

Una lectura aristotélica de la Nueva España

Héctor Zagal
Universidad Panamericana

“Una lectura aristotélica de la Nueva España”, así se podría titular este libro de Virginia Aspe. La columna vertebral de esta obra es la articulación del pensamiento novohispano en términos de aporías. Se trata, para decirlo de otra manera, de leer los tres siglos del Virreinato como quien lee la *Metafísica*. En el libro II —lo recordará el *Scholar* clásico— el Estagirita enuncia los grandes temas de su ontología en términos de dilemas, aparentemente irresolubles. Se trata de preguntas planteadas a la usanza de la dialéctica antigua. El resto de la *Metafísica* puede ser interpretado como un intento por responder las aporías que él se ha planteado.

Análogamente, Aspe considera que el pensamiento novohispano es el intento por solucionar una serie de oposiciones que inervan la mentalidad virreinal.

Rastreemos —apunta la autora— las aporías, más que las respuestas, de la filosofía del siglo XVI a XVIII, porque nos parecen las ‘aporías’ la forma más adecuada de mostrar el hilo conductor del espíritu de esa época. Buscamos la idea-guía, los motivos, los ‘resortes’ fundamentales que subyacen, silenciosos, más allá de la temática filosófica explícita y ‘oficial’ de la educación y el espíritu de la época (p. 19).

Y más adelante añade:

Nos parece que ‘establecer el problema’ es el modo adecuado en que la filosofía comienza su reflexión. Nuestro

enfoque aporético no abre rupturas insalvables en torno a la mexicanidad sino que sienta las bases para comprender mejor los problemas y en consecuencia preparar las soluciones (p. 131).

En otras palabras, "Las razones y motivos del filosofar novohispano subyacen en la forma de los dilemas sentados desde el siglo XVI y cierran abruptamente con su reformulación en el siglo XVIII" (p. 131).

El quehacer filosófico en la Nueva España no es, según Aspe, mero producto de la importación del método escolástico, sino el reflejo de una realidad. Se piensa planteando aporías porque la realidad es dialéctica.

Las aporías del período novohispano son, en opinión de la autora, los siguientes binomios de opuestos:

Civilización-barbarie, en otras palabras, la oposición entre la barbarie pagana (*sic*) y la civilización cristiana. La cultura novohispana intentó conciliar los valores prehispánicos con los cristianos. La filosofía en la Nueva España es un continuo vaivén, pues pretende preservar el pensamiento prehispánico, sin deslegitimar la conquista.

Naturaleza-libertad. Los indígenas son naturalmente libres, es así que la naturaleza es creación divina, luego, las libres creencias de los indígenas han sido voluntad de Dios y, por ende, deben ser respetadas. Sin embargo, también la misión evangelizadora de la Corona es voluntad del cielo. Por tanto, surge un juego de oposiciones entre ambos principios.

Naturaleza-cultura. Para Occidente, algunos ritos como los sacrificios humanos atentan contra la naturaleza. Tales prácticas formaban parte integral de muchas culturas mesoamericanas. ¿Cómo reconocer algún valor en civilizaciones donde acciones *contra naturam* se entrelazaban continuamente con su religión y gobierno?

Providencialismo-libertad. ¿Cómo conciliar el amoroso cuidado de Dios por sus criaturas con la existencia de un mundo donde la Buena Nueva tardó quince siglos en llegar?

Razón-fe. ¿Cómo transmitir a los indígenas la revelación? ¿A partir de la razón o a partir de la misma fe?

Para decirlo ahora en términos hegelianos, la conciencia novohispana vive sometida a una dialéctica interna, una amarga búsqueda de su propia identidad.

Desafortunadamente, no se trata de un esquema sencillo: la tesis, el pensamiento prehispánico; la antítesis, el español; y la síntesis, lo novohispano. No. Estamos frente a una dialéctica más compleja. La oposición se incrusta en el corazón del pensamiento occidental. Apunta la autora: "Los dilemas filosóficos del siglo XVI consisten en el entrelazamiento de tres influencias fundamentales: la influencia escolástica —cristiana—, el humanismo apostólico y la cultura náhuatl" (p. 131). Pero tanto la escolástica como el humanismo distaban de ser corrientes de pensamiento monolíticas, firmes, exentas de contradicciones internas. La sola expresión "humanismo apostólico" resulta ambigua.

El descubrimiento de América no puso en crisis el pensamiento occidental. La Europa cristiana ya estaba en crisis a partir —quizá— del concilio de Constanza. A la Nueva España llegan frailes y sacerdotes que han presenciado la conmoción de la Cristiandad por la irrupción del humanismo clásico y el protestantismo. Habían sido testigos de una civilización fracturada y tambaleante. Me parece que Aspe no pondera suficientemente este punto y deja este hilo suelto en su trabajo.

La dialéctica de la conciencia estaba presente en Europa mucho antes de que Colón llegase a estas tierras. En este sentido, el eje sobre el cual se había levantado la cultura medieval estaba herido de muerte. El pensamiento del esplendor novohispano se inspira en Trento. Por ello —por provenir de Trento— carece del optimismo y candidez del primer Renacimiento; el católico novohispano está

preocupado siempre por la ortodoxia y la fidelidad. No vaya a repetirse en estas tierras otra herejía.

Este pensamiento en crisis fue el que —paradójicamente— se utilizó para resolver una nueva dialéctica: la del Cristianismo con el Nuevo Mundo. El Virreinato no arranca *ex nihilo*. Su antecedente europeo es un catolicismo beligerante, contrarreformista, temeroso de las novedades.

El Nuevo Mundo puso a prueba la validez de una escolástica que había salido bastante maltrecha de sus lances con Erasmo y Lutero. Ese pensamiento —cuyo canto de cisne fue Salamanca y Coimbra— se utilizó como arma por las huestes letradas de los Habsburgo para enfrentar los retos planteados por el Nuevo Mundo. A partir de una escolástica medianamente renovada, los frailes europeos hubieron de legitimar la dignidad cultural del Nuevo Mundo. Bien apunta Aspe la importancia que la *Suma* de Tomás y la *Política* de Aristóteles tuvieron en esta discusión.

En el corazón de la cuestión indiana se discute el valor de lo “puramente natural” —lo indígena— frente a una civilización que por cristiana, se considera a sí misma sobrenatural y superior. Continuamente se nos recordará —invocando a santo Tomás— que los fieles no pueden vivir bajo el dominio de un rey infiel, pues tal gobierno pondría en grave riesgo la fe. Este don sobrenatural está por encima de la potestad puramente natural de un monarca aborigen. Este es el problema más radical del siglo XVI: la relación entre lo sobrenatural y lo natural o, si se prefiere, entre una religión natural y el cristianismo.

En la discusión resuenan los ecos de la primitiva cristiandad que hubo de habérselas con el paganismo clásico. No es de extrañar que *La ciudad de Dios* de san Agustín fuese referencia obligada en la cuestión indiana.

En realidad, las oposiciones naturaleza // libertad y providencia // libertad comenzaron a discutirse acremente con ocasión de la Reforma protestante. Aspe se da cuenta de ello cuando advierte que

en la Nueva España se libró una batalla —discreta, silenciosa, casi imperceptible— entre el modelo de iglesia surgido de Trento y una iglesia “sincrética, laxa, flexible” (p. 74). Esta última calificada por Aspe como “franciscana”, en contraposición a una institución jerárquica. La iglesia “franciscana” —sugiere Aspe— surgió en el fragor de la evangelización indiana y no en el fragor de las disputas académicas. Se trataría de una iglesia más preocupada de la pastoral que del derecho canónico.

La autora considera que Trento —y sus repercusiones en estas tierras— incentivó las contradicciones culturales en el incipiente Virreinato. Si Theodor Adorno exclama, “después de Auschwitz nada puede ser igual”, Aspe parece exclamar, en la Nueva España, después de Trento nada puede ser igual. Los escolásticos formados en las universidades europeas no comprenden con igual hondura que sus colegas evangelizadores el valor de lo indígena, de lo “natural”. Para apreciar este mundo hay que vivir en él.

Según Aspe, esta incapacidad para comprender plenamente al Nuevo Mundo se acrecienta por utilizar el modelo explicativo hilemórfico de la *Metafísica*, en detrimento del modelo de aporías de *Analíticos posteriores*. Ginés de Sepúlveda considera la Nueva España como “un solo cuerpo”, en el cual los españoles son el esqueleto y la forma, los indios la materia y la carne.

La metáfora de Sepúlveda entorpece el derecho a la alteridad. Los indios son una parte del cuerpo y a él se ordenan. Su independencia cultural se ve, entonces, sometida al fin global. No son un pueblo viable fuera del proyecto cultural del cristianismo de los Habsburgo.

Los tres siglos de Virreinato fueron un intento por dar cuenta de la propia identidad a partir de unas premisas insuficientes. Por un lado, estaban los restos magullados de un pasado indígena, de una racionalidad —bien lo apunta la autora— impregnada de *pathos* y *mythos*. Por otro, una escolástica entrampada en su lucha contra la modernidad científica y la libertad de conciencia protestante. Finalmente, una tercera premisa: el humanismo ecléctico y camaleónico, que ya no puede ser abiertamente erasmiano, por

aquello de las condenas, pero que aún quiere ser humanismo. Sobre estas tres premisas, la Nueva España tuvo que forjar una imagen de sí misma. Tal es el diagnóstico de la autora.

Estos resbaladizos cimientos explican por qué la Nueva España continuamente se tambalea en sus afanes por estructurar su identidad. No se reconoce a sí misma en la *Visión de los vencidos*, pero tampoco se encuentra en *La Ciudad de Dios*. Seguramente Virginia Aspe dirá que malinterpreto su texto, que ella rehuye el espiral dialéctico hegeliano y que su propósito no es hacer filosofía de la historia. No en balde el libro se llama *Las aporías fundamentales del periodo novohispano*, pudiéndose haber llamado "La dialéctica del periodo novohispano" o algo así.

No obstante, me parece que, a la hora de la verdad, Aspe interpreta la historia del pensamiento virreinal como la tortuosa trayectoria del pensamiento que se piensa, de la conciencia que paulatinamente deviene autoconciencia. Por eso, el barroco de Sigüenza y Góngora y de sor Juana marcan el inicio —ascenso— de la conciencia mexicana. Con mucho tino, el libro cita un bello poema escrito por la monja con ocasión del nacimiento del hijo de los Condes de Paredes:

*Levántate América ufana
la coronada cabeza,
y el águila mexicana
el imperial vuelo tienda
pues ya en su alcázar real,
donde yace la grandeza
de gentiles Moctezumas
nacén católicos Cerdas.*

La Corona española impidió el enfeudamiento en forma de encomienda. Más de algún autor ha insinuado que detrás de la Junta de Valladolid y la discusión sobre las encomiendas, no latía exclusivamente un afán por defender a los indios, sino el interés de la Corte por impedir la creación de una nobleza neofeudal de conquistadores. La política de la Corona desarticuló el proyecto de los primeros novohispanos; pero no se propuso tampoco un proyecto

alterno claro. Además, el constante aumento de la población criolla, ávida de oportunidades, y el desarrollo de una clase mestiza, generaron un creciente malestar contra los peninsulares, quienes gozaban de privilegios en la Nueva España.

Esta confrontación, un claroscuro barroco, propició la paulatina toma de conciencia. Al leer el libro de Aspe, recordé de inmediato un poema de Pedro de Avendaño. En *Fe de erratas*, este novohispano se burla de un predicador ampuloso venido de la Metrópoli. Los versos hacen gala de humor y muestran el desprecio generalizado hacia los peninsulares:

*Soberbio como español
quiso con modo sutil
hacer alarde gentil
de cómo parar el sol;
no le obedeció el Farol,
que antes —Icaro fatal—
lo echó en nuestra equinoccial,
porque sepa el moscatel
que para tanto oropel
tiene espinas el nopal*

El desprecio al gachupín, al “moscatel”, es rotundo. La referencia al nopal que desgarrar el oropel es extraordinaria. Nos encontramos ante una expresión pintoresca, pero profundamente actual, de la imagen que el mexicano proyecta hacia el exterior. Nos encontramos también ante una pugna vigente —en no pocas ocasiones chauvinista— entre lo mexicano y lo extranjero: *como México no hay dos*.

La cultura barroca fue un proyecto de vida surgido de la confrontación, de la contradicción. El barroco permitió al criollo perfilar su propia identidad y, en cierto sentido, superar la dialéctica entre naturaleza y libertad, entre naturaleza y gracia. No es casualidad, tampoco, que el barroco fuese la respuesta cultural más fecunda de la contrarreforma. Sin embargo, es muy cuestionable que el barroco haya logrado la asunción de los valores prehispánicos y en

este sentido, las aporías denunciadas por Aspe tampoco fueron resueltas en el XVIII. Para colmo, la expulsión de los jesuitas truncó un proyecto ambicioso, moderno y cristiano. Quedaron planteadas las dificultades, pero no las soluciones.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.