

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA Tovar Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano

LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*

ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...

MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...

ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...

KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SÍNTESIS DE LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA SOBRE LA MODERNIDAD EN EL SIGLO XVIII NOVOHISPANO

José Alejandro Mendoza Tovar

alejandro.caute@gmail.com

Resumen

La filosofía del siglo XVIII en la Nueva España ha sido objeto de una buena cantidad de estudios en los que el principal problema que se plantea es el tema de la Modernidad filosófica novohispana. Hay una historiografía que se ha consolidado en torno a esta temática, sobre la que es posible realizar una síntesis acerca de sus resultados exegéticos que ya se han convertido en tópicos historiográficos de la filosofía en la época colonial en el México del setecientos. Dicha síntesis apunta a la Modernidad como “eclecticismo”: recepción de ideas modernas en una filosofía predominantemente escolástica.

Palabras clave: escolástica, renovación, eclecticismo, jesuitas, Gamarra.

Recepción: 15 de mayo, 2020. **Revisión:** 23 de junio, 2020. **Aceptación:** 3 de julio, 2020.

SYNTHESIS OF THE PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY ON MODERNITY IN 18TH-CENTURY NEW SPAIN

José Alejandro Mendoza Tovar

alejandro.caute@gmail.com

Abstract

Eighteenth-century philosophy in New Spain has been the object of a number of studies in which the main concern is the theme of Novohispanic philosophical modernity. A historiography of philosophy in colonial Mexico in the 1700s has consolidated, and it is possible to realize a synthesis about its exegetical results. The synthesis points to modernity as “eclecticism”: the reception of modern ideas in the context of a predominantly scholastic philosophy.

Keywords: scholasticism, renovation, eclecticism, Jesuits, Gamarra.

Received: May 15, 2020. **Revised:** June 23, 2020. **Accepted:** July 3, 2020.

Introducción: entre la Historia de la filosofía y la Historiografía filosófica

Para nadie es cosa problemática ni polémica el estatuto sustantivo que tiene la historia de la filosofía en el estudio de la filosofía misma; tan relevante es que si nos preguntásemos en qué radica el alto aprecio –legítimo, sin duda– que se tiene por esta disciplina en la práctica misma del filosofar, una respuesta justa a dicha pregunta sería la siguiente: la historia de la filosofía tiene la relevancia insoslayable, para quien quiera tomarse en serio la vida filosófica, de ser el espacio del saber filosófico donde radica la *formación positiva* de toda filósofa y de todo filósofo. Es decir, en ella se realiza la adecuada representación de lo que la filosofía es hacia el deseo de ingresar al filosofar, y quien desee ir al país de la filosofía tiene que asumir que, en principio, es un país de filósofos y de filósofas que han creado una tradición discursiva y conceptual de la que es necesario apropiarse para ejercer el filosofar en el presente.

Se estima la historia de la filosofía por lo menos en la necesidad de una formación positiva que, como todo saber, también tiene el filosofar para su práctica presente. Pero esta relevancia positiva no es la única que se le ha otorgado al carácter histórico de la filosofía, sino que se ha ido más lejos de esta percepción de la cosa para señalar que la historia de la filosofía es el lugar en donde se encuentra ni más ni menos que “la cosa” o “el asunto” de la filosofía. Recordamos las palabras de Hegel (1833/2018: 42) al respecto: “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma”. Tanto como para Heidegger, para Hegel la historicidad de la filosofía y su apropiación no sólo se refiere a la positividad de la formación filosófica, sino que hay una elevación del saber histórico de la filosofía a una conceptualización a la que aquí llamaré “especulativa”, por cuanto no sólo ve en lo histórico de la filosofía su manifestación empírica cuya mera positividad resulta siempre exterior al contenido de

saber y de verdad del filosofar actual, sino que lleva consigo la esencia de la cosa misma de la filosofía más allá de su mera positividad.¹

Como sea que definamos y postulemos nuestra relación con la historia de la filosofía, ya sea la apreciación positiva, ya sea la especulativa, nadie puede ingresar al presente del filosofar si no es con esa historia. Sin embargo, esto no quiere decir que la formación histórica del presente filosófico deba ser concebida como una tarea *historiográfica* de la filosofía. Por el contrario, cuando decimos que lo histórico de la filosofía es esencial para abrir la presencia del filosofar desde una formación, en dicha afirmación se encuentra la consideración de que la relación esencial de la filosofía con su historia, es decir, la relación propiamente “filosófica” no es “historiográfica”. La formación histórica en la filosofía no es una formación historiográfica, y este carácter será mucho menos válido para caracterizar la ponderación especulativa de la historia de la filosofía.

Cuando sucede de esa manera y se acaba por tomar la historia de la filosofía bajo una tematización y bajo una problematización de índole *meramente* historiográfica, entonces esa disciplina filosófica comienza a proyectarse sobre otro plano del saber, más cercano al de la Historia de las Ideas y al de la Historia Intelectual. Entonces aparecen problemas de tipo histórico como, por ejemplo, el que nos interroga acerca de la relación que se debería establecer entre la pretensión de la “verdad filosófica” a ser reiteradamente presente, por una parte, ante la necesidad de convertirla en pasado por parte del ejercicio historiográfico intelectual, por otra:²

¹ Si bien es verdad que en el léxico filosófico de Heidegger la expresión “Historia de la filosofía” no tiene lugar (acaso por la determinación demasiado positiva que lleva consigo), sino que desde *Ser y tiempo* y los cursos próximos a este tratado resalta la historicidad del saber filosófico en tanto que “Tradición” y lo transmitido por ella desde el proyecto expreso de la *Destruktion* de la historia de la ontología en el marco de la ontología fundamental (1927/2009: 40 y ss.). Después, ya en la meditación ontohistórica, Heidegger se confrontará con Hegel precisamente en torno a la tematización histórico-especulativa de la filosofía: en tanto que *Aufhebung*, “superación”, para Hegel, ante la cual Heidegger piensa en un *Schritt-zürück*, “paso atrás” (1957/1990: 111 y s.) hacia la diferencia o escisión originante de acontecimiento (*Unterschied*), más originaria y esencial, por supuesto, que aquella que el idealismo alemán había experimentado en el Juicio (*Ur-teil*), pues ya se trata del ser mismo y no del sujeto kantiano y la sustancia spinozista.

² Ni qué decir, desde luego, del planteamiento foucaultiano de la problemática arqueológica y genealógica que surge a partir del hecho de “la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad” (Foucault, 1984/1994: 669).

A partir de la distinción que hemos dado, podría parecer que la historiadora intelectual y el historiador de la filosofía están haciendo tan diferentes trabajos que difícilmente pueden ser pensados como produciendo dos especies de un mismo género llamado “historia” [...] Así, el historiador de la filosofía podría rechazar a la historiadora intelectual como mera anticuaria. Ella [e.d. la historiadora intelectual], en cambio, podría descartarlo [al historiador de la filosofía] como mero propagandista –como alguien que reescribe la historia en pro de una facción del presente. Él podría pensar en ella como no interesada en la verdad filosófica y ella podría pensar en él como no interesado en la verdad histórica. (Rorty, 1984/2004: 7).

Probablemente lo que sucede en esta aparente aporía como su nudo problemático insalvable es que se plantean problemáticas heterogéneas del saber filosófico en su carácter histórico en un *médium* inadecuadamente homogéneo. Es decir, parece que tenemos que distinguir los problemas historiográficos que suscita la positividad del saber filosófico de la problemática propiamente filosófica de la verdad en la historicidad de la filosofía. Si un mismo *corpus* textual nos plantea problemáticas tan divergentes es muy probable que estemos llevando su resolución a espacios en que la equivocidad de sus problematizaciones sea tan profunda que termine por conducirnos, en efecto, a la aporía absoluta.

Bien haríamos en no plantearle problemas historiográficos a temáticas filosóficas y viceversa, así como tener la prudencia suficiente para no confundir espacios de problematización: la historia de la filosofía no puede reducirse a la historia de las ideas o a la historia intelectual, por lo menos *no* cuando se le plantea un problema tan exclusivamente filosófico como el de la verdad filosófica, pues asumimos que para la historiografía sólo tiene sentido elaborar lo histórico de un saber en la medida en que se trata de algo “pasado”.

Sin embargo, sí puede haber una consideración filosófica que establezca una relación entre historia filosófica e historiografía de la filosofía que, guardando su irreducible heterogeneidad tanto de perspectivas como de problemáticas, permita un encuentro entre las dos formas de saber con respecto a la historia de la filosofía y que se pueda plantear y llevar a cabo como un ejercicio de liberación de la inercia del presente en la medida en que ésta bien puede habernos conducido a una práctica y a una experiencia

actual del pensamiento que ha olvidado ciertos problemas o que, de otra manera, efectúa de forma tan determinante nuestra actualidad filosófica que nos vuelve ciegos para la elaboración de nuevas problematizaciones. Por lo demás, dichas vías bien pueden ser relativas a cuestiones antiguas no elaboradas de manera adecuada con efecto presente.

No muy lejos del tema heideggeriano del olvido del ser en la metafísica, Charles Taylor invoca la necesidad de la historia de la filosofía para una rearticulación de problemas filosóficos que han quedado velados por la historia, es decir, lo que ya no decimos y ya no convertimos en problema porque la actualidad y su inmediatez se construyen como un discurrir presente cuya evidencia implica una desmemoria “lograda” por carencia de reflexión sobre el pasado:

En lugar de sólo vivir en ellas [nuestras prácticas] y de tomar su implícita construcción de las cosas como la forma en que las cosas son, tenemos que entender cómo han llegado a ser, cómo han llegado a asignar una cierta manera de ver las cosas. En otras palabras, a fin de deshacer el olvido, tenemos que articular para nosotros mismos cómo ha sucedido, a fin de tomar conciencia de la manera en que una representación salió del estado de descubrimiento al de suposición inarticulada, al de un hecho demasiado obvio para ser mencionado. Pero esto significa una consideración genética en la cual se recuperen las formulaciones a través de las cuales su realización en prácticas tuvo lugar. La liberación de nosotros mismos de la suposición de la “unicidad” requiere del descubrimiento de los orígenes. Éste es el porqué la filosofía es inescapablemente histórica. (Taylor, 1984/2004: 21).

Hacer la historia del olvido que es, al mismo tiempo, la recuperación de lo olvidado: la historia como genética de la actualidad filosófica. Genética: la necesidad histórica de la filosofía, el que sea “inescapable” según el dicho de Taylor, en el fondo nos remite a una relación filosófica con la historia de la filosofía que en lugar de ser sólo mera historiografía (pues se trata de algo similar a la *Verwindung* heideggeriana) es historia filosófica. Vemos, pues, que por donde sea que atendamos la dimensión histórica de la filosofía, por necesidad tiene que ofrecernos un sentido de actualidad filosófica: nos da una formación positiva o bien nos permite un ejercicio especulativo con esa misma positividad histórica.

I. Generalidades sobre la Historia de la filosofía novohispana

Ahora nos trasladamos al tema puntual de la historia de la filosofía novohispana para señalar las problemáticas más relevantes que nos plantea. Continuando con las reflexiones previas, convendría que nos preguntásemos lo siguiente: ¿cuál es la relevancia de una historia de la filosofía novohispana? Es decir, habría que preguntarnos si el estudio de la tradición filosófica que se constituyó en las prácticas filosóficas de la Nueva España tendría un valor propiamente filosófico o si, por el contrario, no iría más allá de una rapsodia de historia de las ideas. Preguntémonos en qué sentido es que la recuperación histórica de la filosofía novohispana es relevante para el presente filosófico: ¿tiene relevancia desde el punto de vista de la formación positiva para el filosofar presente o lo es desde un punto de vista especulativo? ¿Hay un tema filosófico propio del pensamiento novohispano?

Antes, sin embargo, deberíamos plantear una pregunta más elemental: ¿tiene la historia de la filosofía novohispana una genuina significación filosófica en los sentidos que hemos señalado o en realidad la relación que establecemos con ella difícilmente sale de la tematización historiográfica? El problema fundamental que se nos presenta en el estudio de esta tradición filosófica (la del pensamiento novohispano) justamente consiste en que su relevancia no tiene más dimensión que la de un interés de saber estrictamente historiográfico, pues su contenido más sustantivo nunca va más allá de ser algo así como el eco colonial (Osorio Romero, 1989: 7) de la metrópoli, y no hay mayor relieve filosófico que el de ser la exposición hispanoamericana de la filosofía predominante, no digamos en Europa, sino particularmente en la península ibérica.

Por esto es que el estudio de la historia de la filosofía colonial de la Nueva España no reviste en principio un interés propiamente filosófico al margen del historiográfico: no es esencial ni en una determinación histórico-especulativa así como tampoco lo es para una determinación formativa-positiva. Si cabe hablar de una *singularidad* en la historia de la

filosofía novohispana, no es en modo alguno una singularidad filosófica sino que su principal carácter consiste en ser acervo historiográfico. Por esta razón es que se suele confundir la cuestión sobre la singularidad propiamente filosófica de la filosofía novohispana con la estimación de su prácticamente nula originalidad:

Esto nos lleva al tópico de la originalidad. Al respeto, Gaos nos dice que no debe ser el mayor criterio para tomar en cuenta en la Historia de la Filosofía. A veces nos resistimos a integrar en la historia filosófica a los mexicanos porque no fueron originales. Pero —nos aclara—, comparados con otros filósofos extranjeros, tienen el mismo grado de originalidad; y a esos filósofos extranjeros de pareja originalidad se los pone en las historias de la filosofía; por lo cual, también habrá que poner proporcionalmente a los mexicanos que los igualaron. Por ello, se puede hacer una Historia de la Filosofía en México que incluya a los principales pensadores y sería sumamente aceptable. Además, Gaos nos recuerda que, al igual que para los medievales, la búsqueda de la verdad debe ser mayor criterio que el de la originalidad y la novedad por la novedad. (Beuchot, 1996b: 27).

En realidad, el problema que plantea la filosofía novohispana no es el que Beuchot señala (este reduccionismo entre ser original o ser verdadero, como si fuesen los únicos caminos de ponderación histórica del pensamiento filosófico), sino que se trata de algo más sencillo: si la historia de la filosofía novohispana tiene un significado filosófico para el presente o si sólo es un documento historiográfico. A diferencia de la originalidad que, en efecto, bien puede ser no más que mera novedad, la singularidad es el carácter en virtud del cual un pensamiento filosófico se ha convertido en un referente insoslayable para la formación del presente, con independencia de su verdad o no verdad y siendo la originalidad una cosa derivada.

Por esto es que lo que vamos a estudiar es la manera en que a la filosofía novohispana se la ha tematizado como un problema historiográfico dentro de la Historia de las Ideas en México. Sin embargo, no se trata sólo de un problema historiográfico, sino de los problemas filosóficos tanto como de los historiográficos que ha suscitado particularmente el problema de lo que podemos llamar “la hermenéutica de la modernidad” que ha realizado el grueso de la historiografía filosófica mexicana acerca del siglo XVIII

novohispano, considerado como el siglo de la Modernidad a partir de una contemporaneidad con los tiempos de la historia de la filosofía europea.

Finalmente, reiteramos que nuestro asunto sobre este tema no es una “disputa” filosófica sobre la conceptualización de la modernidad, sino una síntesis de la enunciación historiográfica de esa modernidad en la historiografía filosófica mexicana.

II. El proyecto de la historiografía filosófica mexicana y el tema de la “Identidad” de la filosofía novohispana

En una investigación reciente sobre la presencia de Aristóteles en la Nueva España, Virginia Aspe Armella se enfrenta al problema que hemos venido señalando a propósito de la historia de la filosofía y de la historiografía filosófica. Dicho problema se le presenta a esta autora en otra clave interpretativa: el de la cuestión acerca de cómo hacer la historia de una tradición filosófica (la novohispana) cuyo principal contenido filosófico es la “importación” de ideas filosóficas, que va desde una “importación no selectiva” en los siglos XVI a la primera mitad del XVIII y posteriormente una “importación electiva” en la segunda mitad del mismo siglo XVIII (Beuchot, 1996b: 28). Es decir, el problema historiográfico de la filosofía novohispana en general no es tanto el de un contenido filosófico propio y singular, sino el de la apropiación de otra tradición para constituirse a sí misma.

Una consecuencia de que la filosofía novohispana se haya constituido de manera “colonial” (en el sentido de no ser creadora de una experiencia filosófica propia, tanto conceptual como problemáticamente), se manifiesta en la misma historiografía sobre ella, y es que ésta tiene como *fuentes históricas* primeras y casi únicas de esta tradición manuales y cursos universitarios en los que se exponía casi doctrinalmente un sistema filosófico (la escolástica en su mayoría), siendo la universidad, además, el espacio prácticamente único de la práctica filosófica en la época colonial, lo que termina significando que, más bien que hablar de una plena

historia de la filosofía, el contenido esencial de la historiografía filosófica consiste en ser una historia de la enseñanza de la escolástica en la universidad novohispana incluso aún en el “ilustrado” siglo XVIII (Lértora Mendoza, 2008: 266).

Problemas recurrentes en la historiografía filosófica de la Nueva España son cuestiones tales como “Aristóteles en la Nueva España”, “El pensamiento de Descartes en la Ilustración jesuita novohispana”, etc. Es decir, se trata de una historia en que resalta plenamente el carácter colonial de la cultura filosófica y su límite de creación, donde rara vez aparece la necesidad de una exégesis del sentido filosófico inmediato de la obra de un pensador novohispano sin referencia a la “importación” aludida. Pues bien, para afrontar la problemática histórica a la que da lugar esta constitución característica del pensamiento novohispano (tanto en el siglo XVI plenamente escolástico como en el XVIII supuestamente moderno) Aspe Armella recupera una distinción realizada por Carlos Pereda (1994: 95) entre estrategias de comprensión histórica:

- 1) Por un lado, una “historia explicativa” que consiste en “relativizar el contenido del texto [filosófico] en la medida en que necesita conectarlo con otras ideas contextuales” (Aspe Armella, 2018: 57).
- 2) Por otro lado, una “lectura argumentada” en la que se trata de poner un texto bajo el criterio de su rendimiento de actualidad, donde “el lector se pregunta por la comprensión de los enunciados de un texto, si es verdadero o falso lo que sostiene y si su planteamiento tiene relevancia o vigencia” (Aspe Armella, 2018: 58).

Así pues, tenemos una dedicación al texto que lo retorne a su medio inmediato de aparición en contraste con una dedicación actualizadora. Ésta es la índole de la interrogante que de manera casi inmediata se presenta en todo estudio historiográfico del pensamiento novohispano a partir de su carácter colonial. La cuestión que se nos presenta es más o menos la siguiente: una tradición filosófica que esencialmente ha consistido en asimilar contenidos filosóficos del continente metropolitano en lugar de crear su propia experiencia conceptual filosófica ¿la podemos leer hacia una actualización o de ella sólo tiene sentido llevar a cabo una relativización contextual? Sin embargo, lo que debe llamar nuestra aten-

ción es la peculiaridad de la filosofía novohispana en la medida en que *ella misma no es la fuente histórica original de su propia historia filosófica*.

Ahora bien, el proyecto interpretativo fundamental de la historiografía filosófica mexicana no sería sólo ni fundamentalmente el del estudio de la recepción de la filosofía europea en el mundo colonial americano en el marco de lo que implica el carácter colonial de una sociedad y su cultura. Un interés histórico más relevante para la historiografía filosófica mexicana radica en la construcción misma de una tradición filosófica que pueda tomar del pensamiento novohispano su fuente histórica inicial. Es el ejercicio constructivo de una identidad en la que se puede sustentar la pertenencia de la filosofía mexicana en general, pues en eso consiste, por lo demás, el reconocimiento presente de una tradición, a saber: en saberse perteneciente a un horizonte cultural más amplio y, por tanto, con más sentido de realidad y legitimidad en relación con lo que puede ser una experiencia demasiado solitaria del presente:

Tenemos una tradición de pensamiento nacional, que hay que conocer y reconocer, para que pueda ayudarnos a discernir nuestra identidad cultural. Y también para que nos mueva simplemente a hacer filosofía, una filosofía planteada desde México. Esta etapa novohispana, por otra parte, duró tres siglos, desde 1521 hasta 1821; es una época que nos constituye y que, por lo tanto, no podemos olvidar ni relegar. Además, no todo en ella fue negativo, como se quiere hacer creer, sino que hubo cosas positivas, algunas de ellas siguen marcándonos en nuestro pensamiento. Sobre todo, varios de los pensadores de esa época, por la reflexión sobre los acontecimientos históricos del momento, e incluso por su participación en ellos, son modelos, íconos o paradigmas para nosotros mismos. (Beuchot, 2008: 36).

Se expresa el imperativo y la prescripción de la apropiación histórica de la filosofía novohispana en atención a la problemática presente sobre la identidad de la filosofía mexicana. Si el estudio del pensamiento novohispano no tiene la relevancia de una formación filosófica positiva a la manera en que la hemos definido, sí tiene, sin embargo, la importancia de una formación en la sustancia más amplia de la tradición, además de que, en concomitancia con la estrategia de la “lectura argumentada” de la textualidad filosófica, también nos aporta la formación en los que serían los paradigmas del filosofar mexicano.

De esta suerte, la lectura argumentada de la filosofía novohispana nos proveería de una clave de comprensión del sentido de la práctica de la filosofía en México desde la consideración —nada inicua— de que ese momento de la filosofía en nuestro país sigue efectuándonos en el presente. La ecuación se torna sencilla: hay que conocer la filosofía novohispana para dar transparencia a la totalidad de la esencia de nuestro acontecer histórico-filosófico hasta el presente. Sin embargo, aquí ya tenemos que señalar una de las encrucijadas a las que se expone esta manera recurrente de dar realce al estudio del pensamiento novohispano: la sospecha sobre la genuina e íntegra continuidad de una tradición filosófica mexicana que habría de ver en el pensamiento novohispano su origen y sus principios.

La afirmación de que “la filosofía novohispana es el origen de la filosofía mexicana” no aparece como inmediatamente verdadera, sino que hay varios presupuestos que anteceden su posible verdad. Ante todo, el de suponer que lo novohispano en general es mexicano sin mayor complejidad histórica, pues con respecto a la filosofía, de manera específica, se suscita la reticencia hacia la inmediatez de una afirmación que se ve proveniente de una consideración histórica que nos sugiere que, tal vez, la filosofía acontecida y desplegada en el mundo novohispano tiene su sentido fundamental de identidad, no en la filosofía mexicana, sino en la tradición española, lo cual, por lo demás, no tendría ningún estrago histórico en nuestra actualidad filosófica si es que nos limitamos a definir a la filosofía española de la Nueva España como el *antecedente* de la filosofía mexicana posterior, en lugar de ver en ella su *origen*.

Como parte de la historia cultural y de la historia intelectual de México, la filosofía novohispana sí podría ostentar el blasón del origen en la participación de México en la cultura europea occidental por la vía filosófica, pero eso sería una consideración meramente historiográfica del pensamiento novohispano y acotada siempre en los límites de este registro cultural e intelectual del pensamiento filosófico. Pero de esta manera aparece el fantasma del carácter “marginal” de la historia de la filosofía mexicana en general que Gaos (1952/1980: 19) advirtió en términos tan elementales como claros: “La Historia de la Filosofía en México viene siendo hecha como parte de la Historia del Pensamiento en México y

ésta como parte de la Historia de las Ideas en México; y la Historia de la Filosofía en general como la arquetípica Historia de las Ideas, siendo la parte de ésta cultivada de más antiguo y más acabadamente hasta hoy”.

Esto nos hace retornar a la consideración previa sobre la relevancia de la filosofía novohispana para el pensamiento mexicano, es decir, para nuestra propia práctica filosófica, y que no es otra cosa sino el de ver en la historia de la filosofía novohispana una importancia relativa, que no tiene un relieve propiamente filosófico, sino que su resonancia y ponderación pertenecen al registro esencialmente historiográfico de la Historia de las Ideas en México, siendo el pensamiento novohispano parte de esa historia intelectual mexicana en la medida en que el mundo novohispano es parte de la historia de México. Pero precisamente no porque de manera íntegra podamos sostener una continuidad de tradición en sentido filosófico entre la filosofía de la Nueva España, por una parte (que claramente tiene su ámbito de sentido en la tradición hispánica), y la filosofía en México, por otro lado, e inscribiendo esa historia intelectual dentro de la unidad histórica de una “tradición del saber de origen mediterráneo” (Mazín, 2008: 54) en la que sí se podría señalar la continuidad novohispana-mexicana en tanto que el horizonte de tradición es el más vasto de la cultura hispanoamericana.

Sin embargo, podemos sostener que no es posible afirmar una fusión inmediata de la cultura filosófica novohispana con la mexicana, a la manera de una tradición que construye una continuidad sustantiva en su despliegue y sentido constitutivo de desarrollo histórico, no obstante que en el plano de la historia de las ideas el pensamiento filosófico novohispano sí puede ser reconocido sin mayor problema como parte de la Historia de las Ideas en México. Advertiremos que esta condición es la que después hará de la Historia de la Filosofía en México una cosa marginada de la Historia de la Filosofía en general –según la expresión de Gaos– y la consecuente corrección de una “Historia de la filosofía *mexicana*” a una “Historia de la filosofía *en México*” (Gaos, 1952/1980: 15).

Así pues, tenemos que hay una determinación básica en la recuperación historiográfica del pensamiento novohispano en el sentido de la constitución de la tradición filosófica mexicana en el espacio de la His-

toria de las Ideas en México, ciertamente no como una filosofía que defina una experiencia conceptual peculiar y singular, así como tampoco podríamos hablar de una formación positiva en el saber filosófico historizado, pero sí hacia una formación contextual y paradigmática que tiene la pretensión de ser significativa para una comprensión de nuestro presente filosófico.

III. La problemática historiográfica sobre el siglo XVIII: la Modernidad como tarea histórica

De manera general, creemos que se puede afirmar sin polémica que la historia de la filosofía es una “sustancia” de índole universal, pues aun en la recurrencia con la que evocamos la positividad de su acuñación nacional o lingüísticamente determinada para hablar de la “filosofía griega, alemana, francesa, británica empirista”, etc., en realidad el cuerpo histórico de la filosofía se nos presenta como dado por la unidad de cierta universalidad que presuponemos como constitutiva de la filosofía como patrimonio de toda la humanidad. Pero esta determinación no sólo se establece en su significación antropológica, sino que se hace extensiva hacia la caracterización cronológica de los tiempos y las épocas de la filosofía, cuya división tradicional habría de ser compartida por cada tradición nacional. Así, la historiografía filosófica mexicana realiza el proyecto de asimilar la historia de la filosofía novohispana (y mexicana) con la europea que le es contemporánea:

Al hablar de la Historia de la Filosofía de un país, nos vemos confrontados con su conexión con la Historia de la Filosofía en otros países, esto es, con la Historia de la Filosofía universal. Enfrentamos y relacionamos lo particular con lo general. Lo mismo ocurre al considerarse la Historia de la Filosofía de un país que pertenece a una determinada región, por ejemplo a Occidente, digamos a Europa y América. Sobre todo, en el caso de México, se tiene que hacer esto en relación con un país especial, que era su metrópoli, España, dada la situación de colonia que México tenía respecto a ella. Y, ya que había una filosofía oficial o preponderante de esa parte, como la escolástica, se presenta parecido problema: la escolástica se cultivaba en los

siglos XVI-XVIII tanto en Europa como en América Latina; y, para ser más precisos, la escolástica latinoamericana dependía en su mayor parte de la escolástica que se hacía en Europa (...) Cuando hablamos de escolástica mexicana, lo hacemos en el sentido en que también hablamos de escolástica española o italiana o francesa, o alemana, o inglesa, etc. En el fondo eran doctrinas comunes (...) Quizás algunos problemas tuvieron más relieve en unos países que en otros, por la situación del momento. Pero los principios con que se resolvían eran muy semejantes. (Beuchot, 1996b: 24).

De esta manera, cuando la historiografía filosófica mexicana se plantea el problema histórico de la filosofía novohispana lo hace, en principio, hacia la tarea de establecer una contemporaneidad temática con la temporalidad y cronología de la filosofía europea, de lo que resulta que la temática que ha de ocupar la historia del siglo XVIII novohispano es el de la *hermenéutica de la modernidad* en la tradición textual legada por el pensamiento novohispano de ese siglo, de suerte que las preguntas que se plantean son las siguientes: ¿hubo una modernidad en la filosofía novohispana? En caso de que así haya sido, ¿en qué consistió y cómo se desarrolló? Pues bien, desde Samuel Ramos hasta Mauricio Beuchot, la historiografía mexicana de la filosofía novohispana dieciochesca ha desarrollado una serie de reconocimientos de artífices, así como de tópicos en los que ha fijado el resultado hermenéutico y filológico de su investigación histórica, cuya síntesis presentamos a continuación.

IV. Síntesis de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII

La tradición interpretativa de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII ha fundamentado su labor en la recuperación de la textualidad filosófica propia de dicho siglo. Ahora bien, más que una *visión temática* de la modernidad, lo que ha predominado en esta historiografía es la presentación de la modernidad sobre todo en el modo de los *autores* de ella —presentados como sus artífices— sobre los cuales se establece la atribución de modernidad en mayor o menor medida,

en función de la presencia en sus obras de ideas de filósofos europeos modernos contemporáneos. Así observamos que, en lugar de mostrar y hacer visible de qué manera la modernidad ha formado a los pensadores novohispanos del setecientos, más bien se trata de ver cómo es que ellos, formados por la escolástica y el saber de Antiguo Régimen (Saladino, 2009: 67), han dado espacio a una *recepción* de la filosofía moderna, y lo que, de manera sintetizada, podemos decir que ha sido el fruto reiterado de la historiografía no es el de la experiencia singular de la modernidad en la filosofía novohispana, sino, en efecto, el de su mera recepción.

Ahora bien, en este punto resulta oportuno advertir que precisamente por la forma en que se plantea la relación de continuidad y pertenencia de la filosofía novohispana con la filosofía europea, como análoga más que como homóloga, se precisa tener cuidado crítico en la forma en que, muy probablemente por escasez arqueológica de una práctica moderna de la filosofía en la Nueva España, la historiografía filosófica mexicana ha tendido a engrosar el *contexto precursor* de los filósofos modernos novohispanos, tanto en relación con la propia tradición novohispana como con la tradición europea. Veamos un ejemplo de este ejercicio:

Es bien sabido que la filosofía moderna en Europa desemboca en un movimiento de luces llamado filosofía de la Ilustración, y que la época actual representa el último desarrollo de las premisas en ella contenidas. Es igualmente una opinión común, por lo menos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, entre los europeos y los mismos hispanoamericanos, que Hispanoamérica no ha participado en la historia universal. Según esto, no tuvimos en la etapa colonial una filosofía de la Ilustración que nos comunicara con la unidad integrada por Occidente. Hispanoamérica es y está condenada a ser un pueblo sin historia.

Mas esta imagen ya no corresponde al conocimiento actual que tenemos de nosotros mismos. Recientes investigaciones han venido a mostrar cómo España —con todo y la intolerancia, nacida en el preciso momento en que identificó su destino y su vocación con el tiempo, con la salvación de la cristiandad— no pudo privar de la historia a sus hijos: aun contra su voluntad sintieron de alguna manera los problemas y preocupaciones del hombre moderno. Así nos explicamos la existencia, en los últimos veinticinco años del XVII y los primeros cincuenta del XVIII, de filósofos de verdad modernos. Zapata, Avendaño, Tosca, Lozada, Mayans, el gran Feijoo, introducen y sostienen el movimiento llamado *modernidad*. Entre nosotros, sor

Juana y Sigüenza y Góngora tienen una cosmovisión contraria a la escolástica, reconocen la importancia del método y opinan que la experiencia y la razón son los caminos seguros para el saber. Más tarde, a mediados del siglo XVIII, surgen los jesuitas innovadores, que nos introducen definitivamente en el curso de las ideas modernas. (Moreno, 2000: 41).

Una recurrencia en la historiografía filosófica mexicana (que en este texto se manifiesta a propósito de la modernidad en los términos de la Ilustración) es la tendencia a *nivelar* el complejo fenómeno de lo moderno, no sólo en México sino en Europa, a una brumosa identificación que hace de la modernidad una indefinida e indiferenciada negación de la escolástica,³ con precursores y con una alusión a la pertenencia histórica de la Nueva España a la historia cultural de Occidente en toda su vanguardia. Podríamos decir que la síntesis de la cuestión de la modernidad filosófica en la Nueva España ha llegado a su estabilización y consolidación en el trabajo historiográfico-filológico que va desde Bernabé Navarro hasta Mauricio Beuchot, autoridades mayúsculas e incontestables en este tema, y que al lado de estos historiadores de la filosofía mexicana en su periodo colonial, ya sea la escolástica del siglo XVI o la modernidad del XVIII, no hay variaciones en el reconocimiento de los artífices novohispanos de la modernidad, de quienes –reiteramos– hay que partir, pues lo que se afirma es que es su obra la que ha buscado abrir espacios de enunciación de lo moderno sin que hayan sido, precisamente, pensadores formados *en* la modernidad y *por* ella.

a) Los jesuitas

No hay ningún estudio historiográfico de la filosofía moderna novohispana que no tenga como punto de partida a los pensadores jesuitas de entre los siglos XVII al XVIII. La historiografía filosófica concuerda en términos generales en que los pensadores surgidos en el seno de la

³ Hegelianamente dicho: una “negación abstracta” de lo escolástico es lo que caracteriza la concepción de lo moderno novohispano.

Compañía de Jesús representaron el momento en el cual la escolástica novohispana hizo eco de la modernidad proveniente de Europa: los jesuitas son —se dice en la historiografía predominante— los iniciadores e introductores de la filosofía moderna. Así se especifica en la enunciación programática de la obra historiográfica de Bernabé Navarro (1948: 44): “Con todo esto hemos querido manifestar que esta investigación estudia el movimiento inicial de la renovación en la filosofía, en las ciencias y en las letras, que en función de la modernidad llevó a efecto un grupo de Padres jesuitas mexicanos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España”.

La modernidad como *renovación*, apenas e inicialmente, es lo que se pondera de los jesuitas. En principio, de los miembros de la Compañía de Jesús se habrá de resaltar la fuerza de su influencia por haber sido los “educadores de la juventud mexicana” en el siglo XVIII (Beuchot, 1996b: 219), y su apertura a la modernidad tiene que ver, en principio, más con motivos educativos-didácticos que con los que se podrían esperar de carácter estrictamente filosófico, pues justamente por haber realizado una labor educativa no determinada por la Universidad (estimada entonces como lugar del escolasticismo) fue que en ellos se pudo dar el que sería el gesto más “modernizante” de este grupo y que constituye, además, uno de los tópicos que, como veremos más adelante, está en la base de la doctrina historiográfica de la modernidad novohispana, a saber: el “humanismo”.

Efectivamente, de los jesuitas se enfatizan dos aspectos del humanismo (Méndez Plancarte, 1941/2001: VI): la recuperación de la *latinitas* y una modernización de la escolástica que no consiste tanto en una superación doctrinal, sino en la recuperación de las fuentes originales. Así, tenemos en principio el ejercicio del cultivo de la gramática latina como signo de esa renovación que caracteriza a la modernidad jesuítica:

El medio para lograr la formación integral de los jóvenes fue la enseñanza de la gramática latina, como correspondía al ideal educativo renacentista, que era formar excelentes oradores adaptados al modelo ciceroniano (...) Esencialmente la preponderancia de los estudios gramaticales en los colegios de la Compañía fue una innovación renacentista y no una supervivencia medieval. (Gonzalbo, 1990: 129).

El signo moderno del humanismo de los jesuitas en esta recuperación de la gramática latina dentro de la tradición retórica antigua ciceroniana es el gesto de una ruptura con el latinismo “bárbaro” de la escolástica, en ejercicio reflejo del humanismo de los maestros filólogos del Renacimiento italiano (Kraye, 1996/1998: 189). De los jesuitas, a propósito de la superación del latín escolar, se sostiene su movimiento hacia prácticas modernas, más cercanas al espectro del Renacimiento en el señalamiento de la “erudición lingüística” como una de las características más importantes del ambiente intelectual de esa introducción de la filosofía moderna en México que señala uno de los rasgos más destacados de la renovación jesuita de los estudios.

La importancia de este cultivo de las lenguas, esto es, de la no conformidad con la versión escolástica del latín, hace referencia a lo que dicha apertura hacía posible, a saber: la mencionada recuperación de la tradición en sus fuentes originales,⁴ a la vez que la posibilidad de conocer las manifestaciones filosóficas de la Europa contemporánea en donde, como se sabe, ya comenzaba el desplazamiento del latín por las lenguas vernáculas. Este aspecto de los jesuitas es señalado por Bernabé Navarro al destacar en los miembros de la Compañía de Jesús:

(...) el no encerrarse en la sola lengua latina, principalísimo instrumento de la tradición; el conocimiento directo de las obras escritas en otras lenguas, ya antiguas como el griego –conocimiento genuino de Aristóteles–, ya modernas, principalmente el francés –conocimiento de las doctrinas modernas, que principalmente en esa lengua podían estudiarse a fondo por entonces–. (Navarro, 1947: 108).

En este sentido, se asegura que hay en los jesuitas una actitud de modernidad muy próxima al humanismo. Pero la modernidad que se podría considerar máxima dentro de la Compañía de Jesús habría que localizarla siempre dentro de su medio eclesiástico y para fines doctrinales. El conocimiento del griego, por ejemplo, que permite conocer al “Aristóteles genuino”, no deformado por la escolástica decadente y su “Aristóteles latino-escolar”, tiene más bien una orientación teológica que filosófica crítica,

⁴ Es decir, las *fontes* de la filología en contraste con las *auctoritates* de la escolástica (González y González, 1989: 56).

pues conduce a la posibilidad de la recuperación prístina de las fuentes de la tradición en el espacio de una teología positiva (Gonzalbo, 1990: 131), cuyo eco más célebre se encontrará en la *Disertación* de Miguel Hidalgo, donde contrastará la teología escolástica con la positiva, plena de fuentes históricas (Hidalgo y Costilla, 1784/1985: 55).

Así pues, lo que se trató como “reforma de la escolástica” en la Compañía de Jesús sobre esos aspectos que destacan un humanismo dentro del cristianismo, lo podemos resumir señalando que *lo que la historiografía filosófica mexicana nos ha dado de los jesuitas es el ejercicio de una recepción de lo moderno siempre en el interior de la práctica escolástica de la filosofía*, es decir, bajo la formación discursiva de ésta y sus problemáticas propias. “Renovar la escolástica” es resguardar lo que ella significaba como el modelo propio de la composición del conocimiento. Así, se concluye sobre los jesuitas (ahora ya habiendo sido instalados dentro de la modernidad supuestamente ilustrada):

A lo que tenían como herencia de toda una tradición escolástica, humanística y científica características de la misma compañía, los jesuitas criollos quisieron integrar muchos de los elementos que brindaba el pensamiento ilustrado. Y como humanistas supieron aprovechar el espíritu ilustrado para aplicarlo a sus obras científicas, filosóficas, literarias, exegéticas y teológicas que los ocupaban. E incluso podría pensarse que, como clérigos humanistas, tal vez este acercamiento al pensamiento ilustrado representa un ataque directo a la fe misma y a la tradición en la que se habían formado; sin embargo, todo esto les brindó también la oportunidad para afianzar su camino hacia la verdad que significaba para ellos el soporte sólido e ineludible de su propia labor del pensar, y todavía más si esto significaba acercamiento a la verdad divina. Asimismo, aunque el espíritu ilustrado privilegiaba la razón humana, sin embargo, los jesuitas tenían clara conciencia de los riesgos que puede correr el hombre si sólo se fía de la razón y no toma en cuenta el horizonte de la fe (...) Por ello, si los jesuitas hicieron suyo el espíritu ilustrado, esto no significó una renuncia a la tradición escolástica, e incluso no necesariamente debía existir un conflicto entre fe y razón, es decir, entre el cristianismo y una visión científica y moderna del mundo y de la historia. (Pérez Silva, 2014: 55).

Estamos lejos, en esta modernidad e ilustración jesuita, de una modernidad e ilustración como la del criticismo. A la luz de los párrafos

citados, habría que conceder una significación bastante amplia de “Modernidad” e “Ilustración” para registrarla dentro del humanismo dado en la renovación jesuita de la escolástica.

Resulta difícil conceder que una práctica de la filosofía bajo el dominio de la forma discursiva de la escolástica se defina como introductora de la modernidad sólo en virtud de algunas prácticas de índole humanística más bien hacia el proyecto de recuperación de las fuentes originales de la tradición grecolatina antigua de la filosofía medieval. Particularmente importante es la observación de que los jesuitas hayan estado ausentes en el movimiento secularizador de las instituciones, pues lo que caracteriza a la filosofía moderna es, en efecto, un pensamiento que se proyecta en el orden secular de la finitud (que no es lo mismo que una desacralización), para lo cual se tendrá que esperar al siglo XIX, es decir, en espacios en los que el dominio discursivo no esté constituido por dispositivos de saber del Antiguo Régimen.

Parece, en resumen, que la adjudicación de “modernidad” a los jesuitas, y más aún de “Ilustración”, resulta un exceso de atribución: más una ampliación semántica que una revisión histórica crítica, la cual no permitiría sostener con la soltura con que llega a hacerse. Y hay que señalar que ya desde los jesuitas se va imponiendo el que será el límite al que la historiografía filosófica mexicana tendrá que irse replegando en su propia revisión del proyecto historiográfico de “Modernidad novohispana”: una limitación de la misma que, por lo demás, nos deja con la impresión de que, por lo menos en la Compañía de Jesús, fue más relevante *la continuación de la escolástica con la renovación por la vía de las humanidades* que la apertura franca hacia la modernidad. Ejemplo muy ilustrativo de ello lo da Beuchot al caracterizar al padre Francisco Javier Alegre:

Aun cuando fue uno de los promotores de la filosofía moderna en México, discute en varios puntos a los autores de la modernidad, sobre todo cuando no coinciden con sus creencias religiosas (aunque ya no tanto si no coinciden con sus ideas filosóficas). Más que un moderno, tendríamos que decir que es fundamentalmente un escolástico modernizado. (Beuchot, 1996a: 83).

Parece que ni siquiera ha sido necesaria una arqueología de la práctica filosófica de los jesuitas y que una aplicación hermenéutica ha bastado para delimitar el umbral de lo moderno en ellos, si bien el concepto de “escolástica moderna” es el de la idea que nos habla de una simultaneidad de la continuidad de lo tradicional (escolástico) en el ingreso de lo moderno.

b) Gamarra y el eclecticismo

En la historiografía filosófica mexicana, el espacio histórico en el que la Modernidad habría ingresado al espacio del saber filosófico novohispano le corresponde a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (oratoriano) y, en general, a lo que se da por identificar como “eclecticismo”, conceptualización de la praxis filosófica dedicada no sólo a la tarea doctrinal de conciliar la filosofía tradicional (escolástica) con la moderna (*recentior*⁵), sino cuando ya hay una expresión predominante del estilo moderno sobre el escolástico. Cuando, en general, ya no se trata de una restauración que vuelve a los orígenes a partir del punto que se considera decadente de una tradición, sino cuando ya se trata de realizar un “progreso” sobre dicha tradición porque se la ve como insuficiente. Por lo demás, la tesis que identifica el comienzo de una “franca” modernidad no es peculiar de la Historia de la Filosofía novohispana, sino que también se encuentra en el registro de la Historia de la Filosofía española (Fraile, 1972: 11).

Con la filosofía ecléctica, particularmente la de Gamarra, la historiografía filosófica procura decirnos que la orientación de la filosofía novohispana ya no se encontrará asentada en el dominio discursivo de la escolástica, sino que ahora se efectuará, más bien, una síntesis doctrinal donde lo moderno tendrá primacía. La preocupación filosófica, tal como

⁵ La traducción por parte de Bernabé Navarro del texto más relevante de Gamarra a propósito de la modernidad, los *Elementa recentioris philosophiae* como *Elementos de filosofía moderna* no ha estado carente de polémica, sobre todo en la medida en que al traducir *recentior* por “moderna” en lugar de “más reciente”, se le adjudica a Gamarra una plena conciencia de ser moderno (y no sólo de retomar la filosofía más reciente). Véase la justificación del mismo traductor, cf. Gamarra, 1774/1984: XII.

esta historiografía la presenta, ya no es la del aprendizaje de lo moderno como diferente no sólo de la escolástica (lo que se puede tener por consabido) sino de la tradición filosófica habida: la novedad radical. Ahora bien, en el caso de la filosofía ecléctica este valor *per se* de la modernidad ya no sólo será planteado hacia una restauración de la escolástica, sino hacia la idea de una *filosofía perenne*:

[A Gamarra] Se le considera ecléctico porque aparece tensionado por el escolasticismo y el modernismo a la vez; de ellos toma elementos que intenta seleccionar configurando una “filosofía perenne”. Ahora bien, su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad. Por eso, el eclecticismo es selectivo, y ya que la selección implica un criterio, elige tesis escolásticas y tesis modernas para tratar de configurar la filosofía perenne, con arreglo a la cual se deben detectar las verdades que valen, independientemente de cualquier escuela o tendencia (...) Es comprensible, en vista de ello, que no sea un escolástico puro ni un moderno en sentido estricto. Es ambas cosas; y a veces, pocas, retiene lo tradicional y rechaza lo moderno, y a veces, muchas, adopta lo moderno y excluye lo tradicional. Pero se nota en él un afán de poner al día la escolástica, para lo cual tiene que predominar su inclinación a los desarrollos recientes. (Beuchot, 1996b: 246).

De esta caracterización del eclecticismo de Gamarra, notoriamente divergente a la del entusiasmo modernista de Samuel Ramos, quien en ningún momento cede presencia de escolástica en ese pensamiento suyo que “ofreció a sus contemporáneos las doctrinas que debían sustituir a la ya desprestigiada escolástica” (Ramos, 1993: 100), nos encontramos con el siguiente problema historiográfico-filosófico: mientras más se supone que se avanza hacia la modernidad, ¿no se incurre, en estas visiones, en una mayor exposición a equívocos semánticos en la formulación de la Historia de la Filosofía moderna? Lo que sí parece evidente, por lo menos, es que de Gamarra se puede decir lo mismo que de los jesuitas, a saber: más que atribuirle una cualidad de filósofo moderno, hay que ver en él a alguien que se limita a abrir una temática de la modernidad en un espacio discursivo que no estaba dado a ello de manera inmediata, pero

siempre, por lo demás, en el acotado espacio de la enseñanza académica de la filosofía.

Por otro lado, a Gamarra se le atribuye una diferencia notable con respecto a los jesuitas: si con el eclecticismo se trata de una renovación de la escolástica o de su superación, y si la idea de la “filosofía perenne” se piensa sólo en los términos de la relación entre tradicionalismo escolástico e innovación (no sólo renovación) moderna, parece que en la obra de Gamarra ya hay un dominio discursivo en que la conciencia de autonomía de lo moderno es asegurado, esto es, la modernidad ya no es mera ocasión a la que le subyace un suelo histórico-epistémico de índole escolástica, sino que se distingue de manera suficiente de ésta y además con plena conciencia de dicha distinción. Por esta razón decimos que se asume como *franca* modernidad lo que en los jesuitas, según eso, era una modernidad extraordinariamente matizada. Es lo sostenido en la valoración de la obra de Gamarra por parte de Victoria Junco de Meyer (1973: 182):

Su originalidad no es la originalidad filosófica de la creación de un nuevo sistema o doctrina, sino la originalidad *histórica* de haberse decidido, por razón de preferencias personales, a romper definitivamente con la tradición, tan poderosa todavía en el medio intelectual de su país, sustituyéndola por aquella posición nueva, que quizá fuese la única posible dentro de semejante medio, puesto que éste hubiera reaccionado con violencia incontrastable contra cualquier posición más francamente afecta a las ideas puramente modernas.

Tal es la tesis de la “originalidad histórica” que se distingue de la “originalidad doctrinal” según la cual la modernidad de Gamarra sí se da en una decisión por la modernidad, pero necesariamente atenuada por una continuidad significativa con el medio tradicional. Tal actitud, tal decisión, sería la esencia de la modernidad novohispana como eclecticismo.

En la recuperación historiográfica que se puede considerar postrera, tanto por el tiempo de su aparición como por su síntesis de la filosofía dieciochesca novohispana en la que se realiza el compendio de ésta bajo el proyecto exegético de “entrecruce de racionalidades”, la interpretación de la modernidad en torno a Gamarra se concibe, sobre todo, como una incursión en lo moderno no tanto a partir de un rechazo pleno de la

escolástica como tal (es decir, del rechazo de un concepto puro y normativo de la escolástica), sino sólo frente a la que habría sido la experiencia de decadencia en la escolástica. Según esto, se entiende que la modernidad como eclecticismo se asuma principalmente sobre el horizonte filosófico de una superación de la escolástica decadente, y el eclecticismo saldría a salvar lo que dentro de la filosofía moderna había de lugar para la perennidad de la gran escolástica. Así:

Podemos afirmar que, además de que demostró su filiación a esta corriente de pensamiento moderno, apoyando los temas de la misma, existen otras razones por las que podemos sostener que Gamarra es un filósofo moderno: a) por su rechazo a la escolástica decadente; b) por su espíritu innovador sobre todo en el campo de la educación; aunque no toda su doctrina es moderna con radicalidad, no hay que olvidar que no olvidó por completo la escolástica en las cuestiones vinculadas a temas religiosos, y c) porque él consideraba que sus obras pertenecían a la filosofía moderna (...) Sus expresiones despectivas respecto a la escolástica, a los peripatéticos y al aristotelismo encuentran su justificación cuando se refiere a la escolástica decadente, al falso aristotelismo o al peripatetismo exagerado. Expresiones como “escolásticos alrevesados”, “peripatéticos vulgares” y “lógicos aristotélicos vulgares” son manifestaciones claras de su rechazo a esa tradición escolástica y de su adhesión a la modernidad; por el contrario, en oposición a estas expresiones nos encontramos con la evocación del conocimiento científico moderno, pero sin menospreciar la verdadera escolástica y a sus auténticos representantes. (Esquivel, 2014: 377).

De manera sintetizada, diremos que parece que, entre el entusiasmo de una modernidad plena y desligada de la tradición escolástica, por un lado, y la intención de tomar enunciados de modernidad en un sentido de mera restauración de la escolástica, por otro lado, la última imagen de Gamarra es la de una decisión por la modernidad frente a la escolástica cuando ésta se encontró con su decadencia. Por “eclecticismo” se entenderá la actitud filosófica que guarda memoria de la “genuina” escolástica en un medio discursivo que ya está orientado, por lo menos, a una *didáctica* de enunciados filosóficos propios de la modernidad o, por lo menos, de autores europeos modernos.

Parece que, a propósito de Gamarra, lo que habría sucedido, sobre todo si se atiende a los resultados más recientes, es que el progreso exe-

gético de su obra hacia la modernidad habría mostrado que el inicial entusiasmo por la ruptura con la escolástica habría sido superado por una exégesis más sobria, pero al mismo tiempo más veraz, que nos mostraría que, en última instancia, “Gamarra y el eclecticismo” fue un fenómeno de modernidad que se preocupó de salvar la verdad perenne de la escolástica, conclusión que, por otra parte, no haría de esa incursión franca en la modernidad por parte de Gamarra algo sustancialmente diferente de la actitud jesuita. Dicha actitud consistiría en limitarse a introducir la filosofía moderna bajo el dominio discursivo y práctico de la escolástica (ya sea como restauración o como memoria de su contenido perenne de verdad), ante la cual ninguna tendencia filosófica, de ningún tiempo y de ningún lugar, podría realmente presentar una crítica fundamental, pues la verdad por ella enunciada tendría un valor absoluto.

Así pues, parece que el progreso exegetico de la obra de Gamarra y del fenómeno de la modernidad filosófica en los términos de “eclecticismo” habría llegado a la conclusión siguiente: otorgar una modernidad franca y pura a Gamarra sería un *apresuramiento interpretativo*, quizá sostenido más por la preocupación ideológica por deponer la escolástica que por guardar fidelidad con la materialidad de las fuentes históricas reales.

c) La maduración de la modernidad: la Ilustración “cartesiana” en la Nueva España

Ha sido particularmente a propósito del pensamiento ilustrado que la historiografía filosófica mexicana ha andado en recurrentes equívocos que llevan a la construcción cuestionable de identidades y síntesis entre “Humanismo”, “Cartesianismo” e “Ilustración”, de donde lo que se torna evidente es que se trata de una equivocidad ejercida sobre el concepto de “Modernidad” en cuyo espacio se da la ampliación semántica de esos conceptos propios de la cultura filosófica moderna que, sin embargo, nosotros creemos que se deben distinguir.⁶ Por ejemplo, y dicho de

⁶ Para una “experiencia del tiempo moderno” desde la historia conceptual, cf. Kosselleck, 1979/1993: 296.

manera enfática, estimamos que la identificación de “Humanismo” con “Ilustración” es un equívoco tan vasto que termina por simplificar y por nublar una experiencia singular de la filosofía ilustrada, de tal suerte que el “humanismo cristiano jesuita” termina por convertirse en una filosofía de la Ilustración, según la tesis de la historiografía más tradicional que se enuncia, por ejemplo, en la estimación de F. X. Clavigero como el “Historiador de la Ilustración mexicana” (Trabulse, 1988: 41).

De acuerdo con la historiografía filosófica mexicana, en el pensamiento novohispano la Ilustración habría sido expuesta en la obra de dos pensadores en quienes la continuidad de la escolástica ya no sería más un problema exegetico, dada la evidencia de su ausencia. Aquí hay que comentar que en el ámbito de la actividad “científica” (experimental) también solemos encontrarnos con otra enunciación historiográfica de ruptura ante la escolástica, ya sea ésta la definida como “decadente” o la que se toma por “perenne” e incuestionable en su sentido de verdad.

Llamaremos “posterior” a esta Ilustración en relación con aquella “anterior” que habría sido muy prontamente adjudicada a los escolásticos humanistas de la Compañía de Jesús. Pues bien, precisamente lo que caracterizaría a los artífices de la modernidad ilustrada en sentido científico experimental sería la ruptura con la escolástica a la que de manera generalizada se toma como decadente, pues no tiene rendimiento para un conocimiento formado en un dominio discursivo ya orientado por otra definición del conocimiento válido y los medios para realizarlo. En esta etapa de la modernidad se han destacado las obras de Juan Ignacio Bartolache y de José Antonio Alzate.

Una consideración que resulta necesaria señalar es que este periodo de la historia del pensamiento filosófico en la Nueva España es normalmente soslayado en cuanto a que, habiendo llegado a la culminación gamarriana y ecléctica de la modernidad filosófica en el siglo XVIII, la historiografía se dedica, después, a la exposición del siglo XIX y las transformaciones políticas que este siglo presenta. Sólo Mauricio Beuchot, cuya historiografía trata de ser la más integral de todas incluso ahí donde parece que sólo hay algo menor, así como Rafael Moreno, cuya historia es, precisamente, un intento de demostración de la existencia de la Ilus-

tración mexicana, son quienes han dedicado espacio a este momento en el que la modernidad no se conduce tanto por el camino de una formación tradicional de la filosofía sino por el camino de la ciencia natural experimental, de la crítica política y hasta periodística y literaria.

Ahora bien, debemos preguntarnos qué sucedió en el pensamiento filosófico novohispano —y ya, quizá, habría que decir con más amplitud “mexicano”— de tal manera que, en el paso de la continuidad escolástica a la ruptura cientificista, la filosofía en México no conoció una filosofía crítica (como la kantiana) ni un seguimiento de la concepción idealista-especulativa del saber. En lugar de esto, lo que vemos es cierta carencia que se anuncia precisamente cuando se define a la Ilustración mexicana como una ruptura con la escolástica que, según parece, se habría tornado equivalente a ruptura con la filosofía en general, o por lo menos con la identificación que en el orden novohispano del conocimiento se habría dado entre filosofía y escolástica, a pesar de la misma modernidad.

Si se mantiene un seguimiento de la Historia de la Filosofía novohispana que observe un orden típico en el sentido de una progresión análoga a la filosofía europea, cabría esperar que en el espacio de la modernidad tendríamos su “introducción” (los jesuitas), a la que le siguió su presencia franca (Gamarra y el eclecticismo), digamos el pleno momento cartesiano-razionalista, si bien matizada por un imperativo de la legalidad escolástica del conocimiento, y tendríamos después, para culminar el siglo, una filosofía moderna madura que representaría la crítica filosófica de la cultura: esperaríamos algo así como “la versión novohispana” de la filosofía crítica. Pues bien, ello no es así. En su lugar lo que tenemos es que la ruptura con la escolástica se da por la puesta en marcha de un tipo de conocimiento más bien de índole científico natural. Por lo demás, en la base de esta maduración de la modernidad tendríamos la idea de la formación de un dominio cientificista del saber, bajo la influencia de Descartes, fórmula que, de manera cuestionable, se identifica como “Ilustración” novohispana. La siguiente cita será más que elocuente:

Porque, de poseer una filosofía que en rigor pueda decirse propia, con la cual hayamos en algún modo estado presentes en la cultura universal moderna, y siendo

Descartes uno de los creadores de la filosofía, indiscutiblemente encontraremos una influencia cartesiana. Ahora bien, sabemos ya que no sólo hubo entre nosotros circunstancias favorables para la asimilación del cartesianismo, sino que tuvimos de hecho una filosofía moderna. Si esto es verdad, si la vida mexicana actual es la última promoción de una unidad histórica que tuvo uno de sus cabos principales en la filosofía de la Ilustración, no hemos sido ajenos a la historia, y el tema de la influencia cartesiana en México tiene sentido. No puede tratarse, como suele ser corriente, de la importación más o menos benéfica de un pensamiento europeo extraño. El tema consiste en ver si nuestra Ilustración, y en consecuencia nuestra historia, asimilaron el cartesianismo hasta el punto de que éste haya cambiado los hábitos espirituales y de que seamos un pueblo moderno por estar vertebrados con él. Para resolver esta cuestión, glosaremos el pensamiento de Alzate y Bartolache, los dos pensadores que pueden con justicia ser considerados los máximos exponentes de la filosofía mexicana de la Ilustración, como queda dicho. (Moreno, 2000: 140).

Extraña ecuación esta que hace de la Ilustración mexicana un fenómeno relativo a la influencia de Descartes en la formación de la modernidad, no tanto por el hecho del carácter moderno reconocido por la propia tradición europea del pensamiento cartesiano, sino porque, como es sabido, la Ilustración no es un fenómeno que se haya dado en el espacio de la obra de Descartes y porque, en general, una serie de problemas filosóficos siempre se han impuesto para señalar que entre Descartes y la Ilustración no hay nada semejante a una pertenencia. Así, parece que hay una interpolación no justificada de la filosofía de Descartes en la llamada Ilustración mexicana.

Podemos ver que la historiografía que busca comprender los tiempos de una tradición a través de los de otra (de la novohispana a través de la europea) por medio de una correspondencia analógica por la vía de una contemporaneidad más o menos autoimpuesta, corre el peligro de localizar identidades y pertenencias donde se dan, más bien, diferencias notables. Tenemos, así, que con Alzate y Bartolache –y con ellos lo que podríamos llamar la “modernidad madura”– se busca hacer una historia del pensamiento en que la modernidad signifique la ruptura con la escolástica, mas no a partir de una conciencia filosófica crítica sino a partir de un desplazamiento de la misma filosofía por la moderna ciencia experimental. Pareciera, en suma, que la alternativa a la escolástica en una modernidad más plena –la

de la Ilustración— es de hecho una ruptura con la filosofía misma, sin haber pasado por el criticismo.

En atención a la semántica histórica de la modernidad en la historia de la filosofía, no parece justificable esta identificación del cartesianismo con la Ilustración. Por el contrario, pareciera una impropia ampliación de una experiencia de pensamiento —la cartesiana— en el sentido de otra —la Ilustración— que le es ajena en principio. Veamos cómo nos es narrada la orientación de pensamiento de la Ilustración cartesiana mexicana en Alzate y Bartolache:

Cuando Alzate y Bartolache reniegan de la autoridad y de la *philosophia perennis*, porque caen en la cuenta de que “les falta razón”, en el doble sentido de estar en desacuerdo con la ciencia moderna y de no ejercitar la razón, no están haciendo otra cosa que trasladar sus preocupaciones a la voluntad cartesiana de no buscar más ciencia que la que el hombre pudiese encontrar en sí mismo o en el gran libro de la naturaleza. El mismo Alzate explica las razones de esta decisión: la filosofía de las escuelas “tiene fincada toda su subsistencia y toda la decencia de su persona” en “misterios”. El simple acto de pensar por sí mismos implica por eso la destrucción del mundo antiguo. La caída en la conciencia o en el acto de descubrir en sí mismos la razón como juez supremo de cualquier verdad y como una fuerza viva, les hizo rebelarse contra la enseñanza petrificada que negaba la novedad y para la cual todas las verdades habían sido ya descubiertas por los antiguos. (Moreno, 2000: 144).

Por su parte, la exposición historiográfica de Beuchot (1996b: 254) sobre estos dos pensadores, si bien llega a caracterizar a Alzate como “propugnador de la filosofía ilustrada”, no se alza hasta la *hybris* semántica de la historiografía de Moreno, sobre todo en lo que tiene no sólo de polémica, sino de inadecuada referencia a la influencia de Descartes como consolidación de la Ilustración en la Nueva España.⁷ Se trata de una acotación del conocimiento en una modernidad que expresa más bien una formación científica en el conocimiento y, sobre todo, del tópico modernizante de la “pragmática filosófica”, esto es, la crítica a la

⁷ La identificación más plena de la Ilustración, sin embargo, la pone Beuchot (1996b: 260) en el jesuita expulsado Andrés de Guevara y Basoazabal, pero con la notable diferencia con respecto a Moreno de no hacer de la Ilustración un efecto del pensamiento cartesiano.

metafísica –al “ente de razón”– por su inutilidad vital y pragmática. Lo que la filosofía moderna comporta en este espacio que la define desde un horizonte cientificista es su rendimiento en la realidad:

En cambio, una de las cosas que la nueva filosofía y ciencia traían era la posibilidad de aplicación concreta, de respuesta a las cosas de la realidad, de las cuales la escolástica parecía haberse ido alejando de una manera escandalosa. La filosofía moderna sí podía responder a los problemas reales, en tanto que la escolástica había manifestado no poder hacerlo. (Beuchot, 1996a: 97).

El criterio de la modernidad madura sería, por tanto, el del desarrollo de un sentido científico de la filosofía, lo cual tiene una evidente relación con una modernidad que, de hecho, a favor de la ciencia llegará a considerar que no sólo la escolástica, sino la filosofía entera habría debido ceder el lugar del saber al conocimiento científico, como serán los días del positivismo. Aquí, por lo pronto, sólo se trata de ver cómo la filosofía llega a madurar la modernidad en ese espacio de la ciencia natural.

Ahora bien, como hemos visto en esta recapitulación de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII, parece que el criterio dominante de la exégesis reside en la manera en que la cuestión problemática de la modernidad se enfoca, sobre todo (y ya de manera acotada) en la cuestión de hasta qué límite se ha podido permanecer dentro de la venerable perennidad de la escolástica ante la recepción de la modernidad: la modernidad novohispana no resulta problemática para esta tradición historiográfica sino sólo en lo relativo a la capacidad que habría mostrado la disciplina escolástica para acogerla. Sobre esto, la conclusión de Mauricio Beuchot –tal vez el más consistente entre los estudiosos– es que, no obstante los aportes de la filosofía moderna de orientación experimental y científica de autores como Alzate y Bartolache, la modernidad tendría una ciega ofuscación con respecto a venerables, perennes y verdaderas doctrinas escolásticas, punto en el cual retorna el tópico de la modernidad como eclecticismo, instancia de la cual parece no haber ningún progreso real, no sólo arqueológico, sino tampoco interpretativo:

La modernidad tenía un método experimental muy fuerte, pero una lógica formal muy débil. Esto puede tal vez ayudarnos a comprender mejor los complicados y complejos que son los momentos de transición, y que el cambio de paradigma no se da tan tajante, sino que hay una suerte de eclecticismo estabilizador, como fue el que presentaron varios de los filósofos mexicanos de finales del XVIII. (Beuchot, 1996a: 104).

Tenemos, pues, de nueva cuenta la conclusión de que la modernidad, por lo menos en la Nueva España, sólo se puede hacer comprensible bajo la luz de una continuidad profunda con la escolástica, continuidad a veces tan silenciosa que parece no estar presente, pero cuyo domino resulta necesario ser afirmado.

Desde estas opiniones, parece que la filosofía novohispana del siglo XVIII, y por consecuencia toda ella, nunca transgredió realmente el cerco escolástico. De ser así, entonces tendríamos que las interpretaciones pro-modernistas incurrirían –según hemos notado particularmente en la exposición de Moreno– en una *ampliación semántica de conceptos históricos*, ampliación, por lo demás, *inadecuada*. A partir de esto, podríamos inferir que la transgresión moderna de la escolástica ocurriría más bien por parte de la historiografía filosófica del siglo XX y no por parte de los pensadores novohispanos mismos de la época del setecientos.

Conclusión

La historiografía filosófica mexicana se ha planteado el problema de llevar a cabo una exégesis de la modernidad en el pensamiento filosófico novohispano del siglo XVIII. Ahora bien, su labor historiográfica no ha consistido tanto en descubrir una singularidad novohispana de lo moderno expresada en obras filosóficas originales de los pensadores novohispanos dieciochescos, más bien ha limitado sus resultados a la más sobria y modesta exposición de la manera en que se llevó a cabo la enseñanza de la filosofía moderna, “importada” desde Europa, en los cursos filosóficos en las instituciones escolares del virreinato.

Por otro lado, este mismo ejercicio de reconocimiento de la modernidad en la filosofía de la Nueva España del siglo XVIII se ha visto igualmente acotado a la consideración de que, en el fondo, no se puede hablar de una franca modernidad que alcanzara una plenitud claramente diferenciada del saber escolástico tradicional, sino que los profesores novohispanos de filosofía, los jesuitas y Gamarra, elaboraron un reconocimiento de la filosofía moderna pero siempre en el límite de la tradición: o bien como una recepción de ideas y prácticas peculiares de una modernidad en la clave del humanismo (de un humanismo cristiano, tratándose de pensadores formados en un clima intelectual eclesiástico) o bien hacia una identificación del saber moderno con la ciencia natural experimental.

En el fondo, más bien que hablar de una modernidad novohispana, lo que la historiografía filosófica mexicana nos termina mostrando es que la formación de pensamiento más característica de este periodo en la filosofía novohispana fue el *eclecticismo*: la incorporación de lo moderno en un marco predominantemente escolástico en el que “modernidad” significó renovación de la escolástica o bien una didáctica de lo moderno guardando una pretendida perennidad de la misma escolástica.

En todo caso, habría que señalar que la investigación de la modernidad por parte de la historiografía parece haber llegado ya a su plenitud exegética y que la única posibilidad de que hubiese una novedad para la investigación histórica de la filosofía novohispana del setecientos se encontraría en el descubrimiento de documentos hasta ahora desconocidos o perdidos en la arena de la historia, principalmente consistentes en obras originales de los filósofos de la Nueva España que no fuesen, a fin de cuentas, los manuales de los cursos filosóficos, que hasta ahora han sido las fuentes únicas de esta historiografía.

Referencias

- ASPE Armella, V. (2018). *Aristóteles y Nueva España*, San Luis Potosí: UASLP.
- BEUCHOT, M. (1996a). *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México: UNAM.
- _____ (1996b). *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona: Herder.
- _____ (2008). “Textos filosóficos en la Nueva España”, *Nova Tellus*, 26 (2), 21-36.
- ESQUIVEL, N. (2014). “Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos” en Esquivel, N. *et al. El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (369-491). México: UAEM/Ediciones Eón.
- FRAILE, G. (1972). *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid: BAC.
- FOUCAULT, M. (1984/1994). “Le souci de la vérité” en *Dits et Écrits IV* (668-678), París: Gallimard.
- GAMARRA, Juan Benito Díaz de. (1774/1984). *Elementos de filosofía moderna*, México: UNAM.
- GAOS, J. (1952/1980). *En torno a la filosofía mexicana*, México: Alianza.
- GONZALBO, P. (1990). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México: COLMEX.
- GONZÁLEZ y González, E. (1989). “Hacia una definición del término ‘Humanismo’”, *Estudios*, 15, 45-66.
- HEGEL, G. W. F. (1833/2018). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1957/1990). *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- _____ (1927/2009). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- HIDALGO y Costilla, M. (1784/Noviembre de 1985). “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, *Revista de la Universidad de México*, XL (418-419), 51-59.
- JUNCO de Meyer, V. (1973). *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE.
- KOSELLECK, R. (1979/1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- KRAYE, J. (1996/1998). *Introducción al Humanismo renacentista*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉRTORA Mendoza, A. C. (2008). “La filosofía académica en México, siglo XVIII” en González y González, E. (2008). *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)* (259-286), México: UNAM/ISSUE/FFYL/COLMICH.
- MAZÍN, Ó. (2008). “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, en Myers, J. (Editor) y Carlos Altamirano (Director). *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (53-78), Buenos Aires: Katz.
- MÉNDEZ Plancarte, G. (1941/2001). *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, México: UNAM.

- MORENO, R. (2000). *Filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México: UNAM.
- NAVARRO, B. (1948). *La Introducción de la Filosofía Moderna en México*, México: COLMEX.
- OSORIO Romero, I. (1989). *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México: UNAM.
- PEREDA, C. (1994). "Historia explicativa y lectura argumentada" en *Razón e incertidumbre* (95-107), México: Siglo XXI.
- PÉREZ Silva, G. (2014). "Panorama general del pensamiento filosófico novohispano en el siglo XVIII" en Esquivel, N. *et al. El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (21-57), México: UAEM/Ediciones Eón.
- RAMOS, S. (1943/1993). *Historia de la filosofía en México*, México: CONACULTA.
- RORTY, R. (1984/2004). "Introduction" en Rorty, Richard *et al., Philosophy in history. Essays of the historiography of philosophy* (1-14), Cambridge: Cambridge University Press.
- SALADINO, A. (2009). *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*, Toluca: UAEM.
- TRABULSE, E. (1988). "Clavigero, historiador de la Ilustración mexicana" en Martínez Rosales, A. (Comp.). *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana 1731-1787* (41-58), México: COLMEX.
- TAYLOR, Ch. (1984/2004). "Philosophy and its history" en Richard, R. *et al., Philosophy in history. Essays of the historiography of philosophy* (17-30), Cambridge: Cambridge University Press.

