

## Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta moderna<sup>1</sup>

### Resumen

Se muestran cuatro momentos-autores cuya obra intelectual es ejemplo del pensamiento filosófico venezolano. El primer apartado, ubicado en la etapa misma de la Conquista española del Nuevo Mundo, expone lo que muy bien puede estimarse como el punto de arranque de lo que luego fue la Filosofía colonial americana. Los apartados 2 y 3 se centran en la reflexión filosófica que dos frailes, amparados tras la perspectiva scotista, emprendieron desde Trujillo y Coro coloniales, son ellos: Alfonso Briceño y Agustín de Quevedo y Villegas, respectivamente. El apartado 4, en una suerte de «salto de garrocha», conduce a una de las expresiones filosóficas más interesantes del siglo XIX americano. Se trata de la Filosofía del Entendimiento de A. Bello. Por la restricción de espacio, solo se presenta un esbozo de algo mucho más grueso, que amerita un estudio por sí mismo mucho más detenido, pero olvidado o desconocido; de ahí que el lector encontrará en las líneas que siguen más sugerencias de investigación, que exégesis. Hasta ahora, el terreno ha sido mínimamente explorado, este trabajo espera ser entonces una invitación indagativa.

*Palabras clave:* Filosofía colonial venezolana, A. Briceño, A. de Quevedo y Villegas, Filosofía del Entendimiento, A. Bello.

### Abstract

We show four authors whose work is an intellectual Venezuelan example of philosophical thought. The first section, located at the stage of the Spanish Conquest of the New World, describes what it can be estimated as the starting point of the colonial American Philosophy. Sections 2 and 3 focus on the philosophical reflection of two authors, followers of the scotista philosophy: Alfonso Briceño and Agustín de Quevedo y Villegas. Section 4 leads to one of the most interesting philosophical expressions of the American nineteenth century: Andrés Bello and his *Filosofía del Entendimiento*. Because the restriction of space, the article only provides an outline of something much thicker, which deserves a study by itself much more detailed, but forgotten or unknown. Hence, the reader will find some research suggestions more than an analysis of texts. So far, as the ground has been minimally explored, this work then expected to be a philosophical invitation.

*Keywords:* Venezuelan colonial Philosophy, A. Briceño, A. de Quevedo y Villegas, *Filosofía del Entendimiento*, A. Bello.

\* Escuela de Filosofía – Universidad Central de Venezuela.

<sup>1</sup> Parte de este material fue leído en el marco de las conferencias «Pensamiento Latinoamericano», organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas «Mario Briceño Iragorry» del Instituto Pedagógico de Caracas, mayo de 2004.

## 0. Introducción

Por Filosofía, ha sostenido J. J. E. Gracia,<sup>2</sup> cabe entender al menos tres cuestiones: (i) «un conjunto de ideas o creencias sobre algo, y que es posible que una persona corriente sostenga»; (ii) «una visión del mundo o de alguna de sus partes, que pretende ser precisa, consistente y comprehensiva»; y (iii) «una disciplina del conocimiento», significándose con ello: (iii.a) «la actividad mediante la cual se produce una visión del mundo, o de una de sus partes», que procura poseer las tres características mencionadas en la acepción (ii), y (iii.b) «la formulación, explicación y justificación de las reglas» con base en las cuales se produce la aludida visión del mundo.<sup>3</sup> Ciertamente el especialista en la materia puede alegar que una reflexión sobre la Filosofía implica la salida al encuentro de instancias cuya complejidad escapa a los ojos del lego, por lo cual tendría sentido hablar de lo que se ha dado en llamar «Filosofía de la Filosofía». Ejemplo de una reflexión así, que daría cuenta de la complejidad misma que entraña la Filosofía vista por sí misma, sería el clásico texto de J. Marías, *Introducción a la Filosofía*. Pero la esquematización de Gracia, no se devalúa por ello; pues continúa funcionando perfectamente con referente inicial, o primera aproximación temática para orientar la comprensión de lo que por Filosofía se quiere decir. A fin de cuentas de lo que se trata es de identificar, y por esa vía, de diferenciar, la actividad filosófica entre otras actividades igualmente intelectuales del ser humano. Los rasgos especiales (hasta pudiera decirse mínimos) se logran ver, precisamente, con lo señalado por Gracia.

Adicionalmente, la categorización indicada permite salirle al paso a una dificultad que un tiempo atrás afectó a las mejores inteligencias latinoamericanas cuando se plantearon el problema de si en la región había o no Filosofía. Se encuentra fuera de los límites de este trabajo todo recuento de aquella polémica hoy agotada a juicio de quien escribe este trabajo. Sí ayuda, empero, la tipificación del autor para aseverar que en lo que toca a lo designado en la actualidad con término «Latinoamérica», ha habido (y hay suficientes pruebas documentales para ello) Filosofía en las acepciones (ii) y (iii) presentadas por Gracia.

<sup>2</sup> Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998, pág. 96.

<sup>3</sup> Una lectura auxiliar, por lo panorámica, de la propuesta de Gracia, puede consultarse en García Torres, R., «Filosofía e historiografía filosófica», *Revista Venezolana de Filosofía*, n. 31-32. Y García Torres, R., «La filosofía y su historia», *Iter-Humanitas*, vol. 3, 2005.

El presente trabajo procura mostrar, en apretada síntesis, cuatro momentos- autores cuya obra intelectual es ejemplo de semejante afirmación. Así, el primer apartado, ubicado en la etapa misma de la Conquista española del Nuevo Mundo, expone lo que muy bien puede estimarse como el punto de arranque de lo que luego fue la Filosofía colonial americana, cuyo antecedente y marco lo constituye aquello que investigadores como S. Zavala<sup>4</sup> han denominado muy significativamente con la expresión «Filosofía Política de la Conquista». Los apartados 2 y 3 se centran en la reflexión filosófica que dos frailes, amparados tras la perspectiva scotista, emprendieron desde Trujillo y Coro coloniales, son ellos: Alfonso Bricceño y Agustín de Quevedo y Villegas, respectivamente. Ambos pensadores muestran la Filosofía acogida y hecha por ellos en el seno de los siglos XVII y XVIII coloniales de la Provincia de Venezuela. El apartado 4, en una suerte de «salto de garrocha»,<sup>5</sup> conduce a una de las expresiones filosóficas más interesantes del siglo XIX —permítase decirlo con todas las letras— americano. Se trata de Filosofía del Entendimiento de A. Bello. Desde luego, que por la restricción de espacio acá solo se presenta una muestra de algo mucho más grueso, que amerita un estudio por sí mismo mucho más detallado; pero pareció fuera de lugar dejar a un lado el pensamiento de quien en su tiempo se preocupó de elaborar un texto filosófico para una audiencia específicamente universitaria, y que hoy ha sido inexplicablemente olvidado. Por último, en las líneas que siguen el lector encontrará más sugerencias de investigación, que exégesis. El terreno —aunque parezca insólito— ha sido mínimamente explorado, este texto espera ser entonces una invitación a la indagación.

En resumen, este trabajo persigue mostrar, a partir de una muestra de autores, cómo las ideas filosóficas se conjugan fase a fase en su recorrido histórico, y la espesura y seriedad de tratamiento que cabe encontrar en lo que cada autor propone. Ha pasado ya el tiempo en el cual se estimaba que América Latina “no había pensado». Seguidamente, algunos ejemplos de lo contrario.

<sup>4</sup> Zavala, S., *La filosofía política de la conquista*, México, FCE, 1977.

<sup>5</sup> El autor de este trabajo debe la expresión al Prof. Alexander Torres, del Instituto de Investigaciones Históricas «Mario Bricceño Iragorry», Instituto Pedagógico de Caracas, quien la introdujo en su comentario a la lectura de parte de este texto en el marco del ciclo de conferencias «Pensamiento Latinoamericano I», organizado por el mencionado centro de investigación en mayo de 2004.

### 1. Primera fase: La filosofía de la Conquista

Para alcanzar un nivel de comprensión apropiado de la época referida seguidamente, conviene recurrir al auxilio de la imaginación que, en buena medida, puede proveer de ciertas representaciones libremente formadas por cada quien, y con las cuales se podrá pintar un cuadro de la mentalidad española configurada para la fecha en la cual Colón avanza con su proyecto hacia lo que él creía eran las Indias Occidentales, y para la fecha en la cual la idea de Nuevo Mundo aflora con toda su dimensión en aquella misma mentalidad.<sup>6</sup> Son dos momentos históricos cercanos en el tiempo, pero cualitativamente distantes con respecto al conjunto de creencias teológicas y asunciones filosóficas que dan formato y contenido a las concepciones de hombre, naturaleza y mundo, especialmente basadas sobre la idea de un Dios, Providencial, creador ex nihilo del Universo.

Imagínese, pues, que corre el año 1492; que se forma parte del típico estamento letrado/universitario español; y que, siguiendo la creencia establecida, se acepta que hay un solo Dios, por cuya exclusiva obra ha sido creado el universo, acto creador, por lo demás, que ha hecho aparecer de la nada todo lo que es, de una sola vez y para siempre. De ese acto creador ha quedado testimonio, este ha sido registrado textualmente por un escritor sagrado a través del cual el propio Dios vertió su Logos para que el hombre (suma expresión de tal creación) reconociera el papel, sentido y dimensión tanto de sí mismo como de su Autor y del Mundo. Semejantes creencias conllevan otra no menos importante: la creencia de que la extensión de la creación divina se identifica con la extensión del mundo conocido en un momento determinado. Ello significa que el mundo al cual hace referencia tal creación está constituido por el mundo y los seres para entonces conocidos (= aceptados, admitidos, reconocidos...). Dios, hombre y mundo se entrelazan, así, en una particular ontología de base judeo-cristiana aderezada con toda la carga doctrinal producida desde la teología católica: la creación coincide, por lo tanto, con lo que la mirada teológica católica alcanza a ver, más allá de ella ni hay hombres, ni hay mundo, ni desde luego otras figuras divinas distintas a la del Dios, Uno y Trino, afirmado en el Credo.

<sup>6</sup> Un estudio detallado sobre este surgimiento, desde la idea y nombre de Indias occidentales hasta el de América, pasando por el de Nuevo Mundo, puede verse en Ardao, A., *Idea y nombre de América Latina*, Caracas, Celarg, 1980 y en Abellán, J. L. *La idea de América: Origen y evolución*, Madrid, Istmo, 1972.

Imagínese ahora que por el cálculo de Colón se ha dado con las Indias Occidentales. No es sabido que dicho cálculo está errado. La noticia es que hay una nueva ruta por occidente hacia las Indias. Sin embargo, mediante cartas o relatos, primero del mismo navegante y luego de otros aventureros, paulatinamente se va sabiendo que seres muy extraños comienzan a dibujarse, de manera extraordinaria, en el mapa ontológico conocido: nueva geografía, nueva flora y nueva fauna. Una noticia, además, permite el acceso de la perplejidad: entre el conjunto sorprendente de nuevos seres aparecen unos anatómicamente parecidos a los viajeros; pero a los cuales, prima facie, no cabe reconocer como otros hombres ni siquiera mediante el recurso del razonamiento analógico, pues aún así caen fuera de las categorías ópticas, enseñadas por la ilustrísima Ciencia Sagrada doctrinalmente fundada en los principios teológicos de cuño escolástico-aristotélicos. Esos nuevos seres no parecen racionales: aun cuando viven agrupados, se acercan más a la condición de manada; moralidad tampoco parecen tener: se encuentran desnudos sin el mayor pudor o recato; y el lenguaje está ausente, no hablan latín, que es el lenguaje de Dios. Por lo tanto, seres tan extraños como nuevos, no pueden ser humanos. Algo habrá entonces qué pensar, pues las ejemplares de la ontología, de la teología, de la visión del mundo aceptada en general, se tambalean por el gran terremoto producido al eclosionar un Nuevo Mundo en toda la expresión de lo que ello significa: se puede dejar de seguir la mente vaporosa de Colón, al fin y al cabo se fue a la tumba creyendo que había dado con las Indias Occidentales, el problema efectivo quedó planteado: la teología y filosofía cristiana, católica sencillamente se aprestan a entrar en una profunda crisis, por lo que será necesario re-fundarlas a la luz de los nuevos signos de los tiempos.

Deteniendo justo aquí el acto imaginativo, al cual se ha invitado, es fácil entrever el impacto del nuevo acontecimiento, particularmente, desde luego, en lo que toca al reino español. Por supuesto que la complejidad del problema en sus inicios y en su ulterior desarrollo, es tan grande que el anterior boceto imaginativo no logra cubrirlo; pero, siguiendo a J. Rubio Angulo, todavía puede puntualizarse así:(...) los principales problemas teóricos que planteó la conquista y la colonización son los siguientes: primero, el de determinar la naturaleza de los indios, es decir, replantear toda la concepción del hombre. Es pues, un problema antropológico. En segundo lugar, el de la incorporación de los nuevos hombres a la cultura occidental cuyo elemento fundamental era de carácter religioso. Tercero, el conjunto

de problemas jurídicos y políticos que suscitó la colonización, empezando por la legitimidad de la soberanía española.<sup>7</sup>

Esta tríada de problemas no representan meras lucubraciones emprendidas por mentes ociosas. La irrupción de la «nueva» realidad ameritaba la conformación de un nuevo horizonte de comprensión: la cuestión antropológica y la filosófico-política, ciertamente no eran pequeñas. Se tiene, por ejemplo, una rápida idea de ello, si se atiende al testimonio del cronista Francisco López de Gómara, quien en su *Historia General de las Indias* (1552)<sup>8</sup> aduce que el hecho más grande después de la creación del mundo y de la Encarnación y Muerte de Jesucristo, fue el descubrimiento de estas tierras. Resulta pertinente todavía referir dos investigaciones contemporáneas que dan cuenta detallada del impacto que tuvo la ampliación del mundo sobre la necesaria redimensión del horizonte de comprensión aludido, especialmente porque ambas muestran el desgaste paulatino que la ciencia escolástica —permítase decirlo así— fue sufriendo como paradigma interpretativo en la última hora del mundo medieval.

La primera referencia es al texto de J. S. Da Silva Dias, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del Siglo XVI*.<sup>9</sup> Ciertamente, la investigación de Da Silva Dias se ocupa preferentemente de la «influencia de los descubrimientos en 'el modelado' de la mente nacional» portuguesa, pero no deja de ser indicativo del grave asunto que más temprano que tarde tuvo que ser encarado como verdadero problema filosófico. Así, el autor documenta profusamente que una cuestión se planteaba en los diarios, reportes o informes de navegantes, exploradores o expedicionarios, y otra muy distinta lo que en «teoría» (i. e., sin tomar en cuenta lo dicho por la propia realidad) y según el modo silogístico-deductivo propio de la escolástica tardía, se comenzó a discutir en los centros académicos, cuando se buscaba re-conocer el nuevo estado de cosas. Por ejemplo, uno de los problemas discutidos por los padres jesuitas del Colegio Coimbreense consistía en determinar si la tierra descubierta era una isla, o si el mar era un lago; sin embargo, la discusión se realiza dándole escaso valor a las «revelaciones de la marinería» para ser integradas al curso dialéctico del razonamiento, que se apoyaba en la «deducción abstracta» y

<sup>7</sup> Rubio Angulo, J., *Historia de la filosofía latinoamericana*: I. Bogotá: USTA, 1979, pág. 89.

<sup>8</sup> *Historia General de las Indias – Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

<sup>9</sup> Da Silva Dias, J. S., *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del Siglo XVI*, México, I'CE, 1986. La primera edición data de 1973, en portugués.

en el «análisis formal».<sup>10</sup> Como se comprenderá, no cabe hoy desconocer el esfuerzo y la preocupación intelectual de aquellos padres, pero como señala Da Silva Dias también es «innegable su marginalidad al contexto de los descubrimientos».<sup>11</sup> El autor referido centra aún más:

(...) tocamos aquí el punto neurálgico de nuestro análisis. Lo que marca la distancia irreductible entre los coimbrenses y los intelectuales ligados a los descubrimientos, o la proximidad, debida a la influencia de sus propios dinamismos, es la actitud ante la autoridad de la ciencia tradicional y el valor de sus métodos de análisis. Los jesuitas no pusieron en duda la autoridad de esa ciencia ni la validez del método lógico-formal en el plano de la filosofía natural.<sup>12</sup>

Así, resulta comprensible por qué los seis primeros capítulos —por decir lo menos— de la *Historia General de las Indias de López de Gómara*, (que sí estuvo en las nuevas tierras) tengan tan sugestivos como extraños subtítulos:

- I. El mundo es uno, y no muchos, como algunos filósofos pensaron.
- II. Que el mundo es redondo, y no llano.
- III. Que no solamente es el mundo habitable, mas que también habitado.
- IV. Que hay antípodas.
- V. Donde, quien y cuales son antípodas (sic)
- VI. Que hay paso de nosotros a los antípodas, contra la común opinión de los filósofos.<sup>13</sup>

La segunda investigación a la cual conviene remitir es el también erudito texto de M. Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces*.<sup>14</sup> Salta, como sugiere su título, al siglo XVIII. Otro paradigma ha a florado ya como renuncia final a la criteriología escolástica. La filosofía política de la conquista americana ha escrito sus páginas desde la polémica Las Casas-Sepúlveda, o con la intervención de Vitoria y el nuevo Derecho; con todo, en el Nuevo Mundo un orden colonial ha quedado establecido. En el caso preciso de las provincias españolas, el fondo

<sup>10</sup> Ibidem, pág. 42.

<sup>11</sup> Ibidem, pág. 40.

<sup>12</sup> Ibidem, pág. 42.

<sup>13</sup> López de Gómara, F., Op. Cit., pág. 377.

<sup>14</sup> Duchet, M., *Antropología e historia en el siglo de las luces: Bufón, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot* (2da. ed.; F. González Aramburu, Trad.), México, Siglo XXI, 1984. La primera edición en francés data de 1971 y la primera en español de 1975, esto es, cercana temporalmente a la de Da Silva Dias.

intelectual continúa siendo escolástico. Lo definitivamente contrastante es el modo como el «espacio humano» se ha constituido a partir de dos visiones del mundo contrapuestas de modo dramático:

(...) por una parte, naciones civilizadas, arrastradas por un movimiento que las aleja cada vez más de su condición primitiva, por otra parte, pueblos salvajes, sin escritura, y por consiguiente, sin pasado, arrancados brutalmente a una duración inmóvil y arrojados al crisol de las razas y de las civilizaciones. Mundo salvaje y mundo civilizado se enfrentan y se definen recíprocamente el uno por el otro, el uno contra el otro, irreconciliables en el tiempo y la historia. Para una filosofía que pretende ser ciencia de lo universal, hay en esto algo escandaloso, tanto en el orden de los hechos como en el orden del conocimiento. La destrucción de los indios, la esclavitud de los negros, la corrupción de los tahitianos son tan inaceptables como la existencia de dos tipos de sociedades irreductibles la una a la otra. Humanismo y antropología, sobre el doble plano de la ciencia y de la política se esforzarán en rebasar esta contradicción inicial: en tanto que administradores-filósofos, concebirán el proyecto de 'asimilar', de 'incorporar', de reducir de alguna manera al estado de civilización a pueblos alógenos; como filósofos-hombres de ciencia, se propondrán fundar una ciencia nueva que, de todas las variedades de hombres, haga surgir una imagen de hombre, por doquier diverso y por doquier semejante, que se diferenciaría de sí mismo por grados casi inapreciables, a lo largo de un proceso lento, del que se conocerían todas las causas y todas las etapas.<sup>15</sup>

Entre los dos momentos intelectuales señalados por Da Silva Dias y por Duchet, y de los cuales se ha valido esta exposición para ajustar el acto imaginativo inicial, se encuentra que la llamada «filosofía política de la conquista», debida a pensadores «que nunca pasaron a las Indias»,<sup>16</sup> dio el fundamento político del orden cerrado colonial. Conviene no dejarse engañar por el carácter trivial que tiene este señalamiento o por su apariencia de lugar común, al menos entre especialistas. Ha sido S. Zavala, quien con sus estudios sobre la filosofía política de la conquista ha mostrado que, por ejemplo, las tesis de la servidumbre natural, sostenidas en su momento inicial por representantes tan conspicuos como Juan de Ginés de Sepúlveda, pasaron al entramado intelectual y filosófico-político colonial matizadas con las modernas teorías del pacto. La noticia del nuevo énfasis se puede encontrar, por ejemplo, en la doctrina del jesuita Domingo Muriel, profesor en la Universidad de Córdoba (Tucumán), quien en su *Rudimenta juris*

<sup>15</sup> Ibidem, pág. 25-26.

<sup>16</sup> Zavala, S., Op. Cit., pág. 20.

*naturae et gentium* (Venecia, 1791) gira el argumento de la servidumbre natural en el sentido señalado:

El estado natural del hombre, de que se trata aquí, es el estado de igualdad puesto que todos los hombres constan de dos partes esenciales, es decir de cuerpo y alma. Es al mismo tiempo el estado de libertad que no admite la sumisión política ni civil, ni la compra del esclavo por el amo, ni las leyes humanas positivas, salvo que ellas sean declarativas o determinativas de la ley natural. La razón de todo esto se halla en la propia igualdad del estado del estado natural tomado en sí y en cuanto es distinto del social; pues le repugna la desigualdad del imperante y del súbdito. Ahora bien, obsérvese por qué ciertas cosas pasan por ser contrarias a la naturaleza como la servidumbre y los dominios privados que, por otra parte, son conformes a la naturaleza. En efecto, se reputan contrarias porque son extrañas al estado natural de igualdad tomado en sí, ni concuerdan con su idea y concepto. Pero son conformes a este mismo estado porque, dada la suposición que la servidumbre y los dominios hayan sido introducidos por medio de pactos legítimos, el derecho natural dice que deben ser observados. (...) El derecho de gentes es el mismo derecho natural adaptado al estado social de los hombres.<sup>17</sup>

En su examen sobre los indios de América, Muriel alega que tienen oscurecido el derecho natural y el de gentes, así como la razón misma. Ahora bien, la teoría de la servidumbre natural, en manos de la escolástica tardía, hacía «descansar el derecho de dominio sobre la facultad racional del hombre». <sup>18</sup> Muriel, no le niega al nativo americano tal facultad, pero sí señala que la tiene atenuada, «por lo que su derecho de dominio [de sí] resulta más débil y precario». <sup>19</sup> Por lo tanto, ante tal situación se hace irrenunciable que las gentes de otras naciones con semejante facultad y derecho, pero más fortalecidas, imperen sobre ellos, eso sí, previo pacto. Esto es Sepúlveda aderezado con la idea de pacto, o como concluye Zavala: «la teoría no es idéntica, pero guarda cierto parentesco con ella». <sup>20</sup> Finalmente:

Es oportuno advertir que la servidumbre natural, tan pronto referida a los indios como a los negros, no sólo contó con defensores en el ambiente letrado de los siglos XVI a XVIII. En la práctica de la Colonización se apoyó en un sentimiento favorable a la separación de castas y al predominio de los blancos sobre las otras razas. El mestizaje con el indio y con

<sup>17</sup> Cit. en Zavala, S., Op. Cit., pág. 62.

<sup>18</sup> Ibidem, pág. 63.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Idem.

el negro acaso moderó estos prejuicios; pero sería un error histórico desconocer la existencia de ellos, así como sus repercusiones en la vida institucional de Indias.<sup>21</sup>

En las colonias americanas, la filosofía escolástica española imperó, como plataforma intelectual, durante los siglos XVI al XVIII. No sólo brindó la base justificadora del dominio político (lo cual se ha enfatizado hasta aquí), sino que también propició la reflexión filosófica en otros órdenes. Así, encontramos, por ejemplo, dos autores, uno del siglo XVII y otro del XVIII, que orientaron su quehacer indagativo hacia la Metafísica y la Filosofía Moral, son ellos Alfonso Briceño y Agustín de Quevedo y Villegas. Véase seguidamente, y de modo harto esquemático, los aportes de cada uno, para tener entonces un cuadro un tanto más general del estado de la Filosofía en Venezuela Colonial.

## 2. Alfonso Briceño: El «Primer Teólogo Indiano»

Una sucinta nota biográfica nos llega por J. D. García Bacca:

El año de 1659 llegaba a Caracas, con el cargo de Obispo, Fr. Alfonso Briceño. Había nacido en Santiago de Chile, en 1590. En su peregrinación hacia el Norte, Lima lo vió y admiró de profesor de Teología. Hacia 1636. Roma lo nombró Obispo de Nicaragua en 1644. De allá lo destinaron, con el mismo cargo, a nuestra Ciudad de Santiago de León. De ella pasó a Trujillo. Murió hacia 1668; según la Biblioteca Hispana de Nicolás Antonio, (edic. 1783) aquí mismo en Caracas.<sup>22</sup>

La obra filosófica de Briceño está contenida en su *Prima pars celebriorum controversiarum in Primun Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Principis*, publicada en Madrid (según el uso de la época) hacia 1638. Parte de ella se encuentra traducida al castellano e integra el primero de los tres tomos de la *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, seleccionada y traducida por J. D. García Bacca y publicada por el Ministerio de Educación en 1954. El texto de Briceño es un verdadero monumento de la Teología y de la Filosofía Escolásticas, asentado sobre una muy interesante base filosófica

<sup>21</sup> *Ibidem*, págs. 65-66.

<sup>22</sup> García Bacca, J. D., «Prólogo a la Primera Parte: Alfonso Briceño. En J. D. García Bacca», *Antología del pensamiento filosófico venezolano: Siglos XVII y XVIII*, t. 1, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, pág. 17.

de cuño franciscano, especialmente la rama que entre los siglos XIII y XIV articulara John Duns Scoto (1266-1308), el doctor subtilis como se le llamó. Esto le da un talante propio a la obra de Briceño, pues indica la perspectiva desde la cual la filosofía del autor tomó partido, particularmente si se recuerda que tal posición había de ser adoptada por el marco dentro del cual ella se ubica: la antigua disputa entre franciscanos y dominicos, que en verdad traducía la polémica entre dos vertientes harto precisas de ver el problema de la relación fe y razón, la agustiniana (con sabor neoplatónico) y la tomista (de altas dosis aristotélicas). Es la filosofía de Briceño una que fundada sobre el scotismo trató los problemas metafísicos más clásicos y más difíciles de tal subdisciplina filosófica: la distinción real de esencia y existencia, la unidad del ser, el principio de individuación... por mencionar sólo tres cuya consulta puede realizarse a partir de la antología mencionada arriba.

Un tema clásico —y por cierto, muy técnico— de la Metafísica general, es el del Ser y el existir. Briceño trata el asunto en la disputation metafísica que dedica a la esencia y la existencia creadas.<sup>23</sup> Teniendo en su horizonte polémico las filosofías de S. Tomás de Aquino y de F. Suárez y sustentado sobre los postulados de J. Duns Scoto, el autor debate en el mejor de los estilos dialécticos de la escolástica, con el típico rigor resolutivo y compositivo que, en verdad, no deja respiro a la atención. Y la posición de Briceño no deja ser interesante, vista —sin exagerada estima— desde la perspectiva de lo que la filosofía moderna ya comenzaba a decir al respecto. Siguiendo la interpretación de García Bacca, para Briceño «el existir (...) es un estado de concreción de dos abstractos iniciales: el ser y la esencia. El Ser resulta tan incomponible con las cosas como la esencia».<sup>24</sup> Ilustrando con el autor citado: Juan es ser y es un hombre, pero ni es el Ser ni es el Hombre. «Con El ser no se puede hacer metafísica alguna, al modo que con el dos, el uno, el cinco..... no se puede hacer aritmética alguna ni ejecutar operación de ninguna clase». De donde se sigue que “por parecido motivo, la esencia, —la humanidad, la corporeidad, la sustancialidad, la accidentalidad, la redondez.....— no valen para componer nada; no pueden dar psicología, antropología, geometría.....».<sup>25</sup> Todo ello significa que existir es ser algo concreto: Juan, ese que pasa a nuestro

<sup>23</sup> Briceño, A. (1954). «Disputation metafísica sobre la esencia y la existencia creadas», en García Bacca, J. D., Op. Cit., págs. 77 y ss.

<sup>24</sup> García Bacca, J. D., Op. Cit., pág. 29.

<sup>25</sup> Idem.

lado y nos saluda amablemente según el uso respectivo, ese Juan es la concreción de la esencia «humanidad», que es una abstracción, o constructo como dicen algunos. Para Briceño, «existir es estar siendo algo en concreto» —para terminar diciéndolo de acuerdo a la interpretación de García Bacca.<sup>26</sup>

Darle a lo ideal, a lo abstracto tal concreción es voltear los ojos hacia lo individual: «éste X», «ése X». El Hombre ni es ni está siendo; es y está siendo Juan, ese que nos estrecha la mano cuando nos saluda. La implicación es radical, entonces:

Cuando llega la hora de la verdad, nadie vive por nadie, nadie piensa por nadie, nadie es por otro; nadie se individua por otro, nadie existe por otro; cada uno existe por sí mismo (Escoto, Suárez, Briceño); él es su existencia; cada uno se individua por sí mismo, es su individuación. (Escoto, Suárez, Briceño).

Yo no soy ya uno cualquiera, un cualquiera de todos los de un todo, más o menos venerable y necesario: Estado, Iglesia; sino yo soy algo único, solitario, inexplicable por ningún universal, ni siquiera caigo bajo la extensión de un predicado unívoco. De ahí que toda esta escuela, al negar la objetividad de los universales, lo haga guiada eficazmente por la intuición y experiencia inmediata de la singularidad de lo real. Bajo un universal (un Todo, kath-holon, Aristóteles) sólo caben particulares; y bajo la extensión unívoca de un universal, solamente pueden hallarse objetos que sea cada uno-de-tantos, uno de todos los del Todo, sin originalidades, singularidades, unicidades.<sup>27</sup>

No es posible llevar más lejos esta exposición sin costo alguno para la extensión de este trabajo, por lo que se deja frente al lector un problema abierto, esbozado en lo mínimo, para que algunas conclusiones, además, pueda entrever. Por lo pronto y reseñado, no cabe duda de que se está delante de un pensador con dureza filosófica; que, desde aquel Trujillo de 1638, filosofa para su audiencia contemporánea e histórica —cada quien en su problemática, por supuesto— en el más arduo terreno de la Metafísica; y que tuvo clara conciencia de su aporte, pues ya en el prólogo de su obra, que le dedica a Felipe IV, se llama a sí mismo «teólogo primero que de las Indias surgió», aun cuando también la humildad franciscana, siempre constante, le haga decir: «yo de vuestros indios, ínfimo teólogo». Interesantes dichos, si de soslayo se aprecia también la opinión de Pedro de Ortega y Sotomayor, limeño, censor oficial del texto de Briceño, quien desde el propio Lima en su recomendación de la obra de nuestro autor, escribió:

<sup>26</sup> Ibidem, pág. 30.

<sup>27</sup> Ibidem, págs. 31, 55.

¿Qué cosa buena puede venir de las Indias? (...) cuando se halla en el ocaso del sol, y su luz es la última que da? Que de las Indias salgan oro, margaritas, toda clase de tesoros, armadas enteras de ellos, todos lo conceden; mas ¿quién se atreverá a afirmar que de ellas provengan ingenios, doctores? (...) Ya es mucho (...) que gentes criadas en tierras tales, sean admitidas a la especie átoma y a la esencia de hombre (...). Me felicito que hayamos sido los peruanos los primeros admitidos a tal especie, sin pretender que vosotros solos, los españoles, seáis hombres; reivindicasteis nuestro corazón, naturaleza y condición de la de bestias.<sup>28</sup>

### 3. Agustín de Quevedo y Villegas: El amor a la sabiduría

En el siglo XVIII —permítase la licencia: venezolano— se encuentra otro fraile, cuyos datos biográficos son escasísimos, aunque quizá sea de gran agrado que entre los que se conservan se halle el de su parentesco con uno de los más grandes poetas del Siglo de Oro Español. No se conocen las fechas de nacimiento y muerte. Los registros que señalan los períodos de publicación de las obras a las cuales se hará referencia acá, se ubican de 1752 a 1756, en la ciudad de Coro. De él han dado noticia P. M. Arcaya (Discursos leídos en la Academia Venezolana, 28-01-1917)<sup>29</sup> y García Bacca en su *Antología...*, ya mencionada. Se trata de Fr. Agustín de Quevedo y Villegas, también scotista, como Briceño.

En los textos de A. de Quevedo y Villegas que aparecen en la *Antología...* preparada por García Bacca,<sup>30</sup> se observa una reflexión que encaja perfectamente en lo que suele denominarse con la expresión «Filosofía Moral», esto es, cuando lo moral se convierte en objeto de examen filosófico y se procura indagar acerca de los fundamentos de la moralidad, por lo que los problemas en torno al bien, a los fines, la intencionalidad, el deber, la obligación..., aparecen en el centro de la discusión. Los temas de Quevedo y Villegas, precisamente tocan semejantes aspectos: el problema de la identidad de fin y bien, el influjo del fin último sobre los actos humanos, la raíz de la moralidad, el muy espinoso asunto de la libertad humana y la acción voluntaria, la bondad y la maldad moral, la regla de la moralidad... Esta mención ni es exhaustiva ni implica jerarquía alguna, es meramente enunciativa: definitivo en la dedicación a la filosofía moderna. que de lograr algo en su intención, ojalá sea mostrar el territorio inexplorado en el cual se ubica la obra de Quevedo

<sup>28</sup> Cit. en García Bacca, J. D., Op. Cit., pág. 21.

<sup>29</sup> Cit. en García Bacca, J. D., Op. Cit. pág. 185.

<sup>30</sup> Se seguirá enteramente esta selección, que hasta donde conoce el autor de las presentes líneas,

y Villegas. Peso filosófico específico parece tener, más que resultar una «rara especie» que llama la curiosidad del anticuario, o del historiógrafo de la filosofía. Véase una muestra de lo que se pretende sugerir acá, advirtiéndose de antemano el carácter esquemático de las líneas siguientes.

Es problema no solo filosófico, sino hasta cotidiano, sobre qué bases se ha de dar cuenta de los actos calificados como morales. «Juan hizo X, pero eso no es bueno», se dice en el ámbito del lenguaje común. Aquí el enunciado posee un doble problema: uno, del lado del agente y, otro, del lado de quien califica la acción. A despecho de tal duplicidad, ambos polos tienen una exigencia común: han de fundar su acción y su calificación, respectivamente, sobre una base apreciada como sólida, o justificadora de una u otra cuestión. Más explícito: Juan ha de ser capaz de indicar justificadamente por qué ejecutó su acción, esto es, ha de estar en capacidad de señalar cuestiones tales como su fin, o sus motivos, o lo que en el lenguaje ordinario llamamos, sus razones, con base en un principio general que, según él, orienta su acción; y quien califica la acción de Juan ha de ser igualmente capaz de mostrar sobre qué bases califica como lo hace a la acción de Juan. Ninguno de los dos, agente y evaluador, escapan a ello, si quieren, por lo demás, ser captados con propiedad. Los filósofos que han tratado el tema han sugerido que la base exigida se puede encontrar, o en la facultad racional (= el entendimiento), o en las pasiones, o en la voluntad, o en los sentimientos. Nótese que la disyunción exclusiva no se oculta: o es una, o es otra (principio del tercero excluido); en todo caso, se podrá admitir la relación instrumental de alguna de esas instancias con aquella considerada como fundamental (v. gr., que la razón sea un instrumento de las pasiones). Sin embargo, ubíquese donde se ubique, la solicitud de justificación está siempre presente, al momento de hablar de actuación o calificación responsables. Este es un problema absolutamente relevante que toda Filosofía Moral, con pretensiones de seriedad, ha de plantear.

Agustín de Quevedo y Villegas encaja en semejante formulación general. Su posición al respecto es diáfana: el fundamento de la moralidad es el entendimiento; el de la libertad, la voluntad. «La moralidad de los actos humanos —alega Quevedo y Villegas— formalmente consiste en la dirigibilidad o dirección por la recta razón, interviniendo, con todo, la libertad como fundamento del

---

es la única realizada en Venezuela.

género íntegro de las costumbres».<sup>31</sup> En primer lugar, la razón dirige los actos morales y la rectitud de ella se expresa en que lo único razonable es hacer el bien. En segundo lugar, hay actos libres que no son morales, por lo que la moralidad no implica directamente la libertad;<sup>32</sup> pues la moralidad «es algo que sobreviene a la naturaleza»,<sup>33</sup> esto es, todos somos libres antes de toda moralidad. Pero, la libertad, en el terreno de los actos propiamente calificados como morales, juega un papel fundamental. Un boceto de la argumentación del autor es el siguiente:

Todo lo moral es bueno o malo o indiferente. Mas si el acto tiende a un objeto consonante con la recta razón, el acto será bueno; si es disonante con ella, se llamará malo; si es indiferente, el acto será indiferente también; luego el acto moral se distingue del acto físico. (...) la moralidad consiste en la libertad, precisamente como fundamento de todo el orden de las costumbres; tanto porque, puesta la sola libertad, no se concibe aún formalmente la moralidad, sino tan sólo fundamentalmente, hasta que sobrevenga la dicha dirección o dirigibilidad. (...) Para que un acto sea moral, debe ser imputable; es así que donde no hay libertad no hay imputabilidad; luego la libertad es fundamento de todo el orden moral. (...) la esencia de la moralidad, cosa que explica la definición, demos, y reciba el lector, la definición de acto moral, común entre los nuestros: Es un acto de la criatura racional, libre, según razón.<sup>34</sup>

Es fácil entrever la dimensión de lo sostenido por el autor y la discusión que cabe entablar con él. No es posible en estas páginas llevar a cabo tal cuestión. Solo apuntar, nuevamente, la veta indagativa que hay acá. Ya lo dijeron los mismos coetáneos de Quevedo y Villegas. Entre ellos, Manuel de las Casas, censor de la obra, quien desde Madrid el 04 de mayo de 1752, aprobando el texto, dijo:

¿De dónde nos vienen partos y concepciones tan admirables? De la India; y en la India se dice todo ello sin que se extrañe España. Porque preguntado Job: ¿Dónde se halla la Sabiduría y en qué lugar está la inteligencia?, muchos serán, los que, aun de mal grado, tendrán que responder: En el cielo nace de la boca del Altísimo; pero en las Indias se cultiva y fomenta. Progresá en las Indias, y hasta nosotros llega. Téngase por feliz a la Arabia; pero más felices son las Indias, no porque de ellas venga el oro obrizo, no porque se halle en ella

<sup>31</sup> Quevedo y Villegas, A., «Tratado filosófico: De la moralidad de los actos humanos», en García Bacca, J. D., Op. Cit., pág. 253.

<sup>32</sup> Ibidem, pág. 254.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Ibidem, págs. 254-255.

oro y plata, sino porque de allí viene y en ella se encuentra la Sabiduría, por la cual... Salgan, pues, a la luz pública lo que va a dar lustre a las Indias y a su autor; en las Indias resplandeció, pues en ellas fue maestro... Salga, pues este escrito como el Sol, para iluminar un mundo tras otro, y por fin todo el Orbe. (...) He aquí una Teología más preciosa que todos los tesoros de las Indias.<sup>35</sup>

#### 4. La larga espera: Filosofía del Entendimiento de A. Bello<sup>36</sup>

Entre enero de 1843 y febrero de 1844, A. Bello produce y publica en *El Crepúsculo* (Santiago de Chile) un conjunto de artículos que bajo el título general de «Teoría del Entendimiento», fueron apareciendo de forma consecutiva desde el primer hasta el décimo número de la referida publicación periódica.<sup>37</sup> Posteriormente, en 1845 y desde el seno de un intercambio polémico,<sup>38</sup> *El Araucano* trae lo que posteriormente formará, en buena medida, el segmento titulado «Lógica» en *Filosofía del Entendimiento*. Dando por válida la apreciación de García Bacca,<sup>39</sup> esto significa que ya para 1848 estaba formada la estructura del texto — y junto con el comentarista vale decir: de la filosofía de Bello. Siete años luego de la muerte del autor, el Gobierno nacional chileno decreta la edición de sus obras completas. El tomo inicial estaría dedicado, como en efecto así fue, al pensamiento filosófico de Bello. La responsabilidad de su preparación recayó sobre el P. Juan Escobar Palma, quien con los manuscritos dejados por Bello sobre el asunto más los mencionados artículos, completó el texto que hoy se conoce. El tomo vio la luz en el centenario del natalicio de Bello.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Cit. en García Bacca, J. D., *Op. Cit.*, págs. 194-195.

<sup>36</sup> Hasta indicación en contrario, lo que sigue es un resumen de un desarrollo del tema in extenso presentado por García Torres, R., «Para una lectura de la Filosofía del Entendimiento de Andrés Bello», *Akademos*, vol. 4, n° 2, 2002, págs. 45-62.

<sup>37</sup> García Bacca ha mostrado la manera como tales artículos dieron cuerpo a la futura *Filosofía del Entendimiento*, mediante la indicación de las debidas correspondencias entre el texto publicado y lo que luego conformarían algunos sus apartados.

<sup>38</sup> Siguiendo a García Bacca, J. D., «Introducción general a las obras filosóficas de Andrés Bello», en Bello, A., *Obras Completas* (2da. ed.; t. III; pp. IX-LXXX), Caracas, La Casa de Bello, 1981, pág. XXVIII: «(...) artículo (...) dedicado casi íntegramente a criticar ciertas ideas de *Lógica*, desarrolladas por R. Briceño en su 'Curso de filosofía moderna' (...)».

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> Ardao (Andrés Bello, filósofo, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1986) ha señalado que

Dos datos se tienen, entonces: por un lado, las fechas de confección y publicación, 1843-48 y 1881; y por el otro, la pretensión del autor con su texto, intencionalidad que encuentra sentido si se repara que Bello en la década de 1840 formaba parte del staff académico de la Universidad de Chile, en una categoría que le implicaba el ejercicio de la labor filosófica, al menos desde el plano docente.

Bello conoció competentemente tanto la tradición peripatético-escolástica como las novedosas formulaciones de la llamada filosofía moderna, en su doble presentación: corriente racionalista y vertiente empirista. Esto significa que su horizonte intelectual, en tanto autor empeñado en proponer un texto que efectivamente orientara al estudiante universitario por los caminos de la filosofía, era uno en el cual (a) se había de romper de manera definitiva con el peripatetismo escolástico, «jerigonza bárbara que se denominaba filosofía en las aulas coloniales» (aprovechando, aunque en otro sentido, la expresión de Amunátegui,<sup>41</sup> dejar, pues, «el tontillo de la doctrina aristotélico tomista» y vestirse a la moderna;<sup>42</sup> y (b) continuar con el examen de los radicales problemas que de corte epistemológico planteó la conciencia moderna, estudiados por Bello, así sea incipientemente, desde el seno de la misma Universidad de Caracas,<sup>43</sup> y que prosiguió de modo autodidacta en el período postuniversitario caraqueño hasta su traslado a Londres, período

---

los manuscritos sobre los que trabajó Escobar Palma, han desaparecido. Por lo que las ediciones en español de *Filosofía del Entendimiento* que se tienen hasta la fecha, necesariamente han tenido que reproducir lo hecho por Escobar Palma para 1881. Son ellas: 1948, Editorial Fondo de Cultura Económica, colección «Biblioteca Americana», México, prólogo de J. Gaos (re-editada con motivo de la celebración de los 70 años de la Editorial, bajo la «Colección Conmemorativa 70 Aniversario», N° 40, en la contrasolapa se lee: «Esta Colección Conmemorativa es una muestra de los libros ahora clásicos que el Fondo de Cultura Económica ha publicado a lo largo de sus 70 años. Presentamos setenta títulos escogidos entre los muchos miles que conforman nuestro catálogo (...»). Es un reconocimiento, pues, de la relevancia del texto de Bello. 1951: Ministerio de Educación, Caracas, tercer tomo de las *Obras Completas de Bello*, prólogo de J. D. García Bacca. Y a partir de esta última, en 1981, la segunda edición, facsimilar, hecha por la Fundación La Casa de Bello, Caracas, en el marco del año bicentenario del natalicio de Bello. Acá se utiliza esta última edición.

<sup>41</sup> Amunátegui, M. L., *Vida de Don Andrés Bello*, Santiago de Chile, Pedro G. Ramírez, 1882.

<sup>42</sup> Bello, A., «Carta a Pedro Gual, 1824», en *Epistolario de la primera República*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1960, t. I, pág. 68.

<sup>43</sup> Sobre el asunto revisense en primer lugar lo dicho por Ardao (Op. Cit.), García Bacca (Introducción General..., Op. Cit.); y luego lo referido en textos ya clásicos como los de Caracciolo Parra (*Filosofía universitaria venezolana: 1788-1821*, Caracas, Parra León Hermanos, 1934) y R. Caldera (Andrés Bello, Caracas, Monte Ávila, 1992).

Es en la edición canónica de 1881 donde queda ya expuesto con toda precisión el programa filosófico de Bello. En primer lugar, la filosofía en general tiene dos metas, en principio conexas: la comprensión del aparato cognitivo humano y “la acertada dirección” de los actos igualmente humanos. Esto, en segundo lugar, demarcaría el campo interior de la disciplina en dos grandes territorios: por una parte la Filosofía del Entendimiento y, por la otra, la Filosofía Moral, respectivamente. La primera, a su vez, se despliega en lo que Bello llama (muy acorde con el lenguaje normativo del momento, aunque hoy, terminológicamente hablando, suene extraño y ajeno) la Psicología Mental o Intelectual y la Lógica (en un sentido próximo a lo que prima facie se sigue entendiendo por ello, quizá con un «aire de familia» más cercano a la hoy denominada «Teoría de la Argumentación»). La segunda, se resuelve en una doble subdivisión compuesta por lo que el autor llama Psicología Moral y Ética. Los sentidos de cada uno de estos territorios son explicitados por Bello:

La Filosofía, en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y operaciones del entendimiento, se llama Psicología Mental o Intelectual, y en cuanto da reglas para la acertada dirección de estas facultades y operaciones, se denomina Lógica. En cuanto tiene por objeto conocer las facultades y actos de la voluntad se llama Psicología Moral; y finalmente, en cuanto da reglas para la acertada dirección de nuestros actos voluntarios, le damos el nombre de Ética.<sup>44</sup>

Dado que no cabe acá hacer una exposición más extensa del texto de Bello, conviene aquí tomar una muestra (tal y como se ha hecho con los anteriores autores) que permita captar la pertinencia de examinar sustantivamente al filósofo, lo cual además de modo oblicuo pretende indicar un posible campo de investigación. Diríjase, entonces, la atención al siguiente problema filosófico encarado por Bello.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Bello, A., «Filosofía del entendimiento», en A. Bello, *Obras Completas* (2da. ed.), Caracas, La Casa de Bello, 1981, t. III, pág. 6.

<sup>45</sup> Lo que sigue es una presentación resumida del trabajo in extenso presentado por García Torres, R., «Andrés Bello: La solución semántica al problema de la causalidad en Hume», en *Andrés Bello y la gramática de un Nuevo Mundo: Memorias V Jornadas de Historia y Religión*, Caracas: Ucab – Fundación Konrad Adenauer, 2006.

Es bien conocido el duro impacto que ha tenido para la toda teoría del conocimiento en general, la crítica de Hume al principio de causalidad. Todavía más grave lo es, de rodar semejante crítica a los terrenos de la Filosofía de la Ciencia, en tanto Teoría Especial del Conocimiento: de aquel tipo de conocimiento empeñado en alcanza un nivel epistémico. Se recordará que para Hume no hay tal cosa como conexiones necesarias entre dos fenómenos, lo que hay son meras sucesiones. Además, si se atiende a que el ámbito de los fenómenos está subsumido en el de las «cuestiones de hecho» (*matters of fact*), donde cualquiera de sus aserciones puede ser negada sin incurrir en contradicción; se sigue que, aunque la experiencia hasta la fecha presente le muestre al observador, que luego Ciencia, en tanto Teoría Especial del Conocimiento: de aquel tipo de conocimiento empeñado en alcanza un nivel epistémico. Se recordará que para Hume no hay tal cosa como conexiones necesarias entre dos fenómenos, lo que hay son meras sucesiones. Además, si se atiende a que el ámbito de los fenómenos está subsumido en el de las «cuestiones de hecho» (*matters of fact*), donde cualquiera de sus aserciones puede ser negada sin incurrir en contradicción; se sigue que, aunque la experiencia hasta la fecha presente le muestre al observador, que luego del fenómeno A sucede el fenómeno B, esa misma experiencia no le sirve para fundar algún tipo de inferencia acerca de esos mismos fenómenos y su ocurrencia futura. La regularidad del mundo fenoménico no es ontológica, es psicológica: estamos habituados a ver sucesiones de hechos. Así, para Hume, todo conocimiento se funda en la experiencia, pero la experiencia no sirve para fundar el conocimiento.

Bello dedica un capítulo completo de su Filosofía del Entendimiento al tratamiento de este agudo asunto. «Entre dos fenómenos naturales –sostiene el autor– suele haber tal conexión que en verificándose (sic) uno de ellos, se verifica consecutivamente el otro».<sup>46</sup> Ya sea que por ello se entienda producción (p. e., cuando en el habla cotidiana se dice que una chispa produce la explosión de la pólvora), o que se quiera «atribuir cierta acción a una cosa sobre otra» (p. e., cuando se indica que el agua disuelve la sal), «no entendemos –alega Bello– ni damos a entender otra cosa, sino que el uno de los dos hechos sigue, constantemente al otro; que así ha sucedido hasta ahora, y que así sucederá siempre» (FdE, 125). Es decir, que la causalidad es una relación concebida por el entendimiento, sobre

<sup>46</sup> Bello, A., *Filosofía...*, pág. 124.

la base de «la constante sucesión de dos fenómenos determinados» (FdE, 125). Esta conexión formada por el entendimiento es una «tendencia o instinto» común en el hombre (FdE, 126), o en otros términos, hay una «creencia instintiva» en los humanos que traza regularidades con base en la experiencia de la referida sucesión constante (FdE, 133):

El principio de la estabilidad de las conexiones fenomenales, y el principio de la precedencia necesaria de un fenómeno o serie de fenómenos a todo nuevo fenómeno, son dos leyes primordiales de la inteligencia humana. Todo raciocinio fundado en la experiencia las implica. Llámase el primero principio empírico, porque es el que más directamente autoriza las deducciones experimentales: el otro se llama principio de causalidad. (...) los hombres raciocinan con ellos sin que su conciencia los columbre siquiera. Son dos principios por los cuales es guiado el hombre sin saberlo. Son dos movimientos impresos a su inteligencia por el Autor de la naturaleza. (FdE, 133).

El error en que habrían incurrido los filósofos, aconteció cuando éstos llevados por las «expresiones metafóricas» de que se sirve el lenguaje para significar la relación de causalidad, se «deslumbraron» por las mismas y se figuraron que detrás de ellas se encubría una «cierta acción misteriosa, distinta de la mera invariabilidad» de la precedencia de un fenómeno a otro. El autor de este trabajo llama a esa salida de Bello: la solución semántica al problema de la causalidad, que no voltea las cosas en el ámbito ontológico, intenta salir de la solución psicológica de Hume, remite a un principio relacional de corte trascendental, y modula en términos lingüísticos las ideas que suelen asociarse a la causalidad cuando se habla acerca del mundo.

No es posible extender más lo anterior. La discusión es más larga de lo que estas líneas le pueden dedicar. Sin embargo, comparativamente con el empirismo de Hume, las tesis de Bello juegan otra posición. El interesado en tales asuntos, propios de la Filosofía de la Ciencia o de la Teoría General del Conocimiento, sin lugar a dudas, tiene en Bello un autor con quien podrá dialogar filosóficamente.

Valga, una apreciación final, de sugestivo cierre, apoyada en las palabras de García Bacca:

«Filosofía del Entendimiento» puede servir no sólo para introducirse en la filosofía moderna, y no en otra alguna, más o menos venerable y vetusta, sino para hacerlo a través de la filosofía inglesa; e inversamente, la Filosofía del entendimiento sirve para navegar en la

corriente moderna empirista, sin dejarse arrastrar por ella, salvando ideas, sentimientos, preferencias muy propias de nuestro tipo vital y cultural.<sup>47</sup>

Por otro lado, también vale de mucho la apreciación que en 1948 ya asomara J. Gaos en su Introducción a *Filosofía del Entendimiento*: «Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal».<sup>48</sup> Sin embargo, más allá de meras menciones honoríficas, a lo que apuntan los dos autores citados acá es al carácter relevante de Bello filósofo, por la posibilidad abierta de replantear desde *Filosofía del Entendimiento*, temas y problemas de orden epistemológico y ontológico, que todavía siguen vivos en la mesa filosófica de hoy. El tema de la causalidad, por ejemplo, es uno de ellos. Queda, pues, avistada otra veta de indagación.

<sup>47</sup> García Bacca, J. D., «Introducción general...», pág. LXXIX.

<sup>48</sup> Gaos, J. «Introducción», en Bello, A., *Filosofía del Entendimiento*, México, FCE, 2006.