

## Aporías filosóficas en el Nuevo Mundo

Por Mario MAGALLÓN ANAYA\*

*Con afecto, para Rubén Ruiz Guerra*

ES POSIBLE DECIR que la historia de la filosofía novohispana está marcada por el pensamiento clásico griego y latino, el escolástico y el moderno, pero también por el indígena. Esta tradición perfila a los seres humanos fundamentalmente como entes racionales, ya que la racionalidad, el *logos*, es su especificidad. Así, el *logos* concebido como exclusividad racional, desplaza al *logos*, palabra, de la comunicación en favor de una racionalidad formal. El *logos* es espacio y mediación y, al mismo tiempo, realización de la comunicabilidad. Ya en la filosofía clásica el *logos* como razón domina y destaca sobre el *logos* como lenguaje. Por esto mismo la mentalidad griega puede entenderse como mentalidad semántica, preocupada por la aprehensión esencial de la complejidad de *lo real y la realidad del hombre*. La mentalidad cristiana, por el contrario, se perfila como una mentalidad religiosa pragmática, si la consideramos desde el ángulo que nos brinda la semiótica actual. En el cristianismo el hombre adquiere el valor de persona humana, lo que implica concebirlo como forma de habla. En cambio la modernidad, en general, hace del hombre un sujeto. Desde Descartes la subjetividad, como modelo teórico que alcanza una alta relevancia en el idealismo alemán, marca los límites y alcances del ser del hombre.

Las investigaciones recientes sobre la filosofía novohispana tienen la virtud de haber sido realizadas en una época en que el dominio de lo efímero, de la disolución, del simulacro, del desencanto, de la fragmentación del saber y de los grandes discursos, de la totalidad unitaria del conocimiento, del fin de la metafísica y de la historia de la modernidad occidental, ha sido puesto en cuestión y hasta derruido por los acontecimientos mundiales.

De tal forma, la concepción de la modernidad como bloque unitario, concebido a través del supuesto "universalismo" de la razón ilustrada, ha sido dejada de lado por ineficiente e incapaz de dar respuesta a los más apremiantes problemas humanos, a la defensa de derechos sociales y políticos como la libertad, la igualdad, la justicia, la equidad, la solidaridad; se ha declarado el fin de la metafísica, del individuo, del

\* Investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM; e-mail: <mariom@servidor.unam.mx>

sujeto teórico cartesiano, del espacio del pensar filosófico caracterizado por la coherencia, la sistematicidad y el rigor del racionalismo de las “ideas claras y distintas” y del positivismo; las concepciones románticas de la sensibilidad y de la subjetividad resultaron también insuficientes; los historicismos por su relativismo llevaron a formas reduccionistas, a la diferencia, a la diversidad, a la subjetividad de principios, lo cual es opuesto al “universalismo metafísico unitario” de la modernidad europea.

Por ello, hoy más que nunca se hace necesaria una crítica radical al logocentrismo, al patriarcalismo de la lógica de la identidad y de la dominación, a la visión unitaria y cerrada de la modernidad europea, porque, insistiríamos, la modernidad no es una sino diversa, determinada por la realidad histórica y social de cada época y tiempo concreto. Desde la Edad Media y el Renacimiento hasta Descartes, como señala Juan David García Bacca, el tiempo de ninguna manera fue concebido como algo subjetivo, sino como conocimiento de una época histórica. “Todos: santo Tomás, lo mismo Escoto, Suárez, al igual que Galileo, definirán el tiempo como algo *objetivo*, y sus relojes se fundarán en las propiedades objetivas cósmicas”. Sin embargo el tiempo, según García Bacca, es la relación dialéctica de un espejo de doble cara: la objetiva y la subjetiva, por lo que “la definición *objetiva* del tiempo es consecuencia de la definición subjetiva del mismo”<sup>1</sup> y en ambos casos son necesarias, por lo menos, la mediación del *logos*, del *eros* y de un *pathos* crítico.

La modernidad es diversa, como diversa es la historia; aunque las distintas modernidades comparten con la modernidad occidental ciertas *ideas eje* en su argumentación y objetivos: la razón, la libertad, la equidad, la justicia, el progreso científico y tecnológico, la igualdad, la solidaridad, los problemas históricos y sociales, los derechos humanos; en fin, la preocupación por el quehacer del hombre y por la metafísica.

La modernidad, según Manuel Velázquez Mejía,<sup>2</sup> puede considerarse como el paso lógico de la mentalidad cristiana personalista hacia la subjetividad y, al mismo tiempo, es la superación de ésta, para convertirse en persona-sujeto. Esta superación, sin embargo, estará destinada a entrar en crisis. La contemporaneidad del tiempo muestra la reducción provocada por una modernidad unitaria y totalizadora de

<sup>1</sup> Cf. Juan David García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 32ss.

<sup>2</sup> Cf. Manuel Velázquez Mejía, *Hermenéutica, filosofía, genealogía*, México, UAEM, 2002, pp. 4-35.

los modelos filosóficos de la modernidad como los de Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, encargados de promover, realizar y vitalizar la crisis. El sujeto del proceso histórico y social se convierte en objeto manipulable de los procesos sociales.

En el horizonte de reflexión filosófica de la modernidad en la Colonia son muy importantes los trabajos de investigación de Olga Quiroz-Martínez, Rafael Moreno, Bemabé Navarro, Elsa Cecilia Frost, María del Carmen Rovira etc. Tales investigaciones demuestran una vez más que desde aquí, la filosofía es concebida como forma de racionalidad metafísica y epistemológica, y, ante todo, que la filosofía es un atributo humano, sin importar la región geográfica donde se produzca. La filosofía entraña una duda radical, una reflexión sobre los problemas más acuciantes para los seres humanos, como la Vida, el Ser, la Existencia, Dios, la Persona Humana; dicha reflexión se relaciona también con el entorno natural en el que los seres humanos viven y se desarrollan social, política y ecológicamente.

Es importante apuntar que el problema de la ecología sólo hasta la segunda mitad del siglo xx empieza a cobrar presencia en las preocupaciones de algunos filósofos y estudiosos de las ciencias sociales y de las ciencias naturales. Las investigaciones sobre los ecosistemas y el hábitat traen como consecuencia la fundamentación de una ética ecológica. Es decir, el *oikos*, la *physis*, la naturaleza —concebida entre los griegos como la casa, el “hogar donde los entes viven”— logra convertirse en “La Casa del Hombre”, ante la destrucción irracional e indiscriminada por parte de la razón instrumental y la modernización científica y tecnológica weberiana en las dos precedentes décadas del siglo xx.

La historia de la filosofía y de sus ideas está determinada por las circunstancias, en una relación dialéctica que debe ser aclarada sometiéndola a un estudio crítico constructivo. Porque sólo “un conocimiento firme y sólido de nuestro pasado [...] nos puede dar fortaleza para construir el futuro. Porque el pasado, cuando se estudia críticamente, es hondamente liberador”.<sup>3</sup>

La filósofa María del Carmen Rovira considera necesario conocer nuestro pasado filosófico; conocer a profundidad sus discursos y comparar unos con otros y establecer sus diferencias y sus síntesis, así como sus aportes a la filosofía universal. Empero, hasta ahora se ha hecho muy poco al respecto.

<sup>3</sup> José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, vol. 1, p. 22.

Es necesario volver la vista atrás y conocer nuestro pasado filosófico, los vaivenes de nuestro pensamiento a veces confuso y falto de rigor, pero siempre valioso en relación con el mensaje que de él recibimos. Pasado "hondamente liberador", nosotros lo hemos estudiado superficialmente, ignorando muchos de sus principales discursos filosóficos que una vez trabajados pueden abrirnos un horizonte de seguridad e identidad.<sup>4</sup>

Por otro lado, al referirse a la filosofía mexicana moderna, Rafael Moreno no parte de la desconfianza ni de los añejos recelos de la generación de los "Hiperiones", tampoco busca ontologizar la filosofía sino historizar su valor y sentido epistémico. Es decir, el fundamento y la racionalidad de una filosofía, incluida la mexicana, son causados por la *facticidad histórica*. Habrá filosofía mexicana si existen sujetos dedicados a filosofar sobre los problemas urgentes del mundo y de la vida. Por lo mismo el fundamento de la racionalidad es irrecusable al ser colmado de evidencias. La racionalidad del hacer filosofía mexicana tiene sus antecedentes en la historia de la filosofía, pero no de toda historia, sino de aquella que impera en los textos como parte de la filosofía y, como tal función, se ocupa del conocimiento histórico de cada periodo e, inclusive, de cada filósofo.

Una historia de la filosofía, que no limite lo histórico a la narración intemporal de los filosofemas, también pone de manifiesto cómo todas las filosofías son concebidas o con un designio de universalidad o con una intención de serlo. De varios modos cada filósofo inviste sus reflexiones de una verdad válida para todos los pueblos y para todas las épocas. Pero los pocos cultivadores de la intencionalidad enuncian que las soluciones encontradas corresponden a un objeto histórico, único, particular, irreplicable; sólo pueden universalizarse cuando otros pueblos las asimilen, porque tienen problemas parecidos y ellas convienen así a su historia. El filosofar se origina de la reflexión sobre este objeto presente, pero sólo será verdadero filosofar si recoge e integra la experiencia filosófica del hombre. El objeto, es la lección histórica, no rechaza el pasado, sino la continúa en aquellas soluciones que respondan a sus exigencias.<sup>5</sup>

La filosofía occidental llegó a lo que posteriormente se convertiría en Nueva España, a fines del mes de febrero de 1517, con los conquistadores españoles que arribaron a las costas de Yucatán y posteriormen-

<sup>4</sup> María del Carmen Rovira Gaspar, "¿Nuevas rutas en la filosofía en México en el siglo XXI?", en Mario Miranda Pacheco y Norma Delia Durán Amavizca, coords., *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, UNAM, 2002, p. 40.

<sup>5</sup> Rafael Moreno, "¿Filosofía mexicana en el año 2000?", en Norma Delia Durán Amavizca, comp., *Acta philosophica mexicana*, México, UNAM, 2002, p. 15.

te extendieron sus dominios al resto del territorio. Con su llegada se inicia el “contacto entre dos mundos”, cuyo destino histórico será influirse mutuamente para originar otro nuevo. En un principio no fueron bien conocidas ni valoradas las culturas indígenas. Los españoles se esforzaban por entender los grandes enigmas de la reflexión filosófica europea, para acotar el interés por la razón propia, lo cual los llevaba a excluir la reflexión sobre los sujetos conquistados y sus obras culturales. Se puede decir, salvo contadas excepciones, que a los recién llegados no les interesan las ideas de los naturales; les preocupa desenvolverse con holgura y libertad en las nuevas tierras, lo que les crea grandes conflictos y problemas. Empero, era vital conocer el país y a sus habitantes. Los españoles, descubren que éstos no siempre se ajustan a los conceptos tradicionales europeos y, por lo mismo, tienen que crear otros donde quepa la sorprendente novedad de este Nuevo Mundo.

Existen en el pensamiento occidental conceptos, como el de filosofía, que fueron empleados algunas veces para describir fenómenos culturales de otros pueblos que han vivido en tiempos y latitudes distintas. Los conceptos de sociedad, ley, justicia, norma, derecho, economía, libertad, etc., tienen antecedentes y contenidos específicos e históricos. Al entrar en contacto con el nuevo contexto americano, aquellos conceptos clave de la cultura occidental amplían el sentido y connotación originales y adquieren nuevo sentido de comprensión y de aplicabilidad “universal”. La universalización y la connotación de estos conceptos e ideas es indicio de que la propia cultura occidental, influida por los innumerables contactos, acercamientos y formas de dominio pretende transformarse en la “cultura universal”, o más precisamente, en la “cultura dominante”: la europea.

De hecho, la cultura de Occidente ha sido la única que ha entrado en contacto con el resto de las culturas humanas. Y es también la única que, para tratar de comprenderlas, ha inventado ciencias, como la antropología y la etnohistoria con todas sus ramas. Estas ciencias difícilmente podrían existir si no se hubiera ampliado hasta universalizarse, la capacidad de connotación de los propios conceptos y categorías fundamentales, antes restringidos y referidos únicamente a las instituciones culturales de Occidente. Pero este proceso de universalización ha engendrado a su vez nuevos problemas de carácter epistemológico.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Miguel León-Portilla. “El pensamiento prehispánico”, en Fernando Salmerón *et al.*, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980, p. 15.

Al parecer, toda relación teórica y epistemológica tiene que ver con una interpretación analógica, polisémica y de gran invención y creatividad. Cuando nos acercamos a un objeto, cosa, teoría, ideas, pensamientos e historia y queremos conocerlos, la mayoría de las veces lo hacemos a través de analogías con lo que nos es propio y así establecemos la relación con lo desconocido. En otras palabras, los españoles proyectaron espontáneamente y con cierta ingenuidad ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisonomía peculiar no se alcanzaba a comprender. Por sí mismo el afán de comprensión no llevaría a ningún lado si quien investiga y observa prescindiera de las categorías de su propia tradición y contexto histórico cultural. Por lo tanto, es inevitable la mentalidad propia en sus conceptos, categorías y concepciones del mundo; pero se requiere ir más allá, es necesario crear, e inventar nuevos conceptos en los diversos campos del conocimiento filosófico, científico, histórico y antropológico.

Desde hace tiempo historiadores y filósofos en América Latina han dedicado buena parte de sus afanes al estudio de la filosofía de la época colonial. Fue el filósofo “transterrado” José Gaos —uno de los grandes maestros de nuestra América del siglo xx— quien estudió la filosofía y los personajes de la Ilustración colonial,<sup>7</sup> a la vez que estimuló y motivó a sus discípulos para que hicieran otro tanto. Así lo expresa el historiador Luis González cuando escribe:

Quién no sabe que el doctor José Gaos les dio como tarea a siete de sus alumnos el análisis de las ideas de pensadores de la época de las luces. Tres discípulos del doctor español han escrito sesudas semblanzas de Clavijero: Bernabé Navarro en *Introducción a la filosofía moderna en la Nueva España*; Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*; Rafael Moreno en los *Estudios de historia de la filosofía en México*. También es notoria la predilección de los padres de la compañía de Jesús por los jesuitas expulsos a Italia en el siglo xviii.<sup>8</sup>

Para nadie es desconocido que la conquista fue el resultado de la mentalidad moderna, la cual tiene como antecedente inmediato el humanismo de los frailes renacentistas y también el de los tradicionales; ambos dieron origen a un pensamiento filosófico, como señala Gaos. El sujeto

<sup>7</sup> Aunque es necesario señalar que un grupo de filólogos y filósofos e investigadores, tanto de la UNAM como de otras instituciones de educación superior, han empezado a realizar estudios sobre la filosofía de la Colonia

<sup>8</sup> Luis González, “Un mexicano en Europa”, en Alfonso Martínez Rosales, comp., *Francisco Xavier Clavijero en la Ilustración mexicana, 1731-1787*, México, El Colegio de México, 1988, p. 78.

que filosofa y el instrumental filosófico son europeos; así los referentes se encuentran en la filosofía española y el sujeto que filosofa desde el instrumental español; estos referentes son trasladados con las instituciones europeas a la Nueva España por autores como fray Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, Antonio Rubio,<sup>9</sup> Tomás Mercado, Juan Zapata y Sandoval,<sup>10</sup> por señalar apenas algunos que explicaron al Viejo Mundo las grandezas de México; son ellos los que resignifican y redimensionan su sentido a través del esfuerzo por liberar a la filosofía escolástica de los abusos logísticos y mnemotécnicos para hacerla más fluida y comprensible.

Así, en la filosofía escolástica, o la “escolástica renovada” o “neoescolástica” como la llaman algunos, está presente Aristóteles a través de las obras de santo Tomás de Aquino y de los escolásticos posteriores, como el español Francisco Suárez y su discípulo más importante, fray Alonso de la Veracruz.<sup>11</sup> Este último es quien escribe el primer *Curso filosófico* en el Nuevo Mundo, el cual abarca la lógica menor y la física en el sentido aristotélico. En la lógica intenta hacer una revisión o depuración de las *summulas*, sacando de ellas todo lo que le parece inútil y desubicado en relación con la lógica formal. En el tratado de los términos y sus propiedades lógicas expone los aspectos principales de la teoría de la *suppositio* menor; en la lógica predicativa emplea nuevos signos de cuantificación tomados de las lógicas nominalistas: su lógica de proposiciones la construye a partir de las proposiciones hipotéticas; su lógica de la argumentación no la reduce a la silogística, sino que la relaciona con la inferencia. En fin, sea esto apenas una muestra de su inmensa labor filosófica. Por esto mismo, el maestro Oswaldo Robles

<sup>9</sup> “Antonio Rubio es el organizador de los estudios filosóficos de la Compañía de Jesús en Nueva España; es también el célebre autor de los libros en que gran parte de la juventud europea de la primera mitad del siglo xvii aprendió filosofía. La labor fundadora que cumplió Rubio en México es semejante a la que desarrollaron Vicente Lanuchi en la docencia en lengua latina y Pedro Ortigosa en la teología. Se diferencia de ellos en que, por azares del destino, el trabajo intelectual de Rubio no quedó circunscrito al ámbito novohispano sino que trascendió al mundo académico europeo”, cf. Ignacio Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988, pp. 87-89

<sup>10</sup> Cf. Juan Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta Primera parte: sobre la justicia conforme a sí misma*, México, UNAM, 1994.

<sup>11</sup> Sobre fray Alonso de la Veracruz revisense los textos: Antonio Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. con una antología de textos*, México, Porrúa, 1984; Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985; Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz*, México, UNAM, 1987

llamó a fray Alonso de la Veracruz “el padre venerable de la inteligencia mexicana”.<sup>12</sup>

El siglo xvi de la Nueva España, como escribe Virginia Aspe Armella, es el “periodo fundacional de las aporías novohispanas”. Podemos referirnos al humanismo de los frailes evangelizadores, del que esta autora presenta dos aspectos: el abstracto y el práctico, y señala que la relación entre ellos logra superar la contradicción. Esta sería la primera aporía en el contenido cultural y filosófico del siglo xvi; la segunda aporía la ubica en el texto de Vasco de Quiroga *De debellandis Indis*, considerado como apócrifo. No obstante, lo analiza por su significación y sentido aporético. En dicho texto se muestra, por un lado, el amor al indio y, por el otro, el derecho de guerra y conquista en contra de aquellos indígenas que se distinguían por su infidelidad.<sup>13</sup> Sin embargo, en el escrito de Vasco de Quiroga *Información en derecho*, éste hace una acusación contra los conquistadores. Sin olvidar la utopía de Vasco Quiroga, Aspe Armella señala: “La Utopía es un intento de solución de las aporías. Mientras que en la mente europea la Utopía es un ideal paradigma a alcanzar, México, se convierte en una idea a realizar concretamente en el tiempo. La Utopía en América surge como fundación y experimento, como posibilidad de enlace entre providencialismo y producción”.<sup>14</sup>

El análisis de Aspe Armella muestra las grandes aporías del siglo xvi y se detiene en el texto de fray Alonso de la Veracruz *Relectio de dominio infidelium*; recoge además lo planteado por Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Lo que la lleva a concluir que en toda la filosofía política de la conquista y sus argumentos jurídicos están presentes la aporía y el dilema, aseveraciones que coinciden, aunque no de forma explícita, con los textos de Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, y de Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*.

Otra de las facetas importantes de la filosofía de fray Alonso de la Veracruz es la referida al dominio del pueblo, o el pueblo como fundamento. En este sentido el filósofo mexicano Gerardo Aguilar Espinosa, estudioso de Alonso de la Veracruz, escribe:

<sup>12</sup> Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo xvi*, México. Librerías de Manuel Porrúa, 1950. p. 11

<sup>13</sup> Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz* [n 11], pp. 3-50. Revisese especialmente de la “Antología de textos”, *Relectio de dominio infidelium* Duda X, y Duda XI

<sup>14</sup> Virginia Aspe Armella, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, México, CONACULTA. 2002 (col. *Sello Bermejo*), p. 51



Veracruz, desde el inicio de su obra sienta: “El dominio del pueblo se encuentra primero y principalmente en el pueblo mismo”, ya que en él está el dominio inmediato, verdadero y legítimo. Considera que si alguien posee el dominio con justicia, ello ocurre por la voluntad de la propia comunidad. Es ella la que cede el dominio a otras personas, como es el caso de un gobierno aristocrático o democrático o ella realiza la cesión a una sola persona, bajo un régimen anárquico o monárquico. Puesto que en su opinión no se tiene el conocimiento de una elección divina mediante la cual se transfiera el dominio, se hace necesario recurrir a la propia república, a quien le es posible ceder este poder de dominio. Ella en consecuencia, puede elegir a algunas personas para que tengan tal y tanto poder como ella misma les confiera para el bien de la comunidad <sup>15</sup>

El estudio de Aguilar Espinosa sobre la filosofía política de fray Alonso de la Veracruz muestra la vertiente de un pensamiento sólido y consistente que se ocupa de la defensa de los derechos de los indígenas.

¿Por qué la preocupación por el estudio de las aporías filosóficas novohispanas? El problema que genera la pregunta es, en sí mismo, intencional y fenomenológico. La aporía en el profundo sentido griego significa “camino sin salidas” o “sin camino”, empero, todo ello debe entenderse en sentido figurado; la aporía es casi siempre una proposición sin salida lógica, lo cual puede ser similar a una antinomia o paradoja. In embargo, no hay por qué extrañarnos de esto, pues el filosofar y la filosofía parten del escepticismo, sus discursos y argumentos son más preguntas que respuestas, tienen carácter problemático porque la realidad histórica concreta demanda del filósofo la constante interrogación y la búsqueda de respuestas.

La tradición filosófica colonial debe ser entendida como una forma incluyente y dialécticamente abierta, concebida como una lógica que no sólo incluye a los contrarios sino que también es una manifestación de la configuración de lo real, tanto metafísica como pragmáticamente.

En el estudio de las aporías en la filosofía de la Colonia, compartimos con Virginia Aspe Armella la utilización de la filosofía hermenéutico-analógica de Mauricio Beuchot. La filosofía de este autor es una relación mediada entre el “equivocismo” y el “universalismo”, lo que no necesariamente debe entenderse como falso, en la medida en que intenta salvar el estatuto de la universalidad de la filosofía colonial dentro de un contexto, porque sólo una filosofía que comprenda al ser en su dinamismo y riqueza puede lograrlo. Para ello se reclama el uso de la

<sup>15</sup> Gerardo G. Aguilar Espinosa, *La idea de dominio en el pensamiento filosófico de Alonso de la Veracruz*, tesis de doctorado en Filosofía, México, UNAM, 1999

analogía; acudir a los distintos sentidos de la realidad teniendo al ser como su "primera instancia".

Desde la argumentación hermenéutico-analógica se analiza la filosofía de la Colonia y sus aporías filosóficas; se busca no caer en los *equivocismos* de las filosofías relativistas, tampoco en los *univocismos* de las filosofías positivistas y analíticas; se trata más bien de establecer una relación que medie entre ambos, donde el discurso, el diálogo y la argumentación hermenéutica constituyen una construcción de sentido, a la vez que la aceptación de los sin sentidos.<sup>16</sup>

En esta línea de desarrollo que va de santo Tomás a Francisco Suárez, a los escolásticos y a los ilustrados novohispanos del siglo XVIII, se puede realizar un análisis vital y aportar argumentos que pongan mayor claridad en la filosofía ilustrada. José Gaos advierte que

el esplendor de la filosofía mexicana del siglo XVIII consiste en asumir y solucionar los dilemas de su razonamiento previo para formularse de modo moderno. Religiosidad, afán enciclopédico, interés por las cosas humanas y naturales del país, saber científico, interés por el progreso y deseo de emparejarse culturalmente con Europa, conciencia de la peculiaridad de lo mexicano y de lo equiparable de los valores con los autores clásicos de la filosofía.<sup>17</sup>

Es importante señalar otra vertiente del análisis de la filosofía del siglo XVII español y sus relaciones con la Colonia en la que destacan de forma notable los apuntamientos de Richard Morse sobre el carácter político del discurso neoescolástico español;<sup>18</sup> por un lado, este discurso se mantiene fiel a las enseñanzas de Suárez, ya que en 1680, al codificar las leyes para las Indias españolas, reafirmaron los principios cardinales del "orden providencial, de justicia social, la libertad personal y la caridad cristiana". Por el otro, se presenta una interpretación que cuestiona esa continuidad, sosteniendo que después de Suárez el pensamiento sufrió una secularización total. Lo que parece claro es que las luminarias filosóficas posteriores a Suárez en la España del siglo XVII no propusieron un reordenamiento radical de los presupuestos políticos, pues no trataron de deducir de él una lógica o una dinámica que proporcionara los lineamientos básicos de una filosofía social. Empero, eso se hará en la Nueva España con la personalidad filosófica

<sup>16</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997

<sup>17</sup> Cf. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.

<sup>18</sup> Cf. Richard Morse, *El espejo de Próspero un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 83-86.

de fray Alonso de la Veracruz, quien no sólo innova la filosofía social suarista, sino que la replantea de una manera más didáctica y, a la vez, como una respuesta a los grandes problemas de los naturales americanos.

Más allá, y desde una perspectiva diferente a la de Morse en relación con los estudios filosóficos y literarios en la España de los siglos xvii y xviii, el humanista y literato Pedro Aullón de Haro apunta que en la transición de la decadencia de la cultura española del siglo xvii al siglo xviii encuentra dos aspectos relevantes: por un lado, la “estéril pervivencia del barroco”, sobre todo como eco poderoso de Francisco de Quevedo y de Baltasar Gracián; y, por el otro, se muestra la más positiva modernización de las polémicas filosófico-científicas e, incluso, religiosas suscitadas en torno al pensamiento de los llamados “novatores”.<sup>19</sup> El pensamiento de los novatores reposaba en la fijación de un punto de vista científico de la realidad bajo el concepto atomista procedente de Pierre Gassendi pero sobre todo de Emmanuel Maignan y su discípulo Saguens. Se trataba, en consecuencia, de una concepción filosófica laicizante y antiescolástica que hubo de poner su atención en evitar controversias con la dogmática religiosa existente.

En realidad —en España— pocas veces suele tenerse en cuenta, en su justa medida, el hecho de que el setecientos viene a ser la encrucijada que cierra el mundo clasista y da lugar a la revolución romántica mediante la cual se inaugura propiamente el pensamiento moderno. Puede decirse sin ambages que nuestro controvertido siglo xviii realiza una primera e importante reordenación de las prosas no artísticas. Por de pronto adviértase la progresiva disolución de la gran escolástica y exegética juntamente con la relegación de la lengua latina en lo tocante al pensamiento científico y, ante todo, filosófico y religioso; la formación de actitudes lingüísticas presididas más por la claridad y la precisión que por los culturalismos de diversa índole; la gran preeminencia didáctica, crítica-satírica y utilitarista; la modernización historiográfica y en general filosófico-científica con la consiguiente agilización y rigorización léxica y fraseológica; la recepción de ciertos lenguajes divulgativos y periodísticos, políticos y pedagógicos.<sup>20</sup>

Este fenómeno filosófico y cultural se va a dar en los mismos siglos en las colonias españolas en América, aunque en los primeros cincuenta años del siglo xviii existen aún oscuridades que deben aclararse con estudios sobre este periodo. Entre los trabajos de reflexión filosófica,

---

<sup>19</sup> Cf. Pedro Aullón de Haro, *Los géneros didácticos y ensayísticos en el siglo xviii*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 11-108.

<sup>20</sup> *Ibid.*

científica, literaria y política de sacerdotes y laicos, encontramos que algunos son escolásticos mientras otros son modernos.

Al analizar el siglo xviii la aporía dominante en el pensamiento filosófico se localiza en la oposición entre ontología y ciencia experimental, ello se debe a la insuficiente enseñanza de la lógica aristotélica en esa época. Sin embargo, tal afirmación requiere ser matizada porque la modernidad no logró permear a todos los colegios y claustros, e incluso en la Universidad misma aún campeaba gran parte de la filosofía y la lógica aristotélica-escolástica al lado de ciertos visos de filosofía moderna.<sup>21</sup>

El pensamiento de sor Juana Inés de la Cruz y el de Carlos de Sigüenza y Góngora es analizado por Aspe Armella desde una perspectiva diferente. Con toda razón señala que Sigüenza es el primero que muestra su “admiración por el ser de la mexicanidad”. Afirma que su pensamiento “es aporético en todo su desarrollo” y se hace presente en sus planteamientos una metodología científica, al lado de la intuición, que da el sentido de lo barroco como matiz imborrable del discurso escolástico. En la lírica de sor Juana se encuentra la aporética del barroco novohispano y la filosofía moderna.

El poema *Primero sueño* se centra en la temática filosófica criolla del siglo xviii y en él se da un enlace entre el discurso, la moral y la vida. Señala Aspe Armella:

Para nosotros el poema filosófico *Primero sueño* marca además el origen peculiar del filosofar mexicano, que incluye un esteticismo náhuatl inconsciente que prueba la influencia temperamental del mexicano. En *Primero sueño* aparece la consolidación del criollismo como distinto del peninsular, en cuanto que la racionalidad se manifiesta de un modo distinto de la europea, no en cuanto a la temática criolla [...] Representa el asombro del saber y cómo es que éste puede deslumbrar de tal manera que el alma mexicana, atónita, comprende la grandeza de lo que no sabía y la escalada espiral que todavía le resta. No es que sor Juana incluya el alma mexicana en su poema, sino que la de ella es la de un ser humano filósofo-poeta que discurre de modo propio y distinto de Europa.<sup>22</sup>

Más aún, diríamos que la soñadora poeta sueña que el sueño es universal. Nada escapa a este hecho. La misma actividad del alma dentro del soñar, la que consiste en la vigilia de la inteligencia, queda conver-

<sup>21</sup> Cf. José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xviii*, México, UNAM, 1974

<sup>22</sup> Aspe Armella, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [n. 14], p. 120

tida en sueño. Todos los objetos, las cosas y el propio cuerpo permanecen dormidos, lo que se encuentra en vigilia es la actividad intelectual que se manifiesta en el afán de saber, en la búsqueda de la verdad, atributos exclusivos del hombre. Pero sor Juana piensa que el alma en vigilia también es un sueño.

Derivado del análisis de la obra *Primero sueño* de sor Juana, Rafael Moreno llega a la conclusión de que esta radicalización del sueño es lo que hace del poema un texto filosófico original.

Aparte de los innegables méritos literarios, ha de reconocerse su contenido como un tema de estricta significación conceptual, pues reduce la vida a la mera actividad de la inteligencia y, paso a paso, reflexiona sobre el conocimiento. Además, el poema integro gira alrededor del afán humano por saber o buscar la verdad [...] La poesía viene a ser el conducto natural por el que sor Juana manifiesta sus ideas, libre de las precisiones de un tratado y por eso mejor dispuesta para decir verdades.<sup>23</sup>

En cambio, es necesario destacar la lucha que Carlos de Sigüenza y Góngora realiza en contra del mundo antiguo; dirige su pensamiento en dos direcciones: la científica propiamente dicha y aquella que consiste en desbaratar los errores comunes difundidos entre los doctos y el pueblo. Su intención es enseñar la verdad, dotar al hombre de una actitud distinta —prepararlo en la desconfianza de los sentidos— hacia las opiniones, los supuestos conocimientos, pero sobre todo, alertarlo contra los prejuicios recibidos. Por ello su *Libra astronómica y filosófica* es combativa y modernizante. Sus páginas polemizan con todo lo antiguo. Para fundar sus argumentos científicos recurre a la historia, en el texto lo científico ocupa casi treinta páginas menos. La historia representa un factor importante para explicar la diferencia entre la astrología y la astronomía, es la diferenciación entre lo medieval y lo moderno, pues para mostrar el rechazo de lo antiguo era indispensable analizar cómo se habían originado las supersticiones.

Como consecuencia de un estudio profundo de la *Libra astronómica y filosófica*, Rafael Moreno agrega:

Hay, pues, en la *Libra* una nueva idea de la razón. Como en sor Juana, se trata de una razón activa para la cual valen únicamente sus propios conocimientos. Una razón, además, que se manifiesta en el campo de la ciencia. La autoridad de hombres respetables, aun la de Ptolomeo o la de Aristóteles,

<sup>23</sup> Rafael Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, MÉXICO, UNAM, 1980, p. 124

carece de bases firmes en materia científica porque desconocieron la verdadera ciencia natural. Mas la cuestión no es tan simple como preferir las novedades. Lo importante reside en que Sigüenza, al exigir el derecho de pensar y el uso de la inteligencia, afirma que el hombre, por ser tal, tiene necesidad de ejercitar sus potencias, lo que significa un cambio radical frente a la tradición.<sup>24</sup>

Sigüenza y Góngora recupera para la modernidad colonial el derecho a ejercitar la propia razón, lo cual es opuesto a cualquier argumento que recurra a la autoridad.

La racionalidad filosófica en la Colonia después de terminados los temas vivos que suscitó el hombre americano, se entregó a reflexiones estériles, a disputas interminables al margen de la reflexión creadora e ignorante de los grandes avances de las filosofías modernas.

Sin embargo, Rafael Moreno escribe que en el siglo xvii se da un cierto olvido de las cosas terrenales y de su historicidad, lo cual era cosa de los hombres y el tiempo histórico que corría.

El hombre de la Colonia quedó al margen de la modernidad y, cuando el honor mal entendido de las órdenes cambió la filosofía por una palestra de palabras, se enfrascó en disputas estériles, llegando a pensar que el mejor filósofo era quien gritaba y podía confundir a sus enemigos con numerosos textos y la ilación de ergos contundentes. Se comprende ahora la imposibilidad de los tradicionalistas por volver a las fuentes, su incapacidad para valorar el pensamiento propio o repensarlo en función de las nuevas ideas. Por estas razones los orígenes del pensamiento moderno mexicano se sitúan en los primeros autores en que existe, o una actividad intelectual que coincide de alguna manera con la modernidad, o un conjunto de doctrinas que señalan claramente la transición de lo tradicional a lo moderno. Tales son sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora.<sup>25</sup>

Entre los principales protagonistas de la filosofía novohispana del siglo xviii destacan los jesuitas Rafael Campoy —el “Sócrates” del grupo, maestro y guía de Clavijero—, Francisco Javier Alegre, Diego Abad, Andrés Cabo, Andrés de Guevara y Basoazábal, Pedro José Márquez, Manuel Fabri y Juan Luis Maneiro.<sup>26</sup> Según María del Carmen Rovira, Guevara y Basoazábal es el filósofo más importante y original de entre todos ellos, y hasta hoy su obra filosófica no ha tenido reconocimiento.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 122

<sup>26</sup> Cf. *Humanistas del siglo xviii*, Gabriel Méndez Plancarte, introducción y selección. México, UNAM, 1941 (*Biblioteca del Estudiante Universitario*, 24); Juan Maneiro y Andrés Fabri, *Vida de mexicanos ilustres del siglo xviii*, México, UNAM, 1956

Lo más grave, sin embargo, es que no ha sido traducida del latín al español y que resulta desconocida para los jóvenes filósofos mexicanos del siglo xxi.

Este destacado grupo de pensadores intentó conciliar las ideas filosóficas de la escolástica y las ideas científicas de la modernidad, lo cual ha llevado a confundir las formas de hacer filosofía en nuestra América porque se utilizan como argumento justificaciones ideológicas, religiosas, políticas y culturales que conducen a caer en una posición ecléctica que, por no precisar desde ahora su valor epistémico, más que aclarar el sentido y el significado filosóficos confunde porque no considera lo vital de la significación latina como *electiva*; la filosofía ecléctica debe ser entendida como una *filosofía electiva*, que implica una elección, una metodología y unas formas de argumentación racional que adquieren unidad y sentido modernos.

Así, en la etapa de transición a la modernidad durante la segunda mitad del siglo xviii, se busca una conciliación salvadora: la *filosofía electiva*. Filosofía electiva que, por cierto, permanecerá en la historia de la filosofía mexicana hasta nuestros días.

Al estudiar la filosofía electiva en la Nueva España de la segunda mitad del siglo xviii, José Gaos apunta:

Es decir, que la importación de filosofía en México de la segunda mitad del siglo xviii fue una importación franca y fuertemente *electiva* [...] Los otros mayores momentos de importación de filosofías en México, el de importación de la filosofía del liberalismo en la primera mitad del siglo pasado [el siglo xix], el de importación de la filosofía positivista en la segunda mitad del mismo siglo y el de importación de filosofías antipositivistas, espiritualistas, en los primeros decenios de este siglo [xx], han sido momentos igualmente de activa elección filosófica, aunque ninguna de las filosofías importadas en ellos se llame ya electiva [...] todas estas importaciones electivas han elegido en el mismo sentido en contra de las filosofías que en el momento representaban desde más o menos tiempo la tradición, en favor de filosofías que el curso ulterior de la historia ha probado que marchaban en el sentido de la innovación y de la hegemonía [...] Las importaciones de filosofía en México hechas desde dentro o con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente, han sido tan activamente electivas y adaptativas que, llegando a la inserción de lo nacional en lo importado como protagonista de un *agón* decisivo del curso de la historia universal, lo que implica el diseño, siquiera, de una original Filosofía de la historia patria, de la cultura patria.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* [n. 17], pp. 51-52

Mirado en retrospectiva el llamado eclecticismo novohispano, puede decirse que éste va a tomar mayor fuerza con los trabajos del oratoriano Benito Díaz de Gamarra y Dávalos en su libro *Elementos de filosofía moderna*, el cual es resultado de la aporía y del dilema que se gestan en aquel momento histórico de la segunda mitad del siglo xviii.<sup>28</sup> Sin embargo,

la falta de precisión entre el método de la filosofía y de la naturaleza aristotélica, que implica una consideración heterogénea de la realidad natural, y el método de la física moderna, que implica una consideración homogénea (simple) de una parte de la realidad natural, dio lugar a que en la mentalidad del siglo xviii se considerase excluyente a la escolástica con la metodología experimental moderna.<sup>29</sup>

Aunque esto no es totalmente cierto, sí podemos decir que los textos de Clavijero, de Alegre y de Abad lindan entre la escolástica y el eclecticismo moderno. Sin embargo, ¿cómo clasificar los trabajos de Benito Díaz de Gamarra, de Alzate, de Velázquez de León, de Bartolache? ¿Son modernos, eclécticos, premodernos? ¿Sus formas de pensamiento son sólo sincretismos? ¿O son ilustrados?<sup>30</sup> De entrada diríamos con toda certeza que son modernos. Así lo muestran sus trabajos sobre filosofía y ciencia.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos realiza un esfuerzo erudito y de análisis por justificar la filosofía ecléctica, la cual considera como una forma propia del filosofar.<sup>31</sup> Para ello se remite a sus orígenes griegos y latinos, a los escolásticos y los modernos. Así lo expresa:

Mas por lo que toca a la filosofía *ecléctica*, en latin *electiva*, es aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el ra-

<sup>28</sup> Cf. Moreno. "La filosofía moderna en la Nueva España" [n 23], pp. 121-167

Aspe Annella. *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [n 14], p. 101

<sup>30</sup> Cf. Bernabé Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo xviii*, México, UNAM, 1983

<sup>31</sup> "La filosofía que entre los griegos se dice *ecléctica*, entre los latinos se dice *electiva*. Esta forma de filosofar la explica Clemente Alejandrino cuando, después de disertar ampliamente en el elogio de la filosofía, añade que él no había expresado todo esto respecto de la filosofía estoica, ni de la platónica, ni de la epicúrea, ni de la aristotélica, sino que cuanto fue dicho rectamente por estas sectas, en la que se enseña la justicia junto con una legítima ciencia, todo esto escogido él lo llama filosofía. El iniciador de esta filosofía fue Potamón Alejandrino, y tal forma de filosofar (pues no puede presentarse con el nombre de *secta* este método de filosofar) encontró discípulos ilustres por su fama". Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. *Elementos de filosofía moderna*, tomo I, México, UNAM, 1963, p 7



ciocinio, y con la autoridad *acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino*. En esta manera de filosofar no se pregunta quién ha dicho algo, sino cuán rectamente, esto es, cuán conforme a la razón<sup>32</sup>

Las aporías fundamentales del periodo novohispano se encuentran en los orígenes del pensamiento filosófico criollo. En las aporías implícitas en la tarea del pensar colonial en América se busca establecer puentes teóricos, conceptuales, epistemológicos y metafísicos, no sólo del periodo colonial, sino entre el pasado indígena mesoamericano y el rescate de lo valioso de este pensamiento filosófico y se intenta establecer sus relaciones con la filosofía colonial y algunos de nuestros ilustrados se plantean los orígenes de la "americanidad". En esta manera de pensar la realidad filosófica de la Colonia puede decirse, por el contrario, que se realiza un análisis crítico meditado sobre los supuestos de sus filósofos y teólogos.

Tanto Rafael Moreno como Bernabé Navarro y el mismo Mauricio Beuchot han mostrado sabiamente el carácter ilustrado de las filosofías novohispanas del siglo XVIII.<sup>33</sup> Mauricio Beuchot señala que entre los filósofos de la Ilustración mexicana se presenta una diversidad de vertientes que van de la escolástica al debate con la modernidad, como es el caso de Eguia y Eguren; de los escolásticos que rechazan y combaten la modernidad, como Cigala y Coriche; escolásticos que tratan de integrar la modernidad como Diego José Abad, Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero; eclécticos que abiertamente prefieren lo moderno, sin atacar la tradición, como Benito Díaz o Fernández del Rincón; modernos que claman contra la escolástica como Bartolache y Alzate.<sup>34</sup>

Bernabé Navarro demuestra la presencia de la filosofía de Rene Descartes tanto en la vieja España como en la Nueva España, lo cual permite afirmar sin discusión la existencia, en nuestra región hispanoamericana, de ambientes modernos constituidos principalmente por élites de la cultura decepcionadas de las tradiciones e interesadas en novedades.

Los estudios recientes de historia de nuestra filosofía han mostrado esos ambientes, que por lo menos en algunos puntos seguramente no dependieron de Descartes ni de Europa. Sigüenza y sor Juana se movieron en un

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>33</sup> Cf. Rafael Moreno, *La Filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000; Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996.

<sup>34</sup> Cf. Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco* [n. 33]

medio de interés cultural y científico que en mucho les favoreció. El ambiente de los jesuitas, de Gamarra y de los científicos, y en general de toda la segunda mitad del siglo XVIII, fue de una altura intelectual excepcional en nuestra patria. La presencia de Descartes, plena, pujante y en todos los sentidos de modernidad, creemos que debe reservarse con justicia a la segunda mitad del siglo XVIII.

En esa segunda mitad del siglo XVIII, en efecto, se ha demostrado cierta plenitud cultural y una conciencia de responsabilidad en relación con las ideas modernas que penetran amplia y profundamente, y que se dan a conocer tanto en los altos círculos intelectuales, como entre la clase media y el pueblo. Hay un conocimiento extenso, casi diría completo, de las doctrinas del pensador francés, ya tomadas directamente de sus obras, ya recibidas a través de sus discípulos o de los eclécticos españoles, como Tosca y Feijoo.<sup>35</sup>

Los trabajos de Valverde Téllez, bibliófilo y estudioso de nuestra historia de la filosofía, hasta Antonio Caso,<sup>36</sup> Samuel Ramos,<sup>37</sup> Victoria Junco,<sup>38</sup> Gabriel Méndez Plancarte,<sup>39</sup> Monelisa L. Pérez Marchand,<sup>40</sup> Bernabé Navarro,<sup>41</sup> Rafael Moreno, Mauricio Beuchot y Carmen Rovira muestran que en los diversos temas que constituyen la filosofía de la cultura —como son: la lógica, la metafísica, la filosofía del hombre y la ética, e inclusive los tratados teológicos— se encuentran desarrollos filosóficos modernos, especialmente los pertenecientes a la metafísica. Al lado de esto se da la recepción de las ciencias naturales, en particular de la física, la química y la medicina.<sup>42</sup>

Esto nos habla de la vitalidad del pensamiento en la época colonial, singularmente en este crucial siglo XVIII en el que se da la asimilación de lo moderno, frente al cauce tradicional que era la escolástica. La actitud que predomina es la ecléctica, de integrar lo más que pueda de la modernidad, siempre y cuando no vaya en contra de la fe cristiana ni demasiado en contra de la

<sup>35</sup> Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII* [n. 30], pp. 94-96

<sup>36</sup> Antonio Caso, "Estudios sobre Gamarra", *Revista de Literatura Mexicana* (México) (1940)

<sup>37</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, Biblioteca de Filosofía Mexicana, 1943

<sup>38</sup> Victoria Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*, tesis, México, FFYL-UNAM, 1944

<sup>39</sup> Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII* [n. 26].

<sup>40</sup> Monelisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 1945.

<sup>41</sup> Bernabé Navarro B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948

<sup>42</sup> Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco* [n. 33]

escolástica. Al principio del siglo se prefirió lo escolástico. A mediados del mismo se ve esa postura ecléctica que mencionamos; unos más inclinados a la tradición; otros, prefiriendo lo moderno a lo escolástico, y tratando de hacer ver que la filosofía moderna podía asumir la explicación de los dogmas cristianos que antes daba la escolástica. Y sólo al final del siglo se da el predominio total de la modernidad, con el consiguiente rechazo de la escolástica.<sup>43</sup>

Lo cual quiere decir, según Bernabé Navarro, que el movimiento cultural se constituye en las últimas décadas de la primera mitad del siglo XVIII debido a la conmoción y crisis generadas por el descontento interno y la inquietud hacia lo externo, por la insuficiencia de doctrinas de tradición escolástica y por la presión de los nuevos horizontes de la modernidad. Por esta razón no se puede despreciar la primera mitad del siglo XVIII; debe considerársele una etapa de preparación porque en ella existía de forma aislada y dispersa la presencia de la modernidad. Por lo mismo, los historiadores de la filosofía de la época colonial sitúan el florecimiento del movimiento cultural de la modernidad en la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, existen en ella ciertos hechos y orientaciones que permiten considerar una división en etapas, por lo menos en el campo filosófico y científico, donde, como afirma Bernabé Navarro, se puede identificar la *iniciación*, entre el 50 y el 67; el *apogeo* entre el 70 y el 83; y la última de *permanencia y transición* desde el 83 hasta principios del siglo XIX.

Desde los años cincuenta hasta el 67 del siglo XVIII, dentro de la Compañía de Jesús va a destacar un grupo de alumnos del Colegio de San Ildefonso de la Ciudad de México, se trata de jóvenes entusiastas, amantes de la investigación y con grandes inquietudes, unidos por un fuerte vínculo de amistad y compañerismo así como de intercomunicación y ayuda mutua en el estudio y en las actividades científicas.<sup>44</sup>

Fueron ellos quienes, más que nadie, sintieron la decadencia y corrupción del medio cultural, quienes comprendieron la inanidad y el abuso de ciertos métodos pedagógicos y lo atrasado de ciertas doctrinas del esquema cultural escolástico-tradicional. Cupo a ellos, igualmente, entablar la primera y por lo mismo más recia lucha contra aquel sistema. Por esta razón su vida aparece agitada y sufrida, manifestándose de esta manera al exterior sus extraordinarias cualidades como hombres completos y como sabios conscientes de su misión. Favorecían también a esta actitud suya su orientación

<sup>43</sup> *Ibid*, pp. 7-8

<sup>44</sup> Cf. Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII* [n. 30]

e ideales *humanistas*, por los que trataban de coordinar y plasmar en su vida entera y en sus actividades culturales todos los valores que significaban esa humanidad, principalmente aquellos que con los del cristianismo son las más perfectas y elevadas cristalizaciones —Grecia y Roma— de lo humano.<sup>45</sup>

Por la vía hermenéutico-analógica analizamos algunos visos de la identidad cultural y filosófica colonial, acercándonos a lo que el historiador inglés David Brading denominó el “patriotismo criollo”, lo cual requiere un estudio más profundo que aquí no podemos hacer.

David Brading advierte sobre no confundir el nacionalismo con el patriotismo, entendiendo por este último el orgullo que uno siente por su pueblo; ambos son parte de la modernidad.

El temprano nacionalismo mexicano heredó gran parte del vocabulario ideológico del patriotismo criollo. Los principales temas —la exaltación del pasado azteca, la denigración de la conquista, el resentimiento xenofóbico en contra de los gachupines y la devoción por la Guadalupana— surgieron a partir de ese lento, sutil y con frecuencia contradictorio cambio que operó en las simpatías a través de las cuales los descendientes de los conquistadores y los hijos de los posteriores emigrantes crearon una conciencia característicamente mexicana, basada en gran medida en el repudio a los españoles, y alimentada por la identificación con el pasado indígena. Las raíces más profundas del esfuerzo por negar el valor de la Conquista se hallan en el pensamiento criollo que se remonta hasta el siglo xvi.<sup>46</sup>

Según Brading, en general el nacionalismo constituye un tipo específico de teoría política; con frecuencia es la expresión de una reacción frente a un desafío extranjero, sea éste cultural, económico o político que se considera una amenaza para la integridad o la identidad nativas. Su contenido comúnmente implica la búsqueda de una autodefinición que tiende a ahondar en el pasado nacional de un país, buscando enseñanzas e inspiración que sirvan de guía para el presente.<sup>47</sup>

Por ello, estudiar la filosofía colonial desde un pensamiento aporético que comprenda a la realidad como problema resulta de una gran riqueza, porque abre nuevas perspectivas en la interpretación de la filosofía ilustrada en el Nuevo Mundo. La auténtica filosofía americana —como la filosofía en general— se presenta con constantes aporías. Precisamente el método aporético es el que permite reflejar de forma fidedig-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>46</sup> David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, ERA, 1983, p. 15

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 11

na la realidad vital de la historia del pensamiento filosófico y constituye un momento de nuestra historia. Dicho en general, en palabras de Hegel, constituye un momento del “espíritu de la época”, y en particular, de la época colonial hispanoamericana.

En continuidad con la reflexión anterior, se puede advertir la presencia de Aristóteles en la filosofía colonial, por lo que, como bien escribe Aspe Armella: “el ser se dice de distintas maneras porque, de suyo, es capaz de múltiples accesos. Esto es todavía más fuerte en el ente histórico. Como ningún caso, la historicidad es el sujeto de interpretación”.<sup>48</sup> En el análisis filosófico dieciochesco se introduce la diversidad en la unidad. Desde aquí los ilustrados hispanoamericanos construyen una argumentación intencional encaminada a identificar, reconocer y justificar los antecedentes de la “nacionalidad” en una dialéctica aporética entre lo indígena y lo criollo, precisamente allí donde la diversidad es una de sus características importantes. Así, “la propuesta está dada: rastrear el hilo conductor, las razones, los motivos, la ‘primera instancia’ de la nacionalidad para comprender las polisemias”. De este modo, “se quiebran las oposiciones insalvables: éstas nos ayudan a penetrar más en los momentos del filosofar”.<sup>49</sup>

La evolución histórica de los objetos de la filosofía siempre ha estado acompañada de una evolución histórica de las ideas que se tienen de la filosofía sobre el sujeto, desde aquella, éste debía ser un sujeto universal como sus objetos. Así, la razón incorpora simplemente en el filósofo su sujeto y, por lo tanto, no puede ser tan universal y trascendente como se piensa, porque es el filósofo de este pueblo o nación o de otro, de este tiempo o aquél, es el filósofo individual simplemente. La historia de la filosofía ha mostrado que las distintas filosofías refieren o tienen características locales. Por lo mismo, los objetos y los sujetos de las filosofías son, por un lado, regionales y, por otro, universales.

Haciendo una reflexión puntual sobre el carácter nacional de los sujetos y los objetos de la filosofía, José Gaos señala:

Se comprende que las características nacionales, los objetos y el carácter nacional de los sujetos afectan al filosofar mismo de éstos sobre aquéllos, equivalgan a preferencias por ciertos objetos, determinen maneras de pensar sobre ellos, y todo espontánea, voluntaria, inconscientemente por parte de los filósofos, incluso en contra de su voluntad de universalidad. En

<sup>48</sup> Aspe Armella, *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [n. 14], p. 25

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 26

especial se comprendería, pues, cómo filosofar sobre la propia nacionalidad sea la mejor manera de elaborar una filosofía nacional.<sup>50</sup>

En un ejercicio metódico de análisis estudiamos los dos temas seleccionados por Aspe Armella en su citada investigación: la caída de Tenochtitlan y las disputas entre Agustín de la Rosa y Agustín Rivera en *Dos ideas sobre la filosofía de la Nueva España* de Juan Hernández Luna. Para el caso primero analizamos el “Relato de los informantes de Sahagún”, contenido en el libro de Miguel León-Portilla *La visión de los vencidos*, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés y la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. Para el segundo, estudiamos la polémica entre dos filósofos mexicanos y el desarrollo de las ideas filosóficas sobre lo novohispano; las tesis proceden de *La instrucción en México* de Agustín de la Rosa y de *Treinta sofismas y un buen argumento* y *La filosofía de la Nueva España* de Agustín Rivera. El primer relato es un conjunto de reflexiones y análisis hermenéutico-filosófico, para demostrar que el descubrimiento y la conquista fueron el resultado del “choque entre dos formas de racionalidad” más que “del encuentro de dos mundos”. La primera, “la visión de los vencidos”, es una expresión patética de llanto y dolor; la otra es una racionalidad metahistórica que acude, en algunos casos, a la justificación providencialista. La hermeneutización de los “textos supone una doble contextualización: se trata de dos formas de racionalidad que se enfrentan, por lo que el análisis de sus sucesos es diferente”.<sup>51</sup> La interpretación de lo acontecido durante la conquista y el concepto del tiempo muy cercanas a la de Tzvetan Todorov en *Las morales de la historia*: sobra decir que compartimos plenamente esta forma de abordar el problema.<sup>52</sup>

El segundo relato se ubica en el siglo XIX y gira en torno a la filosofía novohispana. Es la polémica entre dos posiciones: la de Agustín Rivera y la de Agustín de la Rosa.<sup>53</sup> Ambos son filósofos y científicos con conocimientos de escolástica y filosofía modernas. Sus ideas acerca de la filosofía mexicana del siglo XVII y del XVIII son contrapuestas. Para Rivera, por ejemplo, “la filosofía novohispana de la escolástica implicó un retraso en el desarrollo de las ciencias modernas: en la medicina, las matemáticas y la astronomía”. Sostiene, con razón, que en la

<sup>50</sup> Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* [n. 17], pp. 96-97

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>52</sup> Cf. Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-60

<sup>53</sup> Cf. Carmen Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, vols. I, II, III (especialmente el número II), México, UNAM, 1998, 1999 y 2001

escolástica la ausencia de “autopsias en los cadáveres humanos” retrasó el avance en el estudio de la anatomía. En cambio, De la Rosa presenta algunos puntos sobre la recuperación que hicieron los jesuitas del siglo XVIII de la obra de santo Tomás y sostiene que, gracias a la penetración del tomismo en sus auténticas fuentes,

la filosofía novohispana pudo abrirse a los nuevos tiempos de la mexicanidad. De la Rosa acierta, al recordar al padre Rivera, ya que muchas de las críticas que él hace a la filosofía novohispana no competen a ello sino a un problema general de la filosofía de Occidente, que mezcla cuestiones teológicas con diversidad de planteamientos filosóficos que no atinaban a conciliar.<sup>54</sup>

Lo anterior lleva a la discusión de ambas posiciones filosóficas: “el más allá” trascendentalista de Agustín de la Rosa y “el más acá” de Agustín Rivera, que apunta a una idea inmanentista del carácter político de una época. Esta interpretación dicotómica del filosofar americano se resuelve por la analogía de las oposiciones, donde los contrarios se sintetizan en un género común a pesar de los antagonismos; porque desde los antagonismos se pueden extraer las tesis fundamentales para conciliarlas a la luz de la metodología hermenéutico-analógica.

En los estudios de algunos ilustrados de la época colonial empieza a aparecer la relación entre lo indígena y lo español. Aspe Armella lo aborda desde el dilema aporético. Sin embargo, no considera otras posibles relaciones como entre el criollo y el indígena, el español y el americano. Su postura teórica le permite plantear la preeminencia del mestizaje como la forma dominante. Empero, este supuesto es inconsistente si lo ubicamos histórica, social y políticamente. El problema de miscegenación no se va a resolver ni en el siglo XVIII, ni en el XIX ni en el XX.

El mestizaje es una idea que ideológicamente toma fuerza con José Vasconcelos en *La raza cósmica*, pero que tiene ya antecedentes muy claros en el pensamiento de Andrés Molina Enriquez.<sup>55</sup> El mestizaje es una forma excluyente que se constituye en una aporía práctica en la tesis de Aspe Armella cuando señala que “con la idea de mestizaje, se genera un ideal de igualdad que permite el tránsito de lo meramente biológico a lo espiritual. El mestizaje viene a ser el correlato ideal racial pertinente del objetivo de una unidad nacional concreta, y es significativo y enriquecedor que el prototipo de la integración nacional se con-

<sup>54</sup> Aspe Armella, *Las aporias fundamentales del periodo novohispano* [n. 14], p. 31

<sup>55</sup> Cf. Andrés Molina Enriquez, *Los grandes problemas nacionales* (1909), México, Era, 1999; Álvaro Molina Enriquez, *Antología de Andrés Molina Enriquez*, México, Oasis, 1968

ciba como resultado de una mezcla que supera los esquemas materialistas”.<sup>56</sup> Porque mestizaje de ninguna manera implica igualdad racial, social o política. Es cierto que el reconocimiento de lo propio implica un territorio cultural a la vez que muestra un temperamento social y un *logos*. Si se ven de esta manera las cosas, sí se puede afirmar que “la mexicanidad exige ante todo una argumentación análoga, que recurra a metáforas y mitos, a valores literarios y poéticos, a las influencias culturales y a convicciones comunes, pero también a los principios que configuran a lo mexicano en cuanto realidad natural”.<sup>57</sup>

o puedo dejar de señalar la necesidad de volver la vista atrás y abandonar la rutina de ver en el siglo filosófico mexicano del XIX sólo el liberalismo y el positivismo, cuando en realidad hubo otros lineamientos como el pensamiento filosófico político de Severo Maldonado; el humanismo de epomuceno Adorno; el escolasticismo; el interés por la astronomía y las importantes aportaciones en el campo de la lógica y de la epistemología; las reflexiones sobre la filosofía del derecho, sin olvidar las discusiones entre positivistas y krausistas; entre la escolástica y el liberalismo; entre la escolástica y el krausismo; y otras que tuvieron como medio de divulgación el ensayo y el artículo periodístico.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Aspe Armella. *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [n. 14], p. 39

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>58</sup> Para ampliar esta invitación a pensar de otra forma el siglo filosófico del XIX mexicano, es recomendable la revisión de la amplia investigación de María del Carmen Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, en tres volúmenes [n. 53]