

# Reflexión y crítica

## Importancia de la filosofía novohispana para el hispanismo filosófico

Mauricio Beuchot

La filosofía de Nueva España, vista desde diferentes ángulos, es interesante para el hispanismo filosófico, pues es una parte suya que tiene puentes entre España y América. Hay filosofía hecha en la península que repercute en México y a la inversa. Por eso su investigación puede contribuir a una mejor comprensión de la cultura de España y de México.

La filosofía novohispana fue la que se cultivó en el México colonial, cuando significativamente llevó el nombre de Nueva España. Eso manifestaba la cercanía cultural que se sentía con respecto a ella desde la metrópoli. De hecho, la historia de la filosofía novohispana forma parte de la historia de la filosofía española por varios motivos. Esto es claro al principio de la colonización, en el siglo XVI, cuando fueron los mismos frailes hispanos los que trajeron la filosofía escolástica a las Indias. Así como fueron misioneros del evangelio, muchos fueron también misioneros del saber, pues trajeron su enseñanza filosófica. Pero también en los siglos XVII y XVIII continuó la presencia fuerte de los pensadores peninsulares arraigados aquí. Ya se perfilan de manera muy clara las diferentes escuelas (tomista, escotista y suareciana), y las múltiples polémicas entre sus seguidores. Y, por si fuera poco, los mismos criollos y mestizos, aun cuando luchaban por su identidad, se llamaban a sí mismos "Españoles de América"; esto lo hace tanto don Carlos de Sigüenza y Góngora como fray Servando Teresa de Mier, este último en plena guerra de independencia.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México: UNAM, 1959, p. 16.

Así, la Nueva España tiene una importancia muy grande para el hispanismo filosófico. Es uno de sus contenidos principales. Los novohispanos se sentían parte de España, y México representaba en ese entonces una prolongación, herencia o producto de la misma España en América. Las corrientes filosóficas llegaban primordialmente de España: la escolástica, el humanismo, el hermetismo, la modernidad, todas ellas llegaron en buena medida a través de los libros y los profesores o pensadores que venían de la Península. Claro que se leían los autores originales (franceses, ingleses...), y a veces hubo mexicanos que en sus viajes trajeron algunas corrientes; esto pasó con Gamarra, que asimiló la filosofía moderna preponderantemente en Italia y usó mucho a autores italianos, como Corsini. Pero la influencia peninsular fue la mayor, pues este mismo autor tomó muchas cosas de Vieyra, y Feijóo estuvo omnipresente, por lo que la mayoría de las corrientes llegaron a través de manualistas y compiladores españoles.

La filosofía colonial, pues, representa una parte muy importante de la historia del pensamiento hispanoamericano, tanto para España como para Latinoamérica. Para España, por lo que significa de presencia e influjo en estas tierras. Para Latinoamérica, porque fue una época decisiva en la formación de su identidad. Ya por la sola extensión cronológica que ocupa en la historia de una y otra, esta etapa colonial merece ser estudiada detenidamente, para ver la manera como determinó la formación de la mentalidad latinoamericana. Junto con el acervo indígena, el acervo colonial es uno de los más constitutivos de esa realidad.

Española al principio, después criolla y finalmente mestiza, la filosofía colonial se fue forjando por su aplicación a los problemas acuciantes que se presentaron en estas latitudes. Primero en la polémica de la conquista y la evangelización, donde los teóricos desplegaron una ingente cantidad de erudición e ingenio.<sup>2</sup> Después se tocaron los problemas de la colonización y la equitativa distribución de las tierras, en que se protegían los derechos de los pueblos indígenas, a pesar de que muchas de esas tierras habían pasado ya a ser del rey de España.<sup>3</sup> En seguida se pasó a reflexionar sobre la justa distribución de los oficios y dignidades, de modo que no les tocaran solamente a los peninsulares, sino principalmente a los que eran nacidos en Indias, ya fueran criollos, mestizos o indios.<sup>4</sup> Después se reflexionó sobre la misma consolidación de la identidad latinoamericana, en el siglo XVII, donde a finales del mismo despunta la conciencia nacionalista, más bien criolla.<sup>5</sup> Hay una actitud hacia la tierra y hacia el asentamiento de la identi-

---

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, B. de las Casas, *Apología*, ed. E. Losada, Madrid: Editora Nacional, 1975.

<sup>3</sup> Cfr. A. de la Vera Cruz, *Antología y facetas de su obra*, Morelia (México): Gobierno del Estado de Michoacán - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1992, pp. 44 ss.

<sup>4</sup> Cfr. J. de Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, ed. A. Ramírez Trejo, México: UNAM, 1994.

<sup>5</sup> Esto se ve en numerosos poemas de Sor Juana Inés de la Cruz, a finales del siglo XVII.

dad en ella muy propia de los austrias. En el siglo XVIII, sobre todo cuando están gobernando los borbones, que son modernistas y afrancesados, la filosofía enfrenta los graves problemas de la modernización y de la recepción de la nueva ciencia.<sup>6</sup> Hasta que se desemboca en la independencia, en la cual toman igualmente parte los filósofos, tanto con la filosofía tradicional como con la moderna, y ya se siente una identidad nacional, o un nacionalismo, que no es sólo criollo, sino también mestizo.

Por lo general, la filosofía imperante fue la escolástica, la cual tuvo que plegarse a otras corrientes, llegando a contagiarse un tanto de ellas. En todo caso, recibía la influencia de éstas. Así, al comienzo, en el siglo XVI, vemos una escolástica que se impregna de humanismo renacentista, como aconteció en la famosa escuela de Salamanca; se trataba de una escolástica humanista o “humanizada”.<sup>7</sup> Y también había seguidores del humanismo renacentista con mayor pureza, como en el protomédico de Felipe II, el doctor Francisco Hernández. En el siglo XVII se da una escolástica que llega a integrar elementos del hermetismo, resultando una escolástica barroca muy peculiar. Y también hay herméticos que cultivaron esa corriente de manera más decidida.<sup>8</sup> Ya a fines del XVII, pero sobre todo hacia mediados del XVIII, se ve una escolástica que acepta las aportaciones de la modernidad, tanto de la filosofía como de la ciencia. Era una escolástica modernizada, ecléctica, que trataba de compaginar lo viejo con lo nuevo en lo que pudiera hacerse.<sup>9</sup> Y también se dan filósofos modernos, sólo que más bien hacia finales del XVIII y principios del XIX, cuando ya las luchas de independencia hacían desaparecer la colonia.<sup>10</sup>

También es interesante la filosofía novohispana por la riqueza de corrientes filosóficas que confluyeron en ella. Es cierto que la corriente de base fue la escolástica, pero otras estuvieron presentes. Hubo alguna recepción del humanismo renacentista, que en el siglo XVI se hizo presente en México, a veces con notable pureza, a veces en forma de escolástica humanista, pues muchos de los mismos pensadores escolásticos —en mayor o menor grado— se dejaron influir por esa corriente del Renacimiento. Por ejemplo, acogieron el neoplatonismo y el estoicismo, que son elementos que traía esa corriente, según se ve en el Doctor Francisco Hernández,<sup>11</sup> y,

---

<sup>6</sup> Cfr. J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, trad. B. Navarro, México: UNAM, 1984 (2a. ed.).

<sup>7</sup> A esta línea pertenecen Fray Julián Garcés, Fray Juan de Zumárraga y Don Vasco de Quiroga.

<sup>8</sup> Tal se ve en la correspondencia de Kircher con algunos personajes de Puebla. Cfr. I. Osorio Romero, *La luz imaginaria. Epistolario de Atanasio Kircher con los novohispanos*, México: UNAM, 1993.

<sup>9</sup> Como la de Sigüenza, la de los jesuitas y la de Gamarra.

<sup>10</sup> Esto puede apreciarse en Bartolache, Alzate y algún otro autor, como el que recoge P. González Casanova en su libro *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México: SEP, 1986, pp. 151 ss. (las cartas biográficas y filosóficas de un materialista).

<sup>11</sup> Cfr. M. Beuchot, “Neoplatonismo y estoicismo en la filosofía novohispana. Francisco Hernández, médico filósofo”, en *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Historia de la*

ya en el XVII, hay un toque de estoicismo en la poesía de Juan de Sandoval y Zapata. En ese siglo XVII se nota la presencia del hermetismo, sobre todo a través de los libros del docto jesuita Atanasio Kircher. En efecto, la Compañía de Jesús practicaba cierto sincretismo que propició el mestizaje y ese fenómeno cultural tan hispanoamericano (aunque se dio también en Europa) que fue el barroco. Y, así, además de cierta escolástica humanista, hubo una escolástica barroca, tocada de hermetismo y de otras corrientes de la época, junto a unos pocos herméticos puros. Asimismo, a finales del siglo XVII comienza ya a darse cierta recepción de la filosofía y la ciencia modernas, la cual —después de mucha oposición— se hace fuerte en la segunda mitad del siglo XVIII por obra de los jesuitas, pero también de oratorianos, seculares y otros; y puede hablarse de un eclecticismo, o de una escolástica modernizada, que trataba de integrar los elementos modernos con la tradición, pues modernos puros tal vez se encuentran, como ya se dijo, sólo hasta finales del XVIII y principios del XIX.

Conocer este pasado nos servirá para varias cosas. Nos hará ver una tradición a la que pertenecemos; y nos hará ver que, aun cuando en muchos puntos ha sido superada por el proceso histórico que llega hasta el presente, es también una tradición que conserva muchas cosas vigentes y aprovechables. Nos enfrenta a una realidad paradójica. Por una parte, una filosofía que fue usada por algunos para legitimar el estado de cosas, y por otros para buscar una situación más justa. Una filosofía que sirvió a muchos para justificar el terror, por ejemplo en la Inquisición, y por otra parte una filosofía que sirvió a otros para que ya en esa época se descubrieran los derechos naturales y universales del hombre, como en Bartolomé de las Casas. Fue una filosofía que defendió, al menos en parte, el dominio español, y que también fue empleada —junto con la moderna— para fundamentar la emancipación en las luchas de independencia. Situación paradójica, pues, pensamiento paradójico, o tal vez pensamiento tensionado por dos polos dialécticos que lo obligaron a revestir extremos opuestos, pero permaneciendo en sí mismo consistente.

Tal se ve en la primera polémica historiográfica acerca de la filosofía no-hispana. Por un lado, el antiespañol Agustín Rivera y Sanromán, y por otro el pro-español Agustín de la Rosa. Ambos sacerdotes y ambos jaliscienses. Pero uno —el primero— liberal, y el otro —el segundo— conservador. Fue Rivera el que inició el debate, al publicar una obra intitulada *La filosofía en la Nueva España, o sea Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*.<sup>12</sup> En ella subraya con recargadas tintas el atraso en que dice estuvieron la filosofía y las ciencias durante la administración española. Claro que un interés de grupo político le impedía ver cualquier cosa buena en ella, puesto que eran precisamente los liberales los

---

*Ciencia y de la Tecnología*, México: Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, A.C., 1989, t. II, pp. 597-604.

<sup>12</sup> En Lagos, Jal.: López Arce, 1885.

descendientes de los insurgentes emancipadores, que rompieron con todo lo que pudiera recordar la dependencia respecto de España. Por eso, mostrar que en la época colonial había existido un gran atraso en la filosofía y la ciencia venía a ser una justificación más de la independencia alcanzada.

En defensa de la época colonial sale Agustín de la Rosa, con su libro *La instrucción en México durante la dependencia de España*,<sup>13</sup> tratando de hacer ver que en la Nueva España hubo muchos filósofos tan competentes como los de Europa, y que en el ámbito de las ciencias se fue poco a poco porque los mismos argumentos de los modernos no siempre eran cuidadosos ni convincentes. Sobre todo De la Rosa creía defender la religión al defender la escolástica, y con ello creía hacer honor a España, dentro de su postura ideológica conservadora.

De todas maneras, Agustín de la Rosa reconoció que la modernidad traía cosas buenas, y del mismo modo Agustín Rivera aceptó que la escolástica auténtica, no la decadente, sino la que seguía a los grandes maestros, había dejado numerosos beneficios al pensamiento novohispano y mexicano.

Quizás esta polémica que se dio en el siglo XIX ayude a no repetir en el siglo actual ni en el futuro estas reyertas equivocadas y que conducen a muy poco. No todo fue malo ni todo fue bueno. Hay que saber criticar lo malo y reconocer y potenciar lo bueno que haya habido en nuestra historia filosófica.

Esto nos lleva a una reflexión historiográfica y hermenéutica sobre la identidad hispana e hispanoamericana. ¿De qué sirve estudiar el pasado para conocer el presente? ¿Cómo interconectar los hechos e ideas pasados con los presentes? ¿Cómo influyen en ellos? Es un tanto semejante a lo que ocurre con la identidad individual. Locke llega a decir que dicha identidad es la memoria, la línea de recuerdos que conectan los instantes dispersos y los segmentos aislados de la vida del hombre. Algo semejante ocurre con la identidad de los pueblos, en este caso la hispana y la hispanoamericana. Pero no se reduce a ello, como tampoco la identidad personal se reduce a ser la ilación de recuerdos. Requiere reflexionar sobre el sentido, y el sentido ilumina el pasado, para actuar en el presente y para proyectar el futuro.

Así, ¿qué nos deja el acudir a la época novohispana para aclarar nuestro presente hispanoamericano? No sólo se recoge ese sentido colectando el resultado de una época, hay que hacer el balance. No se trata de sacar sólo moralejas, aunque eso también sea preciso. Ya una ganancia de acudir a la historia es darle su estatuto de *magistra vitae*. Hay que reconocer los errores, ver lo que de malo se ha hecho en esa época, para evitarlo. Por supuesto, *bueno* y *malo* son aquí vistos desde nuestra perspectiva actual y de grupo dentro de los muchos grupos que habitan nuestra sociedad. Pero también hay que captar el sentido universal, humano, de esa historia nuestra, hispanoamericana; intuir a partir de los elementos dispersos la cohesión

---

<sup>13</sup> En Guadalajara, Jal.: N. Prega, 1888.

que los organiza. Y aquí interviene la intencionalidad. Paul Ricoeur nos recuerda que en esa comprensión del sentido consiste la carga principal de la historia, y esa hermenéutica lleva sobre todo a la autointerpretación en el seno de dicha historia —ahora vivida como historia personal—, redundando en conocimiento de uno mismo.<sup>14</sup> Y es interpretación de la intencionalidad. Pero Alasdair MacIntyre nos alecciona en cuanto a que la intencionalidad no puede ser ideal, siempre logramos la intencionalidad que está a nuestro alcance, la otra se queda en el deseo y la fantasía.<sup>15</sup> Sin embargo, al conocernos mejor, vamos aglutinando el sentido de las intenciones parciales dentro de la intencionalidad más amplia.

Por eso en la historia de la época colonial no debemos ver sólo las cosas malas que hay que evitar, desde nuestra perspectiva, por la experiencia histórica, ni tampoco solamente lo bueno que podríamos aprender (a despecho de cierto historicismo hegeliano para el que todo lo anterior ya está cancelado o periclitado y ya no tiene nada que ofrecer), sino que además tenemos que encontrar cómo colabora a nuestro sentido, qué aporta al paradigma, imagen o modelo de ser humano que deseamos. La comprensión se busca y se da para captar, moldear y remodelar la intencionalidad del hombre, que no es en el fondo sino una idea (o imagen) del hombre “intencional” o “ideal” al que se tiende. Intencionalmente, por lo que el hombre avanza, y lo que hace avanzar al hombre, es ese *telos*, ese fin, esa intención que tiene de llegar a cumplir un paradigma, y asimismo, con lo que el hombre mueve a los otros hombres, es con una imagen atractiva del hombre (por la virtud, la felicidad, el progreso o cualquier otra cosa que ofrece).

Así, hay elementos del hombre colonial (de la sociedad colonial) que nos mueven a que los evitemos; pero hay otros, que nos mueven a tratar de integrarlos de manera actualizable. Reconocer en nuestra individualidad las dos partes, una herencia de aspectos malos que hay que superar, y otra de aspectos buenos que hay que recuperar o fomentar. Inclusive —de acuerdo con parámetros actuales o perennes— detectar elementos que no se integran suficientemente y que habría que integrar y propulsar. De este modo encontramos que, si de verdad la historia es —como decían los romanos, concretamente Cicerón, en su *De oratore*— la maestra de la vida, lo es porque enseña a reconocer el bien y el mal humanos, esto es, resulta una inmejorable maestra de moral. Y eso es una ganancia más que suficiente del estudio de la filosofía que ocupó nuestro periodo colonial.

La época colonial es, sin lugar a dudas, una parte muy notable de la herencia cultural de México. Muchos de los estudiosos de lo mexicano inician su reflexión a partir del positivismo, que se dio en el Porfiriato, a principios del siglo XX; o avanzan a la época de las pugnas entre liberales y conservadores, como un hito primordial de la gestación de la república, y alcanzan a iniciar su estudio tomando en cuenta la época que va desde la mitad del si-

---

<sup>14</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris: Eds. du Seuil, 3 vols., 1983, 1984 y 1985.

<sup>15</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 264.

glo pasado; o cuando mucho parten de la época de la Independencia, la cual nos remite a los comienzos de ese siglo XIX. Todo eso está bien y resulta interesante. Sin embargo, con sólo atender al aspecto cuantitativo, la colonia ha ocupado tres siglos completos (de 1521 a 1821), y es una de las herencias que más ha configurado la mentalidad mexicana.

Fue además la colonia el tiempo de fusión entre lo indígena y lo español, del largo proceso de mestizaje cultural. Esta fue una gran aportación de España. A pesar de la destrucción que hizo el conquistador, llegó a realizarse una mezcla. Además del peninsular y del indígena, cundieron los criollos y los mestizos, que empezaron a sentirse mexicanos como un producto diferente, y a sentir y reflexionar sobre la nueva nacionalidad que surgía. Hay toda una corriente de pensamiento nacionalista, o que se centra en el problema de la nacionalidad mexicana, que reflexiona sobre el ser de lo mexicano. Esos pensadores se daban cuenta de que los mexicanos no eran ya sólo los indígenas; además sentían al español todavía muy vinculado con su península, más distante, aunque ya domiciliado en México, que era entonces, significativamente, la Nueva España, como una remembranza nostálgica del hispano, pero también una promesa inicial para el nacido en Indias.

Y son, sobre todo, estos “otros” nacidos en Indias, criollos y mestizos, los que cobraron más fuertemente en la Colonia la conciencia de estar siendo la forja de una raza, de una nación. Así pues, junto con la reflexión filosófica que viene de los españoles, surge la reflexión criolla y mestiza. Más fuerte la primera, porque la segunda estaba más del lado del indígena, que era el vencido y el postergado. Se ha dicho que la colonia fue sobre todo de españoles y criollos, y que el mestizo y el indio hubieron de esperar a los siglos XIX y XX para hacerse fuertemente presentes en la historia patria. Pero el mestizaje estuvo trabajando de manera silenciosa y profunda desde el mismo siglo XVI. Principalmente a través del arte, hasta llegar a esa eclosión de hibridación o mestizaje cultural que es el barroco. Así se lo ha considerado. Si bien el pensamiento estaba siendo llevado a cabo por criollos, ellos mismos sentían en su interior un fuerte llamamiento hacia lo indígena. Tal vez, en su lucha por independizarse de sus padres españoles acudían a lo aborigen; para diferenciarse, lo incluían en su filosofía, en su arte, en su religiosidad.

Desde el siglo XVI hubo algunos escritores indígenas, por ejemplo los profesores del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco; igualmente hubo desde entonces algunos mestizos, como Fray Diego de Valadés, hijo de conquistador y de india tlaxcalteca —por más que ahora se le quiere suponer venido de España desde muy niño—; pero sobre todo criollos, que defendían, además del criollismo, lo indígena y lo mestizo. A fines del XVI, Fray Juan de Zapata y Sandoval, nacido en Indias y profesor en Valladolid, en la misma España, se opone a muchas injusticias que se cometían por dar preferencia a los peninsulares para los cargos, puestos y dignidades, y dice que debían darse con preferencia a los criollos, a los mestizos y aun a los indios. Con tal que recibieran adecuada preparación, los mismos indios serían

mejores para obispos, ya que conocían la lengua y las costumbres de sus congéneres. Carlos de Sigüenza y Góngora recoge y estudia muchas cosas del legado indígena como un elemento identificador de la nueva nacionalidad. Y además narra la colonización de algunas partes de la Florida, en tierras actualmente de Estados Unidos. Esto se ve de otra manera, más artística, en Sor Juana, en cuya poesía se encuentran rasgos de lo indígena y aun de lo negro y lo mulato. Posteriormente, en el siglo XVIII, son de nuevo los criollos los que hacen la defensa de lo mexicano. Sobresale el jesuita Francisco Xavier Clavigero, que supo varias lenguas indígenas, y que fue profesor de indios en el colegio de San Xavier. Se vio como heredero de Sigüenza en la pasión por las antigüedades indígenas, y escribió su *Historia antigua de México*, en la que recogió numerosos datos de los mexicas y, además, en varias disertaciones que allí intercala, defendió a los “americanos” (hispanos, indios, etc.) de las acusaciones de varios ilustrados como Buffon, De Pauw, Raynal y otros, que decían que todo lo americano era inferior a lo europeo. Los animales: leones sin melena (los pumas), camellos enanos (las llamas), etc., y los mismos seres humanos, eran inferiores en estas latitudes, que se imaginaban anegadas de pantanos y ahogadas por selvas casi impenetrables. Clavigero desmiente todas estas acusaciones, con datos fehacientes y razonamientos cuidadosos, usando las mejores fuentes para relatar las grandezas de las culturas indígenas, de las que él se sentía heredero en ese mestizaje de lo indio y lo español en los mismos criollos.<sup>16</sup> También escribe una interesante *Historia de la Antigua California*, en la que narra una parte de la colonización y de la evangelización de esas tierras por los jesuitas, donde encontramos testimonios notables de esa presencia e influencia hispana y novohispana que se dio hasta en algunas porciones de los actuales Estados Unidos.<sup>17</sup>

Así como hablamos de esa omnipresente escolástica de la colonia, hay que decir que también ella es interesante por sí misma. Ella estuvo en la base del pensamiento colonial mexicano. Y en sí misma tuvo muchos valores, e incluso puede decirse que varios de ellos los conserva hasta ahora. En efecto, últimamente la escolástica ha llamado mucho la atención de los estudiosos, y no sólo como pieza de museo, para conocer su historia y dejarla de lado, sino con muchos elementos que siguen vivos o que pueden recuperarse de manera diferente y vivificarse con las nuevas corrientes. La lógica, la filosofía del lenguaje, la metafísica, la ética y demás disciplinas de la escolástica han encontrado algunas aplicaciones en la actualidad. Han aportado puntos de vista interesantes para diversas polémicas: de los universales, de la individuación, de la justicia, etc., de tal manera que sigue siendo un *interlocuteur valable* para la actualidad.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Cfr. F. X. Clavigero, *Historia antigua de México*, México: Porrúa, 1974 (4a. ed.).

<sup>17</sup> Cfr. F. X. Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, México: Porrúa, 1970.

<sup>18</sup> Cfr. M. Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México: UNAM, 1991.

## Importancia de la filosofía novohispana para el hispanismo filosófico

De manera que, para concluir, vista desde diferentes ángulos, la filosofía novohispana es interesante para el hispanismo filosófico. Es una parte suya que tiende puentes entre España y América, pues se realiza en ambas partes. Hay filosofía hecha en la península que repercute en las Indias, y a la inversa. Y los españoles que la traen dan ocasión a que la cultiven los criollos y los mestizos, y aun algunos indios. Tiene como corriente de fondo la escolástica, porque era la que estaba asentada en la metrópoli, pero ella misma —en ambos hemisferios— se va impregnando de las corrientes que llegan: el humanismo, el hermetismo y la modernidad o ilustración. Muestra diversos eclecticismos, o grados de sincretismo, ya en el mismo barroco y después en los ilustrados. Igualmente en varias épocas, sobre todo en la barroca, exhibe un mestizaje, fusión de lo español y lo indígena. Es algo que pertenece con el mismo derecho a España y a México. Por lo tanto, es algo que marcó y dejó huella en el espíritu y la mentalidad de ambos pueblos. Es algo que, si en algún momento contribuyó a separarlos, ahora puede ayudar a hermanarlos.

*Julio 1996*

# ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

**ANALOGIA** es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

**Director:** Mauricio Beuchot. **Consejo editorial:** Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:  
Apartado postal 23-161  
Xochimilco 16000 México, D.F.  
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.