

## ARTÍCULOS

### LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA Y LA GÉNESIS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. ALONSO BRICEÑO: METAFÍSICA E INDIVIDUALIDAD

*SPANISH SCHOLASTIC AND THE GENESIS OF THE LATIN  
AMERICAN PHILOSOPHY. ALONSO BRICEÑO:  
METAPHYSICS AND INDIVIDUALITY*

**Giuseppe Cacciatore**

Trad. del italiano por María Lida Mollo  
Universidad "Federico II" de Nápoles  
Nápoles-Italia

#### RESUMEN

Más allá de la clásica concepción de la Escolástica como manifestación ideológica del poder político de los conquistadores, este estudio intenta ser un acercamiento a la interesante figura de Alonso Briceño.

Del original punto de vista del filósofo chileno sobre el conocimiento intelectual y la experiencia de la individualidad deriva un principio de individuación que tiene carácter de positividad y realidad.

En tal marco es posible destacar una objetiva relación entre la búsqueda política de una libre y autónoma identidad de los pueblos latinoamericanos y la profundización de las fuentes filosóficas europeas, en este caso la Escolástica.

**Palabras Clave:** Esencia, Existencia, Haecceitas, Indio, Identidad.

**ABSTRACT**

*Beyond the classical conception about the Scholastic as an ideological manifestation of “the conquistadores” political power, this essay treats to be an approach to the interesting figure of Alonso Briceño.*

*From the Chilean philosopher’s point of view about intellectual knowledge and the experience of individuality derives an individuation principle that has a positive and real character.*

*In this context it’s possible to underline an objective relationship between the political search for a free and autonomous identity of the Latinamerican people and the deepening of the European philosophical sources, in this case the scholastic one.*

**Key Words:** *Essence, Existence, Haecceitas, Indio, Identity.*

## INTRODUCCIÓN

**E**s bien notoria la importante y decisiva influencia que, en la constitución de la identidad de América Latina, tuvieron por un lado la conquista territorial, política y económica llevada a cabo por España y Portugal y, por otro, el progresivo consolidarse de una hegemonía cultural puesta en manos del proceso de evangelización y conversión encaminado por las varias órdenes que flanquearon a los conquistadores. Aquí no es necesario abordar, en todas sus implicancias y en su compleja fenomenología, el tema de la génesis de la identidad cultural latinoamericana y de su relación con la matriz europea (especialmente española).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre ello hay una vasta bibliografía a la que aquí no es posible remitir. Me limito solamente a alguna indicación que concierne a los aspectos, por decirlo así, más filosóficos y culturales que histórico-políticos. Cf. Vasconcelos, J. (1982). *La raza cósmica* (1925). México: Siglo XXI; Picón Salas, M. (1944). *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de Historia cultural hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica; Picón Salas, M. (1947). *Europa-América*. Caracas: Monte Avila; Gaos, J. (1944). *El pensamiento hispanoamericano*. México: El Colegio de México; Zea, L. (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México: Pormarca; Zea, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana; Zea, L. (1977). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI; Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo

Lo que la mayoría de las reconstrucciones de una historia de las ideas latinoamericanas indudablemente reconoce es el peso determinante que en ella ha tenido la difusión de la filosofía “escolástica”.

Queda expuesta a divergentes interpretaciones la cuestión del juicio sobre la difusión de la escolástica y, por ende, si ésta deba ser considerada sólo como el mero traslado en tierras americanas de la más representativa corriente filosófica de la España del siglo XVI, o si ella deba ser concebida como uno de los ineludibles pasajes de la formación de una peculiar identidad de las ideas filosóficas latinoamericanas. Aquí me limito solamente a sostener la plausibilidad de una tesis<sup>2</sup> que no reduce la filosofía latinoamericana a un mero modelo imitativo de la europea y que aprecia su originalidad justamente en la medida en que ella se manifiesta como una nueva y autónoma elaboración de las fuentes europeas.<sup>3</sup>

Otro problema que aquí se puede solamente mencionar está constituido por el juicio sobre la maciza presencia de la religiosidad católica contrarreformada en las tierras americanas conquistadas por España y Portugal: si se ha tratado, pues, solamente de la brutal imposición de la fe sostenida por la espada de los reyes

---

de Cultura Económica; Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa; Cerruti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Fonet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer; De la Garza, M. T. (2002). *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos; Bellini, G. (2003). La prima acculturazione americana. En *Cultura Latinoamericana*. Istituto di Studi Latinoamericani; Anuario 2003 (5), 343-360; Cacciatore, G. (2003). Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea. En *Cultura Latinoamericana* (5), 430-470.

<sup>2</sup> Me refiero a una general interpretación que por otra parte se afirma con propiedad en numerosos ensayos y libros de Leopoldo Zea. He parcialmente discutido estas obras de Zea, en el ensayo citado en la nota anterior. Pero sobre el modo de entender la presencia o ausencia de originalidad en la historia de las ideas latinoamericanas, cf. Scocozza, A., 1987, en especial cf. pp. 23 y ss.

<sup>3</sup> Sobre estos problemas inherentes a la identificación de rasgos específicos de una filosofía “sub specie Americae”, cf. Larroyo, F., 1978, pp. 10 y ss.

católicos, o, como la crítica histórica parece afirmar de manera más equilibrada, de una presencia dialéctica que revela, junto a la rigidez de los prejuicios dogmáticos y raciales, la conciencia del problema de la justificación teológica y filosófica de los derechos fundamentales del hombre y de la persona, del indio como otro y distinto que hay que respetar en su integral humanidad. Se podría, aun, observar que justamente el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las nuevas razas constituye aquel movimiento de retorno de una originalidad americana que vuelve a incidir en los procesos de renovación de las filosofías europeas. Baste aquí hacer referencia solamente a la famosa polémica Las Casas Sepúlveda o a los análisis y discusiones sobre el Nuevo Mundo y sobre los modos de considerar la “cuestión de las Indias” en el plano teológico y en el filosófico y jurídico que caracterizaron el empeño de Vitoria<sup>4</sup> y de la así llamada “Escuela de Salamanca”.<sup>5</sup>

Esta observación corrige, creo yo, un prejuicio historiográfico según el cual entre las causas de un supuesto atraso y marginalidad cultural de América Latina –a diferencia de los modelos ingleses y franceses trasplantados en América septentrional– se hallaría el hecho de que lo que llega en las tierras conquistadas por los españoles es un modelo superado de pensamiento filosófico: La Escolástica.

---

<sup>4</sup> Una reciente contribución para el conocimiento de las posiciones de Vitoria relativas a la conquista y al juicio moral y teológico-jurídico sobre la misma es la de Porciello, M., 2003, pp. 385 y ss. A ello remito también para las indicaciones bibliográficas más esenciales respecto a Vitoria.

<sup>5</sup> Para un panorama general y para útiles informaciones bibliográficas cf. Iannarone O. P., R. (1992). *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*. Boloña-Nápoles: Editrice Dominicana Italiana. Pero también cf. el ya clásico Gerbi, A. (1955). *La disputa del nuovo mondo: storia di una polemica, 1750-1900*. Milán-Nápoles: Ricciardi, 1955 y 1983. Cf. además Elliot, J. H. (1970). *The Old World and the New 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press; Gliozzi, G. (1971). (al cuidado de), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milán: Principato; Gliozzi, G. (1977). *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia; Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik; Todorov, T. (1998). *La conquista dell'America*, Turín: Einaudi.

Ahora bien, además del hecho de que la historiografía filosófica más experta ha demostrado que la reactivación de los temas escolásticos ha influido en algunos procesos no secundarios de fundación de las modernas teorías de la política y de la justicia, lo que aquí nos interesa es más bien entender en qué medida los filósofos escolásticos de las colonias –entre los cuales se halla justamente Briceño– han estado en condiciones de replantear autónomamente algunos motivos del pensamiento europeo.

Los principales canales de penetración de la filosofía española en América Latina fueron las varias misiones con los anexos colegios y centros universitarios fundados por las órdenes religiosas de los jesuitas, de los dominicos y de los franciscanos.<sup>6</sup> Que sea incorrecto pensar en un mero trasplante de ideas ya experimentadas y discutidas en la madre patria española, lo demuestra el hecho de que justamente a partir de las intensas discusiones sobre la naturaleza de los indios –discusiones al mismo tiempo teológicas, jurídicas y filosóficas– se desarrolló lo que ha sido correctamente considerado como una de las aportaciones más originales para la antropología moderna.<sup>7</sup> Se inaugura, de este modo, el largo y fecundo debate sobre la comprensión del otro y sobre la naturaleza del diverso. De suerte que la cuestión originariamente filosófica y teológica acerca de la naturaleza de los indios –incluso si tuvieran un alma y si se los pudiera considerar semejantes a los otros hombres– se desarrolló hasta convertirse en el núcleo principal de la elaboración de nuevos contenidos para la

---

<sup>6</sup> Sobre la presencia de las instituciones religiosas en América Latina, con especial referencia a México y a Venezuela y a la llegada de las primeras misiones franciscanas en Cumaná, cf. Arcelus Ulibarrena, J. M., 2003, pp. 313-342.

<sup>7</sup> De “incipiente antropología” habla Larroyo, F. 1978, p. 34. “La presencia de América suscita en el hombre europeo problemas no sólo de orden gnoseológico sino también antropológico. En lo que concierne a los problemas de orden antropológico –de lo que se trataba era, fundamentalmente, de incorporar al natural americano a la humanidad cristiana y a la cultura occidental–, para lo cual se dio un largo debate enmarcado en la ideología humanista y en la filosofía escolástica imperantes en la España del siglo XVI” (así Rivara de Tuesta, M. L., 1998, pp. 219 y ss.), que en muchos puntos repite a la letra lo que ya había escrito Larroyo.

filosofía del derecho y para las mismas problemáticas inherentes a la justificación de las guerras de conquista y a la legitimidad del dominio español en América. Las posiciones adoptadas en defensa de los derechos naturales de los indios, introducidas por los dominicos Montesinos y Las Casas,<sup>8</sup> rebotaron hasta Europa donde hallaron un centro, como se ha dicho, de irradiación en Salamanca.<sup>9</sup> Es conocida la tesis radical sostenida por Vitoria que negaba la legitimidad del ejercicio del dominio absoluto sobre los pueblos conquistados. Disponer de la vida y de la muerte, de los bienes materiales y de los bienes espirituales de los indios en base al mero derecho de conquista era una tesis tan absurda que podía ser invertida. Era como si se pudiera sostener que si hubieran sido los americanos los que descubrieron el Viejo Mundo, éstos habrían podido aducir cualquier derecho sobre él.

La recíproca transmisión de ideas que, sobre la naturaleza de los indios, caracteriza la relación entre viejo y nuevo mundo también demuestra que la difusión de las filosofías europeas no solamente concierne a la escolástica, sino también a los últimos importantes momentos del pensamiento renacentista que se interseccionan con el proceso de renovación de la Escolástica, en especial propugnado por Molina y por Suárez. Si el primero encamina una profundizada reflexión sobre la libertad humana en el sentido de la *Concordia liberi arbitri cum gratiae Dominis* (como dice el título de su famoso libro), el segundo, además de elaborar una versión moderna de la metafísica tomista<sup>10</sup>, introduce innovadores elementos de filosofía política basada en el concepto

---

<sup>8</sup> Sobre la obra de los frailes y de los religiosos a favor de los derechos de los indios siguen siendo fundamentales los estudios de Hanke, L. (1957). *Colonisation et conscience chrétienne au XVI siècle*. Paris: Plon; (1959). *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.

<sup>9</sup> Cf., entre otros, Pereña, L. (1986). *La Escuela de Salamanca*. Salamanca: Casa de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.

<sup>10</sup> La bibliografía sobre Suárez es muy vasta. Aquí me limito a señalar la fundamental monografía de Courtine, J. F. (1990). *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, PUF.

de soberanía popular y en la neta distinción entre poder temporal y poder espiritual:

En América –escribe Larroyo– tiene lugar el trasplante de esta renovada escolástica y tiene efecto por discípulos españoles inmediatos o mediatos, de aquellos grandes maestros. La empresa hubo de llevar tiempo, y se fue realizando dentro de las circunstancias sociales, políticas y religiosas del Nuevo Mundo (Larroyo, 1978, p. 40).

Es sin lugar a dudas Suárez la figura predominante de la escolástica española del siglo XVI. Gracias al autor de las *Disputationes metaphysicae* se abandona el tradicional método del comentario y de las *quaestiones* relativas a los textos de la tradición aristotélica y tomista y se lleva a cabo un autónomo itinerario filosófico que apunta a la fundación de un sistema de metafísica. En suma, como ha muy bien demostrado Courtine, el replanteamiento de la metafísica llevado a cabo por Suárez conduce a la idea de una ciencia general y universal (o sea la *ontología*) capaz de contener en sí misma, en un plexo unitario, los contenidos del saber y del conocimiento y los del ser, la dimensión humana y la revelación divina, la metafísica y la teología. Son bien notorias las posiciones innovadoras de Suárez acerca del problema de la individuación, de suerte que me eximo de proponerlas nuevamente en su totalidad. Bástenos solamente recordar aquí que es justamente a partir de ellas que se inaugura, a lo largo de todo el curso de la filosofía moderna<sup>11</sup>, la cuestión filosófica y gnoseológica de la individualidad de lo real. El reconocimiento de la individualidad de la sustancia se inscribe, sin embargo, en un proyecto de ciencia unitaria del ser que no separa la individualidad de la universalidad de la forma. La singularidad de la sustancia no es más que el producto de una contracción de una general naturaleza común fundada en

---

<sup>11</sup> Cf. la parte IV de la monografía de Courtine, J. F., (1990), justamente dedicada a *La problematica dell'individuazione da Suárez a Leibniz*, en *op. cit.*, pp. 418 y ss.

la relación entre materia y forma. Pero los elementos aún más innovadores de la reflexión de Suárez se hallan en los pasajes fundamentales de su filosofía jurídica y política basada en la idea de la derivación del poder temporal de la soberanía popular y en el concepto de cuerpo político como libre asociación de individuos que contribuyen a la determinación del bien común. Para tal fin el pueblo puede beneficiarse de la función de guía y garantía de la soberanía real que puede ser, en cualquier momento, puesta en discusión si abusa de su poder.

Es en este contexto de ideas y debates que hay que colocar la figura y la obra de Alonso Briceño. Chileno de nacimiento (Santiago 1590), tomó los hábitos franciscanos durante sus estudios en Lima y se formó en un ambiente filosófico y teológico dominado por el pensamiento de Duns Scoto. En la universidad de Lima enseñó teología antes de pasar a Nicaragua como obispo, cargo que luego desempeñó en Venezuela (en Santiago de León y en Caracas). También viajó por Europa, dictando cursos de teología en París, Roma y Salamanca, y falleció en 1668.<sup>12</sup> Su principal obra filosófico-teológica se publicó en Madrid en 1638 en dos tomos y lleva el título de: *Prima pars celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Principis*.

La de Briceño se presenta como una verdadera exposición articulada y compleja de cuestiones metafísicas: la real distinción entre esencia y existencia a la luz de las posiciones de Santo Tomás (y de las integraciones derivadas de Suárez y de Vázquez); la crítica de esta distinción; el problema de la identidad formal; la cuestión central de la unidad del ser; la teoría de Scoto relativa a la “razón positiva de la unidad”; la cuestión de la unidad individual del ser compuesto; la adhesión a la crítica de Scoto de la hipótesis de que la forma de la individuación provenga de la

---

<sup>12</sup> Sobre Briceño, cf. Larroyo, F., 1978, pp. 48 y ss.; Rivara de Tuesta, M. L., 1998, pp. 22 y ss.; Scocozza, A., 1987, pp. 28 y ss.; García Bacca, J. D., 1954, pp. 19 y ss.; Hanisch Espíndola, W., 1963, pp. 28 y ss.; Sarti, S., 1976, pp. 10 y ss.



composición de materia y cantidad; el consecuente problema de la individuación de la materia y de la forma y de la singularidad de la sustancia compuesta; el nexo identidad-distinción y los tipos de distinción real y modal. La obra está dedicada a Felipe IV y justamente en el prólogo dirigido al monarca español, Briceño habla de sí mismo como del primer, aunque “infimus”, teólogo indio. Como ha escrito García Bacca:

Briceño saltó desde América al cielo de la metafísica y de la teología. A la diestra de Escoto (...). Y podía llegar a hacerlo, y otros tras él, porque la doctrina filosófica y teológica de Escoto (...) es de una tal amplitud y riqueza de sugerencias que su maestro y fundador, lejos de aplastar la originalidad y el surgimiento de pensadores émulo dignos de él, los estimula y favorece (García Bacca, 1954, p. 24).

Esta cita de García Bacca muestra de manera evidente cuál es la línea interpretativa sugerida para entender el significado de la obra de Briceño en el cuadro general de una búsqueda de los caracteres autónomos de la filosofía latinoamericana.

La filosofía escolástica latinoamericana no puede ser solamente considerada como un ejercicio repetitivo de comentario de los principios metafísicos y teológicos del tomismo. Viceversa, justamente un cierto empleo de la metafísica de Duns Scoto y de sus críticas e integraciones del pensamiento de Santo Tomás, logra dar consistencia a una línea que presenta algunos aspectos de originalidad, especialmente respecto al tema de la relación entre esencia y existencia. Justamente el hecho de que Briceño dedique la primera de sus *Disputationes* al problema de la esencia y de la existencia y que haya hecho hincapié en una idea de existencia como condición de la consistencia ontológica de la esencia, ha inducido muchos de sus lectores y estudiosos (entre los cuales aún figuran García Bacca y Larroyo) a hablar del obispo de Caracas como de un involuntario predecesor del existencialismo contemporáneo. Que la tesis sea temeraria y enfática es del todo evidente. Sin embargo, ella es el indicio de la real incidencia que algunos núcleos del pensamiento europeo (el tomismo, el escotismo, la

filosofía de Erasmo y Vives, la escolástica española) tuvieron en el proceso de formación de una peculiar filosofía americana. Como correctamente ha observado Sarti, el problema no es el protoexistencialismo de Briceño, sino la posibilidad de utilizar su filosofía en clave “americanista”:

Si es cierto que las premisas de la especulación briceñiana radican en Europa, también es cierto que las consecuencias que él saca –el sacar a flote el sentido vital, terreno, de la existencia, el subrayar la comunión casi entrañable entre el hombre y su mundo, su circunstancia– corresponden profundamente a la mentalidad latinoamericana, como sucesivamente se irá más nítidamente configurando y aclarando (Sarti, 1976, p. 11).

Pero pasemos ahora a las posiciones expresadas por Briceño. La primera cuestión que él aborda es la distinción real entre esencia y existencia según S. Tomás. El punto central en el que Briceño hace hincapié es “si la esencia que se halla ya fuera de sus causas puede distinguirse de algún modo de su existencia, antes de toda operación intelectual”.<sup>13</sup> Y, sin embargo, la aparente fidelidad con el texto de S. Tomás *De Ente et Essentia* progresivamente se corrige hasta desarrollar un original punto de vista sobre el conocimiento intelectual y sobre la experiencia misma de la individualidad. A este paso fundamental llega Briceño considerando la esencia en su realidad definida y positiva. La esencia es completamente afirmable, tiene en sí misma consistencia por el hecho de ser lo que es. El obispo de Caracas no pone en discusión el concepto objetivo de la unidad del ser. En ello él sigue la enseñanza de su modelo Duns Scoto<sup>14</sup> que, como es

<sup>13</sup> Para los escritos de Briceño utilizo aquí la traducción en castellano de García Bacca, J. D., 1954, p. 75.

<sup>14</sup> Aquí me limito a señalar las obras más conocidas sobre el filósofo y teólogo escocés. Bettoni, E. (1966). *Duns Scoto filosofo*. Milán: Vita e Pensiero; Honnefelder, L. (1989). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Auflage. Münster: Aschendorff; Bonansea, B. (1991). *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (ed. or., 1983). Milán: Jaca Book; Ghisalberti, A. (1995). (al cuidado de), *Giovanni Duns*

notorio, había afirmado la univocidad del ser, un concepto aplicable tanto a Dios como a las criaturas. El ser se puede predicar de Dios en cuanto ser infinito y del hombre en cuanto ser finito. Pero si así es, el objeto primario del intelecto no es más, como aseveraban Tomás y sus seguidores, la esencia de la sustancia material, sino el ser. Es a partir de estas premisas que Briceño hace descender sus observaciones, de las que trata sea en la primera *Disputatio* sobre la esencia y la existencia creada<sup>15</sup>, sea en la segunda explícitamente dedicada a la unidad del ser.<sup>16</sup> Siguiendo a Scoto a la letra, Briceño afirma que la naturaleza de una cosa se da como universal en la mente y como individual fuera de la mente, pero siempre a partir del reconocimiento –como escribe en el Art. IV de la segunda *Disputatio*– de la unidad individual del ser compuesto.<sup>17</sup> Por ello la distinción entre esencia y existencia no puede ser real, ya que no implica una distinción entre distintas cosas (posición contradictoria respecto a la que afirma la unidad del ente particular), sino la distinción entre la cosa de la naturaleza y sus modos de ser, o sea la existencia particular y la universalidad mental. En la ontología escotista –como ha observado Bacca, hablando aún otra vez de una anticipación del existencialismo– “la existencia no es posible antes de ser real; y como se identifica con la esencia, el ser real no es posible antes de ser real. La discontinuidad es completa” (p. 45).<sup>18</sup>

Es a partir de este significativo punto que Briceño –en línea con el planteamiento escotista– aborda la cuestión de la individuación, que, además, es la línea que interroga sobre lo que funda y justifica la singularidad. En el artículo VIII de la segunda *Disputatio*<sup>19</sup>, Briceño defiende contra las confutaciones

---

Scoto: *filosofía e teología*. Milano: Biblioteca Franciscana; Möhle, H. (1995). *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff; Cross, R. (1999). *Duns Scotus*. New York-Oxford: Oxford University Press.

<sup>15</sup> Cf. García Bacca, J. D., 1986, pp. 75 y ss.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 95 y ss.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 107 y ss.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 121 y ss.

la doctrina de Duns Scoto sobre el principio de individuación y de ella sustancialmente retoma sus dos motivos fundamentales. Ellos derivan en gran parte de la no aceptación de la posición nominalista (que considera la naturaleza de por sí individual). Scoto y Briceño afirman que cada objeto particular siempre antecede a la facultad de la que es objeto específico y esto vale sobre todo para la esencia que en este modo antecede al intelecto. Por otro lado, si la esencia fuera singular para sí, entonces el intelecto la captaría en un modo con él no correspondiente, o sea en la forma universal y entonces no se colocaría más en una posición sucesiva. Es luego confutado el argumento según el cual la esencia sería una unidad menor respecto a la unidad numérica. Pero en el plano ontológico no es concebible solamente una serie numérica de objetos, ya que ésta, tomada aisladamente, no estaría en condiciones de dar carácter de objetividad a las realidades individuales y específicas. Lo que tanto el maestro europeo, como el discípulo latinoamericano afirman, es un principio de individuación que tenga carácter de positividad y de realidad, aunque naturalmente siga arraigado en el orden metafísico de la sustancia. Pero este orden sería incomprensible si no se destacara una diferencia individual, una *haecceitas* que siempre antecede a cualquier generalización y a la misma especie. Se trata, podría decirse, de una fundación, al mismo tiempo metafísica y realista del ente. La unidad individual es algo que caracteriza a cada ser por sí mismo, es lo que da valor intrínseco a la singularidad, es la *haecceitas*, es lo que otorga originalidad y unicidad a la esencia.

Más allá de la clásica diferencia entre distinción real y distinción formal, de la cual habla Briceño en el primer artículo de la *Disputatio* IV<sup>20</sup>, lo que mayormente caracteriza la original investigación del obispo de Caracas es la noción de individualidad pero más que nada considerada como una singularidad en el sentido clásico del término y por ende aún no en el sentido moderno de la misma, al menos a partir de Leibniz. Es la identi-

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 147 y ss.

dad real de hecho lo que nos permite ver que la singularidad se aúna con la esencia. Esta conclusión, aunque no logra concebir completamente la individualidad como verdadera esencia, de todos modos permite, a través de la conciencia de una identidad de hecho, dar un sentido real, ontológico, y no solamente lógico, a la individualidad del sujeto, tanto en su identidad de género y en su corporeidad como en su racionalidad específica y en su ser mente.

Claramente se comprende, entonces, por qué desde el punto de vista de la búsqueda de un perfil original y autónomo de la filosofía latinoamericana y de su primera presentación en la forma de la escolástica moderna, esta posición es acentuada al máximo, como prueba concreta del hecho de que el trasplante de la madura escolástica española en tierras americanas no puede reducirse a un mero hecho imitativo y repetitivo. Como observa García Bacca:

Si tenemos alguna posibilidad de explicar lo que es ser *yo*, y esa su original manera de identificarse con todo, e identificar consigo todo, sin quedar preso y agotado por nada, sólo se puede seguir el camino escotista: identidad fáctica, que *entre en la esencia*, pero que no llegue *a ser de* la esencia. Una especie de nuevo parricidio parmenídeo. Esta vez no contra su concepto de ser, sino contra su principio de identidad. Y ahora tal vez cause demasiada extrañeza que a partir de Escoto y por su influjo –frecuentemente mediante Suárez, así en Descartes– haya sido posible acometer el tema de la conciencia, del yo: del individuo que “se-está-siendo” como *singular*, y aun como *mónada* (García Bacca, 1954, pp. 65-66).

Es a la luz de este proceso de acercamiento a la fundación moderna del concepto de individualidad que se puede interpretar la visión escotista y briceñiana del ser como *concreción*. Es el hombre concreto y no su esencia que está compuesto de animalidad y racionalidad, de suerte que la concreción derivada de la identidad de hecho se define, según Briceño, como “unidad física de composición”, entonces no unidad metafísica por esencia e identidad formal, sino unidad de atributos, “unidad real, material,

que no proviene de las razones quiditativas o esenciales de tales razones formales” (p. 67).<sup>21</sup> Aun otra vez este tipo de empleo de algunos principios e interpretaciones de la filosofía escolástica induce a hallar en ella sus aspectos más radicales y nuevos y no aquellos de la mera discusión teológica como manifestación ideológica del poder político de los conquistadores. Además, no hay que olvidar que fue justamente este tipo de filosofía escolástica –junto a los primeros influjos de la sucesiva filosofía de la Ilustración– que constituyó la base teórica de los mayores exponentes de los movimientos de liberación antiespañola de los primeros decenios del *Ochocientos* (entre los que se destaca Andrés Bello, uno de los padres fundadores del derecho, de la política y de la cultura de las naciones latinoamericanas).<sup>22</sup> Si la individuación no se relaciona más sólo con el dato metafísico de la unicidad de la esencia y también se determina a la luz de la composición factual, entonces es posible justificar, por un lado, la autonomía de cada parte que compone la unidad y, por el otro, pensar la misma multiplicidad de los entes:

La filosofía, desde Escoto, en Europa –y la filosofía americana desde sus comienzos con el primer teólogo americano, filósofo a la par, que es Briceño– ha ido avanzando, a través y contra las esencias y definiciones esenciales, hacia un tipo de constitución del ente por modo de concreción, de identidad material o fáctica (García Bacca, 1954, p. 68).

Quizás no es posible compartir del todo el énfasis con el cual muchos filósofos contemporáneos latinoamericanos conciben a Briceño y a su pensamiento como prototipo de una filosofía original, que partiendo de la enseñanza escotista habría conquistado una consciente idea de individualidad. Y, sin embargo, no se puede eludir –refiriéndonos aún otra vez a Bello– que existe

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>22</sup> Sobre este importante aspecto de la influencia de la escolástica colonial en el pensamiento político de la independencia latinoamericana remito al ya citado volumen de Scocozza (cf. nota 2).

una objetiva relación entre la búsqueda política de una libre y autónoma identidad de los pueblos latinoamericanos y la profundización de las fuentes filosóficas europeas. En su obra principal, el gran intelectual y hombre político, símbolo de la redención de las naciones latinoamericanas, afirmaba, justamente a la luz de las posiciones más avanzadas de la escolástica y de las filosofías empiristas y sensistas europeas, que “el alma forma con todas sus modificaciones un objeto único, indivisible, idéntico; sin que con ello se pierda la posibilidad de percibir la diferencia entre sus varias modificaciones, porque no hay incompatibilidad entre lo diferente y lo idéntico” (p. 34).<sup>23</sup> Pero justamente por ello sigue siendo significativa aquella intuición que entrevió Briceño, por la cual la identidad que hace justificable y concreta la diferencia individual no es sólo la formal, a ella debe añadirse la factual que permite un acceso necesario a la pluralidad real de los contenidos:

Briceño aplicó las teorías escotistas sobre la identidad fáctica a la estructura general del ser. Aquí, y con la finalidad perfectamente justificada y comprensible de empalmar con nuestro Bello, hemos hecho un avance de lo que daría, en cuanto teoría explicativa, en el problema de la conciencia y de la vida en general (García Bacca, 1954, p. 72).

A este punto debería comenzar todo el discurso –que aquí no podemos ni siquiera rozar– del rol que ha tenido la escolástica franciscana en la apertura, con referencia a la realidad histórica y cultural de las colonias españolas de América, de más de un paso hacia las ideas éticas y políticas del voluntarismo y de la libertad individual. La primacía escotista de la voluntad, su toma de distancia respecto a cualquier posición puramente intelectualista, por cierto no pone en discusión la trascendencia divina, sino más bien prepara, con el reconocimiento de un doble movimiento que reúne en la acción del individuo tanto la inclinación de la

---

<sup>23</sup> Cf. Bello, A., 1951, p. 34.

voluntad humana hacia el propio bienestar cuanto aquella hacia lo justo y moralmente bueno, la posibilidad de un espacio de la libertad de la voluntad cada vez más amplio y cada vez menos condicionado por el poder constituido. Justamente Franco Alessio –uno de los estudiosos italianos de filosofía de la Edad Media más autorizados– ha hablado de “otra escolástica que nace en la orden de Francisco de Asís”, la cual contribuye a distinguir entre metafísica y teología, entre la lógica del pensar humano y la infinita y salvadora palabra del Señor. Sin embargo, “es junto a las agujas góticas de la especulación de Duns Scoto que nace el sueño de un hombre rebelde ante la Iglesia de Aviñón”. Se abren, de este modo, nuevos caminos para la real determinación de un pensamiento y de una voluntad del individuo a lo largo de una trayectoria que conducirá a las modernas teorías del conocimiento empírico e intuitivo:

El mundo aparece entonces como pulverización de “realidades” (*res*), que son todas puramente individuales y que no tienen absolutamente ninguna relación unas con otras. Tales realidades no se basan en un orden o en una razón susceptible de aunarlas, porque la omnipotencia de la voluntad de Dios es el único dominio que se expande en el mundo de lo real y de lo posible (Alessio, F. En Le Goff, J. & Schmitt, J. C., 2004, pp. 1022-1023).

Naturalmente se puede llevar a cabo un estudio más profundizado, mucho más que el realizado en estas breves y provisionales notas de estudio, sobre las formas y los contenidos filosóficos y teológicos de la cultura escolástica que se formó en los territorios americanos descubiertos y conquistados por españoles y portugueses, discutir y analizar lo que de estas formas pertenezca a la tradición tomista y dominica, lo que en cambio sea remitible a la tradición escotista y franciscana. Sin embargo, resulta indudable el juicio general acerca de la huella filosófica y ético-política que la escolástica ha dejado en el constituirse de una reflexión crítica que concierne al proceso de formación de una visión no más brutalmente esclavista y utilitarista de los lazos y los puntos



de intersección entre la cultura, la tradición europeas y las del Nuevo Mundo:

Debían llegar –ha escrito Bellini– las órdenes religiosas, en primer lugar los franciscanos y los dominicos, para que de algún modo comenzara una evangelización que en primer lugar hubiera sido conveniente dirigir a los mismos españoles, más que a los habitantes de las islas. Lo comprueba Las Casas cuando ilustra la prédica acusatoria del fraile Antonino de Montesinos el tercer domingo de Advencimiento de 1511, en la catedral de Santo Domingo (Bellini, 2003, pp. 356 y ss).<sup>24</sup>

Es bien cierto que a la España de Carlos V y de sus sucesores debe ser atribuida la indeleble culpa del genocidio de enteras poblaciones inermes, pero también es cierto –como sigue observando Bellini–:

Que ningún otro país europeo que se transformó en posesor de colonias expresó preocupaciones morales semejantes a las de España ante los territorios y las poblaciones conquistados, que condujeron a la defensa del derecho natural a la libertad por parte de los pueblos y a la negación del poder de disponer del mundo por parte del pontífice y del derecho de propiedad por parte del emperador (Bellini, 2003, p. 357).

Es este tipo de herencia cultural –como la que también expresó un autor como Alonso Briceño–, que se halla en los orígenes de la posibilidad misma, de que se haya dado y manifestado una filosofía latinoamericana. Pero, como lúcidamente ha observado uno de los filósofos latinoamericanos contemporáneos más originales e interesantes, el reconocimiento de que la filosofía del nuevo mundo latinoamericano se remonta a los cánones del pensamiento occidental no quita que, gracias a figuras como la

---

<sup>24</sup> Cf. Bellini, G., 2003, pp. 350-351. Bellini reconstruye con pericia y competencia el proceso de aculturación puesto en marcha por los colegios dominicos y franciscanos y por las primeras universidades: en Santo Domingo, en Ciudad de México, en Lima (*Ibidem*, pp. 356 y ss).

de Briceño, se configure y se consolide en el curso de los siglos una “conciencia cultural autónoma”, capaz de transformar aquella herencia en una conciencia filosófica que ofrece la posibilidad de “hacer filosofía en una forma adecuada” a una realidad y un mundo nuevos que quieren ser protagonistas independientes de la escena de la historia.<sup>25</sup>

#### REFERENCIAS

- Alessio, F. (2004). Scolastica. En J. Le Goff-J. C. Schmitt, *Dizionario dell'Occidente medievale, II* (pp. 1022-1023). Turín: Giulio Einaudi Editore.
- Arcelus Ulibarrena, J. M. (2003). El “indio” y las primeras instituciones religiosas de Castilla en el Nuevo Mundo: Educación y lecturas. *Cultura Latinoamericana*, (5), 313-342.
- Bello, A. (1951). Filosofía del Entendimiento. En *Obras Completas. III*. (p. 34). Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- Bellini, G. (2003). La prima acculturazione americana. *Cultura Latinoamericana*, (5), 350-351.
- Bettoni, E. (1966, 1986). *Duns Scoto filosofo*. Milán: Vita e Pensiero.
- Bonansa, B. (1991). *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (ed. or., 1983). Milán: Jaca Book.
- Cacciatore, G. (2003). Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea. *Cultura Latinoamericana*, (5), 430-470.
- Cerruti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Courtine, J. F. (1990a). *Suárez et le système de la métaphysique*. París. Presses Universitaires de France, PUF.
- Courtine, J. F. (1990b). La problematica dell'individuazione da Suárez a Leibniz. En *Suárez et le système de la métaphysique* (pp. 418 y ss.). París: Presses Universitaires de France, PUF.
- Cross, R. (1999). *Duns Scotus*. New York-Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>25</sup> Fernet Betancourt, R. *Filosofía latinoamericana. ¿Posibilidad o realidad?* Citado por el sitio [www.milenio.com.br/ifil/Biblioteca/fernet.txt](http://www.milenio.com.br/ifil/Biblioteca/fernet.txt).

- De la Garza, M. T. (2002). *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos.
- Elliot, J. H. (1970). *The Old World and the New 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornet Betancourt, R. (2005). *Filosofía latinoamericana. ¿Posibilidad o realidad?* Recuperado en enero 25, 2005 disponible en <http://www.milenio.com.br/ifil/Biblioteca/FORNET.TXT>
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Gaos, J. (1944). *El pensamiento hispanoamericano*. México: El Colegio de México.
- García Bacca, J. D. (1954). *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. Caracas: Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes.
- Gerbi, A. (1955). *La disputa del nuovo mondo: Storia di una polemica, 1750-1900*. (1ª ed.). Milán-Nápoles: Ricciardi.
- Ghisalberti, A. (1995). *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*. Milán: Biblioteca Franciscano.
- Gliozzi, G. (1971. St. 1988). *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*. Milán: Principato.
- Gliozzi, G. (1977). *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia.
- Hanisch Espíndola, W. (1963). *En torno a la filosofía en Chile*. Santiago: Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile.
- Hanke, L. (1957). *Colonisation et conscience chrétienne au XVI siècle*. Paris: Plon.
- Hanke, L. (1959). *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar.
- Honnefelder, L. (1979, 1989). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.
- Iannarone, R. (1992). *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios. I Domenicani*. Boloña-Nápoles: Domenicana Italiana.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa.
- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Möhle, H. (1995). *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung*. Münster: Aschendorff.
- Pereña, L. (1986). *La Escuela de Salamanca*. Salamanca: Casa de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.
- Picón Salas, M. (1944). *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de Historia cultural hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Picón Salas, M. (1947). *Europa-América*. Caracas: Monte Ávila.
- Porciello, M. (2003). Francisco de Vitoria: un uomo di pace in tempo di guerra. *Cultura Latinoamericana* (5), 385 y ss.
- Rivara de Tuesta, M. L. (1998). La filosofía colonial en el Perú y Bolivia. En *Logos Latinoamericano*, III (3). (pp. 219 y ss). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sarti, S. (1976). *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*. Milán: Cisalpino-Goliardica.
- Scocozza, A. (1987). Alle origini della storia della cultura civile latinoamericana. En *Filosofía, política e diritto in Andrés Bello*. (pp. 23 y ss). Nápoles: Morano.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Todorov, T. (1998). *La conquista dell'America*. Turín: Einaudi.
- Vasconcelos, J. (1982). *La raza cósmica* (1925). México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México: Pormarca.
- Zea, L. (1976). *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Zea, L. (1977). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

cacciato@unina.it  
marialidamollo@yahoo.it