

LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA EN AMÉRICA LATINA

INTRODUCCIÓN

En cuanto a la recepción de la filosofía moderna, como de la modernidad sin más, en América Latina, es obligado comenzar por desechar dos posturas extremas. La una dice que no hubo tal recepción de la modernidad, que todo fue una farsa. Así, dice Octavio Paz: «No tuvimos siglo XVIII: ni con la mejor buena voluntad podemos comparar a Feijóo o a Jovellanos con Hume, Locke, Diderot, Rousseau, Kant... como no tuvimos ilustración ni revolución burguesa —ni Crítica ni Guillotina— tampoco tuvimos esa reacción pasional y espiritual contra la Crítica y sus construcciones que fue el Romanticismo. El nuestro fue declamatorio y externo. No podía ser de otro modo; nuestros románticos se rebelaron contra algo que no habían padecido: la tiranía de la razón. Y así sucesivamente... Desde el siglo XVIII hemos bailado fuera de compás, a veces contra la corriente y otras como en el período “modernista” tratando de seguir las piruetas del día... En el campo del pensamiento y en los de la política, la moral pública y la convivencia social, nuestra excentricidad ha sido funesta»¹.

La otra postura extrema es la de que en América Latina hubo una modernización completa y profunda. Más bien, hubo una recepción del pensamiento moderno, pero que debe ser matizada y llevada a sus justos límites, a sus contornos específicos. Fue muy dura la lucha por recibir la modernidad, pero eso fue sólo reflejo de lo que pasó en la metrópoli. Y se trató de una modernidad bastante distinta de la europea; por principio, más diluida, más ecléctica; en el sentido de que no se quería romper del todo con los modos de pensar tradicionales: la religión católica y la filosofía escolástica; inclusive, se

1 O. Paz, 'Intelectualmente vivimos de prestado', en *Lecturas Dominicales. El Tiempo*, Bogotá, 5 febrero 1978, p. 3.

comenzó intentando hacer compatibles la filosofía y la ciencia modernas con la fe y el peripatetismo. Fue, en algunos casos, una escolástica modernizada; en otros casos, llegó a ser una postura ecléctica que no optaba por ningún sistema en especial; y, en pocos casos alcanzó a ser una modernidad en sentido pleno. Para ver el proceso de esta recepción enfocaremos principalmente los tres virreinos principales (el de la Nueva España, el del Perú y el de La Plata), y a la luz de ellos lo detectaremos en los demás ámbitos.

EN EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA

En la Nueva España encontramos desde el siglo xvii algunas aproximaciones a la modernidad, principalmente como acercamiento a las nuevas ciencias y a la filosofía de Descartes. En esa línea se nos presenta alguien que sobresalió como científico y como filósofo, D. Carlos de Sigüenza y Góngora. Se ocupó mucho de la astronomía, como catedrático de la misma en la Real y Pontificia Universidad de México, y fue muy avanzado en ella como lo muestra su polémica con el P. Eusebio Kino, S. J., acerca de la explicación de los cometas; contra ese jesuita escribió su *Libra astronómica y filosófica* (1681); en ella Sigüenza toma el partido de la ciencia moderna. Y en su obra filosófica se detecta el influjo de la filosofía de la modernidad, principalmente del cartesianismo². Esta huella de lo moderno es también altamente perceptible en sor Juana Inés de la Cruz, personaje fuera de serie, en cuyos poemas se exhibe el conocimiento que tenía de la filosofía cartesiana además de la escolástica, la neoplatónica y la hermética (por ejemplo, de Kircher)³.

Al igual que en los demás países latinoamericanos, el siglo xviii en México tuvo una primera mitad renuente a lo moderno y defensora de lo tradicional escolástico, y una segunda mitad de recepción de la modernidad. Esta recepción fue bastante ecléctica, es decir, fue en buena medida querer compaginar la escolástica con las nuevas ideas; en efecto, fueron menos los pensadores que rompieron definitivamente con la tradición, aunque se pueden encontrar algunos hacia finales del siglo xviii y principios del siguiente (pienso

2 Ver E. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo xvii*, México: El Colegio de México, 1974; L. Benítez, 'La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora', México: UNAM, 1982; M. Beuchot, 'Aspectos de la vida y la doctrina de Carlos de Sigüenza y Góngora', en *Prometeo* (CCYDEL - U. de G.), 6 (1986), pp. 76-82.

3 Ver R. Xirau, *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires: Eudeba, 1970 (2.ª ed.); O. Castro López, 'Sor Juana y el «Primero Sueno»', Xalapa: Universidad Veracruzana, 1982; J. P. Buxó, 'Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su «Sueño»', México: UNAM, 1984; M. Beuchot, 'Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana', en *Universidad de México*, Revista de la UNAM, vol. XLI, n. 424, mayo 1986, pp. 29-32.

en José Antonio Rojas, autor materialista apresado por la Inquisición en 1804, cuyas cartas edita P. González Casanova, en su obra *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986 (2.^a ed.).

Pasemos a la primera mitad del siglo XVIII. Ya la ciencia y la filosofía modernas habían surgido en el XVII. Dejando de lado algunas excepciones, como Sigüenza y sor Juana, las nuevas doctrinas no habían sido recibidas en México ni en la segunda mitad del XVII ni en la primera del XVIII. En esa primera mitad del siglo se nota más bien el rechazo a tomar en cuenta a los pensadores modernos o, si se les toma en cuenta, es para atacarlos. En todo caso, no había el interés de estudiar el pensar de la modernidad⁴. La renuncia a integrar el pensamiento moderno tuvo diversas causas: en parte causas políticas, como la persecución por parte de la Inquisición (aunque no totalmente, pues los Borbones fueron ilustrados); en parte causas meramente culturales, de cerrazón mental; pero también la reserva y la cautela ante muchas ideas nuevas que no iban apoyadas por suficiente argumentación.

El intento de recepción de la filosofía moderna se dio más bien en la segunda mitad del siglo XVIII. Comenzó por el esfuerzo de integrar a la escolástica las ideas filosóficas y científicas modernas, después consistió en tratar de minimizar las teorías escolásticas y sólo en algunos casos, como se dijo, a finales del siglo y principios del siguiente, puede hablarse de pensadores completamente modernos y ya sin elementos escolásticos.

Las causas de esta renovación —al igual que las de su rechazo— son diversas. La filosofía moderna llegaba a verse como remedio para cambiar la situación política de injusticia, para combatir la situación económica provocada por el retraso científico y tecnológico, tanto en las colonias como en la metrópoli, y también se le veía como instrumento para superar la decadencia de la escolástica. Los focos principales de renovación fueron principalmente los colegios de los religiosos y después las universidades. Y, de entre esos colegios, fueron los de los jesuitas los más decididos, hasta la expulsión de la Compañía de los dominios españoles en 1767.

En el grupo de los jesuitas sobresalen los padres Rafael Campoy, Francisco Javier Clavigero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad y Agustín Castro. Al parecer, Campoy renunció a poner por escrito el contenido de sus lecciones y sólo utilizó la enseñanza oral, lo que le valió el nombre de «el Sócrates» de ese grupo. En cambio, los demás sí dejaron escritos en los que se ve su modernización. No trataban de destruir y abandonar la escolástica, sino de renovarla con las ideas modernas, científicas y filosóficas, confiando en

4 Ver B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1983 (reimpr.); M. Beuchot, *Filósofos dominicanos novohispanos*, México: UNAM, 1987.

que se podría hacer coherentemente en muchos casos. Tal se ve en la *Physica Particularis* de Clavigero, la única parte que nos queda de su *Curso* (en la que alude a los otros tratados del mismo)⁵. F. J. Alegre abordó muchos temas filosóficos en sus *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, publicadas en Venecia (Typis Antonii Zattae) el año de 1789, y en su *Retórica*. D. J. Abad nos legó un *Curso* completo de filosofía, que enseñó en 1754-1756 y que contiene: *Tractatus unicus de Summulis. Disputationes in universam logicam Aristotelis: Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis: De rerum ortu et interitu; De Anima: Philosophia Ultraraturalis. Disputationes in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Por su parte, el padre Agustín Castro nos ha dejado, como muestra de su modernización, una traducción de la obra de Francis Bacon de Verulam, *De la dignidad e incremento de las ciencias* y una *Acción oratoria* contra ciertos métodos de enseñanza.

Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767, no se termina la renovación de los estudios; la continuaron otros modernizadores de la escolástica. Ahora eran clérigos seculares, regulares de otras familias religiosas, por ejemplo, los oratorianos, así como otros laicos. A los oratorianos perteneció Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783), que trató de renovar la filosofía; además, el sacerdote secular José Antonio Alzate (1737-1799) y el laico José Ignacio Bartolache (1739-1790) trataron de impulsar las ciencias.

Iniciado en la cultura moderna en Europa, Gamarra trató las nuevas teorías a su enseñanza en el colegio de San Miguel el Grande, del que se hacía cargo su corporación: los padres de la Congregación del Oratorio. Muestra de su docencia renovada son unas *Academias Filosóficas* hechas públicas en México el año 1774; en ellas sus alumnos hablan de las teorías de la nueva física, de la más reciente explicación que se había dado de la electricidad, la nueva óptica y acerca del alma de los animales irracionales (tema frecuente a partir de Descartes). Con todo, la obra que más lo representa son sus *Elementa Recentioris Philosophiae*, publicadas en México en 1774. En esa obra Gamarra no pretende originalidad alguna, sino coleccionar los materiales modernos para sus alumnos, siguiendo una partición cercana a la de Christian Wolff; pues, además de la Historia de la Filosofía, una de las primeras que se conocen escritas en México y acaso en toda América (con ese título e intención), contiene lógica, metafísica, ética, física y geometría. La metafísica tiene la división wolffiana en ontología, psicología racional y teología natural; la cosmología es estudiada en la física, y para la geometría Gamarra acudió

5 Ver B. Navarro, 'La introducción de la filosofía moderna en México', México: *El Colegio de México*, 1948; M. Beuchot, 'Escolástica y modernidad en Francisco Xavier Clavigero', en J. Hernández Luna (comp.), *Homenaje a F. X. Clavigero*. Morelia, Universidad Michoacana, en prensa.

al texto del matemático Agustín de Rotea. La obra, como dijimos, no es creativa, sino un compendio de materiales diversos que Gamarra colectó de otros libros para sus alumnos mexicanos. Rasgos modernos se encuentran también en su obra intitulada *Errores del entendimiento humano*, que publicó en Puebla, en 1781, con el pseudónimo de Juan Felipe de Bendiaga, el cual es anagrama de su nombre completo. Es obra de divulgación filosófica y más bien de educador; pero el título nos muestra el racionalismo y el «iluminismo» —más bien eclecticismo— del autor: los vicios y calamidades del individuo y de la sociedad se deben a fallas del entendimiento. Por eso Gamarra ataca diversos prejuicios contrarios a la ciencia moderna y propone mejoras en la salubridad pública, en la educación y en la política de la sociedad. Profesa la idea del progreso y trata de apegarse a la situación concreta y real de los pueblos americanos, por lo cual se le ha llegado a considerar como precursor ideológico de la Independencia, no tanto por sus propósitos (pues no trata de oponerse al régimen vigente) como por el movimiento que preconizó en esa línea ⁶.

La labor de Alzate y de Bartolache se centro más bien en el campo de la ciencia y fueron divulgadores de las ideas modernas en ese ámbito y en la filosofía. Su interés fue promover al hombre en el nivel teórico y también en el práctico, incluso tecnológico. Alzate laboró más en el área de las ciencias físicas y Bartolache en el de las matemáticas (aunque también fue médico). El órgano de difusión que emplearon fue el periódico. Alzate se hizo cargo del *Diario literario de México*, la *Gaceta de literatura*, la *Gaceta de México* y algún otro; Bartolache, del *Mercurio volante*, y además editó unas *Lecciones de matemáticas* (México, 1769).

El ambiente de modernización en la filosofía y demás ámbitos de la cultura había arraigado mucho ya en la última década del siglo XVIII y la primera del XIX, es decir, al terminar la época colonial. Así, D. Miguel Hidalgo y Costilla, el libertador de México, que había sido discípulo de los jesuitas, acogió sus ideas renovadoras y modernizantes, y las plasmó en sus clases de filosofía y en su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar la teología escolástica* (1784); por su parte, los dominicos fray Servando Teresa de Mier y fray Matías de Córdova también aplicaron ideas modernas (además de las escolásticas, que ambos conocían muy bien) a su actividad emancipadora. Lo mismo hizo, desde su destierro en Italia, el jesuita mexicano Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801), que influyó no sólo en México, sino también en

6 Ver V. Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE, 1973; M. C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México: UNAM, 1979 (2.ª ed.); M. Beuchot, 'Algunos aspectos de la filosofía de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos', en J. R. Sanabria - A. Iburgüengoitia (comps.), *La filosofía en México*, en prensa.

Europa, ya que sus *Institutiones Elementariae Philosophiae* —cuya 1.^a edición es de Roma, 1796— tuvieron ediciones en Italia y en España, y fueron muy apreciadas. En España fueron libro de texto en varias universidades, como en la de Zaragoza, y de ellas se hicieron numerosos compendios y traducciones. Guevara dejó además unos Pasatiempos de cosmología en los que expone los modernos sistemas astronómicos⁷.

EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

Al igual que lo sucedido en el virreinato de la Nueva España, en el del Perú la recepción de la filosofía moderna comienza ya desde los mismos finales del siglo XVII, pero después de pasar por muchas dificultades en la primera mitad del siglo XVIII, se realiza propiamente en la segunda mitad de ese último siglo. Tales antecedentes de la modernización de los estudios se perciben en el XVII en el padre Nicolás de Olea (1635-1705), jesuita limeño, que escribió en 1687 un *Manual de filosofía* y una *Summa tripartita scholasticae philosophiae*, cuya primera parte, la lógica, es de 1639, Olea acoge a Bacon y a Descartes, y menciona la filosofía renacentista de Campanella y Bruno, es decir, en la línea del hermetismo, y además la ciencia moderna de Tycho Brahe y Galileo. El P. José de Aguilar (1652-1708), también limeño, enseñó en el Colegio de San Pablo y llegó a rector de la Universidad de San Juan Bautista de Charcas. Publicó en 1701 su *Cursus Philosophicus*, sólo que en él las alusiones a la filosofía moderna son aún más timidas que las que hiciera Olea. Asimismo, encontramos un opúsculo sobre la nueva ciencia, intitulado *Galileo Galilei, filósofo y matemático el más célebre*, Lima, 1650, obra de Juan Vázquez de Acuña, nacido en Burgos, España, y que ocupó cargos políticos importantes en el virreinato.

Pedro Peralta y Barnuevo (1663-1743) y su discípulo Cosme Bueno (1711-1798) conjuntaron la ciencia y la filosofía, creando desde la perspectiva científica (sobre todo de Newton) apertura hacia la nueva filosofía. Pero más centrado en la filosofía estuvo el mayor promotor de Newton, el fraile camilense Isidoro de Celis, que escribió un *curso filosófico* compendiando a Jacquier, del que dice el mexicano Antonio Alzate que es «un compendio a veces más claro y mejorado en método»⁸. Este libro era *Elementa philosophiae*

7 Ver J. I. Palencia, 'Introducción a A. de Guevara y Basoazábal', *Pasatiempos de cosmología*, Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato - Universidad de Guanajuato, 1982. Sobre un epitome de las *Institutiones*, ver M. Beuchot, 'Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the Philosophical Lessons of the Mexican Expelled Jesuit Andrés de Guevara y Basoazábal', en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment Aesthetics and Literary Theory* (Newtown, Pensilvania), 13 (1990), pp. 165-170.

8 A. Alzate, *Gaceta literaria de México*, Puebla, 1831, vol. 1, p. 347.

quibus accedunt principia mathematica verae physicae, Madrid, 1787. Tiene también una *filosofía de las costumbres*, Madrid, 1793. Fruto de esta renovación de los estudios físico-filosóficos con la doctrina newtoniana que impartía Celis es, por ejemplo, la tesis de su discípulo Antonio Pavón, intitulada *Selectiones ex universa Philosophia, ex elementis etiam tum Arithmeticae, tum Algebrae, tum Geometriae deductae Propositiones*, presentada en Lima, 1781.

José Eusebio de Llano Zapata (1720-1780) fue un profesor limeño que pugnó por la ciencia moderna, y se duele del estado en que había quedado el estudio científico por obra de la escolástica: enredado en polémicas muy sutiles y arduas, pero muy enrevesadas e inútiles, a tal punto que inducen al escepticismo, «vuelven todas las operaciones de la inteligencia, haciéndola caer en insensatez, furor o manía, si no es ya un pirronismo confirmado»⁹.

Estos aires de renovación que se dieron en Lima llegaron también a otras ciudades, por ejemplo, al Cuzco. El padre Ignacio de Castro, quien fuera rector del Real Colegio de San Fernando de esa ciudad, apoyó este movimiento modernizador, sobre todo para la metodología científica, que debía ser más experimental que especulativa. En Arequipa enseñó Francisco Javier de Luna Pizarro, desde 1789, encargado de filosofía moral y de la primera cátedra de ciencias exactas en ese lugar.

También en la ciudad de Arequipa recibió este influjo el obispo Pedro José Chávez de la Rosa (1740-1819), quien abrió el Seminario Conciliar de San Jerónimo a las ideas de los enciclopedistas. Es notable el *Plan de Estudios* que estableció para esa institución, dando cabida a la modernización de los estudios. Canal de difusión de ideas enciclopedistas y de otras corrientes modernas fue el periódico llamado *El Mercurio Peruano* (12 tomos, de 1791 a 1794), publicado por la «Sociedad de Amantes del País». Pululaban en América hispánica este tipo de sociedades de amigos del país; los miembros de esta sociedad peruana abogaban por el método científico en las decisiones políticas, instando a que se usara el método experimental no sólo en las ciencias naturales, sino también en las ciencias sociales. A través de ese periódico se divulgaban las doctrinas racionalistas, sobre todo cartesianas y leibnizianas; las nuevas ciencias, por ejemplo, la astronomía copernicana y la física de Galileo y Newton; la filosofía empirista de Locke y la sensualista de Condillac, así como la ideología de Destutt de Tracy; el eclecticismo, como el de Almeyda y Verney; el enciclopedismo, y las nuevas ideas del derecho natural (Grocio, Pufendorff), al igual que los nuevos planteamientos sobre la sociedad

9 'Carta al marques de Villa-Orellana', en *Memorias histórico-físico-apologéticas de la América Meridional*, Lima, 1.ª ed. 1761; citada por M. Mejía Valera, *Fuentes de la historia de la filosofía en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963, p. 73.

(Rousseau, Montesquieu, Heinecio); y las nuevas ideas económicas, como las de Jeremías Bentham y Adam Smith ¹⁰.

Promotor notable de las nuevas corrientes iluministas fue José Baguijano y Carrillo (1751-1818), en cuya docencia en San Marcos defendió el conocimiento de ilustrados como Rousseau, Raynal, Linguet y los enciclopedistas. Más connotado aún fue Pablo de Olavide (1725-1803), ligado por lazos de amistad con d'Alembert, Diderot, Holbach y Voltaire. Escribió muy duramente contra el clero, pero al final de sus días volvió a la Iglesia, dando testimonio de eso en su obra *El evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, que fue publicado en Madrid en 1797 y conoció otras dos ediciones.

Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, para remediar su notoria ausencia en la enseñanza, en Lima se creó el Real Convictorio de San Carlos, en 1770, de cuya reforma se encargó Toribio Rodríguez de Mendoza (1750-1825). Dio cabida a las teorías de Descartes, Locke, Condillac, Voltaire, según resulta claro por los informes que dio acerca de la nueva orientación impresa a dicho centro. Tal apertura se constata en los planes de estudio de 1786. Rodríguez de Mendoza pugnó tanto a favor del método experimental, que llegó a llamársele «el Bacon peruano». Su actitud fue más bien ecléctica, como la de la mayoría. Esto se ve en unas palabras suyas textuales: «Cuando decimos filosofía, no nos referimos a aquella sectaria o de Aristóteles, o de Descartes, o de Gassendi, o de Leibniz, o de Newton, sino a aquella que, teniendo por guía a la razón, se saca del sentido común. La filosofía de Aristóteles, inútil a la física, produjo muchos ateos; del Cartesianismo procede el Berkelianismo y el Spinozismo; de la secta de Gassendi, el materialismo; Leibniz propende al idealismo y Newton al puro mecanismo. El teólogo no debe jurar en las palabras de ningún maestro, ni ser sectario, sino que ha de elegir un sistema ecléctico de filosofar» ¹¹. Las nuevas ideas se manifiestan en los contenidos de las tesis sustentadas en ese colegio.

De entre los jesuitas expulsos, el padre Juan Pablo Vizcardo y Guzmán (1748-1798) influyó con sus ideas modernas en la independencia, con su célebre *Carta a los españoles americanos*. En la misma línea, fray Melchor Talamantes (1765-1809), graduado en la Universidad de San Marcos, fue a México y tuvo mucha influencia en la independencia de este país. Otro ilustrado que actuó a favor de la independencia fue Vicente Morales Suárez, diputado a las Cortes de Cádiz.

¹⁰ Ver A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Lima, 1962, pp. 35-36.

¹¹ *De Theologiae preambulis atque locis selectae quaedam notiones ex probatissimis auctoribus excerptae*, Lima, 1811; trad. de L. A. Eguiguren como *Lugares teológicos*, Lima, 1951, pp. 44-45; citado por A. Salazar Bondy, op. cit. p. 43.

VIRREINATO DEL RIO DE LA PLATA

Este virreinato fue tardío, pues, se creó hasta 1776, pero ya desde mucho antes se había cultivado en él la filosofía. Puede decirse que, a semejanza de México y Perú, hubo en estas tierras anticipos de modernidad en aquellos pensadores que, desde finales del siglo xvii, atendieron a ciertos autores renacentistas, pero la adopción de la filosofía propiamente moderna (Bacon, Descartes, etc.), comenzó hasta la segunda mitad del siglo xviii, en dura lucha contra los tradicionalistas.

Comienza a aceptarse la filosofía moderna en Córdoba ya durante el período en que enseñaban los jesuitas, antes de los franciscanos (que se ocuparon de la universidad después de la expulsión de éstos). Así, entre los Jesuitas, Benito de Riva, José Rufo y Ramón Rospigliosi enseñaron, en medio de muchas cosas que rechazaban, algunas tesis de física moderna. Riva sigue a Gassendi, en contra de Aristóteles e incluso en contra de Maignan, Saguens y Tosca; y Rufo sigue además a Newton ¹².

Del período franciscano sobresale fray José Elías del Carmen Pereira, que enseñó primero de 1783 a 1787 y después a partir de 1790. De ese año datan sus *Conclusiones sobre toda la filosofía*, y de 1794 es su *Curso de física general*. En las conclusiones de lógica propone la idea de Dios como innata y elogia el método de la duda general, cosas provenientes del sistema de Descartes. En metafísica acepta algunas tesis cartesianas, como la explicación ocasionalista de la interacción alma-cuerpo; pero rechaza la explicación de Descartes de la mente humana como pensamiento simple y actual. En física es atomista; sigue en algunas cosas a Descartes y en otras a Newton, a quien encomia pero a quien también ataca en ciertos puntos que le parecen peligrosos para la ortodoxia. Acepta como hipótesis el sistema copernicano y dice que los relatos bíblicos que parecen oponerse a él han de entenderse como metáforas para el pueblo. Se ve, de esta forma, en fray Elías el eclecticismo entre religión y razón y entre escolástica y modernidad con que empezó y que caracterizó a buena parte de la recepción de la filosofía moderna en América. Algo parecido puede apreciarse en fray José Cayetano Rodríguez, que enseñó a partir de 1788 el atomismo de Gassendi, Maignan, Duhamel y otros ¹³.

12 Ver G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires: Ed. G. Kraft, 1952, pp. 185 ss. También A. Ardao, 'El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo xviii', en *Revista Venezolana de Filosofía*, n. 23 (1987), pp. 7-24.

13 Ver J. C. Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*, Washington: Unión Panamericana, 1961, pp. 35-38; G. Furlong, op. cit., pp. 257 ss.

En Buenos Aires se fundan en 1773 los Reales Estudios de San Carlos, que, aun cuando son establecidos después de los de Córdoba, resultan más tradicionalistas y conservadores. Dentro de su conservadurismo, algunos profesores comienzan a citar a los modernos, aun sea para combatirlos, como Luis José Chorroarín, que enseñó de 1783 a 1785, y dejó escritas unas lecciones de lógica. En ellas trata de la metodología, rama privilegiada por los modernos, pero para el todavía de corte escolástico; sin embargo, estudia a los modernos, aunque negativamente; por ejemplo, al tratar de los escépticos ataca a Spinoza y a Hobbes, y también discute el método de Descartes. Su modernización es muy exigua y se reduce a renovar el manual del jesuita Losada con el de Mangol. Melchor Fernández enseñó también filosofía y ciencia modernas, defendidas por alumnos suyos en 1792 en unas *Theses ex universa philosophia*, que siguen perteneciendo a esta línea antimodernista, pero en las tesis de física se aparta de algunas ideas escolásticas y se moderniza, pues rechaza las formas substanciales y abraza como hipótesis el sistema copernicano y aun conoce los experimentos de Franklin; pero todo esto mezclado todavía con muchas ideas antiguas e incluso muchas consejas. En las aulas de ese mismo colegio carolino, Mariano Medrano, que enseñó de 1793 a 1795, acepta en física la teoría de los colores de Newton, aunque en lo demás se manifiesta adverso a lo moderno. Finalmente, Juan Manuel Fernández Agüero fue catedrático carolino de 1805 a 1807; comenzó militando en la escolástica, pero después se volvió uno de los principales defensores de la modernidad y uno de los mayores representantes de la ideología, esto es, de la teoría de las ideas sostenida por Destutt de Tracy¹⁴.

Manuel Belgrano, nacido en Buenos Aires en 1770, había estudiado en el Colegio de San Carlos y en Salamanca, cuando asumió el cargo de secretario del Consulado bonaerense en 1794. Expuso las doctrinas de Condillac, de los fisiócratas y de los nuevos economistas, con las que influyó en la lucha por la independencia; en ella participó con su pensamiento y con su acción, como general del ejército del pueblo. Murió en la capital argentina en 1820. Alguien que fue decisivo para la reforma de los estudios en la Universidad de Córdoba fue Gregorio Funes, oriundo de esa ciudad (1749). Fue deán de la catedral y después rector de la universidad. Redactó un *Plan de estudios* en 1813 que vigió en 1815, en el que, sin desechar del todo los temas escolásticos, sino pidiendo que se depurarán, dio cabida a los modernos, por ejemplo, a Descartes, Malebranche, Leibniz y Locke; pide que ya no se siga la escolástica con el sometimiento con el que antes se seguía, y aconseja manuales nuevos como los de Jacquier y Altieri. La física debería ser experimental, y auxiliada por una preparación previa en matemáticas. Son moderados los

14 Sobre esta nueva orientación de la filosofía, ver J. Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Buenos Aires: Eudeba, 1971 (3.^a ed.), pp. 23 ss.

cambios del *Plan* del deán Funes, pero manifiestan bastante apertura. Por su parte, Juan Crisóstomo Lafinur, natural de la provincia de San Luis (1797), estudio un tiempo en Córdoba, en 1814 se alistó en el ejército independentista, en 1817 pasó a Buenos Aires y en 1819 enseñó en el Colegio de la Unión del Sud. Por su modernismo fue retirado de la cátedra y hubo de ir a fines de 1822 a Chile, donde murió en 1824. Enseñó principalmente la ideología de Destutt de Tracy, también los sistemas de Locke, Newton, Condillac, Capmani, Cabanis y Hugo Blair, con todo, siempre permanecen elementos tradicionales en el *Curso filosófico* redactado por Lafinur¹⁵. A continuación de él siguieron propagando doctrinas ideológicas Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta.

Finalmente, en Montevideo también hubo apertura hacia lo moderno, aunque más débil y más tardía. Dámaso Antonio Larrañaga, influenciado por la enseñanza del Colegio Carolino de Buenos Aires, adopta en 1797 doctrinas de los enciclopedistas y de los ideólogos, que difunde en su patria uruguaya¹⁶.

EN OTROS LUGARES

En los restantes lugares de Iberoamérica hubo también algunos cultivadores de la filosofía moderna. En Santa Fe de Bogotá, los jesuitas fueron fuente de renovación de la enseñanza. Ya desde mediados del siglo XVII la filosofía cartesiana se conoció por obra de uno de los más allegados seguidores y amigos de Descartes: el padre Dionisio Mesland, S. J., que fue corresponsal suyo tanto en América como en Europa (pues era de origen francés y había pasado a lo que ahora es Colombia), y el filósofo moderno se congratulaba de cartearse con él, pues, le resultaba un discípulo muy apasionado que lo había seguido desde el comienzo hasta su muerte en Bogotá en 1672 o 1674¹⁷. José Domingo Duquesne escribe en Bogotá, en 1791, su *Congreso filosófico antiaristotélico*, en el que pone a dialogar a un seguidor de Aristóteles con uno de Descartes, dando la preferencia al cartesiano, como índice de modernidad. Lo mismo en Quito, los jesuitas fueron quienes introdujeron los cambios: el padre Juan Magnín fue el que comenzó a hacer escuchar las nuevas doctrinas en su docencia, principalmente las de Descartes; el padre Juan B. Aguirre, que enseñó hacia 1736, y el padre Juan Hospital dieron amplia

15 J. C. Torchia Estrada, op. cit., pp. 72-82.

16 Ver A. Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo: Claudio García Ed., 1945, pp. 30 ss.

17 Ver la 'Carta de Descartes al P. Mesland', 9-2-1645, en *Lettres de Descartes*, en sus *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, París, 1897 ss., t. 4, p. 163.

cabida a la filosofía moderna y la física experimental¹⁸. Pero sobre todo fue célebre «el indio» o «el zambo» Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo, hijo de indio quechua peruano y de mulata ecuatoriana, nacido en Quito en 1747. Se graduó en medicina en 1772 y, dada su vasta erudición, escribe —entre otras cosas— de filosofía en su obra en forma de diálogo *El nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños* (1779), bajo un pseudónimo, obra en la que se burló de la educación de su tiempo. Pero en 1780 añade otro escrito, el *Marco Porcio Catón o Memorias para la impugnación del nuevo Luciano de Quito*, donde completa lo dicho en la obra anterior. En *El Nuevo Luciano*, diálogos V y VI, habla de filosofía; discute la escolástica y favorece la moderna, bajo la influencia de Verney o «el barbadinho» y de Port-Royal¹⁹.

La Universidad de Caracas había sido creada en 1721. En 1753-1754 se impartió un *Cursus Philosophicus*, el de Francisco Urbina, en el que se menciona a Descartes; en 1783 fray Antonio Navarrete recomendaba el sistema corpuscular (de Gassendi) para la explicación de las ciencias naturales²⁰, y ya antes de 1788 se habían sustentado en ella tesis de contenido moderno: en algunas de ellas se defendían ideas cartesianas, como la dualidad de substancias en el hombre, la locación del alma, las ideas innatas, las ideas facticias y adventicias, los espíritus animales, las causas ocasionantes u ocasionales, el automatismo de los animales irracionales, etc.; y en otras tesis se sostenían ideas empiristas, sobre todo en contra del argumento de autoridad en las ciencias naturales; pero además argumentos de Locke en contra de las ideas innatas y a favor de la formación las ideas a partir de las sensaciones, las cualidades primeras y segundas, etc. En física se sostenían tesis que contenían teorías de Newton y Wolff, y aun de Priestley, Lavoissier, Mougé, Wath, Laplace, Cavendish y Franklin²¹.

En Cuba la Pontificia Universidad de San Jerónimo, de La Habana, fundada en 1728, fue el bastión de la escolástica, mientras que el Colegio Seminario de San Carlos, fundado allí en 1773, fue la oposición contra ella y donde se abrieron las puertas al pensamiento moderno. Antes hubo algunos destellos de modernidad, como el del padre jesuita mexicano Francisco Javier

18 Ver I. P. Barrera, 'La filosofía en el Ecuador colonial', en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), 7 (1922), pp. 383-384 y 389. Además, A. A. Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1977.

19 Ver P. L. Astuto, *Eugenio Espejo. Reformador ecuatoriano de la Ilustración*, México: FCE, 1969.

20 Ver J. D. García Bacca, 'Filosofía en Venezuela', en *Idem, Autobiografía intelectual y otros ensayos*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1983, pp. 391 y 395-396.

21 Ver Carracciolo Parra León, *Filosofía universitaria venezolana (1788-1821)*, Caracas, 1934, pp. 41-46, 73 ss. y 140 ss.

Alegre, que había enseñado filosofía en el Colegio de San Pedro, de la capital cubana, en 1759. Pero, en el caso de Cuba, no fueron los jesuitas los reformadores de la enseñanza filosófica —o tal vez sólo dieron el primer impulso—, pues hasta después de su expulsión comenzó en San Carlos la reforma. Esta se inició primero al desechar los temas inútiles que había llegado a albergar la escolástica, y después se pasó a adoptar algunos manuales escolásticos que hablaban de los modernos, como el de Goudin (aunque más para criticarlos que para estudiarlos), y finalmente se llegó a la aceptación de las nuevas ideas científicas y filosóficas. El Seminario fue la institución que formó a los pensadores más renovadores, como Caballero y Varela, y fue la institución en la que éstos enseñaron.

José Agustín Caballero nació en La Habana en 1762. Estudió en el seminario carolino y comenzó a enseñar en él desde 1785 como catedrático interino de filosofía, y en 1787 como propietario. Por convalidación, obtuvo en la Universidad de La Habana el bachillerato en artes en 1781 y el de teología en 1787; en 1788 recibe la licenciatura y el doctorado en ambas disciplinas. En 1791 accede al sacerdocio, siempre enseñando en la cátedra de filosofía, hasta que, en 1804, gana la de moral, en la que enseña hasta su muerte en 1835. Caballero pide la actualización de los estudios, sin desechar totalmente el escolasticismo; insiste en superar el atraso en las ciencias y en la filosofía, dando cabida a las ideas de Bacon, Galileo, Descartes, Leibniz, Locke, Newton y Condillac. Humberto Pinera Llera dice que a fines del XVIII y principios del XIX era tan aceptado Descartes —además de muchos otros de los nuevos— que, «en un acto público celebrado el 6 de agosto de 1810 en el Colegio de San Agustín en La Habana, el profesor de filosofía José Navarro, bajo la presidencia del moderador fray Laureano Almeyda, sostiene la tesis siguiente: *Omnibus praeferens est methodus cartesiana*»²². La otra principal de Caballero es la *Filosofía Electiva*, que circulaba manuscrita desde 1797, sirviendo de texto en el colegio carolino. Como su nombre lo indica, enseña a elegir las ideas filosóficas con un prudente eclecticismo, a seleccionar cosas de entre lo antiguo y lo nuevo procurando hacerlas compatibles. Aunque mantiene la estructura escolástica de las operaciones del entendimiento, integra a ella la gnoseología cartesiana de las ideas innatas, adventicias y facticias.

Discípulo de Caballero fue Félix Varela y Morales, quien se encarga de llevar a la culminación lo iniciado todavía con cierta timidez por su maestro. El padre Varela había nacido en La Habana en 1788. Estudió en el Seminario de San Carlos y mediante convalidación obtuvo por la universidad su título de bachiller en artes (1806). En 1811 asumió la cátedra de filosofía. Se pro-

²² H. Pinera Llera, *Panorama de la filosofía cubana*, Washington: Unión Panamericana, 1960, p. 33.

puso no dejar ni un polvo de escolástica en las aulas y luchó por implantar la filosofía moderna. Asistió a las Cortes de Cádiz en 1821 y el absolutismo de Fernando VII le obligó a huir a Estados Unidos; vivió en Filadelfia, en Nueva York y en la Florida, donde murió en 1853. Sus principales escritos filosóficos son *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812), *Apuntes filosóficos* (1818) *Lecciones de filosofía* (1818) y *Miscelánea filosófica* (1819). En esas obras expone la gnoseología sensualista de Condillac —aunque sin llegar al radicalismo de éste— y más bien la ideológica de Helvetius, Destutt de Tracy, Cabanis y Volney. Todos nuestros conocimientos parten de los sentidos y llegan al plano de las ideas, es decir, Varela minimiza al máximo la posibilidad de las ideas innatas y se inclina más por el origen empírico de las ideas que tenemos en nuestra mente. Adopta además una postura nominalista, pues no acepta ideas generales, sino que los términos son generales sólo *por aplicarse* a muchos individuos. También manifiesta Varela su modernidad en sus ideas éticas y políticas, que le valieron muchas persecuciones²³.

Por su parte, en el Brasil (elevado a virreinato en 1736) la filosofía moderna se manifestó también hacia fines del siglo XVIII y —sobre todo— a principios del XIX. Así, después de la expulsión de los jesuitas, que en los dominios de Portugal fue en 1759, cundió el estudio de las obras del portugués Luis Antonio Verney, ecléctico seguidor de Locke y Condillac. Tomás Antonio Gonzaga, lusitano que fue llevado muy niño al Brasil, en su *Tratado de Direito Natural*, publicado en Portugal, discute a Grocio y se apega a Hobbes. Por su parte, el notable Matías Aires da Silva de Eca (1705-1763), nacido en Saõ Paulo, expone ideas ilustradas en sus *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. Silvestre Pinheiro Ferreira, nacido en Lisboa en 1769 y que había estudiado en la Congregación del Oratorio, pero que había tenido que abandonarla y aun huir por varios países por sospechoso de conspiración, enseña en 1811-1812 en el Colegio de Sant Joaquim de Río de Janeiro un curso que con el título de *Preleções Filosóficas sobre a Teoria do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceosina e a Cosmologia* fueron publicadas en la Imprenta Real de esa ciudad en 1813. En ellas aparecen las ideas iluministas de la Enciclopedia; y también aparecen las de Kant, Hegel, Fichte y Schelling en su obra *Nocioes Elementares de Filosofia e suas Aplicações as Ciências Morais e Políticas* (París, 1839), aunque propiamente no las acepta. Además, fray José Policarpo de Santa Gertrudis enseñaba en el Seminario Episcopal de Río las doctrinas de Condillac, y su discípulo fray Francisco de Monte

23 Ver M. Vitier, 'Las ideas y la filosofía en Cuba', *La Habana*: Editorial de Ciencias Sociales, 1970; op. cit., Ternevoi, 'La filosofía en Cuba, 1790-1878', *La Habana*: Editorial de Ciencias Sociales, 1981; P. Guadarrama González, 'Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano', *La Habana*: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

Alvernia (1785-1869) profesó el eclecticismo en su *Compendio de filosofía*, publicado hasta 1859²⁴.

CONCLUSIÓN

Después de este recorrido podemos apreciar las características principales de la recepción de la filosofía moderna en la América Latina. La dependencia con respecto a España hace que las colonias de Ultramar tengan parecido atraso que la metrópoli; pero acaso fue más difícil la modernización que en ella, pues, había más vigilancia policial e inquisitorial, por miedo a la discrepancia política y las tendencias emancipatorias. Ciertamente no fueron sólo las ideas modernas las que impulsaron a la emancipación, pues ya venían muchas ideas escolásticas que fueron usadas para promover y fundamentar los levantamientos, como ideas de Vitoria, Mariana y Suárez sobre el origen de la autoridad en el pueblo, y que volvía al pueblo en caso de mal gobierno o tiranía, ideas del *tyrannus ab origine* y del *tyrannus a regimine*, del papel de los cabildos, etc.²⁵; pero tanto las ideas escolásticas como las modernas se unieron para hacer estallar la revolución. Incluso en la época borbónica el pensamiento «oficial» era el de un gobierno ilustrado. Sin embargo, los tradicionalistas a ultranza se las arreglaron para obstaculizar lo más que pudieron el avance de la modernidad. Hasta que fueron los mismos escolásticos los que empezaron a renovarse, a ser eclécticos con una escolástica modernizada, luego eclécticos de varias corrientes modernas, y finalmente algunos llegaron a ser modernos en sentido completo.

El bastión en el que se parapetaron los conservadores fueron las universidades, instituciones más pesadas y en las que los cambios eran más difíciles de introducir. En cambio, la renovación se propició más en los colegios, sobre todo en los de los jesuitas, y después de la expulsión de éstos en los de los oratorianos, hasta llegar a los colegios que regentaban las distintas órdenes y las mismas universidades, más paulatinamente. Hubo algunos brotes de pensamiento moderno, principalmente cartesiano, a fines del siglo XVII; pero la modernidad se recibió más bien en el XVIII. La primera mitad todavía es preponderantemente escolástica y, después de ardua lucha, la segunda mitad comienza a manifestar la avalancha de las ideas modernas, hasta que se generaliza en el siglo XIX.

MAURICIO BEUCHOT

24 Ver C. Costa, 'Panorama of the History of Philosophy in Brazil', Washington: *Pan American Union*, 1962; A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, México: UNAM, 1946.

25 Ver C. O. Stoetzer, *Las raíces escolásticas de las ideologías de emancipación en la América española*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, A., *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo: Claudio García, Ed., 1945.
- Ardao, A., 'El atomismo filosófico hispanoamericano del siglo XVIII', en *Revista Venezolana de filosofía*, n. 23 (1987).
- Astuto, P. L., *Eugenio Espejo. Reformador ecuatoriano de la Ilustración*, México: FCE, 1969.
- Barreda y Laos, F., *Vida intelectual del Virreinato de Perú*, Buenos Aires: Porto, 1937.
- Barrera, I. P., 'La filosofía en el Ecuador colonial', en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), 8 (1922).
- Benítez, L., *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México: UNAM, 1982.
- Beuchot, M., 'La lógica en el *Cursus Philosophicus* (1737) de Fr. Antonio Mancilla, O. P.', en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 12 (1985).
- , 'Aspectos de la vida y la doctrina de Carlos de Sigüenza y Góngora', en *Prometeo* (Universidad de Guadalajara - Universidad Nacional Autónoma de México), 6 (1986).
- , 'Microcosmos, filosofía y poesía en Sor Juana', Universidad de México, *Revista de la UNAM*, vol. XLI, n. 424, mayo 1986.
- , 'La física en el Curso de Filosofía (1743) de Vicente de Aragón', en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 13 (1986).
- , 'La metafísica de Antonio Mancilla (1709-1772)', en *Noua Tellus* (UNAM), 4 (1986).
- , *Filósofos dominicanos novohispanos*, México: UNAM, 1987.
- , 'La cosmovisión filosófica en el Curso (1757-1759) de Manuel López de Aragón', en *Omnia* (UNAM), n. 7 (1987).
- , 'Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia', en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos* (México), 2/3 (1987).
- , 'Lógica y ciencia en Antonio Mancilla (1709-1772)', en *Quipu* (UNAM), 4/1 (1987).
- , 'El *Cursus Philosophicus* (1751) de José Ignacio Cuéllar', en *Noua Tellus* (UNAM), 5 (1987).
- , 'Vicente de Aragón y la lógica magna o «dialéctica» en el México del siglo XVIII', en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 15 (1988).
- , 'Fray Matías de Córdova, op. cit.: filósofo, libertador y educador', en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos* (México) III/3-4 (1988).
- , 'Escolástica y modernidad en Francisco Xavier Clavigero', en *J. Hernández Luna, Homenaje a F. X. Clavigero*, Morelia: Universidad Michoacana, en prensa.
- , 'Algunos aspectos de la filosofía de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos', en *A. Ibarguengoitia - J. R. Sanabria* (eds.), *La filosofía cristiana en México*, en prensa.
- , 'Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the Philosophical Lessons of the Mexican Expelled Jesuit Andrés de Guevara y Basoazabal', en *Die-*

- ciocho. *Hispanic Enlightenment Aesthetics and Literary Theory* (Newton, Pennsylvania), 13 (1990).
- Beuchot, M. y A. Melcón, 'Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México', en *Cuadernos Dominicanos* (México), n. 10 (1984).
- , 'Presencia dominicana en la Universidad de México', en *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), 10 (1989).
- Castro López, O., *Sor Juana y el «Primer Sueño»*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1982.
- Costa, C., *Panorama of the History of Philosophy in Brazil*, Washington: Pan American Unión, 1962.
- Endara, J., 'La cultura filosófica en el Ecuador durante la colonia', en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), 6 (1920).
- Eyzarraigues, D., 'Antecedentes de la filosofía en Bolivia', en *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), 8 (1922).
- Fuenzalida, A., *Historia del desarrollo intelectual de Chile (1541-1810)*, Santiago: García Valenzuela Ed., 1903.
- Furlong, G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata. 1536-1810*, Buenos Aires: Eds. G. Kraft, 1952.
- García Bacca, J. D., 'Filosofía en Venezuela', en Idem, *Autobiografía intelectual y otros ensayos*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1983.
- Gómez Robledo, A., *La filosofía en el Brasil*, México: UNAM, 1946.
- Guadarrama González, P., *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- Ingenieros, J., *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Buenos Aires: Eudeba, 1971 (3.^a ed.).
- Junco de Meyer, V., *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE, 1973.
- Lértora Mendoza, C., 'La enseñanza de la lógica durante la época colonial', en Varios, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1976.
- , 'Nota sobre la enseñanza de la física en América (siglo XVIII)', en *Estudios* (Madrid), 38 (1982).
- Mejía Valera, M., *Fuentes de la historia de la filosofía en el Perú*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- Navarro, B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México: El Colegio de México, 1948.
- , *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1983 (reimpr.).
- Palencia, J. I., *Andrés de Guevara y Basoazabal: Pasatiempos de cosmología*, Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato - Universidad de Estado de Guanajuato, 1982.
- Parra León, C., *Filosofía universitaria de Venezuela, 1788-1821*, Caracas, 1934.
- Pascual Buxó, J., *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su «Sueno»*, México: UNAM, 1984.
- Piñera Llera, H., *Panorama de la filosofía cubana*, Washington: Unión Panamericana, 1960.
- Roig, A. A., *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1977.

- Rovira, M. del C., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México: UNAM, 1979 (reimpr.).
- Rubio Ángulo, J., *Historia de la filosofía latinoamericana*, I, Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1979.
- Salazar Bondy, A., *La filosofía en el Perú*, Lima, 1962.
- Ternevoi, O. C., *La filosofía en Cuba, 1790-1878*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1981.
- Torchia Estrada, J. C., *La filosofía en la Argentina*, Washington: Unión Panamericana, 1961.
- Trabulse, E., *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México: El Colegio de México, 1974.
- Vitier, M., *Las ideas y la filosofía en Cuba*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970.
- Xirau, R., *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires: Eudebal 1970 (2.^a ed.).
- Zuretti, J. C., 'La crisis de la filosofía en el siglo XVIII y los autores conocidos en la Universidad de Córdoba', en *Estudios* (Buenos Aires), 1947.
- , 'Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico', en *Actas del Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, t. III.