían ordenar su vida hacia el fin sobrenatural para el que ha sido creado. La providencia le conduce con mano suave, y no bajo la forma de una fatal necesidad<sup>27</sup>. Ha pecado, pero también ha sido redimido<sup>28</sup> y, aunque

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, libro I, prop. XXIII, n. 8: "Homo non tenetur credere quod ratio dictat esse falsum Si rationi adversaretur Religio, eo ipso Religio non esset. Ipsa enim Religio summa ratio est. Haec enim ipsissima D. Thomae sententia et ratio ac doctrina".

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, libro X, prop. XXI, n. 1.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, libro X, prop. XXII, n. 20.

<sup>25</sup> Cfr. VILANOVA, cit. en nota 14, pp. 285-307: hace ver cómo la escolástica de esta época se hallaba cada vez más alejada de los problemas actuales que se discutían en Europa: si era necesario ser cristiano y pertenecer a las Iglesias visibles, la religión natural o el ateísmo.

<sup>26</sup> *Ibid.*, praefatio, p. 9: "Ut autem homo in ea perfectione ac rectitudine, in qua conditus fuerat, permaneret, duplex ipsi adiutorium debebatur, aliud quo sciret quid agere deberet, nimirum lex, aliud quo praecepta servare posset, nimirum Gratia".

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, libro IX, praefatio.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, libro XVII, praefatio.

herido, conserva la libertad con la que Dios le dotó<sup>29</sup>, de modo que puede con su esfuerzo y la ayuda de la gracia seguir luchando para alcanzar la felicidad eterna<sup>30</sup>.

#### a) La espiritualidad del alma

Esta descripción del hombre se veía atacada por los que negaban la espiritualidad del alma. Alegre revisó las posiciones de filósofos como Rousseau, Voltaire, Spinoza, Wolff o Locke y trató no sólo de dar respuesta a los problemas que planteaban sino también demostrar la falacia e incongruencia de muchos de estos planteamientos ilustrados. La fuente de sus argumentaciones era Santo Tomás, quien a su parecer había sabido dar la solución más satisfactoria.

Como era consciente de que afirmar la espiritualidad del alma podía hacer pensar en un dualismo, antes de dialogar con los ilustrados aclara que el hombre del que está hablando nada tiene que ver con el dualismo platónico. No está el alma en el cuerpo como el marinero en la nave, con palabras de Platón, sino que ambos forman una unidad en el hombre<sup>31</sup>.

Pero aclarado este punto, es necesario defender que ni procede de la materia, ni la unidad del alma y el cuerpo supone que ambos elementos no se distingan. Por eso el razonamiento más contundente es exponer la perplejidad de los ilustrados que no pueden evitar caer en contradicción al afirmar que efectivamente existe el alma, pues no pueden negar que el hombre es un ser inteligente, pero que ésta tiene un origen material<sup>32</sup>.

Rousseau y Voltaire no tienen más remedio que reconocer que existe una contradicción entre materia e intelecto. Si las potencias espirituales del alma, entendimiento y voluntad, proceden de la materia, éstas estarían sujetas a las leyes mecánicas de los movimientos. Pero tanto, uno como otro se resisten a admitir que la capacidad de elección o el conocimiento estén regidos por las leyes de la materia<sup>33</sup>. Precisamente éste es el argumento con que Santo Tomás defendía la espiritualidad del alma. Y sin embargo Voltaire y Locke admiten esa contradicción y tratan de solucionarla de diversos modos. Locke, por el recurso al Creador, "quien lo puede todo, ¿no puede hacer que el alma surja de la

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 9.

<sup>30</sup> Cfr. *ibíd.*, libro XVIII, praefatio.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 7: "Ex his enim, quae se contingunt solo contactu virtutis, non fit unum simpliciter, sicut ex nauta et navi; sed homo est unum quid; fit autem homo ex anima et corpore: ergo anima non conjungitur corpori per merum contactum virtutis...ergo ex anima et corpore fit una hominis substantia".

<sup>32</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 6. Alegre hace ver que los antiguos filósofos eran más coherentes que estos ilustrados: "Unde veteres illi Philosophi longe oculatiores, ..., numquam in tale absurdum inciderunt, ut dicerent, materiam cogitationis aut intellectionis principium esse posse, quod Lockius, Spinoza, et Recentiores hi Philosophastri contendunt. Sed quum hominem intellectu praeditum negare non possent et potentiam intellectivam a materia semotam demonstratione convicti asserere cogentur".

<sup>33</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 16. Alegre toma una frase de Voltaire en la que afirma que el pensamiento nada parece tener en común con los atributos que conocemos en la materia extensa o en el cuerpo.

materia?"<sup>34</sup>; Voltaire porque recurre al hecho de que no se puede separar en el hombre lo material de sus operaciones intelectuales, como la vida no puede separarse de un ser vivo<sup>35</sup>. Otros afirmaban la corporeidad del alma humana argumentando que los mismos animales tienen cierto conocimiento de las cosas y, sin embargo, de ahí no se podía afirmar que tengan alma espiritual. Por tanto, tampoco se podía afirmar de los hombres<sup>36</sup>. Incluso algunos como Wolff llegaban a decir que la racionalidad no era propia de la sustancia espiritual<sup>37</sup>.

Alegre responde a todas estas razones con detenimiento y con un estilo un tanto farragoso, pero resulta meritoria la decisión de afrontar con las armas de siempre- Santo Tomás, San Agustín y las herramientas de la escolástica- las novedades que creían traer los ilustrados. Señalaba, por ejemplo, la incongruencia de acudir a la omnipotencia divina y hacerla actuar en contra de sus propias leyes para defender la corporeidad del alma, cuando estos filósofos mantenían en otros terrenos la imposibilidad de los milagros<sup>38</sup>. Razona contra ellos que no se pueden atribuir operaciones espirituales como son entender, desear o querer a una sustancia material, puesto que el obrar sigue al ser. Unas operaciones espirituales exigen una sustancia espiritual que las fundamente<sup>39</sup>.

Un arma importante de argumentación es la clarificación de conceptos y términos. Le parece importante tener en cuenta que no se está diciendo lo mismo cuando se habla de que los animales entienden, perciben o desean que cuando se dice de los hombres. La pobreza del lenguaje obliga a utilizar los mismos términos<sup>40</sup>. Se detiene a analizar la diferencia entre la sensación animal y la humana. La de los hombres implica racionalidad, mientras que en los animales el conocimiento por los sentidos es simple impresión y, por tanto, no se puede hablar del conocimiento animal del modo en que lo hacemos del humano<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibíd.* : "Qui omnia potest, facultatem cogitandi atomo, aut materiae particulare tribuere non potest?...Et quis est, qui sine absurda impietate dicere possit, Deum non posse intellectum et sensum tribuere materiae?"

<sup>35</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 17: "Non potest in partes binas secari vegetatio rosae, aut aequi vita, aut instinctus canis et tamen haec omnia corporum affectiones sunt, atque in materia recipiuntur". Voltaire salía además en defensa de Locke, pues pensaba que era absurdo decir que Dios no podía conseguir que la materia pensara, cfr. VOLTAIRE, *Alma*, en *Diccionario filosófico*, I, Madrid 1995, p. 86.

<sup>36</sup> Cfr. ITh, libro VI, prop. II, n. 18.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. II, n. 20: "Rationalitas non est de essentia substantiae spiritualis". Christian Wolff (1679-1754) influyó mucho con sus enseñanzas y escritos en su época. Su sistema filosófico se ha llamado "racionalismo dogmático de Leibniz-Wolff". Para él la filosofía era un saber rigurosamente organizado y basado en un examen racional de conceptos. Este saber tenía como fin proporcionar al hombre un conocimiento claro de los principios teóricos y prácticos. Desarrolló un sistema racional completo de filosofía que incluía la metafísica y la teología natural. Su concepción del hombre está marcada por el materialismo y el determinismo. Cfr. FERRATER MORA, *Wolff, Christian*, III, cit. en nota 15, pp. 3771-3773.

<sup>38</sup> ITh, libro I, prop. XIV, n. 13: argumentaban que "Deus contra institutum in rebus ordinem agere non potest. Hoc illud argumentum est, quo, Bailius, Lockius, Russojusque et alii nostrorum temporum Philosophi miraculorum existentiam aut negant, aut explicare se posse desperant".

<sup>39</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 5.

<sup>40</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. II, nn. 21-22.

<sup>41</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 23.

Otra apreciación viene obligada por las razones de Voltaire, que provocan por parte de Alegre una larga disquisición sobre los diferentes tipos de unidad. Voltaire en su razonamiento había reducido la unidad a indivisibilidad. Es preciso afinar más cuando se emplean términos metafísicos, puesto que se puede hablar de unidad en muchos sentidos. Cuando nos referimos a la unidad cuerpo y alma en el hombre, no se está hablando de indivisibilidad, sino de una unidad en la que ambos elementos se ordenan armónicamente el uno al otro<sup>42</sup>.

Un rasgo de la modernidad de Alegre es su afán por mostrar las corrientes de moda, manifestando un gran conocimiento de ellas. Así esta cuestión de la espiritualidad del alma le lleva a hablar del problema del alma de los animales, algo muy debatido en su época como él mismo señala<sup>43</sup>. De este modo va desarrollando, y rebatiendo, las distintas opiniones sobre el tema, desde el mecanicismo cartesiano hasta la casi racionalidad que Wolff atribuye a los animales, pasando por los que afirman que tienen alma pero que al morir o es aniquilada o trasmigra a otro animal. Un conocimiento del saber de la Ilustración que no comparte, aunque lo exponga<sup>44</sup>, porque ve que las conclusiones de los filósofos racionalistas son incompatibles con la verdad sobre el hombre que nos trae la fe cristiana.

#### b) La libertad

La libertad del hombre es otro de los grandes temas que afronta este teólogo. Ya hacía algunos siglos Lutero y Calvino habían negado la libertad, pero Alegre estaba más interesado en responder a los ilustrados, cuyo materialismo desembocaba en una suerte de determinismo ciego de clara raíz pagana. Por otra parte, la negación de la providencia, en aras de la libertad, traía también la consecuencia de hacer al hombre esclavo de sí mismo. Algunos de estos filósofos, como Collins o Helvecio<sup>45</sup> afirmaban que la voluntad siempre se movía

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, n. 17: "Pulchrum igitur argumentum ex intellectionis indivisibilitate desumptum nihil probat. Verum arguens in multis labitur ex defectu Metaphysicae...Omnia illa igitur una dicuntur unitate quadam ordinis, combinationis et harmoniae, non unitate indivisibilitatis aut simplicitatis, quod arguens demonstrare tenebatur".

<sup>43</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. II, nn.18-20. Comienza así la exposición de estas doctrinas: "Unum hic attingam, quod inter nostri temporis Philosophos magna animorum contentione disputari video, et maximam, meo quidem iudicio, hac in re difficultatem ingerit".

<sup>44</sup> Bernabé NAVARRO, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México 1948, pp. 125, 146 s: este especialista en la filosofía ilustrada en México se planteaba si Alegre simplemente exponía a Descartes en su curso de filosofía o si también asumía sus planteamientos. Se lo preguntaba porque en una carta de Alegre a Clavigero en la que le mostraba su Curso de Filosofía, decía seguir a Descartes cuando tenía que explicar los animales. Estudiando las *Institutiones* podemos decir que, si lo exponía, no estaba de acuerdo con sus tesis puesto que lo rebate: *ITh*, libro VI, prop. II, n. 18: "Verum haec opinio communi hominum sensui opponitur et nullo positivo fundamento inicitur, Scripturam etiam authoriti contradicit et Materialismo viam aperit".

<sup>45</sup> **Anthony Collins** (1676-1729) fue uno de los más destacados deístas y librepensadores que sostuvo fuertes polémicas con autores de su tiempo. Su idea de fondo era la necesidad de someter todas las creencias al libre examen, vid. FERRATER MORA, *Collins, Anthony*, I, cit. en nota 15, p. 594; **Helvecio** (1715-1771) estudió con los jesuitas en París, pero se convirtió al empirismo después de leer a Locke. Se interesó especialmente por el problema de la educación del hombre con vistas a contribuir en su progreso y felicidad. Su concepto fundamental para explicar el comportamiento humano era el interés.que definía como un fuerte impulso hacia la obtención del placer y la eliminación del dolor. No es una manifestación espiritual, sino que deriva de la sensibilidad. Sus obras más conocidas fueron *De l'Esprit* y *Le bonheur*. Cfr. FERRATER MORA, *Helvecio*, cit. en nota 15, II, p. 1606.

por la necesidad a la hora de elegir algo<sup>46</sup>. Alegre se preguntaba, si esta determinación es tan fuerte, sobre el sentido de las leyes, los premios o los castigos. Además de que el hombre siente la íntima persuasión y certeza de tener la facultad de querer hacer algo o no quererlo<sup>47</sup>.

Apoya la existencia de una voluntad libre en el hombre en la indiferencia de juicio contra la determinación de la voluntad que defendían los ilustrados. Por eso ve importante, una vez más, clarificar conceptos y distinguir las cosas adecuadamente.

Lo primero que debe ser aclarado es qué se entiende por necesidad, puesto que las explicaciones ilustradas se prestan a confusión al hablar indistintamente de la necesidad de coacción y la propia de la inclinación natural. Necesidad no siempre es igual a determinación. La primera implica violencia y es contraria a la libertad; la segunda es el movimiento natural de la voluntad. Esto es importante para entender que necesidad no es igual a coacción o violencia, puesto que hay movimientos naturales que son necesarios, pero que si se hacen voluntariamente, son libres. En estos casos la voluntad simplemente sigue su inclinación natural<sup>48</sup>.

Alegre basa, por tanto, la libertad del hombre en la capacidad de juicio y la indeterminación de la voluntad. La raíz de la libertad se encuentra en estas dos potencias del alma. En la voluntad porque es el sujeto de la acción libre; en la razón en cuanto causa de esa acción. La única determinación de la que cabría hablar es la de la inclinación de la voluntad hacia el bien en busca de la felicidad para la que ha sido creado el hombre. El tiene claro que sólo la visión divina puede hacernos entender la íntima conexión que existe entre la consecución del bien en la tierra y la felicidad eterna<sup>49</sup>. Pero mientras tanto el hombre va eligiendo entre cosas que son buenas, que dirigen al fin, y otras que son sólo bienes particulares y pueden no estar bien dirigidas. Pero en cualquier caso es la voluntad guiada por la inteligencia la que elige y de hecho puede elegir hacer el mal o hacer el bien<sup>50</sup>.

Por tanto, para Alegre hay que concluir que la fuente de la libertad está en la razón. La voluntad puede querer cosas diversas pero es la razón la que juzga sobre las distintas acciones que debe acometer según el juicio que se hace de las cosas. Es la razón la raíz última de la libertad. El hombre es libre, porque está

---

<sup>46</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 7.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 6: "Si voluntas de necessitate vult quaecumque vult: ergo frustra sunt omnes leges, praemia, poenae, exhortationes, deliberationes, infamia, laus, etc. circa quae moralis Philosophia versatur. Secundum sumitur ex intima persuasione et conscientia, qua experimur in nobis facultatem et potestatem liberam faciendi aliquid aut non faciendi".

<sup>48</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 7.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 4: "Et ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione ad ipsum determinata, est finis ultimus, sive beatitudo, et ea, quae in ipsa includuntur, ut cognitio veritatis et alia huiusmodi...Ita sunt quaedam particularia appetibilia, seu bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis quis esse beatus et ad huiusmodi voluntas se habet indeterminate, quia non eis de necessitate inhaeret". Alegre con esta argumentación está siguiendo muy de cerca a Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

<sup>50</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 5.

dotado de razón<sup>51</sup>. Una conclusión que dice mucho de la dignidad en la que Alegre ve constituido al hombre y la importancia de la razón, cuando estaba empezando a extenderse la primacía del sentimiento a través de los escritos de Rousseau.

La reflexión sobre la libertad conduce a Alegre a dos temas que están íntimamente conectados con ésta, la relación entre gracia y libertad, que dio lugar a largas controversias; y la relación entre libertad y leyes cuya repuesta dependerá de la concepción de ley natural que se tenga. Son estos asuntos los que se van a ver en los siguientes puntos.

### c) La gracia

La relación entre libertad y gracia tiene en su base el problema de la distinción en el hombre del estado natural y sobrenatural. Aunque la cuestión arranca de los primeros siglos de la Iglesia, con la herejía del pelagianismo y la contestación de San Agustín, el protestantismo, y más tarde el jansenismo, supusieron un rebrote de esta polémica a la que los teólogos católicos fueron dando diversas respuestas en un intento de salvaguardar los dos límites de la paradoja: la libertad y capacidad del hombre de hacer el bien frente a la omnipotencia divina y el papel de la gracia.

La postura protestante había anulado la posibilidad del hombre de realizar actos morales buenos y hacía recaer el acento en la trascendencia divina. Esto, junto con el problema posterior del jansenismo, había provocado la formación de dos maneras de explicar la relación dentro de la escolástica. De forma sintética se podría hablar de una línea tomista, que acentuaba el poder de Dios, y otra jesuita, que destacaba la libertad del hombre<sup>52</sup>.

Alegre se sitúa en la línea de Santo Tomás para explicar estas cuestiones, pero no en la escuela tomista, por lo que en realidad lo que está proponiendo es una lectura más fiel de Santo Tomás y, a través de éste, de San Agustín, los únicos, a su parecer, que han sabido tratar el asunto con la profundidad y las palabras adecuadas.

Quiere que la libertad del hombre quede salvada. Para ello considera importante partir de dos premisas. En primer lugar, que el hombre en estado de inocencia original podía querer y hacer el bien que correspondía a su naturaleza, sin ayuda de la gracia, pero sí necesitaba de ésta para las obras que se referían al fin sobrenatural, que ciertamente excedía su capacidad. Situado en esta postura contradecía la interpretación que tanto Jansenio como Torneley habían hecho de San Agustín<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, libro VI, prop. IV, n. 10: "primam causam et fontem libertatis esse indifferentiam iudicii...Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa, quia ratio potest habere diversas conceptiones. Judicare autem de suo iudicio solius, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta". También en n. 12: "Quum ad operationem tria concurrant, cognitio, nimirum appetitus et operatio ipsa tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet".

<sup>52</sup> Estos temas pueden verse de una manera más desarrollada en VILANOVA, cit en nota 14, pp. 632-633; Melquiades ANDRÉS, *Historia de la teología española*, II, Madrid 1983, pp. 12-13.

<sup>53</sup> Cfr. ITh, libro VII, prop. V, nn.12-13.

En segundo lugar, que en estado de naturaleza caída, e incluso en situación de pecado habitual, el hombre puede realizar algún bien moral y, por tanto, no todas las obras del hombre pecador son pecado, como afirmaban los protestantes y Bayo<sup>54</sup>. La gracia es ayuda que le facilita el bien moral propio de su naturaleza, pues debido a la fragilidad en que está tiene dificultad para realizarlo. Sin embargo, para las obras encaminadas a la salvación, nada puede hacer sin la gracia. Ésta es, por tanto, una ayuda para ambas cosas<sup>55</sup>. Alegre lo resume con una frase inspirada en San Agustín: en el estado de naturaleza íntegra la gracia era excitante, en la naturaleza caída, sanante y excitante<sup>56</sup>.

Pero la cuestión se plantea cuando hay que explicar cómo actúa la gracia en el hombre sin que su libertad se vea reducida, pero dejando claro la eficacia de este auxilio espiritual. Para Alegre el problema se centra en la distinción gracia eficaz y gracia suficiente, es decir, significa entrar en la controversia *de auxiliis* y tratar de ofrecer alguna luz<sup>57</sup>.

Ya San Agustín en su respuesta a Pelagio había explicitado que la gracia no actúa sólo como un influjo moral que ilumina sobre lo que se ha de hacer, sino que también mueve a hacer eso que ilumina, por el efecto sanante que tiene sobre la naturaleza herida<sup>58</sup>. La interpretación rigorista que posteriormente harían Bayo, Lutero y Jansenio, con matices diferentes, traía como consecuencia una visión pesimista del hombre, muy reducido en sus capacidades naturales y en el ejercicio de la libertad. Como se ha dicho, los teólogos católicos se vieron obligados a hacer un gran esfuerzo para dejar claro la participación de la gracia en el caminar del hombre hacia la Salvación.

Alegre explica y discute las soluciones aportadas. Le parecen insuficientes las afirmaciones de Belarmino, y con él de Molina y Suárez, porque tienden a reducir la acción de la gracia a influjo moral, al decir que la gracia previene y prepara la voluntad, pero en un momento anterior a la propia determinación de ésta. De este modo no quedaba resaltada de modo satisfactorio la ayuda que presta la gracia a la realización del acto por su carácter sanante<sup>59</sup>. Le parece una ingenuidad por parte de Luis Molina que haya querido corregir lo que Santo

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. IV, n. 1, 6: "Hominem etiam in statu peccati posse aliquod bonum opus morale facere atque adeo non omnia peccatoris opera esse peccata".

<sup>55</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. V, nn. 13-14.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. V, n. 16: "nunc sanantis et excitantis; antea excitantis sed non sanantis".

<sup>57</sup> Alegre considera que no puede dejar sin tratar una cuestión tan discutida durante siglos, *ibíd.*, libro VII, prop. V, n. 20: "Quia tamen postrema isthaec divisio controversias peperit his saeculis famosissimas, eam omnino indiscussam praeterire instituti nostri ratio non patitur".

<sup>58</sup> Libro VII, prop. VI, n. 3: "sed Agustinus vult, ut eam gratiam aliquando fateatur, qua agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus: neque solum ut diligenda credamus, sed etiam ut credita diligamus: ergo quia gratiae moralis influxus non satis est ad efficaciam Christianae gratiae explicandam".

<sup>59</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. VI, nn. 5-6

Tomás explicó de forma tan lúcida<sup>60</sup>. Se aleja por tanto de la línea de los jesuitas.

Pero tampoco está de acuerdo con las explicaciones de la escuela tomista y de Báñez. Le parece que Santo Tomás y los antiguos escolásticos nunca hablaron de que la gracia predeterminara físicamente la voluntad y es muy difícil, además hacerlo compatible con la afirmación de que la voluntad obra el bien libremente. En cualquier caso, considera que hablar de ciencia media o de premoción física se presta a confusión y de hecho esos nombres no aparecen en los escritos de San Agustín, de Santo Tomás o de los Padres. Propone a los teólogos que se abstengan de usar esos términos<sup>61</sup>.

Explica que es preciso dejar claro el papel de la gracia y su relación con el libre arbitrio. Esto quiere decir, que la gracia de Dios actúa en el hombre, no sólo interiormente, moviendo moralmente para que obre, sino también de una forma activa y real porque eleva el libre arbitrio, de modo que éste pueda hacer lo que con sus solas fuerzas no hubiera podido. Hay que negar que la gracia sea sólo causa moral o persuasiva de los actos buenos, pero también que sea causa física, aunque se afirme, por otra parte, que es causa verdadera y eficaz<sup>62</sup>.

Piensa que con estas afirmaciones acerca de la eficacia de la gracia, la libertad humana no pierde. Es más, está seguro de que el hombre sin la gracia es esclavo de sí mismo, se encuentra sin libertad para realizar el bien sobrenatural. Por eso ésta no corrompe el libre arbitrio, sino que lo perfecciona, "como no corrompe, dice Alegre, la fuerza natural del ojo quien toma un telescopio para ver mucho más lejos de lo que hubiera podido con sus solas fuerzas naturales"<sup>63</sup>. Como se ve, para este teólogo, la libertad de hacer el mal no es verdadera libertad. Sólo el hombre que cuenta con la ayuda para dirigirse al bien es verdaderamente libre, porque puede encaminarse hacia aquello que lo perfecciona y le permite alcanzar el fin sobrenatural para el que ha sido creado.

En definitiva, Alegre considera que existe un problema de terminología. La gracia que los teólogos más modernos llaman *eficaz* es la misma que tanto Santo Tomás como San Agustín, y con ellos la doctrina católica, denominan operante. A la que los modernos dan el nombre de *suficiente*, es la que los otros llaman cooperante. Porque de lo que se está hablando es de la misma gracia, que unas veces se mira desde Dios y otras desde el hombre. Estas divisiones modernas, para Alegre, pueden hacer creer que se habla de distinciones de gracia según su

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. VI, n. 11: "Haec Augustinus, in qua doctrina elucidanda et explicanda adeo constans ac perpetuus est D. Thomas, ut Molina sibi contrarium ingenue fassus sit".

<sup>61</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. VI, n. 13: a Alegre le parece de todas maneras que el nombre de premoción física induce más a error que el de ciencia media, porque implica cierta noción de necesidad.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. VI, n. 13: "Negamus igitur, gratiam solum esse causam moralem et suasivam operum bonorum; et tamen audemus asserere esse causam physicam, quamvis dicamus veram esse et effectricem causam".

<sup>63</sup> *Ibíd.*, libro VII, prop. VI, n. 13: "Tu dicis: cum gratia non potest quis male operari, ergo perit libertas. Ego dico potius et verius: Sine gratia non potest homo bene et salubriter operari, ergo sine illa ad huiusmodi bonum supernaturale nulla est libertas: Gratia ergo libertatem arbitrii non corrumpit, sed perficit, sicut non corrumpit vim naturalem oculi, qui tubum opticum admovet, ut remotiora, quae sua naturali acie non poterat, intueatur".

esencia, cuando en realidad las distinciones sólo se puede establecer por los efectos, porque la gracia es una y la misma. Los antiguos escolásticos, San Agustín o Santo Tomás tenían una idea más clara de la naturaleza y acción de la gracia, sin recurrir a esas divisiones. Propone, por tanto, una vuelta a Santo Tomás, una lectura más fiel de sus escritos, para acabar con la controversia<sup>64</sup>.

#### d) La ley natural

La ley natural fue una cuestión muy debatida durante el siglo XVIII. Una discusión que corría paralela al nacimiento del derecho natural como ciencia independiente de la teología. La negación de un pensamiento metafísico había llevado consigo el fin de muchos conceptos, entre ellos el de naturaleza tal y como lo entendía la filosofía realista. Obviamente esto habría de influir en el concepto de ley natural y así había quien negaba que esta ley fuera inmutable y también quienes hablaban de una ley natural accesible a la razón e independiente de la ley divina. Los principales contendientes de Alegre en estas materias fueron Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Thomasius y Grocio.

Por tanto, uno de los temas que aparecen en sus *Institutiones* será el de la inmutabilidad de la ley natural, argumentado desde distintos puntos de vista.

Expone en primer lugar las afirmaciones de Spinoza, Hobbes y Pufendorf, quienes afirmaban que la bondad o maldad de los actos humanos dependían de la ley, de tal modo que los actos se consideraban malos porque estaban prohibidos. Son conceptos arbitrados por el hombre y no pueden ser objeto de un derecho natural de carácter permanente<sup>65</sup>. Alegre responde con Santo Tomás siguiendo tres puntos. Primero que la ley natural es participación de la ley eterna de Dios, que el hombre conoce en sí mismo con su razón. Por tanto, los principios naturales que ordenan la vida de los hombres han de ser inmutables como lo es la ley por la que Dios gobierna el universo<sup>66</sup>.

En segundo lugar, lo fundamenta demostrando la naturaleza social del hombre, algo de lo que también disienten Rousseau y Helvecio. Le parece absurdo discutir algo tan evidente, pues es claro que el hombre necesita de los otros para suplir las necesidades más indispensables de la vida. Esta realidad exige la existencia de unas leyes permanentes que permitan el sostenimiento de la sociedad, como el principio de no causar daño físico o moral a los otros<sup>67</sup>. Pero hay además otras manifestaciones de la vida de los hombres que muestran su naturaleza social, como es la creación de vínculos familiares, de amistad, de amor o el natural apetito de la propagación de la especie. Hace además caer en la cuenta de la contradicción en la que incurren estos filósofos al afirmar, por una parte, la naturaleza solitaria del hombre y, por otra, defender que la virginidad

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, libro VII, prop. VI, n. 14: "Improprietatem igitur divisionis corrigamus ad norman veterum et tota cessabit famosa horum temporum controversia".

<sup>65</sup> *Ibid.*, libro VI, prop. IV, n. 23: "Unde citatus Pufendorffius, haud quamquam necessarium arbitramur, inquit, cum nonnullis statuere, quaedam per citra omnem impositionem esse honesta vel turpia et haec facere objectum juris naturalis et perpetui".

<sup>66</sup> *Ibid.*: "intellectus practicus est quaedam derivatio et participatio legis aeternae; sed prima principia scibilium intellectui nostro impressa sunt inmutabilia: ergo prima principia agendorum iudicio nostro impressa inmutabilia sunt".

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, libro VI, prop. IV, n. 23-24; prop. IX, n. 3.

cristiana, el celibato sacerdotal o el anacoretismo son costumbres contra natura aconsejadas por la Iglesia Católica<sup>68</sup>.

En tercer lugar, existe en el hombre una ley interior que le hace tender hacia las cosas del espíritu y le lleva, por tanto, a usar de las inferiores o materiales sólo en cuanto es necesario para la vida. Conoce que éstas no deben impedir la elevación del hombre hacia lo más noble. Si el hombre actúa en contra de esa ley interior, peca, porque las cosas son buenas o malas en cuanto que se dirigen o se alejan de ese fin espiritual, o sea, de Dios<sup>69</sup>.

Toda esta argumentación lleva a Alegre a concluir que todo acto deliberado del hombre es bueno o malo según se dirija al fin o no y obedece a una ley interior que el hombre lleva impresa en su naturaleza, participación de la ley eterna divina<sup>70</sup>.

El otro gran tema que debe afrontar Alegre es el de la dependencia de la ley natural respecto de la divina. Las nuevas corrientes del derecho natural pretendían establecer una independencia entre ley divina y ley natural para garantizar a la incipiente ciencia jurídica un fundamento autónomo de la teología<sup>71</sup>. Pufendorf, Grocio y Thomasius defendían que el derecho natural podía ser conocido y demostrado por las solas fuerzas de la razón sin el apoyo de la revelación<sup>72</sup>.

Acusaban a los teólogos escolásticos, y también a los Padres de la Iglesia, de haber mezclado torpemente razón y revelación y haber impuesto sobre los hombres una oscura sombra con su doctrina de la ley natural<sup>73</sup>. Esa doctrina, decían, estaba puesta al servicio de los Pontífices con el objeto de anular la autoridad de los príncipes y de los poderes seculares. Nada les parecía más incongruente que hablar de un derecho natural y predicar luego unas costumbres que iban contra la naturaleza humana, como las reglas monásticas, la continencia o la virginidad, el martirio o la intolerancia hacia los herejes. Esta contradicción era una señal más de que una cosa era la ley que la razón muestra

<sup>68</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 24.

<sup>69</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VII, prop. IV, n. 25.

<sup>70</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n. 26.

<sup>71</sup> Cfr. VILANOVA, cit. en nota 14, pp. 52-53; Battista MONDIN, *Storia della Teologia*, III, p. 546.

<sup>72</sup> ITh, libro VIII, praefatio, pp. 5 s: Alegre considera que el que establece una separación más radical es Pufendorf: "Vidit hoc et idem Pufendorfius, qui quamvis Jus naturae sine revelatione adminiculo, per vires rationes homini ab Creatore concessas, investigari ac demonstraria posse, statuat". De todas formas el precedente es claramente **Hugo Grocio** (1583-1645) quien en su libro *De jure belli ac pacis* afirmaba, ya en 1625, que la ley natural no puede atribuirse propiamente a Dios, es independiente de Él, cfr. FERRATER MORA, *Grocio, Hugo*, II, cit. en nota 15, pp. 1514 s; **Samuel Pufendorf** (1632-1694) aunque tomó de Grocio la separación entre ley natural y ley revelada lo fundamentaba por el camino contrario, puesto que consideraba que era precisamente la equiparación del Derecho natural a la voluntad divina lo que permitía entender las normas universales del Derecho racionalmente sin necesidad de recurrir a la revelación. Cfr. FERRATER MORA, *Pufendorf, Samuel Freiherr von*, III, cit. en nota 15, p. 2965.

<sup>73</sup> Las doctrinas de Christian Thomasius (1655-1728) fueron tal vez las que tuvieron un mayor tono antiescolástico. Influido por Pufendorf en la concepción de la filosofía del Derecho, combatió siempre el abstraccionismo y el intelectualismo, representados a su parecer en la tradición escolástica. Proclamó claramente la necesidad de distinguir entre revelación y razón. Cfr. FERRATER MORA, *Thomasius, Christian*, III, cit. en nota 15, pp. 3492 s.

a los hombres, que sigue los dictados de la naturaleza, y otra la ley que la revelación impone a los cristianos. Era preciso, por tanto, separar lo que proviene de la fe y lo que proviene de la razón, lo que se debe hacer como hombre y lo que se debe hacer como cristiano<sup>74</sup>.

La respuesta de Alegre es clara y tiene su fundamento en la unidad del hombre y la conciencia de que la elevación sobrenatural no es algo superpuesto a la naturaleza humana sino que la perfecciona. Por eso afirma que es cierto que el hombre cuenta con dos luces, la natural de la razón y la de la fe, pero no tiene sentido separar porque la luz de la razón se perfecciona y se dirige por la luz de la fe. Sería una necedad preferir la luz menor a la mayor. El papel de la ética es importante pero el mensaje cristiano es más sublime y ayuda con más eficacia a todo hombre a alcanzar su propia perfección<sup>75</sup>.

Precisamente, la dependencia de la ley divina revelada y su dirección a Dios es lo que le da carácter de universalidad y permanencia. La necesidad de la revelación se muestra en el hecho de que puede haber ignorancia o deformación en el conocimiento de la ley natural por error de la razón al deducir los principios necesarios o a causa de costumbres corrompidas<sup>76</sup>. Refuerza Alegre su argumentación recordando que las éticas de Platón, Aristóteles o Pitágoras, aún sirviendo a la justicia y la honestidad, quedaron inútiles porque les faltaba ese fundamento divino. Afirma, glosando a Leibniz, que al hacer filosofía no sólo hay que buscar la tranquilidad del alma sino también la amistad divina, "cuya posesión nos da la felicidad duradera"<sup>77</sup>.

De todas formas, para Alegre la manifestación más clara de la dificultad de separar derecho natural y derecho divino, ley eterna y ley natural es la propia crítica que Pufendorf hace a Grocio, Hobbes<sup>78</sup>. Éste considera que Grocio sólo ha sustituido los preceptos católicos por los protestantes y Hobbes tampoco consiguió tratar ambos temas separadamente. Quien lo haga, termina Pufendorf, producirá algo útil para los hombres<sup>79</sup>.

Alegre, por tanto, deja claro que no puede separarse en el hombre lo que le compete como cristiano y como hombre, pues su realización como hombre será más plena en la medida que luche por ser mejor cristiano. Tan difícil es esa separación, que ni siquiera sus grandes defensores lo han conseguido.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, libro VIII, praefatio, p. 4 s.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, libro VIII, praefatio, p. 5: "Itaque recte a viris doctis inter desiderata relatum est Jus naturae et Gentium traditum secundum disciplinam Christianorum, id est, Christi documentis, id est sublimia ac divina sapientium".

<sup>76</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VI, prop. IV, n 26.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, libro VIII, praefatio, p. 5.

<sup>78</sup> Cfr. *ibíd.*, libro VIII, praefatio, p. 6: según Alegre esta crítica está contenida en la epístola al lector de la primera edición de la obra de Pufendorf sobre el derecho natural.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, libro VIII, praefatio, p. 6: "Ergo neque Grotius, neque Hobbesius, neque Seldenus Moralem doctrinam seorsim a Religione tractarunt aut tractari posse censuerunt, quod tu si feceris, non tuae, non alienae Religionis hominibus utile quicquam produxeris". De hecho Hobbes, por ejemplo, era defensor del poder absoluto en una sola persona para que fuera viable el contrato social. Consideraba que el poder no podía estar dividido y por tanto rechazaba la división de éste en temporal y espiritual. Cfr. FERRATER MORA, *Hobbes, Thomas*, II, cit. en nota 15, pp. 1668-1673.



## CONCLUSIONES

El objetivo de este estudio ha sido ofrecer un acercamiento a la teología de Francisco Javier Alegre. Su obra se enmarca en el intento de renovación de la teología, representado por algunos teólogos jesuitas mexicanos que en el exilio desarrollaron una importante producción científica en muchos campos. Esa renovación había comenzado en México hacia 1750, sobre todo en el área de la pedagogía, e intentó trasladarse a la ciencia teológica de entonces, es decir, a la escolástica barroca.

Esos deseos de cambio vinieron impulsados por el espíritu de la Ilustración que removió los cimientos sobre los que estaba asentada la teología, al ser preterido el cultivo de la metafísica y de todo saber que no procediera de la experiencia. En cualquier caso, las intenciones de renovación teológica habían comenzado ya a finales del siglo XVII con la introducción de la teología histórica y positiva ejerciendo una influencia que corre pareja a la de la Ilustración, aunque de forma más lenta.

Sin embargo, a pesar de los deseos y declaración de buenas intenciones por parte de algunos teólogos, la realidad es que apenas se notó un cambio en la forma de enfocar la teología que había entrado en la llamada tercera escolástica. Se continuó con el estudio de viejos problemas y controversias y se repitió sin espíritu crítico lo que otros atribuían a Santo Tomás, en una situación de aislamiento respecto a los temas que sacudían la cultura del siglo XVIII. En general, y salvo muy raras excepciones, la teología se mantuvo refractaria a la Ilustración. Aunque no faltó el diálogo de los teólogos con los nuevos temas propuestos por la Ilustración, éste fue tímido y apocado. Alegre constituye un ejemplo de esa actitud defensiva: anclado aún en viejos esquemas, sentía el deseo de mejorar el método para que pudiera servir en la confrontación con las nuevas mentalidades.

\*

Todo ello supuesto, se pueden establecer las siguientes conclusiones en torno a la teología de Francisco Javier Alegre en sus *Institutionum theologicarum libri XVIII*:

1. Propone un modelo de hacer teología que consiste en la combinación del método escolástico con la teología positiva y la introducción de algunas tesis racionalistas e ilustradas, bien para apoyarse en ellas, bien para rebatirlas. Los elementos escolásticos que se mantienen son la visión unitaria de la teología

bajo la forma de una sistematización lógica y el recurso a las aclaraciones conceptuales y las distinciones. Constituye un ejemplo paradigmático de una "teología de las conclusiones" (ciencia de lo virtualmente revelado, o construcción a partir de lo dado en la revelación), con frecuente uso de fuentes patrísticas como fundamento de sus afirmaciones. Del mundo ilustrado incorpora las nuevas discusiones sobre la existencia de Dios, la condición de la religión natural, la espiritualidad del alma y el iusnaturalismo.

2. Las fuentes patrísticas aducidas son muy ricas y están muy contrastadas. Sin embargo, por la manera de citar, en forma de largas enumeraciones, parece que no leyó directamente todos los autores que nombra, sino que los conoció por mediación de las obras de Petau, Alexandre o Gotti, a las que se refiere continuamente. No puede decirse lo mismo de sus referencias a los escritos de San Juan Crisóstomo, Orígenes, San Jerónimo y San Agustín, puesto que el pensamiento de estos autores es expuesto con gran profundidad y amplitud.

3. Las soluciones y tesis que propone se enmarcan en una línea tomista que propiamente no se identifica con ninguna de las escuelas teológicas del momento, la jesuítica y la dominicana. Su interpretación de Santo Tomás pretende liberarlo de las deformaciones que ha sufrido durante estos siglos, aunque esto le distancie de la posición jesuítica, que debería haber seguido.

4. Entre sus tesis más claramente tomistas destacan su defensa de los ángeles como espíritus puros, que agotan cada uno su especie; la composición hilemórfica como explicación de la unidad armónica entre el alma y el cuerpo, separándose tanto de las interpretaciones materialistas, como de las tendencias platónicas; la unidad inseparable entre fe y razón tanto para conocer la ley natural, como para obtener certeza acerca de lo que Dios ha revelado.

5. En la controversia *de auxiliis* se mantiene independiente distanciándose de las opiniones de escuela. Su postura es la de San Agustín, pero leído a través de Santo Tomás, pues considera que sólo de este modo puede evitarse caer en el pesimismo de Bayo o en el rigorismo de Jansenio. Con esto manifiesta una gran fidelidad al pensamiento de San Agustín y propone volver a los conceptos utilizados por él y por la escolástica clásica a la hora de hablar de los tipos de gracia. Su intención es salvaguardar tanto la eficacia de la gracia divina como la libertad del hombre.

6. Muestra un claro interés por los autores ilustrados que organiza en tres grupos: los racionalistas como Pierre Bayle, Descartes, Spinoza o Wolff; los iusnaturalistas como Grocio, Pufendorf y Thomasius; y los ilustrados como Rousseau, Voltaire, Collins o Helvecio. Sintoniza con los defensores del derecho natural con los que comparte la idea de la igualdad radical de todos los hombres, de la libertad como un bien universal y el origen del poder como consecuencia de un pacto social. También coincide con los ilustrados en general en el papel primordial de la razón como fuente de la libertad y afirma con ellos el carácter racional de la religión y de la ley natural.

Pero en el fondo, se distancia de sus planteamientos a causa del fuerte componente anticristiano de los ilustrados. Presenta otras tesis ilustradas: el

deísmo, la no necesidad de revelación, la religión entendida en el marco de la razón natural, la contraposición entre ley natural y ley divina, etc., con el objeto de rebatirlas e incluso de ridiculizarlas. Para ello utiliza expresiones despectivas, no carentes de cierta agresividad, como "filosofastros", "soñadores", "más tontos que malvados", o pone al descubierto las contradicciones que cree observar en sus argumentos.

7. Su teología podría resumirse en tres claras características: la tendencia a las fórmulas de equilibrio, la fuerte impronta tomista y el intento de alcanzar una sistematización lógica de todas las verdades de fe.

En suma, nos encontramos con una obra escolástica, de gran erudición y contrastada por un número abundante de fuentes. Conserva la forma y el tratamiento escolástico, porque no pretende sustituir sino renovar. Este incipiente deseo de renovación se manifiesta en el uso de fuentes históricas, en el recurso a Santo Tomás, liberado de las opiniones de escuela, en la introducción de autores ilustrados y en el tratamiento dogmático de algunos temas que fueron objeto de discusión en el siglo XVIII. En este sentido se puede decir que procura hacer una teología no aislada del contexto cultural en el que vive.

## BIBLIOGRAFÍA

- VICENS VIVES, J., *Historia social y económica de España*, tomo IV-1, Teide, Barcelona 1958, 522 pp.
- ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, tomo III, Espasa-Calpe, Madrid 1981, p. 918 pp. **BB 20.397**
- HISTORIA GENERAL DE ESPAÑA Y AMÉRICA, *La España de las reformas*, tomo X-1, Rialp, Madrid 1989, 597 pp.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Alianza, Madrid 1990,
- M<sup>a</sup> Giovanna TOMSICH, *El jansenismo en España. Estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Siglo XXI, Madrid 1972, 207 pp. **A. 63.045**
- Antonio MESTRE SANCHÍS (dir.), *Historia de la Iglesia en España IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, BAC, Madrid 1970, 836 pp **A 63.495**
- Silvia VARGAS ALQUICIRA, *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México 1989, 167 pp. **D. 153.445**
- Ángel SANTOS, *Los jesuitas en América*, MAPFRE, Madrid 1992, 381 pp. **A 64.991**
- Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE, *El humanismo mexicano*, Seminario de cultura mexicana, México 1970, 237 pp. **D 152.328**
- Ernesto DE LA TORRE, *Biblioteca mexicana*. Tomo I, **G. 221.921**  
*Historia de la educación en Puebla* **D 152.236**  
*Historia de México*. Tomo I. **D 152.232**  
*Lecturas históricas mexicanas* **D 152.924**  
*José de Eguiara y Eguien y la cultura mexicana* **D 152.654**

## ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESUS

**1932 , I:** Rubén VARGAS UGARTE, Jesuitas peruanos desterrados en Italia. En RH. Lima 9 (1931) 229-255.

**1942, XI:** Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE, *La obra de los jesuitas mexicanos en la Nueva España. Un gran libro reciente*, Ábside, Revista de Cultura Mexicana 5 (1941), 325-324. Sólo la referencia bibliográfica.

**1945, XIV:** Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE, *A Great Mexican Theologian: Francisco Xavier Alegre (1729-1788)*. Mid-América 25 (Chicago 1943) 139-151. Traducido de la revista mexicana Ábside 4 (1940) 3-17. Referencia bibliográfica.

**1948, XVII:** Jean ORCIBAL, *Les origines du Jansenisme...*, 3 vols, Louvain parís (1947). Sólo Jansenio y Saint-Cyran. Reseña.

**1950, XIX:** V. RICO GONZÁLEZ, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII. Estudios historiográficos sobre Clavijero, Veytia, Cavo y Alegre*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Primera Serie n. 12) 1949, 8º, 221 pp. Referencia bibliográfica.

**1952, XXI:** Bernabé NAVARRO, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, 8º, 310 pp. Es una reseña (p. 196): el libro habla de Clavijero, Alegre, etc.

**1953, XXII:** Un estudio: Ernest J. BURRUS, *Francisco Javier Alegre, historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)*, pp. 439-509. Leer.

**1954, XXIII:** Bernabé NAVARRO, *Descartes y los filósofos mexicanos modernos del siglo XVIII*, Filosofía y Letras 20 (México 1950), pp.133-149Referencia bibliográfica.

**1955, XXIV:** Ernesto de la TORRE VILLAR, *Notas para un estudio de la instrucción pública en Puebla de los Angeles*, Estudios históricos mexicanos (México 1953), 563-684, 11 pl. Referencia bibliográfica. El estudio está basado en obras de Alegre y Pérez de Ribas.

**1956, XXVI:** Juan Luis MANIERO; Manuel FABRI, *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México 1956, 8º, xxx-246 p. Referencia bibliográfica. Alegre pp. 211-245.

Bernabé NAVARRO, *Humanismo clásico mexicano en el siglo XVIII*, Cuadrante 4, San Luis de Potosí 1956, 5-28. Referencia bibliográfica (3 páginas sobre Alegre) .

**1962, XXXI:** p. 200-203 reseña sobre la *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, tomos III y IV.

**1968, XXXVII:** Eusebio CASTRO, *El humanismo mexicano de Clavigero y Alegre*. Id.: *Ensayos histórico-filosóficos*, México, Universidad nacional autónoma 1962, pp. 135-163.

**1971, XL:** Arnold L. KERSON, *Francisco Javier Alegre, humanista mexicano del siglo XVIII*, Cuadernos americanos México 1968, pp. 165-186.

**1976, XLV:** José Rogelio ÁLVAREZ (dir.), *Enciclopedia de México*, Tomos IV-VIII: *Familia-México*, Ciudad de México 1970-74, 4º, 612 p. El tomo IV, voz filosofía incluye el siglo XVIII y habla de Alegre (IV, 426ss).

**1977, XLVI:** p. 260-261, comentario de ZUBILLAGA a la obra de Allan DECK sobre Francisco Javier Alegre. Leerlo.

Allan DECK, *Francisco Javier Alegre. A study in Mexican literary criticism*, Roma, AHSI, 1976.

**1978, XLVII:** Javier CACHO, sj, *Francisco Javier Alegre S.I., 1729-1788, polígrafo novohispano*. Humanidades 1 (1974), 83-94.

**1979, XLVIII:** Antonio IBARGUENGOITIA, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, 3ª edición. México, Porrúa, 1976.

**1981, L:** Manuel ACÉVEZ ARAIZA, *Biblioteca Francisco Xavier Alegre*, Puebla, Pue. (Instituto Oriente) 1980, 7-8.

**1990, LIX:** Manuel José RAMÍREZ, *Il centenario. Francisco Xavier Alegre S.I. (1788-1988)*, Tecnópolis 29 (1988), noviembre, 5-6.

Carlos DIAZ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Tomo I: A-B, Madrid, CSIC, 1980-1988. Francisco Javier Alegre en el vol I, pp. 153-155.

Juan Luis MANEIRO, *Vida de algunos mexicanos ilustres*, Universidad Autónoma de México, 1988.

**1991, LX:** Arnold L. KERSON, *Francisco Javier Alegre, a Mexican latinist of the eighteenth century*, Nova tellus 6, 1988, 221-233.

Manuel Ignacio PÉREZ ALONSO, S.I., *el destierro de los jesuitas americanos y la formación de la conciencia de la nacionalidad*. México (Universidad Iberoamericana) 1987, 8º 48.

**1992, LXI:** *Francisco Javier Alegre y iego José Abad, humanistas gemelos*. Prólogo, selección, traducción y notas de Julio PIMENTEL ALVAREZ, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

**1993, LXII:** M. BEUCHOT, *La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre*, Dieciocho 14 (1990), 124-129.

Jeffrey H. KAIMOWITZ, *Translation of the apologetical essay appended to the "Alexandriad" of Francisco Javier Alegre*, Dieciocho 13 (1990), 135-148.

Marc VAN DER POEL, *Teaching Latin in eighteenth-century: The "Prolusio grammatica de syntaxi" by Francisco javier Alegre*, Dieciocho 13 (1990), 119-134.

Maurizio FABBRI, *I gesuiti spagnoli ed ispano-americani in Emilia e Romagna dopo l'espulsione del 1767. Letterati, scienzati, lettori dello Studi di Bologna*, en "Ateneo e Chiesa di Bologna" (Bologna, Istituto per la storia della Chiesa di Bologna 1992), 243-250.

**1994, LXIII:** Héctor SAINZ OLLERO, *Ilustrados y jesuitas expulsos: una plémica antropológica sobre América y los americanos*, en "La compañía de Jesús en América" (n° 548), 323-329.

**1995, LXIV:** M. VAN DER POEL, *Francisco Javier Alegre (1720-1788) and the use of Latin in the Eighteenth century*, Studi umanistici piceni 13 (1993) 209-217.

**1997, LXVI:** Xavier ESCALADA, *Enciclopedia guadalupana*, México, 1995. P. 26 dedicada a F.X. Alegre.

**1998, LXVII:** Mauricio BEUCHOT, *Algunas doctrinas filosóficas de Francisco Xavier Alegre sobre el hombre, el derecho y la guerra justa*, En "Filosofía y ciencia en el México dieciochesco", México, Universidad Nacional Autónoma 1996, 75-89.

Mauricio BEUCHOT, *La filosofía mexicana del siglo XVIII*. Revista de hispanismo filosófico 1 (1996) 11-23; jesuitas: 18-20.

**1999, LXVIII:** Maurizio FABBRI, *La compagnia di Gesù dopo il 1767. Gli esuli hispanoamericani ed il mondo culturale italiano*, en "Bologna e il Mondo Nuovo" (Bologna grafis 1992), 45-50

**2000, LXIX:** Martha Ellen WHITTAKER, *Jesuit printing in Bourbon Mexico City: the press of the the colegio de San Ildefonso, 1748-1767*, Dissertaton at tha University of California, Berkeley 1998, 4° 242.

**2001, Jul.-Dic.,** *Testimonios del exilio*. Selección y prólogo de Elsa Cecilia FROST. México (jus) 2000 12° 158 (=Clásicos cristianos). Tiene de Francisco javier Alegre: *Llegan misteriosas órdenes de la corte*, pp. 25-63.

Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *Historia de la crítica literaria en España*, Madrid Taurus 1989. Ver el nacionalismo de los expulsos, 97-118.

