

Aporías de la filosofía novohispana y moderna

Mario Magallón Anaya

El filósofo mexicano Rafael Moreno -quizá uno de los más grandes estudiosos de la filosofía novohispana y mexicana-, al referirse a la filosofía mexicana toda no parte de la desconfianza ni de los añejos recelos de la generación de los *Hiperiones*. Tampoco busca ontologizar a la filosofía, sino más bien historizar su valor y sentido epistémico.

Es decir, el fundamento y la racionalidad de una filosofía, incluida la mexicana, son causados, según él, por la facticidad histórica. Más aún, habrá filosofía mexicana si existen sujetos dedicados a filosofar sobre los problemas urgentes del mundo y de la vida. Por lo mismo, se puede decir con seguridad que el fundamento de la racionalidad es irrecusable al ser colmado de evidencias fácticas y formales. La racionalidad y el quehacer de la filosofía mexicana tienen sus antecedentes en la historia de la filosofía. No de toda, sino de aquella que impera en los textos como parte de la filosofía misma y, como tal, se ocupa del conocimiento histórico de cada período e inclusive, de cada filósofo en el tiempo.

Dicho en las palabras de Rafael Moreno:

Una historia de la filosofía que limite lo histórico a la narración intemporal de los filosofemas, también pone de manifiesto cómo todas las filosofías son concebidas o con 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, irrepetible; sólo puede universalizarse cuando todos los pueblos las asimilen, porque tienen problemas parecidos y ellas convienen así a su historia. El filosofar se origina de la reflexión sobre el 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.¹

Virginia Aspe Armella ha publicado recientemente *Las aporías fundamentales del período novohispano*.² Quizá es una de las pocas estudiosas dedicadas al rescate en

¹ MORENO, Rafael, "¿Filosofía Mexicana en el año 2000?", en DURÁN Amavizca, Norma D. (compiladora), *Acta philosophica*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 2002, p. 15.

² ASPE Armella, Virginia, *Las aporías fundamentales del período novohispano*, México, CONACULTA/Hacia un país de lectores, 2002, 140 pp.

nuestro país de la filosofía novohispana,³ así como a la investigación de la presencia en ésta de la filosofía de Aristóteles y de las obras de Santo Tomás de Aquino y de los escolásticos, como también de la influencia del español Francisco de Vitoria en la filosofía de Fray Alonso de la Veracruz.⁴ Este último es el autor del primer *Curso filosófico en el Nuevo Mundo*. El curso abarca la lógica menor y la física en el sentido aristotélico. En la lógica intenta hacer una revisión o depuración de las *súmulas*, 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 *supposito* 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 y su lógica de la argumentación no la reduce a la silogística, sino que la relaciona con la inferencia. Sea esto apenas una muestra de la inmensa labor filosófica de fray Alonso de la Veracruz. Por esto el desaparecido maestro Oswaldo Robles, llama a Alonso de la Veracruz “el padre venerable de la inteligencia mexicana”.⁵

Es necesario apuntar que son muy importantes, sobre nuestro pasado filosófico, trabajos como el de Virginia Aspe Armella, porque se demuestra una vez más, a filósofos y profesores de filosofía en el México actual, que la filosofía como forma de racionalidad metafísica y epistemológica es, ante todo, un atributo humano; es un constante interrogarse sobre la existencia, la verdad, el ser, sin importar la región geográfica donde ésta se produzca. Así, la filosofía es una duda radical, una reflexión sobre los problemas más acuciantes de los seres humanos, como aquellos relacionados con la vida, el Ser, Dios, la persona humana, los entes, es decir, con el ser histórico finito, con las cosas; y, muy recientemente, con el entorno natural en el que los seres humanos se desarrollan social y ecológicamente.

En la historia de la humanidad, el problema de la ecología no constituye una preocupación central durante más de veinte siglos. Sólo hasta muy recientemente, prácticamente en la segunda mitad del siglo XX, se va a convertir en un problema provocado por la deforestación, la contaminación, la erosión, la contaminación del aire y del agua, por las explosiones nucleares y las formas industriales altamente contaminantes, todo lo cual pone en riesgo la existencia humana, la vida, la naturaleza toda. Es por estas fechas cuando empiezan a cobrar presencia en el ámbito nacional e internacional, entre algunos filósofos y científicos sociales y de la naturaleza, las preocupaciones éticas, sociales, políticas y económicas.

Es de esta forma que la casa, el οἶκος en sentido de *hogar donde los entes viven* logra convertirse en un problema relevante. En las dos últimas décadas del final del

³ Aunque es necesario señalar que un grupo de filólogos y filósofos e investigadores, tanto en la UNAM como en otras instituciones de Educación Superior han empezado a realizar estudios sobre la filosofía de la Colonia.

⁴ De Fray Alonso de la Veracruz revisense los textos: GÓMEZ Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. Con una antología de textos*, México, Porrúa, 1984; REDMOND, W. y BEUCHOT, M., *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, IIF/UNAM, 1985; REDMOND W. y BEUCHOT, M., *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Veracruz*, México, IIFIL/UNAM, 1987.

⁵ ROBLES O., *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Librerías de Manuel Porrúa, 1950, p. 11.

siglo XX, se le va a llamar desde Europa a la naturaleza: "la casa del hombre". Esta es una llamada de atención, aunque considero que tardía, para protegerla de la destrucción indiscriminada por parte de la "razón instrumental" y del proyecto de modernización tecnológica weberiana.

Virginia Aspe Armella, en su trabajo sobre *Las aporías fundamentales del período novohispano*, vuelve a los orígenes del pensamiento filosófico mexicano y, sin arredrarse por las *aporías* implícitas en dicha tarea, busca establecer puentes teóricos, conceptuales, epistemológicos y metafísicos, no sólo con el período colonial, sino que además recupera del pasado indígena mexicano lo valioso de su pensamiento filosófico e intenta establecer las relaciones de éste con la filosofía colonial, para hacerse presente en una síntesis del uno y el otro, para así plantear los orígenes de la "mexicanidad".

La estudiosa, no se conforma -y menos aún los acepta sin un análisis crítico y meditado - con los supuestos de los filósofos y los teólogos coloniales, así como de los especialistas que han estudiado la filosofía de la Conquista y de la Colonia. Virginia Aspe realiza un análisis concienzudo de los textos que ha seleccionado para el estudio y examina las influencias y el método de la filosofía novohispana, desde la metodología hermenéutica analógica-pragmática de la filosofía escolástica en su reelaboración de la filosofía hermenéutica-analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.⁶

La hermenéutica analógica de Beuchot es una alternativa teórica, como él mismo lo señala, "entre el univocismo y el equivocismo", sin que ello implique inconsistencia teórica, o sea, sin validez epistémica.

La analogía -dice Beuchot- es un punto intermedio entre la univocidad y la equivocidad... Una hermenéutica analógica intenta abrir el campo de validez de interpretaciones cerrado por univocismo, pero también cerrar y poner límites al campo de validez de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo, de modo de que pueda no haber una única interpretación válida, sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor.⁷

Nuestra autora se esfuerza y logra mostrar algunos visos de la identidad cultural y filosófica del México colonial, acercándose a lo que el historiador inglés David Brading denominó "nacionalismo criollo". Reformula y establece relaciones de síntesis de las grandes aporías del Siglo de la Ilustración Mexicana, como lo llamaron Silvio Zavala, Samuel Ramos, Antonio Caso, José Gaos, Gómez Robledo, Bernabé Navarro, Rafael Moreno y María del Carmen Rovira.

Es necesario decir que la investigación de Virginia Aspe Armella tiene gran importancia, sobre todo en estos tiempos posmodernos y globalizadores que hoy se

⁶ Revisense los textos de Mauricio Beuchot: *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental/Miguel Ángel Porrúa, 1996; *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL/UNAM, 1997 y *Perfiles Esenciales de la hermeneutica*, México, IIFL/UNAM, 1997.

⁷ BEUCHOT, M. *Tratado de hermeneutica analógica*, México FFyL/DGAPA/UNAM, 1997, p. 9.

viven. Mi experiencia filosófica me permite aseverar que los profesores de filosofía, los filósofos e historiadores de las ideas filosóficas en México se han dedicado, en la mayoría de los casos, sólo a repetir, no siempre a cuestionar los dictados de las filosofías importadas. Casi por hábito han negado las propias capacidades de pensar filosóficamente y, en consecuencia, para producir filosofía en México y en América Latina. Recordando a Ortega y Gasset, es necesario hacer un alto en el camino del filosofar y de la filosofía mexicana y analizar lo que se ha hecho, mirar las posibilidades de lo que se puede hacer y seguir haciendo.

Una de las virtudes del trabajo de Aspe Armella radica en que lo realiza en una época donde el dominio de lo efímero, de la disolución, del simulacro, del desencanto y de la fragmentación del saber y de los grandes discursos hacen su aparición. Lo hace cuando la descomposición de la totalidad unitaria del conocimiento, del fin de la metafísica y de la historia de la modernidad occidental han sido puestos en cuestión y algunos derruidos por los acontecimientos mundiales.

De tal forma, la concepción de la modernidad, como bloque unitario autoritariamente concebido a través del supuesto "universalismo" de la razón ilustrada, ha sido dejado de lado por ineficiente e incapaz para dar respuestas a los más apremiantes problemas humanos de la defensa de los derechos sociales y políticos como los de la libertad, la igualdad, la justicia, la equidad y la solidaridad. Se ha declarado el fin de la metafísica, del individuo, del 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 los "finismos", a formas reduccionistas, a la diferencia, a la diversidad, a la subjetividad de principios, todo lo cual es opuesto al universalismo metafísico unitario de la modernidad europea. Por lo mismo, se hace necesario realizar una crítica radical al *logocentrismo*, al patriarcalismo de la lógica de la identidad y de la dominación, de la visión unitaria y cerrada de la modernidad europea, porque ésta no es una, sino diversa, determinada por la realidad histórica y social de cada época y de un tiempo concreto.

El concepto del tiempo, de la Edad Media al Renacimiento, hasta Descartes, como señala Juan David García Bacca, de ninguna manera fue concebido como algo subjetivo, sino como convencimiento de una época histórica. Así " 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 es considerado por García Bacca en una relación dialéctica de un espejo de doble cara: la objetiva y la subjetiva, por lo mismo "la definición *objetiva* del tiempo es consecuencia de la definición subjetiva del mismo."⁸ Donde, por lo menos, son necesarias: la mediación del logos (λογος), del eros (ερος) y de un pathos (παθηος) crítico.

⁸ Cfr. GARCÍA Bacca, J. D. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Harttman, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, España, Anthropos, 1990, pp. 32 y ss.

La primera pregunta que se nos ocurre, al avanzar en la lectura del texto de Aspe Armella, es: ¿por qué la preocupación por el estudio de las aporías novohispanas? El problema en sí mismo, fenomenológicamente, es intencional. La aporía (ἀπορία) en el profundo sentido griego significa "camino sin salidas" o "sin camino", lo cual debe ser entendido en sentido figurado; casi siempre es una proposición sin salida lógica, lo cual puede ser similar a una antinomia o paradoja. Sin embargo, la filosofía es más preguntas que respuestas, es problemática, porque la realidad histórica concreta demanda del filósofo un constante interrogarse y la búsqueda de respuestas.

Virginia Aspe Armella conocedora de la tradición filosófica novohispana, de forma incluyente y dialécticamente abierta concibe a ésta como una lógica que no sólo incluye a los contrarios en una manifestación de la configuración de lo real, tanto metafísica como pragmáticamente. A pesar de esta concepción "equivocista" -que no necesariamente falsa- intenta salvar el estatuto de la universalidad de la filosofía dentro de un contexto, porque "sólo una filosofía que comprenda al ser en su dinámica y riqueza puede lograrlo". Para esto se reclama la analogía, acudir a los distintos sentidos de la realidad teniendo al ser como su "primera instancia". En el estudio de las aporías de la filosofía novohispana, desde una argumentación hermenéutico-analógica, la autora busca no caer en los equivocismos de las filosofías relativistas extremas, ni tampoco en los univocismos de las filosofías positivistas y analíticas, sino en una relación media entre ambas, donde el discurso, el diálogo y la argumentación hermenéutica confluyan en una construcción de sentido, como a la vez, en la aceptación de los sinsentidos.⁹

Por ello, la autora propone un pensamiento aporético que comprenda a la realidad como problema. La auténtica filosofía mexicana-novohispana -como la filosofía en general-, se presenta con constantes aporías; precisamente el método aporético es el que permite reflejar de forma fidedigna la realidad vital y constituye un momento de nuestra historia del "espíritu de la época", y en lo particular y específico, de la época novohispana. En continuidad con la reflexión, la filósofa, parafraseando a Aristóteles en su *Metafísica*, yendo más allá de él, señala que "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 en ningún caso, la historicidad es el sujeto de interpretación".¹⁰ Se trata de introducir la diversidad en la unidad. Desde aquí construye una argumentación intencional encaminada a identificar, reconocer y justificar los antecedentes de la "nacionalidad" en una dialéctica aporética entre lo indígena y lo novohispano, 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 en lo novohispano para comprender las polisemias. De este modo, se quiebran las oposiciones insalvables: éstas nos ayudan a penetrar más en los momentos del filosofar".¹¹

⁹ Cfr. a Mauricio Beuchot en su *Tratado de hermenéutica analógica*. Ed. cit.

¹⁰ ASPE Armella, V. *Las aporías fundamentales del período novohispano*, Ed. Cit. p. 25.

¹¹ *Idem*, p. 26.

Para el ejercicio metódico del análisis hermenéutico de los textos, la autora se sirve de tres relatos: 1. la caída de Tenochtitlan, 2. las disputas entre Agustín de la Rosa y Agustín Rivera en *Dos ideas sobre la filosofía de la Nueva España* de Juan Hernández Luna y 3. el estudio de Lilián Álvarez de Testa, *Mexicanidad y libro de texto gratuito*. Para el análisis del primero selecciona 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, estudia la polémica entre dos sacerdotes y 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. Para el último selecciona el texto de *Mexicanidad y libro de texto gratuito* de Lilián Álvarez de Testa. 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 "el encuentro de dos mundos". La primera, "la visión de los vencidos" es una expresión patética de llanto y de 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".¹² La manera como realiza su interpretación de los acontecimientos, la conquista y el concepto del tiempo, es muy cercana a la de Tzvetan Todorov en el libro de las *Morales de la historia*.¹³

El segundo relato se ubica en el siglo XIX en torno de la filosofía novohispana. Es la polémica entre dos posiciones: la de Agustín Rivera y la de Agustín de la Rosa.¹⁴ Ambos son filósofos y científicos, con conocimientos de la escolástica y de la filosofía moderna. Los dos proponen dos ideas enfrentadas de la filosofía mexicana del siglo XVII y del XVIII. 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." Con relación a la primera sostiene que 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 de los jesuitas del siglo XVIII de la obra de santo Tomás, y gracias a la penetración del tomismo en sus auténticas fuentes, según Virginia Aspe Armella, "la filosofía novohispana pudo abrirse a los nuevos tiempos de la mexicanidad. También De la Rosa acierta, al recordar al padre Rivera que muchas de las críticas que él hace a la filosofía novohispana no competen sólo a ella, sino que es un problema general de la filosofía de Occidente, la que mezcla cuestiones teológicas con una diversidad de planteamientos filosóficos que no atinaban a conciliar".¹⁵ Esto

¹² *Idem*, p. 30.

¹³ Cfr. TODOROV, T. *Las morales de la historia*, España, Paidós, 1993, pp. 41-60.

¹⁴ Cfr. ROVIRA, C. *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, Vols. I-II-III (especialmente el número II.) México, Coordinación de Humanidades/UNAM, 1998, 1999 y 2001.

¹⁵ ASPE Armella, V. *Op. Cit.* p. 31.

lleva a la discusión de ambas posiciones filosóficas entre “el más allá” trascendentalista de Agustín de la Rosa, y “el más acá” de Agustín Rivera, que apunta a una idea immanentista del carácter mexicano-político de una época. La autora señala que esta interpretación dicotómica del filosofar novohispano 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 hermenéutica analógica.

En el análisis del texto de Lilián Álvarez Testa, *Mexicanidad y libro de texto gratuito*, en el cual se plantea la relación entre lo indígena y lo español, nuestra filósofa aborda el tema desde el dilema aporético, para concluir que el supuesto de Álvarez de Testa -quien afirma que lo “mexicano” reside en lo “indígena”- no es otra cosa que un imaginario “nostálgico” del mundo precolonial, a la vez que rechaza escribir desde un mundo hispanista. La intención es, en pocas palabras, la negación del mestizaje al que considera como “inferioridad racial”. Por el contrario, Aspe Armella retoma esta doble negación para afirmarla en el sentido positivo, porque, según ella, el mestizaje es lo que da sentido a la nacionalidad mexicana.

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 conciba como resultado de una mezcla que supera los esquemas materialistas.¹⁶

Así, el reconocimiento de lo propio implica un territorio, una peculiaridad racial, un temperamento y un *logos*; esto quiere decir 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”.¹⁷

Virginia Aspe Armella escribe que el siglo XVI de la Nueva España es el “periodo fundacional de las aporías novohispanas”. Cita, entre otros, el humanismo de los frailes evangelizadores, del que presenta dos aspectos, el abstracto y el práctico. A través de la relación entre ellos es que se logra superar la contradicción. Ésta 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, al cual, no obstante ello, lo analiza -señala- 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;¹⁸ sin

¹⁶ *Idem*, p. 39.

¹⁷ *Idem*, p. 41.

¹⁸ GÓMEZ Robledo, A. *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Ed. Cit. pp. 3-50. (Revisar especialmente, de la “Antología de textos”. De la *Relectio de dominio infidelium* Duda X. de la *Relectio de dominio infidelium*, Duda XI.)

embargo, en el escrito de Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, hace una acusación contra los conquistadores. La autora no olvida la utopía de Vasco de Quiroga, así lo expresa al apuntar que:

...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.¹⁹

Aspe Armella, poco a poco, va analizando las grandes aporías del siglo XVI. Se detiene en el texto de Fray Alonso de la Veracruz, *Relectio de Dominio Infidelium*, y 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. Aseveración que coincide, aunque no de forma explícita, con los textos *La filosofía de la conquista*, de Silvio Zavala, y *El prejuicio racial en el Nuevo mundo*, de Lewis Hanke.

En el análisis del siglo XVII, señala que la aporía dominante en el pensamiento filosófico de ese siglo 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, es una afirmación que requiere ser matizada, porque la modernidad no logró permear en todos los colegios, ni en los claustros e, incluso, en la Universidad misma, donde aún campeaba gran parte de la filosofía y la lógica aristotélico-escolástica.²⁰

Por ello se busca una conciliación salvadora a través de la *filosofía electiva*. Así, el llamado eclecticismo novohispano tomará mayor fuerza con los trabajos del oratoriano Benito Díaz de Gamarra y Dávalos en su libro *Elementos de filosofía moderna*, resultado de la aporía y del dilema que se gestan en aquel momento histórico de la segunda mitad del siglo XVIII.²¹ Sin embargo, la autora apunta:

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.²²

El pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz y el de Don Carlos de Sigüenza y Góngora son analizados por la autora con profundidad. Con toda razón, señala que

¹⁹ ASPE Armella, V. *Op. Cit.* p. 51.

²⁰ Cfr. GALLEGOS Rocafull, J.-M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974.

²¹ Cfr. MORENO, R. "La filosofía moderna en la Nueva España", Varios autores, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980, pp 121-167.

²² ASPE Armella, V. *Op. Cit.* p. 101.

Sigüenza es el primero que muestra su "admiración por el ser de la mexicanidad"; afirma que el pensamiento de Sigüenza "es aporético en todo su desarrollo", haciéndose presente en sus planteamientos una metodología científica al lado de la intuición y el sentido de lo barroco como matiz imborrable del discurso escolástico. En la lírica de Sor Juana se encuentra la aporética del barroco mexicano. En el poema *Primero sueño*, según Aspe Armella, se centra la temática filosófica del siglo XVII del filosofar mexicano, en el cual se da un enlace entre el discurso, la moral y la vida.

Para nosotros -escribe la autora- 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 un ser humano filósofo-poeta que discurre de modo propio y distinto de Europa.²³

La autora analiza de la filosofía novohispana del siglo XVIII a sus principales protagonistas, de los cuales destacan los jesuitas como Campoy -el que fue llamado por sus compañeros de grupo, el "Sócrates americano", maestro y guía de Clavijero-, Alegre, Abad, Andrés Cabo, Andrés de Guevara y Basoazábal, Pedro José Márquez, Manuel Fabri, Juan Luis Maneiro.²⁴ Guevara y Basoazábal es el filósofo novohispano más original en su obra filosófica, aunque hasta hoy no ha tenido ningún reconocimiento ni, menos aún, se lo reivindica. Hasta la actualidad su filosofía ha sido poco estudiada, seguramente por no haber sido traducida del latín al español. Es un autor que, a pesar de la relevancia de su filosofía, es prácticamente desconocido, incluso por muchos filósofos mexicanos y por los jóvenes estudiantes de filosofía.

Este destacado grupo de pensadores, intentaron conciliar las ideas filosóficas de la escolástica con las ideas científicas de la modernidad. Afirmaciones como éstas han llevado a confundir las formas de hacer filosofía en nuestra América. Para esto, se utilizan como argumento justificaciones ideológicas, religiosas, políticas y culturales, hasta caer en una posición ecléctica, la que -de no precisar su valor epistémico-, más que aclarar el sentido y el significado filosóficos, los confunde, porque no se considera lo vital de la significación latina de la filosofía ecléctica -entendida como una *filosofía electiva*- el que ésta implique una elección, una metodología y formas de argumentación racional que adquieren unidad y sentido.

²³ *Idem*, p. 120.

²⁴ Cfr. MÉNDEZ Plancarte, G. *Humanistas del siglo XVIII*, (introducción y selección), México UNAM, 1941; MANEIRO J. y FABRI A. *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México, UNAM 1956.

Así lo muestran los textos de Clavijero, de Alegre y de Abad; otro tanto acontece con los de Benito Díaz de Gamarra. Sin embargo, ¿cómo clasificar los trabajos de Alzate, de Velázquez de León, de Bartolache? ¿Son modernos, eclécticos, premodernos? ¿Sus formas de pensamiento son sólo sincretismos? ¿O son ilustrados?.²⁵

Tanto Rafael Moreno, como Bernabé Navarro y el mismo Mauricio Beuchot,²⁶ han mostrado, sabiamente, el carácter ilustrado de las filosofías novohispanas del siglo XVIII. Cuando se estudia con detenimiento la filosofía de la Ilustración europea, especialmente la francesa -autores como Rousseau, Diderot, Voltaire, Montesquieu, e incluso los alemanes Kant y Hegel-, es posible encontrar en sus filosofías, aunque no de manera explícita o reconocida por ellos, referencias, incluso transcripciones importantes de filósofos escolásticos y, de forma especial, de santo Tomás. Esto es particularmente cierto entre los franceses en la filosofía de la naturaleza y la filosofía del hombre, en la filosofía política, en lo social y lo económico. Es decir, la filosofía escolástica es una de las fuentes principales de las reflexiones filosóficas ilustradas. Se puede también encontrar su influencia en las referencias mismas de las diversas filosofías del "Siglo de las Luces", como son las materialistas, socialistas, anarquistas, sensualistas, políticas, metafísicas y de la naturaleza. En ellas no se separa lo ontológico de la teoría del conocimiento, sino, más bien, se da una relación dialéctica en el proceso de la argumentación y en la estructuración de los lenguajes.

En esta línea de interpretación, que va de santo Tomás a los ilustrados novohispanos del siglo XVIII, Virginia Aspe Armella realiza un análisis vital que aporta argumentos que pueden aportar mayor claridad a la filosofía ilustrada mexicana. Advierte la autora con José Gaos²⁷ 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.²⁸

No puedo dejar de insistir en que la modernidad no es una, sino diversa, como lo es la historicidad. Comparten entre ellas ciertas ideas eje en su argumentación y objetivos como la razón, la libertad, el progreso científico y tecnológico, la igualdad, la equidad, lo histórico, lo social y los derechos humanos; en fin, comparten la preocupación por el estudio de la naturaleza, del hombre y la metafísica.

²⁵ Cfr. NAVARRO, B. *Cultura mexicana moderna en el siglo*, México, UNAM, 1983.

²⁶ Cfr. MORENO, R. *La Filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFyL/UNAM, 2000; BEUCHOT, M. *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, FFyL/UNAM, 1996.

²⁷ Cfr. GAOS, J. *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

²⁸ ASPE Armella, V. *Op. Cit.* p. 127.