

## La escolástica colonial en América Latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación\*

*Juan C. Torchia Estrada*

Admitimos que las observaciones que siguen son extremadamente esquemáticas. Sería más propio presentarlas como conclusiones de un trabajo previo que les sirviera de soporte, y no como un deseable marco de referencia para investigaciones futuras. Esperamos que de todas maneras puedan tener alguna utilidad. Aunque convencido de ellas, su autor no pretende darles el carácter de lo inamovible o definitivo.

1. En primer lugar, en el tema que nos interesa gran parte del escenario ha sido dominado por dos corrientes de interpretación contrapuestas, que a falta de mejores nombres denominaríamos como “historiografía liberal” e “historiografía encomiástica”. Barreda Laos, en el Perú, e Ingenieros, en Argentina, son ejemplos de la primera; Guillermo Furlong, en Argentina, y –con menos irritabilidad– Oswaldo Robles, en México, se contarían entre los representantes de la segunda<sup>1</sup>.

La historiografía liberal fustigó a la escolástica colonial. Si intentó comprenderla, su empuje no la llevó muy lejos por ese camino. En el caso de Ingenieros, la escolástica fue condenada en bloque, sin en realidad tratarla mayormente. En el extremo opuesto –y a veces por reacción–, la historiografía encomiástica se excedió en la agudeza para percibir virtudes. Suele encontrarse, en el fondo de esta corriente, una actitud defensiva o reivindicatoria.

Para la historiografía liberal, la escolástica era la Edad Media, y la Edad Media la oscuridad: religión, dogmatismo, ausencia de espíritu científico. La escolástica representaba a sus ojos un retraso, y lo importante era señalarlo<sup>2</sup>. Desde esa perspectiva no era fácil hacer lo que se debe con un fenómeno histórico: acercarse a él y tratar de comprenderlo. Fundamentalmente, la

historiografía liberal emitió un juicio. La labor historiográfica, aún si incluye el juicio, tiene otros requisitos<sup>3</sup>.

Debe reconocerse que la historiografía encomiástica trabajó el tema más a fondo –cualesquiera hayan sido sus propios juicios–. Robles estudió a Veracruz, Rubio, Mercado y aún tradujo al primero. La obra de Furlong es una fuente erudita no prescindible. Pero la desconfianza que esos autores suscitan en los investigadores posteriores proviene de su exaltación y de su tono, que a la postre vienen a ser, con signo opuesto, algo parecido a lo que ocurre con la corriente “liberal”.

La importante es que, más allá de los textos y las argumentaciones, más allá del balance de en qué aciertan o en qué yerran, se trata claramente de dos actitudes: una de indiscriminado –y poco analítico– ataque y otra de apasionada defensa. Ninguna ve el hecho como un objeto de comprensión histórica.

La conclusión que se desprende es la necesidad de una actitud diferente, de un sano historicismo que examine el fenómeno en su realidad histórica, en su momento y en su contexto, si es que hemos de mantenernos en el plano de la historia de la filosofía<sup>4</sup>.

Un tema que se ha discutido largamente en el contexto del mencionado debate es el de la “modernidad” de la escolástica colonial. En esencia la cuestión se refiere a cuánto los profesores de filosofía de orientación escolástica estaban “al día” en el avance del pensamiento moderno (aunque la mayor parte de las veces la Modernidad se circunscribe al conocimiento y aceptación de la *física* moderna).

Tomados en bloque, la escolástica y el pensamiento moderno representan no ya dos filosofías, sino dos grandes concepciones del mundo. Una es una concepción religiosa y la otra, una cosmovisión secular, lo cual tiene enorme importancia. Y la segunda se afirma como un intento de reemplazar a la primera.

Esta condición de grandes concepciones del mundo, con todas las consecuencias para la implantación de la vida humana en ellas, es de gran significación y, entre otras cosas, puede explicar la resistencia al cambio, que seguramente no se veía como una mera cuestión teórica.

Apuntamos lo anterior para señalar que la cuestión de la “modernidad” de la escolástica colonial no debe considerarse exclusivamente desde nuestro presente. Para comenzar, ¿por qué tenían que ser “modernos” los representantes de la escolástica? Para ellos, ser modernos era no ser escolásticos, es decir, abandonar la concepción del mundo en la que estaban teórica y anímicamente instalados. ¿Qué sentido tiene acusarlos de que no lo fueran? ¿Tenían que adherir a lo nuevo porque era nuevo? ¿Desde cuándo el carácter de lo novedoso, en sí y por sí, es un argumento para adherir a una doctrina? Ellos no podían ver lo moderno como nosotros lo vemos, y de eso se trata: de situarse en el punto de vista de ellos y en su época.

Además, el derrumbe de la concepción medieval del mundo significaba mucho más que un cambio de filosofía. Un filósofo que se convence de que debe desdecirse de lo que dijo, se desdice y, además de cumplir con su deber, sus congéneres lo felicitan por su honestidad. Pero fundida con la concepción filosófica escolástica había una religión, y una religión –para el que está situado en ella– es algo demasiado importante para jugarla a los dados del cambio filosófico.

Con este enfoque debió comprenderse cualquier resistencia a la Modernidad. Y también –y esto es más importante aún– con este enfoque se debió comprender cualquier absorción parcial que el viejo esquema hubiera hecho de las ideas nuevas.

En cambio, lo que hicieron algunos “defensores” de la escolástica colonial fue obsesionarse con las críticas “liberales”; y plantear la cuestión en términos reivindicatorios, alterando así la verdadera comprensión del fenómeno.

El caso más claro –y más de lamentar– en este sentido es el del P.Furlong. En lo que se refiere al Río de la Plata tal vez nadie dispuso de una más rica cantera de información; pero en lugar de reconstruir el proceso con esos elementos, independientemente y desde nuevas bases, lo ordenó todo en función de las críticas de ciertos autores. De esa manera, no nos dio una imagen atinada y orgánica de aquella “Modernidad” (en realidad, de las vicisitudes del tránsito de una etapa a otra), lo cual es tanto más lamentable cuanto que cualquier intento de reconstruir dicho proceso no podrá prescindir de los materiales que él aportó, algunos de los cuales definitivamente cambiaron el panorama vigente: una muestra de la importancia que tienen los problemas de enfoque. Furlong no es sólo uno de los actores más importantes en el debate que mencionamos: es, también, una víctima de él<sup>5</sup>.

Es históricamente más apropiado aceptar que lo que ocurrió es lo único que podría ocurrir: desde el siglo XVI al XVIII la presión del pensamiento moderno se hace cada vez más intensa, especialmente por el prestigio de la nueva ciencia natural; la escolástica colonial se encuentra ante la alternativa del aislamiento o la adaptación; trata de adaptarse hasta el punto en que las estructuras todavía no crujan (la ilusión, por ejemplo, de modificar la física, pero no la metafísica); y finalmente es reemplazada. (Si el reemplazo significó un progreso o no, depende de la posición del observador).

La tarea es entonces contemplar lo acontecido y examinar cuál ha sido la trayectoria y el contenido del proceso. El espectáculo de la escolástica colonial resistiendo la ola de la historia con una mezcla de firmeza y adaptación que finalmente no dio resultado, es uno de los más interesantes en nuestra historia de las ideas, y no deja de tener su pequeño matiz de tragedia intelectual. Ni acusadores, ni defensores, debemos tratar de *comprender* ese proceso.

La discusión sobre la modernidad de nuestra escolástica no debe omitir una distinción necesaria: la diferente situación en los tres siglos coloniales, del XVI al XVIII. Fray Alonso de la Veracruz enseña filosofía en México un siglo antes de

que se publique el *Discurso del método*. Pero hacia fines del siglo XVIII estamos a cien años de que Newton ha publicado sus *Principia*. En grandes líneas, la misma escolástica, pero no el mismo escenario.

De ahí que lo álgido de la discusión sobre la Modernidad se da con ejemplos del siglo XVIII: desde la polémica Rivera de la Rosa en México hasta los trabajos del John Tate Lanning y la emotiva argumentación del P. Furlong<sup>6</sup>.

2. Otras observaciones se refieren a aquellos aspectos en que la revaloración de la Edad Media puede influir para ver a una distinta luz la escolástica, y por consecuencia tal vez, nuestra escolástica colonial.

Uno de esos aspectos es la revaloración de la escolástica desde el punto de vista de la historia de la lógica, y especialmente de la lógica formal. Autoridades como Bochenski –y otras lo han repetido– indican que el estudio de la lógica escolástica está apenas en sus comienzos, y que temas como, entre otros, la lógica de las propiedades de los términos, que se desarrolla a partir de las sùmulas del siglo XIII, serían una contribución anteriormente no advertida a la historia de la lógica formal. En España esa veta ha sido explotada, con reconocimiento internacional, por los numerosos trabajos de Vicente Muñoz Delgado<sup>7</sup>.

¿Puede este enfoque dar algún resultado en el análisis de las obras lógicas de nuestra escolástica colonial a pesar del carácter predominantemente didáctico de estos textos? Sólo su estudio por parte de especialistas capacitados en ese campo puede dar la respuesta. Hasta ahora, el análisis de nuestra escolástica, cuando se ha hecho bien, se ha basado en un buen conocimiento de la escolástica europea. (Algunos trabajos del P. Quiles, por ejemplo, serían paradigmáticos en ese sentido). Pero tal vez en este caso particular habría que agregar el conocimiento –por otra parte, muy especializado– de la historia de la lógica en su orientación más reciente.

Hay también una cuestión de matiz en lo que se refiere a la física. Aun algunos simpatizantes de la escolástica colonial (Gallegos Rocafull, por ejemplo)<sup>8</sup>

admiten el incómodo contraste entre el mantenimiento de la física aristotélica en la enseñanza, mientras se está desarrollando a partir del Renacimiento, la extraordinaria revolución de la física moderna. Sin embargo, la comparación no debería hacerse *solamente* entre lo que nuestros escolásticos enseñaban y los descubrimientos y nuevas teorías, sino también entre lo que se enseñaba en América y lo que se enseñaba en Europa: en España desde luego, pero sobre todo fuera de ella. Lo que se incorpora a la enseñanza y se sedimenta en ella no es siempre contemporáneo de lo que se va pensando y descubriendo.

Esta dilucidación daría una dimensión más precisa del “retraso” en materia de física, y podría mostrar diferencias entre lo acontecido en el siglo XVI y la situación en el XVIII, por ejemplo. En general hasta ahora la comparación se ha hecho solamente con los desarrollos de la física moderna, hoy cómodamente perceptibles hasta en obras de divulgación, pero sin atender a cómo y cuándo esos desarrollos pasaron realmente a la enseñanza, aun en los países que fueron hogar de aquellos adelantos. Entre tanto, es sabido que a fines del siglo XVI y principios del XVII, por ejemplo, las universidades no reflejaban en su enseñanza los nuevos desarrollos científicos, los cuales se llevaban a cabo en instituciones particulares o extrauniversitarias. (La famosa Academia dei Lincei, a la cual pertenecía Galileo, era de esa naturaleza). En fin, lo señalamos como una posible vía para dar mayor precisión al tema.

3. Un enfoque diferente del debate tradicional, y hasta cierto punto también en gran parte de la historiografía anterior, es el representado por la propuesta de Ignacio Angelelli de constituir un *Corpus Philosophorum* iberoamericano que abrazaría España, Portugal y nuestra América colonial. La raíz de este enfoque es la reconsideración de la filosofía desarrollada en el mundo ibérico bajo el signo de la escolástica, con el fin de compensar el descuido que sobre ella ha mostrado hasta ahora la historiografía filosófica. El interés es aquí más técnico, llamándose la atención sobre la relevancia o vigencia que ciertos temas de aquella filosofía tienen para algunas corrientes contemporáneas (el problema de los universales, por ejemplo).

En este caso se trata también de un intento reivindicatorio, pero que tiene un claro matiz diferencial con respecto a los ya conocidos. Como conclusión práctica, la propuesta implica un plan de restauración de textos y ediciones críticas que es de por sí tan respetable como ambicioso. Para nuestro propósito lo que interesa de él es lo que puede contener como nueva línea de interpretación, al involucrar nuestra escolástica colonial en el conjunto de la “Segunda Escolástica” ibérica, y su reconsideración en el conjunto de la historia de la filosofía<sup>9</sup>.

Un esfuerzo coincidente es el ímprobo trabajo bibliográfico llevado a cabo por Walter Redmond, que llena un sensible vacío y es una excelente base o punto de partida para nuevas investigaciones<sup>10</sup>.

4. Cualquiera sea el largo camino que los especialistas deberán recorrer en materia de búsqueda de manuscritos, ediciones críticas y labor monográfica, pareciera obvio que la escolástica colonial requiere una revisión de los criterios de interpretación –tan provisionales como éstos puedan ser– para encaminar toda esa labor, por lo menos hasta que ella dé sus propios frutos, y para revisar los esfuerzos del pasado. Fundamentalmente, lo que se requiere es una correcta actitud de comprensión histórica.

¿Es posible esperar grandes cambios en la visión actual de la escolástica colonial? Nuestra impresión es que habrá refinamientos más que grandes sorpresas, pero admitimos desde ya la debilidad intrínseca de toda profecía.

Más importante que prever el futuro es determinar los propósitos finales de esa investigación, que a nuestro juicio resumiríamos así:

1) Comprender el proceso interno de nuestra escolástica, como corriente filosófica, en sí y en sus relaciones, tanto con el movimiento europeo del que era una extensión como con la filosofía moderna.

2) Verla como la expresión de una concepción del mundo que se prolongó en América y examinar sus vicisitudes hasta que fuera reemplazada. Desmontar los mecanismos de la crítica que se le dirigió y apreciar su naturaleza.

3) Observar las conexiones, de cualquier índole o signo, que se puedan distinguir entre esta corriente y las ideas generales de la época en la sociedad colonial o en la del primer tramo de la independencia.

4) Buscar las relaciones, hasta donde las haya, entre esta corriente y el desarrollo posterior de las ideas en la región, sea en lo filosófico en sentido estricto o en la historia de las ideas en general.

El examen completo de cualquier momento del pensamiento filosófico latinoamericano se da siempre en dos vertientes: su naturaleza y su valor intrínseco como pensamiento, por un lado, y su posible efecto sobre la sociedad, por el otro.

Como principio metodológico, distinguiríamos claramente entre:

1) La *comprensión historiográfica*, que es el trabajo del historiador de la filosofía, que contempla el proceso, trata de comprenderlo en sí mismo, en sus conexiones y en su significado, y aun aspira a descubrir el secreto último del cambio filosófico en la historia.

2) La *valoración filosófica* de la historia de la filosofía, que se hace siempre desde una determinada posición teórica, desde la cual los diferentes tramos del pasado adquieren distintos tonos y valores.

3) El *juicio histórico*, aplicable a aquellas filosofías que irradian más allá de su propio campo e influyen en la educación, las instituciones políticas, la organización de la sociedad, etc., como fue el caso de la escolástica en la Colonia y del Positivismo hacia fines del siglo XIX, por ejemplo.

Esas tres operaciones anduvieron mezcladas en el análisis de la escolástica colonial. Distinguir las, aun para ejercitarlas, puede ser de algún provecho.



## Notas

\* Ponencia presentada al Tercer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, octubre 13-18, 1980.

<sup>1</sup> FELIPE BARREDA LAOS, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. Buenos Aires, Rosso, 1937; JOSÉ INGENIEROS, *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires, El Ateneo, 1951; OSWALDO ROBLES, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*. México, Porrúa, 1950; GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952.

<sup>2</sup> AGUSTÍN RIVERA lo dice con meridiana claridad: "Mi libro *La filosofía en la Nueva España* (1887) tiene por objeto probar que la Nueva España estuvo atrasada en materia de ciencias filosóficas en el último tercio del siglo XVII, en el siglo XVIII y en el primer tercio del XIX" (*Treinta sofismas...* Lagos, 1887, p. 17).

<sup>3</sup> Para INGENIEROS, la escolástica de los evangelizadores era "un hatajo de mediocres logomaquias" (*ob. cit.*, Pág. 19). Y en otra parte: "En la península reinó sin rivales la apollada teología de los tiempos medios..." (*Ibid.*, Pág. 26).

Para BARREDA LAOS, "cuando la escolástica hacía tiempo que estaba desprestigiada y vencida en toda Europa; cuando el sacerdote católico sentía en su alma escéptica y vacilante la irreparable derrota; cuando la ciencia patristica había fracasado y ellos, sus fervientes discípulos, estaban convencidos de su falsedad e insuficiencia;... sin embargo de todo esto... esa escolástica vencida en Europa, se refugió en América. En el Perú, merced al esfuerzo del sacerdote católico, imperó soberanamente, con todos sus vicios y errores, casi en todo el período colonial" (*ob. cit.*, Pág. 27).

<sup>4</sup> No queríamos inducir al error de pensar que los nombres mencionados como ejemplos son los únicos representativos del tácito o explícito debate de las dos tendencias. Mucho menos al de creer que no han habido voces más serenas y ecuanímes. Si aislamos el hecho, es sólo para destacarlo, por razones metódicas.

<sup>5</sup> El tema de la "Modernidad" aparece en numerosas páginas de la obra de Furlong, exaltada a veces (generalmente en el caso de los jesuitas), lamentada en otras (generalmente en el caso de los franciscanos), sin siempre distinguir bien entre "nueva filosofía" y física moderna, pero sobre todo sin lograr una imagen clara y orgánica de los vaivenes que tuvieron conflictos y ajustes, aceptaciones y rechazos, audacias y prohibiciones. Pero a nuestro juicio éste es el tema más interesante de toda nuestra época escolástica.

<sup>6</sup> Sobre la mencionada polémica véase el libro ya citado de AGUSTÍN RIVERA, *Treinta sofismas...*; de LANNING, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, 1941, reimpresión, Kennikat Press, 1971; de FURLONG, la obra citada en la nota 1.

<sup>7</sup> I. M. BOCHENSKI, *A History of Formal Logic* (trad. de *Fórmale Logik*, 1956), 2a edic., New York, 1970. De MUÑOZ DELGADO, *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, Madrid, 1964, y varios trabajos más.

<sup>8</sup> *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, 1951.

<sup>9</sup> IGNACIO ANGELELLI, "Sobre la 'restauración' de los textos filosóficos ibéricos". *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*. Sevilla, año II, N° 4, julio-septiembre 1965, pp.423-446. (Separata).

<sup>10</sup> WALTER REDMOND, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. The Hague, 1972.