

Celina A. Lértora Mendoza*

La cognoscibilidad de Dios según Mateo de Mimbela SJ

The Knowability of God according to Mateo de Mimbela SJ

Abstract

The Jesuit Mateo de Mimbela, Spanish by birth and professor in New Spain at the end of the seventeenth century, represents the last relevant version of Jesuit scholasticism before the Expulsion of 1767, as stated in his treatise *De Divina Essentia et Attributis*, whose Disputation 1 deals with the knowability of God. Although it follows the traditional structure proposed in Thomas Aquina's *Summa Theologiae*, it advances considerably in some epistemological aspects, in keeping with its time. The interest of this text lies in the fact that it reviews all the positions held in the Company, which had developed with greater emphasis the internal discussions, and not only with the opposing Schools, resulting in an accurate overview of the *status quaestionis* of the issues it includes, as I have shown in my participation in the previous SOFIME Congress, with a presentation on divine relationships. I focus especially on the following points that I consider novel: 1. The epistemic status of the proposition «God exists»; 2. The discussion on the possibility of invincible ignorance of that proposition; 3. If a real act of faith is possible about said proposition.

Keywords: systematic theology; treatise on God; existence of God; knowability of God; Mateo de Mimbela SJ.

Resumen

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*, cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia

* CONICET-FEPAI Investigadora, M. T. de Alvear 1640, 1 E-F, Buenos Aires, Argentina; clertoramendoza@gmail.com.

con su época. El interés de este texto radica en que pasa revista a todas las posiciones habidas en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye, tal como lo he mostrado en mi participación en el anterior Congreso de SOFIME, con una ponencia sobre las relaciones divinas. Me centro especialmente en los siguientes puntos que considero novedosos: 1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»; 2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición; 3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe.

Palabras-clave: teología sistemática; tratado de Dios; existencia de Dios; cognoscibilidad de Dios; Mateo de Mimbela SJ.

1. Presentación

El Jesuita Mateo de Mimbela, español de nacimiento y profesor en Nueva España a fines del siglo XVII¹, representa la última versión relevante de la escolástica jesuita antes de la Expulsión de 1767, conforme lo expone en su tratado *De Divina Essentia et Attributis*², cuya Disputación 1 trata la cognoscibilidad de Dios. Si bien sigue la estructura tradicional propuesta en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, avanza considerablemente en algunos aspectos epistemológicos, en consonancia con su época. El interés de este texto radica en que pasa revista a todas las posiciones existentes en la Compañía, que había desarrollado con mayor énfasis las discusiones internas, y no sólo con las Escuelas opuestas, resultando un panorama acertado del *status quaestionis* de los temas que incluye, tal como lo he mostrado en mi participación en el anterior Congreso de SOFIME, con una ponencia sobre las relaciones divinas³. Continuando el análisis de los

¹ Datos bio-bibliográficos en G. Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. V (M-N-Ñ) CSIC, Madrid 1995, pp. 522-523; lo mencionan M. Kemp Mercado en *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zigzag, Santiago de Chile 1958, p. 69; J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia*, Librería Voluntad, Bogotá 1949, p. 100 y J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reyno de Granada (1563-1810)*, Madrid 1946, p. 764. Los manuscritos han sido elencados por W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, M. Nijhoff, The Hague 1972, p. 60.

² *Tractatus de Divina Essentia et Attributis Dei R. P. Matheum Mimbela Vespertinae Cathedrae moderatorem. Initium dedit 19 mensis octobris. Anno Domini 1699*. Bogotá, Academia de Historia de Bogotá, s/s 121 ff; otro ejemplar, Bogotá, Biblioteca Zaldía, s/s, 89 ff. Traducción parcial de Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Introducción de textos y traducción del latín al castellano, 3 vol. Ministerio de Educación, Caracas 1954-1964, pp. 321-354

³ Cf. «Las relaciones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial», *Enrahonar*, Supplement Issue (2018) 113-122.

aspectos significativos de esta obra, me centraré en los siguientes puntos de su I Disputación que considero novedosos: 1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»; 2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición; 3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe.

En otra ocasión he presentado detalladamente la estructura del *Tractatus* y me remito a ese trabajo⁴. Aquí recordaré solamente que Mimbela, adhiriendo a una larga y célebre tradición inaugurada en la *Summa* del Aquinate, comienza el tratamiento de Dios por la cuestión de su existencia, y ésta, a su vez, se inicia con la pregunta de si y cómo es posible conocer a Dios, lo que parece casi un planteo kantiano.

2. La I Disputación

El texto⁵ se divide en tres secciones, cuyos temas son: 1°. Si la existencia de Dios es evidente por sí, y si sobre ella puede haber ignorancia invencible del intelecto; 2°. Si la existencia de Dios puede creerse por fe; 3°. Si la existencia de Dios puede demostrarse. Esta tercera sección se divide en dos subsecciones: 3.1. Se prueba nuestra primera conclusión y 3.2. Se prueba la otra conclusión.

En la Primera Sección, de la noción de «verdad evidente por sí»⁶, apoyada en la definición de Aristóteles, extrae cuatro consecuencias epistemológicas:

1°, que no hay ninguna verdad que no sea evidente por sí, respecto a Dios. 2°, una verdad puede ser evidente por sí respecto a uno y no respecto a otro. 3°, la misma puede ser evidente por sí y no evidente por sí respecto a lo mismo en diverso tiempo. 4°, puede ser evidente por sí y evidente por otro, respecto a lo mismo incluso en el mismo tiempo⁷.

⁴ «El *Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ», *Dialogando* 3 (2015) 19-46. Ed. digital www.revistadialogando.org.

⁵ Una exposición amplia de todos los temas de la Disputación en mi trabajo «Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios», *Dialogando* 9.17 (2021) 31-56. Ed. digital www.revistadialogando.org

⁶ «...ergo veritas per se nota illa erit, quae non solum est nota, sed hu[cus]sque adeo manifesta, ut facilis comparatu ex sola terminorum propositione». (f. 1v, n. 3/1). Se cita por el foliado del Ms de la Biblioteca Nacional de Bogotá, y los números del mismo (el de corrido y el de cada parte), la transcripción y la traducción son mías.

⁷ «Ex his fit 1° nullam esse veritatem, quae non est per se nota, respectu Dei. 2° posse veritatem esse per se notam respectu unius, et non respectu alterius. 3° Posse eam esse per se notam, et non per se notam respectu eiusdem per diverso tempore. 4° posse esse per se nota, et per alia nota, respectu eiusdem etiam per eodem tempore» (f. 1v, n. 4/2).

A continuación Mimbela afirma la doctrina tradicional jesuita en tres conclusiones

1º, Dios no puede ser invenciblemente ignorado, ni por el conjunto de las gentes, ni por un pueblo entero. 2º, tampoco puede ser ignorado por largo tiempo por un hombre en uso de la razón; 3º puede ser ignorado por breve tiempo por un hombre dotado de razón⁸.

La Sección segunda, que pregunta si la existencia de Dios puede conocerse por fe, no pone en cuestión que es posible (resulta de lo dicho por la Escritura y sus menciones, y además es un hecho que cualquiera puede apreciar) sino que se centra en la cuestión de si esta fe puede coexistir con el conocimiento, o con su búsqueda. Su conclusión es que la existencia de Dios es cierta por fe. Parece obvia, ya que la existencia de Dios sería no sólo el primer conocimiento de fe sino incluso el supuesto y base de todo otro. Pero la razón aducida por Mimbela es un tanto extraña: dice que la existencia de Dios es revelada por Él mismo, cuando le dice a Moisés «Yo soy el que soy». El segundo argumento es filosóficamente interesante: si algo impide que la existencia de Dios sea creída por fe, es la evidencia; pero tal evidencia no se da⁹ pues la revelación es oscura y eso conlleva la oscuridad misma de la fe y por eso se requiere la razón.

La tercera sección (si la existencia de Dios puede demostrarse), la más larga de las tres, en la primera subsección expone la primera conclusión: la existencia de Dios es demostrable *a posteriori*, en lo cual coinciden todos los escolásticos. El desarrollo de Mimbela se orienta a mostrar el estado de la cuestión, tanto de la propia escuela como de la tomista.

Pero el profesor saca otra conclusión que excede el argumento escriturístico en sentido estricto: deduce que prueba también que la existencia de Dios es demostrable por fe, lo cual no concuerda con la definición y exposición acerca del concepto de demostración con que inicia esta subsección. Más aún, lleva la conclusión al extremo considerar que la negativa a aceptar este punto de vista es temeraria.

Por último, Mimbela insiste en que este argumento sobre el valor revelado de la proposición se refiere exclusivamente a su forma *a posteriori*. Y haciendo eco a Muniesa, reconoce que esta restricción es necesaria para oponerse a los que,

⁸ «1º [f. 2v] Deum non posse invincibiliter ignorari nec a cunctis gentibus, nec ab integra natione. 2º nec posse ignorari ab homine ratione utente per longum tempus. 3º posse per breve tempus etiam ab homine rationis compote».

⁹ Ibid. n. 13-15.

afirmando la validez de la prueba *a priori*, terminan rechazando la validez de la *a posteriori*.

Además de este argumento escriturístico, Mimbela ofrece dos argumentos de razón, que reproducen, a su modo, la doctrina general escolástica, aceptada también por la escuela jesuítica. El primero está tomado del principio aristotélico «todo lo que se mueve es movido por otro», que el Aquinate usa en su primera prueba, y que Mimbela reproduce aquí incluyendo algunas críticas: posibilidad de moverse a sí mismo, imposibilidad del regreso al infinito, etc.,

El segundo argumento racional (el tercero en la numeración de Mimbela), es una versión resumida del argumento por la contingencia, que usa el Aquinate en su tercera vía, que Duns Escoto asume como la principal, y que nuestro profesor presenta en su redacción personal.

La segunda subsección enuncia y argumenta a favor de la segunda conclusión: «La existencia de Dios es demostrable *a priori*». Este tipo de demostración no es el argumento ontológico anselmiano, sino más bien una versión del argumento por la conexión posibilidad-necesidad, elaborado por Duns Escoto. Pero la exposición de Mimbela sigue a los autores de su Orden¹⁰.

3. Los aspectos novedosos

Tal como lo he adelantado, considero que en la doctrina expresada hay tres aspectos que pueden considerarse novedosos, no tanto porque expongan de una manera sistemática algunas opciones doctrinales que en otros tratados escolásticos se ordenan de otro modo, sino porque esta nueva ordenación constituye, en este tema, un notable doble giro. Por una parte (como lo señalé en mi trabajo anterior sobre las relaciones divinas) un giro de la teología a la metafísica; y el segundo, en este caso, de la metafísica a la epistemología. Insisto, epistemología y no «teoría del conocimiento», aunque ella está incluida. Es un giro epistemológico que consiste en colocar el problema del conocimiento en el comienzo de la discusión sobre Dios y, al mismo tiempo, fundamentarlo con una argumentación tendiente a mostrar la legitimidad del giro mismo, es decir, del enfoque epistémico.

¹⁰ La Disputación termina con una mención a las pruebas de la unidad de Dios, que en realidad no corresponden a este tema por lo cual no se van a considerar aquí, porque el tema es otro.

3.1. El estatuto epistémico de la proposición «Dios existe»

La tradición escolástica, en sus diversas escuelas, desde sus comienzos, insistió en la posibilidad de establecer la verdad de dicha proposición. Pero en un contexto filosófico menos desarrollado sobre la verdad proposicional, los principales maestros y formadores de escuelas no profundizaron los aspectos específicamente epistemológicos.

El desarrollo propio de la escolástica y la diversidad de enfoques del pensamiento moderno mostraron la necesidad de ampliar el espectro problemático. Aun cuando Mimbela no lo desarrolla, es evidente que está suponiendo: a) la distinción tradicional entre verdades apodícticas y no apodícticas; b) el carácter sintáctico de la cuestión: la validez de los argumentos derivativos; c) la asunción de las pruebas *a posteriori* y *a priori* ambas válidas, al menos en general.

Pero su desarrollo, aun cuando a primera vista no difiere mucho de lo estándar, tiene el interés de que expresa la preocupación específica: el estatuto epistémico de la proposición y por tanto qué clase de verdad se le debe asignar. Hay que reconocer, sin embargo, que este propósito queda un tanto trunco.

3.2. La discusión sobre la posibilidad de la ignorancia invencible de esa proposición

Los teólogos medievales discutieron ampliamente este asunto. Esta cuestión tiene dos momentos teóricos y prácticos. Durante el medievo y en función de las disputas con judíos y musulmanes, la cuestión se centraba en cómo podían desconocer la verdad del mensaje cristiano (aun cuando fueran todos teístas y aceptaran la idea de un único Dios creador y remunerador). Los teólogos hablaron de la «pravedad» o sea, la ignorancia afectada, en los que recibieron el mensaje y se niegan a creerlo. Sobre esta base ideológica se construyó una teoría inquisitorial que funcionó casi sin reservas durante más de dos siglos. Por eso las evidencias fácticas contrarias tardaron bastante en ser comprendidas en su real significación antropológica.

Esta discusión antropológica tuvo varias etapas, de las cuales este texto representa el punto de consenso final. La primera etapa es la antigua concepción que acabo de mencionar.

En un segundo momento, cuando los viajes mostraron la existencia de pueblos enteros que no sólo desconocían al Dios cristiano, sino que parecían no tener una idea siquiera aproximada de «Dios» en el sentido que es el ente designado en

la proposición «Dios existe». En el siglo XVII, el conocimiento más completo de dichos pueblos plantea seriamente si Dios puede ser invenciblemente ignorado y por tanto sin culpa del ignorante.

Considero que esta cuestión sólo pudo comenzar a plantearse y resolverse con serenidad cuando se hubo zanjado la cuestión de la racionalidad de los nativos americanos (posiblemente habría que incluir los de Polinesia y quizá algunos africanos, como los pigmeos). Es decir, la “ignorancia” de seres infrahumanos no podía ser un argumento contra la tesis principal y por eso, según entiendo, la cuestión sobre la racionalidad de estos pueblos fue en su momento tan relevante¹¹. No era solo la pregunta de si podían ser bautizados. La capacidad intelectual de muchos de estos seres de dudosa hominidad tampoco podía pasar desapercibida y muchos de los primeros conquistadores y colonizadores de hecho los consideraban racionales. La cuestión ulterior sobre el derecho de dominarlos y esclavizarlos no interesa aquí. En cambio, la declaración de hominidad condujo a preguntarse si en ciertas circunstancias la mente humana puede tomar derroteros que en otros grupos resultarían por lo menos inexplicables.

Obviamente la primera pregunta, al estilo de la *quaestio*, tomaba la forma «*utrum*» con dos respuestas alternativas: *sic et non*. Las evidencias recogidas señalaban el *sic* como inexcusable, al menos según la experiencia tanto histórica como coetánea. Quedaba entonces la tarea de limar las asperezas de un *sic* demasiado contundente, que terminó tomando una forma que podría expresarse como «si, pero...». Es decir, que la ignorancia era aceptada, pero con limitaciones. La posición de Mimbela, como digo, viene a expresar el acuerdo alcanzado a fines del siglo XVII y que se mantendrá sin variantes hasta bien entrado el siglo XX: la existencia de Dios puede ser ignorada: a) por personas determinadas, pero no por la humanidad en conjunto o grupos importantes de ella; b) no puede ser ignorada por un largo tiempo. En otras palabras, la ignorancia que de hecho se detecta, tendría la característica de ser circunstancial y, si se quiere, excepcional. Las razones de estas restricciones se presentan un tanto opacas a la interpretación actual. En conjunto, resultan poco convincentes. Parecería más bien una concesión de los

¹¹ La bibliografía sobre este tema es muy extensa. Me limito a mencionar tres trabajos relevantes y acordes a lo que sostengo en el texto: S. Álvarez Turienzo, «Discordia en la ética del descubrimiento y la conquista americanas», *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca (1986) 15-44; M. Beuchot, «Escolástica, humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Vera Cruz», *Revista de Filosofía*, Maracaibo, 21 (1995) 83-92; A. G. Lamadrid, «Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de América», *Salmanticensis* 28.1-2 (1981) 329-346.

escolásticos de la modernidad avanzada, a una tradición de la cual no podían despegarse institucionalmente. Pero esto requiere mayor profundización documental, histórica y hermenéutica.

3.3. Si acerca de dicha proposición es posible un acto real de fe

La tradición más relevante de la escolástica medieval, la tomista, ha considerado que no puede haber simultáneamente ciencia y fe sobre un mismo objeto y bajo la misma razón. Por lo tanto, la existencia de Dios se sabe o se cree, pero no las dos cosas a la vez.

Estas opciones no sólo se refieren a la cuestión de la componibilidad de actos de creer y saber en forma simultánea sobre el mismo objeto, sino que también inciden en la discusión sobre la naturaleza epistémica de la teología. Es claro que la posición alternativista queda conectada a una posición más «cientificista» de la teología, si se me permite la expresión. Es decir, que la Apologética, o la Teología Fundamental, o sea, los fundamentos de la fe (incluyendo sobre todo los motivos de credibilidad), no es a su vez una construcción fideísta sino científica, en el sentido aristotélico del concepto. Y también oscila más bien hacia el polo que la considera una ciencia teórica (como es el caso del tomismo). En cambio, las posiciones que tienden a ver la teología como una ciencia práctica (como el esotismo) se muestran favorables a introducir más contenidos fideístas sin que ello les parezca contradictorio, puesto que la contradicción en sentido fuerte, como es obvio, se da precisamente en una ciencia teórica.

La contraposición ciencia-fe es relevante en muchos aspectos de la teología, pero tal oposición no debe ser origen de alternativas fuertes y sin matices. La posición de Mimbela y otras similares, a favor de la conjunción de «ciencia y fe» con respecto a la proposición «Dios existe» no debe ser interpretada como una postura que niegue (en su derivación lógica, aunque no en la expresión histórica) el carácter «científico» del discurso teológico; pero tampoco lo daría por afirmado sin más. Este punto requiere una dilucidación que va más allá de esta cuestión histórica puntual y compromete no sólo a la historia general de la teología sistemática, sino también a su visión actual.

Por otra parte, hay que considerar el alcance de la contraposición ciencia y fe. Para que esta contraposición sea lógicamente válida es necesario definir ambas de modo que sean estrictamente incompatibles. Pero esto, en muchos casos, no es históricamente real. De hecho, hay «creencias» del científico que se aproximan bastante a la definición usual de «fe» (por ejemplo, que el mundo es una realidad

ordenada, sometida a legalidad, etc.). Tampoco me parece que la diferencia entre ciencia y fe esté en el cuestionamiento de su objeto, porque cuando la ciencia cuestiona su objeto, se convierte en filosofía. Concediendo que la respuesta es difícil, yo más bien apuntaría a una diferencia metodológica, en el sentido de que cuanto más globales sean las preguntas (y las respuestas) más nos alejamos de la *empiría* y nos aproximamos a la filosofía. Se ha dicho que las ciencias tienen objetos específicos, nunca preguntan por el todo. La teología tampoco, y en esto coincidiría con la ciencia.

Desde otro punto de vista, aunque no en forma explícita, en el texto de Mimbela resuena otro problema: aceptar la posible coexistencia de fe y razón podría poner en cuestión precisamente la científicidad de la teología, en el sentido de que el teólogo, en la medida en que tenga fe, no estaría obrando en forma exclusivamente racional, lo que es requisito esencial de científicidad. En otras palabras, que la fe del teólogo al momento de elaborar las pruebas racionales de la existencia de Dios, estaría obrando como un “obstáculo epistemológico” en el sentido de Bachelard. Pero también podría sostenerse, a la inversa, que precisamente la fe puede ser una ayuda para la visualización de ciertas problemáticas.

4. A modo de conclusión

Ya indiqué que este comienzo de una obra ambiciosa como exposición del estado de la cuestión del Tratado de Dios resulta a primera vista como una reproducción tradicional más que una fundamentación y/o defensa de posiciones más novedosas. Sin duda Mimbela no era un «revolucionario intelectual», o al menos no era eso lo que se proponía en su Curso. Más bien, siguiendo una tradición jesuita, expone sus ideas en versión débil y las remite, en cuanto sea posible, a los autores de su Orden que más han trabajado la discusión interna tratando, si no de conciliar las diversas líneas, sí de integrarlas en el complejo mayor de la tradición académica jesuita como opciones aceptables para los docentes. Precisamente Antonio Pérez (1583- 1672) y Tomás de Muniesa SJ (1627-1696), sus dos guías preferidas, representan este estilo de trabajo.

De modo que Mimbela reproduce las posiciones de consenso, y sus avances, que podríamos calificar de novedosos en relación a la visión tradicional, se dejan entrever en los aspectos redaccionales, ya que no en la doctrina expresada en las conclusiones, que son pocas y estandarizadas. Diría que, a diferencia de otros expositores, Mimbela se decanta por una exposición débil de las verdades que pro-

nueve. La forma «sí, pero...» podría expresar lo que quiero indicar. Hay en cada caso un límite, expreso o implícito, en la doctrina afirmada en la conclusión. No interpreto que sea esto una consecuencia del carácter disputativo del texto, sino más bien, al contrario, que la parte disputativa (que debe arribar a conclusiones fuertes y refutar al oponente), queda debilitada en las explicaciones. Y sobre todo, que no hay propiamente un enfoque fuerte de la disputación, que exige objeciones y su resolución como parte esencial de la defensa de las conclusiones.

Podría decirse que en esto Mimbela se acerca al pensamiento filosófico moderno no escolástico, pero también que, desde su propia tradición, ha tratado de actualizarse, comprendiendo las limitaciones de los antiguos modelos. En la segunda mitad del siglo XVII la escolástica, en todas sus formas, debe colocarse a la defensiva y trata de apuntalar su tradición. Las estrategias son diversas, no todas fueron exitosas. La insistencia de la escolástica cerrada durante el siglo siguiente terminó con su descrédito. La salida a una revitalización, de la mano de León XIII, tuvo resultados ambiguos. Pareciera que la idea de dialogar, aunque sea implícitamente, con las nuevas visiones filosóficas, como se propuso Mimbela en este texto, era una estrategia con posibilidades de éxito.

Y si no lo tuvo entonces, al menos lo tuvo en la neoescolástica del siglo pasado. Pero esta historia y sus conexiones con la segunda escolástica y sus epígonos del XVII requiere ser contada de nuevo. Me atrevo a conjeturar que la pervivencia de la escolástica medieval se dio, justamente, en la medida en que fue capaz de actualizarse cada vez. Es la lección que nos deja esta larga historia.