

Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y la Nueva España*, 2018, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 449 pp.

RECEPCIÓN: 25 de marzo de 2019.

APROBACIÓN: 4 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295802

Virginia Aspe se ha distinguido como una especialista tanto de la filosofía de Aristóteles (véase su libro *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles* [1993]) como del pensamiento novohispano (véase su obra *Las aporías fundamentales del periodo novohispano* [2002]). La obra que aquí reseñamos es el fruto de más de una década de investigación disciplinada y rigurosa en un ancho campo de estudio. *Aristóteles y la Nueva España* es sin duda, el libro más importante que se ha publicado sobre la filosofía colonial mexicana en años recientes. Se trata de un estudio original e innovador que abre una nueva brecha en la disciplina. Esta obra se incorpora a una serie de estudios de largo aliento como *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948) de Bernabé Navarro, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (1951) de José María Gallegos Rocafull, *La historia de la filosofía en el México colonial* (1996) de Mauricio Beuchot y *El barroco jesuita novohispano. La forja de un México posible* (2008) de Ramón Kuri. No quisiera dejar de señalar que el nuevo libro de Aspe también se suma a una lista cada vez más extensa de estudios sobre Aristóteles y el aristotelismo realizados en la Universidad Panamericana, el principal centro de investigación en Iberoamérica sobre estos temas.

En el primer capítulo, Aspe propone una metodología que la distingue de la mayoría de los especialistas en filosofía novohispana, tanto de quienes fueron alumnos de José Gaos, como de quienes se formaron en el seminario de María del Carmen Rovira, como de los que han desarrollado otras aproximaciones hermenéuticas al pasado novohispano. El método que adopta Aspe es el que propone Carlos Pereda en su libro *Razón e incertidumbre*¹ y que

¹ Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, 1994, México, Siglo XXI, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

consiste en complementar la historia explicativa de la filosofía, tal como se cultiva en la llamada tradición continental, con la historia argumentada de la filosofía, tal como se cultiva en la llamada tradición analítica. Según Pereda, ninguna de estas dos maneras de hacer historia de la filosofía es suficiente por sí sola. Hay que desarrollar las dos de una manera armónica para tener una mejor comprensión de los autores del pasado y, a la vez, una mejor relación con ellos desde el presente. Aspe no olvida las críticas de Pocock a las aproximaciones a la historia de la filosofía que omiten el contexto, caen en anacronismos y pretenden imponer un sistema coherente donde no lo hay. No obstante, piensa que la posición de Pereda nos permite superar los reparos de Pocock. En este punto, Aspe afirma que la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot puede ser una herramienta para llevar a cabo lecturas argumentadas de los filósofos del pasado sin perder de vista el contexto histórico.

Con base en esta metodología, Aspe divide su libro en cuatro capítulos. En el primero, traza el marco metodológico que ya hemos descrito; en el segundo, estudia el complejo contexto histórico del aristotelismo en España y en la Nueva España; en el tercero, examina los textos de seis autores en los que rastrea la influencia aristotélica (Alonso de la Veracruz, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavijero), y en el cuarto, examina sus argumentos con el propósito de preguntarse acerca de su validez, solidez y actualidad.

En el segundo capítulo, Aspe hace gala de su erudición sobre la historia del aristotelismo en Europa, España y la Nueva España. Combate la interpretación que privilegia la influencia tomista por encima de todas las demás. En los siglos XVI y XVII hubo una riqueza de escuelas alternativas (escotistas, nominalistas, renacentistas, jesuitas) y por cada una de ellas se cuela un Aristóteles distinto. Esta riqueza ha sido estudiada por autores como Charles Lohr en su *Commentateurs d'Aristote au moyen-age latin* (1988) y Charles Schmitt en *Aristotle and the Renaissance* (1983). Lo que se propone Aspe es encontrar la especificidad del aristotelismo novohispano, tarea de enormes proporciones, ya que requiere, como reconoce la propia autora, el examen exhaustivo del currículum de la Universidad de México, la revisión de los textos incunables de la época que refieren al Estagirita, la detección de las fuentes del aristotelismo novohispano y el análisis de los argumentos para comprobar la influencia de Aristóteles en sus autores. Es así que la principal aportación

de este capítulo consiste en definir el concepto de *aristotelismo diferenciado*. Cito *in extenso* a la autora:

El aristotelismo diferenciado es el aristotelismo novohispano transformado por el humanismo renacentista, incorporando los nuevos avances científicos, técnicos y metodológicos en el siglo XVI; en la vía teológica y causal, mantiene similitud casi absoluta con el tomismo medieval, e incorpora la Lógica y la Ética del Estagirita. En la forma del discurso y en la argumentación es medieval, pero, en los contenidos de su argumentación, tuvo como punto de partida una transformación en la segunda escolástica salmantina. Este tipo de aristotelismo no se identifica con el escolástico de la escuela salmantina por dos razones: primero, porque su experiencia en el nuevo mundo, le exigió respuestas concretas y de contexto tanto en lo material como en lo social [...]. Segundo, por la necesidad de argumentar cara a la *via nova*, fuese esta sepulvedense o frente a las corrientes erasmistas o luteranas, este tipo de aristotelismo diferenciado es explícitamente distinto al de Tomás de Aquino porque ya no tiene planteamientos objetivos o generales, trata de los problemas concretos de la nueva realidad. [p. 128]

La tesis del aristotelismo diferenciado de Aspe marca distancia de una lectura de la historia de la filosofía novohispana que la describe simplemente como filosofía aristotélico-tomista o filosofía escolástica. Por ejemplo, Beuchot sostiene en su *Historia de la filosofía en el México colonial* que la filosofía que se practicaba en Nueva España dependía casi por completo de la que se hacía en España. Lo cito:

Cuando hablamos de escolástica mexicana, lo hacemos en el sentido en que también hablamos de escolástica española o italiana o francesa [...]. En el fondo eran doctrinas comunes; no puede decirse de manera tajante que la nación haya dado una tónica diferente; ciertamente influían la historia y los problemas sociales de cada uno de ellos, pero en este caso más bien la tónica diferente la daban las diversas personalidades [...] Quizá 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.²

Beuchot considera que ni siquiera el tema de la conquista justifica proponer una filosofía diferenciada: “esos mismos problemas los abordaron pensadores europeos que nunca estuvieron en América, como Mair, Vitoria, Soto, etc. Lo

²Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, 1996, Barcelona, Herder, p. 25.

que importaba en la escolástica mexicana era, además de atender a problemas concretos americanos, darles la respuesta adecuada y verdadera.³ En otras palabras, lo que importaba, según Beuchot, era darles una respuesta desde la *philosophia perennis*.

El que hubiera quedado muy satisfecho con el concepto de aristotelismo diferenciado es Leopoldo Zea. En numerosos escritos, Zea defendió la tesis de que existe una filosofía americana desde el momento en que las ideas europeas fueron utilizadas por los americanos para enfrentar sus problemas concretos. Un corolario de lo anterior es que la filosofía mexicana no tuvo que esperar hasta el siglo XVIII, con la llegada de la modernidad, de la mano de los jesuitas, para sentar sus reales. Ya desde el siglo XVI hubo en México una filosofía propia, un aristotelismo diferenciado hecho por agustinos, dominicos, franciscanos y, por supuesto, jesuitas.

Aunque el libro de Aspe no llega al siglo XIX, podríamos imaginar una historia del aristotelismo diferenciado que se extendiera hasta nuestros días. Por ejemplo, el opúsculo de Alfonso Reyes, *Cartilla moral*, ha sido muy comentado desde que el presidente López Obrador lo mandó reimprimir, pero no se ha subrayado que se trata de una obra con un claro perfil aristotélico. ¿Sería correcto decir que la *Cartilla moral* forma parte de una historia del aristotelismo diferenciado mexicano?

Pero no me distraigo más y vuelvo al libro de Aspe que ahora nos ocupa.

En el capítulo tercero, Aspe hincan el diente en el aristotelismo de la filosofía novohispana. Los análisis que realiza de los autores examinados, Alonso de la Veracruz, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bernardino de Sahagún, sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Javier Clavijero, son sumamente interesantes y merecerían largos comentarios que no cabrían en un texto de este tipo. A pesar de la extensión y riqueza de este capítulo, la propia Aspe reconoce que no recoge la totalidad del *corpus* del aristotelismo novohispano. Como ella misma recuerda, faltan las aportaciones novohispanas a la lógica aristotélica. En este campo, Mauricio Beuchot y Walter Redmond han hecho contribuciones muy valiosas. De la autoría de ambos investigadores no podemos dejar de mencionar su obra pionera *Lógica mexicana en el siglo de oro* (1985).

El plato fuerte del capítulo es el estudio que hace Aspe de la impronta aristotélica en las principales obras de Alonso de la Veracruz. En esta sección, Aspe despliega toda su erudición, su talento hermenéutico y sus capacidades analíticas. Destaca el cuidado con el que traza distinciones sutiles entre lo

³ *Ibid.*, p. 26.

que propone Alonso de la Veracruz y lo que toma —que no es poco— de Santo Tomás. Su largo estudio sobre las *Investigaciones filosófico-naturales del alma* de Alonso de la Veracruz es un ejemplo de investigación rigurosa. Un interlocutor lejano de Aspe en estas páginas es Oswaldo Robles, quien comentó y tradujo aquella obra en 1976. La conclusión de Aspe es que, en el tema del alma, Alonso escapa no solo de la influencia de Santo Tomás, sino incluso de la del propio Aristóteles. Aunque el libro alonsino tenga la forma de un comentario, es una investigación original acerca del alma humana y su relación con el cuerpo que llega a la conclusión de que basta la razón para probar la inmortalidad del alma por la vía natural. Aspe no duda en calificar a esta obra como la mayor aportación de la filosofía novohispana en su conjunto. Desde la perspectiva de Aspe, Alonso de la Veracruz es el más grande filósofo de la Nueva España. Ello no obsta para que, en más de un capítulo de su libro, declare que no se entiende la obra de Alonso de la Veracruz sin la del franciscano Juan de Fochoer, a quien describe como “la cabeza fundacional de la sensibilidad multicultural en América” (p. 416).

Al principio del capítulo tercero, Aspe se pregunta cuál es la obra filosófica que tuvo mayor impacto en la formación intelectual de la Nueva España. La autora recuerda que en *La filosofía política de la conquista de América* (1947), Silvio Zavala señaló la *Política* de Aristóteles. Aspe contesta que, por encima de cualquier otra obra, la de mayor influjo fue *Analíticos posteriores*. Un corolario de esta tesis es que el pensamiento novohispano es genéricamente aristotélico (en otras palabras, pagano) y especialmente lógico. El valor que se le daba en México a *Analíticos posteriores*, según Aspe, no era únicamente su función propedéutica para la teología, apuntalada por la autoridad papal e imperial, sino su función argumentativa para defender los preceptos de la ley natural ante los abusos del poder. El argumento que nos ofrece a favor de esta tesis es el siguiente: el currículum de la Universidad de México determinó la mentalidad novohispana. La obra más enseñada ahí fue *Analíticos posteriores*. Luego, esa obra es la de mayor peso en la conformación de la mentalidad novohispana. Yo no concuerdo con la premisa mayor, ya que le otorga demasiada importancia a lo que sucedía dentro de la Universidad con respecto a lo que se gestaba fuera. Aunque concedamos que los letrados y teólogos que pasaron por la universidad se formaron en el estudio de *Analíticos posteriores*, no parece sencillo saltar de aquí a la conclusión de que la mentalidad novohispana estuvo forjada por ella. Quisiera ofrecer un contraejemplo que he desarrollado en otra parte.⁴ Si examinamos la obra

⁴ Guillermo Hurtado, “La idea de la historia en la *Imagen de la Virgen María* de Miguel Sánchez”, *Estudios de Historia Novohispana*, 59 (2018).

fundacional del guadalupanismo, la *Imagen de la Virgen de Guadalupe* de Miguel Sánchez, publicada en 1648, destaca la manera en la que Sánchez funda toda su argumentación en la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

El capítulo cuatro del libro es el más breve. Aspe ofrece los que, a su parecer, son los cuatro argumentos más relevantes de las tradiciones aristotélicas novohispanas. Estos son, de acuerdo con la denominación de la autora: el argumento naturalista, el argumento cultural, el argumento metódico en el estudio del alma humana y el argumento republicano multicultural.

En mi opinión, este capítulo pudo haber tenido un mejor desarrollo, sobre todo en lo que toca al análisis formal de los argumentos. Sin embargo, el mero hecho de haberlos extraído de sus contextos originales, de reconstruirlos de manera que podamos entenderlos en nuestros términos, nos permite rescatarlos para nuestras discusiones contemporáneas. En esto radica la aportación de Aspe y quisiera recalcar que se trata de una aportación significativa.

En la línea de la lectura argumentada de la historia de la filosofía propuesta por Carlos Pereda, haré tres observaciones críticas sobre la reconstrucción del cuarto argumento que analiza Aspe. Ella llama a este argumento el “republicano multicultural”. La autora afirma que dicho razonamiento “atraviesa todas las obras y autores” del pensamiento novohispano. En la formulación alonsina, que según Aspe “no requiere mayor estructuración”, el argumento consiste en lo siguiente: “El dominio del pueblo está en el pueblo mismo. Ni por ley natural ni por ley divina hay otro además que la República que sea verdadero señor” (p. 399).

Mi primera observación es que en esta formulación del argumento no queda del todo claro cuáles son las premisas —explícitas e implícitas— ni cuál es la conclusión. A decir verdad, lo que nos ofrece Aspe como el argumento republicano multicultural es una glosa del punto 4 de la Duda 1 de *De dominium infelidum*. En la traducción de Roberto Heredia dice así: “el dominio del pueblo está primera y principalmente en el pueblo; así pues, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero señor en las cosas temporales”.⁵

La segunda observación es que, en la formulación de Aspe, las palabras “pueblo” y “república” se usan como sinónimos. Más allá de la cuestión exegética de si esta equivalencia vale de manera uniforme en la filosofía novohispana, hay quienes, desde el presente, podrían cuestionarla. ¿Estaríamos dispuestos a aceptar, hoy, que el pueblo mexicano y la república de México son lo mismo? Esta

⁵Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, 2004, México, UNAM, p. 117.

pregunta y otras semejantes se han vuelto de una actualidad ingente. El concepto de “pueblo” ha remplazado al de “sociedad” como el concepto clave de la democracia mexicana.

La tercera observación es que el concepto de “república” se presta a una variedad de interpretaciones. Por ejemplo, Ambrosio Velasco ha propuesto la existencia de una tradición republicana que se extiende a lo largo de nuestra historia. Pero cuando comparamos el republicanismo novohispano, de forja aristotélica, con el que luego se quiere encontrar en los siglos XIX, XX y XXI, queda la impresión de que el uso de un mismo término borra las diferencias significativas que hay en cada uno de estos momentos. Es así que, en vez de que el uso del concepto de republicanismo sirva para comprender mejor el transcurso de la historia de México, puede llegar a confundir. Lo que se ha querido imponer, con el uso anacrónico de un concepto teórico, es un orden coherente donde no lo hay. Por cierto, el mismo reproche podría hacerse a Silvio Zavala, que hablaba de una tradición *liberal* hispanoamericana que partía del pensamiento de Vitoria y de Las Casas, pasaba por la Ilustración europea y llegaba hasta el siglo XX. El error hermenéutico, en ambos casos, me parece el mismo.

A manera de epílogo, Aspe termina su libro con el tema de las fuentes de la filosofía novohispana. Comparto con ella su insistencia en la necesidad de consultar los textos, impresos y manuscritos que conforman el corpus de la filosofía virreinal. Aquí todavía hay mucho trabajo por hacer. Tiene toda la razón Aspe en sostener que no se puede hacer historia de la filosofía novohispana de manera profesional sin saber latín, náhuatl, paleografía, archivística y análisis textual. Desgraciadamente, raras veces nuestros alumnos reciben esta formación en las escuelas de filosofía. También tiene toda la razón al señalar que es inaceptable que todavía no tengamos una edición crítica bilingüe de las obras completas de Fray Alonso de la Veracruz. ¿Y qué decir de la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio, la obra filosófica novohispana más conocida en ultramar? Insisto: hay mucho por hacer. *Aristóteles y la Nueva España* es una valiosa contribución a esa tarea enorme que todavía tenemos por delante.

GUILLERMO HURTADO
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM