



Hugo Ibarra Ortiz

La insurgencia de la razón

La filosofía de Andrés
de Guevara y Basoazábal
1748-1848



El principal problema de la filosofía en México es no reconocer sus precedentes ni abreviar en la tradición filosófica mexicana para construir nuestro discurso. De alguna manera este libro desea menguar este conflicto dialogando y discutiendo con un pensador del antiguo régimen: Andrés de Guevara y Basoazábal. Pretendo establecer las ideas rectoras de un filósofo mexicano discutido en las aulas italianas, españolas y mexicanas en el último cuarto del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX.

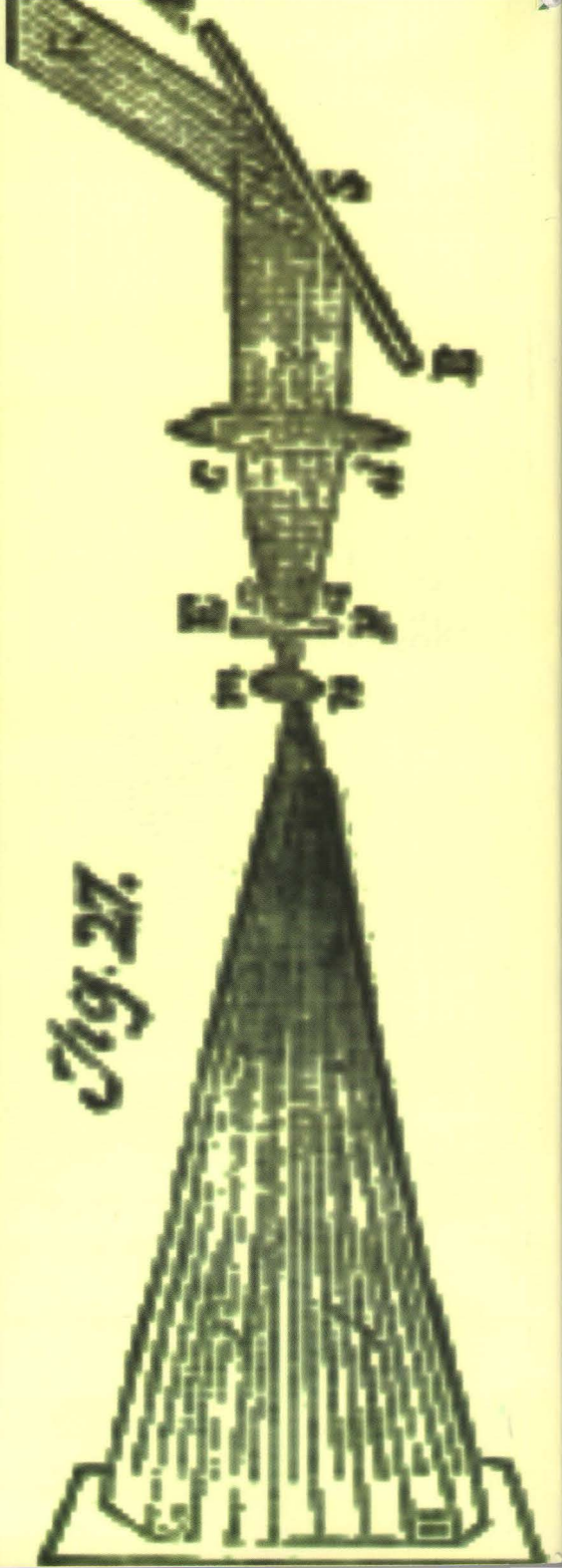


Fig. 27.

La insurgencia de la razón
La filosofía de Andrés de Guevara
y Basozábal, 1748-1848



Hugo Ibarra Ortiz

La insurgencia de la razón
La filosofía de Andrés de Guevara
y Basoazábal, 1748-1848

Instituto Zacatecano de Cultura

"Ramón López Velarde"

Zezen Baltza Editores

Zacatecas, México

MMXVI

Portada: Grabado de experimento de óptica. Tomado de Andrea de Guevara et Bazoazabal. *Institutionum Elementarium Philosophiæ ad usum studiosæ juventutis*. Valencia, 1825.

A don Carlos Herrejón Peredo
Magister meus

ISBN: 978-607-9487-01-0

© Hugo Ibarra Ortiz, MMXV

De la presente edición:

© Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde

Lomas del Calvario 105, Centro Histórico, C.P. 98000,
Zacatecas, México.

Hecho e impreso en México / *Made and printed in Mexico*

Agradecimientos

Deseo dejar constancia de mi más profundo reconocimiento a las personas e instituciones que hicieron posible la publicación de este libro. En primer lugar al licenciado Gustavo Salinas Íñiguez, director del Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde”, por su respaldo incondicional a la promoción de la cultura. A la maestra María de Jesús Muñoz Reyes, subdirectora de difusión y animación cultural del mencionado instituto, quien desde un principio apoyó la idea de la publicación de este texto. A la licenciada Elisa Loera, al licenciado Cliserio del Real y a la doctora Marlem Silva Parga, por su patrocinio en esta empresa editorial. Al doctor José Enciso, mi editor desde hace diez años, por sus invaluables sugerencias.

Hugo Ibarra Ortiz

EXORDIO

Según Guillermo Hurtado, el principal problema de la filosofía en México es no reconocer sus precedentes ni abreviar en la tradición filosófica mexicana para construir nuestro discurso. De alguna manera este libro desea menguar este conflicto dialogando y discutiendo con un pensador del antiguo régimen: Andrés de Guevara y Basoazábal. Pretendo establecer las ideas rectoras de un filósofo mexicano discutido en las aulas italianas, españolas y mexicanas en el último cuarto del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX. Algunos de los filósofos mexicanos se han dado a la tarea de modernizar la filosofía realizada en nuestro país, Guevara es uno de ellos, mas no lo hizo con el único fin de alcanzar modernidad, sino que trató de rescatar de la tradición escolástica lo que más le acomodara, sin dejar de hacer una crítica a estas dos grandes corrientes.

Así, esta investigación busca esencialmente contribuir en algo para delinear el discurso propio de la filosofía en México, porque en efecto, debemos hurgar en nuestro pasado para poder comprender nuestro presente y avizorar nuestro futuro. Hemos de dibujar el discurso filosófico de México escrutando en las páginas de los filósofos mexicanos pretéritos y presentes. Gracias a estas pesquisas podremos ir delimitando cómo y de qué manera se fue desarrollando el pensamiento filosófico en México, y cómo podemos rescatar algunas de sus categorías renovándolas, claro está, en favor de la problemática específica que estamos viviendo. Guevara veía a la filosofía como la mejor manera para construir una república

libre; en este libro adoptamos ese propósito y lo hacemos nuestro.

Nacido en Guanajuato en 1748 y criado en Puebla, Andrés de Guevara y Basoazábal desarrolló su labor docente e intelectual en Europa, principalmente en Italia. Su vida congregacional estuvo supeditada a la Compañía de Jesús, y aún no se ordenaba cuando se vio expulsado de la Nueva España, junto con sus compañeros en 1767, muriendo en Piacenza en 1801. Estudió en el Colegio de San Pedro y San Pablo, después en San Ildefonso en la ciudad de México y posteriormente en Tepotzotlán, donde lo sorprendió la expulsión. Para entonces tenía diecinueve años y probablemente ya había cursado humanidades¹. De él se conocen al menos dos obras, siendo la más difundida *Pasatiempos o entretenimientos familiares de Cosmología*, editada en 1982 por la Universidad de Guanajuato, donde se declara abiertamente defensor del sistema copernicano; la segunda obra es *Institutionum elementarum philosophiae ad usum studiosae juventutis* que se analiza en este trabajo, en particular el tomo segundo.

En 1767, por mandato del rey de España, Carlos III, la Compañía de Jesús fue echada de todos los territorios españoles. Las acusaciones que sirvieron de base para esa decisión iban desde la sedición hasta la acumulación de grandes fortunas. Guevara, junto con sus compañeros, sufrió aquella drástica medida y sus consecuencias. En primer lugar, arrestaron a todos los miembros de la Compañía, se hizo minucioso registro de cada uno de sus miembros y el convoy a Veracruz que los trasladaba al exilio fue conducido por hombres

¹ Zelis, Rafael de. "Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767" en *Tesoros documentales de México, Siglo XVIII/ Galatea*, México, 1944, pp. 286-87.

armados. A Guevara, al igual que sus correligionarios los trataron como a criminales y no les dieron los elementos necesarios para un exilio digno. Después del largo viaje a España, los peninsulares los trataron peor que las autoridades novohispanas e inmediatamente fueron enviados a Córcega. Allí pasaron un mes a pan y agua, bastante exhaustos y muchos enfermos. Sobrevivieron como pudieron. Cuando llegaron a Italia, Guevara aún no era sacerdote y muy bien pudo pedir su traspaso al clero secular y con ello regresar a la Nueva España. Sólo se les pedía abjurasen de San Ignacio y los regulares podrían pedir asilo en España o bien retornar a su patria. Mas para Guevara, como para muchos de sus correligionarios, eso les parecía impensable. Cuando por fin pudieron llegar a los estados pontificios, Guevara y varios mexicanos vivieron en Bolonia. La mayoría de los italianos consideraban a los jesuitas como hombres acaudalados, por lo que el costo del alquiler subió desmesuradamente. Una vez instalados, apenas se estaban reorganizando en sus casas de estudio cuando la Compañía fue suprimida, en 1773. Según parece, Guevara se ordenó ahí y después pasó, como la mayoría, a Roma, a enfilear sus pasos al clero secular². Para la época en que escribió *Institutionum elementarum philosophiae ad usum studiosae juventutis*, la situación de los jesuitas se había vuelto más crítica, pues Napoleón invadió Italia y Bolonia fue una de las principales ciudades donde se establecieron los franceses. En ese sentido no había libertad de cátedra ni de púlpito ni de ministerio. Escribió esta obra en medio de grande inestabilidad

² Saint Clair Segurado, Eva María. *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana (1767-1820)*, Universidad de Alicante, Alicante, 2005.

política. Por un lado, estaba lejos de su patria y la congregación a la que había dedicado su vida entera la habían suprimido; por otro, los estados pontificios estaban haciendo una serie de gestiones para que Bonaparte no invadiera Roma. No obstante, los sacerdotes como él no tuvieron protección alguna, de tal suerte que el guanajuatense moriría en Piacenza. Nunca vería restaurada su Compañía ni volvería a su patria.

Antonio Palau y Dulcet, en su enciclopédica *Manual del librero hispanoamericano*, hace un recuento de las distintas ediciones del texto que nos ocupa. Según él, la primera fue hecha en 1798 en Roma por *Paulus Junchius*; un año después se hizo la segunda, en Venecia. Ambas llevaban el subtítulo *para el uso de la juventud mexicana*. Ya la tercera, de 1800, sólo dice *para el uso de los jóvenes estudiosos*. Según Palau, este curso de filosofía sirvió de texto de enseñanza durante la primera mitad del siglo XIX en España, en compendios latinos y parciales traducciones castellanas³. La que yo voy a utilizar es la sexta edición, hecha en Madrid en 1824. Las *Institutionum elementarum philosophiae* fueron incluidas en posteriores antologías. Según Dulcet, en total hubo 24 ediciones de la obra. La primera edición, efectivamente hecha en Roma, incluía un prólogo con dedicación a la Academia de Guatemala y una historia de las ideas filosóficas en la Nueva España. Fue la única que el autor pudo corregir. La edición veneciana tuvo una reedición en 1819. Según parece en Guatemala se publicó una parte, pero con muchos problemas de impresión y abundantes erratas. En España se empezó a difundir desde 1824 hasta 1845 a

³ Palau Dulcet, Antonio. *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana*, Librería Palau, Barcelona, 1953, t. VI, p 458.

través de distintas casas editoriales. También hubo diferentes resúmenes y traducciones parciales. En México se empezó a leer a desde la primera edición hecha en España, pues todos los impresos encontrados son de prensas ibéricas. Al dedicar la primera y segunda edición a la juventud mexicana queda manifiesto su interés por el cultivo de la filosofía. Estando en el exilio, sentía la necesidad de ofrecer una obra a su patria para el estudio del pensamiento moderno. De cierto modo podemos afirmar que este autor es quien lo introduce de manera sistemática en este país esta línea de trabajo intelectual.

La obra de Guevara fue muy utilizada en instituciones de educación superior de Italia, España, Guatemala y México. José Vaquero Martínez señala que era libro de texto en la cátedra de física del Seminario de San Antón de Badajoz en España⁴, mientras que Juan Rodríguez Ballesteros, de la Universidad de Cádiz, nos dice que el tomo sobre física era trabajado en los estudios médico-quirúrgicos en la armada gaditana⁵. En la Real Orden del 14 de octubre de 1824, denominada *Plan Colomarde*, de todas las universidades de España, se podía leer:

Art. 34. Los libros de las diversas asignaturas serán los siguientes: para el estudio de la Lógica, de los Elementos de Matemáticas, de la Física y de la Metafísica en todas sus partes servirá por ahora la obra titulada: *Institutionum*

⁴ Vaquero Martínez, José, "Dos aparatos del antiguo gabinete de física del seminario de San Antón en Badajoz España", en *Llull*, vol. 24, 2001, Madrid, pp. 473-482.

⁵ Rodríguez Ballesteros, Juan, "La introducción de la física en los estudios médico-quirúrgicos en la Armada Gaditana (1735-1845)", en *Llull*, vol. 27, Madrid, 2004, pp 475-493.

*elementarium philosophiae ad usum studiosae juventutis, ab Andrea de Guevara et Basoazabal, Guanajuatensi Presbytero.*⁶

En el plan de estudios monásticos de la Congregación de San Benito de Valladolid, en el capítulo tercero, artículo primero, se asegura que su obra serviría como libro de enseñanza en el Colegio de Filosofía⁷. En su *Historia elemental de la Filosofía*, Bouvier, el obispo francés de Mans, le cita como una autoridad que se debe estudiar, particularmente su *Breve narración sobre las vicisitudes de la filosofía*, sólo que Bouvier lo cree natural de Vizcaya⁸. Por otra parte, en el catálogo del fondo antiguo del Liceo Gimnasio de San Maffei di Verona, se encontró su texto como libro de consulta⁹. En relación a México debemos señalar que tanto José María Luis Mora como José María Tornel conocieron su trabajo; inclusive el segundo citó las *Institutionum...* en su texto *Elementos de lógica e Ideología*¹⁰. Estos son sólo algunos ejemplos de cómo los impresos de Guevara efectivamente corrieron de mano en mano en las aulas de los establecimientos de educación superior europeos y mexicanos.

⁶ Plan Calomarde. *Plan literario de estudios y arreglo general de las universidades del Reino*, Real Orden de 14 de octubre de 1824, España.

⁷ Proyecto de Plan de Estudios Monásticos. *Reglamento para la enseñanza de la Congregación de San Benito de Valladolid, sus Cátedras y Púlpitos que ha de proponerse en el Capítulo General de la misma Congregación*, Imprenta de Eusebio Aguado, Madrid, 1828.

⁸ Bouvier, Obispo del Mans. *Historia elemental de la filosofía para uso de las universidades, seminarios y colegios*, en francés en el original, revisada y anotada en la versión castellana por Antolin Monescillo, Madrid, Imprenta y librería de Ignacio Boix (ed.), 1846.

⁹ <http://www.liceomaffei.edu/pdf/biblioteca/ba600700rid.pdf>

¹⁰ Tornel, José Julián. *Elementos de lógica e ideología para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, J. Cumplido impresor, México, 1845.

Por otro lado, respecto a la historiografía propia sobre el pensamiento de Guevara, José Mariano Beristáin y Souza sólo menciona que nació en la ciudad de Guanajuato en 1748, y que el 18 de mayo de 1754 vistió la sotana de la Compañía de Jesús, en Tepotzotlán; que fue expulsado de la Nueva España, radicó en Italia y dio a luz unas «instituciones filosóficas»¹¹. Si tenemos en cuenta que la obra de Beristáin se publicó entre 1816 y 1821, podemos afirmar que de manera temprana se conocieron las *Institutionum...* de Guevara. Según el obispo y filósofo Emeterio Valverde Téllez, con la obra del jesuita se inaugura en México una reforma prudente en la filosofía escolástica al marcar de una manera decisiva y franca la distinción formal entre la filosofía y las ciencias inferiores. Habría que señalar que para Guevara la filosofía lo toca todo, pero su objeto formal es la reflexión acerca del saber; en este sentido es moderno, sin embargo no tan moderno como para hacer una crítica de su tiempo. Este juicio de Valverde es comprensible porque según sus propias palabras sólo conoció el tomo segundo de la obra¹². Realiza, sin embargo, algunos comentarios sobre la ontología en Guevara y los principios del conocimiento, aunque no ahonda en su pensamiento por tratarse su obra de una de largo aliento¹³.

Félix Osoreo menciona que el presbítero Patricio Fernández de Uribe conoció la obra aquí analizada,

¹¹ Beristáin de Souza, José Mariano. *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México, UNAM, Vol. I, p. 165.

¹² Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica mexicana*, Tomo I, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1989. Con un estudio introductorio de Herón Pérez Martínez.

¹³ Valverde Téllez, Emeterio. *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Imprenta Herrero Hermanos, México, 1896, libro II, capítulo VI, p. 139 y ss.

ya que estaba dedicada al Colegio de San Ildefonso, y éste tenía la encomienda de revisar el texto, corregirlo y darlo a la estampa, pero las múltiples ocupaciones de este predicador se lo impidieron. Escribe: "Quédele al P. Basoazábal el honor del trabajo de su pluma y al Colegio de San Ildefonso el cuidado de sacarla del poder de los herederos del P. Uribe dándola a la estampa y poniéndola en manos de los escolares filósofos."¹⁴

Por su parte José Toribio Medina, después de citar a Beristáin y a Diosdado Caballero, repite los errores del segundo y asegura que la obra de Guevara nunca llegó a publicarse¹⁵. Mas nunca tuvo la preocupación este diplomático chileno de hurgar en las bibliotecas para cerciorarse de lo que afirmaba. Zambrano y Casillas, después de proporcionar algunos datos biográficos de Guevara, asegura que nuestro jesuita mexicano tradujo del francés al español una obra escrita por Alejandro Derouville: *Ejercicios devotos para emplear santamente la víspera de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús*¹⁶.

A su vez Gabriel Méndez Plancarte en su libro *Humanistas del siglo XVIII* aporta algunos datos biográficos de Guevara y traduce ciertos párrafos que a su manera de ver son importantes en la obra. Curiosa-

¹⁴ Osóres, Félix, "Alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México, hoy Escuela Nacional Preparatoria" en García, Genaro. *Nuevos documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, tomo XIX, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1929, p. 295.

¹⁵ Medina, José Toribio. *Biblioteca hispanoamericana*, vol. VI, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago de Chile, 1961, pp. 533-534.

¹⁶ Zambrano, Francisco y José Casillas Gutiérrez. *Diccionario bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Tradición, México, 1977, vol. XVI, p. 704.

mente, todos los párrafos elegidos provienen del tomo uno, pero mi investigación se basa particularmente en el tomo dos, sobre la lógica y la metafísica¹⁷. Antonio Ibarguengoitia en su obra *Filosofía mexicana* cita textos tomados de dichas traducciones¹⁸. Lo mismo hace Aurora Jáuregui, quien se limita a transcribir lo dicho por Plancarte e Ibarguengoitia¹⁹. En 1969 Francisco Larroyo publicó importante trabajo de investigación sobre la filosofía iberoamericana, en el cual analiza puntualmente cada uno de los momentos del pensamiento no sólo mexicano sino de América Latina. Respecto a Guevara señala la relevancia que tuvo en las aulas italianas y españolas. La ancha geografía que abarca este trabajo le impidió abundar en la obra del jesuita²⁰.

Carmen Rovira, en su antología *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX*, no incluye a Andrés Guevara. Según Rovira su compilación va desde el siglo XIX hasta principios del XX, luego no se entiende por qué no incorpora fragmentos del *Institutionum...* de Guevara, si en el primer cuarto del siglo su obra era libro corriente en algunas universidades mexicanas²¹. Reveladoramente, el estudio de Mauricio Beuchot *Historia de la filosofía cristiana en México* no cita para nada a Guevara. Donde sí lo menciona es en la *Historia de*

¹⁷ Méndez Plancarte, Gabriel. *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1962.

¹⁸ Ibarguengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México, 1990.

¹⁹ Jáuregui de Cervantes, Aurora. *Los jesuitas precursores de la nacionalidad mexicana*, ediciones La Rana, Colección Nuestra Cultura, Guanajuato, 2004.

²⁰ Larroyo, Francisco. *La filosofía Iberoamericana*, Porrúa, México, 1969.

²¹ Rovira, Carmen. *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, UNAM, 1999.

la filosofía colonial en México, donde ofrece un resumen muy apretado de los principales temas abordados por el jesuita en sus *Pasatiempos* y asegura:

Por el contenido y las alusiones a autores se observa que Guevara refleja la eclosión del iluminismo o ilustración en México, siguiendo a los autores ilustrados y ya no a los escolásticos. Está al tanto de los últimos adelantos de la ciencia de su época, conoce la mayor parte de las doctrinas filosóficas novísimas de la edad moderna y las expone sin reparar de los que pretendían defender la escolástica o adaptar a ella los progresos recientes. Se nota en él la libertad de pensamiento y la independencia de juicio propias de quien no sigue argumentos de autoridad y deja de lado cualquier sospecha, reserva o escrúpulo con respecto a los científicos y filósofos de la modernidad.²²

En el 2006 Beuchot publicó *Lógica y metafísica en la Nueva España*. Allí discute algunos elementos de la metafísica de Guevara, pero por ser un artículo muy pequeño no profundiza acerca de su filosofía y sus repercusiones en el pensamiento decimonónico mexicano²³. Seis años antes, Benjamín Valdivia había publicado un ensayo en el cual se esbozaban algunos lineamientos de la metafísica de nuestro filósofo; desgraciadamente tampoco ahondó en el tema²⁴.

²² Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1997, p 262.

²³ Beuchot, Mauricio. *Lógica y metafísica en la Nueva España*, cap. XIII, UNAM-IIF, México, 2006.

²⁴ Valdivia, Benjamín, "Lineamientos metafísicos en las Instituciones Filosóficas de Guevara y Basoazabal", en Valdivia, Benjamín (ed.). *XI Encuentro de investigadores del pensamiento novohis-*

En Europa y Estados Unidos, investigadores como Heinz Krumpel han seguido la pista a la recepción de la filosofía de Wolff y Leibniz en la filosofía mexicana. Se refieren a Guevara para explicar de manera satisfactoria que logró darle una renovación al pensamiento de estos dos filósofos alemanes en aras de la comprensión de la modernidad²⁵. Por su parte, Francesco Renda analiza muy bien cómo los jesuitas en Italia propugnaron por una modernización dentro de la filosofía y pone como ejemplo a Guevara y su obra²⁶. Asimismo, Mariano Picón Salas destaca el humanismo moderno del guanajuatense, pues ciertamente señala la importancia de Descartes pero sin olvidarse de clásicos como Cicerón²⁷. Giuseppe Giacomo Natri asegura que Guevara no fue tomista que se leyó bastante en España e Italia, y se inclinó más por el racionalismo moderado²⁸. El dominico James A. Weisheipl menciona la obra de nuestro pensador como uno de los textos para la enseñanza de la filosofía más importantes en la primera mitad del siglo XIX en Europa²⁹. Desgraciadamente, ni Krumpel ni Renda ni Picón señalan la crítica que Guevara hiciera a la modernidad misma.

pano, Universidad de Guanajuato, México, 2000.

²⁵ Krumpel, Heinz. *Die deutsche Philosophie in Mexiko*, Frankfurt, 1999, p 58.

²⁶ Renda, Francesco. *Bernardo Tanucci e i beni dei gesuiti in Sicilia*, Edizione di storia e letteratura, Roma, 1974.

²⁷ Picón Salas, Mariano. *A Cultural History of Spanish America, from Conquest to Independence*, University of California Press, Berkeley, California, 1962, p 134.

²⁸ Natri, Giuseppe Giacomo. *Libertá della fede, necesita della ragione. Costruzione della filosofia al dell'influenza cartesiana e protestante*, Roma, Armando Editore, 2009, p 104.

²⁹ James A., Weisheipl, "The Revival of Thomism as a Christian Philosophy", en *New Themes of Christian Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1968, p, 167.

Los estudiosos peninsulares se han interesado por el pensamiento filosófico latinoamericano. Tal es el caso de Carlos Beorlegui, quien publicó en el 2008 un volumen enorme que recupera no sólo la filosofía escrita en latín o español, sino aquellas filosofías indígenas que se han dado en la tradición oral de sus pueblos³⁰. Margarita M. Valdés coordinó, junto con otros investigadores españoles, una obra monumental sobre la filosofía española e hispanoamericana. En este texto, publicado en 2009, semejante al de Enrique Dussel, que citaremos adelante, se analiza particularmente el pensamiento hispano, tanto en su versión peninsular como en la América Hispana. Es de resaltarse que la obra trata de ponderar adecuadamente el pensamiento mexicano, peruano, argentino, colombiano, venezolano y del caribe³¹, pero en ella no existe ni una sola palabra sobre Guevara y Basoazábal. En cambio, Carmen Alejos Grau anota algunos datos biográficos del jesuita y se centra en su historia de la filosofía, en algunas proposiciones metafísicas, y alude algunos puntos acerca de la psicología del jesuita en relación con la libertad y el jansenismo; también observa que la historiografía de la filosofía le ha olvidado. Sin embargo, por ser esta obra demasiado pretenciosa, solamente le dedica algunos párrafos³². Uno de los objetivos de esta investi-

³⁰ Beorlegui Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2008.

³¹ Garrido, Manuel, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009.

³² Alejos Grau, Carmen José. *Teología en América Latina, Escolástica barroca, Ilustración y preparación para la Independencia*, vol. II/1, Iberoamericana, Madrid, 2005, p 581-583.

gación que estamos proponiendo ahora es rescatarlo del olvido.

Recientemente Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez editaron un grueso volumen denominado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, en el cual dan cuenta de setecientos años de reflexión filosófica en América, desde la época prehispánica hasta el desarrollo de una filosofía hispana en Estados Unidos. En la obra hay una gran cantidad de temas y autores considerados, no obstante, Basoazábal no es nombrado en ninguna página. Esta es una falta considerable si tomamos en cuenta que dicho trabajo intenta abarcar toda la historia del pensamiento en América³³.

Hasta ahora el único trabajo medianamente completo sobre Guevara es la tesis de maestría de José Ignacio Palencia³⁴, quien, aunque domina la lengua latina y sus traducciones son aceptables, el título de su trabajo le queda grande. El subtítulo del mismo intenta referirse al sistema escolar en la Nueva España, sin embargo, se queda corto. No sólo no hace ninguna mención al sistema escolar novohispano, sino que ni siquiera efectúa un análisis de la *ratio studiorum* de los jesuitas, y tampoco analiza el ambiente intelectual en el cual se forma Guevara. Debemos recordar que aquí en México, Basoazábal estudió filosofía y obtuvo su primera formación. Ciertamente Palencia menciona quiénes fueron sus maestros tanto en Guanajuato como en México, pero no investiga las ideas que se

³³ Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*, México, Siglo XXI Editores/ CREFAL, 2009.

³⁴ Palencia, José Ignacio. *La filosofía de D. Andrés de Guevara y Basoazábal y el sistema escolar en la Nueva España*, tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México, 1972.

discutían en ese momento en las aulas. Tampoco hace ninguna referencia a la axiología jesuita del siglo XVIII ni efectúa un análisis de la *Monita Privata*³⁵, una serie de reglas para el estudio de los jesuitas donde se establecía qué no se les debería enseñar. Palencia queda sorprendido de que el guanajuatense citara poco a santo Tomás de Aquino, sin embargo, si hubiera hecho una investigación a fondo hubiera encontrado que en esa *Monita* no se recomendaba la enseñanza de Tomás de Aquino en los colegios jesuitas y sí la de Francisco Suárez.

La tesis de Palencia es una descripción a grandes rasgos de la filosofía de Guevara y por ello deja varios temas de lado, por ejemplo, no alude el concepto de *signo* que a mí me parece fundamental, pues nuestro pensador discute la distinción entre signos unívocos, equívocos y analógicos. Esta distinción es muy importante pues es una declaración de cómo entiende el filósofo las palabras y su uso. Además, Palencia afirma, simplificando, que Guevara era un ecléctico; una tipificación muy cómoda, pues no investiga qué hay detrás de ese eclecticismo. El trabajo de Palencia se limita, pues, casi a verter las ideas del autor sin un análisis de por medio. Entiende ese eclecticismo más como un *collage* filosófico que como una propuesta personal. A mi parecer, ese eclecticismo está fundado en un probabilismo y en una crítica historicista de la filosofía moderna y

³⁵ *Monita Privata* de la Compañía de Jesús, que por congruentes experiencias fue hecha en Roma el día 2 de junio de 1670, nuevamente añadida y enmendada en Madrid el 15 de enero de 1693, vuelta a ser enmendada y añadida en Lima el 14 de noviembre de 1713, Vid. Kuri Camacho, Ramón. *La Compañía de Jesús Imágenes e ideas. La axiología jesuita, Juan de Palafox y Mendoza y otros estudios novohispanos*, INAH/ UAZ/ BUAP, 1996, p. 43.

no en una simple mezcla de ideas. Como dato curioso, Palencia hace una analogía de la propuesta de Guevara con los movimientos estudiantiles de 1968 y de los años setenta, semejanza a todas luces desproporcionada pues, si bien Basoazábal incita a los jóvenes a estudiar la filosofía moderna y con ello liberarse de su culposa dependencia de tutores, no plantea en ningún momento una revuelta o un levantamiento armado. Además, en el texto no se distingue con claridad cuáles ideas son de nuestro filósofo y cuáles de Palencia.

La obra del jesuita también ha sido analizada desde el punto de vista estilístico y gramático por Janet Hernández, quien ha descubierto la influencia del latín clásico y de Cicerón, específicamente. Asimismo, tradujo la primera parte del tomo I del texto del Basoazábal: *De philosophie vicissitudinibus narratio*³⁶. Al parecer, continuará con la traducción de otros pasajes del *Institutionum Elementarium Philosophiae*. No obstante, por no ser la autora especialista en filosofía, algunos de los párrafos traducidos no logran captar la intención del autor.

Por mi parte ya había publicado algunos acercamientos a la obra de Guevara. Se trató de estudios preliminares con la intención de ir desbrozando un poco mi objeto de estudio e ir poniendo las cartas sobre la mesa pues, aunque parece que su obra es un manual para la enseñanza de la filosofía, creo que rebasa con mucho ese objetivo y hay en ella una pro-

³⁶ Hernández, Janet Roxana. *De philosophie vicissitudinibus narratio. Una historia de la filosofía para la juventud Mexicana*. Tesis de licenciatura en Letras Clásica, UNAM, 2006. Se advierten algunos problemas de traducción, particularmente en ciertas palabras cuya connotación la autora, por no ser del área de filosofía, no alcanza a comprender del todo.

puesta interesante por parte de un filósofo mexicano ante la filosofía moderna europea de su época³⁷.

Institutionum Elementarium Philosophiae está compuesta de cuatro tomos. En el primero, al inicio, ofrece su autor una disertación acerca de la historia de la filosofía, desde los griegos hasta sus contemporáneos. No sólo cita a las autoridades clásicas de la Iglesia o a los doctores de la misma, sino también a varios filósofos que le fueron contemporáneos. De alguna manera muestra una visión historicista de la filosofía. Su escrito introductorio al tomo uno, *De philosophie vicissitudinibus*, explica cómo la filosofía es hija del momento histórico y responde a los problemas del contexto que está viviendo. Así, en los griegos es una filosofía de la *Physis*, en la Edad Media es ancilar y en los tiempos que a él le tocan vivir existe una filosofía moderna. Veo aquí cierta influencia de Giambattista Vico, una visión historicista de la filosofía y, por lo tanto, su posible relativización. A través de esta posición formula su crítica a la filosofía moderna. Esto lo veremos más adelante.

El primer tomo lo dedica a las matemáticas. Considera que la filosofía lo estudia todo, desde los cálculos hasta la cosmología y la psicología. El texto fue compuesto, como lo indica su subtítulo, “para la enseñanza de la filosofía a los jóvenes”. No me detendré en las matemáticas, más bien me interesa estudiar la lógica y la metafísica.

El segundo tomo está compuesto de una lógica y una metafísica. Aquí debemos resaltar que en la lógi-

³⁷ Ibarra Ortiz, Hugo, “La lógica en Andrés de Guevara y Basoazabal”, en Arauz, Diana. *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes, II*, UAZ, Zacatecas, 2009; “La filosofía y la conciencia histórica en Andrés de Guevara y Basoazabal” en Ibarra Ortiz, Hugo y Ricardo Martínez Romo. *La filosofía en México. Pasado, presente y perspectivas*, UAZ, 2013.

ca no sólo incluye la construcción de los silogismos o la lógica menor, hace además una reflexión importante sobre el método mediante una serie de comparaciones. Tal como se entiende en la filosofía moderna, analiza los juicios analíticos y los sintéticos. En la metafísica incorpora la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural y revelada.

El tomo tercero le corresponde a la física, y cita a varios autores, desde los griegos hasta los contemporáneos, pero se centra especialmente en la discusión con Descartes, Newton y otros. Más que una descripción de las principales teorías de estos científicos, las discute y analiza³⁸. El tomo cuarto trata de la física particular, es decir de la óptica y la acústica, y hace un recuento de lo más importante que se ha dicho sobre estos temas. Asimismo, desarrolla un estudio sobre el magnetismo y el fenómeno eléctrico y sus distintas manifestaciones.

La obra de Guevara, por haber muerto muy joven, sufrió la suerte deparada por cada uno de los mecenas o editores que la publicaban. Existen varias impresiones por distintos editores en igual número de ciudades. La primera es la de Roma, y muy probablemente Guevara fue quien la tuvo a su cuidado. Fue publicada por Paolo Junchium, entre 1796 y 1798. Esta primera publicación está dedicada a la juventud mexicana expresamente y a la Academia de Guatemala. Incluye una historia de la filosofía de la Nueva España. No obstante, las siguientes ediciones de diversas ciudades de Europa omitieron dicha dedicatoria. Además, prescindieron de algunos párrafos de la lógica o de la metafísica. Esto se debió a los intereses propiamente di-

³⁸ Galindo, Salvador, “Entre vórtices cartesianos y gravitación newtoniana: la Cosmología de Andrés de Guevara y Basoazabal S. J. (1748-1801)”, en *Revista Mexicana de Física*, 12/2012, vol. 58, núm. 2.

chos de los librereros, pues algunos al parecer deseaban recalcar más la posición moderna de Guevara y otros su continuidad con la escolástica. La primera vez que se publicó en Venecia la obra de Guevara, fue con el sello de la imprenta de Tomás Bettinalli, en 1800, y en ella ya sólo aparece una dedicatoria abreviada: *Para el uso de la juventud estudiosa*. La segunda edición en esa ciudad de Italia fue en 1819, por Foresti y Bettinelli. Palencia, en su tesis antes referida, afirma, continuando el error de sus predecesores, que hubo una edición en Guatemala, lo cual a todas luces es equívoco.

La primera edición hecha en España fue la de Valencia, en la oficina de Idelfonso Mompié, en 1824. Tiene una dedicatoria de Mompié al mercedario Emanuel Martínez, miembro de la Academia Vallisoletana de Teología y predicador real de Fernando VII. Al año siguiente hubo una reimpresión en esa misma ciudad. La segunda edición fue hecha en Madrid en la tipografía de León Amarita, en 1824, 1826 y 1827. Después, la tipografía regia se apropió del texto y lo fue reimprimiendo desde 1824 hasta 1833. Hubo otra edición en Barcelona en 1845, en la imprenta de Francisco Piferrer. La obra del jesuita se editó doce veces, tres en Italia y nueve en España. Se reimprimió por más de 50 años, sin contar los resúmenes posteriores y las exposiciones de su obra en forma de diálogo.

No obstante, como ya mencionábamos más arriba, encontramos en las distintas ediciones, particularmente las de Italia y Madrid, varios desajustes. Las tiradas, dependiendo del editor, le fueron suprimiendo algunos párrafos que a su consideración no eran necesarios para la comprensión de la filosofía. Así lo notamos en las ediciones hechas en Valencia y en Venecia, que se diferencian de la de Roma en varios aspectos. Por ejemplo, en la sección sobre la *suppositio*,

incluida en el tomo dos, capítulo dos, la de Madrid y la de Valencia ya no incluyen las distintas subdivisiones del término, que están en la de Roma. Lo mismo se refiere a las proposiciones, que existen en un apartado sobre las proposiciones particulares de la ciencia en la primera publicación. Esto obedece a la intención que el editor quería darle al texto.

Existe una traducción de la lógica y el método al español por Juan Tejada y Ramiro en Valencia, en 1837, impresa en la imprenta de Benito Monfort, mas esta traducción corrió la misma suerte que las ediciones en latín pues el traductor, quien no respeta la elegancia de Guevara, toma el texto de Madrid y omite algunos párrafos que a su ver no serían de mucha ayuda para la comprensión de la filosofía. Por ejemplo, en las especies de argumentación se queda sólo con el silogismo y descarta el epiquerema, el dilema, el entimema, sorites y la inducción, cuando Guevara sí discurre sobre estas formas. Lo mismo sucede con otras secciones. Así tenemos que la edición completa de las *Institutionum...* es la de Roma, pues el autor mismo estuvo al cuidado de ella. Después, los diferentes editores, según su parecer, mutilaron el texto e inclusive, como ocurre en la de Madrid, dejaron parte de la obra original fuera de la edición.

El pensamiento de Basozábal parte de una tradición y asimila lo mejor de otra. En este sentido lleva a cabo una interpretación acomodaticia, es decir, adapta el discurso de los filósofos modernos a la tradición cristiana a la que él pertenece. Una tradición es, como lo ha dicho Hans G. Gadamer, el horizonte de comprensión en el que aparecen y perecen las ideas y doctrinas filosóficas³⁹. Una tradición es lo que nos permite entrar en

³⁹ Gadamer, Hans G. *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2000.

contacto con lo nuevo, modernizarnos incluso, sin perder lo que se ha recorrido hasta el momento, incorporándolo a lo ya existente. En efecto, por un lado Guevara acepta el método racionalista de la filosofía moderna y por el otro aún está presente en su pensamiento una posición metafísica. El filósofo se halla a sí mismo entre el método y la metafísica. No obstante, realiza una crítica a la modernidad que le ha tocado vivir.

La presencia de Cicerón es trascendental en la obra del jesuita. No sólo le parece uno de los filósofos más importantes de la antigüedad romana, sino que lo toma como modelo filosófico para el tiempo en que a él le tocó vivir. Desde la *Narratio vicissitudinibus* se nota cómo el romano tiene una fuerte influencia en el pensamiento del guanajuatense. La posición del pensador antiguo en *De natura deorum* será la misma que adopte nuestro pensador en su curso filosófico. La postura de Marco Tulio en dicha obra es probabilista, esto es, ¿cuál de los distintos discursos filosóficos es más probable y cuál es menos? Así, Tulio juzga sutilmente todo y no acepta abiertamente nada⁴⁰. De la misma forma, el eclecticismo de Basoazábal nace del probabilismo de Cicerón. Insisto en que el jesuita se siente muy identificado con Cicerón en varios sentidos: ambos son perseguidos políticamente y tienen una inclinación al saber y a su producción, buscan la constitución de una república libre de tiranos donde haya librepensadores y, particularmente, son filósofos en el más amplio sentido de la palabra. En efecto, aman el saber por el saber mismo, de suerte que Guevara dirá que la filosofía es *el saber del saber*.

⁴⁰ Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1976, p. 35.

Uno de los puntos principales que va a evidenciar este libro es que si bien Basoazábal conocía el racionalismo, el empirismo, el mecanicismo, el deísmo o demás *ismos* del Siglo de las Luces, no se deja persuadir abiertamente por ninguno de ellos. Le parece que Descartes y Leibniz son dos de los mejores filósofos de la modernidad, por lo tanto, Guevara no es racionalista o empirista o mecanicista.

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA Y CONCIENCIA HISTÓRICA

En el tomo I de las *Instituciones...*, en la edición de Valencia de 1825, aparece la dedicación de la obra —por parte del editor Ildefonso Mompié— al mercenario Manuel Martínez, predicador real de Fernando VII y profesor de la Academia Vallisoletana de Teología. Generalmente quienes hacían la dedicación eran los mismos autores y no los editores, o bien, los mecenas de la obra. Llama poderosamente la atención que lo haya hecho Mompié por su cuenta y riesgo. Esto explica dos cosas: los editores no eran simples artesanos de las prensas y en cambio eran capaces de leer textos de filosofía como el que aquí nos ocupa. Probablemente el editor haya dedicado la obra a este teólogo porque se trataba de un censor con la intención de que la usara en sus cursos de filosofía. Ciertamente la Inquisición en España ya se había sido abolida, no obstante los censores académicos siguieron existiendo; ellos pontificaban sobre los textos que deberían ser canónicos en las universidades y colegios.

En primer lugar, el impresor se queja de que, entre todos los antiguos maestros, no hay quien haya escrito un curso con la claridad y maestría requeridas para la enseñanza de la filosofía en los tiempos modernos, y afirma que es Guevara el que hasta ese momento se había dado a la tarea de pensar y escribir una obra que no atormentara a los alumnos con farragosas disputas o con horribles telarañas de conceptos e ideas obsoletos. Para Mompié, el autor es un escritor brillante y perspicaz, con la capacidad de discutir los problemas

fundamentales del saber⁴¹. Al editor lo embarga ese espíritu moderno por el cual se atrevían a descalificar a los filósofos pasados sin hacer una valoración específica de ellos. Dicho espíritu, nacido de la Ilustración radical europea, anterior a la Revolución Francesa, buscaba condenar el pensamiento preliminar, desprenderse del hombre viejo y renovarse en el hombre nuevo. De alguna forma esto lo comparte Guevara, pero nuestro jesuita no es tan visceral como para no hacer una crítica a la modernidad misma, no dedica su obra a alguna autoridad eclesiástica o académica, sino a la juventud y especialmente a los mexicanos. En el prefacio del tomo uno, después de explicar que él ha sido profesor de matemáticas y de filosofía, y de dar una breve introducción a su texto, menciona que para él la primera gloria de un escritor radica en la perspicaz limpidez de sus escritos y en el hecho de que desee buscar la gloria con su obra aunque lo tilde de poco elegante, pues no reafirma su ego, sino más bien tiene en mente el público adolescente al cual va dirigido. Aclara que la filosofía moderna se estudia en Roma, cabeza del cristianismo, y donde preside el Papa, porque desea quitar de la mente de los jóvenes esa falsa idea de que la filosofía moderna es pernicioso para la religión. Para el filósofo sería gratisimo que le sirviera a la juventud mexicana: *Utinam omnia cadant in Mexicanarum, ac studiosarum utilitatem*⁴².

Ciertamente, Basoazábal no es un historiador de la filosofía, para él es más importante investigar so-

bre la teoría del conocimiento. No obstante, comienza su obra con una historia de la filosofía que no sólo tiene la finalidad de mostrar a los jóvenes estudiosos mexicanos que la dedicación a la filosofía no es un mal que mina la salud de los individuos, sino el propósito de encontrar el sentido profundo al desarrollo de la filosofía en su transcurrir en el tiempo. Denomina a este recuento: *Breve narración sobre las vicisitudes de la filosofía*. Es de llamar la atención este subtítulo, porque no menciona *historia*, sino *vicisitud*, es decir, contratiempos o la aventura de la misma. Significativamente antepuso esta narración de la historia de la filosofía a todo su curso, pues en tratados anteriores a él poco se acostumbraba esta disposición. Así, por ejemplo, el *Cursus Philosophicus* de Antonio José Suárez de Urbina, publicado en 1758 en Venezuela, donde ya se nota cierta preocupación por el pensamiento moderno, no se comienza con una historia de la filosofía. Suárez va directamente a la concepción de la lógica y su desarrollo⁴³. En cambio, el curso del oratorio Juan Benito Díaz de Gamarra, en sus *Elementos de filosofía moderna*, publicados en 1774, efectivamente recurre a la historia de la filosofía⁴⁴. Creo que esta postura de Guevara obedece a dos intenciones: de alguna manera pretende que sus *Instituciones...* vayan en el camino que él mismo ha trazado de la historia de la filosofía y, la segunda, para mostrar a los jóvenes que el estudio de la filosofía no acaba pronto con la vida. En efecto, siempre que cita a un filósofo menciona a

⁴¹ Mompié, Ildefonso. "Dedicatoria" en Guevara y Basoazábal Andrés, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Juventutis*, t. I, tipografía de Ildefonso Mompié, Valencia, 1825.

⁴² Guevara y Basoazábal, Andrés. *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Juventutis*, T. 1, tipografía de Ildefonso Mompié, Valencia, 1825, p X.

⁴³ Suárez de Urbina, Antonio José. *Cursus philosophicus*, edición y traducción de Ángel Muñoz García y Sabine Knabenschuh de Porta, UAEM, Toluca, México, 2000.

⁴⁴ Díaz de Gamarra, Juan Benito. *Elementos de filosofía moderna*, traducción, introducción y notas de Bernabé Navarro, t. I, UNAM, México, 1984.

qué edad murió, amén de su pensamiento y su obra. Además, se siente heredero en cierta forma de ese devenir histórico de la filosofía, particularmente de la reciente, del pensamiento moderno.

Para Basoazábal, el hombre tiene una inclinación natural hacia el saber, menciona que en todos los tiempos han existido hombres cuyo interés estriba en construir el saber con la luz propia de su razón y la investigación sobre la naturaleza. Le parece oprobioso que ciertos jóvenes se la pasen bostezando y de perezosos en perjuicio de la república y de la humanidad, no aprovechando este saber elaborado a través del tiempo por tantas mentes. Se lamenta de que los estudiantes de su época no se den a la tarea de cultivar su ingénita capacidad para el saber. Le preocupa que los alumnos no logren alcanzar las virtudes de los sabios pasados para que den gloria a la república con sus reflexiones y sus letras. Los invita a erradicar su culposa incapacidad de pensar por sí mismos, los invita a que se acerquen al saber y construyan su discurso propio a partir de estudiar y reflexionar lo que otros ya han escrito⁴⁵. Por eso se refiere muy en especial a los jóvenes mexicanos:

Nada quisiera más que, ustedes jóvenes mexicanos, a quienes me dirijo de todo corazón, a quienes recuerdo a la distancia en que me hallo de nuestra patria y cuyo bien busco más que todo; nada desearía más que erradicaran la opinión y el prejuicio que ha prevalecido de que el estudio de la filosofía daña la salud, acorta la existencia, torna al hombre impertinente, difícil en

⁴⁵ Guevara y Basoazábal, Andrés. *op. cit.*, p. 2.

el trato, terco, desdeñoso y vanamente presumido.⁴⁶

Este deseo de que el mocerío mexicano se cultive en la filosofía será un tópico recurrente en la obra de Guevara, para él no hay mejor forma de librarse de un gobierno despótico, como el que lo expulsó de su patria, sino estudiando filosofía, y de manera especial la más reciente, la más moderna. En aquellos tiempos rondaba en ciertos espacios universitarios un falso rumor: el estudio de la filosofía minaba la vida. Para quitar de este error a los mexicanos cita a Marco Tulio, a Luciano y a Feijoo, allí donde cada uno de ellos dan muestras de lo contrario. Al igual que Cicerón, Guevara considera a la filosofía guía de la vida, investigadora de la virtud, enemiga de los vicios, dadora de luz a las ciudades y ha hecho posible que el ser humano se organice en sociedades. Este jesuita mexicano considera que no es conveniente quedarse anquilosado en una sola doctrina filosófica. Para nuestro autor, la filosofía es eso, amor a la sabiduría, por lo tanto se le debe amar donde se le encuentre, independientemente de la corriente de pensamiento a la que se adscriba. El verdadero filósofo debe ser capaz de buscar, de indagar sobre la sabiduría. Para él la filosofía es tránsito continuo, es búsqueda eterna; no es estructurar un sistema filosófico en el cual se dé una explicación de todo, su concepción es más dialéctica y menos estática. A diferencia de santo Tomás de Aquino o de Hegel, no busca sistematizar en un *Tractatus* o en un compendio la explicación última y final del universo. Siempre inquieto, ve la filosofía como una constante transformación, como un proceso inacabado más que

⁴⁶ *Idem*, p. 2.

como un sistema omnicomprensivo. Por eso plantea desde un inicio una historia de la filosofía en la que hace una discriminación de qué filósofos o ideas, a su vez, contienen visos de verdad.

¿Cuál es la posición de Guevara hasta este momento, el relativismo o el eclecticismo? El relativismo considera que la verdad es relativa a cada sujeto que la esgrime, es decir, el relativismo es subjetivista, cada conciencia tiene su verdad. Mientras el eclecticismo en cierto sentido es objetivista ya que considera que la verdad la debe buscar el sujeto. El relativista no debe salir de su conciencia para hallar la verdad, mientras el ecléctico considera salir de sí para encontrarla. En ese sentido nuestro pensador es ecléctico, pues para él el eclecticismo es apertura y actitud, y no un sistema o conjunto de proposiciones; es la libertad de la razón en pleno ejercicio, sin dogmatismo ni sectarismo. Distantes ingenios a través del tiempo no han podido llegar a un acuerdo único, mas eso no le preocupa; al contrario, le parece el devenir propio de la filosofía.

Para hacer su historia de la filosofía la subdivide en tres secciones. La primera, que se podría denominar la proto-filosofía o antigua filosofía, inicia con los hebreos y la Biblia como conocimiento germinal, como sabiduría seminal de donde abrevaron varios pueblos. A esta misma etapa corresponden los egipcios, caldeos y otros. Si bien a estos pueblos no se les puede llamar filosóficos, sí contaban, según este jesuita, con un conocimiento digno de mención. Ciertamente Adán no fue un filósofo y no obstante, al momento en que Dios le pide nombrar las cosas, hace un acto semejante al explicado por Platón en el *Crátilo*: la relación intrínseca de las palabras y las cosas⁴⁷. En esta

⁴⁷ *Ibidem*, p. 3.

primera parte de la historia de la filosofía, en Abraham y Moisés ya había una sabiduría específica. Así como Abraham logró sacar un aprendizaje sobre la astronomía de los caldeos, Moisés pudo entresacar lo mejor del conocimiento egipcio y enseñarlo a los judíos. Para este filósofo mexicano ambos personajes no necesariamente tuvieron una postura ecléctica y, sin embargo, sugiere que los dos líderes religiosos influenciaron tanto a los caldeos como a los egipcios. Esto es, el desarrollo de la historia de la filosofía es una comunicación de ideas, de las cuales van sobreviviendo las más adecuadas, las más coherentes y las más apegadas a la razón.

La segunda parte de su historia de la filosofía va de los griegos hasta el final de la Edad Media. La principal fuente utilizada por Guevara para rehacer dicho relato es al mismo Cicerón. Para el jesuita, al igual que para Marco Tulio, la verdadera filosofía comienza en Grecia, a la que denomina la ciudad de los filósofos. Pondera bastante a Tales de Mileto – particularmente su capacidad de investigar sobre la naturaleza y sus leyes – y a la escuela jónica. A Sócrates lo considera como quien bajó la filosofía del cielo y la colocó entre los ciudadanos comunes y corrientes. Para el estudio de Sócrates, no sólo recurre a Platón sino también a Cicerón, inclusive le parece más objetivo el orador romano que el discípulo del griego⁴⁸. Pero no ahonda en este pensador, inmediatamente se refiere a las distintas escuelas fundadas a partir de las enseñanzas socráticas. Recalca, nuevamente citando a Cicerón, que cada uno de los discípulos del genio se decía a sí mismo socrático, es decir, genuino heredero de su pensamiento. La herencia del pensador es para Guevara

⁴⁸ *Ibidem*, p. 12.

un buen ejemplo de cómo los ingenios humanos no siempre coinciden en la comprensión de la filosofía y de cómo un mismo pensamiento puede producir posiciones contrarias; Sócrates no se casaba con ninguna doctrina en específico, siempre estaba a la búsqueda de la verdad, donde ésta estuviera.

Por su parte, Platón es para el jesuita mexicano una de las figuras señeras del pensamiento occidental. Fue el discípulo más digno de Sócrates y según su biografía, pasó a Egipto donde pudo conocer los textos de Moisés⁴⁹. Este es un lugar común. La mayoría de los historiadores de la filosofía de origen cristiano aseguran que conoció el Pentateuco y en especial el pasaje donde Moisés le pregunta su nombre a Dios y éste le contesta *ego sum quid sum*, estrechamente relacionado con el principio de identidad. Los historiadores actuales no suscriben para nada esta idea. Ciertamente, en los tiempos de Guevara, esto era muy común, no obstante no analiza a profundidad el pensamiento platónico, ya sea porque, como él mismo asegura, no desea extenderse demasiado en la historia de la filosofía o porque su pensamiento le parece más esquemático o anquilosado en su doctrina sobre las ideas. Sobre quienes sí discurre con más ahínco –y se nota inmediatamente su preferencia por esta escuela– es respecto de los académicos Arcesilao y Carneades. Esto es comprensible porque aquellos van a ser los maestros de Cicerón y éste de Guevara. En efecto, la postura de aquellos autores era el escepticismo académico; no como el escepticismo pirrónico, y se le suele denominar probabilista. Para Arcesilao y Carneades las ideas o nociones no son ciertas, sin embargo, hay grados de probabilidad y, por lo tanto, grados de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

creencia, que permiten a una persona actuar. Ellos no parecen haber dudado de la existencia de la verdad en sí misma, sólo de la capacidad para obtenerla. Su actitud contenía una crítica negativa de las opiniones de los demás, en particular, del dogmatismo.

Arcesilao sostuvo que la fuerza de la convicción intelectual no puede ser considerada como válida, ya que es característica por igual de las convicciones contradictorias. La incertidumbre de los datos sensoriales se aplica igualmente a las conclusiones de la razón, y por lo tanto el hombre debe contentarse con una probabilidad que es suficiente como una guía práctica. Carneades, por su parte, propuso la doctrina de acatalepsia, que negó cualquier correspondencia necesaria entre las percepciones y los objetos percibidos. Todas nuestras sensaciones son relativas y no permiten comprender las cosas tal como son, sólo quedamos con las impresiones que las cosas producen en nosotros. La experiencia, dijo, muestra claramente que no existe una verdadera impresión. Es imposible distinguir entre las impresiones falsas y las verdaderas⁵⁰. Ambas posturas van a ser absorbidas sobre todo por Cicerón, escritor de *Natura Deorum*, y esta misma posición probabilista es la que nutre el eclecticismo de Guevara y la que desea comunicar a los jóvenes estudiosos mexicanos.

El autor analiza fríamente a Aristóteles, que es la otra rama de la academia de Platón, denominada los peripatéticos. Para el jesuita, el estagirita siempre ha sido alabado o vituperado exageradamente; él, por su parte, prefiere mantenerse en una vía media, lejos de

⁵⁰ Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y edad media*, t. I, Herder, Barcelona, 2014.

las complicaciones⁵¹. En efecto, Aristóteles le parece un personaje que tiene doble perfil: por un lado es el filósofo de la fe, el que ayudó a santo Tomás en la estructuración de su pensamiento, y por otro lado es el pensador real, de carne y hueso, al que se le atribuyen una serie de yerros bastante contundentes, sobre todo en lo que respecta a los conocimientos de la física.

Precisamente la física galilena, primero, y la newtoniana después, le dieron un puntapié a la física del estagirita para no volver a tenerla en cuenta jamás. Como buen jesuita, no quiere condenarle o ensalzarle, desea más bien exponer lo que sabe de él sin inclinarse a favor o en contra. Considera que era un hombre que, como cualquier otro, se equivocaba en muchos aspectos del conocimiento. Muchos de los comentarios condenatorios sobre Aristóteles le parecían a Guevara causados por la mala fe y no tanto por un justo análisis de su pensamiento, por eso recomienda a los jóvenes que si desean ser buenos filósofos dejen de lado las envidias y las malas pasiones⁵², que no se dejen guiar por los sentimientos, que busquen la verdad en cada discurso filosófico y si no la encuentran, simplemente se aparten de él.

Después expone sucintamente a algunos de los discípulos de Aristóteles como Tefrasto, Estratón, Glicón, Aristón de Queos, Critolao y Diódoro de Tiro. Para los cínicos, y especialmente para Antístenes, reserva palabras muy duras: la humanidad debería avergonzarse de haber llamado filósofos a estos individuos. Lo que más llama la atención en esta sección es que para Guevara los cínicos proponen una doctrina tan absurda como la quimera de los escolásticos: *Schola*

⁵¹ Guevara Basoazábal, Andrés, *op. cit.*, p. 14.

⁵² *Idem*, p. 18.

*tam esse debet absurda quam Scholasticorum chimera*⁵³. ¿Por qué compara a los cínicos y a los escolásticos? Realmente no lo hace, en lo único que se asemejan es en lo absurdo. Para los modernos lo inadmisibles de los escolásticos residía en las elucubraciones altamente especulativas que no conducían a ningún lado. Así pues, no dice que toda la escolástica sea absurda, pero sí las quimeras filosóficas. No sólo aquí va a mostrar su desdén por la escolástica, sino particularmente por la que él denomina peripatética.

Más adelante hace referencia a los estoicos y analiza algunas de las ideas de los Filósofos de la Puerta. Especialmente señala a Zenón y a sus discípulos. Subraya su dialéctica y su idea de la virtud y del filósofo feliz. Menciona también a los escépticos, particularmente a Pirrón, y para él es una vergüenza gastar la pluma en semejantes pensadores.

La otra ala de la filosofía es la que se puede denominar científica. Dentro de ella se remite a los filósofos presocráticos, especialmente a Demócrito y a Heráclito; pero es Pitágoras a quien con más ahínco analiza, pues fue el matemático quien se denominó a sí mismo como filósofo, es decir, amante de la sabiduría, no sabio en sí mismo, sino quien busca el saber. Para Guevara esta es la verdadera definición de filósofo, esta es la auténtica postura de quien se aboca a la filosofía, y no la falsa impostura de saberlo todo. Después de ponderar lo que podríamos denominar la filosofía moral de Pitágoras, se centra principalmente en las matemáticas del filósofo y en particular en su teorema sobre el triángulo rectángulo. Menciona a estos filósofos no sólo porque no fueron discípulos de Sócrates, sino porque su actitud fue más científica,

⁵³ *Ibidem*, p. 19.

atendieron más a la naturaleza y su observación, cualidades que considera debe tener el filósofo de cualquiera época.

Después de hacer un repaso fugaz de los pensadores de Roma, nuestro presbítero guanajuatense centra toda su atención en Cicerón, a quien llama *orator philosophus*. De entre todos sus contemporáneos, Marco Tulio fue de los filósofos más refinados, y a pesar de vivir una serie de vicisitudes económicas y políticas le sorprende que haya escrito tanto y con tanta claridad sobre temas muy distintos. Se sintió inclinado naturalmente a Cicerón por varias razones. Como ya he señalado, Marco Tulio, al igual que Guevara, fue expulsado de su patria por cuestiones políticas; así como Tulio estaba preocupado por su patria, éste lo estaba por la suya y, principalmente, porque el romano pedía que el filósofo argumentara y pidiera argumentos, no injurias o ultrajes. Basoazábal pedía lo mismo, y seguirá citando a Cicerón en diversos momentos de su obra⁵⁴.

Como ya habíamos comentado, para nuestro pensador el eclecticismo es la república de los filósofos (*republicam philosophorum*), y esta doctrina no reconoce como príncipe a nadie, no se jura sobre ningún texto sagrado y tampoco a nadie se le quita su libertad de opinar⁵⁵. Para él es muy importante esa libertad. Nadie puede quitarle este derecho a ninguna persona y los que se cultivan en filosofía deben estar muy claros de ello. “¡Libertad sin duda, digna del humano, la cual conduce rectamente al conocimiento de lo ver-

⁵⁴ *Conferre, Physica Generalis*, t. III, p. 2. De Cicerón cita *De Finibus*, y en las páginas siguientes, *De Natura Deorum*. En la *Teología Natural*, más adelante analizada, cita esta misma obra del filósofo romano.

⁵⁵ Guevara Basoazábal, Andrés, *op. cit.*, p. 34.

dadero, que el Supremo Artífice de la naturaleza nos ha concedido para investigar!”⁵⁶. Por lo tanto, el que la narración de la historia de la filosofía haya tenido muchas vicisitudes se debe a que siempre ha existido esta libertad de opinar y que siempre se debe sopesar una opinión frente a otra; rechaza el dogmatismo, en cuanto a filosofía se refiere, y el argumento de autoridad. Dijo Tomás de Aquino, por ejemplo, que se debe tomar en cuenta la opinión contraria para entresacar de alguna, o de ambas posturas, la verdad. Lo que está en el fondo de esto es: ¿cuál opinión es más probable y cuál lo es menos? Como veremos más adelante, las cuestiones del probabilismo moral se fueron deslizando subrepticamente al probabilismo epistémico, con lo cual se dio pie al nacimiento de una racionalidad moderna. Ahora bien, para justificar su postura, la hace remontar no a partir del probabilismo de Luis de Molina o de Francisco Suárez —si bien lo conocía—, sino de esta transición entre Cicerón y la escuela de Alejandría.

Considera a Clemente de Alejandría como uno de los protagonistas del eclecticismo, de esta filosofía de los hombres más doctos (*doctissimorum hominum philosophiam*); alguien que consideraba que la filosofía no era de uso exclusivo de Platón o de Aristóteles, “sino la que recoge lo más ilustre de cada una.”⁵⁷ Asimismo, Orígenes, otro de los Padres de la Iglesia, es considerado por Basoazábal como ecléctico. A la generación de San Agustín, opina, le fue muy difícil lograr un avance significativo en el saber debido a la serie de problemas políticos y bélicos que se dieron en esos siglos, por lo tanto, ve como de buen tino el que se

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

hayan dedicado a la teología y sólo de manera muy esporádica a otras disciplinas.

Respecto a la filosofía de la Edad Media, guarda todavía ese prejuicio nacido en el Renacimiento y acentuado en la Ilustración, de que este periodo de la humanidad fue de un oscurantismo terrible. Lo que más pondera es la retórica de Gregorio Magno, cuyo estilo, a decir de Erasmo de Rotterdam, fue tan límpido como el de Marco Tulio. Menciona también a San Isidoro de Sevilla, quien era muy versado en dialéctica y sus etimologías fueron muy estudiadas. No obstante, el número de filósofos para esta primera época del Medievo le parecen muy pocos en comparación con las turbas que se apoderaron de la cultura y de la república romana.

Piensa que la filosofía occidental se vio superada por la oriental, en especial por la árabe. Tiene noticias de Avicena, Averroes y Alfarabi y concede al segundo cierta originalidad respecto de Aristóteles, sobre todo en lo concerniente a las explicaciones cosmológicas. No obstante, plantea que los filósofos cristianos como Tomás de Aquino recibieron un Aristóteles sumamente corrompido por las lecturas neoplatónicas que de él hicieron los árabes, en especial Avicena. Esta descomposición del estagirita también incumbe, según Basozábal, a los peripatéticos cristianos, quienes recargaban la mente con problemas harto difíciles y agudamente sutiles que nada o poco tenían que ver con la filosofía.

La filosofía aristotélica fue durante muchos años proscrita de las cátedras cristianas, pero una vez que se impartió en las aulas fue muy difícil que posteriormente se abandonara su enseñanza. Cita algunos ejemplos de finales del siglo XVI e incluso principios del XVII, donde las autoridades eclesiásticas y civiles

hacían todo su esfuerzo para que la doctrina del Filósofo siguiera vigente en las lecciones universitarias⁵⁸. Ciertamente, nuestro jesuita reconoce que fueron muchos los grandes ingenios como Alberto Magno, Juan Duns Escoto, Roger Bacon, Raimundo Lulio, Alfonso X El Sabio y santo Tomás de Aquino, entre otros, pero pese a ello no se había restaurado la filosofía en su plenitud, es decir, no se habían olvidado las cuestiones inútiles y bárbaras que a nada conducían, y que a un verdadero filósofo no le incumben⁵⁹. Esto es significativo resaltarlo porque para el mexicano la filosofía no renacerá con su antiguo esplendor en la Edad Media sino en la modernidad, pues si los tomases y los juanes hubieran nacido en la época de Descartes, hubieran contribuido a la construcción del conocimiento. Ya se nota aquí cierta concepción filosófica de la historia que más adelante abordaremos; por el momento baste decir que su concepto es lineal y ascendente. Según Basozábal, así como Descartes fue para la filosofía, Tomás de Aquino lo fue para la teología. Mas para él la teología no hace avanzar el conocimiento sobre el hombre y la naturaleza, es una ciencia ciertamente muy importante, pero tiene un ámbito restringido a la fe y no sirve para la explicación de la mecánica del mundo o para la clasificación de las cosas... Inclusive, como veremos más adelante, en estas *Instituciones* no habla, aun siendo presbítero, de teología, sino de teodicea.

Para Guevara la Edad Media hace una reducción del concepto de filósofo, pues éste era solamente aquél que se dedicaba a la lógica, la física y la metafísica. Le parece oprobioso, por otro lado, que la filoso-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

fía fuera ancila de la teología. Las encarnizadas luchas y competencias en las cuales se dividían las escuelas, ya fueran la tomista o la escotista, le merecen la misma importancia que un comino. Ni siquiera al Renacimiento lo considera como la restitución de todo el esplendor de la filosofía, pues si bien hubo grandes ingenios —no menciona cuáles— ninguno de éstos supo sacudirse el yugo de la esclavitud, nadie supo liberar al hombre de su culposa incapacidad de pensar por sí mismo. Este triunfo estaría reservado para Descartes, a quien considera el pensador más importante de la modernidad. Lo que más pondera de éste es su libertad de conocimiento para opinar sobre el mundo. Esa libertad para Basoazábal es el principio de toda filosofía real, y considera que ni los escolásticos ni los peripatéticos eran totalmente libres para opinar. Es destacable que en esta historia de la filosofía no cite para nada a Luis de Molina, a Francisco Suárez o a Juan de Mariana, es decir, no menciona para nada a los filósofos de la orden a la cual él se había decidido a ofrecer su vida para siempre. No alude ni a sus maestros ni a los maestros de sus maestros. Ni una sola palabra sobre la filosofía jesuita. Esto se debe, creo, a dos causas: en primer lugar, para cuando escribió sus *Instituciones* los jesuitas como orden religiosa ya habían sido extinguidos y la mayoría de sus enseñanzas y doctrinas estaban proscritas en varios países. Por lo tanto, si quería que su obra fuera impresa y circulara por las aulas universitarias tenía que olvidarse de que fue jesuita y de sus hermanos de hábito. La segunda causa pudo ser que la mayoría de las historias de la filosofía que se escribieron en la modernidad daban un salto enorme desde el Renacimiento hasta la modernidad, según esto porque no había nada digno que señalar en el siglo XVI o XVII. Este prejuicio lo

conservaría el mexicano, e inclusive hoy en día varias historias de la filosofía no aluden para nada a los tres jesuitas citados. Así pues, el silencio respecto al pensamiento de sus correligionarios no se debe a que lo desconociera, más bien fue por estrategia política y un tanto por ofuscación ilustrada. Para Guevara, Descartes fue:

El primero que cambió toda la faz de la filosofía; quien, con generoso impulso, quebrantó las antiquísimas cadenas de la servidumbre, y con su ingenio libre y robusto sacudió los viejos prejuicios; quien se atrevió a luchar él solo contra el formidable ímpetu de todas las Escuelas, puso en tela de juicio todas las opiniones filosóficas hasta someterlas a la prueba de un severo examen, y altamente proclamó que la razón debía anteponerse a la autoridad humana y la verdad reciente al encanecido prejuicio.⁶⁰

Devoto de su método, no elige como su guía al francés, que ciertamente tuvo sus errores y no alcanzó en todos los casos las verdaderas causas de todo, tuvo sus problemas. Con todo, le parece que es Descartes quien viene a restituir el esplendor de la razón: “René Descartes derribó al enorme gigante de la filosofía de la época, con lo cual la luz de la verdad no podía surgir, y afianzando los cimientos de una nueva forma de filosofar, construyó una vía fácil para que, hasta dónde es permitido a los mortales, bebieran de la purísima fuente de la razón.”⁶¹ Para el presbítero

⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁶¹ *Ibidem*, p. 39.

guanajuatense es la razón la que de ahora en adelante debe reinar en la filosofía. No obstante, fiel a su espejo diario, hará una crítica a la modernidad, más adelante analizada.

Como buen matemático, Guevara considera a Isaac Newton como un filósofo, heredero de Kepler y Descartes. Lo menciona principalmente por su capacidad de observación de la naturaleza y por su aptitud para traducir dicha observación en principios de la física, que serían tenidos como verdaderos por mucho tiempo. Lo denomina anatomista de la luz, *Primus fuit lucis quasi anatomicus*, y edificador de la ciencia moderna, pues gracias al establecimiento de los principios de la mecánica se pudieron desarrollar otras disciplinas. Y les reitera a los jóvenes estudiosos que Newton murió a los ochenta y cuatro años, para poner en evidencia que el estudio no acorta la vida; muy al contrario, la alarga⁶².

De quien discurre Basozábal con bastante interés y sobradamente informado es sobre Leibniz. En efecto, da muestras de que conoció muy bien la obra del filósofo alemán y que la estudió a profundidad. Comparable con Descartes y Newton, Leibniz es para el jesuita hombre de eximia inteligencia. Explica la teoría de las mónadas, sin embargo, lo que más le interesa es el principio de razón suficiente que contesta a la pregunta: ¿por qué hay *ser* y no más bien *nada*? Pregunta esta que Leibniz se planteó y respondió con su monadología. Para nuestro autor esta cuestión será de la mayor importancia porque la retomará en la sección de su metafísica. Llama la atención que no citara para nada a Kant. Muy probablemente no conoció su obra, pues la *Crítica de la razón pura* no se publicó sino

⁶² *Ibidem*, p. 40.

hasta 1781 en alemán, y muy pocos tuvieron acceso a ella. La edición corregida por Kant apareció seis años más tarde.

En la última parte de esta narración de las vicisitudes de la filosofía, vuelve su atención a los jóvenes mexicanos de esta forma:

Dirigiendo mis palabras una vez más a ustedes, jóvenes mexicanos, con muchos ruegos les suplico para que tengan a las letras entre sus ocupaciones, para que cultiven con el alma la filosofía, la cual, dependiendo cuál sea su futuro, si la teología, si la jurisprudencia, ya se vistan de toga o de gloria militar, o bien para el sacerdocio... nunca dejara de ser para ustedes [la filosofía] un erudito ocio y en las situaciones difíciles un refugio y un suavísimo y útil entretenimiento.⁶³

He aquí su preocupación principal: que su curso de filosofía fuera de mucha utilidad a la juventud mexicana para que se cultivaran en la filosofía, pues ésta les serviría independientemente de qué profesión eligiesen, ya que la filosofía lo toca todo, se pregunta por todo y todo inquiere. De igual forma, les recomienda mucha prudencia y sagacidad al momento de escoger los conceptos que les ayudarán a construir su discurso:

¡Pero por Dios inmortal! Deben saber juzgar entre ingenio e ingenio, distingan al sabio del impío que filosofa con soberbia, cuídense de algunos charlatanes que en estos tiempos se han dado por llamarse filósofos, porque con mucha

⁶³ *Ibidem*, p. 52.

elocuencia son audaces en todo, diseminan fácilmente el error, corrompen las costumbres, cacaraquean pertinazmente, se expresan muy firmemente, quieren la razón humana como supremo juez de todas las cosas, incluso contra los dogmas que Dios mismo claramente manifestó... Y sin duda si de este modo leyeran los errores muy bellamente adornados de las filósofos, sin que fortalezcan previamente sus mentes tanto con una larga experiencia como con la fecundidad de las doctrinas, incautos beberán de una copa dorada el veneno de un dulcísimo discurso.⁶⁴

Llaman la atención dos cosas: que invita a los jóvenes mexicanos a discernir, juzgar y, como ya había dicho, comprender los filosofemas sin que esto los empuje hacia cierta doctrina o postura. Tampoco desea que se erijan como príncipes del saber a los cuales deba rendirse pleitesía. Por otro lado, su formación cristiana lo lleva a condenar a los filósofos atacantes de los dogmas de la Iglesia católica. Para Basozabal la filosofía es distinta a la fe y las considera cuestiones separadas: por un lado el saber humano y por otro el revelado. Se ve a sí mismo ecléctico, pero cristiano. El eclecticismo les permitía a muchos pensadores de su condición mantener sus creencias religiosas y estudiar a la filosofía moderna; pero no a toda la filosofía moderna: sólo a aquella que, como la de Spinoza, atacaba los cimientos mismos de la creencia, no se le debían prestar oídos. Por eso es cartesiano y hasta seguidor de Wolff, pero a Voltaire y demás sicofantes los deja de lado.

Ahora bien, ¿cuál es la filosofía de la historia implícita en esta breve *Narración...* de Guevara? En primer

⁶⁴ *Ibidem*, p. 53.

lugar hemos de decir que no todas las fuentes usadas son de primera mano, es decir, no cita los textos directamente o al menos no en todos los casos. Por ejemplo, cuando discurre sobre Platón o Aristóteles llama a Cicerón en su auxilio. Cuando menciona a pensadores más modernos, como Descartes o Leibniz, conoce su obra de primera mano y la refiere con soltura. En segundo lugar, se apoya demasiado en Cicerón. Ciertamente Marco Tulio estuvo más cerca de la antigüedad griega, mas no se trata de un historiador en sentido estricto. Desde luego que hubiera sido preferible que citara a los filósofos refiriéndose directamente a los textos de cada cual. Obviamente, su cometido no es hacer una historia de la filosofía en todo el sentido de la palabra, sino narrar las vicisitudes de la filosofía. Es decir, los contratiempos de la misma, sus altibajos y contradicciones. Para él la historia de la filosofía no es de un ascenso continuo, sino de un ir y venir en el tiempo; de una serie de opiniones distintas provocando reveses y, no en pocas ocasiones, cimas y simas por superar. No le asusta la opinión inversa ni la adversa, al contrario, le parece que es de esta forma como la filosofía se puede enriquecer e ir superándose. No muestra una visión dialéctica de la historia tal como la tenía Hegel, pero no deja de hacer hincapié en que la historia de la filosofía no dejó de tener sus momentos malos, o no tan buenos. Se advierte que para Guevara la filosofía en su devenir en el espacio y en el tiempo ha ido de manera ascendente, culminando cada una de sus etapas hasta llegar a la filosofía moderna, así como que el pensamiento moderno es la cúspide natural de todo este proceso iniciado con Sócrates. La filosofía moderna es la tiara que corona los esfuerzos de la humanidad por alcanzar el desarrollo y la plena libertad.

En Basoazabal la filosofía es la fuente de la libertad. Si los pueblos no se acercan a ésta, difícilmente llegarán a ser libres. Las repúblicas no se podrán construir firmemente y los ciudadanos, presas de la ignorancia, no sabrán elegir correctamente a sus gobernantes, como tampoco sabrán exigirles el cumplimiento de sus derechos. Me sorprende — como he comentado líneas arriba dando dos posibles razones — que no haya citado para nada a ninguno de sus correligionarios, es decir, ni a Molina, Suárez o Mariana, pero tampoco menciona a ninguno de los filósofos novohispanos. No refiere para nada a fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Francisco Naranjo, Carlos de Sigüenza, Clavijero, Alzate o Díaz de Gamarra. Para nuestro autor, como para muchos de los que hicieron historia de la filosofía en esa época, ésta era digna de historiarse en tanto fuera producida en Europa; de ahí en más no había filosofía. Esto resulta comprensible en primer lugar, porque los textos de los novohispanos no fueron tan conocidos como los de un Descartes o un Leibniz. En segundo lugar, porque Guevara terminó su formación en Europa y en las aulas universitarias circulaban con mayor facilidad los trabajos de los filósofos europeos.

Desea el jesuita que los jóvenes mexicanos se suban al carro de la modernidad, mas no sin tener una visión crítica de ella, porque como dijo al final de su *Narración...*: “No todo lo que ha producido la modernidad es benéfico y algunos discursos filosóficos más se parecen venenos”. Por ende, los invita a saber elegir con prudencia, los instiga a sopesar las diferentes opiniones y elegir la que les parezca la más verosímil, pero también a dejar de lado las creencias religiosas y los dogmas. La razón tiene sus límites y uno de ellos es la fe.

Precisamente en el Siglo de las Luces se dio una explosión de investigaciones sobre la historia de la filosofía. Parecía que cada escuela o doctrina quería rastrear su estirpe hasta llegar a Sócrates o a los presocráticos. Por ejemplo, Christian Wolff consideraba al conocimiento histórico como uno de los principales, el cual debía ser estudiado en filosofía. Para Wolff una de las formas de cognición humana era la histórica, tan importante como la matemática o la filosófica⁶⁵. Dado su fundamento en los hechos, es importante su estudio.

⁶⁵ Wolff, Christian. *Philosophia rationalis sive logica method scientifica per tractata et ad usum scientiarum*, Editio tertia emendatior, Ex typographia Dionysii Ramanzini, Verona, 1785.

CAPÍTULO II

LA LÓGICA Y EL MÉTODO

La obra aquí analizada es un tomo de 670 páginas en el cual Guevara expone sus ideas acerca de la lógica y la metafísica. En mi opinión el trabajo rebasa el fin didáctico para el cual fue pensado. Antes de entrar de lleno en el tema plantea en el prefacio que él no es un escritor consumado, sino un profesor de filosofía y como tal se atreve a poner en consideración sus enseñanzas. Además, en la misma postura ecléctica, afirma que si alguien llegara a preguntar con cuál de las doctrinas filosóficas compromete su pensamiento, les respondería con una frase de los *Stromata* de Clemente de Alejandría: *ANTIQUAM IN LIMO RANAE CECINARE QUAERELAM*, epígrafe citado en la edición principal. Se ha puesto a elaborar su obra sin el compromiso de jurar en las palabras de ningún maestro. Su intento último es perseguir la verdad, siempre tan huidiza, y no repara en ir a buscarla entre los estoicos, en el Liceo o en el jardín de Epicuro y poco le importa encontrarla entre italianos, germanos, anglosajones, galos... Le parece oprobiosa la apología desmedida a capa y espada; aun cuando se pueda haber iniciado en filosofía adscribiéndose cierta doctrina, no por eso se debe doblar le cerviz ante nadie. Esto es, independientemente de dónde un joven estudioso se haya iniciado en el saber, no por eso debe guardar fidelidad absoluta a sus maestros⁶⁶. Citando a Cicerón –y dirigiéndose a los jóvenes mexicanos– afirma que cuanto más li-

⁶⁶ Guevara Basoazábal, Andrés. *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis*, Matriti, Ex Typographia Regia, Madrid, España, 1824, t. II, p. 5.

bres sean, cuanto más lejos estén de la esclavitud de la ignorancia, cuanto más tengan la capacidad de juzgar y no de defender de antemano lo ya dicho o lo ya instituido, mejores filósofos serán. No entiende cómo hay algunos hombres de letras, defensores de crasos errores, sin siquiera ser capaces de ponerse a pensar por sí mismos, sin preguntarse si aquello afirmado es falso o no.

De aquí se extraen dos consecuencias importantes, la primera: el concepto de *verdad* para Guevara es de *descubrimiento*. En efecto, considera a la verdad como oculta y se le debe revelar; o bien, considera a la verdad como escondida en el discurso de los hombres y se requiere hacer un ejercicio de comprensión e interpretación para explicitar dicha verdad. La verdad no le pertenece a nadie, ella sopla por donde quiere, al filósofo le basta ser libre, juzgar críticamente y no comprometerse con una doctrina específica. Este concepto de verdad es muy importante porque está estrechamente relacionado con la *aletheia* griega, es decir, con el *des encubrimiento* de la verdad. Para el jesuita la verdad está ahí, solamente hace falta que los jóvenes la encuentren con la agudeza de su razón y su capacidad de comprensión. La segunda consecuencia: aun cuando él considera a la filosofía moderna como el desenvolvimiento natural de la historia de la filosofía, no cree ni por asomo que se deba seguir a pie juntillas. Más bien, se debe poner en práctica la agudeza de la crítica y de juicio, particularmente de este último. Como Cicerón, que pone todo en una balanza y no se inclina personalmente hacia un lado o hacia otro. Por eso le interesa sobremanera la filosofía moderna y la considera como la restitución plena de la filosofía. Sin embargo, los filósofos modernos no tienen la última palabra.

He aquí donde reside la incipiente crítica a la modernidad, porque Basoazábal no se casa con la filosofía moderna, de hecho, no se pone de hinojos ante ningún maestro. Los considera importantes, pero más trascendente es el desvelamiento de la verdad. Juicio, ciencia y frónesis es lo que priva en su pensamiento. Juicio porque pone en la balanza todo lo estudiado, toda la historia de la filosofía. Ciencia porque pretende la construcción de un saber, no en el sentido de encontrar el fundamento último e incommovible, sino la certidumbre probable, certitud modesta. Y frónesis porque va siguiendo prudente y sigilosamente, cada uno de los pasos reflexivos que lo conduzcan a sus jóvenes lectores por una senda del saber. Lo suyo es un humanismo moderno o una modernidad humanista.

De la dialéctica

La historia de la lógica tiene una trayectoria muy amplia. Va desde los sofistas y Platón, pasando obviamente por Aristóteles, hasta la *Lógica* de Port Royal. Cuando Guevara escribe su lógica ésta ya se había transformado bastante. No era solamente la silogística aristotélica o el *Tractatus* de Pedro Hispano, sino la introducción de lo que podríamos denominar una teoría del conocimiento. En efecto, durante cientos de años la lógica del estagirita fue el marco de referencia para los comentarios escritos sobre ella. La *Isagoge* de Porfirio, por ejemplo, es una serie de glosas al *Órganon*. Muchos de los manuales medievales procedían de la misma fuente. Seguramente cuando estudió lógica en la Nueva España utilizó las acotaciones de fray Alonso de la Veracruz o las de Tomás de Mercado, o bien, las de Juan de Santo Tomás. Ciertamente, para cuando llegó

a Europa se encontró con obras como las de Cristian Wolff y Francisco Jaquier.

Existió en el siglo XVII una ruptura en la comprensión de la lógica, la que pasó de ser una ciencia donde se estudiaban las formas válidas de razonamiento –atendiendo a las categorías aristotélicas– a ser una teoría formal sobre cómo se construye el conocimiento. En el *Novum organum*, publicado por primera vez en 1620, Francis Bacon concebía la ciencia como técnica, capaz de dar al ser humano el dominio sobre la naturaleza. El texto trata sobre la lógica del procedimiento técnico-científico, es decir una lógica contrapuesta a la aristotélica, donde necesariamente la inteligencia humana se apropia de instrumentos eficaces para dominar la naturaleza, como pueden ser los experimentos que interpretan y dan forma a los datos obtenidos mediante la experiencia sensible. Es forzoso librarse de los prejuicios que obstaculizan las nuevas ideas. Los prejuicios son los «ídolos» y la teoría sobre los mismos constituye la parte crítica y destructiva del tratado. La parte constructiva estudia el modo en que debe ser organizada la experiencia, es un discurso sobre el método científico. La viga maestra de este método es la inducción, la cual interviene decisivamente a partir del pensamiento de Bacon: se comparan los diferentes casos, se interpretan, se construye una primera hipótesis y se procede a la experimentación⁶⁷.

Entre el *Novum Organum* y la lógica de Port-Royal se encuentra el *Discurso del método* de René Descartes, publicado en 1637. Como sabemos, esta obra revolucionó el pensamiento occidental. Aunque ya Bacon

⁶⁷ Bacon, Francis. *Novum organum scientiarum*, impreso por M. Jones, Londres, 1815.

había formulado la importancia de la experiencia y el procedimiento científico, vendrá a ser este autor quien lo sistematice más finamente y lo dé a conocer en todo el mundo. Así como Ignacio de Loyola propone sus *Ejercicios Espirituales* para el mejor discernimiento, así el francés, alumno de jesuitas, propone el mejor método para llegar a la verdad. En primer lugar, la duda, una duda metódica que lo llevará hasta la respuesta fundamental: *Cogito ergo sum*, entimema que servirá como principio de su sistema axiomático. Consideraba el gallo que solamente las matemáticas podían construir un conocimiento seguro. Las reglas de construcción de su método son: no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haberla conocido mediante evidencia; dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuere posible, y en cuantas requiriese su mejor solución; conducir con orden los pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos; hacer en todo recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, como para estar seguro de no omitir nada⁶⁸. De aquí ya podemos saber las consecuencias que arrojará esta obra, no solamente el racionalismo, sino el establecimiento del *yo* como fundamento último de la filosofía. Aunque Guevara lo tiene en consideración, como ya vimos líneas arriba, no se va a postrar de hinojos ante ningún príncipe del saber.

Por otro lado, la *Lógica* de Port-Royal, publicada en París en 1662, es un importante manual sacado a luz

⁶⁸ Descartes, René. *Discurso del método*, prólogo y cronología de Mauro Armino, traducción de Antonio Gual, EDAF, Barcelona, 1982.

anónimamente, cuyos autores fueron Antoine Arnauld y Pierre Nicole, dos prominentes miembros del movimiento jansenista. Escrito en francés, se convirtió en texto popular y fue útil hasta el siglo XX, introduciendo al lector en la lógica y exhibiendo importantes elementos cartesianos en su metafísica y epistemología. Mantienen la validez de los razonamientos según las formas silogísticas aristotélicas, pero el contenido cognoscitivo de los términos es interpretado según la nueva filosofía cartesiana⁶⁹. Se trata de dos grandes discursos con sus respectivos capítulos. Aparte de referirse a la silogística y a las categorías aristotélicas ya introducen el concepto de método planteado por Descartes. Para los autores la lógica no es una ciencia sino un arte, arte que debe servir a la ciencia, al conocimiento. En el primer discurso, donde se muestra el diseño de la nueva lógica, los autores proponen una reflexión sobre las ideas y la primera operación del entendimiento que es la percepción. Asimismo, meditan sobre el origen de las mismas y su objeto. También analizan las diez categorías de Aristóteles y establecen una relación entre las ideas y las cosas, así como entre las ideas y los signos⁷⁰. Los autores de la llamada Lógica de Port-Royal meditaron particularmente sobre el significado y la forma de las palabras y las proposiciones, abriendo con ello una puerta más a la filosofía del lenguaje. Esta última consideración también la analiza Guevara. Llegado su momento veremos cómo esta teoría de los signos está más emparentada con la escolástica tardía, específicamente con autores como Domingo de Soto, Tomás de Mercado o Juan de Santo Tomás. Deseo hacer hincapié en el capítulo X del

⁶⁹ Cfr. *La Logique ou L'art de penser*, Paris, Despillay Libraire, 1758.

⁷⁰ *Idem*.

primer discurso de esta *Lógica* donde se habla de las ideas por su oscuridad y confusión y se les relaciona con la moralidad. Como fueron jansenistas los autores de esta obra, es de llamar la atención que pongan como ejemplo algunas ideas oscuras y confusas en la moral. En efecto, los jansenistas querían en todo, incluso en la moral, ideas claras y distintas, por eso les chocaba la incertidumbre provocada por el probabilismo jesuita.

Pero quizá quien más haya influido en Guevara en esta sección es Christian Wolff, con su *Philosophia Rationalis*⁷¹, la cual comporta una lógica después de discurrir sobre la filosofía en general y explicando y diferenciando el conocimiento histórico, el filosófico y el matemático. Para Wolff ésta es la triple forma del conocimiento humano y define filosofía como la *scientia possibilium quatenus esse possunt*. Esto es, buscar el conocimiento de lo posible. Respecto a la división de la filosofía, será la misma que use el mexicano: Lógica, Metafísica dividida en Cosmología y Ontología, Psicología y Teología Natural. Por método filosófico entiende *intelligo ordinem quo in tradendis dogmatis uti debet philosophus*⁷², o sea, el orden en que el filósofo debe enseñar los principios. Define la lógica como *scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate*, es decir, el saber dirigir la capacidad cognitiva para conocer la verdad.

A quien también cita nuestro autor con cierta frecuencia es a François Jacquier, franciscano que entabló estrecha amistad con el P. Lesuer. Congeniaron y compusieron cada uno de por sí un comentario sobre

⁷¹ Wolff, Christian. *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica per tractata et ad usum scientiarum*, editio tertia enmendatior, Ex typographia Dionysii Ramanzini, Verona, 1785.

⁷² *Idem*, p. 36.

Newton, hicieron luego una compulsiva para no discrepar en sus opiniones y de este modo consiguieron publicar un libro que reunía lo sublime el orden y la claridad. Jacquier gozó de la confianza de los papas bajo cuyo pontificado vivió. El cardenal Alberoni le honró con su amistad. Benedicto XIV le dio a examinar varios proyectos sobre los canales de Rumania y Pio V le dispensó toda su confianza. Terminó su carrera en 1788. Había sido socio de las academias de Berlín, de la de ciencias de París y de las principales sociedades literarias de Italia. Especialmente citadas son su *Instituciones Filosóficas*, pues en el tomo segundo es donde se discute sobre la metafísica. Guevara considera la misma división de la metafísica, es decir, Ontología y Neumatología⁷³.

Todos estos tratados los conoció y estudió acuciosamente el jesuita. En más de una ocasión cita a los filósofos aquí mencionados. No obstante, consecuente con su manera de entender las cosas, no coloca como alteza a ninguno de ellos. Bajo el principio ciceroniano de juzgar abiertamente todo y no asentir claramente nada, los utiliza para la construcción de su discurso. Así comienza su lógica citando a Marco Tulio. Para Bazoazábal la dialéctica es lógica natural ínsita en la capacidad del hombre⁷⁴. De aquí, obviamente, emana la lógica artificial. Asume que la lógica ya no trata sólo de las reglas del razonamiento, sino más bien de cómo se construye el conocimiento. Todas las reglas de la lógica se deducen de principios ciertos y evidentes y pueden sujetarse a una demostración legítima. La ciencia, según nuestro pensador,

⁷³ Jaquier, Francisco. *Instituciones Filosóficas*, traducidas por Santos Diez González, t. II, imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787.

⁷⁴ Guevara Basoazábal, Andrés. *Institutionum...*, p.7.

es: “El conocimiento cierto y evidente de la cosa sacada de principios verdaderos.”⁷⁵ Y el arte: “la colección de reglas para hacer alguna obra con el alma o con el cuerpo.” De esta manera, concluye que la lógica es una ciencia y un arte porque combina conocimientos ciertos, evidentes y reglas específicas. Mas la liberalidad de la lógica no se puede poner en duda, pues su objeto es inmaterial. El objeto material de la lógica son las operaciones de la mente humana y las arregla para que pueda discurrir correctamente. El objeto formal de la misma es la rectitud de la mente por la cual se discierne lo verdadero de lo falso. Para Guevara la lógica es muy útil en la construcción del conocimiento. Ese es uno de los puntos importantes de la filosofía moderna: la lógica no debía ser considerada como parte del conocimiento, sino que debía ayudar en su construcción. En otros términos, de nada servían los silogismos si no socorrían a la construcción del saber.

En la disertación primera del capítulo I discurre acerca de la percepción. Comienza explicando que la mayor parte de esta facultad pertenece a la metafísica. La entiende como cierta capacidad de la mente por medio de la cual conocemos una cosa sin afirmar ni negar nada de ella⁷⁶. La imagen es el objeto material de la percepción y de aquí deviene la idea. A continuación analiza la relación entre las ideas y los objetos. Entiende por objeto todo cuanto se presenta a la percepción. La palabra que universalmente comprende todas las cosas es el «ente». Para su estudio se puede dividir en género, especie y diferencia específica⁷⁷. Ésta es una clara alusión al opúsculo tomista *De ente y*

⁷⁵ *Idem*, p. 8.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 17.

esencia. Mientras el mexicano considera estas categorías en la lógica, como antesala para la construcción del saber, Tomás de Aquino las considera como parte de la metafísica. Esto le lleva a la definición de individuo: “Entendemos por individuo cierta naturaleza completa en sí y separada de las demás singulares, como «Pedro», «este caballo», etcétera.”⁷⁸

Después de definir abstracción y composición, se remite nuevamente al ser y la esencia. De las notas peculiares de los individuos hay algunas esenciales o pertenecientes a su esencia y componen su ser. Sin embargo, recalca que hay muchas cosas cuya existencia no depende de la naturaleza —como los predicables de Porfirio—, pues el género, la especie, la diferencia específica, para Guevara existen en la mente (*extra mentem existere non possunt*)⁷⁹. Este es obviamente un antirrealismo heredado de la filosofía reciente o moderna. Para él lo existente es lo hallado en la naturaleza; lo demás son entes de razón que los lógicos han elaborado para explicar más detalladamente; son predicables, formas de ordenar el pensamiento, pero no están en la naturaleza. Para el jesuita lo concreto es la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, y lo divide en tres aspectos: lógico, físico y metafísico. El último es aquél cuya forma no se distingue del sujeto, como por ejemplo, la capacidad de razonar del hombre. Esto es, el concreto metafísico no se separa del sujeto. El físico se distingue uno de otro, como la forma del sujeto que es inherente a él, pero sí se puede separar.

En el capítulo dos de la lógica, realiza la división de las ideas. Comienza estableciendo la diferencia en-

tre ideas claras y distintas, y las confusas. Para él una idea clara y distinta es: “cuando no sólo se percibe el objeto de modo que pueda discernirse de otro, sino que también se han de ver todas o la mayor parte de las notas que le caracterizan.”⁸⁰ Como buen lector de Descartes y como buen matemático, desea que el conocimiento parta de ideas claras y distintas. Esta es una clasificación formal, mas la realizada a partir de los objetos mismos plantea la clásica distinción: ideas simples, compuestas, singulares, universales, por comprensión y extensión, etcétera. Así, retoma una parte de la filosofía moderna y otra de la escolástica. Trata de buscar la mejor categorización para los jóvenes estudiosos. Esta forma de exposición no sólo es didáctica, además parte del convencimiento de que la verdad es probable en distintos discursos filosóficos.

De los signos

En el capítulo tercero aborda los signos de la ideas. Comienza por la definición: “Signo es una cosa externa que a su aspecto se excita necesariamente la idea de otro objeto, no se ha usado sin misterio la palabra excita, porque la cosa manifestada por medio del signo debe ser conocida con anterioridad para que su idea se nos represente o excite.”⁸¹ Quiero detenerme aquí un momento, pues es muy importante recalcar qué entiende Guevara por signo y con quién está discutiendo al respecto. Desde la lógica de los estoicos hasta Juan de Santo Tomás, pasando por San Agustín y el mismo John Locke, los signos han jugado un pa-

⁷⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁸¹ *Ibidem*, p. 28.

pel importantísimo en la lógica y la construcción del conocimiento. Ciertamente, cuando el jesuita mexicano salió de la Nueva España ya había recibido una formación en artes, es decir, en el *trivium*, por eso quizá pudo conocer la lógica de Antonio Rubio o la de Juan de Santo Tomás.

El concepto de signo fue variando en el transcurso del tiempo. Como bien afirma Herón Pérez Martínez, el estudio del signo ha ido de una pre-semiótica hasta la constitución de la semiótica como disciplina, con su objeto de estudio bien definido y resultados significativos⁸². Asimismo, como afirma Mauricio Beuchot, el Siglo de Oro español fue de una acuciosa meditación acerca del signo, y la producción de textos a este respecto es abundante⁸³. Inclusive la *Lógica* de Port Royal discute ampliamente el concepto de signo. Guevara no afirma, como San Agustín, que el signo sea “una cosa que, además de la especie que introduce en los sentidos hace pasar al pensamiento de otra cosa distinta.”⁸⁴ Para ambos autores el signo es algo relacional, en primer lugar, relaciona el signo con lo significado, y en seguida con el pensamiento o con el conocimiento. Para él, así como para San Agustín, existen dos tipos de signos: los arbitrarios, instituidos por el hombre y los naturales. Los primeros no tienen ninguna conexión necesaria entre signo y significado⁸⁵.

Juan de Santo Tomás define al signo como “aquello que representa a la facultad cognoscitiva algo di-

ferente de sí mismo.”⁸⁶ Así pues, el signo es necesario a la facultad cognoscitiva para la construcción del conocimiento, el problema es saber si entre el signo y el significado existe una relación necesaria; parece que no. No obstante, para Guevara lo que significa el signo debe ser conocido con antelación al mismo, de lo contrario no sabremos qué significa. El significado es anterior al signo en el conocimiento, mientras que para Juan de Santo Tomás, al parecer, el signo es primero. Es importante hacer esta distinción porque de ella depende su concepción de la lógica y el conocimiento, como lector de Descartes, Guevara ve en el significado lo más claro y distinto de la relación signo-significado: si no se conoce el significado, el signo mismo no dirá nada. Divide el signo en natural e instituido. La característica específica de los signos instituidos y arbitrarios es que en ellos no existe ninguna implicación necesaria entre el signo y el significado⁸⁷. Este tipo de signos los constituyó el ser humano, y otros fueron instituidos divinamente, como los sacramentos de la Iglesia católica. También considera como signos a la escritura, los movimientos del cuerpo, las gesticulaciones y todo aquello que sirva para expresar los sentimientos⁸⁸. Después explica los términos vocales, incluidos en los signos instituidos por el hombre. Estos términos son unívocos, equívocos y analógicos⁸⁹. La suposición, la ampliación, restricción y apelación son para él signos porque ayudan a exteriorizar pensamientos. Prácticamente, los argumen-

⁸² Pérez Martínez, Herón. *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000.

⁸³ Beuchot, Mauricio. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, FCE, México, 2004.

⁸⁴ San Agustín. *De doctrina cristiana*, BAC, Madrid, 1956.

⁸⁵ Guevara Basoazábal, Andrés. *Institutionum...*, p. 28.

⁸⁶ Santo Tomás, Juan de. *De los signos y los conceptos*, introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1989, p. 35.

⁸⁷ Guevara Basoazábal, Andrés. *Institutionum...*, p. 29.

⁸⁸ *Idem*, p. 31.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 30.

tos no sólo son formas válidas de razonamiento, sino también signos. Esta división era muy propia de la escolástica, pues lo mismo hacen fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio o Juan de Santo Tomás. Aquí se nota pues cómo nuestro autor rescata algunas de las formas y categorías de la escolástica y las combina con el pensamiento moderno explicado más adelante. Adicionalmente medita sobre el buen uso de los vocablos. Para él la escritura es de dos especies: la vulgar y la jeroglífica. La primera es la usada cotidianamente, la manejada por todos; la segunda era la empleada por los egipcios en sus pinturas murales. También menciona que este segundo tipo de escritura “la usaban los antiguos mexicanos cuando fueron descubiertos.”⁹⁰ Con esto muestra sus lecturas de los trabajos de investigación de sus maestros, como Clavijero, pues en medio de aquella marea de textos modernos circulantes en las aulas europeas, pocos reflexionaban sobre la escritura de los antiguos mexicanos. Hay una preocupación del jesuita en todo lo referente a su patria, no sólo en el presente sino también respecto al pasado.

Continuando con el buen uso de los vocablos, detalla dos formas: la civil y la científica. La primera es la empleada por las personas comunes. La segunda es la manejada para las explicaciones de las ciencias. Y advierte:

El que enseña alguna ciencia o escribe sobre ella, debe evitar las metáforas, tropos y los adornos de una elocuencia hinchada. Ha de emplear las voces en la propia significación y valerse de las que enseñan con preferencia a las que delei-

tan. Esto no debe entenderse de modo que el filósofo huya enteramente de todas las reglas de la oratoria y que haya de verse precisado a usar un lenguaje bárbaro y un estilo delineado.⁹¹

Si una actitud caracteriza a la modernidad es su desdén hacia la retórica. Locke, por ejemplo, que fue maestro en este arte, abominaba de ella y la consideraba como incapaz de hacer avanzar el conocimiento. No obstante, como buen lector de Cicerón, Guevara hace hincapié en que de ninguna forma se pueden dejar de lado las reglas de la *compositio* de la elocuencia, pues a final de cuentas todo pensador busca convencer y persuadir a los lectores de su punto de vista. Según él el lenguaje humano es insuficiente para nombrar todos los fenómenos y cosas percibidas por el sujeto, por eso asevera: “La abundancia de cosas y escasez de palabras nos obliga muchas veces a que usemos de un mismo vocablo para significar objetos diversos.”⁹² Esto, que pudiera parecer una verdad de perogrullo, muestra la preocupación del jesuita por la relación entre las palabras y las cosas.

En la *Lógica* de Port-Royal ya se habían comentado algunos problemas al respecto y lo mismo hizo John Locke en el libro tercero de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde explica cómo usamos las palabras para referirnos a las ideas, y analiza el proceso de abstracción que ello implica. En particular, insiste en las ideas abstractas como creaciones del entendimiento para referirse simultáneamente a una variedad de cosas concretas, pero a diferencia de Platón, no tie-

⁹⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁹¹ *Ibidem*, p. 34.

⁹² *Ibidem*.

nen ninguna existencia objetiva⁹³. Esta será también la preocupación de Guevara.

De la definición, el juicio y la enunciación

Con relación a lo anterior, el filósofo mexicano explica la idea de *definición*, cuya importancia era mayúscula en la lógica escolástica, así, lo vemos evocar a fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, dado que por su formación en la Nueva España tenía presentes las obras de estos pensadores; cuando llega a Europa tiene a la vista la lógica de Bacon, de Wolff y la de Port Royal; por otro lado estaba su instrucción como jesuita y católico. Por eso escoge el probabilismo de Cicerón, para poder conciliar estas posturas. Precisa la definición como “una oración que expresa con más claridad lo significado confusamente por el simple nombre de la cosa.”⁹⁴ Evidentemente, la definición va más allá del nombre de la cosa.

Para fray Alonso de la Veracruz, la definición es la substancia de la cosa⁹⁵, y para Antonio Rubio constituye la naturaleza de los entes⁹⁶. A diferencia de ellos y compartiendo la postura de Port Royal, Guevara separa la definición de nombre y de cosa. La primera se refiere a la que aparece en los diccionarios, la segunda se divide a su vez en descriptiva o esencial. La primera de éstas es capaz de contener todos los caracte-

⁹³ Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, 2005, p. 450.

⁹⁴ Guevara, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁵ Veracruz, fray Alonso de la. *Tratado de los tópicos dialécticos*, versión de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1989, p. 9.

⁹⁶ Rubio, Antonio. *Lógica Mexicana*, Iohanes Pillehote, Lugduni, 1625, p. 91.

res para distinguir suficientemente una cosa de otra. Afirma el jesuita: “Nos servimos de las definiciones descriptivas, cuando las notas internas no son tan conocidas que podamos dar una definición esencial.”⁹⁷ Posteriormente establece las reglas de la definición, más acostumbradas en los manuales de lógica.

Respecto al juicio, menciona que entre éste y la enunciación se halla la misma diferencia que existe entre las voces y las ideas. Define el juicio de la siguiente manera: “es un acto del entendimiento por el que se afirma o niega que una cosa conviene o no a otra, o el que reúne una o muchas ideas simultáneamente.”⁹⁸ Esta sección es muy importante porque aborda una cuestión que es tan cara para la filosofía moderna. Como se sabe, el estudio lógico del juicio considera a éste como forma de pensamiento, atendiendo a su estructura esencial y a sus propiedades necesarias. Desde este punto de vista, se distinguen el simple concepto y el raciocinio. El concepto representa sólo un conocimiento incoativo, porque se limita a formar inicialmente contenidos sin relacionarlos plenamente con el ser. En cambio, el juicio lleva el conocimiento a su realización plena porque asintiendo a los contenidos expresa su existencia. El raciocinio es, en cambio, un progresar de un conocimiento a otro. Tradicionalmente se suele definir el juicio, a partir de Aristóteles, como el acto del entendimiento por el cual se compone o divide, afirmando o negando. Es propio del juicio unir dos conceptos, afirmativa o negativamente, afirmar si algo *es* o *no es*. El sujeto y el predicado son la materia o contenido del mismo, mientras la forma o estructura la dan la cópula «es» (o «son») y la partícu-

⁹⁷ Guevara, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁸ *Idem*, p. 46.

la negativa, si la hay. Aunque sujeto y predicado forman una unidad lógica, cada uno puede ser integrado por varias palabras.

Algunos autores como santo Tomás de Aquino afirman que es más bien el acto de asentir o negar. El juicio recae sobre algo, ante la mente, y no añade más que la comparación de un contenido mental con la realidad. Éste no tiene por finalidad producir el nexo interno entre sujeto y predicado, ya está captado por la simple aprehensión. Es decir, la simple aprehensión capta no sólo conceptos como «agua», «cien», etcétera, sino posibilidades o situaciones como “el agua hierve a cien grados”. El juicio recae sobre esa posibilidad afirmando “es verdad que el agua hierve a cien grados”, o simplemente “el agua hierve a cien grados”. En otras palabras, el juicio no capta ningún dato material sin estar ya en la simple aprehensión. Este concepto tradicional de juicio será trastocado por Kant. Ciertamente, no tenemos noticia si Guevara haya leído a Kant, no obstante, ya había en el ambiente de la filosofía moderna europea esta preocupación por entender al juicio de otra manera.

El filósofo de Königsberg investiga cómo los juicios analíticos no hacen avanzar al conocimiento, al contrario de lo que positivamente hacen los sintéticos⁹⁹, quienes serán los que, *a priori*, establezcan las condiciones de posibilidad para la construcción del conocimiento. Esto obviamente no lo comparte Guevara. Precisamente, ésta es una de sus críticas a esa imperiosa necesidad del hombre moderno de certezas totales y absolutas. En su modo de ver el conocimiento elaborado por el hombre es necesariamente probable y verosímil, pero no puede ser absolutamente cierto.

⁹⁹ Kant, Emanuel. *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005.

Como el hombre es un ente finito y sus competencias cognitivas son limitadas, no tiene un fundamento único y último del saber.

Después de la definición de juicio viene su explicación de verdad lógica, certidumbre e incertidumbre. Para el jesuita la verdad lógica es “la conformidad o conveniencia de la idea con el objeto y la falsedad lógica su discrepancia.”¹⁰⁰ Significativamente, ya no se refiere a la adecuación de la mente con la cosa, como lo hacían los escolásticos, sino a la adecuación de la idea con el objeto. Por otro lado, define la certidumbre como cierto estado de la mente. Sin embargo, llama poderosamente la atención lo siguiente:

...nuestros juicios podrán ser verdaderos sin que estemos ciertos de la verdad de ellos; y por el contrario, podemos estar inciertos sin formar juicios falsos. La certeza desecha enteramente a la falsedad, pero la incertidumbre puede asociarse a la falsedad y a la verdad¹⁰¹.

Aquí cabe un resquicio de probabilidad. La verdad y la certidumbre son correlativas, mas la incertidumbre no lo es respecto a la falsedad. No porque un juicio tenga visos de incertidumbre se puede decir que sea enteramente falso. La incertidumbre es parte de la probabilidad, de esa probabilidad que, como es producto del saber humano, y que por ser algo humano tiene grados de verdad. Esta actitud estará presente en toda su obra, si bien retoma las ideas modernas no lo hace acríticamente. Se vale de la tradición filosófica, principalmente de Cicerón, para poner límites

¹⁰⁰ Guevara, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰¹ *Idem*. Sobre la evidencia y la duda.

a una razón avasalladora. Con ello, deja clara su opción preferencial por la insurgencia de la razón, pero no de una razón absoluta.

La evidencia y la duda

Por otro lado, el filósofo jesuita escribe: "Llamamos evidentes a las cosas que se nos manifiestan con tanta claridad como si las estuviésemos viendo."¹⁰² En la cuestión de la evidencia cambió de la escolástica a la modernidad y de alguna forma intentó hacer una síntesis de ambas posturas. Para los escolásticos la evidencia se presenta en dos situaciones diferentes: en la percepción o intuición de un objeto y en la enunciación. La primera era consecuencia de una intención primaria o simple aprehensión en la que no hay posibilidad de error; hoy en día la llamaríamos creencia o juicio. Cuando lo que se percibe adquiere una unidad de objeto acompañada de memoria, como en los animales superiores, se constituye un segundo grado de conocimiento: la experiencia, como señala Aristóteles; y en la unidad de la experiencia se da en el hombre la elaboración de un concepto. Esa intuición también se produce a nivel intelectual a partir de relaciones entre conceptos cuyo origen es la experiencia sensible. La segunda situación se da al enunciar dicha percepción como afirmación que expresa una creencia evidente y fundamenta la certeza de su validez como conocimiento verdadero. Asimismo, los escolásticos subdividían la evidencia en: de verdad, de credibilidad, formal, material y moral.

En la filosofía moderna esa fue la piedra de toque para el cambio de la fundamentación última de la mis-

¹⁰² *Ibidem*, p. 50.

ma. En efecto, los filósofos modernos, con Descartes a la cabeza, intentaron encontrar una evidencia indubitable, algo de lo cual no pudieran dudar. Les parecía que este concepto de la escolástica con sus divisiones o subdivisiones en nada contribuía al avance del conocimiento, por tal motivo, buscaron una concepción distinta. Tanto los racionalistas como los empiristas reconocieron la evidencia formal y su consistencia en sentido epistemológico en la deducción, a partir de unos principios considerados evidentes: las deducciones son evidencias sucesivas de tipo formal según las leyes lógico-matemáticas, como relación de ideas. Para los racionalistas, el conocimiento de los objetos reales más allá de la conciencia, está garantizado a partir de la confianza en la bondad de *dios* como principio e idea innata del entendimiento, pues dios no podría hacer que viviéramos permanentemente engañados. Para los empiristas, al no aceptar las ideas innatas, no existe la posibilidad de evidencia más allá de la formalidad de la «relación de ideas». La única fuente de conocimiento no formal, es decir, con contenido material, de hecho, se da en la experiencia. La existencia de objetos más allá de la conciencia, si bien no se negaba, tampoco podía ser afirmada con certeza. Kant intenta realizar una síntesis que hiciera posible la justificación del hecho del conocimiento científico universal y necesario, pero cuyas verdades no fueran meramente formales y analíticas sino que pudieran ser materiales, es decir, con contenido en el mundo de la experiencia. Para ello intentó justificar la posibilidad y existencia de unos juicios sintéticos *a priori*, propios de la ciencia: universales y necesarios. Son *a priori*, pero sintéticos, porque amplían el conocimiento en su contenido material al extender los posibles predicados con independencia de la noción del sujeto.

La evidencia es un producto de la conciencia respecto a su percepción o idea o concepto, desconectada de lo real. Si no podemos trascender a la propia conciencia ¿qué relación existe entre lo real y nuestra percepción? ¿Es una relación causal? Si la causa es una relación de ideas, como dice Hume, o un concepto *a priori* del entendimiento, como dice Kant, no podemos conocer lo real. ¿Qué es entonces lo real para poder ser comprendido como causa? Esa va a ser precisamente la aportación de Guevara en esta discusión, pues para él la conciencia tiene efectivamente una percepción de la realidad y a partir de ella se puede construir un conocimiento, si no absolutamente cierto, sí en cambio probable; no renuncia a la metafísica como lo hace Kant, pero tampoco es ingenuo como para proceder como los filósofos denominados por él *peripatéticos*.

Así, para él la evidencia puede ser metafísica, física y moral, mas no se queda ahí, pues se da perfecta cuenta de que también es un problema de la conciencia, al menos al momento de enunciarla. Allí entra el problema del juicio. Guevara no plantea lo dicho por Kant y quizá no conoció la *Crítica de la razón pura*; según el jesuita la evidencia metafísica está mediada necesariamente por el método de la conciencia, y eso transforma en mucho una simple explicación del concepto de evidencia. Porque a final de cuentas, para el mexicano la ciencia está en relación con la mente y los objetos. Respecto a la mente, la define como "un conocimiento cierto y evidente adquirido por la demostración."¹⁰³ La voz *ciencia* se refiere a las verdades y es definida como "cierta serie de conocimientos evidentes que se dirigen a un objeto peculiar."¹⁰⁴ En el

¹⁰³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

primer caso se trata de un hábito de la mente, mientras en el segundo es *ex mentis*. Considera que debe haber una acomodación entre uno y otro conceptos, una adecuación, pues el conocimiento es conciencia, pero conciencia de algo.

Como seguidor de Descartes, discute el concepto de duda, tema caro de la filosofía moderna. Descartes plantea la duda metódica, es decir, aunque se puede llegar a un escepticismo, no es esa la finalidad, su objetivo es encontrar el fundamento último para la construcción del conocimiento. Para el filósofo francés la duda es universal: pone en cuestión absolutamente todos los conocimientos, tanto los de sentido común como los basados en la percepción, así como los de origen en la investigación científica, incluida la propia matemática. El único tipo de creencias expresamente incuestionable son las relativas a las verdades religiosas: discute la legitimidad de los sentidos y de la razón pero no trata explícitamente de la legitimidad de la fe y la revelación. Bazoazábal define la duda como "la suspensión del ascenso de la mente, la cual puede provenir de dos causas: por no tener razones suficientes para pronunciar el juicio, a lo que se llama duda negativa; y cuando las razones se presentan por ambas partes, de modo que la balanza no se incline hacia ninguna, entonces la duda es positiva."¹⁰⁵ Por cierto, tampoco pone en duda las cuestiones de la fe. Además, esta duda denominada por él positiva, está estrechamente relacionada con su postura probabilista extraída del pensamiento de Cicerón. Como ya comentábamos, tanto para el filósofo mexicano como para el romano, se debe ponderar todo con una balanza y no aceptar todo o

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 53.

rechazar todo, sino identificar lo más probable o lo menos probable.

No sólo sigue en este apartado a Cicerón, sino también en el tomo III de su obra, más específicamente en la introducción a la física¹⁰⁶, donde cita un pasaje de *De finibus bonorum et malorum* para explicar la importancia de la construcción del saber. Dicho texto de Marco Tulio es un trabajo filosófico escrito en cinco libros, donde se muestran el Epicureísmo, el Estoicismo y el Academicismo de Antíoco de Ascalón. Lo escribió en el 45 a. C., en tan sólo un mes y medio. Al igual que Cicerón, Guevara discute las distintas propuestas para la construcción del saber.

La suposición en los términos de la proposición

Aquí es donde Bazoazábal retorna un tanto a la escolástica, por lo menos a la segunda escolástica, pues el tema de la suposición fue muy tratado entre los filósofos españoles y novohispanos de los siglos XVI y XVII. La teoría de la suposición viene por lo menos desde Pedro Hispano y Guillermo de Sherwood, después fue ampliada y muy discutida por san Vicente Ferrer. Como bien lo señala Mauricio Beuchot, la teoría de la suposición en los términos de la proposición se daba en dos sentidos: una nominalista, apuntalada por Guillermo de Ockham, y otra de corte realista, trabajada por san Vicente Ferrer¹⁰⁷. Dentro de la primera postura no sólo está el franciscano, sino otros pensadores como Juan Buridan y Juan Gerson.

¹⁰⁶ Guevara y Basoazábal, Andrés. *Institutionum...*, t. III, p. 8.

¹⁰⁷ Beuchot, Mauricio. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, IIF-UNAM, México, 1981, p. 201.

Esta teoría se encuentra estrechamente relacionada con la significación, problema harto caro a la segunda escolástica, principalmente a Tomás de Mercado, Juan de Santo Tomás y Antonio Rubio. En México quien más reflexionó sobre ella fue el dominico fray Tomás de Mercado. Como afirma Beuchot, es tratada en el libro II del capítulo IX sobre la enunciación. La suposición la define Tomás de Mercado como lo hace Pedro Hispano: la acepción del término en lugar de una cosa de la cual se verifica¹⁰⁸. La clasificación presentada por Tomás de Mercado ya está muy influenciada por san Vicente Ferrer y en ese sentido es distinta a la enunciada por Pedro Hispano. El término o suposición es portador constante de significados variables, transfigurables de acuerdo a las relaciones establecidas entre un término y los demás en el interior del enunciado. El término *dentro* del enunciado ocupa un lugar y abre un espacio semiótico para la referencia, pero un mismo término, aun siendo unívoco – y más aún si es equívoco o analógico – nos puede llevar a una gama de referencias distintas. El término se puede dividir en material y formal. La suposición material es metalenguaje referida a sí misma. La suposición formal se divide en propia e impropia.

Guevara define la suposición de la siguiente forma: “Es la acepción del término en la proposición según la significación en que se toma.”¹⁰⁹ Se da perfecta cuenta de que las palabras no son tan fáciles de usar y siempre hay distintas maneras de que una palabra signifique algo, dependiendo de quien hable o escriba, o

¹⁰⁸ Mercado, Tomás. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1986.

¹⁰⁹ Guevara y Basoazábal, Andrés. *Institutionum...* t. II, p. 54.

cómo sea usada. Divide la suposición en material y formal; la material se refiere al sonido propiamente dicho de la palabra. La suposición formal la subdivide en lógica y personal. La primera es “la acepción del término en aquel estado que tan sólo puede tener en la mente”¹¹⁰; la segunda es *ex mentis*, es decir, existe en estado físico. La personal la divide en singular, distributiva, colectiva, disyuntiva y disyunta. Cada una de éstas tiene sus propias subdivisiones.

De la diferencia material y formal de las proposiciones

El pensador jesuita pasa de la suposición a la teoría de la proposición. Una proposición está estructurada de varias suposiciones; así, cuando decimos la proposición *todos los hombres son mortales*, está estructurada con un cuantificador: «todos» y un conector: «son», junto a dos términos de la suposición: *hombres y mortales*. Los filósofos pertenecientes a la escuela estoica pre-cristiana y a la escolástica medieval desarrollaron a fondo la lógica de las proposiciones, sistematizando y completando la silogística aristotélica. Leibniz desarrolló la idea de un *calculus ratiocinator*, mediante el cual se aplicaría un sistema de reglas a algunos conceptos generales precisamente definidos, lo que permitiría actuar en el campo de las cuestiones filosóficas con los mismos procedimientos del razonamiento matemático. Esta idea tenía implícito el concepto de crear un método equivalente al de las ciencias exactas para alcanzar la certeza en cuanto a las cuestiones filosó-

¹¹⁰ *Idem.*

ficas¹¹¹. Como hemos comentado, Guevara cita con frecuencia a Leibniz.

Después de presentar la clasificación tradicional de las proposiciones por su cantidad, por su cualidad, universales, particulares, singulares y el cuadro de oposición tan usado entre los filósofos novohispanos y los escolásticos, se centra en la verdad y falsedad de las proposiciones y define así la verdad lógica: “la conveniencia del juicio con su objeto y la falsedad su discordancia”¹¹². Esta conveniencia de juicio o discordancia la explica a partir de cinco leyes: 1ª Una proposición es verdadera cuando lo que se afirma o niega universalmente existe del mismo modo enunciado, es decir, la verdad lógica no sólo es una conveniencia entre el juicio y su objeto, sino que este objeto debe de existir tal como lo describe la proposición, de lo contrario será falsa. Esto tiene a su vez relación con lo que Guevara va entender por existencia, cuestión desarrollada en su ontología, analizada más adelante. 2ª Si existe particular o singularmente lo afirmado en un caso singular o particular. 3ª Si existe o no absolutamente lo que así se afirma o niega. 4ª Si lleva unida una condición, debe existir bajo la misma; o no existir si la proposición es negativa. 5ª Si lo que se niega generalmente no puede ser universalmente verdadero.

Así pues, una proposición es más amplia que un término. Aquí el problema es saber si para Guevara hay un uso pragmático del lenguaje o bien, si los significados para él son ínsitos al ente. En un primer momento, tiene una fuerte inclinación a lo expuesto por los filósofos denominados por él peripatéticos, es decir, a los de la se-

¹¹¹ *Routledge Encyclopedia of Philosophy* en <http://www.rep.routledge.com>

¹¹² Guevara y Basoazábal, Andrés. *Institutionum...* t. II, p. 71.

gunda escolástica, pero luego plantea una cuestión muy moderna: los términos y las proposiciones deben estar relacionados estrechamente con la producción del conocimiento. Es decir, los términos y las proposiciones de ninguna manera deben tener otro cometido que fincar el saber y más específicamente el saber del saber.

La diferencia de la lógica del jesuita y la de sus predecesores como Veracruz, Tomás de Mercado, Antonio Rubio, Juan de Santo Tomás y otros, es que él presenta una caracterización de las proposiciones científicas y del método científico. Considera que las proposiciones peculiares del método científico son las indemostrables, "aquellas proposiciones cuya evidencia se presenta a primera vista con tanta claridad que asentimos inmediatamente a ellas sin más averiguaciones."¹¹³ Esto es, notas *per se*. Se llaman indemostrables no porque no se deban demostrar, sino porque no se requiere dicha demostración; son evidentes. Aquí *evidente* se entiende en sentido matemático. Como ya habíamos comentado, para Guevara la filosofía lo toca todo y las matemáticas son parte de sus *Instituciones*. Además, como buen lector de Descartes y Leibniz, retoma el modelo de las matemáticas. Así, una proposición evidente es como un axioma en geometría: no es necesario hacer una serie de raciocinios para entenderla. Aunque el problema de la evidencia es muy significativo para la filosofía moderna, no sabemos qué tipo de evidencia se estaba instaurando en esa época. Parece que Bazoazábal habla de evidencia formal pero, ¿se refiere a evidencia material? Así, en este sentido, las proposiciones más importantes para nuestro autor son las científicas, cuyo funcionamiento descansa en su conexión necesaria con lo real, con lo existente. Mas nuestro filósofo no es em-

¹¹³ *Idem*, p. 74.

pirista. Por un lado trata de encontrar proposiciones fundamentales para la construcción del conocimiento, pero sin caer en el idealismo, propio de Kant.

Estima que la verdad se divide en demostrable e indemostrable. Las verdades demostrables son las deducidas de una serie de proposiciones dadas, mientras las indemostrables son los axiomas y los postulados. Los primeros se conocen por la sola luz de la razón, mientras el postulado es una verdad innegable que dirige a la práctica. Las proposiciones demostrables las divide a su vez en teóricas y prácticas. Para él, un teorema es una proposición especulativa donde se demuestra alguna verdad¹¹⁴.

La argumentación y el raciocinio

En la disertación tercera Bazoazábal discurre sobre el raciocinio, definido como la deducción de una serie de proposiciones a partir de otras. El raciocinio puede ser afirmativo o negativo, dependiendo de la índole de la deducción. Si el juicio inferido por medio de otra cosa afirma algo del sujeto, el raciocinio será afirmativo, y si lo niega será negativo. El raciocinio perfecto consta de tres juicios y se divide en antecedentes o premisas; las de ellas deducidas se llaman consecuentes. Reflexiona:

...el raciocinio es la acción de la mente que infiere una cosa de otra y la argumentación es la misma exposición vocal de este concepto interno. Cuanto se ha dicho acerca del raciocinio debe aplicarse también a la argumentación; igual-

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

mente cuanto en adelante se diga sobre ésta es necesario que a su modo también al otro convenga.¹¹⁵

Deseo subrayar esta sección porque me parece muy importante. Para Guevara la lógica no sólo está relacionada con la construcción del conocimiento, sino con la parte práctica, con la argumentación. Encuentra varias especies de argumentaciones: el silogismo, el entimema, el epiquerema, el dilema, el denominado *sorites* y la inducción. Define cada uno de ellos y los cree muy útiles al momento de las discusiones y en el análisis de los pensamientos de los otros. Considera a la argumentación como la voz del pensamiento engendrada en la mente, por lo tanto resulta muy valiosa. Como seguidor de Cicerón sabe que la convicción de los estudiantes y de la cátedra depende de la forma de presentar el discurso, en la manera de argumentar. La argumentación no es *verba vana*: gracias al lenguaje es como se exhiben encarnados los pensamientos y juicios de los individuos. A final de cuentas, la argumentación y el conocimiento buscan la verdad, sólo que sus formas son distintas.

Un entimema ya reside en la mente, es un tipo de silogismo en el que se ha suprimido alguna de las premisas o la conclusión por considerarlas obvias o implícitas en la proposición. Es un silogismo basado en semejanzas o señales, éstas indican una propiedad realizada por la función de un término medio silogístico. En general, el entimema debe constar de menos proposiciones —una antecedente y otra consiguiente— las cuales constituyen el silogismo ordinario, en vista de que en el lenguaje cotidiano se formulan ra-

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 79.

zonamientos suprimiendo expresiones sabidas por el oyente. Esto bien lo entiende y explica por sus lecturas ciceronianas, y del silogismo es la sección de la argumentación más reflexionada.

La silogística, desde el estagirita hasta antes de la lógica matemática, fue muy importante para el pensamiento formal de la lógica. En general, sigue la tradición silogística de ese momento, no obstante, hace un reparo en cuanto al silogismo hipotético, evidencia fáctica de sus lecturas ciceronianas. Para el presbítero guanajuatense el silogismo hipotético es aquél que incluye condición en una o en las dos premisas¹¹⁶. En lógica clásica, el silogismo hipotético es una forma de argumento válido. Se trata de un silogismo compuesto por una sentencia condicional para una o ambas de sus premisas. En la lógica proposicional, el silogismo hipotético es el nombre de una regla de inferencia válida; en suma, es una de las reglas de la lógica clásica, no siempre aceptada en ciertos sistemas de lógica no clásica. Por ejemplo, entra condicionalidad en este tipo de silogismo: si sucede *P* entonces sucede *Q*. Pero este silogismo no necesariamente tiene una implicación material, de todas formas fue muy importante para la construcción del conocimiento científico, pues éste se basa en una racionalidad hipotética deductiva.

El probabilismo de Cicerón dio pie a tintes de cierta modernidad en el pensamiento de los intelectuales católicos, en el de Jacquier y otros. Es decir, los pensadores católicos como Guevara y sus coetáneos encontraron en Cicerón, y un tanto en su alumno Séneca, alguna posibilidad de hacer convivir la tradición escolástica y la incipiente Ilustración que ya cabalgaba por sus fueros. No fue un proceso sencillo y el

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 93.

presbítero guanajuatense es un buen ejemplo de cómo esta transición fue lenta y pausada, a diferencia de lo ocurrido con pensadores de cepa luterana como Kant, Fichte y Hegel, quienes desde un principio dejaron de lado la fe para quedarse con la razón. Nuestro jesuita se va sacudiendo el polvo escolástico, pero aún no deja de hacer ciertas consideraciones heredadas de la vieja escuela. Esto último se ve claramente cuando trata el asunto de la argumentación probable: “las reglas silogísticas enseñan que la conclusión debe seguir a la parte más débil, aquella argumentación será probable, que tenga probable las dos o una de las premisas.”¹¹⁷ Esto trae como consecuencia una lógica probabilística, cuyo objetivo debe ser combinar la teoría de la probabilidad para manejar la incertidumbre con la capacidad de una lógica deductiva para explotar la estructura. El resultado es un formalismo más rico y más expresivo con amplia gama de áreas posibles de aplicación. La lógica probable es una extensión natural de las tablas de verdad tradicionales; los resultados que dichos pensadores definen, en cambio, son obtenidos por expresiones probables. Así, la probabilidad en la argumentación fue condición de posibilidad para la construcción del conocimiento científico, pues sin principio de incertidumbre no habría investigación y sin investigación no habría sistematización. Esto lo entendía muy bien el jesuita, para quien el método científico era asaz importante, porque con él asistimos a una combinación entre la postura probabilista de Cicerón y la propuesta de Descartes, buscando una evidencia irrefutable de dónde partir para empezar a construir el conocimiento.

Para el filósofo mexicano los grados de probabilidad pueden aumentar o disminuir, pero no los de

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 113.

verdad. Como ya habíamos comentado, su concepto de verdad es independiente de cómo se miren las cosas y cómo se perciban, y la probabilidad, al igual que la evidencia, se refiere, a su parecer, a los modos de ver los objetos. Puede acontecer que las conclusiones lleguen a parecer menos probables al incorporar otras ideas adquiridas, después alcanzarán un grado mayor de certeza hasta quedar verdaderas y evidentes. Y lo que al principio parecía menos probable llegara a ser cierto, o al menos lograr adquirir un grado mayor de probabilidad¹¹⁸. Ahora bien, como conocedor de Descartes y Leibniz, busca la axiomatización de la filosofía y para ello debe recurrir a la demostración. Observa que la demostración “es la deducción de alguna proposición de principios ciertos y evidentes, [que] puede ser próxima o remota.”¹¹⁹ Las demostraciones son ejemplos de razonamiento deductivo y se distinguen de los argumentos inductivos o empíricos, en que una demostración debe «demostrar» que una afirmación es siempre verdadera, no sólo enumerar muchos casos confirmatorios. Pone como ejemplo a la geometría, así como Descartes considera a la matemática la mejor muestra de cómo se da una demostración racional a partir de ciertos axiomas dados. Esto no significa que Guevara fuera racionalista, sólo tomó como punto de partida a la geometría. La primera tiene un solo razonamiento, mientras la segunda, varios. También expone los tipos de demostración *a priori*, *a posteriori* y simultánea o concomitante. Las primeras son aquéllas cuyo “término medio de la demostración es la causa de algo, cuya naturaleza precede a la

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 108.

cosa"¹²⁰ y pone como ejemplo la teoría de la gravedad de Newton. Ahora bien, Kant descubre que se necesitan juicios *a priori* sintéticos para poder hacer avanzar el conocimiento. Por supuesto, el guanajuatense no caminaba en el mismo sentido, ni siquiera leyó a Kant, y no tenía intención alguna de fundamentar críticamente la epistemología, pues ya desde su afiliación al pensamiento de Cicerón, formulaba una crítica a la modernidad misma.

Las demostraciones *a posteriori* son aquéllas que demuestran la causa por los efectos. Esto lo trataría en la metafísica, acota Guevara. Finalmente, las demostraciones simultáneas o concomitantes serán aquéllas en las que se demuestren las propiedades de las cosas por la misma idea que de ellas nos hemos formado. Pone como ejemplo el triángulo y cómo se indican sus principios a partir de la idea preconcebida de triángulo. Las exposiciones prepósteras son aquéllas cuyos principios, sentados en las demostraciones, son controvertibles, oscuros o falsos. Algunos argumentos *ad hominem* son de esta índole.

El método

El método ha sido, para el caso de la filosofía moderna, la piedra angular que dio pie a la revolución del pensamiento. Hasta antes de Descartes el método era en sí parte de la investigación filosófica. Lo revela santo Tomás de Aquino en su *Suma de Teología*. Para el aquinate el método era el escolástico, esa forma de disputar y argumentar por medio del cual se llegaba a la demostración de los artículos propuestos. Algo

¹²⁰ *Ibidem*, p. 109.

similar sucede con Francisco Suárez, quien en sus *Disputaciones metafísicas* sigue un método muy diferente al del Doctor Angélico. Para el jesuita Suárez el método consiste en la exposición independiente y sistemática de una doctrina sin sujetarse al comentario de texto alguno, ni al orden de la metafísica aristotélica; libre de la farragosa exposición en cuestiones y artículos, escindida por el *sic et non* de las sumas medievales.

Con Descartes el método pasa a tomar el lugar de la metafísica, es decir, el sitio principal en la discusión filosófica, pues ya no se trataba de comprender el ser y la esencia, sino de cómo se podía construir el conocimiento; cuál era el fundamento último del que se partiría para elaborar un saber confiable y libre de toda sospecha. Descartes, a través de la duda metódica, llega hasta el *cogito ergo sum*. Con ello, la filosofía tomaba un cariz matemático. En efecto, cuando Descartes plantea el *Yo pienso* como el principio de fiabilidad de todo conocimiento ulterior, tiene en mente el sistema axiomático de las matemáticas. El *Yo pienso* es el axioma desde el cual va partir para la construcción de todo saber fiable¹²¹.

Esto lo sabía Basozábal, quien conocía bien el pensamiento del filósofo francés. Una de las diferencias entre el jesuita mexicano y el educado en el Real Colegio de La Fleche, es que el primero no hará cimentar todo el saber en el *cogito*. Como seguidor de Cicerón, discutía abiertamente todas las probabilidades y no se inclinaba por una en específico. Como ya vimos en el capítulo uno, Guevara llama a Descartes el promotor de la filosofía moderna —en realidad restablece la ver-

¹²¹ Descartes, René. *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 1989, p. 97.

dadera actividad de la misma —, pero no cae de hinojos ante él, más bien le hace una crítica al igual que a los filósofos *novatores*. Nuestro pensador está entre el probabilismo de Cicerón y la modernidad de Descartes.

También Spinoza había discutido sobre el método, aunque Guevara no lo cita. La discusión metódica estaba en el ambiente filosófico de la Europa moderna. No se decanta por el empirismo inglés, y aunque efectivamente menciona a Locke, no lo toma como su eje de discusión. Seguramente habrá conocido la obra de Nicolás Malebranche, de los oratorianos, pero no lo cita, quien lo menciona es el oratoriano Díaz de Gamarra, en la Nueva España.

Para Basoazabal el método en general es el orden o disposición conveniente en las cosas, y el método científico pertenece al estudio o enseñanza de las ciencias. Lo divide en analítico y sintético. El primero se usa la mayoría de las veces para descubrir una verdad, partiendo de la definición de una razón apta, como la que distribuye el todo en sus partes, para que por medio de la especulación se venga al conocimiento de la verdad¹²². Cita algunos ejemplos de la química, en donde mejor se utiliza este método. Mientras que el método sintético es la continua disposición de las verdades inventadas con el método científico para comunicarlas a los otros, por cuya causa se le ha llamado «método de doctrina», por ser el más apto para la enseñanza¹²³. Como ejemplo de este método pone a la geometría. Ahora bien, ¿por qué toma como ejemplos a la química y a la geometría? Pues principalmente porque ambas disciplinas, las dos ciencias, se pueden reproducir artificialmente y están basadas

¹²² Guevara, *op. cit.*, p. 120.

¹²³ *Idem*, p. 121.

en la observación empírica. Para él y para muchos de los pensadores de ese momento, ya no sólo bastaba el argumento de autoridad — puesto en tela de juicio en España por Feijoo —, era necesario demostrar que lo expresado por Aristóteles o algún otro filósofo era comprobable en la experiencia. Éste es precisamente el *quid* del conocimiento moderno, pues se trataba de establecer proposiciones válidas no sólo para el evento independiente, sino para cualquier evento, por un lado; por el otro, los juicios analíticos no hacían avanzar al conocimiento y los sintéticos son *a posteriori*, por eso se requería de juicios sintéticos *a priori*, esto es, condiciones de posibilidad de la construcción del conocimiento.

Al igual que Descartes, propone algunas reglas a seguir en el método. Primera: no se debe investigar ningún planteamiento que claramente exceda la fuerza del entendimiento humano. Segunda: evitar la ambigüedad y equivocidad en la investigación y en la exposición de los resultados. Tercera: si el tema es complejo, hacer divisiones necesarias y con claridad, sin excederse en ellas. Cuarta: no pasar de una verdad a otra sin que la precedente esté bien fundamentada y no haya duda sobre ella. Quinta: buscar nociones medias que nos permitan progresar de una a otra hasta llegar por último a la conclusión de la cuestión propuesta¹²⁴.

Cada una de estas reglas tiene su razón de ser. La primera está constreñida a las cuestiones religiosas y teológicas. Cita a Horacio cuando dice que no se le debe buscar la cuadratura al círculo, y trata de subrayar cómo las cuestiones de fe en muchas ocasiones superan con mucho al entendimiento humano, por eso es necesario dejarlas de lado. La segunda está empa-

¹²⁴ *Ibidem*, p. 122.

rentada con la teoría de la suposición arriba explicada. Como buen filósofo del lenguaje, pretende ideas claras y distintas, es decir, que los conceptos tengan una conexión lógica y material con el referente. Estas reglas no sólo son cuestiones de la exposición sino también de de investigación propiamente dicha, pues la tercera deja en claro que no se debe seguir con los razonamientos si las anteriores proposiciones no están bien cimentadas. Más adelante, en la parte de la psicología, discutirá sobre la experiencia, tan importante para el método científico.

Ahora bien, estas reglas ponderan el uso de la razón para la inteligencia de la realidad, se trata de la insurgencia de la razón por encima del argumento de autoridad y también por encima de la tradición. Estas dos fuentes del saber no le parecen muy fiables, pues bajo ellas se han ocultado muchos errores durante bastante tiempo. Entiéndase bien, Guevara no es un moderado a ciegas: comprende cuáles son los problemas en la construcción del saber mediante las formas tradicionales, mas esto no lo exime de hacer una crítica a la *philosophia recontioris*.

Del criterio de verdad

Una de las partes importantes para establecer el criterio de verdad es la evidencia. Como ya habíamos comentado, para la filosofía moderna la evidencia es muy importante, principalmente porque a partir de la axiomatización de la filosofía, jugó un papel trascendente. Otros de los criterios de verdad son los sentidos externos, el sentido común y la autoridad, aunque esta última no le parece tan importante. Estos tres criterios de verdad serán puestos en duda por varios

de los filósofos contemporáneos a Guevara. Así, a algunos les parecen poco fiables los sentidos, como es el caso de los racionalistas, mientras a otros el sentido común le parece una tautología. Fiel a su método, el jesuita expone cada uno de estos criterios pero sin inclinarse abiertamente por ninguno de ellos, y desea que sus alumnos ejerciten su capacidad de discernimiento y sepan elegir a partir de sus propias necesidades e intereses. En primer lugar define la evidencia: "Ya hemos dicho que la evidencia es aquella luz del entendimiento por la que conocemos la verdad de una cosa, con tal claridad como si la estuviésemos mirando."¹²⁵ Obviamente este concepto de evidencia proviene del racionalismo y más específicamente de Descartes, pues está estrechamente ligado al valor de las ideas claras y distintas. Pero no es crítico aún, todavía supone las intuiciones intelectuales, situación que objetará del todo Kant.

Para Basozábal el concepto de evidencia tiene tres causas: la primera proviene del sentido íntimo o de conciencia (*ex intimo videlicet sensu aut conscientia*). O sea que el concepto de evidencia parte de la conciencia, de este proceso de introspección instaurado por la modernidad. La segunda es la inmediata y viene de la simple percepción de los términos o de la comparación entre ellos. La tercera es de carácter mediato o intermedio y emana de un raciocinio legítimo por el cual, en virtud de la identidad y distinción de los extremos, con el medio se deduce la conveniencia o repugnancia de los extremos entre sí¹²⁶. Las tres causas propuestas tienen como telón de fondo el racionalismo propio de la Europa continental, pues está

¹²⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹²⁶ *Ibidem*.

claro que para nuestro jesuita la evidencia está relacionada con la conciencia y con la deducción misma. En otros términos, lo propuesto como evidencia es lo ya comentado como axiomatización de la filosofía. Para los racionalistas como Descartes, Leibniz y el mismo Wolff, lo evidente pudiera ser lo que dimana de la conciencia, lo más claro, pero también la deducción obtenida a partir de una serie de proposiciones. No obstante, se da perfecta cuenta que en un primer momento algunas ideas pudieran parecer claras y evidentes y en otro momento no. Para esto es menester entender algunas reglas ofrecidas por nuestro autor para discernir lo evidente de lo falso. La primera está relacionada con un criterio de cantidad: si aquello que parece evidente se lo parece a todos, entonces lo es. Para reforzar su punto cita una vez más a Cicerón: "El consentimiento de todos los hombres es la voz de la naturaleza." Presumiblemente hay aquí un concepto de verdad pragmática, es decir, por consenso y, sin embargo, Guevara no lo plantea abiertamente. Muchas veces aparecen las cosas con tanta claridad que es preciso asentir su veracidad, independientemente de la voluntad del sujeto, esta es precisamente la segunda regla. Pone como ejemplos la existencia propia del sujeto y la aritmética. La tercera regla: después de la reflexión o meditación se puede concluir que algo, aunque en un primer momento no parezca evidente, después lo será. Y la cuarta: serán del mismo modo evidentes las proposiciones que emanen a partir de otra evidente, después de un razonamiento riguroso¹²⁷.

Estas reglas, si bien permiten entender el concepto de evidencia en Guevara, servían para que los estu-

¹²⁷ *Ibidem*, p. 124-125.

diantes de filosofía se pudieran guiar en su tarea de desbrozar este arduo problema, tan caro para la modernidad. Así como para Descartes lo más evidente es el *cogito ergo sum*, también lo son las matemáticas, en cuanto son proposiciones derivadas de unos axiomas específicos. Kant, por su parte, sin menoscabo del concepto de evidencia, pondrá en crisis las proposiciones que hacen avanzar el conocimiento. Si nos percatamos, el jesuita aún no entra al problema de la epistemología: todavía cree que gracias a las aplicaciones de la lógica se podría deducir todo el conocimiento posterior. Ni por asomo va a plantear el problema de la inducción relacionado con el empirismo, ya enunciado en Hume. En verdad le hizo falta leer a los empiristas ingleses, en especial a quien despertó de su sueño dogmático a Kant.

Las proposiciones de las cuales echará mano para explicar la evidencia pertenecen a la metafísica, y le sirven como preludeo para el estudio de esta disciplina. La primera posición del filósofo mexicano respecto a la evidencia, como él la ha expuesto, es *un criterio infalible de verdad*. Lo prueba de la siguiente manera: del mismo modo que se asienta la verdad *yo existo*, se puede asentar que dos más dos son cuatro. Esto se refiere a la evidencia *inmediata*. La referente a la evidencia *mediata*, señala, es aquella cuyas deducciones lógicas, una vez asentado algo como evidente, no se pueden negar. Y pone como ejemplo el siguiente principio: ningún ser creado tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia¹²⁸. Esta afirmación ya había sido bastante discutida en el siglo XVIII, principalmente por Wolff y por Francisco Jaquier, quienes mencionan que ninguna cosa hay en el mundo mate-

¹²⁸ *Idem*.

rial sin razón suficiente por la cual es tal o no lo es¹²⁹. Ya había estudiado acuciosamente los textos de ambos filósofos, y va de Descartes a Leibniz. En efecto, parte de la existencia del *Yo pienso* al *Yo existo*, pero no se queda allí, plantea la cuestión de la razón suficiente ya esgrimida por Tomás de Aquino, Francisco Suárez y Leibniz. Si bien, como nuestro autor asegura, es un principio de la metafísica, también es cierto que le permite ir introduciendo algunos problemas que serán explicados en la segunda sección del libro. Pero a diferencia de Leibniz, está convencido de que la razón suficiente de su existencia no está en sí mismo, sino en otro, en este caso en Dios.

El racionalismo de Descartes se avenía muy bien con la lógica emanada de la segunda escolástica. Si bien Guevara los llama peripatéticos y casi no los menciona, ciertamente mezcla muy bien lo planteado respecto a la lógica con el método racionalista, en especial lo relacionado con lo que ambos puntos de vista tienen en común, es decir, el sistema axiomático. Efectivamente, la lógica desarrollada por la segunda escolástica, en especial la de las proposiciones y suposiciones, dio pie a un racionalismo como el de Descartes, aunque no implicándolo necesariamente, sino como un antecedente que lo favoreció. Por eso ve con mucha afinidad la postura del filósofo francés, con la lógica previa a éste.

Otro de los criterios de verdad para nuestro jesuita son los sentidos, pero no les da la misma importancia que le asignan los empiristas, como se recordará, para éstos no hay ningún conocimiento previo; hacen ta-

¹²⁹ Jaquier, Francisco. *Instituciones filosóficas*, traducción de Santos Díez González, t. II, Imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787, p. 24.

bla rasa de la mente humana para de allí partir hacia la construcción del conocimiento. Aunque hasta aquí no afirma que haya conocimientos previos, se inclina por su racionalismo moderado, a favor del probabilismo ciceroniano. Para Basoazábal “el testimonio de los sentidos es aquella percepción que en nosotros se excita ocasionada por los objetos externos que hacen impresión en los sentidos.”¹³⁰ No sostiene que los sentidos proporcionen el mejor criterio de verdad, pues como buen cartesiano cree que éstos engañan a la razón, por eso esgrime algunas condiciones para poderse fiar de ellos: 1° Los sentidos deben ser sanos, 2° Tienen límites, 3° El testimonio de los sentidos debe ser constante, fijo y uniforme. Por último, el más importante: 4° la razón los debe presidir. El testimonio de los sentidos no es más que la finalidad de “indagar la existencia de las cosas sensibles, sus afecciones, cualidades y relaciones.”¹³¹ Basoazábal no va a caer en un escepticismo semejante al de Hume, por el contrario. Para él la razón debe encaminar los testimonios de los sentidos y si bien son fuente de verdad, esa fuente está condicionada por la razón. Rechaza tanto la postura extrema de Berkeley como la de Malebranche. La filosofía de Berkeley es el empirismo llevado al extremo. Si John Locke había dudado sobre el conocimiento de los cuerpos, Berkeley va más allá al proponer en su juventud que no se puede saber si un objeto *es*, sólo puede saberse que un objeto es percibido por la mente. Los seres humanos no pueden conocer los objetos reales o la materia, causa de sus percepciones, incluso las propiedades matemáticas son ideas semejantes a las cualidades sensoriales, declaró. Por tanto, todo

¹³⁰ Guevara, *op. cit.*, p. 134.

¹³¹ *Idem*, p. 135.

lo que puede conocerse de un objeto es la percepción del mismo, y resulta gratuito suponer la existencia de una sustancia real. Los conceptos abstractos de Locke no existen para Berkeley, ni en la naturaleza ni en el espíritu, son una ficción. Las ideas siempre conservan su particularidad. No es la abstracción, sino el lenguaje, quien hace posible extender observaciones de lo particular a lo general. En consecuencia, los objetos percibidos son los únicos acerca de los que se puede conocer. Cuando se habla de un objeto real, en realidad se habla de la percepción del objeto. Los cuerpos sólo son *haces* de percepciones.

Malebranche planteó todo lo contrario, pretendió la síntesis del cartesianismo y el agustinismo en una doctrina personal, el «ocasionalismo», según la cual Dios constituiría la única causa verdadera, siendo todas las demás «causas ocasionales». Por ello, el conocimiento no se debería a la interacción con los objetos, más bien las cosas serían “vistas en Dios”: “Si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa”, sentenció. Guevara niega ambas posiciones porque le parecen extremas. Sopesa una vez más ambas posturas y se inclina por un punto medio, en donde efectivamente los sentidos son criterio de verdad pero no el único criterio, pues la razón los guía como el conductor a los caballos. Otro criterio de verdad para el guanajuatense es el sentido común o *sensus communis*. Con esto muestra su alta formación humanista, pues este criterio, no nacido de la filosofía moderna sino del humanismo renacentista, venía de los latinos, en especial de los maestros de Cicerón, es decir, de los estoicos. Aquilata no sólo la construcción del saber, sino un criterio dimanado de la *phronesis* más que de la teoría. Este sentido comunitario no es otra cosa que el ideal humanístico de la elocuencia.

No se trata aquí de la barata sofistería, sino de esa capacidad del hombre de letras y en general cualquier ser humano, de hablar bien y discernir mejor.

Como bien lo señala Giambattista Vico, este ideal del *sensus communis*, radica principalmente en la retórica, cuyo significado es decir lo correcto, mas no sólo como adorno sino decir la verdad¹³². Este ideal era proclamado tanto por los profesores de filosofía como por los de retórica. Para Vico, *sensus communis* no significa exclusivamente cierta capacidad general sita en todos los hombres sino el sentido que forma comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en el caso de Vico, la fría razón, sino la generalidad concreta representada en una comunidad, un grupo, un pueblo, una nación o la especie humana. Para Guevara el *sensus communis* tiene estas connotaciones sugeridas por Vico, particularmente porque es un seguidor de Cicerón. No se trata de cierta virtud inculcada naturalmente en el hombre para pronunciar un juicio común y constante sobre ciertas cosas, es también ese sentido común de lo verdadero. Lo menciona citando al romano quien afirma que la voz de la mayoría era la voz de la naturaleza¹³³. Ahora bien, ¿qué características deben tener los juicios emanados del *sensus communis*? Señala tres básicas: ha de tenerse como guía solamente a la intuición, dejando de lado las instituciones, autoridades y otras instancias; deberán ser compartidos por la mayoría o al menos por los hombres más reflexivos; serán uniformes, de tal suerte que no se contradigan entre sí. Estos tres criterios son fundamentales a la hora de decidir si un

¹³² Vico, Giambattista. *De nostri temporis studiorum ratione*, Nápoles, 1708.

¹³³ Guevara, *op. cit.*, p. 143.

juicio proviene del *sensus communis*. Para Basozábal, *ergo*, el *sensus communis* era “un criterio de verdad muy cierto, de forma que siguiéndole no se puede errar.”¹³⁴ Lo prueba nuestro filósofo de la siguiente manera: existe el sentido común en la naturaleza del hombre, sus atribuciones son discernir lo verdadero de lo falso en ciertas cosas no muy claras, como son los primeros principios, luego es un criterio muy seguro de verdad. Asegura que por la premisa mayor es indudable que hay juicios comunes a los hombres de diferente nación, costumbres, genio, clima, etcétera, adornados con las notas ya dichas. A esto se le llama sentido común. No hay gente feroz o bárbara sin comprender el concepto de lo sagrado o sin cuidar la vida y no arriesgarla... también por la premisa mayor se pueden sostener este tipo de verdades. El hecho de que el jesuita haya puesto como criterio de verdad el *sensus communis* revela de dos cosas: en primer lugar, su acuciosa lectura de Cicerón y su retórica pues, como ya comentábamos, su humanismo no se centra solamente en que los jóvenes mexicanos se cultiven, sino en que además sepan discernir lo más les conveniente. El probabilismo del rétor romano está presente aquí, pues se pone el *sensus communis* como tamiz para encontrar la verdad. En segundo lugar, adoptar dicho criterio constituye una modesta crítica a la modernidad, pues al igual que Vico, definitivamente no cree a pies juntillas solamente en la ciencia nueva, el sensualismo de los modernos o el mecanicismo de algunos otros. Allí está presente el *sensus communis* perteneciente a la naturaleza del hombre y no depende del mecanicismo o del sensualismo.

¹³⁴ *Idem*.

Respecto al criterio de autoridad, último en la lista, Basozábal plantea que existen dos tipos: la divina y la humana. Les deja a los teólogos la divina y él se dedica a examinar y clarificar la humana. Según el presbítero hay muchas cosas dignas de saber que no se pueden adquirir ni por evidencia, ni por los sentidos, ni por el sentido común y se deben igualmente tomar en cuenta. Gracias al testimonio de los hombres se sabe, por ejemplo, la historia de Roma. Sin embargo, como en lo humano siempre hay distintos puntos de vista, es conveniente contar con algunas reglas que permitan discernir cuáles argumentos de autoridad son fiables. Plantea las siguientes: 1ª El número de testigos y 2ª La gravedad y calidad de los testigos. La primera se refiere a la cantidad de quien asegura lo dicho y la segunda a la cualidad de los declarantes¹³⁵. Ahora bien, no habla aquí del argumento de autoridad, pues él, como buen ilustrado, no se postra ante ninguna autoridad. Eso ya lo había dejado en claro en su historia de la filosofía y lo reitera. Lo aquí tratado es el saber propiamente histórico, considerado por Wolff como uno de los principales del ser humano, pues ciertamente no se puede saber nada del pasado si no se confía en los testimonios pretéritos. La verdad establecida por este criterio es la histórica. Para el jesuita mexicano el método no está completo y su lógica tampoco, si no se discurre sobre el disputar. Nuevamente, como buen ciceroniano, se remite a su formación humanista y considera como una de las formas de construcción del conocimiento a la contienda entre pensadores. Como es un texto dedicado a los jóvenes mexicanos, está convencido de que se debe explicar dicho método, pues es en la disputa cara a cara donde los alumnos es-

¹³⁵ *Ibidem*, p. 148.

grimen, cual esgrimistas, los conceptos y las ideas para atacar a su oponente. La disputa es una de las mejores formas de construir el saber, se da entrada aquí la insurgencia de la razón, es decir, a esa forma en que los jóvenes se liberan de su culposa incapacidad de pensar por sí mismos. En la disputa, el estudiante se encuentra solo con su oponente y debe responder a las cuestiones realizadas por éste. Esta forma de organización escolar venía de la Grecia clásica y de Roma, donde los rétores y los oradores se enfrascaban en discusiones donde hacían gala de su capacidad de discurrir sobre un tópico y tenían un oponente rebatidor. Eran, pues, ejercicios donde los escolares se preparaban para evidenciar lo que habían aprendido en sus cursos normales. Constituyen el antecedente inmediato de la defensa de la tesis de grado en la actualidad. El maestro les asignaba determinado tema a tratar y los contendientes planteaban tesis y antítesis de lo propuesto. Con esto ponían en práctica sus conocimientos de lógica, de argumentación y de silogística.

En esta sección del método Guevara les da a los alumnos una serie de recomendaciones sobre la forma de leer y estudiar para el mejor aprovechamiento de sus cursos. También les explica lo que podríamos denominar como obstáculos epistemológicos, llamados por él mismo *scientiarum impedimenta*. Entre ellos está la intemperancia del ánimo, pues en lugar de estudiar los jóvenes se pueden dar a este impedimento y el desordenado amor propio. Termina esta sección recordándoles, mediante una cita de Cicerón, que sólo quienes estudian tienen un nombre en la república de las letras, y no serán olvidados quienes trasciendan gracias a su esfuerzo y dedicación en la filosofía.

Como vimos en este capítulo, el filósofo mexicano logra entretejer los conceptos de la lógica tradicional,

la del estagirita y la de los escolásticos con las ideas de los modernos, principalmente de los franceses, de Descartes, de la Lógica de Port Royal, de Jacquier y Horvarth, entre otros. No se deja deslumbrar con sus ideas, si bien las utiliza. No las considera como la verdad absoluta, sino que le sirven para la construcción del saber, para el descubrimiento de la verdad. Si bien comparte muchas de las ideas del racionalismo de Descartes y Leibniz, y logra combinarlos con la lógica tradicional gracias a que ambos son sistemas axiomáticos, pero no por eso deja de lado su postura probabilista, una posición tomada de Cicerón, su maestro. Merced a su idea de discutir abiertamente todo y no aceptar como absoluto, totalmente nada, busca cuál es la idea más probable que según su parecer les pueda servir a los jóvenes filósofos para construir su saber. Hasta aquí la postura de Basozábal es probabilista. En efecto, sabe que pertenece a una tradición cristiana y respeta a filósofos como Tomás de Aquino y otros, mas no se queda sólo con estas ideas y acepta la modernidad, al menos lo que de ella, según su criterio, le ayudará a encontrar la verdad. Porque, en definitiva, no soslayará la metafísica, como veremos en el siguiente capítulo, la considerará todavía un conocimiento no sólo válido sino necesario. Hasta aquí las dudas evidentes son si Guevara se considera a sí mismo racionalista o realista y qué tipo de ontología intenta esbozar.

CAPITULO III

LA ONTOLOGÍA

La metafísica para Andrés de Guevara y Basoazábal está constituida por cuatro disciplinas: la ontología, la cosmología, la psicología y la teodicea o teología natural. Esta división era muy común en el siglo XVII y aún en el XVIII. Como se sabe, la palabra metafísica había sido «canonizada» por Andrónico de Rodas, quien denomina así a la obra de Aristóteles. Durante la Edad Media se siguió utilizando esta denominación y Francisco Suárez planteó sus *Disputaciones metafísicas*. Por su parte, Christian Wolff es uno de los primeros en hacer la distinción entre metafísica y ontología. La metafísica se consideró como algo más amplio, esto es, como la disciplina que estudia al ente, a la causa primera del ente y a la gnoseología. Nuestro autor seguirá en su obra la partición hecha por Wolff.

Esta partición de la metafísica en ontología, gnoseología y teodicea había surgido por los estudios críticos y filológicos hechos principalmente a la *Metafísica* de Aristóteles. Durante más de mil años occidente se había equivocado y lo que comúnmente se llamaba metafísica era solamente la ontología. Al parecer, el primero en usar la expresión ontología en sentido filosófico fue el alemán Rodolfo Goclenio en su obra *Lexicon philosophicum*, en 1613. Se afirma allí que la ontología es la filosofía del ente¹³⁶. Después de diversos usos y de su paso a caracteres latinos, el matemático y filósofo alemán Gottfried Leibniz usó la expresión

¹³⁶ Goclenio, Rodolfo. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophia fores aperiuntur*, Typis viudae Mathias Beckery, Francofurti, 1613, p. 623.

en su libro *Introductio ad Encyclopaediam arcanam* y la define como “ciencia de lo que es y de la nada, del ente y del no ente, de las cosas y de sus modos, de la sustancia y del accidente”. Ya como término «técnico» se encuentra en la obra *Ontologia sive de ente in genere*, de Jean Le Clerc, publicada en 1692¹³⁷. El filósofo alemán Christian Wolff la populariza definiéndola como “ciencia del ente en general, en cuanto que ente”, afirma que usa un método demostrativo o deductivo y analiza los predicados correspondientes al ente en cuanto ente¹³⁸. Todos estos sentidos contribuyeron a identificarla en la práctica con la metafísica.

Ciertamente, después de la filosofía cartesiana y de la crítica empirista de los ingleses, principalmente, la metafísica ya no tenía nada qué decir, parecía estar acabada, si bien para los estudios eclesiásticos era de imprescindible utilidad, pues estaba relacionada con la teología. Pero, precisamente, lo planteado por la Ilustración y Kant con ella era que los *philosophes novatores* ya no dependieran de tutores eclesiásticos. Kant, con su *Crítica de la razón pura*, había dejado de lado cualquier conocimiento metafísico: “No se puede conocer la cosa en sí, sólo el fenómeno”. Ahora bien, Guevara se sabe moderno, pero no tan moderno para dejar de lado la ontología, su postura probabilista, ecléctica, lo empujaba como él mismo ya lo había dicho a buscar la verdad en donde ésta se escondiera. Y si la verdad estaba ínsita en la metafísica, él

¹³⁷ Le Clerc, Jean. *Opera Philosophica, in quatout volumina digesta, Logica Sive Ars Ratiocinandi. Ontologia, Sive de Ente in Genere-Pneumatologia Seu de Spiritibus*. Edition tertia auctor et enmendatior, Amsterdam, Johanes Ludovico de Lorme, t. II, 1704.

¹³⁸ Wolff, Christian. *Philosophia rationalis sive ligica method scientifica per tractata et ad usum scientiarum*, Editio tertia enmendatior, Ex typographia Dionysii Ramanzini, Verona, 1785.

no podía hacer otra cosa que indagar en ella. Antes de adentrarse propiamente a la ontología indaga los principios de no contradicción y el de razón suficiente. El primero trata de que el ser no puede ser y no ser al mismo tiempo. De este primer principio da cuenta el discernimiento humano. Le antepone una serie de condicionamientos realizados a lo largo de la historia de la filosofía, no al principio mismo sino a la aseveración de que es el primer principio comprendido por el entendimiento humano, pues parece que hay muchos otros principios más claros. Inclusive el *Cogito ergo sum* es posterior a éste. Porque nada se puede decir del *Yo pienso*, si hay contradicción, por un lado, y por otro, antes de hablar de ideas claras y distintas se debe discurrir sobre la existencia¹³⁹.

Es importante resaltar esta aclaración porque si bien le parece Descartes uno de los filósofos más importantes de la modernidad, ve con claridad que su propuesta filosófica no puede superar este principio ontológico. Quizá Descartes no tenía ese propósito, lo aquí discutido por Guevara es cuál sería el principio percibido por el entendimiento del hombre con mayor claridad. Para él obviamente es el ya planteado por Platón y Aristóteles. Esta aclaración le sirve para poner una distancia respecto al francés. El segundo principio abordado es el de razón suficiente. Lo esboza de manera sucinta, no se ha hecho ninguna cosa sin una razón suficiente¹⁴⁰. Según este principio, todos los eventos a primera vista parecen azarosos o contingentes pero en realidad tienen una explicación. Su aparente incomprendibilidad es que no disponemos de un conocimiento completo de los mismos.

¹³⁹ Guevara, *op. cit.*, p. 177.

¹⁴⁰ Ídem, p. 181.

El racionalismo cartesiano considera que la descomposición analítica de cualquier hecho en elementos más simples permite conocer el orden lógico constituyente de las cosas complejas, así como las relaciones causales entre ellas. Consecuentemente, la lógica aristotélica de la intuición de las esencias por parte del entendimiento como facultad del alma, es interpretada ahora por la lógica racionalista de Port Royal como lógica de atribución a una idea en la conciencia, no como intuición de la realidad de la esencia, como había sido hasta entonces. Por ello, el predicado es un atributo o modo del sujeto como sustancia, cognoscible mediante el análisis, según conocimiento acabado de los elementos constituyentes como sustancia y las causas — relaciones con otras sustancias — lo hicieron posible y existente en el mundo de la experiencia. En otras palabras, todo es necesario, pues en último término cualquier verdad sería para nosotros verdad de razón si pudiéramos someter la realidad a un completo análisis. Así, el racionalismo se basa en asumir que las verdades de hecho son verdades de razón. En el racionalismo de Descartes, si existe un Dios o un ser con capacidad de análisis infinita, éste podría saber que todas las verdades del mundo son, de hecho, verdades de razón¹⁴¹. El mecanicismo cartesiano parecería estar apoyado en este principio a condición del mantenimiento de un dualismo radical: la sustancia pensante, *res cogitans*, y la sustancia extensa, *res extensa*. Pero Leibniz no admitió tal dualismo en su concepción metafísica. Considerándolo un mecanicismo injustificable por su condición de materia extensa, justificó la sustancia con su concepto de «mónada».

¹⁴¹ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi editor, 2a ed., Cambridge University Press, Nueva York, 1999.

Así, Leibniz considera el orden existente en el mundo como una “armonía preestablecida por Dios”, y la libertad aparente del hombre como una acción inmanente de las mónadas.

Para justificar el hecho de la libertad se ha hecho famosa la frase utilizada por el propio Leibniz para explicar su principio y las verdades de razón: “César pasó el Rubicón”, pues el hecho de pasar el Rubicón aparentemente no procede del análisis de la noción de César. Éste, al ser un ser libre, pudo no haber pasado, sin dejar de ser César. Sin embargo, como de hecho pasó el Rubicón, debe haber una razón suficiente para hacerlo, y dicha razón no puede estar más que en la propia esencia de César. El César que no hubiera pasado el Rubicón ya no sería el mismo César, sería otro César, pues César se constituye como tal en sus predicados. Sólo un análisis completo de todo lo constituyente de la noción de César explicaría la verdad necesaria, y por tanto, verdad de razón del hecho “César pasó el Rubicón”.

Los análisis de los filósofos abarcan solamente unos cuantos elementos mundanos y explican una verdad de hecho, contingente, que pudo no haber sido; pero para Dios todo sucede conforme a una razón suficiente contenida en la noción de cada mónada. El conjunto y finalidad de la razón suficiente de la acción de todas las mónadas, como mundo real frente a todos los mundos posibles, no puede ser otra: “Este es el mejor mundo de todos los posibles”. Así queda justificada la perfección y bondad de Dios, según Leibniz¹⁴². Esta idea la comparte Guevara, aunque no del

¹⁴² Verneaux, Roger. *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1989. En una investigación posterior analizaré cómo la filosofía va de la ciencia media de los jesuitas a esta lógica modal de los mundos posibles y de la razón suficiente, pues tengo para

todo, porque jamás habla de mónadas. Si bien plantea como principio ontológico el de la razón suficiente, no lo hace como principio epistemológico. Distingue tres géneros de razón suficiente: la posibilidad, la actualidad y que el ente pueda ser conocido. El primero se refiere a la inteligibilidad de la posibilidad de la existencia; el segundo, a la real existencia de la cosa frente a la posibilidad de no existir; y el tercero a la razón de conocimiento¹⁴³.

Llega a la siguiente sentencia: "*Nihil est in universitate rerum sine ratione sufficiente.*" Aquí la pregunta que salta a la vista es saber si la razón suficiente es lo mismo que la causa, particularmente en la modernidad que le tocó vivir pues Hume había puesto en entredicho el concepto de causa desde el punto de vista epistemológico. Identifica «causa» con «razón suficiente», ya que ningún ente tiene en sí mismo su razón suficiente. Pero también con el hombre como causa de sus acciones, asunto estrechamente relacionado con el problema de la voluntad y la moral estudiado por él en la psicología. Este axioma le servirá para la ontología, la cosmología, la psicología y, por supuesto, para la teodicea. Tiene como consecuencia estimar al mundo como contingente y a la causa primera como necesaria, asuntos que tratará en la cosmología, en la psicología y la teodicea.

mí que la *scientia media* planteada por Luis de Molina y Francisco Suárez fue la condición de posibilidad para que Leibniz pudiera llegar a esta idea de la razón suficiente.

¹⁴³ Guevara, *op. cit.*, p. 182. Aunque no es tema de este libro, cabría notar esta diferencia que hace Guevara del principio de razón suficiente, pues hay aquí una estrecha relación con lo que ya había discurrido Francisco Suárez en la Disputación XXXI, sobre la *posibilidad*, tema tan caro a la modernidad y que vendrá a influenciar a Heidegger.

Ente, esencia y existencia

Entrando en materia de la ontología propiamente, Guevara comienza por definir el ente, la esencia y la existencia. "El ente es todo aquello que existe o pudiera existir sin que esté envuelto en contradicción."¹⁴⁴ ¿Cómo es posible que precisamente en medio del nacimiento de la modernidad Guevara se atreva a desarrollar esta *gigantomaquia tes peri ousias*? ¿Por qué volver a preguntarse sobre el ser después de Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scotto y Francisco Suárez? ¿Acaso la modernidad necesitaba de la metafísica? Parece en un primer momento que no. Por un lado el racionalismo de Descartes le había dado la puntilla a la metafísica de Aristóteles y los escolásticos; por otro, para los empiristas sólo existía el conocimiento arrancado de la experiencia. Con su probabilismo plantea una postura alternativa tanto al racionalismo como al empirismo, sin volver a la escolástica tardía. La ontología que sostiene no es un criticismo como el de Kant. Para el filósofo de Königsberg la forma es *a priori* a la materia, no lo es en sentido temporal, sino en el lógico; es condición de posibilidad de construcción del saber y no está ínsita en las cosas. Ahora bien, no había leído a Kant, eso es seguro, entonces: ¿qué tipo de ontología desarrolla a partir de la problemática ya esbozada por la filosofía moderna?

Para Aristóteles el ser es el concepto más universal¹⁴⁵. Por otro lado, para santo Tomás de Aquino una comprensión del ser siempre está incluida en la com-

¹⁴⁴ Guevara, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴⁵ Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, p. 185.

preensión del ente¹⁴⁶. El ser es, en la nomenclatura de la escolástica, un universal trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos. Esto lo consideró Aristóteles, quien se refirió como la unidad a la analogía. ¿Qué tipo de ontología construye Guevara: unívoca, equívoca o analógica? Una vez que plantea la definición de ente, lo divide en ente actual y potencial o posible. El primero se refiere al existente en la naturaleza y el segundo al que pudiera existir. El ente ficticio no tiene ningún fundamento en las cosas. El ente de razón tiene su fundamento en el género y las especies, cuando se refieren a nuestras concepciones de lo real¹⁴⁷. Para el jesuita la esencia es aquello que hace que el ente sea lo que es y no otra cosa¹⁴⁸. Esto es lo primero considerado como ente. Divide la esencia en física y metafísica. La primera “es el complejo de todas las propiedades que se verifican en la naturaleza de cualquier ente.” Y la esencia metafísica “es aquel atributo o atributos, a partir de los cuales se siguen las otras propiedades.” Este tipo de esencia sería la especie, lo resultante de la diferencia entre género próximo y diferencia específica. Es significativa la división en esencia física y metafísica. Tradicionalmente la esencia era una y sólo metafísica, así lo tenemos desde Platón, en su diálogo *Parménides*, y en Aristóteles en la *Metafísica*; lo mismo sucede con Tomás de Aquino o Suárez. Según pareciera lo denominado por Basoazábal como esencia física es la existencia del ente como tal. La esencia tradicionalmente se había entendido como sustancia en dos sentidos: sustancia primera, el individuo mismo; y sustancia segunda, la

¹⁴⁶ Aquino, santo Tomás. *Suma de Teología*, B.A.C., Madrid, 1993, tomo II, art. 2, p. 732.

¹⁴⁷ Guevara, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴⁸ Ídem.

clase lógica enunciada mediante un discurso, es decir, el atributo de la sustancia primera donde muestra su identidad permanente. Platón consideró la «esencia» según el segundo sentido, como idea o forma eterna e inmutable de las cosas materiales y sensibles con un sentido metafísico, realista y trascendente¹⁴⁹. Aristóteles utilizó dos conceptos para la esencia, *ousía* y *einai*, el primero citado en las *Categorías* y el segundo en la *Metafísica*. *Ousía* es sustancia primera, lo realmente existente, lo real, aquello que únicamente puede realizar la función de sujeto. Y *einai*, traducido al latín como “quod quid erat esse” en español: “lo que era antes de haber sido” y que conceptualmente, en latín, es la *quiddidad* y en castellano *el qué de la cosa*: respuesta conceptual a la pregunta fundamental: ¿qué es esto?¹⁵⁰

En un primer momento, y por ser el guanajuatense más inclinado al racionalismo cartesiano, pudiera pensarse que se decide por el esencialismo. Además, el esencialismo tiene una concepción *a priori* del conocimiento y como matemático está convencido de que lo *a priori* es el fundamento de toda *scientia*, en este caso de la ontología. No obstante, fiel a su espejo diario, presenta las características de la esencia mas no subraya su importancia por encima de la existencia. Las características de la esencia son: necesaria, inmutable, eterna. Subraya que la diversidad entre las cosas proviene de los atributos o notas características de cada ente, y en esto consiste su esencia¹⁵¹. Para nuestro profesor de filosofía lo más importante no son los distintos atributos del ente, porque en eso

¹⁴⁹ Platón. *Parménides*, Diálogos, vol. V, Gredos, Madrid, 1992, p. 50 y ss.

¹⁵⁰ Aristóteles, *op. cit.*, p. 186 y ss.

¹⁵¹ Guevara, *op. cit.*, p. 186-187.

consiste la diversidad, sino lo que precede a ellos, esto es, la esencia. Sin la esencia no habría nada de estas diversas propiedades agavilladas. Por cierto, critica a Descartes, pues para él de la esencia no se siguen las propiedades. Esto es, como buen lógico, no considera una implicación material entre la esencia y las propiedades: no porque un ente sea caballo necesariamente debe ser negro — donde caballo es la esencia y el color una propiedad —.

Para nuestro pensador en muchas ocasiones se debe definir la esencia a partir de varios atributos irreductibles constituyentes de todas las notas esenciales. Éstas no se pueden demostrar *a priori*, mas las propiedades se deducen de dichas notas. De aquí se derivan una serie de corolarios muy importantes: 1° Son esenciales aquellas propiedades que percibimos o contribuyen a la esencia y están fuera de la esencia, 2° Las propiedades de la esencia no se demuestran *a priori* y 3° Pocas cosas hay en la totalidad de lo real cuyas notas características podamos investigar íntimamente. Debemos pues reconocer nuestra ignorancia de las esencias de las cosas y el hecho de que tenemos pocas definiciones suficientemente confirmadas¹⁵².

Este tercer corolario en particular suena muy kantiano. ¿Será posible para Guevara haber llegado a la misma conclusión que Kant sin haberlo leído? ¿Acaso a partir del probabilismo entresacado de Cicerón y el eclecticismo de la Universidad de Coimbra, pudo llegar este jesuita a la conclusión de que el conocimiento de las notas de la esencia es imposible? Según se puede interpretar del texto mismo, así fue, no obstante su posición no es la misma que la del filósofo alemán. Su probabilismo lo impele necesariamente a no inclinar-

¹⁵² Ídem, p. 187, 188.

se por la verdad más probable, sino por la menos probable, y la menos probable era que se pudiera tener un conocimiento cierto y seguro de las notas de las esencias, al menos no de manera directa.

El nómeno es incognoscible, esto debido a la crítica empirista de Hume, según la conclusión kantiana. Para el mexicano hay pocas cosas cuya esencia se puede investigar tan íntimamente. No llega a un escepticismo radical y tampoco caerá en una fenomenología pura. Inclusive, Kant parece ser citado por él cuando sostiene estar en desacuerdo con cierto filósofo nobilísimo (*Philosopho cuidam satis nobili*) quien explica la razón de la diferencia de la siguiente manera:

Nuestra mente distingue con tanta perspicuidad las esencias de los entes abstractos cuales son los objetos de la geometría y de la filosofía moral, porque estos entes no son nada fuera de los objetos de sus representaciones y estas representaciones ni son, ni tienen en sí otra cosa sino aquello que les atribuye la misma mente y lo que percibe intuitivamente.¹⁵³

Según Kant, nuestra mente sólo distinguiría las esencias de los entes — Dios, la materia, el alma del hombre o de los animales — imperfectamente, ya que su esencia es totalmente independiente de nuestras ideas y no puede ser alcanzada por nuestras observaciones y meditaciones sino con dificultad¹⁵⁴.

La distinción, para el filósofo mexicano no está en que las notas de la geometría o de la filosofía moral

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 188, 189.

estén en nuestras representaciones, sino que son más simples que el de las cosas concretas. Las notas de estas últimas son bastante complicadas, por lo tanto, no son tan fácilmente distinguibles. A su parecer las notas constituyentes de la esencia siguen estando en las cosas mismas y no en las representaciones mentales, sin embargo, no es realista como Aristóteles o Tomás de Aquino, pero desgraciadamente, no ahonda en este problema. Si hubiera hecho una crítica más consistente a este punto se hubiera deslindado con mayor notoriedad de la modernidad.

La esencia se puede considerar, según la pluma del jesuita, en dos estatus: el estado actual y el inteligible. Este último sólo es posible en Dios, porque sólo Él tiene una intuición intelectual pura. En este sentido niega, como se dijo *supra maiora*, la posibilidad de intelección neta de la esencia de las cosas. Respecto al primer estatus, le parece sumamente difícil explicarlo, pues se trata de lo que comúnmente se llama realidad, y escribe: "*Quod si a me quaeras, quid status hic existentiae sive ipsa existentia sit?*" A esta pregunta responde:

es una de esas cosas fácilmente conocidas por cualquiera pero sumamente difíciles de explicar. O que se vuelven más oscuras con la explicación que con la sola enunciación. Wolff la denomina complemento de la posibilidad; otros, actualidad de la esencia; otros, *realidad*.¹⁵⁵

Dos reflexiones al respecto. En primer lugar cita a Wolff para sostener que el estatus actual de la esencia es el complemento de la posibilidad, como si la actualidad fuera contingente a la mera posibilidad. En ese

sentido, la esencia es *a priori* a la existencia y bien podría pensarse que Guevara es esencialista o al menos inclinado a un racionalismo inspirado en Leibniz y en el mismo Wolff. Por otro lado, que ponga en cursivas la palabra realidad nos da mucho qué pensar. Por supuesto, y particularmente después de Descartes, la realidad era un estamento sumamente sospechoso, está como telón de fondo la discusión entre esencia y existencia que hubo en el siglo XVII entre tomistas y suarecianos. En un primer momento Francisco Suárez no influyó para nada en él y no obstante, ésta cuestión de que la realidad es una actualización de la esencia tiene cierta reminiscencia suareciana. Por otro lado, Suárez influyó decididamente tanto en Leibniz como en Wolff y seguramente el mexicano estudió al Doctor Eximio antes de la supresión de la Compañía de Jesús.

Advertimos que para nuestro filósofo no hay ni puede haber ciencia de la existencia como tal, esto es, como acto de existir. La existencia no puede ser captada más que por una intuición irreductible al concepto o puesta como una condición absoluta de la inteligibilidad, pero el existir mismo, por numerosas que sean las maneras en que se intenta expresar su naturaleza o propiedades, no permitirá jamás agotar su irreductible singularidad. Y es que la existencia es un acto y ese acto es un instante, instante que no puede ser captado por el lenguaje. A continuación explica cómo las palabras son un tanto difusas. Lo denominado por él *ens*, es los peripatéticos *existencia* y se encuentra en la naturaleza de las cosas. Considera que la existencia sólo le es necesaria a aquel ente que tiene en sí mismo su propia razón suficiente. Por supuesto, esto sólo le atañe a Dios. Podríamos decir que a los demás entes no les es necesaria la existencia, o sea que no está en su esencia que existan necesariamente, o dicho de otro

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 190. La palabra realidad está en cursivas en el original.

modo, su esencia no implica materialmente su existencia, sólo en el caso del Ser Supremo. De esta forma llega al siguiente corolario: “La existencia en nada se distingue de la esencia, es un estado de la esencia que por acción de Dios pasa del no ser al ser.”¹⁵⁶ Para él sólo hay un ser necesario, todos los demás son contingentes. En efecto, los entes particulares no tienen en sí mismos la razón suficiente de su existencia, recordemos que ya había planteado como un principio metafísico la razón suficiente. Desde el opúsculo de Tomás de Aquino, *De ente y esencia*, se había explicado que la causa eficiente de los entes particulares no podían ser los mismos seres; ahora bien, la diferencia con el Doctor Angélico estriba en lo siguiente: para el jesuita mexicano la existencia es sólo un estado de la esencia, mientras para el dominico de la Edad Media no es así. Razonando llega a esta conclusión: “La esencia en su estado inteligible es necesaria, eterna, inmutable; la existencia, en cambio, como estado, es contingente temporal y mudable.”¹⁵⁷

¿Qué trae como consecuencia esta afirmación? En primer lugar, para Guevara las esencias son anteriores a toda existencia, pero no son como las formas platónicas, pues no afirma nada semejante. La esencia en «estado actual» no se distingue en nada de la existencia, mas en «estado inteligible» sí se diferencian, sostiene. Al respecto bien cabe preguntarle si este paso que hace Dios del *non esse* al *esse* se refiere a la esencia. Es decir, si la esencia en estado no actual, es no ser. Y si en estado inteligible no podemos predicar nada de ella o no la podemos conocer de forma directa, y si le es añadida la existencia como una actualización de la posibilidad,

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 190.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

entonces, en dónde reside la esencia. ¿Acaso la esencia es causa formal? No habla para nada de *ousia* o de sustancia, pues en su intento de apartarse de los filósofos denominados por él peripatéticos, deja de lado esta posición realista de la filosofía.

Recapitulando, para nuestro filósofo mexicano la esencia tiene dos estatus: uno actual y otro inteligible. El segundo sólo lo puede conocer Dios, referido a la esencia devenida en existencia, gracias a un acto libre de Dios. Pero la realidad, resaltada por él en cursivas, no la puede explicar tan fácilmente y se concreta a llamarla «*ens*»: lo que hay. No se pregunta con Leibniz ¿por qué hay entes y no más bien la nada? Porque ya está ahí Dios para salvar ese problema. Sin embargo, no soluciona para nada el problema entre la esencia y la existencia, en cierto sentido le asusta el problema al que se había enfrentado Aristóteles, es decir, el problema de la unidad y la multiplicidad, y se contenta con la estabilidad inteligible de la esencia que es siempre idéntica a sí misma, a pesar de la pluralidad de los individuos. La existencia es sólo un estado de la esencia y el *ens*, lo que hay, es indefinible. Por eso afirma: *Res satatus est alius, res eadem est*. Ciertamente, el individuo existe, pero sólo del universal se puede predicar que es. Desde el punto de vista racional – asumido en muchos casos por Guevara – la existencia no le añade nada a la esencia y, a pesar de ello, con la sola esencia, el ente no podría ser, en el mejor de los casos, sino un ente de razón. Por el hecho de no ser la existencia del orden de la esencia, no puede, *ipso facto*, ser conceptualizada ni por ende definida.

Cuando discurre Basoazábal sobre los atributos y modos de alguna manera, según parece, habla de sustancia, aunque no menciona para nada esta categoría metafísica. Los atributos son notas concebidas como

derivadas de la esencia y también las llama propiedades esenciales. Cita a Locke para rebatir que las esencias tengan sólo una realidad convencional¹⁵⁸. Plantea que el sentido común nos conduce a encontrar en los entes aquéllas más nobles, por lo cual los distinguimos de los otros, nos formamos de ellos una idea y podemos distinguirlos de otros. Su naturaleza nos enseña este signo, de modo que reconocemos en el ente las notas principales y sus características por las cuales el ente se encuentra constituido en tal especie y componen su esencia¹⁵⁹. Significativamente alude a Locke para discutirlo y contradecirlo. Está en liza con los empiristas, como el inglés, pues sólo ven los datos duros de los hechos y no consideran a la esencia. Como hemos estado analizando aquí, para el jesuita es muy importante la esencia, inclusive más que la existencia. De esta manera llega al siguiente corolario: los atributos son necesarios y tienen en la esencia su razón suficiente. Los modos del ente, denominados por los escolásticos tardíos *accidentes*, son modificaciones de la esencia o un diverso modo en el que ella existe, ni son la esencia de las cosas, ni se siguen necesariamente de ella¹⁶⁰. Queda por demás visto que, siguiendo a Suarez sin citarlo, tiene una postura esencialista, pues como había planteado el Doctor Eximio, la existencia es un mero añadido a la esencia. Para Suárez el ser, como ya explicamos *supra maiora*, es fundamentalmente la esencia y la realidad de la esencia en su aptitud de existir. El ser actual no es más que un caso particular del ser posible y esto plantea un problema: si la distinción entre esencia y existencia es

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 191.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 192.

real o sólo mental. No se inclina por una u otra, deja a los jóvenes llegar a su propia conclusión después de meditar sobre lo más probable o lo menos probable.

El ente posible y el imposible

La posibilidad se define como aquello en cuya esencia no hay incoherencia en sus notas características o no envuelve contradicción alguna. Esta es la posibilidad formal, es decir, permite pasar del estado inteligible al actual. La posibilidad extrínseca de un ente está en su causa¹⁶¹. Obviamente, para Guevara de la pura posibilidad no deviene la existencia y, no obstante, la existencia es un caso particular del ente posible. Es válida la deducción del acto a la potencia, pero no de la potencia al acto. Cree que la posibilidad intrínseca de las cosas no depende de la libre voluntad de Dios como lo habían planteado Descartes y Leibniz¹⁶². Evoca a ambos filósofos para refutarlos, fiel a su propia metodología elaborada a partir de sus años como docente y como filósofo, discute las posturas de los modernos para mostrar a sus jóvenes lectores que no deben afirmar lo dicho por ninguna autoridad, sea moderna o no. Pero, ¿por qué la posibilidad de las cosas no puede venir de la libre voluntad de Dios? Para él la omnipotencia de Dios es sólo la explicación de la posibilidad extrínseca, pues es impensable algo que comporte intrínsecamente contradicción: Dios no puede transgredir las leyes naturales del universo puestas por Él, esto es, no se puede hablar de círculos cuadrados o quimeras semejantes. Dios, por muy

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 193.

¹⁶² *Ibidem*, p. 196.

libre que sea no puede jugar a cambiar las reglas establecidas. Si las notas de la esencia incluyen incoherencia, eso no es una esencia; no es nada. Esto implica una imposibilidad metafísica, por lo tanto, la posibilidad intrínseca de la esencia no depende de la libre voluntad de Dios, mientras la posibilidad extrínseca – la causa – sí depende de Él.

Citando al jesuita Mako¹⁶³, explica: sólo ha de decirse metafísicamente imposible aquello cuyas notas características se oponen claramente, y con la sola luz de la razón es positivamente posible llegar a la conclusión de qué ente es posible y cual no. Según nuestro pensador, al filósofo le es imposible un conocimiento íntimo de la energía de la naturaleza, mas le es dado conocer las leyes de la misma, las cuales ha descubierto con la agudeza de la razón. Si dichas leyes fueron instauradas por Dios, entonces no es posible que las infrinja, mientras la adecuada posibilidad de las cosas, incluyendo las intrínsecas y las extrínsecas, debe establecerse en la omnipotencia de Dios y en la concordia de los constitutivos componentes de la esencia¹⁶⁴. Francisco Jaquier coincide a la vez con Mako y con Guevara, y afirma que la posibilidad primaria y absoluta de las cosas es independiente de la voluntad de Dios.¹⁶⁵

¹⁶³ Mako, Paul. *Compendiaria metaphysicae institutio, quam in uso audotoroum philosophiae*, edition secunda, Laurentium Basilium, Venetiis, 1784.

¹⁶⁴ Guevara, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶⁵ Jaquier, Francisco. *Instituciones filosóficas*, traducción de Santos Díez González, tomo II, imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787, p. 32.

De las afecciones generales del ente

Estas afecciones generales las denomina Basoazábal «trascendentales», y son la cosa, el ente, lo verdadero, lo bueno, algo y lo uno. En su acepción filosófica, *trascendental* viene a significar, de un modo general, lo que trasciende, en el sentido de lo que está más allá de alguna realidad, considerada metafísica o gnoseológicamente. En la filosofía escolástica el término se emplea para referirse a alguna propiedad del ser en cuanto ser, la que, al pertenecer al ser en su máximo grado de generalidad y no a este o a aquel ente particular, recibe el nombre de trascendental. A ese conjunto de propiedades del ser en cuanto ser se les denomina propiedades trascendentales o, simplemente, trascendentales. La doctrina fue desarrollada sobre todo por santo Tomás, quien consideró la existencia de las siguientes propiedades trascendentales: ente (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), algo (*aliquid*), verdadero (*verum*) y bueno (*bonum*), mencionados por el jesuita.

En la filosofía moderna el significado del término experimenta un importante cambio especialmente a través de Kant. Lo trascendental será asimilado al conocimiento que se ocupa no del conocimiento de los objetos, sino del modo de conocer a los objetos, en cuanto esto es posible *a priori*. Lo trascendental dejará de designar, pues, una propiedad del ser en cuanto ser para pasar a designar la reflexión sobre los elementos *a priori* del conocimiento humano. Al haber utilizado Kant el término como sinónimo de *a priori* – independiente de la experiencia – es habitual referirse a lo *a priori* como trascendental. Para el jesuita mexicano es evidente que *res*, *ens* y *aliquid* son

términos vacíos (*pura puta vocabula esse*)¹⁶⁶ cuyo significado no aumenta el acervo del conocimiento metafísico. La primera propiedad que refiere es la verdad, distinguida de la verdad lógica ya definida *supra maiora*. La verdad metafísica es la conformidad del ente con la esencia¹⁶⁷, lo cual explica como la conformidad del ente con su arquetipo en la mente divina. Para él la esencia de las cosas está ya, en calidad de eterna, en la mente de Dios, como si fuera el mundo platónico de las ideas. Evidentemente considera que la verdad metafísica reside en la conformidad del ente con la esencia. Ya habíamos visto cómo la esencia precedía a la existencia en su filosofía, y ahora vemos cómo la existencia debe tener conformidad con la esencia. Seguramente más de un alumno llegó a preguntarle cómo siendo la posibilidad del ente la falta de contradicción en las notas de la esencia, podría haber una falsedad metafísica, ya que la existencia es complemento de la posibilidad. Pero este asunto no lo trata el maestro.

Al afirmar que la verdad metafísica o trascendental es la conformidad del ente con la esencia la obra de Guevara se revela como esencialista. Este esencialismo se fue construyendo en su discurso por dos posiciones bien identificadas hasta ese momento: en primer lugar, por la lógica emanada de la segunda escolástica, la cual consideraba al pensamiento como un sistema axiomático, conjunto de reglas de inferencia a partir de ciertas proposiciones dadas; en segundo lugar por la lectura de Descartes, Leibniz, Wolff y otros, quienes ponían como primera instancia a la esencia.

Para el guanajuatense las diferentes explicaciones llevadas a cabo a lo largo de la historia de la filosofía

respecto a la verdad metafísica — como la cognoscibilidad de los entes o la correspondencia en la representación intelectual, incluso la conveniencia con la razón suficiente —, son sólo formulaciones diversas de una misma realidad¹⁶⁸. Considera que el concepto de verdad de la adecuación de la mente con la cosa, planteado por la escolástica, o la conveniencia con la razón suficiente esgrimida por Leibniz y sus seguidores, no son más que el mismo concepto defendido por él, sólo que planteado de manera distinta. En un primer momento aclara que la bondad metafísica de la cual discurre en su obra no tiene nada en común con la bondad ética, y no se debe confundir, pues mientras la primera es ontológica la segunda es moral. La bondad como propiedad del ente la explica como el concepto de verdad: la adecuación del ente con su esencia¹⁶⁹, esto es, completa, no le falta nada, y en ese sentido es algo bueno, es decir, el ente está constituido perfecto en su esencia. De esto deducimos indirectamente que para el presbítero el mal es lo incompleto de la esencia misma, o dicho de otro modo, su imperfección. Hay en este sentido dos conceptos de perfección, el primero es esencial y el segundo accidental o existencial. Todo lo existente es perfecto esencialmente, mas su perfección existencial sólo es accidental. Un ente es perfecto en cuanto tiene todos los elementos para adscribirse a un género determinado. Esto es así por dos motivos, como ya lo había mencionado antes: la posibilidad de un ente depende de su falta de inconsistencia en su esencia, de manera que si una esencia *es*, lo es porque no envuelve contradicción alguna; y cualquier ser existente es esencialmente perfecto, de

¹⁶⁶ Guevara, *op. cit.*, p. 201.

¹⁶⁷ Ídem.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 202.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

lo contrario no podría existir. Pero la perfección existencial le es accidental a la esencia misma, por lo tanto no necesaria. Resumiendo, la esencia ya es perfecta y esta perfección la hace buena. Sin embargo, podríamos preguntarle: ¿la perfección existencial en cuanto no es necesaria, es necesariamente buena? Un ente es bueno en cuanto tiene, existencialmente hablando, todos los elementos constituyentes del género al cual pertenece.

Respecto a la unidad del ente, es decir la indivisión del mismo, explica que hay unidad *per se*, como en la sustancia y unidad por agregación. Asimismo, hay grados de unidad. La unidad es indivisión actual y es compatible con la multiplicidad, según el aspecto en que se tome la unidad: un saco de trigo es una unidad constituida por una multiplicidad, o una unidad por agregación. No obstante, la división de un ente en muchos de otra denominación, no afecta la unidad del mismo¹⁷⁰. Esto es así —expone nuestro jesuita— porque no se debe confundir la unidad con la absoluta indivisibilidad, Todo aquello cuya unidad está constituida por agregación puede ser dividido en muchas denominaciones distintas, dependiendo de los añadidos. Sin embargo, el ente, en cuanto es uno es *indivisum a se et divisum ab aliis*. La razón suficiente de esto, según Basoazábal, es que hay ciertos entes cuya esencia depende del cúmulo de otros entes, por lo cual cada uno, según su modo de ser y existir, está diviso por otros.

La unidad como propiedad transcendental, es la indivisión del ente en muchos entes del mismo género. La unidad, pues, incluye tanto una entidad positiva (*ens*) como la negación de la división (*indivisum*).

Pero esta indivisión constituyente de la unidad transcendental excluye la división en muchos seres iguales con unidad, y no la división en seres pertenecientes a diferente orden; y por eso en la definición se ponen las palabras “en muchos entes del mismo género”. Así, por ejemplo, Pedro, aunque se puede dividir en alma y cuerpo, o en cabeza, tronco, brazos, etcétera, no se puede dividir en muchos Pedros o individuos humanos, y en esta indivisión consiste su unidad transcendental. La analogía hace posible la unidad en la diversidad explicada por Guevara. De entre las clases de unidad por accidente la más notable es la unidad por orden o “disposición de cosas según alguna analogía evidente en ellas.”¹⁷¹ Así, cuanto más analogía haya entre los miembros de un mismo conjunto, éste será más armónico y por lo tanto, su unidad será más compacta. Sostiene que “en el universo de las cosas puede verse la obra de la mano del creador, por cuanto en este orden se encuentran reunidas tantas analogías entre sí correspondientes que de la misma aparente desunión de cosas, se hace patente la unión.”¹⁷² Es muy importante el concepto de analogía, pues para Basoazábal viene a resolver el viejo dilema entre la unidad y la multiplicidad. ¿Por qué hay entes y cómo es la relación con el ser? La semejanza, que para él parece unidad por accidente, tiene como núcleo de fondo la cuestión de la proporción. Todo el universo de las cosas guarda una proporción entre sí. Esto, para los modernos, estaba sólo en la conciencia del sujeto, mas para el jesuita está en las cosas mismas. Todo está en la relación guardada de unas cosas con otras. Estas relaciones pueden ser de tiempo, digni-

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 206.

¹⁷² *Ibidem*, p. 207.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 204.

dad, naturaleza, sitio, conocimiento, fin, etcétera. En este sentido, la totalidad de lo real le parece como un solo ente cuya unidad es compuesta, y las relaciones entre sus elementos lo configuran como tal y abrazan todo lo existente.

Muy interesante esta postura, evoca aquí levemente a Baruch Spinoza, para quien todo el universo estaba íntimamente relacionado. Quizá la diferencia primordial es que para el judío una sola esencia o sustancia era compartida por todos los seres, mientras para el mexicano todos los seres tienen su propia esencia y están estrechamente relacionados gracias a esa unidad por accidente, sustentada en la analogía.

Las afecciones contrapuestas del ente

El capítulo cuarto, que por un error tipográfico se denomina quinto, trata de las propiedades contrapuestas del ente. Guevara aborda primero la identidad y la distinción, y le parecen lo suficientemente claras como para omitir definiciones de ambas. Tradicionalmente, el problema de la identidad se circunscribía a lo ya mencionado por Parménides al respecto, es decir, el ente *es* y el no ente *no es*¹⁷³. Se trata de la forma extrema según la cual todo lo que es debe ser expresado por lo idéntico. El axioma parmenídeo expresa la plena ecuación del ente con lo que es, como también la del no ente consigo mismo. Por su parte, Platón formuló la doctrina de la identidad siguiendo a Parménides, lo que hace avanzar muy poco la cuestión¹⁷⁴.

¹⁷³ Cfr. Parménides, *Poema ontológico* en Kirk, C. S., Raven y J. R., Schofield, *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1983, parte II,

¹⁷⁴ Platón, "Parménides", *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1999.

De la identidad misma dice Aristóteles varias cosas y casi siempre relacionadas con la unidad, como cuando afirma que la unidad es la unidad del ente, unidad de una multiplicidad de entes o unidad de un solo ente considerado como múltiple, cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma. Así también cuando afirma: "todo lo que es verdadero tiene que convenir de manera absoluta consigo mismo."¹⁷⁵ Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás, relaciona la identidad invariablemente con la unidad, significa para él la modalidad propia de la unidad que conviene a la sustancia. Afirmar la identidad del ente equivaldría a reconocer su unidad¹⁷⁶.

Para el jesuita la identidad es la unidad en la esencia y la distinción, que no es lo mismo que diversidad, sino más bien multiplicación o repetición de la misma esencia. La identidad se divide en real y formal¹⁷⁷; la primera se refiere a lo esencial, la segunda es de razón. La primera se subdivide en adecuada e inadecuada; la segunda, en pura y mixta. Las divisiones de la distinción son real y de razón; la primera es por la esencia y la segunda sólo incluye la diversidad entre los conceptos. Plantea igualmente la distinción *formalis ex natura rei* de los escotistas, asimismo llamado formalismo. Se le llama escotista al sistema que establece la *distinctio formalis ex natura rei* como intermedia entre la distinción propia y la que proviene única y simplemente de una operación intelectual meramente arbitraria. Establecían esta distinción entre las formalidades, como llamaban a los predicados distintos atribuibles a un mismo ser, predicados abso-

¹⁷⁵ Aristóteles. *op. cit.*

¹⁷⁶ Aquino, santo Tomás de. *De ente y esencia*, traducción y notas de Mauricio Beuchot, SEP-CONACULTA, 1997.

¹⁷⁷ Guevara, *op. cit.*, p. 208.

lutamente inseparables. Por ejemplo, Sócrates es un ser, principio de vida vegetativa y sensitiva, un ser racional, este individuo determinado. El método les servía para explicar el problema del conocimiento, en cuanto con estas formalidades distintas *ex natura rei*, y anteriormente al acto de conocer, se daba una razón plenamente objetiva de su distinción por parte del entendimiento humano; también lo aplicaban a los difíciles problemas de la Trinidad y de los atributos divinos, y obtenían soluciones aparentemente sencillas. Es un vestigio del realismo extremado que dio lugar a una extensísima literatura en los siglos XIV y XV, y a la reacción opuesta: el nominalismo de Ockham y sus seguidores, con la inestabilidad intelectual fruto de estas controversias que fue causa de la decadencia de la Escolástica en este período. A nuestro jesuita no le parece tan útil dicha distinción, particularmente después de analizar el pensamiento de los filósofos *recentiores* como Joseph Tamagna¹⁷⁸.

Otra de las afecciones contrapuestas del ente son lo universal y lo singular. La singularidad depende del principio de individuación, para explicar esto comienza rechazando el concepto del principio de individuación de santo Tomás, aunque no lo dice expresamente, en cambio retoma el principio de individuación de Francisco Suárez cuando afirma: “el principio de individuación debe considerarse que radica en todos los constitutivos que determinan a la cosa para que sea una.”¹⁷⁹ Ya Suárez había planteado este problema, lo aborda en la disputa cinco de las *Disputaciones Metafísicas*; en la sección dos examina

¹⁷⁸ Tamagna Romano, Joseph. *Institutiones Philosophica*, tomo I, Ex typographia Saint Michaelis, apud Paulum Junchium, 1780.

¹⁷⁹ Guevara, *op. cit.*, p. 213.

“si en todas las naturalezas la realidad individual y singular en cuanto tal añade algo a la naturaleza común o específica.”¹⁸⁰ Su respuesta es negativa. En la sección tercera se enfrenta a la solución tomista que considera también la de Aristóteles; aunque le parece «probable en sí» y confiesa que en algún momento le agradó, sin embargo, tras minucioso examen de los pros y los contras la rechaza, a pesar de su explícito reconocimiento a la autoridad de Aristóteles y Tomás de Aquino, la cual quiere salvar en su crítica cuando opina que: “no explica suficientemente el parecer de Aristóteles y santo Tomás”:

la primera razón de la dificultad acerca de ella (la oistura tomista) puede ser que la materia es de suyo común, no sólo en cuanto que ella misma, según su razón específica, es común a muchos individuos materiales, sino también porque la misma materia numéricamente puede caer bajo muchas formas, ya sean específicamente distintas, ya sólo numéricamente diversas, al menos sucesivamente; ¿cómo puede ser, por tanto, la materia principio de individuación? porque el principio de individuación debe ser propio en grado máximo y en modo alguno común a varios individuos, ni simultánea ni sucesivamente.¹⁸¹

Una segunda dificultad reside en que la teoría tomista no puede aplicarse a las sustancias espirituales, pues carecen de materia. En definitiva, Suárez concluye: “toda sustancia por sí misma o por su entidad es sin-

¹⁸⁰ Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*, *op. cit.*

¹⁸¹ Ídem. disp. 5, sec. 111, nº 8.

gular y no necesita de ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta.”¹⁸² Esta será también la postura de Leibniz, quien se ocupó ampliamente del tema, y la de Wolf, ambos filósofos admirados por Guevara, para el que el individuo es una naturaleza completa, distinta de otra singular, y cuando al ser humano se le considera como individuo se trata de una noción metafísica que le representa como unidad metafísica totalmente individual¹⁸³. Respecto al universal recoge la división escolástica de *in causando*, *in representando*, *in essendo*. El universal, según afirmaban los escolásticos, es una cosa en relación a otras, *unum versus alia*. Esta relación de uno a muchos puede verificarse por razón de causalidad —como una causa que tiene muchos efectos: *universale in causando*—, o por modo de representación —como un concepto o nombre que representa o significa muchas cosas: *universale in representando*—, o según una esencia o realidad objetiva se encuentre en muchas cosas y se pueda predicar de ellas: *universale in essendo*. Este último constituye lo denominado como «universal» en la lógica, y suele definirse como: *unum aptum in esse multis et praedicari de illis*, una naturaleza con aptitud para existir en muchos y para ser predicado de ellos. Para nuestro jesuita el universal no puede ser ni concebirse fuera de la mente¹⁸⁴.

Es significativa la postura nominalista de Guevara, para quien los universales no pueden ser ni concebirse fuera de la mente; la posición nominalista sostiene lo siguiente: especies y géneros no son realidades an-

¹⁸² *Ibidem*, sec. 6, n° 1.

¹⁸³ Guevara, *op. cit.*, p. 214.

¹⁸⁴ *Ídem*, p. 215.

teriores a las cosas —«esencias» capaces de ser conocidas por abstracción—, sino que se trata simplemente de *nomina* (nombres) o voces utilizadas para designar a grupos de individuos. En la filosofía moderna el nominalismo fue sostenido con acentuaciones diversas por Hobbes, Locke y de forma más radical por Berkeley, quien negó la existencia misma de las ideas generales y abstractas, afirmando sólo la existencia de ideas particulares, expresadas mediante nombres comunes. La corriente empirista redujo el concepto a una imagen sensible, siempre individual, constituyó con esto una negación radical de los conceptos universales. No obstante el filósofo mexicano no afirma que los universales estén en la mente de Dios, sólo están en la mente del hombre, su nominalismo es más tradicional, en el sentido de Guillermo de Ockham.

Estima que entre lo simple y lo compuesto residen otras dos propiedades contrapuestas del ente, el primero no tiene partes al contrario de lo que sucede con el segundo. Para el jesuita lo simple sólo puede ser creado *ex nihilo*, pues es primero que lo compuesto: si existe lo compuesto es porque antes existe lo simple, y todo lo compuesto está integrado por entes simples. Entonces lo compuesto debe ser una creación a partir de entes simples y éstos no fueron originados por otros entes porque entonces serían compuestos, *ergo*, fueron creados *ex nihilo*¹⁸⁵.

Respecto a lo absoluto y lo relativo, a partir de su noción el primero no se refiere a *nada* y el segundo a *algo*. Las relaciones se dividen en esenciales y accidentales, toda relación debe incluir el sujeto, el término y el fundamento. El sujeto es a lo que se refiere, el término es lo referido y el fundamento es la razón fun-

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 217.

dante. Estas relaciones se dividen a su vez en reales e intelectuales. Las reales existen independientemente de nuestra forma de concebir mientras que las intelectuales parten necesariamente de nuestra mente¹⁸⁶.

Otros elementos contrapuestos del ente son lo finito e infinito y lo mutable e inmutable. El infinito categoremático –aquél cuyo significado le es propio– está en acto, y el infinito, asociado a otro: esto es el sincategoremático, sólo es en potencia. Asocia esta cuestión de finitud e infinitud a los límites y también a la cantidad, buen matemático aclara que las cantidades infinitesimales no tienen realidad extra mental, son sólo nuestra comprensión indefinida de una magnitud¹⁸⁷.

Necesario y contingente

Entre los elementos contrapuestos del ente, en los que más ahonda Guevara es en lo necesario y lo contingente. Aristóteles oponía la contingencia a la necesidad, noción recogida en la Edad Media por Tomás de Aquino, para quien el *ens contingens* (el mundo, el ser humano) se oponía al *ens necessarium* (Dios). El ser contingente es aquél que no es por sí, sino por otro. Así pues, puede ser y no ser; no es necesario. Este no es el caso de Dios, cuya existencia para Tomás de Aquino es necesaria: Dios no puede *no existir*, es un ser necesario. Posteriormente, Gottfried Leibniz se sirvió de la distinción entre contingencia y necesidad para mostrar la diferencia entre verdades de hecho –referidas a asuntos que pueden ser o no ser– y verdades de razón –necesarias–. De ahí que las proposiciones

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 222.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 226.

o enunciados contingentes puedan ser verdaderos o falsos. Un enunciado contingente no necesita ser verdadero ni necesita ser falso, la negación de un enunciado contingente no supone caer en contradicción, en cambio la negación de un enunciado necesario es contradictoria. Por otro lado afirma que lo necesario se opone a lo imposible, y puede ser absoluto o hipotético. Para esto hay una condición triple: antecedente, concomitante y subsecuente. Define lo contingente como aquello cuya oposición no es absolutamente imposible: “El ente que incluye en su esencia la razón suficiente de existir, es absolutamente necesario; o lo que es lo mismo, existe con absoluta necesidad.” Por el contrario: “El ente en cuya esencia no esté incluida la razón suficiente de existir, no existe necesariamente y es contingente.”¹⁸⁸ Prueba sus aseveraciones de la siguiente manera: puesto que la esencia es necesaria al ente de manera absoluta y en ésta se encuentra su razón suficiente de ser, ese ser es absolutamente necesario. ¿Qué significa esto? Para que un ser tenga en su esencia su razón suficiente de existir no le debe de venir de otro, más bien de sí mismo. Para Guevara el único ser que tiene en sí la razón suficiente de su existir es Dios, a todos los demás su razón suficiente de existir les viene de otros.

Lo que existe necesariamente existe *a se* y con absoluta independencia. El ente *a se* es eterno, inmutable, simple, carece de partes o composición, contiene toda perfección posible y ninguna imperfección; es inmenso y es único. Por lo tanto, ningún contingente puede tener en otro contingente la razón de su existencia. Además, siendo evidente la existencia de entes contingentes, se deduce también la existencia del ente

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 228.

necesario en el que se haga radicar la razón suficiente de aquellos¹⁸⁹. Esta cuestión de lo necesario y lo contingente, aunque ya la había planteado en su momento Aristóteles, el mexicano la estudiará, irremediablemente, desde su perspectiva de católico y jesuita. No se sigue la existencia del ente necesario sólo por su necesidad, sobre todo, al resultar manifiesto que los entes contingentes no tienen en sí su razón suficiente de ser, oncibe entonces la existencia del ente *a se* como una implicación material.

No admite la existencia de Dios en tanto que no mezcla argumentos fideístas con racionales. No cita para nada la revelación divina o La Biblia como argumento, más bien a partir de la sola luz de la razón llega a la conclusión de la *necesidad* de un *ser necesario*. En la parte de la teodicea, planteará los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios. Hasta aquí, no quiere filtrar opiniones provenientes de la fe.

Especies de entes

En el capítulo quinto Guevara aborda la variedad de las especies de entes. Especie, nos dice Palencia, se puede tomar como aspecto o como especie, puntualmente. El jesuita lo tomará como aspecto¹⁹⁰, pero también como causa y como efecto. Así, lo primero tratado es de la causa. Aristóteles fue el primero en introducir en la metafísica el concepto de causa, extraído del pensamiento de los jonios; ni Parménides primero o Platón después hablaron de causa. La me-

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 233.

¹⁹⁰ Palencia, José Ignacio. *La filosofía de D Andrés de Guevara y Basoazabal y el sistema escolar en la Nueva España*, tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México, 1972.

tafísica de Aristóteles estudia las causas de todo para llegar a los primeros principios. El estagirita había planteado cuatro tipos de causas: la formal, la material, la eficiente y la final. Cada una de estas causas lo llevaría a la conclusión de que la unidad del ente no descansa fuera de éste, más bien le es inherente y está por lo tanto basado en la realidad¹⁹¹. La noción de causalidad ha suscitado debate desde los inicios de la filosofía. Aristóteles concluye el libro de los *Segundos analíticos* con el modo en que la mente humana llega a conocer las verdades básicas o premisas primarias o «primeros principios», no innatos, pues es posible desconocerlos durante gran parte de nuestra vida.

Los principios tampoco se pueden deducir a partir de algún conocimiento anterior, o no serían primeros principios. Aristóteles afirma: los «primeros principios» se derivan, por inducción, de la percepción sensorial que implanta los verdaderos universales en la mente humana¹⁹², sostiene adicionalmente que “conocer la naturaleza de una cosa es conocer por qué es” y que “poseemos conocimiento científico de una cosa sólo cuando conocemos su causa”. Tomás de Aquino, por su parte, en la *Suma de Teología* había utilizado las cuatro causas del filósofo griego para aplicarlas a la demostración de la existencia de Dios¹⁹³. En un primer momento Guevara afirma:

Hay muchos elementos de las causas y
los efectos que se siguen, que permane-

¹⁹¹ Aristóteles, *op. cit.*

¹⁹² De esta idea proviene la máxima escolástica “Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos” (*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*).

¹⁹³ Aquino, santo Tomás, *op. cit.*

cen ocultos para nosotros. Si nos fuera dado discernir, alcanzaríamos al instante la razón suficiente de lo que para nosotros permanece recóndito en la nebulosidad de la naturaleza.¹⁹⁴

Por lo tanto, separa causa y principio como dos conceptos distintos, refiere la escrupulosidad de los padres griegos en el uso de los términos y propone que la distinción entre causa y principio se debe evidenciar particularmente en teología. El principio se considera con antelación al principiado, porque el primero origina al segundo; y en él está la razón suficiente de éste, así puesto el principio se sigue el principiado, tanto en razón de origen como de naturaleza o de tiempo¹⁹⁵. El principio de la esencia es intrínseco y el de la existencia es extrínseco, ya que en la esencia están determinados sus constitutivos con anterioridad a su existencia, la que a su vez se ve determinada. Y sólo se puede llamar causa al principio de existencia.

En Basoazábal existen cinco tipos de causas y no cuatro, como establece el estagirita, éstos son: eficientes, materiales, formales, finales y ejemplares; para explicar esto discute con Spinoza, a quien cita ampliamente. Le parece absurda la posición del holandés, pues para éste *substancia* es la realidad, es la causa de sí misma y a la vez de todas las cosas, existe por sí misma y es productora de toda la realidad, por tanto, la naturaleza sería equivalente a Dios. El jesuita mexicano no está de acuerdo con esto, considera que Spinoza ignora la auténtica distinción entre el estado

¹⁹⁴ Guevara, «Psicología»..., p. 380.

¹⁹⁵ Guevara, «Ontología»..., p. 240.

ideal de una cosa y su estado actual¹⁹⁶. Con quienes también polemiza son los ocasionistas. Difiere de lo dicho por Malebranche, quien pretendió la síntesis del cartesianismo y el agustinismo resolviéndolos en una doctrina personal: el «ocasionalismo», según el cual Dios constituiría la única causa verdadera, siendo todas las demás «causas ocasionales». Por ello, el conocimiento no se debería a la interacción con los objetos, sino que las cosas serían *vistas en Dios*: “Si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa.”¹⁹⁷ Asume que muchas de las tesis de Malebranche están equivocadas, algunas de sus proposiciones llegan a parecerle poco filosóficas y hasta absurdas. También critica a Clarke y a Locke, particularmente respecto a la causa. Para esto recuerda a Cicerón: *Ut defendat quisque, quod sentit; sunt enim iudicia libera*, esto es, cada quien es libre de defender los juicios que más le convengan¹⁹⁸. No obstante, le parece indigno no ‘ayudar’ a ambos filósofos a elucidar estos problemas sobre las causas; en particular sobre las causas ocasionales.

Tomada en un modo poco convencional una representación de nuestros sentidos, concebimos la producción de las causas como si el sujeto a partir de su substancia obtenga algo y con ello configure la materia en que produce su efecto, como si el alma actuara en el cuerpo, como la mano de un hombre que toma la mano de otro

¹⁹⁶ Ídem, p. 247.

¹⁹⁷ Malebranche, Nicolás. *De la recherche de la verité, ou l'on traite de la nature del esprit del hombre et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans las Sciences*, imprenta de Andre Pralard, Paris, 1678.

¹⁹⁸ Guevara, *op. cit.*, p. 249.

hombre y teniéndola tomada, en ella levanta un peso o ejecuta una acción.¹⁹⁹

El problema de la causa tuvo en vilo a la mayoría de los filósofos modernos; según Hume la relación causal se ha concebido tradicionalmente como una conexión necesaria entre la causa y el efecto, de tal modo que, conocida la causa, la razón puede deducir el efecto y viceversa: conocido el efecto, la razón está en condiciones de remontarse a la causa. ¿Pero hay alguna impresión que le corresponda a esta idea de conexión necesaria? No, dice Hume, únicamente observamos la sucesión entre el movimiento de la primera bola y el movimiento de la segunda, únicamente tenemos impresión de la idea de sucesión, pero por ninguna parte aparece una impresión que corresponda a la idea de «conexión necesaria». Por tanto concluye: la «conexión necesaria» entre la causa y el efecto es una idea falsa²⁰⁰. Por su parte Guevara reconoce como sumamente difícil, por no decir imposible, llevar las cosas de tal modo a un estado de pura intelección donde nada aparezca a nuestra mente sin imágenes, las cuales dan forma a las cosas sacándolas de su estado original y representándolas a la similitud de otras. Sin embargo —explica— se puede concebir la operación de las causas eficientes en la mente, como si ésta pudiera estar separada del cuerpo. Ciertamente no cita aquí a Hume y sin embargo parece estar pensando en el inglés cuando ve el problema de la causalidad mental²⁰¹.

Concibe la causa suprema la como una fuerza que en el ejercicio de su acción no sólo comunica a las co-

¹⁹⁹ Ídem, p. 253.

²⁰⁰ Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

²⁰¹ Guevara, *op. cit.*, p. 254.

sas su existencia, sino como decretándolo en el ejercicio único del acto de su voluntad. Para él esta concepción se puede extender a todos los efectos creados, excepto al ejercicio de la libertad, todas las palabras empleadas para tratar de explicar este decreto son sólo adminículos con los que tratamos de representarnos lo que no podemos penetrar con nuestra mente en su simplicidad originaria. Argumenta que la causa suprema libremente crea los entes y no obstante, no podemos entender del todo cómo es posible esta creación, pues excede con mucho la capacidad racional del ser humano²⁰². Por otra parte, tratando de explicar las causas segundas dice que la imagen de las cosas materiales está envuelta en la oscuridad, pues es una lejana fantasía profana pretender lo contrario. Para él, en el decreto de creación de Dios, el cielo y la tierra fueron traídos de un estado puramente inteligible al estado de la existencia, y este movimiento no es sino el cumplimiento de la voluntad divina. Para este filósofo en todo el orden del mundo se ve claramente la mano de su creador, y así la naturaleza en su orden y sus leyes no requiere para explicarse otra acción que el decreto de Dios. Y por el solo cumplimiento de dicho decreto comenzó a desarrollarse la materia según sus propias leyes y atributos intrínsecos, sin siquiera ser solicitada nueva intervención. Para el jesuita mexicano “son tan sólo adminículos de nuestra débil imaginación los que nos ayudan con imágenes de cosas materiales para comprender lo que se realiza en la espontaneidad de la naturaleza en sus acciones.”²⁰³

Con la concepción de causa suprema identificada con Dios, trata de resolver el problema de la causalidad

²⁰² Ídem, p. 255.

²⁰³ *Ibidem*, p. 256 y 257.

dad planteado por los filósofos modernos, entre ellos Hume, quien ve cómo Dios a partir de su libre voluntad crea el universo entero y por lo tanto lo ahora visto; las leyes de la física, de la óptica, de la geometría o de la biología, no son sino consecuencias de esa primera causa, de ese primer impulso. Todas las investigaciones sobre la cosmología, sobre la física, la óptica, etcétera, no son sino «adminículos» empleados por el hombre para poder referirse de algún modo a la creación toda. Critica a los pensadores poco filosóficos, a los que refieren solamente algunos efectos a la voluntad divina, sin asignarle una causalidad total de la naturaleza es decir, a aquéllos que por este motivo rechazan la gravitación o la atracción y la consideran, al igual que los peripatéticos, como una cualidad oculta, como si se tratara de un fenómeno abstruso y apartado de un modo de obrar puramente mecánico²⁰⁴.

Varios de los filósofos de la modernidad estaban entre la explicación racional del universo y una elucidación más teológica donde aún encajaba Dios; recordemos tanto a Descartes como a Berkeley, por ejemplo. Es después de Kant cuando se deja a un lado la fe y a Dios para quedarse solamente con la fuerza de la razón humana. Esto mismo le ocurre a Guevara, quien no sólo discute a Descartes o a Spinoza, sino a los docentes de filosofía que enseñaban en las universidades. Él mismo, como ya habíamos visto, se considera un docente de filosofía y se pregunta: ¿cómo conciliar las explicaciones racionales de la ciencia con el problema de la fe? Aunque en este punto todavía está tratando de la metafísica, tiene muy presentes las otras dos partes constituyentes de su obra: la física y la óptica. Poco a poco Dios se va convirtiendo en una

²⁰⁴ *Ibidem*, p.258.

solución para llenar las lagunas dejadas por la ciencia racional.

La sustancia y los accidentes

La sustancia es en Aristóteles la forma privilegiada de ser. El ser se dice de muchas maneras pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que no se da en un sujeto sino que es el mismo sujeto. Las otras formas de ser se dan necesariamente en la sustancia, y Aristóteles las llama accidentes:

Accidente se dice de lo que se encuentra en un ser y puede afirmarse con verdad, pero que no es, sin embargo, ni necesario ni ordinario (...) El accidente se produce, existe, pero no tiene la causa en sí mismo, y sólo existe en virtud de otra cosa.²⁰⁵

Junto con la sustancia, constituyen las categorías del ser: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. “El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son la significaciones dadas al ser.”²⁰⁶ En la medida en que todas las formas de ser accidental remiten a la unidad de la sustancia, la unidad del ser queda garantizada. El ser se entiende de muchas maneras pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre: así como por sano se entiende todo aquello que se refiere

²⁰⁵ Aristóteles, *op. cit.*, p. 469.

²⁰⁶ Ídem, p 470.

a la salud, lo conservante, lo producente, lo señalado y lo recipiente; y así como por medicinal puede entenderse todo lo relacionado con la medicina y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo propio de ella; de igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único²⁰⁷. La sustancia es el individuo concreto y particular, lo ordinariamente llamado «cosa» u «objeto», es decir, esta mesa, este caballo, etcétera, como sostenía Sócrates. Aquello en lo que inhiere las otras formas de ser: los accidentes. Frente a la irrealidad de las ideas, el verdadero ser: la sustancia.

En cambio, para Tomás de Aquino la sustancia se identifica con la entidad concreta y particular, constituida por un compuesto indisoluble de materia y forma. En cuanto tal, es el modo privilegiado de ser, el sujeto en el que inhiere los accidentes, las formas de ser que no son sujeto sino que se dan en un sujeto. Acepta, por lo tanto, la misma ordenación de las categorías accidentales aristotélicas: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. ¿Es posible la existencia de sustancias no compuestas de materia y forma? Ha de serlo, si se pretende conciliar la filosofía aristotélica con la revelación, referida al menos a dos de ellas: los ángeles y Dios. Pero será preciso recurrir a otros elementos metafísicos no aristotélicos para poder explicar su posibilidad.

Santo Tomás también compartirá con el estagirita la distinción entre «ser en acto» y «ser en potencia». Por ser en acto se refiere a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y la conocemos; por ser en potencia entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar

²⁰⁷ *Ibidem*.

a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. No es un hombre, pero puede llegar a serlo. Junto con las dos teorías anteriormente dispone santo Tomás de todas las estructuras metafísicas necesarias para dar cuenta de la realidad física, del mundo mas no de Dios, pues se verá forzado a recurrir a una nueva estructura metafísica de procedencia no aristotélica: la de esencia y existencia. En realidad, quien vendrá a determinar el concepto de sustancia en los modernos, y en particular en Guevara, será Francisco Suárez. Aunque su actitud metafísica era aún básicamente tomista y aristotélica, es preciso subrayar su pensamiento sobre el «ser», comprendido en el ser real, no sólo el ser de conceptos abstractos, si bien su concepción de la realidad material está tratada desde una óptica puramente metafísica y no desde la física o desde la matemática. En este sentido cabe señalar que el pensamiento suareciano no se dejó involucrar demasiado en la nueva actitud hacia el conocimiento, ya emergente en su época.

En la investigación sobre el ser se analiza la doble dimensión de su concepto formal y su concepto objetivo. Mientras el concepto formal es un proceso psicológico de conocimiento, o de captación, el concepto objetivo muestra la esencia real del ente o ser. La esencia real no es una mera elaboración de la mente: esencia real es toda esencia «apta para existir» e implica toda la entidad de cada cosa sin que la existencia pueda aportar algo distinto. Pensar una esencia sin la posibilidad de su existencia no es pensar en una esencia real, sino en un «ente de razón»²⁰⁸. Antes de

²⁰⁸ Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*, Biblioteca Hispánica

tratar las divisiones del ser, Suárez se detiene muy extensamente en la doctrina de las causas; de entrada, se presenta como un gran defensor, acaso el último, de la causalidad ontológica: el ser del efecto es infundido por el ser de la causa; en el análisis de esta causalidad añade una modalidad de causalidad algo particular: la causalidad por “resultancia” o resultado. La causa plena produce un efecto en una realidad que necesita ser producida por “resultancia” natural; así por ejemplo, la figura es resultado de la cantidad material.

Suárez también trata la de la “conservación” (XXI) y el “concurso” (XXII). El “concurso” fue una polémica muy viva en su momento, especialmente en cuanto a las causas libres. El Doctor Eximius mantiene efectivamente el “concurso” o cooperación de la causa primera (Dios) en la libertad del hombre, pero aclara que se trata de un concurso indiferente, es decir, un concurso que da vía libre, es decir no determinante, a la potencia de la decisión de actuar. En la última disputación sobre las causas añade la «causa ejemplar» a las cuatro causas aristotélicas —material, formal, eficiente y final—, la cual, no obstante, acaba por reducir a un modo de la causa eficiente.

Por su parte, el ser finito es categorizado en dos grandes grupos, el constituido por la sustancia y el compuesto por los accidentes. Entendida la sustancia como el existir en sí, o sea que asume las divisiones de sustancia tradicionales: completa e incompleta, primera y segunda. Suárez estudia a fondo la sustancia primera contemplando el problema de la «persona», una sustancia dotada de racionalidad y «modalizada»

ca de Filosofía, edición y traducción de Sergio Rabade Romero, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gre-dos, Madrid, 4 vols., 1960-1966.

por la subsistencia; la subsistencia añade un modo de existir²⁰⁹. De alguna manera Guevara retoma esta discusión respecto a la sustancia recurriendo tanto a conceptos aristotélicos, como tomistas y particularmente los suarecianos, sin dejar de citar a Wolff o a Leibniz, por ejemplo. Comparte con el estagirita el *ens per se subsistens*²¹⁰. La definición de Wolff como *ens modificabile et perdurable*, le parece sólo aplicable a la sustancia creada. Una vez explanadas estas dos definiciones se extiende brevemente en las divisiones en cuya lógica considera la sustancia material y la espiritual; Para el jesuita mexicano la subsistencia es el complemento de la sustancia, por lo tanto se entiende que es principio de sus operaciones. La noción de sustancia, para nuestro filósofo, “es abstracta y no nos presenta nada determinado, lo cual una vez concebido formaría en nuestra mente una idea clara y distinta: cuantas nociones nos formamos de ella, las tenemos de sus cualidades y de su cantidad. Son estas las determinaciones que nos hacen referir a una determinada clase de entes y que nos la representan de modo que, si no fuera esto así, permanecería en la abstracción de su concepto.”²¹¹ Por otro lado, los accidentes son aquellos que su estar allí no lo tienen en sí mismos sino a partir de otros. Los llamó «modos», como lo hacen los filósofos modernos.

Es de llamar la atención que en esta sección el autor plantea la conocida ‘navaja de Ockham’: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Como se sabe, es un principio de razonamiento formulado al final de la Edad Media y conocido bajo varios nombres: principio de

²⁰⁹ Ídem.

²¹⁰ Guevara, *op. cit.*, p. 269.

²¹¹ Ídem, p. 276.

economía, principio de parsimonia o de simplicidad. Es atribuido al monje franciscano y filósofo Guillermo de Ockham, aunque era conocido antes de él. En su formulación original del siglo XV, en latín, dice: «*pluralitas non est ponenda sine necessitate*». Las cosas esenciales no se deben multiplicar sin necesidad, lo que en lenguaje moderno significaría que no se deben multiplicar las causas, es decir las hipótesis en un razonamiento. Un raciocinio basado en premisas menos numerosas y más sencillas es más verosímil; cuanto menos se supone, mejor. El principio de parsimonia es pues la expresión del sentido común, y su aplicación no debería plantear problema, sin embargo, los desacuerdos surgen a la hora de definir la noción de sencillez de una hipótesis. En efecto, los hábitos de pensamientos y las creencias determinan en gran medida lo que una persona está dispuesta a considerar sencillo.

Considera que no hay necesidad de multiplicar los entes multiplicando las denominaciones. No es que sea un nominalista consumado, sin embargo él como muchos de los modernos del siglo XVIII, asume que hay una estrecha relación entre las palabras y las cosas, y si se reproducen las denominaciones se pueden triplicar los entes, particularmente en cuanto a la lógica se refiere. Un principio de economía debe aplicarse tanto en la denominación como en la interpretación. Para el jesuita, muchos de los problemas de la metafísica son problemas lingüísticos, señalamiento que harán después algunos de los filósofos analíticos más prominentes.

Insistimos, fiel a su espejo diario, continuamente cita a Cicerón en su *Natura deorum* para afirmar que cada quien debe utilizar su propio juicio y juzgar bajo su propia responsabilidad. Esto es muy significativo

si tomamos en cuenta que esta obra estaba destinada a la juventud, en primer lugar a la de México y en segundo la de Europa porque además, sirvió como libro de texto en muchas universidades europeas. La crítica que realiza de la filosofía moderna no es para dar un paso hacia adelante, pero tampoco para retroceder a su antecedente inmediato, la escolástica, en todo caso su crítica se centra en un primer momento en el probabilismo, nacido en la filosofía jesuita, y en un segundo momento en el eclecticismo, entresacado de la postura de Cicerón.

CONCLUSIONES

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, Andrés de Guevara y Basoazábal fue un intelectual en toda la extensión de la palabra, comprometido con la Compañía de Jesús, no la abandonó a su suerte como fue el caso de varios de sus correligionarios. A pesar de que apenas contaba con catorce años, decide ingresar a la congregación, donde permanece hasta el último momento, no se amedrenta por los malos tratos de las autoridades novohispanas, españolas o italianas. A pesar de que Napoleón invadió Italia, no cesó en su trabajo y continuó escribiendo sus *Instituciones*. Una vez publicada su obra la dedica a la juventud mexicana, para su cultivo en la filosofía moderna; como ya hemos visto se imprime por primera vez en Roma, cabeza del catolicismo, y como el autor dijo: si en Roma no se veta la filosofía moderna ¿por qué se inhibe en otros lugares? Piensa que con ella ayudará a cultivar la inteligencia de los jóvenes estudiosos.

Apoyándose en Cicerón y en su probabilismo se da la tarea de criticar a la misma modernidad que como todo conocimiento es hija de su tiempo y por lo tanto sería pasajera, no se quedaría para siempre. Ve en Descartes al príncipe de la *Philosophia recentioris*, mas le antepone la perspectiva crítica y probabilista de Cicerón. No se inclina ante ninguna de las propuestas filosóficas de su tiempo, trátase de Locke, Spinoza o Kant, sopesa sus posturas una a una y descubre en ellas lo más importante para la construcción del saber, sin colocarlas como un sistema dogmático y cerrado. En eso consistió para él el problema de los escolásticos, llamados peripatéticos: tomaron a Tomás

de Aquino y a Aristóteles como verdades de fe, cosa que según Guevara no se debe hacer con ningún pensador.

En sus *Instituciones* nos presenta en primer lugar una visión histórica de la filosofía, como Marco Tulio, considera a la historia *magister vitae*, por lo tanto, percibe con mucha claridad que cada uno de los filosofemas de los pensadores modernos son prioritarios para su momento, pero no son, en definitiva, verdades universales, porque al fin y al cabo los filósofos son humanos y en ese sentido no sólo son falibles sino contingentes. Ve en la filosofía moderna la mejor expresión y muestra del desarrollo del pensamiento, de ahí que la insurgencia que él propone no se sustente en las armas sino en la razón; ya le había tocado sufrir en carne propia las consecuencias de los juegos de poder con sus secuelas de miles de muertes, primero en su natal Nueva España y más tarde en Europa. Fue testigo de cómo se trastocaba el Antiguo Régimen para dar paso a una sociedad más abierta, y del proceso de la Ilustración en todo su apogeo, de hecho él mismo fue un ilustrado, mas no un ilustrado sin conciencia plena de lo limitado que puede ser el conocimiento humano. Evidentemente propone una insurgencia de la razón a la que no dogmatiza sin más, establece al mismo tiempo límites y condiciones para su desarrollo.

Retoma mucho de la tradición, principalmente de la Segunda Escolástica, se vale de aquellos elementos que a su juicio contribuyen a la construcción de un conocimiento más fiable. No se pronuncia por la labor de un fundamentalismo epistemológico, pues si bien cita a empiristas como Hume o Locke, no considera dejar de lado la ontología, y no cualquier ontología. Cita a Wolff, a Jaquier y a otros, empleando el tamiz

de la crítica con cada uno de sus elementos. Este enfoque crítico no es, como en el caso de Kant, la unidad trascendental de apercepción, ni el *cogito* cartesiano, sino más bien el probabilismo nacido primero en Cicerón, después aguzado por Luis de Molina y finalmente por Francisco Suárez. Aunque estos últimos pensadores iban más encaminados a la cuestión moral, Guevara utiliza el *minus probabilismus* para las cuestiones epistémicas.

Por lo general, presenta los argumentos de algún pensador y luego el de otro u otros, pero casi siempre termina sugiriendo al lector que por sí mismo aquilate dichos argumentos y juzgue mediante su propia capacidad. Esto pudiera parecer muy kantiano, mas es la puesta en práctica de la máxima «*Sapere aude*» tan empleada por los retóricos romanos, entre ellos Cicerón. En efecto, *sapere aude* es una locución latina cuyo significado es «atrévete a saber». También suele interpretarse como «Ten el valor de usar tu propia razón». Su divulgación se debe al filósofo Immanuel Kant en su ensayo “*¿Qué es la Ilustración?*”, y aunque su uso original se da en la Epístola II de Horacio en el *Epistularum liber primus*, esta máxima también era muy usada por Cicerón. Así, lo que está en la base del pensamiento crítico del jesuita se halla en primer lugar en la Roma clásica y en segundo lugar en la misma modernidad. Por ejemplo, respecto a la lógica y al método, ciertamente trae a colación la teoría de la *supositio* escolástica, pero la combina con el problema del método moderno. Asimismo, trabaja los signos y los significados, pero sin entrar en distinciones o subdistinciones muy complicadas que solamente embrollarían su explicación. Un tanto influenciado por el empirismo inglés comienza su discusión acerca de la lógica, la percepción natural y las ideas, así como

sobre las diferencias entre éstas y los objetos, de igual forma aborda las nociones de juicio y de proposición, temas que tendrán sus consecuencias en la filosofía kantiana.

Sin embargo no es kantiano, ya que probablemente no conoció la *Crítica de la razón pura*, nunca citada en su obra. Aunque evoca a los escolásticos no es escolástico; menciona a Descartes, más no es cartesiano; alude a Locke y a Berkeley o a Hume, pero no es empirista; si bien pudiera citar a Kant, tampoco es idealista trascendental. En definitiva, sabe dónde está parado y conoce el tiempo que le ha tocado vivir, también sabe cómo se van suscitando los cambios de paradigma, mas no por eso se deja llevar por la moda, como él expresa al principio de su obra, busca la verdad y no tiene ningún prejuicio en ir a buscarla entre los clásicos o los escolásticos, los modernos o los peripatéticos, con tal de dar con ella.

Abogar por la ontología es uno de los distintivos principales de su filosofía respecto a los modernos, considera importante su estudio, de hecho fundamental para la comprensión de la realidad, si bien ya no cita la típica división de las cuatro causas, explica en cambio la diferencia entre esencia y existencia que se venía analizando por lo menos desde santo Tomás de Aquino. De alguna manera tiene sus deudas con Francisco Suárez, pero también plantea cuestiones de suyo modernas.

Con todo, Basoazábal no es un ecléctico sin más. No al menos como algunos lo han pretendido. Su eclecticismo, si es que se puede llamar así, proviene de una postura crítica allende el tiempo, remontable a la Academia, tanto en Arcesilao como en Carneades, y que tendrá en Cicerón uno de sus máximos herederos. Como buen humanista, conoce las posturas más

importantes de los clásicos y la lectura de Cicerón lo hará comprender cuál es su finalidad última como filósofo: ofrecer a su patria y a sus compatriotas una obra que les ayude a quitar las telarañas de sus ojos para que vean con perspicuidad la realidad, y encuentren la verdad. Asimismo, propone a sus lectores una insurgencia, la más poderosa, aquella que no se lleva a cabo con las armas sino con la razón.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la pedagogía*, FCE, México, 1986.
- ANDRÉS MARTÍNEZ, Melquiades, *et. al.*, *Historia de la teología española*, t. II, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1997.
- _____. *Lógica y metafísica en la Nueva España*, UNAM-IIF, México, 2006.
- _____. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM-IIF, México, 1981.
- _____. “El conocimiento metafísico del absoluto en fray Francisco Naranjo O. P. (México s. XVII)” en *Novohispania 2*, UNAM, 1996.
- ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, 2000.
- FEIJOO, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal (1726-1740)*, tomo VIII (tomado de la edición de D. Pedro Marí a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros Madrid, 1779) con adiciones del suplemento en sus lugares.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, España, 1980.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1997.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, núm. 30, Madrid, 1987.
- GUEVARA Y BASOAZABAL, Andrés, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis*, 4 vols., Matrity Ex Typographia Regia, España, 1824.
- _____. *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Juventutis*, 4 vols., t. I, Tipografía de Ildefonso Mompié, Valencia, 1825.

- HERNÁNDEZ, Janet Roxana, *De philosophie vicissitudinibus narratio. Una historia de la filosofía para la juventud Mexicana*, tesis de licenciatura en Letras Clásicas, ed. de la autora, UNAM, 2006.
- HURTADO, Guillermo, "Más allá de la modernización y la autenticidad. Un proyecto de metafísica práctica latinoamericana", en *Crítica. Revista mexicana de filosofía*, UNAM, México, 2001
- IBARRA Ortiz, Hugo, "La lógica en Andrés de Guevara y Basoazábal", en Arauz Diana (coordinadora), *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes*, t. II, UAZ, Zacatecas, 2009.
- _____, "La filosofía y la conciencia histórica en Andrés de Guevara y Basoazábal" en Ibarra Ortiz Hugo y Martínez Romo Ricardo, *La filosofía en México. Pasado, presente y perspectivas*, UAZ, Zacatecas, 2013.
- JAQUIER, Francisco. *Instituciones filosóficas*, traducción de Santos Diez González, t. II, Imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787.
- ISRAEL, Jonathan I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*, FCE, México, 2012.
- JÁUREGUI DE CERVANTES, Aurora, *Los jesuitas precursores de la nacionalidad mexicana*, Ediciones La Rana, Col. Nuestra Cultura, Guanajuato, 2004.
- KURI CAMACHO, Ramón, *La Compañía de Jesús, Imágenes e ideas*, INAH-UAZ-BUAP, Zacatecas, 1996.
- _____, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, UV, Veracruz, 2008.
- MAKO, Paul, *Compendiaria metaphysicae institutio, quam in uso auditorum philosophiae*, 2a. ed., Laurentium Basilium, Venetiis, 1784.
- MALEBRANCHE, Nicolás, *De la recherche de la verité, ou l'on traite de la nature del esprit del hombre et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans las Sciences*, Imprenta de Andre Pralard, Paris, 1678.
- MARIANA, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real*, Imprenta de la Sociedad Literaria, Madrid, 1845.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 24, UNAM, México, 1962.
- MERCADO, Tomás de, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1986.
- MOLINA, Luis de, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría, Biblioteca de Filosofía en Español, Oviedo, 2007.
- NAVARRO, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1983.
- NONOTE, Claudio Adriano, *Diccionario antifilosófico o comentario correctivo del diccionario de Voltaire*, t. I, Imprenta de Benito Caso, Madrid, 1793.
- O'neil, Charles y Joaquín Ma. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, t. II, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum, España, 2001.
- OSORIO ROMERO, Ignacio, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, núm. 9, UNAM-IIF, México, 1997
- PALAU Y DULCET, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana*, t. VI, Librería Palau, Barcelona, 1953.
- PALENCIA, José Ignacio, *La filosofía de D Andrés de Guevara y Basoazábal y el sistema escolar en la Nueva España*, tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México, 1972.
- PIAIA, Gregorio, "The General Histories of Philosophy in Italy in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century", en G. Piaia y G. Santinello (eds.), *Models of the History of Philosophy*, International Archives of the History of Ideas, Springer Science Business Media, E. U. 2011.
- POURCHOT, Edmond, *Institutiones Philosophicae ad Faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, Antonium Boudet, Lugduni, 1711.
- REALE, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y edad media*, t. I, Herder, Barcelona, 2014.

- RUBIO Antonio, *Lógica Mexicana*, Iohanes Pillehote, Lugduni, 1625.
- ST. CLAIR SEGURADO, Eva María, *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana (1767-1820)*, Universidad de Alicante, 2005.
- SARANYANA, Ignacio, *Teología en América Latina*, vol. I, Iberoamericana, Vervuet, 1999.
- SANTO TOMAS, Juan de, *El libro de los predicamentos*, traducción de Gabriel Ferrer, introducción y notas de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1995.
- Sto. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1993.
- SUÁREZ, FRANCISCO, *Disputaciones metafísicas*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 6 vols., edición y traducción de Sergio Rabade Romero, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid, 1960-1966.
- _____ *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos, utriusque foro hominibus non minus utilis non quam necessaries*, Londini, 1679.
- SUÁREZ DE URBINA, Antonio José, *Cursus philosophicus*, edición y traducción de Ángel Muñoz García y Sabine Knabenschuh de Porta, UAEM, Toluca, 2000.
- TAMAGNA ROMANO, Joseph, *Institutiones Philosophicae*, t. I, Ex typographia Saint Michaelis, apud Paulum Junchium, 1780.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi GE, 2d. Edition, Cambridge University Press, New York, 1999.
- TORNEL, José Julián, *Elementos de lógica e ideología para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería*, impreso por J. Cumplido, México, 1845.
- VALDIVIA, Benjamín (ed.), *XI Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano*, Universidad de Guanajuato, México, 2000.
- VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Imprenta Herrero Hermanos, México, 1896.
- _____ *Bibliografía filosófica mexicana*, t. I, estudio introductorio de Herón Pérez Martínez, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 1989.
- VARELA Y MORALES, Félix, *Institutiones de Filosofía Ecléctica para el uso de la Juventud Estudiosa*, España, 1813.
- VARZI, Achille C., *Ontología*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005.
- VERNEAUX, Roger, *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1989.
- VERNEY, Luis Antonio, *Lógica*, vol. X, Portugaliae Monumenta Neolatina, Universidad de Coimbra, 2010.
- VICO, Giambattista, *De nostri temporis studiorum ratione*, Napoli, 1708.
- VILANOVA, Antonio, *Historia de la teología cristiana*, t. I, Biblioteca Herder, Barcelona, 1987.
- VELÁZQUEZ MEJÍA, Manuel, *Hermenéutica Exégesis: Uso y Tradición*, vol. 1, primera y segunda parte, UAEM, México, 2005.
- VERACRUZ, fray Alonso de la, *Tratado de los tópicos dialécticos*, versión de Mauricio Beuchot, UNAM, México, 1989.
- WOLFF, Christian, *Philosophia rationalis sive logica method scientifica per tractata et ad usum scientiarum*, Ex typographia Dionysii Ramanzini, Verona, 1785. [Editio tertia enmendatior]
- ZEBALLOS, Fernando, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo y materialismo y demás sectas*, libro 1, t. II, Imprenta de Antonio Fernández, Madrid, 1775.

ÍNDICE

Exordio, 7

Capítulo I

Filosofía y conciencia histórica, 29

Capítulo II

La lógica y el método, 53

De la didáctica, 55

De los signos, 63

De la definición, el juicio y la enunciación, 68

De la evidencia y la duda, 72

La suposición en los términos de la proposición, 76

De la diferencia material y formal de las preposiciones, 78

La argumentación y el raciocinio, 81

El método, 86

El criterio de verdad, 90

Capítulo III

La ontología, 103

Ente, esencia y existencia, 109

El ente posible y el imposible, 119

De las afectaciones generales del ente, 121

Las afecciones contrapuestas del ente, 126

Necesario y contingente, 132

Especies de entes, 134

La sustancia y los accidentes, 141

Conclusiones, 149

Bibliografía, 155



Este libro se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Editorial Los Reyes, s. A. de c. v., el 27 de Febrero de 2016. Aniversario del nacimiento de José Vasconcelos. La formación fue realizada por Carlos Flores Cortés y el cuidado de la edición estuvo a cargo del equipo de Zezen Baltza Editores. El tiraje fue de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.