

La querrela de la escolástica hispanoamericana: Crisis, polemica y normalización

**The Dispute of Spanish-American Scholasticism: Crisis,
Arguments and Normalization**

Juan Carlos Torchia Estrada*

Resumen

El artículo expone la visión (positiva o negativa) que se ha tenido de la escolástica hispanoamericana desde el siglo XVI hasta el XX. Además de la época en que la escolástica tiene plena e incuestionada vigencia, el proceso tuvo tres momentos: 1. La crisis de la escolástica en el siglo XVIII; 2. Las polémicas que suscitó su apreciación en los siglos XIX y XX; 3. Una final etapa de "normalización" de los estudios de la filosofía colonial en el último tercio del siglo XX.

Palabras clave: escolástica hispanoamericana; filosofía colonial; eclecticismo; historiografía filosófica hispanoamericana.

Abstract

The article covers the various ways in which scholastic philosophy has been considered in Spanish America since the Eighteenth Century, both as a philosophical movement and as a subject in philosophical historiography. After harsh polemics about its significance in Nineteenth and Twentieth Centuries, the process ended in a more sober appreciation of Scholastic philosophy as part of the history of Latin American thought.

Keywords: scholasticism in America; colonial philosophy; eclecticism; historiography of philosophy.

En Hispanoamérica, la escolástica pasó de ser la filosofía única, institucionalizada y oficial en el sentido de representar la ideología del Estado, a ser cuestionada, identificada con el rechazo a la Colonia que se dio después (y antes) de la Independencia, y finalmente relativizada en un calidoscopio de filosofías. La parábola de ascenso y descenso es una constante en cualquier corriente filosófica,

* Contributing Editor *Handbook of Latin American Studies*, EEUU.

<jctestrada@verizon.net>

pero en el caso de la escolástica se hizo más notable por su larga duración. Sólo el positivismo podría acercársele en la magnitud de la influencia sobre la sociedad.

Una filosofía vigente y exclusiva no tiene historia. La historia supone cambio. En algún punto, desde una visión crítica, debe producirse una fisura, grande o pequeña, interna o externa. Nuestra escolástica fue, si no monolítica, sí suficientemente homogénea como para perdurar relativamente intocada. No es de extrañar, por eso, que cuando hubo cambio se haya alterado casi todo el edificio. Es discutible si el edificio se derrumbó, porque nunca faltaron después quienes vivieran bajo su techo, pero por lo menos hubo un momento en que fue abandonado por muchos de los que hasta entonces lo habían habitado. Cómo esto ocurrió, es parte de nuestra historia.

Lo que se alteró fue la escolástica premoderna, un mundo autosuficiente, estable, el agua de un estanque cuya superficie no agita la más mínima brisa. El siglo XVIII (con algún antecedente en el XVII) se encargó de alterar esa quietud. Se trata de un fenómeno complejo, difícil de representar adecuadamente en unas pocas páginas.

I. La reacción contra el peripatetismo y la crisis de la escolástica

El rasgo más general de la nueva perspectiva fue la conciencia, vaga o precisa, de que el mundo moderno había avanzado, pero la situación intelectual de la Colonia no lo registraba. Se reitera, aunque más tarde que en Europa y sin decirlo así, la querella de “antiguos y modernos”. Parece haber en esto tres principales aspectos: 1) poner al día la ciencia, lo que significaba desterrar la física aristotélica; 2) de acuerdo con eso, modificar los planes de estudios de universidades y colegios, y no sólo en los aspectos científicos; 3) ajustar cuentas con la escolástica (o con el peripatetismo, o el aristotelismo), representación del pasado que se quería superar. Lo último es lo que nos interesa más directamente, pero todo es parte de una madeja en la que es difícil separar hilos individuales.

De la reacción sólo pueden mostrarse aquí algunas expresiones para reflejar la situación, y esta limitación, conviene decirlo desde el principio, es válida para los grandes temas que se tratarán en este escrito. En todo caso lo más im-

portante es advertir el contraste con lo anterior, tanto en el aspecto de pensamiento como en el académico. Aunque no faltaron adhesiones al pensamiento tradicional, en este punto aparece una actitud francamente contestataria y, a veces, ni siquiera cuidadosa en las formas. Además, hay un elemento nuevo: se publican papeles periódicos que se utilizan para ventilar críticas y proponer reformas. Y por último, una característica común: las quejas y las críticas eran del mismo tenor desde México al Río de la Plata.

Parecería razonable que en la segunda mitad del siglo XVIII se atacara la física aristotélica, porque los descubrimientos científicos que hacían imposible su continuidad ya se habían abierto franco camino; pero que la crítica persistiera indicaba que la situación no estaba resuelta.

I. 1. Antiguos y modernos

Para comenzar, es sintomático que no sólo hubo duras objeciones, sino inclusive burlas a los “peripatéticos”. La burla supone una crítica agudizada por la irreverencia; señala una distancia o separación mayor que la que puede mostrar la mera disidencia. Benito Díaz de Gamarra, de la Nueva España, hombre en general de temperamento moderado y posiblemente el más significativo de los críticos, publicó en la *Gaceta de Literatura* de Alzate, en 1790, un “Memorial ajustado”, precedido de unas palabras de elogio del propio Alzate, feliz sin duda de publicarlo. El texto forma parte de una inventada presentación que hicieron los doctores en medicina y “demás profesores de las universidades y colegios peripatéticos” ante el Ente de Razón, “juez y presidente de la audiencia y cancillería de Estagira en el reino de las Quimeras”, proponiendo que en esas instituciones se mantuviera la doctrina de Aristóteles. Los fundamentos repiten irónicamente los errores atribuidos a los peripatéticos (como el horror al vacío), y denuncian que en los últimos tiempos “han hecho liga contra él [Aristóteles] dos particulares, nombrados la razón y la experiencia [...] que se han valido de ciertos hombres sediciosos llamados cartesianos, gassendistas y newtonianos [...]”. La “Sentencia Definitiva” del Ente de Razón ordena que “sean desterradas la razón y la experiencia mil leguas en contorno de todas las dichas universidades y colegios, prohibiéndoles severamente entrar en ellas, ni perturbar ni inquietar al mencionado señor Aristóteles en la tranquila y pacífica posesión que en ellas goza solo, pena de lo contrario haciéndose,

ellas y todos sus aliados serán declarados herejes y amigos de novedades en las ciencias naturales”¹. Lo dicho omite mucho detalle sarcástico, e ilustra sobre los temas que se manejaban y discutían. Por su parte, José Toribio Medina, en *La imprenta en Lima*, recuerda una pieza anterior (1752): *Sentencia burlesca dada en el Parnaso a favor de los maestros en artes, médicos y profesores de la Universidad de Stagira en el paiz de las Quimeras, por la conservación de la doctrina aristotélica*, donde ya desde el título pueden notarse ciertas similitudes con el escrito de Gamarra².

En otros casos, sin llegar a la burla, la amonestación fue clara muestra de impaciencia, cuando no de irritación. Dice Alzate en uno de sus escritos, refiriéndose a los escolásticos o peripatéticos:

¿Hasta cuándo [...] rasgaréis ese obscuro velo que cubre vuestros ojos, y os impide ver la brillante luz del mediodía? ¿Qué, ni las repetidas órdenes de nuestros soberanos, ni el ejemplo de tantas y tan ilustres academias [de Europa] ni los clamores y exhortaciones de tantos hombres sabios, han sido bastantes para recordaros de ese profundo letargo en que os halláis sepultados? [...] ¿Hasta cuándo, aristotélicos? ¿Hasta cuándo abandonaréis esa inútil jerigonza con que bajo el pretexto de enseñar a los jóvenes los recónditos misterios de la naturaleza, les inspiráis si no los más perniciosos errores, a lo menos los más extravagantes sueños y delirios de vuestra imaginación?³.

1 DÍAZ DE GAMARRA, *Tratados*, p. 131-132, 142.

2 *La imprenta en Lima*, II, 476. ‘Quimera’, por su referencia al animal fabuloso de la mitología y su alusión a algo irreal, se prestaba para la crítica burlona. Uno de los títulos (inventados) que Pantagruel encuentra en la Biblioteca de Saint Victor, era: *Si una Quimera, zumbando en el vacío, puede comer segundas intenciones: una cuestión muy delicada discutida durante diez semanas en el Concilio de Constanza*. Rabelais apuntaba también a las sutilezas de la escolástica decadente y a la enseñanza de la época.

3 “Elogio de la filosofía moderna...”, en *José Antonio Alzate*, p. 55.

Que se requería estudiar la física verdadera y acabar con las sutilezas era parte de un coro que se escuchaba en todas partes, para “desterrar las vagas nociones del Peripato, que jamás ha arribado a la explicación genuina de un fenómeno”, según decía en 1771 el Rector del Colegio de San Bernardo del Cuzco, Ignacio de Castro⁴.

Hubo numerosas críticas al contenido y estilo de la enseñanza, y por consiguiente propuestas de cambio y cambios efectivos en los planes de estudio. En un plan propuesto por Francisco Moreno y Escandón para la Nueva Granada se criticaba la disputa como parte del método de estudio, y el uso del silogismo, tal como se empleaba, se consideraba un abuso⁵. “Nada tiene de Física cuanto hasta aquí se ha enseñado en nuestras escuelas con este nombre”, dice el mismo Moreno y Escandón⁶. Toribio Rodríguez de Mendoza llevó a cabo una reforma de estudios para el convictorio de San Carlos de Lima. En un informe sobre el sistema de oposiciones a cátedras de Artes para dicho Colegio, de 1791, dice que los alumnos “cultivan [...] una Filosofía libre, y se hallan dispensados de la obligación de adoptar sistema alguno, y el que hasta hoy han preferido es opuesto al Peripatético”.⁷ Al oponerse a que las oposiciones se hicieran con temas aristotélicos, expresa: “En las anteriores edades reynaba despótica la filosofía Aristotélica [...]. Pero hoy, que el mundo literario piensa de otro modo [...] ¿qué cosa hay que nos embarace? ¿qué más debemos esperar?”⁸.

En el Río de la Plata, al prepararse en 1771 el plan de estudios para el Colegio Carolino, cuya enseñanza se habilitaría dos años más tarde, en el informe que a ese propósito emite el Cabildo Eclesiástico (supuestamente preparado por Baltasar Maziel), ya se concedía cierta liberalidad para el estudio de la física, pues se decía que los profesores podían apartarse de Aristóteles y guiarse por Descartes o Gassendi. Asimismo, en un plan preparado por el deán Gregorio Funes para la Universidad de Córdoba, que se presentó al claustro en 1813, se

4 SALAZAR BONDY, *La filosofía en el Perú*, p. 34.

5 MARQUÍNEZ ARGOTE, “Filosofía de la Ilustración”, en *La filosofía en Colombia*, p. 140-142.

6 SALADINO GARCÍA, *Ciencia y prensa*, p. 46.

7 *Colección documental de la Independencia del Perú*, p. 89.

8 *Colección documental*, p. 93.

reducía sensiblemente la extensión de la enseñanza de la Lógica y la Metafísica, con la justificación de que gran parte de su volumen se componía de cuestiones y disputas inútiles (recordemos que esto lo encontramos ya en el siglo XVI), de modo que los dos años restantes se emplearan en las matemáticas, la geometría y la física. Por supuesto, proponía que esta última se enseñara “con el auxilio de las experiencias”. Todavía antes, en unos artículos publicados en el *Correo de Comercio* de Buenos Aires, Manuel Belgrano, intelectual ilustrado e improvisado general de los ejércitos patriotas, propuso reemplazar la lógica escolástica (a la que consideraba, una vez más, un cúmulo de cuestiones inútiles) por la de Condillac. También recomendaba abolir el estudio de la metafísica y reemplazarla por la enseñanza de la religión.

Dada la importancia que se atribuía a la nueva ciencia, no es de extrañar que se tratara de divulgar la que se hacía en Europa como modelo a seguir, o se indicara la que debería hacerse en América, creando un clima favorable para los nuevos conceptos, y por lo tanto criticando acerbamente los restos escolásticos en ese orden. Alzate y Bartolache en México son nombres-símbolos de esta actividad, pero la lista es larga, tanto de personas como de publicaciones periódicas. A las *Gacetas* de Alzate (sólo uno de los periódicos que fundó) y al *Mercurio Volante* de Bartolache hay que sumar el *Mercurio Peruano* de Lima, las *Memorias de la Sociedad Económica de La Habana*, el *Telégrafo Mercantil* en el Río de la Plata, el *Papel Periódico de La Habana* y, ya en el siglo XIX, el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, la *Gaceta de Caracas* y el *Semanario de Agricultura* en Buenos Aires. Estas publicaciones, apoyadas algunas por las Sociedades de Amigos del País, contribuyeron al acercamiento entre los defensores y divulgadores de las ciencias en varias partes de la región; cumplieron una función social y económica por su preocupación por las “ciencias útiles”; divulgaron conocimientos científicos; y promovieron la investigación experimental. “La evolución de esta literatura científica entre 1768 y 1810 nos permite seguir el curso del fuerte debate ideológico llevado a cabo por los ilustrados contra la escolástica y el saber tradicional. Se perciben igualmente la gradual introducción del pensamiento científico moderno (Copérnico, Newton, Buffón, Lineo, Lavoisier, etc.), y las intensas polémicas mantenidas por los científicos criollos (Alzate, Unánue, Bartolache, Espejo, Mejía, Caldas, etc.) para reivindicar la cultura cien-

tífica, la historia y la naturaleza americanas, frente a los desprecios, ataques y calumnias de que fueron objeto en repetidas ocasiones”⁹. Entre los temas que trataban estas publicaciones figuraban los de agronomía, astronomía, botánica, demografía, educación, economía, física, geografía, historia natural, medicina, meteorología, mineralogía, química, sismología, urbanismo y zoología¹⁰.

Hay tratados tradicionales de Física en los cuales se adoptan o mencionan opiniones modernas. Hay cursos completos de filosofía que revelan ya desde su estructura, un enfoque diferente al tradicional, como el de Isidoro de Celis, que enseñó en Perú. Sus *Elementos de Filosofía* (1787) dedican dos volúmenes a las matemáticas y la física, y en sólo uno se comprimen la lógica, la metafísica y la ética: algo parecido a las recomendaciones de Gregorio Funes en Córdoba, pero en forma de texto impreso y muchos años antes. Celis era un gran divulgador de Newton.

Un factor que incidió fue la persistente memoria de la escolástica decadente y el reproche hacia ella, constantemente reiterado. Esta impugnación fue muy aguda en el campo de la lógica, la cual recibió no menos pullas que la física aristotélica. La lógica nominalista que había florecido en la Universidad de París se había excedido en tecnicismos, sutilezas y complejidades que le valieron críticas desde los tiempos de Vives y provocaron la iniciativa de humanistas como Valla o Agrícola para dar predominio a la retórica sobre la dialéctica. En la Nueva España del siglo XVI ya Veracruz y Mercado acusan el efecto de esa situación en sus textos de lógica, y prometen eliminar complicaciones y “cuestiones inútiles”. Que algunos aspectos de esta lógica hayan sido revalorados por recientes historiadores de la lógica es importante y debe reconocerse, pero no estaban en esa situación nuestros críticos del siglo XVIII. En *El Nuevo Luciano de Quito* (1779) decía Espejo, por la voz de uno de los personajes del diálogo: “La lógica era verdaderamente una intrincada metafísica; y de una exacta indagación de la verdad, se había vuelto una eterna disputadora de sutilezas despreciables e incomprensibles. De allí tantas cuestiones inútiles [...]. Y empezando desde las Súmulas, nuestro *término lógico*

9 SALDAÑA, “Ilustración, ciencia y técnica en América”, en *La Ilustración en América colonial*, p. 32.

10 SALADINO GARCÍA, *Ciencia y prensa*, p. 74.

[alusión a la cuestión de las propiedades de los términos] era la piedra de escándalo en que tropezaban con infinitas novedades vagas y difusas [...]”¹¹.

Por supuesto también hubo resistencias a los cambios y posiciones intermedias. En 1786, el Comisario General de Indias de la orden Franciscana, Fray Manuel María Truxillo, decía en una “Exhortación Pastoral”: “Yo no hablo [...] de aquella ciencia intrusa que con el nombre de Física ha corrido muchos años en las escuelas del Peripato. Esta ha sido una moneda falsa que ha circulado hasta aquí entre los llamados facultativos, comprando con ella el falso título de filósofos; pero ya [...] se ha descubierto la trampa y han quedado los infelices cubiertos de rubor y de ignominia”¹². A la vez, esa liberalidad tenía sus límites, pues ciertas ideas de Copérnico, Descartes y Leibniz no podían ser adoptadas porque no estaban de acuerdo con lo aprobado por la Iglesia. Esta ambivalencia será típica de la escolástica en crisis, y el comisario franciscano no estaba solo en su posición.

Otras veces se aceptaban las reformas pero sin perder pie en la tradición y no sin presentar reservas a las críticas en que las reformas se basaban. Se argumentaba, por ejemplo, que era injusto atribuir a Aristóteles “toda la culpa de la sofistería y frivolidad que se introdujeron en las escuelas”, porque estas últimas provenían de los comentarios de los árabes. O que intérpretes posteriores oscurecieron el pensamiento del Estagirita. Que muchas de las novedades modernas ya estaban en los antiguos. Que se debía ser prudente en el elogio y adhesión a los modernos, pues si bien había que aceptar como incontrovertible su gloria “en haber reducido a mejor orden y sistema los conocimientos de la naturaleza”, también era igualmente cierto que “a pesar del espíritu geométrico de que se suponen poseídos, han quedado muchas verdades en la misma incertidumbre y oscuridad con que las vieron los antiguos”. Estas salvedades las tomamos de unas “Reflexiones de don Joseph Rezabal y Ugarte sobre diversos puntos del plan de estudios del colegio de San Carlos de Lima” (1788) (es decir, el propuesto por Toribio Rodríguez de Mendoza, antes aludido), reflexiones que sin embargo no llegaron a impugnar el plan¹³. Otra réplica que se empleaba es que las críticas sólo estaban justificadas respecto del abuso “de algu-

11 SANTA CRUZ Y ESPEJO, *El Nuevo Luciano*, p. 74.

12 Cit. por FURLONG, *Nacimiento y desarrollo*, p. 241.

13 *Colección documental de la Independencia del Perú*, p. 63-64.

nos cursos académicos” o, en ciertos casos, de la exageración en las disputas verbales, “o de algunos errores que ha querido introducir uno u otro autor escolástico”, pero sin ser nada de todo esto la regla. Así razona quien, con el pseudónimo de “El Peripatético”, escribe en el *Papel Periódico de la Havana* en 1798¹⁴.

En otras ocasiones la oposición al cambio fue franca y directa. El plan de Rodríguez de Mendoza para el Colegio Carolino de Lima fue severamente atacado por el arzobispo González de la Reguera, quien se oponía a la enseñanza del derecho natural y del sistema de Newton, al punto de que la reforma quedó afectada por un cierto tiempo¹⁵. Uno de los problemas que los innovadores enfrentaban era la acusación de herejía que se hacía a los filósofos modernos, razón por la cual Gamarra desmiente esta impugnación en su obra principal. Por su parte, decía Verney: “Si alguno les contradice un punto; [...] o [les dice] que la filosofía se debe tratar de otra manera y así la tratan en aquellos países que dan leyes al mundo en materia de erudición y aun en Roma a las barbas del papa, allí se acabó todo; y se viene el mundo abajo con griterías. La tal proposición es una herejía contraria ex diámetro a la Escritura, las definiciones de los Concilios y Padres y a la costumbre de la Iglesia Católica [...]”¹⁶. El propio Verney, que no tuvo mayor cautela para ventilar sus críticas, cargó con las consecuencias en su vida personal.

Etapa de transición, por todas partes se manejan los nombre modernos, para aceptarlos o rechazarlos en diferentes medidas. Hay varios sectores dentro de la misma transición. En lógica, se nota la influencia de Port Royal, y los elementos tradicionales de esta disciplina quedaron muy simplificados cuando la reforma fue efectiva. La moral y la teología sufrieron menos alteraciones, excepto en el bulto de su tratamiento. La metafísica tenía el problema, nunca bien resuelto, de su acomodación a la nueva ciencia, y la física era el campo en que hubo más modificación. Sin embargo, aun en este último caso hay vaivenes entre lo viejo y lo nuevo cuando se trata de manuales escolares: la estructura podía mantenerse aristotélica, y en ella incorporarse conceptos o autores más modernos, con diferente grado de aceptación o comprensión. El método escolástico de exposición se

14 CABALLERO, *Escritos varios*, I, p. 135 y ss.

15 BARREDA LAOS, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, p. 305-306.

16 ROVIRA, *Eclécticos portugueses*, p. 29.

utiliza con menos frecuencia, pero no desaparece del todo, aun en críticos tan severos como Félix Varela, y el latín va cediendo su lugar a la lengua romance, aunque no de un día para el otro. Como ocurrió en los comienzos de la ciencia moderna, donde el medio universitario estuvo muy por detrás de las academias o sociedades independientes de sabios, en nuestro caso el sector de periodismo científico fue más avanzado que las universidades en la defensa de los cambios.

Estos pocos ejemplos pueden proporcionar alguna idea de la situación en la segunda mitad del siglo XVIII. Lo fundamental es una tendencia al cambio, la necesidad de una puesta al día. Va más allá de los detalles, de los que dan los que atacan y de los que esgrimen los que defienden. Detrás de todo, con claridad o sin ella, hay una diferente manera de ver las cosas, y por eso tanto da que alguna crítica sea justa o no: lo que importa es la tendencia.

Al ser la escolástica parte del mundo que se quería cambiar, se iba también contra ella; pero el caso más interesante es el de aquellos que buscaban el cambio pero habían sido formados en ella, especialmente sacerdotes. Y no es sólo eso: encontraron con qué reemplazarla, para que no quedara duda de la radicalidad de la posición. Veamos eso ahora, porque hace a la esencia de nuestro recuento: cómo se vio la escolástica después de su reinado sin objeciones.

I. 2. Crisis interna y eclecticismo

Se atribuye a José Agustín Caballero (aunque el tono contrasta con la moderación de su *Philosophia electiva*) un artículo en el *Papel Periódico de la Havana* (1798) que comienza así: “Murió para siempre el horrisono escolasticismo en Europa. [...]. Desaparecieron con él las negras sombras que oscurecían los delicados entendimientos. Entró en su lugar la antorcha de la verdad: el experimento”. Los peripatéticos –decía Caballero– son como Quijotes que todo el tiempo salen malheridos. “¡Así andáis vosotros, miserables ergotistas! Enristrandó el *ergo* y embarazando el *distingo*, acometéis la soberbia fazaña de introducirós en ciencias que nunca habéis saludado”. “¿Pensábais que con dos reglitas de *barbara celarem* haberos hecho dueños de todas las ciencias? No, señores filosofastros. No se comparan [¿compran?] a tan poca costa los conocimientos de ellas”¹⁷. Aun si en estas

17 CABALLERO, *Escritos varios*, I, p. 129, 130, 131.

declaraciones se quisiera ver que el énfasis está puesto en la ciencia natural, es evidente que se aprovecha para una negativa caracterización en bloque. Pero hay otro texto del mismo autor, éste de 1795, menos resonante pero tal vez más significativo. Hablando sobre la reforma de los estudios, y disculpando a los maestros por lo que enseñan, dice:

Me atrevo a afirmar en honor de la justicia que les es debida [a los maestros], que si se les permitiese regentear sus aulas libremente sin precisa obligación a la doctrina de la escuela, los jóvenes saldrían mejor instruidos en la latinidad, estudiarían la verdadera filosofía, penetrarían el espíritu de la Iglesia en sus cánones, y el de los legisladores en sus leyes; aprenderían una sana y pacífica teología, conocerían la configuración del cuerpo humano, para saber curar sus enfermedades con tino y circunspección [...]¹⁸.

La referencia, como se ve, es a toda la estructura de la enseñanza universitaria vigente: filosofía, teología, los derechos (canónico y civil) y medicina. Todo sería mejor sin las doctrinas de la Escuela. Hasta, quién sabe por qué, la enseñanza previa del latín, que se supone instrumental –salvo que se refiriera al latín de algunos escolásticos.

Antes (1774), ya Gamarra había dicho que los defectos de la escolástica resultaban del mal uso de Aristóteles, pues algunos de sus seguidores adoptaron “un género de disertar sutil, frívolo, contencioso y demasiado locuaz [...]”. “De aquí nació una filosofía disputadora y contenciosa, que introdujo en las escuelas la barbarie en el hablar y fue llamada escolástica, porque fue adoptada hasta nuestros tiempos en las escuelas”¹⁹.

La diferenciación no se da en Gamarra sólo en las declaraciones, sino también en el contenido de lo que enseña, aunque de eso no podemos ocuparnos aquí. Al hablar del método analítico dice: “Los filósofo peripatéticos apenas, o ni siquiera apenas, han tocado esta preclarísima [...] importantísima [...] parte de la

18 Ob. cit., p. 41.

19 DÍAZ DE GAMARRA, *Elementos de filosofía moderna*, I, p. 9.

filosofía”. “Hay también cuestiones inútiles, como son casi todas las que son tratadas por los peripatéticos con eternas discusiones: por ejemplo, si la cópula es término; si la privación es principio del compuesto en lo formado; si la materia apetece las formas corrompidas, y otras aún mucho más vanas –dice con resonancias de Melchor Cano– que me avergonzaría decir no entenderlas, si las entendieran los mismos que las proponen”. O cuando comienza el tratamiento de la Ontología: “Expondremos esta ciencia en el orden más claro y cuidadoso que pueda hacerse; y como su mayor oscuridad proviene de las innumerables y del todo inútiles cuestiones con las que los árabes y los peripatéticos vulgares la afearon tan miserablemente, omitiremos tales cuestiones como inútiles, y contemplaremos el ente mismo y sus especies, y todas sus propiedades”. Y antes: “Los filósofos peripatéticos enseñaron la metafísica tan confusamente que no se puede pensar algo más oscuro”²⁰.

Este proceso se radicalizará un poco más adelante, dentro del mismo ambiente de lo que podría llamarse el grupo de los escolásticos desencantados. En efecto, con el filósofo cubano Félix Varela se da un paso más. Aunque también sacerdote y autor de una obra sobre filosofía ecléctica, Varela ya no es un puro “electivo”, debido al reconocimiento que da a la Ideología de Destutt de Tracy. Esta última corriente juega un papel en su apreciación de la escolástica. “Los teólogos [hoy] se empeñan en reducir la ciencia sagrada a la sencillez y dignidad con que la enseñaron los padres de la Iglesia, pero clasificándola, y arreglándola al estado de los conocimientos actuales, por la relación que esta ciencia tiene, en muchos de sus tratados, con la Física, y en todos con la Ideología”²¹. Varela no tiene sólo expresiones sueltas de crítica: lleva a cabo un examen pormenorizado de la escolástica. En su escrito: “Observaciones sobre el escolasticismo” revisa esa corriente en su formación histórica, en las causas de su permanencia y en su instrumento metodológico principal, el silogismo. La primera caracterización ya es terminante: “Sus cuestiones [las de la escolástica], o contienen verdades que sin estudio alguno las perciben todos, o son de materias abstractas que ator-

20 *Elementos de filosofía moderna*, p. 79, 80, 104 y 105. En la alusión al método analítico podría verse una adhesión a la lógica modernizante, donde la cuestión del método tiene lugar destacado.

21 VARELA Y MORALES, *Miscelánea filosófica*, p. 206-207.

mentan el entendimiento, sin adelantar un punto el verdadero estudio”²². Más que el contenido, interesa la radicalidad de la afirmación.

Para Varela, la teología originaria, la de los Padres de la Iglesia, era simple y respondía a las necesidades de sostener y profundizar la vida de la Iglesia. La “escolastización” de esta teología comienza con la utilización de la filosofía aristotélica, que asume Santo Tomás en su combate contra los herejes, quienes manejaban también aquella filosofía. Luego vinieron “Escoto y Guillermo de Ocam”, y el aristotelismo se extendió hasta donde llegaban las órdenes religiosas de estos protagonistas. El mismo proceso se extiende a las ciencias, de modo que “el empeño de las interpretaciones, el juego de las palabras, el misterio de las autoridades y la sutileza de las cuestiones” se convirtieron en el método que ellas siguieron. “No pudiendo el escolasticismo ser fecundado en doctrinas, pues no debía presentar otras que las de sus maestros, procuró serlo en voces, en fórmulas, en reglas, y en abstracciones deducidas como con pinzas del texto de los grandes hombres”²³.

Varela, que escribe a principios del siglo XIX, tiene claro el enorme peso de las ciencias modernas, que hacía tiempo habían acabado con la visión científica aristotélica. A su vista, los modernos habían procurado dar un nuevo giro a las ciencias. Si Santo Tomás y otros grandes clásicos de la escolástica vivieran hoy –pensaba–, aunque en su momento se valieron del aristotelismo “con mucha moderación”, hoy rechazarían el pensamiento de la Escuela y seguirían “las lecciones de la razón y de la naturaleza, que es decir el plan moderno”. La teología no necesita de la escolástica. “La ciencia de nuestra santa Religión es más noble, es más hermosa; es preciso despojarla de un vestido que tomó por las circunstancias de los tiempos, dejarla ver con su antigua hermosura, agregándola, por una exacta Ideología y una Física experimental, nuevos adornos que la hagan más apreciable”²⁴.

El filósofo cubano ataca duramente la costumbre de la disputa que caracterizaba a la escolástica. “La gloria escolástica está en el vencimiento de un enemigo, al modo de la gloria militar”. Sus juicios sobre este asunto son severos. Los escolásticos, por falta de verdadero fundamento, no son capaces de serenidad. “Están de-

22 Ob. cit., p. 201.

23 Ob. cit., p. 204.

24 Ob. cit., p. 207, 208.

cidos a impugnar, y a vencer a todos los hombres que se opongan a su dictamen, jurando no rendirse jamás en la batalla, y jamás tienen un deseo de observar los progresos de que es susceptible el espíritu humano". Este "furor", según Varela, tiene varias causas. Buscan imponerse de cualquier modo, porque no tienen "doctrinas que puedan merecer el menor aprecio"²⁵. Les es difícil aceptar que no están al día, "[...] que un joven en las escuelas modernas puede ser su maestro"²⁶. También desde un punto de vista socio-intelectual es perjudicial el escolasticismo. Dice con expresión que recuerda a Verney: cualquier ingenio del que se podría esperar una aportación, omitirá su contribución para evitar que le caiga "la lluvia impetuosa de los escolásticos", quienes, "sin oírle ni penetrarse de sus razones le condenarán, o lo que es más, lo echarán por tierra si pueden hacerlo"²⁷.

Por último, se dedica Varela al examen de la "fórmula silogística". Adelantando la conclusión de su crítica: "todo lo que se hace con un silogismo en forma, puede hacerse sin él". Dice asimismo que muchos piensan que hay que abandonar la física aristotélica, pero creen que puede mantenerse la lógica tradicional. Pero pone en cuestión también este aspecto. Lo que básicamente viene a decir es que el silogismo, aun si válido hasta cierto punto, no es el instrumento apto para el conocimiento a la altura de los tiempos que se viven, es decir, para el conocimiento científico. "La cuestión, pues, no consiste en que deben o no hacerse silogismos, sino en si el método de los escolásticos es el que dicta la razón, e inspira la naturaleza"²⁸.

Las reglas escolásticas son mecánicas, y los escolásticos las aplican sin entenderlas. De ahí la mala opinión que Varela se forma de las disputas escolásticas. "Ellas son el teatro de las pasiones más desordenadas, el cuadro de las sutilezas y capciosidades más reprobables, el trastorno de toda Ideología, [...] ahuyentando a la amable y pacífica verdad, que permanece en el seno de la naturaleza, por no sufrir los desprecios de una turba descompasada, que con el nombre de filósofos, dirige las ciencias, cuando sólo está en la cabeza de las quimeras más ridículas". "Todas las

25 Ob. cit., p. 210.

26 Ob. cit., p. 211.

27 Ob. cit., p. 217.

28 Ob. cit., p. 231 y 220.

invenciones, todos los progresos, se le deben a un método totalmente distinto del escolástico; y sin embargo el escolasticismo permanece, y se quiere decir que la decantada forma silogística es el medio de encontrar la verdad”²⁹.

Hay algunas semejanzas entre Varela y Gamarra, que no es la ocasión de ver más de cerca, pero obviamente la posición del pensador cubano es más extrema –también es posterior. Si se compara lo mencionado con la situación anterior de una escolástica sólidamente establecida, se ve claro por qué la nueva situación puede considerarse como la primera visión negativa de la escolástica en nuestra región. Todo lo que los positivistas posteriores pudieron decir de la escolástica, por ser la suya una crítica desde afuera, tiene menos significación, relativamente, que la posición que sostienen miembros de la Iglesia (Alzate, Gamarra, Caballero, Varela, de los aquí mencionados). La escolástica había sido el apoyo racional del dogma. La estructura venía de las grandes síntesis del siglo XIII. Durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, continúa la reproducción de su contenido con sus variantes internas y su remozamiento en la “segunda escolástica”. Y de pronto, a partir más o menos de mediados del siglo XVIII, se la puede hacer a un lado sin lamentarlo; al contrario, sintiéndolo como una liberación. Para el caso de España es clara la importancia que le otorga a este giro José Luis Abellán: “Es, pues, toda una cosmovisión la que se pone en entredicho en estos pensadores, y por eso hablamos de ‘primera crisis de la conciencia española’ al referirnos a este movimiento”³⁰.

Esta posición crítica tenía sin embargo sus limitaciones. La primera y principal, no afectar la religión. Es como si toda la liberalidad y amplitud de examen hubiera fortalecido el carácter incuestionable de la religión. Se trató, en la expresión de González Casanovas, no de cualquier modernidad, sino de una *modernidad cristiana*, de una modernidad donde pesaba más lo cristiano que lo moderno. Así dice Alzate:

La verdadera ciencia, la religión es la única a quien pertenece carácter tan distintivo, lo que Dios nos ha revelado. Lo que la Iglesia propone como

29 Ob. cit., p. 224-225 y 228-229.

30 ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, III, p. 342.

objeto de creencia, la autoridad de los legítimos intérpretes que son los Santos Padres y Concilios: todo esto abrazado a puño cerrado, es lo que importa creer a ojo cerrado; pero respecto a las ciencias naturales Dios encomendó el mundo a las disputas de los filósofos; y al hombre le es lícito asentir o repugnar con su cortapisa [...]³¹.

Además de preservarse así la religión, tampoco –en la mente de estos autores– perdió nada la teología, porque se habría liberado de complicaciones innecesarias, y se habría mostrado más simple y pura, más acorde con la simplicidad profunda de la fe. Ya hemos visto lo que dice Varela al respecto. Por su parte, Gamarra estableció claros distingos entre la filosofía peripatética, por un lado, y la religión y la sana teología, por otro. En la fuente de los Santos Padres –decía– no se encontrará Aristóteles. No porque desconocieran la dialéctica, sino porque “decidieron que debían tratar sagradamente todo lo que según revelación divina perteneciera a la santidad de la vida y la bienaventuranza eterna, faltando poco ciertamente para que repugne con ello toda la filosofía de los paganos”. Que no nos injurien –dice– “quienes piensan que no pueden abordar la sagrada teología antes de llamar a examen centenares enteros de cuestioncillas. A menos que ellos [...] no busquen [...] la sagrada teología que es una ciencia enteramente divina, sino el humo y sombra de la teología [...]”³². Por último, la separación entre lo intocable y lo que es materia de libre discusión, está clara en Gamarra. Sin Dios y sus preceptos no hay verdadera filosofía. El que con su débil razón humana desafía la autoridad de Dios, “no es filósofo, pero ni siquiera racional”. Pero en “las ciencias naturales, como es, por ejemplo, la filosofía”, no hay ataduras a autoridades anteriores, y hay plena libertad, si bien “una libertad que no apruebe ningún alejamiento de la Iglesia, ninguno respecto de sus dogmas”. Las “especulaciones demasiado sutiles de los peripatéticos acerca de temas que no pueden ser indagados por la razón humana [...] tanto menos pertenecerán al estudio de la sabiduría, cuanto menos unidas están con la verdadera felicidad del hombre, la cual consideramos con los teólogos de mejor nota, está situada en el

31 José Antonio Alzate, p. 43.

32 GAMARRA, *Elementos*, p. 17.

conocimiento de Dios [...]”³³. Como ocurrirá con la actitud ecléctica, según veremos enseguida, se trata aquí de un gesto de liberación, de quedar con las manos libres para lo que se quiere cambiar, sin por ello echar a perder el sustento trascendente en que se basa la vida del creyente. Es una necesaria acomodación, no un cambio en la concepción del mundo. Eso vendrá después, con la modernidad plenamente asumida, cuando se quiera un mundo laico, y no sólo concluir con la estructura intelectual escolástica.

A salvo la religión, ¿qué ocurrió con la filosofía una vez que la escolástica fue depuesta de su sitio? Los que estaban en la tónica que hemos descrito adoptaron una forma de eclecticismo que ya tenía antecedentes en España y Portugal. Puede entenderse como otro resultado liberador: no tenían que cargar ni con escolástica entera, ni asimilar sin más toda la modernidad: el mejor de los mundos posibles.

En efecto, adoptaron una actitud ecléctica o electiva, siguiendo ciertas huellas europeas. La historiografía filosófica de la época (que Gamarra parece conocer) llamaba “sectas” a lo que hoy llamaríamos escuelas filosóficas. Pero no concibiéndose la historia de la filosofía como un desarrollo orgánico (lo que vendrá con Hegel), el conjunto de sectas era un gran mosaico de partes simplemente yuxtapuestas, y la historia de la filosofía resultaba ser un catálogo de sectas³⁴.

El eclecticismo suponía el reconocimiento de que ninguna secta posee toda la verdad; pero este reconocimiento, en lugar de desembocar en el relativismo filosófico sin más, iba acompañado de una actitud positiva: la filosofía verdadera podía estar en lo que cada doctrina tuviera de acertado. A esto se llamaba ejercitar una filosofía “libre” o “electiva”. El tema de este momento no es estudiar este eclecticismo como parte de la tradición ecléctica en la historia de la filosofía, sino atenderlo solamente en su vinculación con la crisis de la escolástica que estamos examinando.

Como se señaló, no cayeron en una posición escéptica, que habría sido contraria a sus intenciones, porque lo que buscaban era una posición positiva, si

33 Ob. cit., p. 26.

34 Nuestros eclécticos tuvieron, sin embargo, un cierto interés por la historia de la filosofía, y solían comenzar sus cursos con un bosquejo de esa historia, como se ve en el caso de Gamarra y Caballero, por ejemplo.

bien diferente de la tradicional. En el eclecticismo que adoptaron, el aspecto negativo (ninguna filosofía o secta contiene toda la verdad) y el positivo (la verdad puede estar en una atinada selección de lo que cada una tiene de cierto) se conjugaban para una excelente solución. Siendo la escolástica también una secta, no tenían por qué seguirla en todo; pero como ninguna secta está desprovista de toda verdad, también podían tomar de la escolástica lo que todavía les pareciera válido. Gamarra, por ejemplo, en la cuestión de la comunicación del alma y del cuerpo adopta la posición peripatética y rechaza la de los modernos³⁵. Y como ya no eran sectarios, podían examinar libremente cuanto dijeran los modernos (también divididos en sectas, por supuesto), fuera en ciencia o en filosofía, para ver qué se acomodaba mejor a su escrutinio. No había por qué quedarse filosóficamente a la intemperie. La ausencia (relativa) de la escolástica no era ausencia filosófica total. Con tal, claro está, que cualesquiera nuevos elementos no contradijeran la palabra de la Iglesia o no provinieran de heréticos o libertinos. Lo que aquí se quiere mostrar es, únicamente y con prescindencia del fenómeno en general, que el eclecticismo cumplió una función dentro de una crisis: arrojar por la borda buena parte de la escolástica dejaba al barco más ligero y con el rumbo asegurado por la selección ecléctica. Por qué se recurrió a esta salida, qué antecedentes europeos tuvo o de dónde vino, por qué este recurso sirvió, dentro de la escolástica, para este momento y nada más, son cuestiones que van más allá de nuestro tema; pero es verdad que este eclecticismo, ampliamente reconocido en sus manifestaciones, no ha sido sin embargo –creemos– indagado en sí mismo.

La esencia del método es definido así por Gamarra: “Mas por lo que toca a la filosofía *ecléctica*, en latín *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 raciocinio 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”³⁶. Se rechaza, por lo tanto, la filosofía tradicional o sectaria. Y dice también Gamarra en los *Errores del entendimiento humano*:

35 GAMARRA, *Elementos*, p. 149.

36 GAMARRA, ob. cit., p. 25.

Pero los filósofos sistemáticos no averiguan cuál sea la verdadera causa de aquel tal fenómeno o maravilla de la naturaleza; sino que hacen todo esfuerzo y buscan todos los caminos [...] para referirlo a aquel principio que ellos adoptaron como cierto; después han establecido, y por un agradable engaño se lo han figurado verdadero. El gassendista todo lo atribuye a los *átomos*; el peripatético, a las *cualidades ocultas*, y así los demás. De este modo no sirve el ingenio de éstos, sino para errar más sutilmente, y los entendimientos, por tanto aguzarse y adelgazarse, se quiebran, se despuntan y no tienen nunca solidez³⁷.

Después de una tradición de disputas, a la cual los críticos no infrecuentemente calificaban de “gritería”, ahora deseaban eliminar toda porfía: “porque siempre que hubiese aligación a escuela –decía Moreno y Escandón– o a determinado autor, ha de haber parcialidades y empeños de sostener cada uno su partido, preocupándose los entendimientos no en descubrir la verdad, para conocerla y abrazarla, sino en sostener contra razón su capricho”³⁸

José Gaos, en un texto que antepuso a escritos de Gamarra, ha dado una visión de este eclecticismo en el contexto del antiguo y el del siglo XIX, a la cual, pese a su valor, no podemos referirnos aquí en su integridad³⁹. Allí presenta una especie de fenomenología de la conciliación en la historia de la filosofía, llegando inclusive a considerar el eclecticismo como algo propio de la naturaleza humana. Sin embargo, sólo nos interesa aquí un punto. Gaos homologa la conciliación entre el cristianismo y la filosofía pagana (aristotélica), que dio por resultado la síntesis tomista, con la posterior conciliación de esta síntesis aristotelizada (escolástica) con la ciencia moderna. Pero hay una diferencia: en la conciliación medieval los dos elementos se unieron, en tanto en nuestro eclecticismo uno de los dos (el aristotelismo) fue eliminado por el otro (la ciencia moderna). Además, la causa de la conciliación fue diferente en cada caso. En el primero se trató de

37 *Tratados*, p. 56.

38 MARQUÍNEZ ARGOTE, “Filosofía de la Ilustración”, en *La filosofía en Colombia*, p. 144-145.

39 En el Prólogo a la edición de *Tratados*, ya mencionada.

una ampliación, de la incorporación de algo nuevo, casi de un redondeamiento filosófico de la base dogmática previa. En el segundo hubo una crisis, la crisis arrasó consigo a la escolástica, y el eclecticismo fue el modo de salir de la crisis. Nuestros ecléticos no combinaron la escolástica con la ciencia moderna; descreyeron de la escolástica, por lo menos en sus grandes líneas; se quedaron con la religión y una teología simple, como la de la época que Vasco de Quiroga llamaba la Edad de Oro; y así desembarazados se pusieron al día con la ciencia de su tiempo. Y hay más: donde realmente se intentó conciliación (no siempre feliz, por otra parte), no fue tanto en nuestros ecléticos como en ciertos cursos de Física, en que sobre una base aristotélica se trató de incluir el *reconocimiento* de algunos elementos modernos y experimentales. Pero el futuro estaba en la revisión completa, no en la combinación más o menos afortunada.

Hemos buscado, como corresponde al tema, ejemplos americanos; pero estas ideas estaban vigentes en la Península. Se puede decir, en términos generales y sin adentrarse en comparaciones, que allí se encuentra el mismo fenómeno del interés por la filosofía moderna que se recibe de Descartes, Gassendi o la síntesis de Maignan; el mucho más influyente efecto de la física más reciente; la resistencia que opone la escolástica tradicional; y por último la actitud eclética. Pero si se verifican las fechas de las obras de Feijóo, Tosca, Piquer o Cardoso, se observa que son anteriores a las de Gamarra o Caballero, por ejemplo⁴⁰.

Posteriormente, la escolástica, bien como tal, bien como filosofía cristiana, pensamiento de la Iglesia o neotomismo, seguirá su curso, ya como una corriente entre otras y alternando con los nuevos entusiasmos filosóficos que se desarrollarán en el siglo XIX y el XX. Hacia finales del siglo XIX se produce el reagrupamiento neoescolástico oficialmente alentado por la encíclica *Aeterni Patris* (1879), de León XIII, donde el tomismo o neotomismo tiene gran significación. Nuestro tema se limita a la experiencia eclética, que se produce cuando la escolástica concluye su función hegemónica en la cultura colonial, al menos para algunos pensadores significativos. Esta era la primera estación de nuestro recorrido.

40 Sigue siendo de valor el libro de QUIROZ MARTÍNEZ, Olga Victoria, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, México, El Colegio de México, 1949.

II. La etapa de la historiografía polémica

La historiografía filosófica propiamente dicha no podía comenzar antes de que hubiera un cierto grado de conciencia de lo ocurrido en cada país –en cada país porque los enfoques de conjunto fueron posteriores. No hemos encontrado indicios hasta el momento de que haya existido esta mirada retrospectiva antes de mediados del siglo XIX, con la excepción de bibliógrafos como Eguiara y Eguren, figura que merece atención por sí misma. Si se considera que tanto la escolástica remanente como la reacción contra ella se extendieron unas dos décadas dentro del siglo XIX, se comprende que la visión histórica de mediados de ese siglo no tuviera, mirando hacia atrás, mayor variedad de contenido. Hasta donde sabemos, la primera expresión de historia nacional del pensamiento filosófico se dio en Cuba, con el escrito de José Manuel Mestre, *De la filosofía en la Habana*, que es de 1861. En ese libro, prácticamente dedicado enteramente a la filosofía de Félix Varela, Mestre se refiere a la escolástica en Cuba. “Aristóteles y los más notables filósofos de la edad media, con sus tendencias formalistas, lógicas y reguladoras, con sus distinciones entre el fondo y la forma, con sus estudios sutilísimos, con sus silogismos y sus universales, eran los maestros exclusivos de todas las escuelas”. Como se ve, la caracterización no va muy lejos y tiene bastante de imprecisa. Pero más importante es la consecuencia: con lo dicho “queda consignado que los primeros tiempos de nuestra vida intelectual fueron casi completamente perdidos para el adelanto de la ciencia”⁴¹. Mestre no era un espíritu extremista ni polémico y dice que no niega los valores de la escolástica. En algún otro párrafo trata de presentar una visión balanceada entre méritos y defectos, pero en general el resultado final es una imagen desfavorable: “La escolástica [...], y sin que esto sea desconocer su mérito y su importancia, nunca proporcionó al pensamiento una esfera a propósito para su evolución natural y legítima, antes por el contrario, encerrándolo en un círculo de hierro, redujo a menudo la filosofía a un mero formalismo, no vaciló en sacrificar mil veces la esencia al accidente, y convirtió por fin en arte mecánico el noble ejercicio de la inteligencia”⁴².

41 MESTRE, *De la filosofía en La Habana*, p. 26, 27.

42 Ob. cit., p. 27-28.

El ensayo de Mestre había sido precedido por un artículo de José Zacarías González del Valle sobre la *Filosofía electiva* de José Agustín Caballero, entonces conocida sólo en manuscrito. Lo que Mestre dice sobre esa obra de Caballero lo tomó de González del Valle, quien había tenido acceso al cuaderno manuscrito. Del plan de un curso completo, Caballero sólo pudo llevar a cabo la parte correspondiente a la Lógica. El artículo de González del Valle (“Filosofía en la Habana”) se remonta a 1839, quizás la primera manifestación historiográfica de la filosofía hispanoamericana, y en él se ocupa precisamente de la *Lógica* de Caballero. El trabajo es modesto, residiendo su significado en haber exhumado una obra de 1797 que no vería la luz pública hasta el siglo XX. José Zacarías González del Valle (que no debe confundirse con su hermano Manuel, más conocido) era adherente al eclecticismo de Cousin y de muy joven polemizó con don José de la Luz y Caballero (tal vez su más alto título para ser recordado). En el artículo hay referencia a los comienzos de la filosofía en Cuba, y por consiguiente a la escolástica. Reconoce la necesidad de la reforma moderna de los estudios, pero su opinión sobre la escolástica, sin ser entusiasta, tampoco es negativa⁴³.

Pero una forma más viva de apreciación de la escolástica en el siglo XIX es la que se da mezclada con el juicio que merece la etapa colonial, y consiguientemente España, su comportamiento y las ideas que hizo predominar en América. Y si desde esa perspectiva hubo ardorosas –y previsibles– críticas a la experiencia colonial, también ella tuvo sus defensores. De estas valoraciones opuestas es ejemplo la polémica que sostuvieron en México, hacia fines del siglo XIX, Agustín Rivera y Agustín de la Rosa, dos adversarios que no tenían en común más que el nombre de pila y la condición de sacerdotes.

Agustín Rivera y San Román publicó en 1885 *La filosofía en la Nueva España o sea disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*. Agustín de la Rosa Serrano contestó al escrito de Rivera con una serie de artículos de 1887, luego recogidos como *La instrucción en México durante la dependencia de España* (1888). Estos últimos encontraron su réplica en otra pieza de

43 Cf. J.C. TORCHIA ESTRADA, “Orígenes de la historiografía filosófica en Cuba: José Zacarías González del Valle”, en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, 47:1-4 (1997).

Rivera, *Treinta sofismas y un buen argumento* (1887).

En realidad, la crítica de Rivera, si bien era filosófica, no lo era exclusivamente, porque se dirigía a una época, la colonial, para señalar lo que él consideraba su atraso, en general, pero especialmente en lo filosófico, situación que a su juicio se extendía también a la física, las matemáticas y otras ciencias, e inclusive a la teología y la jurisprudencia. La crítica a la filosofía era importante porque Rivera la consideraba el sustento de los demás saberes. Pero en su obra hay mucho más: al calor de los documentos que presenta se hilvanan comentarios y opiniones que lo mismo se refieren a cuestiones culturales como al tratamiento de los indios, la Inquisición, la falta de libertad o la censura para escribir sobre asuntos políticos. Naturalmente, la escolástica quedaba involucrada y, aunque no exclusivamente, la cuestión venía a ser de historiografía filosófica.

Por tratarse de una polémica, es fácil perderse en la muchedumbre de los detalles argumentativos, propios del deseo de vencer al contrincante. Además, Rivera, que consideraba que otros aspectos culturales de la Nueva España habían sido atendidos, sentía que él era el primero que se ocupaba del aspecto filosófico. En el Corolario noveno de su obra dice: “Esta disertación es un libro nuevo”, en el sentido de que “ninguno, que yo sepa, ha escrito *ex profeso* sobre la *Filosofía en la Nueva España*⁴⁴.

Rivera escribía contra los que exaltaban o defendían la Colonia, historiadores como Lucas Alamán, Niceto Zamacois, Ignacio Aguilar y Marocho, algunos de los cuales habían pintado cuadros idílicos del México colonial. Contra ellos nuestro autor arremete a veces con franca molestia o con ironía. No aceptaba que se afirmara que los defectos criticados eran los de la época, porque otros países europeos estaban más avanzados, y de esos países, no de España, llegó a México lo que hubo de moderno y adelantado.

Su libro *La filosofía en la Nueva España* se compone de un conjunto de documentos (constituciones de universidades, actos públicos de examen, infor-

44 *La filosofía en la Nueva España*, p. 371. Juan HERNÁNDEZ LUNA, en *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España*, ha destacado este aspecto de primer expositor de la filosofía en México, que cabe a Rivera, tras los antecedentes de Eguiara y Eguren y los jesuitas Fabri y Maneiro.

mes de virreyes) que probarían sus tesis, a los que unía sus propios comentarios y, al final de la obra, unos “corolarios” de resumen. Ve la base del problema en el atraso filosófico que tenía la propia España, y para este asunto se nutre de Feijóo, de quien es un entusiasta admirador. La Colonia era un reflejo de la metrópolis, y por lo tanto sufría de sus mismos defectos. Destaca el esfuerzo de figuras como Campoy, Clavijero, Gamarra, Alzate y otros, por defender el pensamiento moderno y negar la condición herética del mismo.

La crítica de Rivera tiene, sin embargo, sus aristas limadas. El escolasticismo que enjuiciaba era lo que él llamaba falso escolasticismo, la escolástica degenerada y decadente, a la que distinguía del sano escolasticismo, aunque éste no queda mayormente caracterizado. Y todo dentro de la más estricta ortodoxia católica. La falsa escolástica era la que, proviniendo de España, se había enseñado en la Colonia, para su perjuicio.

A todo esto se oponía De la Rosa, defendiendo a quienes en la etapa colonial se habían resistido al ingreso de la filosofía moderna. En esta pugna se intercambian argumentos, datos e interpretaciones. De la Rosa explica cualquier posible retraso por haber estado los frailes ocupados en la labor de predicación y por el ambiente de continuados disturbios, que no había facilitado la decantada meditación. Para Rivera el motivo había sido el predominio de la falsa escolástica y –en esto con mayor visión que su contradictor– la carencia de libertad. Hace suya la sentencia del Padre Nájera: “Los estudios nunca florecerán bajo un sistema colonial”⁴⁵. Este pro y contra respecto de la filosofía colonial se repetirá después en otros casos, como veremos.

El problema que presenta Rivera para la exposición de sus ideas es que el resumen de su posición no refleja la vivacidad, ánimo y sabor personal de su crítica. Estas características personales (a veces su indignación y su vena coloquial) se hallan en los comentarios, todo a lo largo del libro, y en ellos es donde se encuentra la expresión más genuina del personaje, más allá de los juicios historiográficos formales, que son los únicos que pueden recogerse aquí, forzados por la naturaleza del tema.

Los esfuerzos polémicos de Rivera encontraron todavía ecos en 1910, y

⁴⁵ *La filosofía en la Nueva España*, p. 349.

por la voz de una figura como la de don Justo Sierra. En ocasión tan solemne como la de su discurso con motivo de la inauguración de la Universidad Nacional de México, decía don Justo Sierra:

Ya podían resultar, como resultaron, universitarios que eran prodigios razonantes de memoria y de silogística, entre profesores y alumnos de la Universidad; aquel organismo se convirtió en un caso de vida vegetativa y después en un ejemplar del reino mineral: era la losa de una tumba; el epitafio lo ha escrito el padre Agustín Rivera en la *Historia de la filosofía en la Nueva España*⁴⁶.

Este juicio sobre la escolástica, resultado de examinar, con simpatía o antipatía, según los casos, el mundo colonial, que era una apreciación de crítica filosófica pero a su vez la sobrepasaba al enjuiciar un período histórico, se da más tarde en otros autores, como por ejemplo José Ingenieros y Felipe Barreda Laos, si bien, en estos dos casos, con una crítica acerba a la escolástica.

Expresivo de la visión de Ingenieros sobre los representantes de la escolástica rioplatense es este párrafo: “[...] frailes de misa y olla los más, que por su pampanaje latino creían saber más que Lepe, no obstante ser su huera escolástica un atajo de mediocres logomaquias”⁴⁷

No se esperará, después de esto, un análisis objetivo de la filosofía así considerada. Sobre la España de la época se expresa así:

Durante los siglos de la vida colonial, España sufría ante el luminoso resplandor intelectual esparcido en Europa por el Renacimiento y la Reforma; su monarquía, reñida con las luces, la pobló de sombras. Densos nubarrones de añeja filosofía resguardábanla de mirar hacia tiempos nuevos, obstandole contemplar los renovados horizontes morales, pedagógicos y políticos. Su historia está escrita. Sus ideales han sido inapetiblemente

46 SIERRA, “Discurso en el acto de la inauguración...”, p. 93.

47 INGENIEROS, *La evolución de las ideas argentinas*, I, p. 23-24.

ajusticiados por todos los españoles heterodoxos que han honrado a España durante cuatro siglos⁴⁸.

“Junto con los conquistadores –dice también Ingenieros– llegó a América uno de los sistemas de ideas que habían florecido en la Edad Media: la segunda escolástica”. Vinieron evangelizadores y teólogos, quienes traían una doctrina “que era, a la vez, instrumento de gobierno temporal y espiritual”. La simplificación de Ingenieros se agudiza cuando dice que esa filosofía, “expulsada de Europa por el Renacimiento [...] supo encontrar refugio para su agonía en la España teocrática”. Para concluir: “En la Península reinó sin rivales la apolillada teología de los tiempos medios, durante los siglos que corrieron desde los Reyes Católicos hasta el advenimiento de Carlos III”⁴⁹.

Una interpretación semejante de la vida colonial se da en Felipe Barreda Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú* (1937). Comparte con Ingenieros la idea un tanto simple de que el Renacimiento y sus inmediatas consecuencias terminó, si no con la escolástica, por lo menos con su validez, de modo que debió buscar refugio en América y en la empresa de conversión religiosa. En la crítica se mezclaban la apreciación filosófica con las objeciones a la colonización y sus excesos: su falta de libertad expresiva, la Inquisición, la ineficaz conversión de los indios (aunque no tiene buen concepto de la raza indígena), y las racionalizaciones teológicas de la política colonizadora. Le interesaba acentuar el aspecto religioso (consiguientemente la función de la Iglesia como negadora de la libertad de pensamiento), el principio de autoridad, la fe por encima de todo; en síntesis, lo opuesto a una mentalidad moderna, abierta y aspirando a la libre indagación.

Entiende que el escolasticismo es una “dirección espiritual”, cuyo supremo criterio de verdad es la revelación divina. Además de estos caracteres genera-

48 Ob. cit., p. 27.

49 Ob. cit., p. 27, 27-28. Más acertado estaba Ingenieros al distinguir en España, a lo largo de buena parte de su historia, la escisión entre la tradición liberal y la conservadora o dogmática. Para la época que nos interesa Ingenieros encontraba esa dualidad representada por Vives y Suárez. Esta antítesis tiene su homólogo en su interpretación de las ideas argentinas, vertebrada por el par antagónico revolución / restauración.

les, los más específicos o distintivos son: la autoridad de Aristóteles y el método silogístico. El Aristóteles griego se convirtió en el Aristóteles católico, “porque servía para afirmar la concepción religiosa del mundo”. “El principio de autoridad, inconciliable con el libre conocimiento humano, impedía la investigación propia, espontánea y detallada de todo problema científico; la labor del pensamiento subordinado consistía en vivir dentro de un reducido círculo de hierro, argumentando y discutiendo sólo a favor de la Iglesia”⁵⁰. Había que asegurar la sujeción de una nación; había que hacer de la juventud, no legiones de buenos ciudadanos [...] capaces de llevar vida independiente, sino ejércitos de fanáticos apóstoles de una religión y de un imperio, listos a emprender la conquista sagrada de un continente que debía ser eclesiástico [...]”⁵¹. “La filosofía escolástica surgió como flor marchita y entristecida; nació como engendro del miedo, del temor de la fe casi derrotada, y de la debilidad de la razón, sin fuerzas para consolidar su obra salvadora. Vivió siempre entre las grietas de un edificio ruinoso y, cuando Descartes dio el golpe destructor, hacía mucho tiempo que la flor enferma sentía vértigo de suicidio”⁵².

Estos son algunos conceptos generales representativos de la actitud de Barreda Laos. Sería un error pensar, sin embargo, que su libro, que cubre los tres siglos coloniales y mucho de la filosofía que hay en ellos, no es aprovechable. Con las salvedades necesarias, es todavía una fuente útil, porque otro libro de conjunto sobre el asunto no se ha escrito con la misma amplitud. Son los juicios tajantes y a veces fuera de contexto, el problema de la obra. Por ejemplo, decir que en el siglo XVI en el Perú no había cátedras especiales de ciencias físicas y naturales, porque “se consideraban todavía como partes complementarias de la Teología”⁵³. No había esas cátedras porque sus temas estaban representados por la filosofía natural de Aristóteles en los estudios de filosofía (Artes), y allí se enseñaban como parte de la “Física” (y otros escritos científicos) de ese autor, en Perú y en Europa en esa época. Los adelantos modernos tardaron en pasar a las cátedras universi-

50 BARREDA LAOS, *Vida intelectual*, p. 16, 17, 17-18.

51 Ob. cit., p. 27.

52 Ob. cit., p. 51-52.

53 Ob. cit., p. 128.

tarias y los manuales. Cuando la falta de las cátedras que señala Barreda Laos se vuelve crítica es en el siglo XVIII, y aun así, algunos escolásticos asimilaron parte de la ciencia moderna dentro del curriculum tradicional, como puede verse en Gamarra, por ejemplo. En cualquier caso, los textos aquí señalados de este libro son suficientes para nuestro propósito, aunque a la totalidad de su información no se hace justicia viéndolo sólo desde nuestro limitado punto de vista. Por último, uno de los problemas que presentan estos críticos es la opinión en bloque, la negación prácticamente *a priori*. Por lo demás, juicios contrarios había habido desde la época de Vives, y ni siquiera Menéndez y Pelayo dejó de emitir algunos.

Más o menos contemporáneos de los escritos de Ingenieros que señalamos antes y bastante anteriores al libro de Barreda Laos son dos capítulos de lo que luego sería la obra del filósofo argentino Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Inscrito en la misma tradición liberal, la visión que Korn tiene de la colonia es sin embargo más ecuánime. Su escrito refleja, como es natural, el estilo de su personalidad: hombre de convicciones firmes pero con una gran cuota de desconfianza ante cualquier afirmación absoluta, se encontrarán en él juicios directos, pero también otros atemperados por el sentido del equilibrio y la comprensión histórica. Algo que también influye es su conocimiento bien asimilado de la historia de la filosofía, muy por encima del de Barreda Laos y aun de Ingenieros. No sólo porque había explicado esa historia en la cátedra por largos años, sino porque la había asimilado como base de sus reflexiones filosóficas personales.

No se encontrará en Korn simpatía intelectual hacia la escolástica, ni ella pudiera esperarse conociendo su posición filosófica. En el primer capítulo de *Influencias filosóficas* tiene un duro juicio para el ánimo con que se emprendió la colonización española:

Desde luego se columbra qué espíritu había de presidir a esta obra, en que se refleja la alianza del dogmatismo y del absolutismo: un espíritu de benevolencia paternal, religioso ante todo, pero doctrinario y casuista, de intolerancia dogmática, de molesta tutela para los subordinados, ajeno a los intereses reales de la colectividad, opuesto a toda acción o iniciativa autonómica, sin otro anhelo que la sumisión de las gentes a la autoridad, a la

costumbre y a la rutina, como que esta filosofía, fundada en la existencia del libre albedrío, no ahorra esfuerzos para evitar su empleo⁵⁴.

Pero esto no le impide esta otra apreciación, después de examinar el carácter ambivalente de la legislación sobre el indio y sus efectos: “No ha sido la conquista española ni la más cruel ni la más violenta de que tenemos noticias y es justo comprobar el propósito de mitigar sus efectos, pero con todo no es posible desconocer la distancia que separa el ideal filosófico y la realidad brutal”. Y todavía: “Este divorcio entre la ley escrita y las prácticas consentidas, entre la ficción institucional y la verdad de los hechos, no se observa sólo en la época colonial ni exclusivamente bajo el imperio de influencias escolásticas”. Recuerda que “frente a los intereses complotados contra el indio, encontramos también quienes asumen su defensa y con entereza y decisión bregan por el cumplimiento de las leyes tutelares”⁵⁵. Estos son los hombres de derecho, cuando fueron conscientes de su función, y los misioneros. “La cruz hubo de oponerse con frecuencia a las violencias de la espada. La intervención de los misioneros a favor de los indios, su lucha contra la opresión de éstos, sus críticas constantes del sistema de encomiendas, hería los intereses de soldados y mercaderes y les acarrea la resistencia y enemistad de la capa gobernante”⁵⁶.

A los jesuitas los recuerda debiendo trasladarse a Chile por haber afectado los intereses creados de la clase dominante. Y aunque no se comparta la inspiración “socialista” de sus misiones, dice de ellos que “estos representantes genuinos de la Contrarreforma [...] con piedad e inteligencia cumplieron su deber. Ojalá cuantos se dicen al servicio de una idea hicieran otro tanto. La rápida decadencia de las Misiones después del desalojo de los jesuitas no es prueba de su error, sino de la ineptitud rapaz de los reemplazantes”. Santo Tomás le merece un juicio respetuoso: “[...] si bien su filosofía es sierva de la teología, conviene recordar que se trata de un sistema amplio, cuyo propósito es dilucidar el conjunto de los problemas humanos desde el punto de vista católico. [...]. Este sistema es trascendente,

54 *Influencias filosóficas*, p. 47.

55 Ob. cit., p. 60, 61, 61-62.

56 Ob. cit., p. 62.

sin perderse en vaguedades místicas o demasiado abstractas; es concreto y definido, sin caer en un nominalismo disolvente. En general se distingue también por ser claro y preciso”⁵⁷.

Es interesante que la razón histórica o historicista que se tiene hoy para no ignorar nuestra escolástica se encuentra ya en Korn: “[...] sin el conocimiento de esta filosofía jamás llegaremos a comprender la conexión íntima de las influencias directoras de la época colonial, cuya acción no es posible eliminar de nuestra evolución histórica”. Distingue asimismo entre la función histórica que un sistema de ideas pudo tener en el pasado y el juicio que puede merecer hoy: “El tomismo fue en su tiempo una fuerza activa y volvió a serlo en el siglo de la Contrarreforma; otra vez en nuestros días intenta resurgir obediente al conjuro de León XIII en su encíclica *Aeterni patris*. No quita ni agrega nada a la eficacia de su misión histórica el juicio póstumo que nos complazca formular”. Confirma este criterio aplicándolo a una opinión de Gregorio Funes, del cual dice: “Pero, en realidad, este fraile cordobés que se permite citar a Condillac ya era hombre de otra época, que aplicaba la medida de su tiempo a los hechos del pasado”⁵⁸.

No es mucho lo que Korn dice de textos filosóficos propiamente dichos porque pocos habían salido de la condición de manuscritos, y porque su objetivo era más amplio. Las referencias al curso de *Lógica* del profesor Chorroarín, de 1783, no son muy favorables. La parte que estima mejor, es la más “moderna”, la cuestión del método. En cambio tiene juicios duros sobre las ideas muy elementales que el profesor expresa sobre la filosofía en general, y tampoco le merece mucho aprecio lo que dice sobre el silogismo⁵⁹.

Korn no ocultó los aspectos críticos más reconocidos de la conquista, el rígido sistema de ideas, la Inquisición, el tratamiento hacia los indios, el desencuentro de la escolástica decadente con respecto a la ciencia moderna (para lo que usa el testimonio de Menéndez y Pelayo), asuntos que sólo podrían ser negados por un exceso de simpatía hispanista. Lo que hemos querido mostrar, sin –esperamos– dar una imagen deformada de su posición, es que ésta fue más equi-

57 Ob. cit., p. 66, 69.

58 Ob. cit., p. 69-70, 74, 75.

59 Ob. cit., p. 103-105.

librada que la de otros que tenían la misma falta de inclinación hacia la escolástica, pero dominaron mucho menos el arte del matiz y no se valieron tanto como él de la historia de la filosofía.

Estas apreciaciones sobre la Colonia y la filosofía que le fue propia dieron lugar a una reacción desde el campo del pensamiento cristiano. Un ejemplo eminente, por su masiva erudición y, por momentos, su tono irritado, fue el libro de Guillermo Furlong (S.J.), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810* (1952). Naturalmente, y aunque esto no le hace total justicia, interesa en este momento por sus posiciones generales más que por la información que proporciona la obra.

Consideraba Furlong que la escolástica era el sistema que contaba (dicho en 1951) con el mayor número de adeptos, seguramente asimilando a ella la población representada por la Iglesia. Para mostrar la importancia de Aristóteles mencionaba estudios académicos recientes sobre ese filósofo. Mención innecesaria, conociendo la importancia que la crítica filosófica atribuye a Aristóteles, dentro de la filosofía griega y en la historia de la filosofía en general.

Supuesto principal de su análisis era su elevado concepto de la escolástica, “[...] no conocemos una filosofía que, como ella, ennoblezca tanto al entendimiento humano, dándole una majestuosa y universal concepción del mundo y de la vida, librándolo de la duda, y elevándolo a la contemplación de lo absoluto”. A finales del siglo XVII, pero no de cualquier manera sino “agobiada de gloria”, falló la escolástica a la asimilación de las ciencias modernas, pero luego se rehizo, y hoy en sus filas “se encuentran muchos de los más grandes pensadores que honran la cultura contemporánea”⁶⁰. Todo lo cual se señala para mostrar la diferencia en el punto de partida con respecto a los críticos que mencionamos antes.

No sería posible seguir a Furlong en el detalle de su intensa polémica contra escritores que no comparten su punto de vista sobre la escolástica colonial. Esto no quiere decir que su conocimiento del asunto no sea, muchas veces, superior al de sus víctimas propiciatorias, pero es de lamentar que su emotividad obnuble con frecuencia su visión. Entre los autores que desestima se encuentran (previsiblemente) Barreda Laos e Ingenieros, además de Raúl A. Orgaz, chilenos

60 FURLONG, *Nacimiento y desarrollo*, p. 15-16, 42.

como Barros Arana, Amunátegui, Vicuña Mackenna y Fuenzalida y, no sin algo de injusticia, Alejandro Korn. Es verdad que es difícil pedirle mesura al Padre Furlong cuando lee en Fuenzalida que en la época colonial no se enseñaba la lógica (quizás quiso decir la verdadera lógica, según lo que se entendiera por tal), pero lo que interesa destacar ahora es su actitud polémica y defensiva. El conjunto de ambos bandos delimitó un campo de discusión sin serenidad y nada apropiado a un enfoque de estudio propiamente dicho.

El aspecto más estéril de la controversia es el de la modernidad de la escolástica en los tiempos que tratamos. Su eje es la acusación de que los escolásticos no fueron modernos, acusación que molesta a algunos defensores. En un sentido filosófico general, la expresión 'modernidad de la escolástica' no deja de tener algo de contradictorio. Que no fueran modernos era lo esperable si habían de seguir siendo escolásticos, es decir, si no habían de negarse a sí mismos. Y aun hoy, el defensor de la escolástica, que no estima como superior a la filosofía moderna –por inmanentista y muchas cosas más– no se regocijaría de que los escolásticos abandonaran sus opiniones para hacerse modernos. Todo parece reducirse, por lo tanto, a si estaban enterados de la existencia de los filósofos modernos y si adoptaron o no aspectos de las nuevas ciencias. El conocimiento de autores modernos, que muchos de nuestros escolásticos en efecto tuvieron, tiene significado solamente según lo que se hiciera con ese conocimiento, y no por el conocimiento mismo. Este sería el verdadero tema, según los distintos casos. Y en cuanto a la ciencia moderna, la esterilidad de la disputa consiste en que lo mismo se puede demostrar la modernidad que la falta de ella, porque hay ejemplos de las dos cosas, por donde la demostración de la tesis depende del caso que se elija. Pero el corazón de la cuestión está en el grado de verdadera y funcional asimilación de esa ciencia, lo que se hizo, o no, con ella. Esto es lo que debe estudiarse, en lugar de limitarse a comprobar las menciones de ejemplos científicos modernos. Todo ello no impide que, si se sabe navegar entre sus juicios, la obra de Furlong se muestre como muy aprovechable. Su caso no es único: dentro de la corriente defensiva de la escolástica puede colocarse también a Oswaldo Robles, pero sin olvidar las varias contribuciones que hizo a la historia de la filosofía novohispana, especialmente en el caso de Fray Alonso de la Veracruz, de quien tradujo dos partes de su *De Anima*, entre otros trabajos.

Cercana en el tono defensivo de la enseñanza filosófica colonial y del contenido moderno de la misma es una obra anterior sobre Venezuela, de Caracciolo Parra León, *Filosofía universitaria, 1788–1821*. Pero más allá de sus opiniones generales la obra ofrece información sobre numerosas fuentes. Buena parte se dedica a los elementos modernos en la Universidad de Caracas, y a la física general y particular⁶¹.

III. La normalización de los estudios

Como vimos anteriormente, no todas las apreciaciones negativas de la escolástica fueron productos propiamente historiográficos. Se mezclaron, en algunos casos, los juicios críticos sobre la Colonia, y en otros, sobre la propia Iglesia y la oposición a ciertas prerrogativas de ella respecto de la sociedad civil. Fueron batallas que dieron quienes deseaban una sociedad laica, o los positivistas (con o sin Religión de la Humanidad), o los “racionalistas”. Y en general en los ambientes liberales, influyentes en toda América Latina entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la Edad Media, la educación religiosa y la filosofía escolástica no fueron objeto de simpatía.

Ya en el plano historiográfico, los juicios críticos sobre la escolástica, mejor o peor fundados, llevaron a los defensores no sólo a contrarrestar conceptos, sino a buscar o mostrar materiales de apoyo, lo que no dejó de ser un efecto útil. Un caso típico fue el mencionado libro del Padre Furlong: juicios intemperantes, alguna interpretación forzada, pero una enorme información de detalle. Pero en general pasado el medio siglo esta tendencia polémica deja paso a una modalidad de estudio que, si no origina, porque el interés venía de antes, sí renueva y reconfigura un campo disciplinario con diferente enfoque: el de la *filosofía colonial*, que puede contener elementos no escolásticos propiamente dichos⁶². Las

61 PARRA LEÓN, Caracciolo, *Filosofía universitaria, 1728-1821*. Facsimilar de la edición de 1934 hecha por la Editorial Sudamérica. Caracas, Ediciones de la Secretaría de la Universidad Central de Venezuela, 1989.

62 Un buen ejemplo es el denominado “humanismo” en México en el siglo XVI. Pueden verse en el libro de BEUCHOT sobre la filosofía colonial en la Nueva España los ejem-

condiciones parecían dadas para tratar la escolástica colonial como un fenómeno histórico más, con sólo las normales diferencias de apreciación. El resultado fue un conjunto de estudios de los cuales debe decirse aquí, enfáticamente, que en las siguientes páginas sólo se mencionarán algunas expresiones, porque no sería posible seguir, describir y apreciar toda la bibliografía pertinente.

Los mayores avances de la historiografía filosófica colonial se dan en el último cuarto del siglo XX. Antes, sin embargo, hay antecedentes que, cualquiera sea la opinión que se tenga de ellos, constituyeron adelantos en épocas menos propicias.

En cuanto a la Argentina, Enrique Martínez Paz, en 1919, publicó unas *Conclusiones sobre toda la filosofía*, defendidas en 1790 como parte del curso del profesor franciscano Elías del Carmen Pereira⁶³. En 1942, Raúl A. Orgaz presentó, también del período franciscano de la Universidad de Córdoba, unos Ejercicios “Para la conclusión del segundo año del curso filosófico”, defendidos en 1788, en la cátedra del profesor Manuel Suárez de Ledesma⁶⁴. Por último, y como expresión de la enseñanza del Colegio Carolino de Buenos Aires, se publicaron unas “Tesis sobre filosofía y ciencias, defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires”, correspondientes a la cátedra del profesor Melchor Fernández, que fueron comentadas por Juan Carlos Zuretti⁶⁵. Tanto Martínez Paz como Orgaz y Zuretti son autores de trabajos sobre la filosofía colonial en el Río de la Plata que aquí omitimos por referirnos sólo a la tarea de presentar documentos primarios.

Ya desde fines de la década de 1930, John Tate Lanning hizo contribuciones importantes al conocimiento de los aspectos institucionales y de pensamiento

plos de Fray Julián Garcés, Zumárraga, Las Casas, Vasco de Quiroga y Francisco Hernández.

63 “Una tesis de filosofía del siglo XVIII en la Universidad de Córdoba”, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 6:1-2, 1919.

64 *La filosofía en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII. Un nuevo documento*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1942.

65 *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, octubre-diciembre de 1948. No sería justo olvidar la obra de GIL QUESADA, Vicente, *La vida intelectual en la América española durante los siglos XVI, XVII y XVIII* [1910]. Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1917.

de la época colonial. Su libro más conocido, *Academic Culture in the Spanish Colonies* (1940)⁶⁶ fue, aparentemente, apenas adelanto de una más vasta investigación. El libro cumplió gran función en el medio de habla inglesa y es todavía aprovechable por su recurso a materiales de archivo. Se ocupó allí de las universidades coloniales, del pensamiento en la etapa final del siglo XVIII y comienzos del XIX y, lo que es menos frecuente, del desarrollo de la medicina. Otras dos obras suyas se refieren a la institución universitaria: una sobre la Universidad de México (*Reales cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816*) (1946) y otra sobre Guatemala *The University in the Kingdom of Guatemala* (1955). Sobre historia de las ideas, y siempre dentro del siglo XVIII, publicó *Eighteenth-Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala* (1956). Sus estudios sobre la medicina en la época colonial se concretaron también en *The Royal Protomedicato: the Regulation of the Medical Professions in the Spanish Empire* (edic. de 1985). En el capítulo dedicado a la filosofía en *Academic Culture in the Spanish Colonies* rechaza las expresiones críticas más agudas que se han vertido sobre la enseñanza escolástica (no tiene palabras amables para Agustín Rivera), pero no deja de presentar rasgos equilibrados. Recuerda que esa enseñanza fue la de los próceres de la Independencia, y piensa que los nombres que explican el pensamiento nuevo y la reacción contra la dominación española no serían los de Voltaire, Rousseau o Montesquieu, sino los Santo Tomás, Descartes, Newton, Condillac, Gassendi y Malebranche. Como quiera que se vea esta opinión, reconoce también que hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX todavía hubo escolásticos (“Schoolmen”) que resistieron las novedades hasta el punto de caer en el oscurantismo.

Un poco posteriores, en el filo del medio siglo, son los buenos trabajos del Padre Ismael Quiles, S.J. Se reunieron en el libro que ya hemos citado anteriormente, *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII* (1989), y fueron publicados entre 1950 y 1953. Se refieren a la escolástica hispanoamericana en general, a Veracruz, a Rubio, a los aportes de García Bacca a la filosofía colonial en Venezuela, y a lo que denomina “la libertad filosófica en la época colonial”. Son estudios válidos y útiles a pesar del tiempo transcurrido.

66 *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Port Washington, N.Y.; London, Kennikat Press, 1971 [1940].

Al entrar a la etapa más típica de la “normalización” de los estudios que aquí nos interesan, excluimos los panoramas filosóficos de Iberoamérica en general, y los correspondientes nacionales. En ellos puede tratarse la filosofía colonial, pero aquí atendemos solamente a algunas publicaciones más especialmente dedicadas al tema.

A Walter Redmond le cupo realizar una función básica para el avance de estos estudios: un relevamiento de los textos de ese período, editados, pero sobre todo manuscritos, en su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*⁶⁷. El trabajo muestra la enorme cantidad de cursos, completos y parciales, que se han conservado, a lo que en hipótesis habría que incluir los que sin duda se habrán perdido. Todos, como hemos dicho, resultado de la práctica del dictado.

Esto implicaba una doble tarea: la publicación de textos, y su estudio. La publicación, por su parte, tiene un doble objetivo: poner al texto a disposición del mayor número de investigadores de diversos países, lo que no ocurre si el manuscrito se encuentra en un determinado convento, o biblioteca pública o, más complicado aún, en una biblioteca particular; y en segundo lugar, publicarlo con los recaudos de una edición en más o en menos crítica, lo que sirve tanto al investigador especializado como al profesor o al investigador general, sea del campo filosófico o de campos conexos. En relación con esa necesidad de disponer de materiales, ya en 1965 proponía Ignacio Angelelli un gran proyecto de “restauración de textos filosóficos ibéricos”, que reuniera ediciones de España, Portugal e Iberoamérica, de la época colonial⁶⁸. Este proyecto ideal, que supondría la concurrencia de especialistas de varios países y los criterios para proceder a la selección dentro de una enorme masa de material, no se ha concretado, y en lo que se ha progresado fue llevando a cabo ediciones y estudios en función de circunstancias locales. Un hecho que enfrentaría el proyecto, imaginado en gran escala, sería cierta

67 The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

68 “Sobre la ‘restauración’ de los textos filosóficos ibéricos”. *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*. Sevilla, 2:4 (1965). Angelelli ha estudiado la *Lógica* (1791) de Francisco Sebastiani (Río de la Plata), un texto de orientación “eclectica”, en *Journal of the History of Philosophy*, 10:1, [1972].

reiteración en el contenido de los materiales, porque no se trataba de filósofos individuales, sino de una materia relativamente única y reproducida con marcada similitud. Pero, desde luego, la idea en sí de multiplicar los textos al alcance del mayor número posible de interesados es absolutamente incuestionable.

Para volver a Walter Redmond, este especialista es autor de numerosos trabajos. Su interés recae en nuestra escolástica premoderna, y especialmente en el campo de la lógica, pero no exclusivamente, como los dedicados a la lógica en el siglo XVI, y con varios estudios sobre Fray Alonso de la Veracruz (incluidas dos traducciones de este autor) y otros sobre el Padre Antonio Rubio. Redmond publicó también un importante libro sobre la lógica de Espinoza Medrano en el Perú del siglo XVII, donde trata asimismo a un escolástico modernizante como Isidoro de Celis⁶⁹. Además, fue posiblemente el único que, ya en último cuarto del siglo, defendió expresamente la filosofía colonial, aunque, a diferencia del tono defensivo anterior, su posición se basó en un punto de vista estrictamente filosófico. Lo hizo en una ponencia en que asumió en detalle las críticas más corrientes a esa filosofía⁷⁰.

En lo que se refiere a la filosofía colonial novohispana, un autor que ha trabajado extensamente y con una propiedad que lo califica posiblemente como su mejor conocedor actual es Mauricio Beuchot. Su obra de mayor aprovechamiento general es su *Historia de la filosofía en el México colonial* (1996), luego publicada en inglés por The Catholic University of America Press (1998). Su labor filosófico-crítica va más allá del tema que nos interesa, pero sólo mencionaremos trabajos que lo habilitan para la mejor comprensión del asunto que aquí se trata, como *El problema de los universales* (1981), *Semiótica, filosofía del len-*

69 *La lógica en el virreinato del Perú. A través de las obras de Juan Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero; Fondo de Cultura Económica, 1998. Cf. J.C. Torchia Estrada, "Walter Redmond y la lógica en el Perú colonial", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, v. 17, 2000, p. 161-180.

70 *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1983.

guaje y argumentación en Juan de Santo Tomás (1999), *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (2000), y *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981). Es autor de varios trabajos sobre Fray Alonso de la Veracruz, incluidas dos importantes traducciones (*Libro de los elencos sofisticos* y *Tratado de los tópicos dialécticos*), y a todo ello hay que agregar dos antologías de Fray Alonso, y obras como *Filosofía social de los filósofos novohispanos* (1990) y *Filósofos dominicos novohispanos* (1987). Beuchot ha realizado también la versión castellana y la publicación de los *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* de Fray Tomás de Mercado. Siempre entre autores mexicanos y a pesar de lo esquemático de nuestra exposición, no deberían dejar de mencionarse *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII* (1983), de Bernabé Navarro, y *El misonéismo y la modernidad cristiana* (1948), de Pablo González Casanova. Además de otras importantes contribuciones, Navarro ha realizado la edición crítica de los *Elementos de filosofía moderna*, de Díaz de Gamarra.⁷¹

De Jorge J. E. Gracia deben recordarse, su artículo “El escolasticismo: un puente entre la Antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano” y “Los orígenes de la filosofía hispánica”, introducción al libro ya recordado de Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*.

Para el caso de Argentina, es ejemplo de investigación seria y desprovista de toques polémicos la producción de Celina A. Lértora Mendoza. Ya en 1979 había publicado *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la Colonia. Análisis de cursos manuscritos*, donde describió diez textos inéditos de variados temas (lógica, física, ética y metafísica), en un prolijo trabajo que ofrecía el examen paleográfico, el análisis del texto, y el *Index totius operae*, con referencias a las fuentes correspondientes. Pero recientemente ha realizado una labor sin precedentes en materia de ediciones de manuscritos de cursos del siglo XVIII rioplatense. Estando en todos los casos a cargo de la transcripción, la traducción, la introducción y las no-

71 NAVARRO B. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1983. Pablo González Casanova. *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. México, El Colegio de México, 1948. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*. I. Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro. México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1963.

tas, en el curso del año 2005 editó el *Curso de Ética* (1795), de Fernando Braco; el *Curso de Lógica* (1791), de Francisco Sebastiani; y el *Curso de Física* (1782), de Cayetano Rodríguez. En el año 2006 hizo lo propio con el *Curso de Lógica* de Fernando Braco; el curso de *Ética* (1793) de Anastasio Mariano Suárez; y el *Curso de Lógica* (1793), de este último autor. Además, publicó *La enseñanza jesuita de la Física en Nueva España* (2006), donde, con la misma estructura de su obra de 1979, se describen los textos de Física de diez profesores novohispanos, entre 1742 y 1767. Por virtud de esta tarea, el Río de la Plata resulta ser la región hispanoamericana con mayor número de textos del siglo XVIII, traducidos y con edición crítica. Anteriormente no existían sino dos textos publicados, que databan de 1911 y no tenían mayor aparato crítico, lo que da idea del mérito de la autora. Suma a estas ediciones numerosos trabajos sobre filosofía colonial, aquí omitidos.

Con la intención de fomentar el cultivo de la filosofía colonial se creó en Venezuela, en 1991, el Programa Internacional de Rescate e Investigación del Pensamiento Colonial, cuya parte venezolana quedó a cargo del grupo *Parva Logicalia*, creado por Angel Muñoz García, de la Universidad del Zulia, y del que son parte, entre otros, María Liuzzo, Lorena Velázquez y Sabine Knabenschuh. Este grupo publica una Biblioteca Iberoamericana del Pensamiento Colonial, en la cual han aparecido cuatro volúmenes, el último de los cuales es la edición crítica de la *Lógica* de Antonio José Suárez de Urbina, parte del *Cursus Philosophicus* de este autor, de la segunda mitad del siglo XVIII. Se trata de una edición bilingüe, anotada, y que contiene trabajos introductorios de Muñoz García, María Liuzzo y Lorena Velázquez. No sería posible, en este espacio, mencionar las publicaciones individuales de los miembros de este grupo, posiblemente el más activo, como labor colectiva, sobre filosofía colonial. Muñoz García ha realizado una excelente edición crítica del *Thesaurus Indicus* de Diego de Avendaño (I, 2001; II, 2007). Asimismo fue responsable por la edición crítica de los *Axiomata caracencia*, una colección de aforismos o “axiomas” de la filosofía escolástica, que se encontraban como una especie de apéndice de dos Cursos Filosóficos conservados en Caracas. Además, Muñoz García es autor de un considerable número de trabajos sobre la filosofía colonial, pero especialmente de Venezuela (por ejemplo, sobre Antonio José Suárez de Urbina, Francisco José de Urbina y, de particular interés, Baltasar Marrero).

Asimismo es posible encontrar excelentes volúmenes colectivos, como *Newton en América*⁷², o *La Ilustración en América Colonial*⁷³.

Para concluir la incompleta nómina, recordemos que es de particular importancia el volumen *La filosofía en la América colonial*, que dirigieron Mauricio Beuchot y Germán Marquínez Argote⁷⁴, y en el cual colaboraron varios autores latinoamericanos, cubriendo países como México, Perú, Centroamérica, Cuba, Nueva Granada, Venezuela, Quito, Río de la Plata, Chile y Brasil.

Convertir la escolástica colonial en objeto de estudio *histórico*, es decir, verla en su momento y comprenderla en función de su contexto temporal, en sus aspectos de génesis, de desarrollo y de influencia –muy especialmente influencia en la sociedad– es una obligación historiográfica, porque es parte de una historia que no puede recortarse. Naturalmente, el investigador tiene derecho a inclinarse a su estudio o no, según sus preferencias, pero lo que no se justificaría sería una condena *a priori* por aplicarle conceptos actuales a trasmano de la realidad histórica. Como tampoco se justificaría exaltarla por las vinculaciones que el crítico le encuentre con su posición confesional.

La escolástica pasó, según se vio en las páginas anteriores, de ser una cosa viva, vigente y actuante en la sociedad de que era parte, a ser algo discutido y reemplazado por un eclecticismo que, además, valió sólo para un momento: ningún hispanoamericano defensor de la escolástica, o neoescolástica, o neotomismo fue, después, ecléctico. Para críticos librepensadores, positivistas, liberales o promotores de la educación laica, la escolástica fue un hecho histórico ligado a la Colonia, duramente criticada por algunos y, naturalmente, en igual forma defendida por otros. Cuando, por ejemplo, la Ideología francesa reemplaza a la escolástica en la enseñanza filosófica de nuestros países, pudo haber o no un aspecto polémico, pero lo

72 LERTORA MENDOZA, Celina A. (comp.), *Newton en América*. Tercer Congreso Latinoamericano de Historia de las Ciencias y la Tecnología, Buenos Aires, FEPAL, 1995.

73 SOTO ARANGO, Diana, Miguel Angel PUIG SAMPER y Luis Carlos ARBOLEDA (editores), *La Ilustración en América colonial: bibliografía crítica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Ediciones Doce Calles; Conciencias, 1995.

74 *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Bajo la dirección de Germán MARQUÍNEZ ARGOTE y Mauricio BEUCHOT. Bogotá, El Búho, 1996.

importante fue el hecho en sí del reemplazo, que aunque hubiera sido silencioso, habría sido igualmente contundente como cambio. Agotada la polémica con la modificación del escenario, con la escolástica siguiendo su propio –y más limitado– camino, y multiplicado el interés filosófico por cuanta escuela apareciera en el horizonte europeo, tanto la vigencia como la controversia quedaron relativizadas. Lo que por apoyo o por crítica tuvo el movimiento de una ola impetuosa, terminó siendo una marca en la arena, huella de lo que había sido. No sólo el búho de Minerva emprende su vuelo al atardecer; también la mirada inquisitiva del historiador. Y al fondo, inevitable, el juicio sobre una época.

La querrela de la escolástica tiene así un final de *anticlimax*. Subsumida en el campo de la filosofía colonial, donde –afortunadamente– pueden entrar ideas que exceden el curso filosófico tradicional, se convierte en un objeto académico, *sine ira et studio*. Ni crisis ni polémica altisonante; sólo estudio de historia de la filosofía. La completa desaparición de simpatías y antipatías o la anulación de la divergencia de opiniones no son propias del ser humano, pero una querrela académica es un discreto acontecimiento intramuros. No asisten virreyes a esas disputas.

Bibliografía

- ABELLAN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*. III. *Del barroco a la Ilustración*, Madrid, Espasa Calpe, 1981.
- [ALZATE] *José Antonio Alzate*, Estudio biográfico y selección de Juan Hernández Luna. México, Secretaría de Educación Pública, 1945.
- BARREDA LAOS, Felipe, *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Buenos Aires, Rosso, 1937.
- CABALLERO, José Agustín, *Escritos varios*. Tomo I. Prefacio por Roberto Agramonte. La Habana, Universidad de La Habana, 1956.
- Colección documental de la Independencia del Perú*. Tomo I. Los ideólogos. Vol. 2. *Toribio Rodríguez de Mendoza*. Recopilación y prólogo por Hno. Oscar Noé Cevallos Ortega. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972.
- DÍAZ DE GAMARRA Y DAVALOS, Juan Benito. *Tratados. Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de filosofía moderna*. Edición y prólogo de José Gaos. México, Universidad Nacional Autónoma, 1947.
- , *Elementos de filosofía moderna*. Tomo I. Presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro. México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963.
- FURLONG, Guillermo, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952.
- La Ilustración en la América colonial. Bibliografía crítica*. Diana Soto Arango, Miguel Angel Puig Samper y Luis Carlos Arboleda (editores). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Ediciones Doce Calles; Colciencias, 1995.
- INGENIEROS, José, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Futuro, 1961.
- KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional. Obras completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949.
- MARQUINEZ ARGOTE, Germán, et al., *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, Bogotá, El Búho, 1988.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile, Impreso y grabado en casa del autor, MCMIV.
- MESTRE, José Manuel, *De la filosofía en La Habana*. Estudio preliminar y notas

- por Humberto Piñera Llera. La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1952.
- RIVERA, Agustín, *La filosofía en la Nueva España, o sea disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*. Precedida de documentos. Escrita en Lagos por Agustín Rivera. Lagos, Tip. de Vicente Veloz a cargo de A. López Arce, 1885.
- ROVIRA, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, El Colegio de México, 1958.
- SALADINO GARCIA, Alberto, *Ciencia y prensa durante la Ilustración latinoamericana*, México, UNAM, 1996.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Editorial Universo, 1967.
- SALDAÑA, Juan José, "Ilustración, ciencia y técnica en América", en *La Ilustración en la América colonial*.
- SANTA CRUZ Y ESPEJO, Francisco Javier Eugenio de, *El Nuevo Luciano de Quito*. Prólogo de Isaac J. Barrera. Texto establecido y anotado por el P. Aurelio Espinoza Pólit, S.J. Quito, Comisión de Propaganda Cultural del Ecuador, 1943.
- SIERRA, Justo, "Discurso en el acto de la inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de setiembre de 1910", en *Ideas en torno a Latinoamérica*. I. México, UNAM, 1986.
- VARELA Y MORALES, Félix, *Miscelánea filosófica*. Prólogo de Medardo Vitier. La Habana, Universidad de La Habana, 1944.