

LA MODERNIDAD DE AGUSTÍN NARBARTE, FILÓSOFO CHILENO (1692-1740).

Dietrich Lorenz Daiber

Doctor en Filosofía, Magister en Teología Pastoral,
Diplomado en Ciencias Medievales. Profesor titular
y Catedrático de Metafísica en la Pontificia
Universidad Católica de Valparaíso.

Como ya hemos escrito en otros artículos anteriores¹, la filosofía en Chile no comienza en 1810 a partir de la nada. Cierta madurez, que se gestó antes, permitió todo lo posterior: fue la UNIVERSIDAD DE SAN FELIPE y de todos los Colegios Reales los que formaron unas generaciones que fueron capaces de manifestarse en 1810 y en los años siguientes. El país estaba en un momento bastante bueno, y muy al día de todas las corrientes culturales que existían en Europa. El Presente artículo se inserta en un proyecto de investigar la escolástica en Chile, sus cultores, las disputas entre las distintas corrientes, sus influencias, etc., por cuanto nuestra filosofía debería ser estudiada también desde una perspectiva histórica, porque ayuda a poner de manifiesto su originalidad, sus

¹ Cfr. *Cuadernos de Filosofía* 21 (2004) 167-188; *Veritas* 11 (2003) 113-141.

límites y su valor. Uno de los problemas de la filosofía en Chile es que no ha sabido cultivar su tradición como marco de referencia y de sentido. Por ello el *pensamiento de los cronistas y de los comentaristas* siempre va a aportar luces a nuestra historia.

El problema que nos proponemos afrontar en estas páginas está muy relacionado con aquello que podríamos llamar "las modas filosóficas", pues entre cierta gente es más "moderno" estudiar sólo filósofos contemporáneos², marginando los clásicos y sobretodo los medievales o escolásticos, y para qué hablar de "lo chileno". Por ello si deseamos situar, confrontar, e incluso juzgar el pensamiento del filósofo colonial chileno, AGUSTÍN NARBARTE, en comparación con la filosofía moderna, debemos, en primer lugar, explicar lo que entendemos por *modernidad*, y tendremos que explicitar algunas características de la metafísica considerada como *moderna*.

Los confines temporales de la época moderna son fluctuantes e inciertos. Por lo general se relacionan, su inicio, con el descubrimiento de América (1492)³, y su término, con la Revolución francesa (1789). Pero, mientras la primera fecha resulta muy cómoda para demarcar el fin de la Edad Media y el comienzo de la Moderna, la Revolución francesa no siempre es admitida por todos los estudiosos para señalar el término de los tiempos modernos. Para algunos la época moderna se podría prolongar hasta la segunda guerra mundial (1935-1945). De cualquier modo, más que a hechos exteriores como pueden ser un descubrimiento geográfico o un conflicto bélico, la modernidad se relaciona con eventos espirituales y culturales, que son los hechos a los cuales es necesario referirse

² BERTI, ENRICO., *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 1992, 3.

³ Algunos, con más precisión, sitúan el inicio de la filosofía moderna a comienzos del S. XVII con Bacon (1620) y Descartes (1637); cfr. BERTI, "Gli iniziatori della filosofia moderna", en: *Storia della filosofia. Dal Quattrocento al Settecento*, Bari 1991, 68 ss.

para comprender el nuevo rostro que asume la metafísica durante la época moderna.

Si bien es cierto que *modernidad*⁴ es un concepto temporal, al mismo tiempo se trata de un concepto cultural⁵: designa una estructura cultural, una civilización. Es aquella forma cultural o civilización que a partir del siglo XVI modeló la sociedad europea y sucesivamente penetró en los otros continentes, especialmente en el Nuevo Mundo. Son muchas las características de este período de la historia, razón por la cual hay una gran variedad de definiciones que se han propuesto para designar su esencia⁶. HEGEL identifica modernidad con la libertad de la subjetividad⁷. La subjetividad se entiende como autonomía en el obrar y en el derecho a la crítica⁸.

No obstante, en el ámbito filosófico el concepto en cuestión ha quedado caracterizado por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama "moderno" es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas⁹.

⁴ Cfr. Diccionario de la Lengua Española. Real Academia española, 2001²², t. 2, p 1520; "moderno"-adjetivo que proviene del latín *modernus*, de hace poco, reciente; perteneciente al tiempo de quien habla o a una época reciente.

⁵ Cfr. MONDIN, B., "La modernidad y su metafísica", en: *Storia della Metafisica*, Bologna 1998, 103s.

⁶ A Hegel se le reconoce el mérito de haber sido el primero en plantear la cuestión de la esencia de la modernidad; Cfr. HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987, 16.

⁷ HEGEL, G. W., *Lineamenti della filosofia del diritto*, Bari 1965, 361.

⁸ Son muchos los autores alemanes que siguen y adoptan la definición propuesta por Hegel: Dilthey, Husserl, Weber, Scheler, Heidegger. Pero también este tema se convierte en uno de los objetos más discutidos por el pensamiento tanto de los filósofos (Comte, Nietzsche, Cassirer, Husserl, Heidegger, Maritain, Fabro, Gadamer, De Noce), de los sociólogos (Weber, Luhmann, Berger, Adorno, Habermas) como de los teólogos (Guardini, De Lubac, Bonhoeffer, Tillich, Rahner, Lonergan).

⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Enc. Fides et Ratio*, n° 91.

I. La Modernidad como síntesis de valores absolutos e instrumentales

Aquello que cualifica a una época son sus valores. Los valores que nutren, que inspiran, que sostienen y orientan el obrar de una sociedad, de un pueblo, de una nación. Más que los hechos históricos, los personajes o los productos culturales, son los valores, es decir, los motivos ideales, los que cuentan para la comprensión del alma de una cultura. Así por ejemplo se ha individuado la esencia de la cultura griega en la cultura de lo bueno, lo verdadero y de lo bello; la esencia de la civilización romana en la cultura de la sobriedad, de la justicia y del derecho; la esencia de la cultura india en la compasión, de la apariencia (maya) y de la contemplación; la esencia de la civilización cristiana en la cultura del amor, de la esperanza y de la paz.

Si se sigue este procedimiento en la definición de la modernidad¹⁰ se puede concluir que su esencia se encuentra en una buena fusión y combinación de valores absolutos de origen cristiano (la persona, la libertad, el amor, la trascendencia, la solidaridad, la verdad) y valores instrumentales recientes (ciencia, tecnología, industria, economía, progreso). La modernidad ha funcionado muy bien mientras se ha mantenido esta síntesis armoniosa entre los siglos XVI-XIX. Posteriormente, durante el siglo XIX con la absolutización de los valores instrumentales (ciencia, progreso, tecnología, bienestar) y la consiguiente eliminación de los valores absolutos (persona, verdad, virtud, sabiduría, bondad, etc.), se perdió la armonía y de este modo la modernidad entró en crisis hasta consumir sus recursos espirituales. En ese momento se terminó la modernidad y comenzó la post-modernidad.

¹⁰ Cfr. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Milano 1982².

La metafísica moderna es la metafísica que ha sido elaborada como sostén especulativo de los valores de la modernidad. Esta metafísica asumió este rol hasta KANT, quien permaneciendo muy cercano a los valores de la modernidad, está profundamente convencido que la especulación metafísica no esté en condiciones de aportar una justificación adecuada de tales valores.

II. Las características de la metafísica moderna

Según la interpretación más tradicional, la novedad de la filosofía moderna, su novedad específica, lo que la distingue de los períodos anteriores, consistiría en haber centrado su atención en el problema del conocer en lugar del ser. Pero esto no es del todo verdad: también la filosofía antigua y la medieval se ocupó del conocimiento y del hombre, y también la moderna se ocupará de la naturaleza y de Dios.

El espíritu de la metafísica moderna coincide con el espíritu de la modernidad. Si bien es cierto que la metafísica moderna es una metafísica profundamente "subjetiva" (es decir, orientada más hacia el sujeto que hacia el objeto), antropocéntrica, autónoma, secularizada y muy inclinada hacia el immanentismo¹¹, también hay que tener presente que,

¹¹ JUAN PABLO II, *o. c.*, nº 5: «Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje(...), de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser

según los últimos estudios¹², la verdadera novedad de la filosofía moderna consistiría en una diversa concepción del saber, ya no considerado como fin en sí mismo, sino como medio para realizar el dominio del hombre sobre la naturaleza.

1) La primera característica de la metafísica moderna es una *doble autonomía*:

En primer lugar, una autonomía en relación a Aristóteles y a su Metafísica; en segundo lugar en relación a la teología¹³. Esta última es la que más cuenta; esta conduce no solo al divorcio de filosofía y teología, con un claro predominio de la filosofía sobre la teología. El tiempo del racionalismo y del iluminismo es un tiempo de predominio de la filosofía sobre la teología.

valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos. Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general».

¹² Cfr. BERTI, o. c., 68ss.

¹³ BACONE en la segunda parte de su obra *Instauratio magna scientiarum* (1620), intitulada *Novum Organon*, pretende sustituir el *Organon* aristotélico con una nueva lógica o manera de razonar: la deducción silogística es estéril, no aporta conocimientos nuevos, en cuanto las conclusiones explicitan lo que ya se encuentra implícito en las premisas. Y DESCARTES, en la primera parte del *Discurso del Método*, expone su crítica a la cultura tradicional, aquella impartida por los Jesuitas del Colegio de la Flèche. Critica las disciplinas literarias e históricas, la cultura humanista como inútiles para la vida moderna. Rechaza la escolástica considerándola una simple retórica o un arte de argumentar sobre cualquier cosa (*de quolibet*) de un modo sólo verosímil. Cfr. BERTI, o. c., 72-77.

2) Una segunda característica de la metafísica moderna es su *separación de la ciencia*. La distinción entre metafísica (filosofía primera) y ciencia (filosofía segunda) ya había sido establecida por Aristóteles; precisamente este descubrimiento había hecho posible la metafísica, al establecer una clara distinción entre sus objetos de estudio propios: la metafísica no estudia sectores particulares de la realidad entera, no estudia algún ente en particular sino el ente en cuanto ente, no los fenómenos sino sus causas últimas.

De hecho, al faltar una clara distinción entre el método de la metafísica y aquel de la ciencia, toda la filosofía natural era absorbida por la metafísica. Esta no estudiaba solo el ser en cuanto tal, sino que también todos los entes. De este modo los sistemas metafísicos eran omni-conclusivos. Con el descubrimiento del lenguaje matemático de las nuevas ciencias, los límites de las ciencias quedaron trazados con mayor claridad. Esta distinción trae consigo una restricción del campo propio de la metafísica. De hecho en la metafísica moderna prácticamente desaparece la ontología entendida como estudio del ser en general. El interés por el ser tiende a desaparecer, pues al científico solo le interesan los seres particulares. Y porque el metafísico se ocupa de aquellos seres espirituales (Dios, los ángeles, el alma) que no caen en el campo de estudio de las ciencias. De este modo de la metafísica moderna desaparecen todos los grandes temas de la metafísica general: la definición del concepto de ente, sus propiedades trascendentales, la distinción de acto y potencia, esencia y existencia, materia y forma, etc. La metafísica moderna se reduce a la teología natural (teodicea) y a la psicología racional. La nueva metafísica, no es ni ontológica ni enológica; no se construye ni en torno al ser ni en torno a lo uno, sino sobre dos objetos principales: el Yo (alma, el hombre, la naturaleza humana) y Dios.

3) Otra característica de la metafísica moderna es el *condicionamiento gnoseológico*. Que la teoría del conocimiento (gnoseología) sea decisiva para la metafísica es bastante obvio, tanto que se puede sostener «*qualis gnoseología talis metaphysica*»¹⁴. Es la gnoseología la que decide como y cual realidad sea posible conocer. No es posible la metafísica si nuestro conocimiento no sobrepasa ("meta") los límites de la experiencia sensible ("physica"). No es posible la metafísica si el hombre sólo está dotado de sentidos externos, memoria y fantasía, al igual que los animales. Se abre la puerta de la metafísica solamente y a condición que se reconozca al hombre la capacidad de alcanzar un conocimiento intelectual de la realidad. Pero el conocimiento racional no aporta inmediatamente la clave de la metafísica, porque el poder de la razón y su modo de operar pueden ser diversamente interpretados: podría ser reducido a un mero poder crítico que proclama la impotencia de la razón en el campo de la metafísica y lo reduce al campo de la ciencia (particular). En este caso la razón no está en condiciones de realizar la "segunda navegación"; puede calcular los conceptos, los números, los fenómenos, pero no puede descubrir sus causas. O bien se reconoce a la razón la capacidad de realizar la difícil travesía, pero también en este caso hay varias alternativas: la alternativa está entre la intuición y la abstracción. Si se utiliza la intuición (iluminación) la realidad se alcanza ágilmente. En cambio si la operación es confiada a la abstracción la cosa se vuelve más difícil: el ascenso es duro y complicado y la exploración se vuelve más fatigosa.

Con este panorama de las diversas soluciones del problema del conocimiento se comprende cómo el preámbulo gnoseológico condicione todo el resto del trabajo filosófico.

De la importancia capital que tenía el problema cognoscitivo tuvieron clara conciencia tanto PLATÓN como

¹⁴ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1978, 66; CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987, 68.

ARISTÓTELES, SAN AGUSTÍN como TOMÁS DE AQUINO, pero todos ellos habían resuelto el problema de una manera positiva, o por medio de la vía de la intuición (iluminación) o con la vía de la abstracción. En cambio OCKHAM quien negaba tanto la intuición intelectual como la abstracción había cerrado el camino hacia la metafísica.

De este modo la época moderna lleva el problema del conocimiento al primer plano y lo convierte en un problema preliminar y decisivo¹⁵. El hecho sorprendente es que entre las diversas soluciones posibles se descarta la posición intermedia de la abstracción, de modo que solo se consideran dos soluciones antitéticas: la intuición intelectual por un lado, y la intuición sensible por el otro. La primera solución abre el acceso a la metafísica, la segunda la cierra. La primera es la gnoseología de los racionalistas, la segunda es la de los empiristas.

Hay que considerar además que la gnoseología no condiciona solamente la posibilidad de la metafísica, sino también el paradigma: excluyendo la abstracción permanece solo el paradigma platónico y viene a menos el paradigma aristotélico. Y, efectivamente, todas las metafísicas de los racionalistas son sustancialmente metafísicas platónicas. Así hasta KANT, quien dará una impostación completamente nueva y original (la famosa revolución copernicana) al problema gnoseológico y por lo tanto al problema metafísico.

Según los argumentos expuestos no podemos concluir que AGUSTÍN NARBARTE sea precisamente un autor que se pueda clasificar como "moderno". La formación filosófica había estado dirigida durante toda la Colonia a los fines teológicos y apostólicos del clero y sólo abarcaba los fundamentos escolásticos y la interpretación de Aristóteles.

¹⁵ Cfr. KRAMPF, W., *Die Metaphysik und ihre Gegner*, Meisenheim 1973; HAUSDORFF, F., *Zwischen Chaos oder vom Ende der Metaphysik*, Baden-Baden 1976.

Para fundamentar esta afirmación deseo sintetizar lo que fue, filosóficamente hablando, este período en el cual NARBARTE se desempeñó como docente. El plan de estudios (*ratio studiorum*) de 1591 prohibía a los profesores jesuitas separarse de la doctrina de Aristóteles en Física. En 1697 (Congregación General XIV) se advierte a los profesores se abstengan de enseñar las opiniones particulares de Descartes como opuestas a los principios de Aristóteles y a la doctrina común de la Compañía de Jesús. En 1705 se debatió en la Compañía el sistema de Cartesiano y se hizo un listado de 30 proposiciones que debían ser prohibidas, lo cual no impedía que se enseñaran las demás. En 1730 se busca un camino intermedio entre lo teórico y lo experimental pero que quedara centrado en lo aristotélico, admitiendo sólo algunas proposiciones modernas, amenazando a «los profesores, amigos de novedades que se apartan tan manifiestamente de esa filosofía, sean retirados del oficio de enseñar». En 1751 la Congregación General mandó que se enseñara la física general de Aristóteles en armonía con la física experimental, se pedía que se debía guardar la forma silogística y que no se perdiese el tiempo en narraciones históricas y en demostraciones puramente matemáticas. Finalmente en 1755, en la Congregación General XVIII se acepta y se dan 'permisos especiales' para introducir en la enseñanza al modernismo. Sin embargo poco o nada de esta escasa liberalidad llegó a Chile, donde los profesores se atuvieron a los aspectos más ortodoxos de la *ratio studiorum*.

Ya hemos visto que AGUSTÍN NARBARTE se adaptaba a la *nueva metodología* inaugurada por SUÁREZ y que tanto éxito había tenido en las universidades europeas de aquel tiempo, especialmente en las universidades alemanas¹⁶. Toda época formula sus propios métodos. Sin duda que en la elección de un método de lectura y de exposición AGUSTÍN NARBARTE

¹⁶ Cfr. LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935, 60-76.

toma posición. El hecho que NARBARTE se sitúe al mismo tiempo en el plano de la historia y de la doctrina lo distancia de la antigua escolástica¹⁷. En este sentido NARBARTE es moderno, es decir que la relación y la distancia que establece con Aristóteles merece ser considerada ya no como medieval sino como moderna. Esta relación hay que considerarla desde el mismo título de la obra: *disputaciones metafísicas*; es decir, ya no se trata de una exposición y comentario, sino que se trata solamente de una referencia sólo a ciertas cuestiones aristotélicas¹⁸. Esto significa que en determinado momento se pueden anteponer otras opiniones distintas a las de Aristóteles¹⁹.

La escolástica aristotélica, está claro, jugó un papel preponderante y exclusivo de cualquier otro modo de pensar en este primer período de nuestra historia de la filosofía. Por ello no podemos concluir de un modo categórico que AGUSTÍN NARBARTE sea un autor que se pueda clasificar como "moderno"²⁰, pero sí se puede afirmar, y con fundamento, que junto a MIGUEL VIÑAS, es uno de los precursores de la modernidad²¹. NARBARTE es parte de una época de preparación al pensamiento moderno²².

¹⁷ Es emblemático el ejemplo de SANTIAGO RAMÍREZ (+1967) quien, aún en nuestra época, consideraba la preocupación por la historia una pérdida de tiempo; véanse sus notas críticas en la revista "La Ciencia Tomista" de Salamanca.

¹⁸ Cfr. LOHR, Ch., *Jesuit Aristotelianism*, 203-220.

¹⁹ Hay que tener presente que ya por aquella época la duda metódica de Descartes era bien conocida por los padres jesuitas, al igual que el método inductivo-experimental creado por BACONE, GALILEO y HOBBS.

²⁰ Cfr. Escobar, R., *La filosofía en Chile*, 23, 13-14.

²¹ Si se admite que la modernidad es una síntesis, una buena fusión y una combinación de valores absolutos de origen cristiano y de valores instrumentales recientes, no se puede sostener que una metafísica que no está en condiciones de aportar una justificación adecuada de tales valores instrumentales sea moderna. La modernidad funcionará muy bien mientras se mantenga esta síntesis armoniosa. Durante el siglo XIX, en cambio, con la absolutización de los valores instrumentales (ciencia, progreso, tecnología, bienestar) y la consiguiente eliminación de los valores absolutos

La modernidad en Chile no surgirá a partir de la nada. Fueron la UNIVERSIDAD DE SAN FELIPE y todos los COLEGIOS REALES los que formaron unas generaciones que fueron capaces de manifestarse intelectualmente en el siglo XIX como modernos. Por medio de estas instituciones el país estaba muy al día de todas las corrientes culturales que existían en Europa²³. Un hecho negativo como la expulsión de la Compañía de Jesús del Imperio, abrirá nuevos espacios en la sociedad posibilitando la dedicación a la filosofía de laicos con otras perspectivas y con nuevas inquietudes que darán origen a la modernidad filosófica en el país.

III.- Conclusión

Podemos concluir que AGUSTÍN NARBARTE puede ser considerado moderno en algunos sentidos y en otros no.

1) La modernidad, que en las modas filosóficas de la época se expresaba a través del *racionalismo* y la *ilustración*, llega con una cierta timidez a América. Estas corrientes de pensamiento repercuten en forma débil, y su fruto va a ser solamente un eclecticismo, sobre todo en el ámbito de la física. En Chile como en el resto de América la filosofía se mantenía en el ámbito de la escolástica. El atomismo de GASENDI, las doctrinas de DESCARTES (1596-1650), discípulo de los jesuitas²⁴,

(persona, verdad, virtud, sabiduría, bondad, etc.), la situación se invierte, se perderá la armonía y de este modo la modernidad entrará en crisis hasta consumir sus recursos espirituales. En ese momento se terminó la modernidad y comenzó la post-modernidad.

²² Cfr. PETRUZZELLIS, N., "Storia e Storiografia", en: *Dizionario delle Idee*, Firenze 1977, 1160-1161.

²³ Cfr. SWINBURN, D., "La madurez de 1810 se gestó antes. Entrevista a Gabriel Guarda Premio Bicentenario", en: *El Mercurio de Santiago*, domingo 11 de Mayo de 2003, Artes y Letras, E 10.

²⁴ En 1606 ingresa en el colegio de los Jesuitas de la Flèche, y hacia 1614 somete a crítica la escolástica aprendida. El núcleo de la filosofía

y de LEIBNIZ fueron prohibidas en las directivas intelectuales de la Compañía de Jesús. DESCARTES, desechando la filosofía escolástica y aristotélica como incapaz de dar respuesta a las exigencias científicas de su época, se inspira en las matemáticas para desarrollar un método que aporte certeza al espíritu humano en todas las cuestiones. La sanción por la enseñanza de los nuevos filósofos era la suspensión del profesorado²⁵. Al mismo tiempo las listas de proposiciones prohibidas formaban una vía negativa para el conocimiento de las nuevas doctrinas²⁶.

Resulta evidente que, si bien la Compañía mantenía firmemente su adhesión a los principios de la filosofía aristotélica, estaba permanentemente abierta a todo lo nuevo en la medida en la cual no afectara los principios permanentes del pensamiento tradicional, particularmente en relación con las verdades de fe. Es conocido también el afecto que se profesaron mutuamente DESCARTES y los padres jesuitas, particularmente DENIS MESLAND. El P. FURLONG pone de relieve la no poca simpatía, incluso doctrinal, que muchos jesuitas tuvieron por Descartes y que explica la redacción del catálogo de treinta proposiciones cartesianas que debían rechazarse en todos los Colegios. El P. Furlong descubrió y publicó tales proposiciones que comienzan por rechazar la duda universal cartesiana y numerosas derivaciones de las

cartesiana es el estudio del fundamento en que se basa el conocimiento humano, hasta el punto que se puede decir que con él aparece la epistemología o teoría del conocimiento como tema central de la filosofía moderna. ¿Cuáles son las verdades que podemos conocer con certeza? En 1637 aparece el *Discurso del método*. En 1641 publica una redacción de las *Meditationes de prima philosophia*, comenzadas hacia 1628.

²⁵ Cfr. SORTAIS, G., S.J., "Le cartesianisme chez les jesuites français au XVII et au XVIII siècle", en: *Archives de Philosophie* VI, 1-109.

²⁶ La carta de 15 de Junio de 1706 del P. General MIGUEL ANGEL TAMBURINI, prohíbe 30 proposiciones de Descartes y de Leibniz, aunque al fin dice que el sistema de Descartes se puede defender como hipótesis coherente; Cfr. *Monumenta Germaniae Paedagogica* 9, 122; Fondo Gesuitico, Roma 688.

tesis centrales; pero esta prohibición de enseñar Descartes no hace más que demostrar el grado de penetración del cartesianismo en la Compañía. Por otra parte, en la simple lectura de los manuscritos y publicaciones de los profesores jesuitas de la Universidad se puede comprobar no solamente la influencia de Descartes sino de cartesianos posteriores, particularmente LEIBNIZ y MALEBRANCHE. Lo mismo se puede afirmar de los empiristas ingleses, como LOCKE y HUME, quienes fueron aceptados de un modo crítico. En el siglo XVIII no hubo atraso aunque, como ocurre en todas las Universidades del mundo, hubo y hay profesores atrasados²⁷.

La filosofía en Chile durante los siglos XVII y XVIII, por lo tanto, se identifica con los problemas de las escuelas y con los problemas filosóficos propios de la época, que son todos aquellos engendrados por la convivencia de la escolástica, del racionalismo, y la ilustración. El panorama filosófico de Chile era entonces escolástico, principalmente porque la enseñanza se impartía casi exclusivamente por las órdenes religiosas²⁸, lo cual lo hacían, siguiendo una antigua tradición y con una finalidad apostólica. Y aunque TOMÁS DE AQUINO es la figura principal de toda la escolástica, junto a él hay otras tendencias, que solucionan determinados problemas de manera distinta. Cada instituto religioso tenía sus doctrinas de las cuales no era lícito separarse. Los dominicos

²⁷ CATURELLI, A., "La filosofía nueva y la Compañía de Jesús", en: *Historia de la Filosofía en Córdoba (1610-1983)*, Córdoba 1992, 109-110; FURLONG, *Historia social y cultural del Río de la Plata*, vol. II, 171-172.

²⁸ MAIERÙ, A., "Tecniche di insegnamento", en: *Le scuole degli ordini mendicanti*, Todi 1978, 311: «Si è detto che il fine cui gli ordini mendicanti mirano proponendosi di conseguire la scientia è la salute delle anime. Scrive Umberto di Romans (*Expositio in Constitutiones, in Opera de vita regulari, ed Berthier, vol. II, [Torino 1956], p. 41*): 'Et attendendum est secundum Bernardum (*In Cant. sermo XXXVI*) quod quidam student ut scient, et turpis curiositas est; quidam est scientur, et turpis vanitas est; quidam ut scientiam vendant, et turpis quaestus est; quidam ut proficiant, et prudentia est; quidam ut aliis aedificent, et charitas est. Et tale debet esse studium nostrum'».

tenían a Santo TOMÁS DE AQUINO y sus comentaristas, los franciscanos a ESCOTO, los jesuitas a SUÁREZ, los agustinos a EGIDIO ROMANO y los mercedarios seguían las doctrinas de Santo Tomás sin invocar un maestro especial.

2) En el caso de nuestro autor, AGUSTÍN NARBARTE, el interés por Aristóteles no puede encubrir una cierta modernidad.

Las constituciones de la Compañía ordenaban seguir la doctrina de Aristóteles en lógica, filosofía natural, moral y metafísica. Todo lo cual nos hace comprender que cuando en 1722 el P. AGUSTÍN NARBARTE en sus clases del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús comentaba la metafísica de Aristóteles, estaba en perfecta consonancia no solo con las orientaciones de su orden religiosa, sino además con todo el ambiente europeo del momento. Pero, los jesuitas al hacer estas recomendaciones estaban en consonancia con el ambiente filosófico europeo, no solo del pasado sino también del futuro, porque literatos y filósofos siempre han testimoniado la grandeza del estagirita.

HEGEL, por ejemplo, uno de los más grandes exponentes de la filosofía contemporánea, expresa su valoración por la filosofía de Aristóteles en los siguientes términos: «Él es (Aristóteles) uno de los más ricos y universales, profundos, genios científicos que hayan existido jamás, un hombre a cuya altura ninguna edad puede poner uno a su lado»²⁹.

Si bien es cierto que las *Constituciones* y la *Ratio Studiorum* de los jesuitas mandaban enseñar la metafísica de Aristóteles, hay que decir que el espíritu de la *Ratio* permitía

²⁹ HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", in *Sämtliche Werke*, Bd. 18, Ed. Glockner, 298: «Er (Aristoteles) ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind, ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an di Seite zu stellen hat».

bastante libertad, sobre todo a la hora de exponer. Fueron los profesores jesuitas quienes entronizaron el espíritu moderno sin romper con esa tradición pedagógica. A Aristóteles se le seguirá con mucha amplitud y espíritu moderno. Sin lugar a dudas el método del P. NARBARTE se inserta ya en la nueva orientación de los jesuitas del siglo XVII-XVIII: toma distancia del texto comentado, no lo transcribe; aborda la problemática a través de una serie de explicaciones breves y anotaciones claras, resume las dificultades a las cuales añade alguna solución. Hoy se reconoce que la *desaparición de esta metodología* causó graves carencias tanto en la formación como en la investigación filosófica-teológica.

NARBARTE es moderno en cuanto al título de su comentario, a la historia y al método. El autor tiene la intención de seguir fielmente las instrucciones dadas por las Constituciones de la Compañía de Jesús respecto a la enseñanza de la filosofía. Su ortodoxia escolástica se reflejaría en la dedicatoria del Comentario a Tomás de Aquino y en el valor dado a la filosofía de Aristóteles. Hay que tener presente que para los escolásticos Aristóteles es el filósofo que más ha contribuido a explorar sistemáticamente los usos de la razón. Desde esta perspectiva, un buen conocimiento de Aristóteles permite hacer filosofía con una menor posibilidad de cometer errores en aquellos campos que él trató, y que son, por lo demás, aquellos de los que la filosofía continúa ocupándose. Sin embargo NARBARTE sabe también tomar distancia de Aristóteles para desarrollar los temas según la senda iniciada por Francisco Suárez. NARBARTE sin renunciar a su orientación escolástica, en relación a la forma de su exposición, sigue un método didáctico o pedagógico más moderno, según el modelo de las *Disputationes* de FRANCISCO SUÁREZ. No sigue el antiguo sistema de comentar la metafísica del estagirita libro por libro, frase por frase, como por ejemplo había hecho TOMÁS DE AQUINO. Además, la problemática moderna se

reflejaría también en la selección de los problemas y de los conceptos de la *Metafísica* de Aristóteles comentados.

3) La posición crítica, en relación al texto aristotélico, desde una perspectiva hermenéutica, es anterior al siglo XX y a WERNER JAEGER. Ya autores anteriores o contemporáneos de AGUSTÍN NARBARTE (como PATRIZZI, 1529, BUHLE 1791, TENNEMANN 1789) habían sugerido la posibilidad de una evolución en el pensamiento de Aristóteles. AGUSTÍN NARBARTE no se plantea esta interrogante. No se encuentra en este comentador de Aristóteles del 1722 alguna valoración positiva de lo que en nuestro siglo se va a conocer como el "método genético". En este sentido no podemos calificarlo como un autor moderno. En Narbarte no hay huellas de su conocimiento del problema genético del pensamiento de Aristóteles.

Sin embargo, si consideramos que hasta comienzos del siglo XX lo habitual era que existiese un solo Aristóteles y que su filosofía fuese aquella expuesta en los grandes tratados académicos como son la *Metafísica*, la *Física*, la *Ética*, este hecho no debe llevarnos a juzgarlo con demasiada severidad. Si Aristóteles era considerado una eminencia con una autoridad absoluta, casi infalible, para casi todos los problemas de la filosofía, los comentaristas optaban por ignorar los signos de una posible evolución del pensamiento de Aristóteles, y consideraban que sus textos debían ser expuestos de un modo sistemático y se les debía defender de cualquier objeción. La sola posibilidad de que este filósofo pudiese cambiar de opinión ni siquiera se tomaba seriamente en consideración. Hay que reconocer, y es honesto decirlo, que éste era el método seguido en Chile comúnmente hasta los años '20 de nuestro siglo. La respuesta a las dudas aparecidas durante el criticismo del Renacimiento³⁰ sólo recibirán

³⁰ El Aristóteles del Renacimiento es un Aristóteles anti platónico y decididamente anti escolástico; establecer el grado de permeabilidad o, por

respuesta a partir de la filología del siglo XIX hasta nuestros días.

La lectura de los textos de Aristóteles, que es el caso que nos ocupa, es necesariamente posicional, de modo que el conocimiento de la lectura realizada en los claustros académicos del S. XVIII en Chile permite ver, no sólo la anécdota de una lectura pasada, sino también constatar el carácter posicional de la lectura contemporánea.

el contrario, de impermeabilidad en la filosofía académica en Chile de esta concepción de Aristóteles, en el comentario de NARBARTE, permitiría, por lo tanto, establecer a su vez la influencia, o ausencia de ella, de las ideas renacentistas e Ilustradas. Este problema. Por su extensión y complejidad, debe quedar abierto para estudios posteriores.