



El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética

Noé Héctor Esquivel Estrada
Adolfo Díaz Ávila



El entrecruce de la racionalidad
en el siglo XVIII novohispano:
tradicción, modernidad y ética

El entrecruce
de la racionalidad
en el siglo XVIII novohispano:
tradicón, modernidad y ética

Noé Héctor Esquivel Estrada
Adolfo Díaz Ávila
(Coordinadores)





UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dr. en E. Alfredo Barrera Baca
Secretario de Docencia

M. en A. E. D. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretaria de Cooperación Internacional

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
Abogado General

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez
Secretario de Rectoría

Lic. Juan Portilla Estrada
Director General de Comunicación Universitaria

M. en E. P. y D. Ivett Tinoco García
Secretaria de Difusión Cultural

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor Universitario

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda
Secretario de Extensión y Vinculación

Dr. René Pedroza Flores
Director del Instituto de Estudios sobre la Universidad

M. en E. Javier González Martínez
Secretario de Administración

Dra. en Est. Lit. Hilda Ángeles Fernández Rojas
Directora de la Facultad de Humanidades

Dr. en C. P. Manuel Hernández Luna
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

M. en H. Blanca Aurora Mondragón Espinoza
*Directora de Difusión y Promoción de la
Investigación y los Estudios Avanzados*



Primera edición: octubre, 2014

ISBN: 978-607-8289-90-5

© Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 ote.
C.P. 50000, Toluca, México
<<http://www.uaemex.mx>>

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán núm. 421
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez
México, D.F., C.P. 03330
Tels.: 56 04 12 04, 56 88 91 12
<administracion@edicioneseon.com.mx>
<www.edicioneseon.com.mx>

El contenido de este libro fue sometido a dictamen en el sistema de pares ciegos.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Prólogo.....	13
Introducción	17
CAPÍTULO I. PANORAMA GENERAL DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO EN EL SIGLO XVIII	
21	
1. Contexto histórico-cultural de la recepción de la modernidad en el México colonial del siglo XVIII.....	21
2. Los jesuitas ante la modernidad ilustrada	27
2.1 La modernidad ilustrada	27
2.2 Patriotismo criollo	31
2.3 La generación jesuita dieciochesca	36
2.4 La expulsión del orbe hispano	40
2.5 Aspectos del humanismo jesuita novohispano. .	45
2.6 Ilustración novohispana.....	53
CAPÍTULO II. FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO	
59	
1. Retrospección y prospección: “compromiso con los siglos olvidados y con los siglos por venir”	59
1.1 Guías de pensamiento para el estudio de la tradición e historia	59
1.1.1 Crisis del pensamiento actual	59
1.1.2 Esperanza vs. necesidad.....	62
1.1.3 El símbolo en Freud y en Jung.....	64
1.1.4 El símbolo en la neohermenéutica.....	65
1.1.5 Paul Ricoeur: estudio del tiempo.....	67

1.1.6	Paul Ricoeur: la propuesta de una “justa memoria”	69
1.1.7	La “Historia efectual” de H. G. Gadamer y el compromiso ante la historia y la tradición	74
1.2	Francisco Javier Clavijero a la luz de estas guías de pensamiento	80
2.	La tarea antropológica de Francisco Javier Clavijero	95
2.1	Introducción	95
2.2	Clavijero ilustrado	96
2.3	Estudio de la ciencia moderna	98
2.3.1	Renovación en la filosofía	99
2.3.2	Antropología filosófica	100
2.4	Antropología filosófica en el siglo XVIII	101
2.4.1	El hombre en civilización	102
2.4.2	El hombre en estado natural	104
2.5	Origen y naturaleza de las críticas contra el Nuevo Mundo	106
2.6	La filosofía en América como filosofía del hombre	111
2.7	Aspectos de su antropología filosófica	112
2.8	Esencial igualdad de todos los hombres	114
2.9	Labor etnográfica	116
2.9.1	Descripción física del Nuevo Mundo	117
2.9.2	Repaso de las cualidades anímicas como la memoria, el entendimiento y la voluntad	119
2.9.3	Revisión de las capacidades culturales del nativo americano: lengua, leyes, gobierno, religión	121
2.9.3.1	Moneda	121
2.9.3.2	Fierro	122
2.9.3.3	Navíos	122
2.9.3.4	Escritura	122
2.9.3.5	Lengua	123

	2.9.3.6	Leyes.....	123
	2.9.3.7	Religión	124
2.10		Observaciones a la labor antropológica del jesuita	125
	2.10.1	Limitaciones en las fuentes	126
	2.10.2	Ideal del indio.....	128
	2.10.3	Los negros y asiáticos	129
2.11		Conclusiones	130
3.		La filosofía de la historia en la <i>Historia antigua de México</i> de Francisco Javier Clavijero	133
	3.1	Introducción.....	133
	3.2	Las fuentes	137
	3.3	Elementos de análisis.....	139
	3.4	Clavijero en Italia	140
	3.5	Filosofía de la historia cristiana	143
	3.6	Filosofía de la historia y progreso, como principio regulativo y como principio normativo	149
	3.7	El jansenismo y el jesuita Clavijero.....	157
	3.8	El pensamiento histórico de Clavijero	164
4.		Francisco Javier Clavijero. Consideraciones en torno a la educación	173
	4.1	Introducción.....	173
	4.2	Francisco Javier Clavijero: entre la filosofía escolástica y la modernidad.....	175
	4.2.1	La labor filosófica y pedagógica.....	175
	4.2.2	Eclecticismo	178
	4.2.3	El acercamiento hacia la verdad	183
	4.2.3.1	Criterio de verdad dentro de la Física particular	183
	4.2.3.2	Criterio de verdad en la Historia antigua de México	186

4.3	Feijoo y el conocimiento de Copérnico en la Nueva España	191
4.3.1	Religión y ciencia	192
4.3.2	Sobre los sistemas del mundo	195
4.3.2.1	Presenta las objeciones.	196
4.3.3	El tratamiento de los sistemas del mundo en la Nueva España.	198
4.4	Hacia un planteamiento educativo en el pensamiento clavijeriano	204
4.4.1	¿Qué es la filosofía de la educación?	204
4.4.2	La Física particular	205
4.4.3	Implicaciones de la actitud clavijeriana en el terreno educativo	206
4.5	La educación en la Historia antigua de México	209
4.5.1	Antropología filosófica	210
4.5.2	Aproximaciones hacia un pensamiento educativo.	215
4.6	A manera de conclusión	219
CAPÍTULO III. RAFAEL LANDÍVAR.		225
1.	La mexicanidad desde la singularidad novohispana	225
1.1	Introducción.	225
1.2	Nacimiento de la singularidad novohispana	227
1.3	La lucha de la pluma	229
1.4	Lo maravilloso americano: eclosión, religiosidad y cultura	230
1.5	La religiosidad en la Nueva España	232
1.5.1	Religiosidad popular.	235
1.5.2	Invocaciones	235
1.5.3	Prodigios	236
1.6	Los juegos como elementos que dan cuenta de una singularidad: mexicanidad en ciernes	237
1.7	Conclusiones	262

CAPÍTULO IV. FRANCISCO XAVIER ALEGRE271

1.	Francisco Xavier Alegre: entre la escolástica renovada y la modernidad ilustrada. Una aproximación a su pensamiento.	271
1.1	Aspectos biográficos.	271
1.2	Sus obras.	275
1.3	El educador.	281
1.4	Su óptica ante el México indígena.	287
1.5	Algunos constitutivos del pensamiento de Alegre.	292
1.5.1	Renovación de la escolástica: el surgimiento de la teología positiva	293
1.5.2	El tomismo como horizonte de comprensión	300
1.5.3	La verdad como paradigma filosófico	305
1.5.4	Un escolástico modernizado	310
1.6	Ideas antropológicas.	322
1.6.1	El hombre: capaz de conocer la verdad	324
1.6.2	El hombre es capaz de querer y obrar el bien.	327
1.7	Ideario sociopolítico	331
1.7.1	El iusnaturalismo novohispano	331
1.7.2	Iusnaturalista modernizado.	334
1.7.3	Indicios de una razón anamnética	338
1.7.4	El hombre: un ser social.	346
1.7.5	La igualdad humana.	349
1.7.6	El bien común.	350
1.7.7	El origen de la autoridad civil	353
1.7.8	Los vicios contra la Justicia	355
1.7.9	La obra de Vasco de Quiroga como paradigma comunitario de integración social	358
	A modo de conclusión.	361

CAPÍTULO V. JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA
Y DÁVALOS..... 369

1. Modernidad y eclecticismo en la obra <i>Elementos de filosofía moderna</i> de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos.....	369
1.1 Breve reseña biobibliográfica de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos	369
1.1.1 Sus obras.....	370
1.2 La recepción de la modernidad europea en Díaz de Gamarra.....	373
1.2.1 Díaz de Gamarra: ¿filósofo moderno?..	375
1.2.2 Díaz de Gamarra y el eclecticismo... ..	378
1.3 Modernidad y eclecticismo en <i>Elementos de filosofía moderna</i>	381
1.3.1 Consideraciones precedentes a <i>Elementos de filosofía moderna</i>	382
1.3.2 Análisis y reflexiones sobre esta obra	386
1.3.2.1 Advertencia a impresores ..	387
1.3.2.2 Dictamen.....	387
1.3.2.3 Licencia del superior gobierno	388
1.3.2.4 Aprobaciones	388
1.3.2.5 Dedicatoria a la juventud mexicana	389
1.3.2.6 Epítome de historia de la filosofía.....	392
1.3.2.7 Prolegómenos.....	397
1.3.3 Primera parte: Elementos de Lógica... ..	401
1.3.4 Segunda parte: Elementos de Metafísica.....	440
1.3.5 Tercera parte: Elementos de Ética o Filosofía Moral.....	476
1.4 Controversias teórico-prácticas en el pensamiento de Díaz de Gamarra	487
1.5 Consideraciones conclusivas	488

PRÓLOGO

El libro que se entrega a nuestras manos es un acontecimiento excelente para los estudios novohispanos. Analiza el entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII en el Virreinato, con su mezcla de tradición y modernidad. Por eso es un entrecruce, ya que se conecta la vía escolástica con la nueva filosofía y la ciencia, que están del lado racionalista, con estudios de los empiristas, como Bacon, Hobbes y Locke, pero sobre todo a los racionalistas, como Descartes, Malebranche y Leibniz, que eran vistos como más cercanos a la tradición (tanto filosófica como religiosa).

Se nos brinda un panorama del pensamiento novohispano en el siglo XVIII, el cual viene muy bien como marco contextual de lo que se va a desarrollar. Es un siglo muy rico en la historia de México, y por eso fue muy atinado el hacer ese recuento de las ideas que fluían en él. Allí es precisamente donde se entrecruzan la tradición escolástica y la renovación moderna, pues al principio hubo mucha reacción en contra, pero poco a poco se fue asimilando lo nuevo.

Viene después Francisco Javier Clavijero, quien es un paradigma del pensamiento novohispano en esa época. Este jesuita fue muy importante no solamente por sus trabajos filosóficos, sino también por la defensa que hace del indio americano en su *Historia*



antigua de México. Por eso ha sido considerado como uno de los antecedentes de la antropología de estas tierras. Asimismo, su labor historiográfica y de reflexión sobre ella le ha valido ser visto como poseedor de una filosofía de la historia. Además, se recogen sus ideas sobre la educación.

Otro jesuita, cercano al anterior, fue Francisco Javier Alegre. Él se distinguió, sobre todo, como poeta y teólogo. Y en sus *Instituciones de teología* abordó temas que pueden considerarse como filosóficos. Así, medita acerca del bien común y de la justicia, así como acerca de la soberanía. Igualmente, esa obra contiene su rechazo de la esclavitud, cosa que prenderá en los pensadores de la Independencia. Por eso se trata de una escolástica renovada con el pensamiento moderno.

Todo esto nos lleva a pensar la mexicanidad, el tema de lo nacional, aquí desde la óptica de la Nueva España. Se ha visto que ya desde entonces había pensamiento acerca de la identidad mexicana, pues en especial fueron los criollos quienes lo hicieron, pero fue avanzando a lo largo de los siglos siguientes hasta hoy.

Otro de los paradigmas de la filosofía novohispana de esa época es Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Él continuó la labor de los jesuitas en pro de la modernización de la enseñanza filosófica y científica en estos lares. Por eso redactó unos *Elementos de filosofía moderna* para los estudiantes mexicanos. Tuvo una temática muy amplia y bien elaborada, hizo mucho bien en las aulas de nuestro país, cuando los jesuitas habían sido expulsados y otras órdenes tomaban el relevo en la modernización.

Por eso se puede decir que se ha apreciado el entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano con una exposición de esto en la ética. Es lo que resulta como fruto de las anteriores consideraciones. En efecto, la ética es donde se manifiesta lo fructífero de las demás ramas filosóficas que se han cultivado.

Por eso es muy de agradecer este texto que ha sido puesto en nuestras manos. Incrementa el trabajo de investigación que se realiza en nuestros medios acerca de nuestra historia filosófica, en este caso el siglo XVIII, muy importante en la formación de México.

Trabajos como éste son un ejemplo de lo que tenemos que hacer para conocer mejor nuestra filosofía y, asimismo, para proyectarla hacia el futuro, desde el pasado y el presente.

Mauricio Beuchot



INTRODUCCIÓN

Maribel Sánchez Matías

El siglo XVIII representó para todo Occidente la eclosión de movimientos que venían tomando desde siglos anteriores un lugar importante en el escenario geopolítico: el humanismo renacentista, las contiendas religiosas y el impulso del espíritu ilustrado bajo la primacía de la razón, junto al auge del capitalismo y el desarrollo de las ciencias. Todo ello confluyó para determinar la historia bajo la sombra de la modernidad, bajo el despliegue de un espíritu revolucionario que buscaba renovar y reacomodar los diversos planos de la vida humana, con una repercusión importante en lo sociopolítico y cultural. También se impulsaron nuevas formas de gobierno y de relación entre los pueblos, así como la transformación de los sistemas de educación, que dieron un viraje determinante a los modos de pensar en los diferentes campos del saber.

Esta atmosfera de cambios y renovaciones profundas fue posible gracias a varios pensadores que, como define Kant el espíritu ilustrado, quisieron salir de su minoría de edad para atreverse a reflexionar, al amparo de la razón, en nuevos horizontes de pensamiento. Nombres como Newton, Bacon, Descartes, Malebranche, Leibniz, Gassendi, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Lodsada y Feijoo, entre otros, representan este espíritu ilustrado y renovador.



Durante este siglo en la Nueva España los llamados humanistas mexicanos también se vieron influenciados por el espíritu ilustrado y renovador, aunque en un contexto diferente y complejo al de la “cultura” Europa. Ellos libran el ejercicio del pensar en un espacio y tiempo intermedios: entre el periodo barroco y el de las luces. Por un lado, se caracterizan por defender la tradición escolástica y, por otro, adoptan una actitud de apertura ante el pensamiento moderno, desde un afán por recuperar tanto la herencia de la cultura grecorromana como prehispánica y, al mismo tiempo, aspirar a cierto enciclopedismo ilustrado. Todo esto contribuyó ciertamente a los cambios que determinaron el devenir histórico de la sociedad y cultura novohispanas, desde la configuración de un nacionalismo criollo como elemento importante que contribuyó al llamado independentista.

Muchos de estos humanistas mexicanos todavía están en espera de ser cabalmente redescubiertos y aprovechados, según una comprensión más abierta e integral. Con la intención de seguir indagando y profundizando en este periodo decisivo de nuestra historia, extrayendo la riqueza de conocimientos que ofrecen dichos humanistas, se propone la presente investigación, no sólo como un recuento de su obra, sino como un estudio sobre el pensamiento que se desplegó en varios campos del saber y que hoy representa un legado para la historia del pensamiento en nuestro país y en toda América Latina.

El objetivo principal de este estudio es reflexionar sobre la recepción de la modernidad europea por parte de estos humanistas mexicanos en el siglo XVIII, cuyo encuentro con la modernidad ilustrada provocó lo que nosotros hemos llamado, en este proyecto de investigación, el entrecruce de racionalidades, que dio lugar a una nueva visión, reuniendo expectativas de renovación y suscitando un florecimiento en la cultura novohispana, sin dejar de lado momentos de desconcierto y crítica.

De entre los humanistas de este periodo novohispano hemos elegido a Francisco Javier Clavijero, Rafael Landívar, Francisco Xavier Alegre y Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Los tres primeros, miembros del grupo de jesuitas expulsados en 1767, intentaron

hallar puntos de enlace e integración entre la tradición escolástica y la modernidad. Por su parte, Díaz de Gamarra representa la recepción un tanto más completa del pensamiento moderno, sin renunciar del todo al marco conceptual de la escolástica.

En este entrecruce de caminos de la razón habremos de revisar la labor emprendida por los mencionados pensadores novohispanos, en temas y materias muy concretas:

- a) Su posicionamiento ante la escolástica y su apertura al pensamiento moderno.
- b) Su esfuerzo y preocupación para aplicar nuevos métodos a campos nuevos del conocimiento.
- c) Sus aportaciones en los diversos ámbitos del saber científico y humanístico.

Es importante destacar que estos humanistas, además de enfocarse al trabajo humanístico y científico, también prestaron atención a las circunstancias concretas de su tiempo, principalmente las que caracterizaban la Nueva España, pues “se enfrentaron a las necesidades y circunstancias de su tiempo, no sólo éticas y sociales, sino también políticas y económicas, y lucharon actuando y sufriendo por renovar el pensamiento y mejorar otras formas de vida”.¹

Varios han sido los estudiosos e investigadores que se han acercado a la obra de estos humanistas novohispanos. Como primera fuente pueden mencionarse a Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, contemporáneos de los tres jesuitas, quienes realizaron un estudio biográfico de gran importancia. Ya en el siglo XX encontramos también un marcado interés por rescatar el pensamiento filosófico de estos novohispanos. Los trabajos realizados por Antonio Caso, Samuel Ramos y Valverde y Téllez inician la etapa llamada monográfica, este último junto con José Toribio Medina, son también

¹ Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1983, p. 37.



algunas de las fuentes primarias que ayudan a la comprensión del dieciochesco novohispano. También coadyuvaron a su revaloración los estudiosos publicados en la revista *Abside*, especialmente los artículos de los hermanos Méndez Plancarte.

Estudios posteriores como los de Bernabé Navarro y Mauricio Beuchot, entre otros, son piedras angulares para acercarse a este tiempo. Ambos han tratado algunos rasgos característicos de su pensamiento en el marco del estudio general de los filósofos novohispanos de ese siglo. Por su parte, Pilar Gonzalbo Arizpuru y Dorothy Tanck Estrada son un referente inmediato para acercarnos a la labor educativa de los jesuitas en la Nueva España. Entre los estudios sobre la ciencia en México, que rescatan la labor de los jesuitas, se encuentra el de Elías Trabulse, quien toma al siglo XVIII como etapa precursora en el desarrollo de la ciencia mexicana.

Estos antecedentes representan la base fundamental para el acercamiento de los humanistas novohispanos del siglo XVIII, al mismo tiempo que abren el horizonte para realizar nuevos estudios e interpretaciones, pues la riqueza de la obra de dichos humanistas es un campo abierto para redescubrir las vetas históricas, epistemológicas y religiosas que nutrieron la vasta cultura de esta centuria en Nueva España, de ahí que al redescubrirlos también nos reencontramos con uno de los tantos pilares que cimentaron el horizonte del pensamiento, en muchas de las ramas del saber, en lo que hoy llamamos México. Y no sólo se trata de un acercamiento, también suscita el compromiso por continuarlo y ampliarlo, de modo que al abundar en su reconocimiento se rescaten elementos aplicables a la actualidad.

I

PANORAMA GENERAL DEL PENSAMIENTO NOVOHISPANO EN EL SIGLO XVIII

Gerardo Pérez Silva

1. Contexto histórico-cultural de la recepción de la modernidad en el México colonial del siglo XVIII

En el México colonial del siglo XVIII existieron filósofos escolásticos que se propusieron encontrar puntos de enlace entre la escolástica y la modernidad; según Mauricio Beuchot,¹ podemos recuperar a tres pensadores representativos de esta orientación, ellos fueron: Diego José Abad, Francisco Xavier Alegre y Francisco Javier Clavijero. Otros, en cambio, prefirieron la modernidad sin atacar a la escolástica, entre los cuales sobresalen: Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos y Fernández del Rincón. También hubo algunos opositores a la escolástica, entre los que destacan: José Antonio Alzate e Ignacio Bartolache. Por otra parte, surgieron aquellos que debatieron y rechazaron la modernidad, tal es el caso de Cigala y Coriche; mientras que Eguiara y Eguren no debatió con la modernidad.

Uno de los autores que reveló una actitud no sólo conservadora de la escolástica, sino apologética de la misma fue fray Francisco

¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996.



Acevedo. En cambio, quien acepta con entusiasmo la modernidad es el oratoriano Díaz de Gamarra.

En general, todo el periodo colonial se vio impregnado tanto por la filosofía escolástica como por la teología, doctrinas que plasmaron su huella en las costumbres y manifestaciones de la vida cultural de los pueblos.

El siglo XVIII –periodo del que nos ocupamos por el momento–, de acuerdo con Navarro, puede dividirse en dos grandes etapas: la primera (1700-1750), de estancamiento y decadencia; la segunda (1750-1810), de renovación y apogeo de una escolástica moderna.

Beuchot estudia también este periodo histórico de 1700 a 1750 y realiza una exposición detallada sobre algunas obras de autores sobresalientes de las distintas órdenes: franciscana, dominicana, agustina, carmelita, mercedaria y jesuita. En ellas se percibe, por una parte, una actitud fuertemente vinculada a la tradición escolástica y, por la otra, se manifiestan ya algunos deseos, intentos y esbozos de acercamiento a las ideas modernas. Se trata, principalmente, de textos de lógica, física, cursos filosóficos, sùmulas, disputaciones, comentarios a Aristóteles. Algunos inspirados en la doctrina de Duns Scoto y otros en santo Tomás de Aquino.²

Se observa, además, que una de las causas que suscitaron confrontaciones entre los pensadores escolásticos y los modernos, sobre todo en cuestiones de filosofía y ciencia, fue la llegada y el asentamiento de la filosofía moderna europea. Comenta Navarro: “Al conocer la ciencia experimental moderna, se reconoce en ella un saber claramente distinto de la filosofía, y además, que es accesible a todos y propiedad de todos, deduciendo su utilidad para la vida humana”.³ En este sentido, se pueden rescatar tres

² Para ampliar esta información ir a Mauricio Beuchot, *op. cit.*, pp. 207-225.

³ Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1964, p. 22.

aspectos sobresalientes que favorecieron una buena recepción de la ciencia empírica:

- 1) La accesibilidad de este conocimiento basado en un método definido y seguro para alcanzar los fines pretendidos. Lo cual significó un alejamiento de las especulaciones abstractas y demasiado rebuscadas que sólo favorecerían a un número selecto de personas, propiciando un elitismo intelectual.
- 2) El sentido de propiedad, en razón de su acercamiento a la realidad novohispana; es decir, todos consideraban ese tipo de saber como propio, no exclusivo de una élite intelectual, sino de derecho común.
- 3) La utilidad del conocimiento, quizá el aspecto más atractivo para las mayorías, pues ya no se trataba de un conocimiento altamente especulativo ni alejado de los beneficios prácticos.

Con el deseo de mejorar la comprensión de la modernidad en el México colonial del siglo XVIII, Navarro subdivide la segunda etapa en tres momentos caracterizados por algunos hechos: a) la introducción de la filosofía moderna (1750-1767), b) el apogeo de la escolástica modernizada (1768-1790) y c) el receso y la transición (1790-1810).

a) El primer momento lo cubren los grandes pensadores jesuitas que fueron expulsados a Italia en 1767. Ellos, con una visión más amplia, se abrieron a la modernidad, la acogieron y la enseñaron libremente. Entablaron contacto directo, por medio de la lectura, con Descartes, Leibniz, Malebranche, Gassendi, Duhamel, Newton y Franklin. Reconocieron y aceptaron en los autores estudiados algunas características fundamentales del conocimiento científico, tales como la objetividad, el método y la experimentación. Indudablemente que estas notas distintivas se hicieron patentes en sus trabajos de física, anatomía, fisiología, astronomía, biología, etcétera, y, en general, en el campo de las ciencias naturales. Este grupo de jesuitas estuvo conformado por Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Diego José Abad, Rafael Landívar y Agustín Castro. Todos ellos escribieron



Cursos filosóficos, a excepción de Landívar y Campoy; éstos fueron inspiradores y promotores de esta renovación, no de forma contestataria, antes bien luchando con la pluma.

Roberto Moreno, en su artículo “Humanismo y ciencias en el XVIII”, manifiesta su inconformidad ante la afirmación de que los jesuitas promovieron la *renovación* a partir de las ideas modernas; señala que no todos los jesuitas fueron *renovadores*, en todo caso fueron muy pocos, y esos pocos sufrieron la represión dentro de su propia orden. En todo caso, dice, habría que considerar a los jesuitas expulsos, pues de ellos tenemos testimonios, *desde* su destierro, donde manifiestan su simpatía por las ideas modernas. Por otra parte, explica el autor, no se ha estudiado suficientemente a las demás órdenes ni al clero secular ni a otros movimientos novohispanos. En consecuencia, la afirmación anterior tendría que ser restringida y precisada para no caer en generalidades. Comenta Moreno:

El fuerte impulso renovador se percibe ya bien entrada la séptima década del XVIII. El afán de cambio puede documentarse en casi todos los aspectos de las ciencias, las artes y las humanidades. La filosofía se preña de ciencia en los escritos de Gamarra, Soria, Foronda y muchos otros y tan racionalmente selectiva, dado que no pierde pie con el catolicismo, que permitió a Gaos fundamentar su tesis de la filosofía ecléctica.⁴

Los autores que reconocen y comparten la idea de modernidad en la Nueva España se empeñan en hacer notar la constante renovación moderada; es decir, quieren demostrar que no ocurrió una ruptura definitiva con la tradición escolástica. Asimismo, Moreno indica que, en realidad, la renovación encontró su punto central en la novena década del siglo XVIII. Señala, como ejemplo, tres

⁴ Roberto Moreno, “Humanismo y ciencias en el XVIII”, en Carlos Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Colegio de Michoacán, México, 1984, p. 328.

instituciones que fueron un verdadero testimonio de la presencia de la modernidad europea. La primera fue la Academia de San Carlos, dedicada a las bellas artes, con lo cual se erradicó el barroco y se dio lugar al neoclásico, tanto en arquitectura como en las artes plásticas. La segunda institución fue el Jardín Botánico, constituido en un centro de enseñanza de esa disciplina y de acopio de las expediciones botánicas modernas. Finalmente, la tercera institución fue el Real Seminario de Minería, que se constituyó en la “primera casa de las ciencias en México”, en donde no sólo se enseñó mineralogía, sino las novedades de la física y la química europeas, “[...] aunado a las fuerzas anteriores, fue la formación de una comunidad científica e intelectual amplia y con capacidad de reproducirse y autoestimularse”.⁵ Un testimonio más de esta disposición a la modernidad lo encontramos en 1803 cuando la Universidad, para recibir al Virrey Iturrigaray, expresa mediante estatuas alegóricas su apertura y recepción de la modernidad, así como su rechazo a la escolástica decadente.

b) El segundo momento puede considerarse como el florecimiento y culminación del encuentro entre la filosofía y la ciencia moderna. En éste aparecen autores de espíritu libre y con talento para el conocimiento científico, entre los que sobresalen: Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, José Antonio Alzate e Ignacio Bartolache, en primer lugar; posteriormente a ellos surgen Miguel Hidalgo y Costilla, Manuel Guridi y Alcocer, Andrés de Guevara y Bazoazábal (en Italia), José Mociño y Velázquez de León, entre otros.

c) El tercer momento representa un tiempo de transición y de receso en las actividades intelectuales. No se trata de un periodo de decadencia, más bien de un esfuerzo por darle estabilidad al ambiente cultural del momento, sin disminuir la difusión de las ideas modernas. Históricamente, se trata del tiempo anterior a la Independencia.

⁵ *Ibidem*, p. 330.



No obstante, la recepción de la modernidad no podemos circunscribirla a la segunda mitad del siglo XVIII. Ya en el siglo XVII tenemos dos ejemplos claros de pensadores que se vincularon con el pensamiento moderno, tal fue el caso de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien en su obra *Libra astronómica y filosófica* (1681) manifiesta su pensamiento cartesiano; y el de sor Juana Inés de la Cruz que, en sus poemas, exhibe también el conocimiento que tenía de esta filosofía. Sin embargo, esto no quiere decir que la modernidad ya tuviese una abierta recepción en el siglo XVII o en la primera mitad del siglo XVIII; antes bien, en esos dos periodos, en general, constatamos una postura crítica y de rechazo al pensamiento moderno que se oponía a la tradición escolástica. Comenta Beuchot al respecto: “La renuncia a integrar el pensamiento moderno tuvo diversas causas: en parte causas políticas, como la persecución por parte de la Inquisición (aunque no totalmente, pues los Borbones fueron ilustrados); en parte causas meramente culturales, de cerrazón mental; pero también la reserva y la cautela ante muchas ideas nuevas que no iban apoyadas por suficiente argumentación”.⁶

¿Por qué una recepción favorable de la modernidad? Mencionaremos tres razones convincentes. En primer lugar, en el campo filosófico era necesario superar la decadencia de la escolástica; segundo, en el ámbito político se utilizó como recurso para combatir la situación injusta; y tercero, a nivel económico fue vista como instrumento para superar el atraso científico y tecnológico.

La modernidad no sólo estuvo presente en el Virreinato de la Nueva España, sino que también tuvo buena recepción en Perú, Río de la Plata, Cuba (La Habana), Colombia (Bogotá), Venezuela (Caracas) y Brasil. En estos lugares encontramos características semejantes: por una parte, buena disposición a modernizar la escolástica, de ahí la presencia del eclecticismo; por otra, la resistencia al cambio, a la modernización, principalmente por los tradicionalistas recalcitrantes que se opusieron radicalmente a la

⁶ Mauricio Beuchot, “La recepción de la filosofía moderna en América Latina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 21, [Separata] p. 205.

modernidad. Los hubo también quienes asumieron una postura más completa o plena respecto a la modernidad.⁷

2. Los jesuitas ante la modernidad ilustrada

La mayoría de los estudios que integran el presente libro están dedicados a tres jesuitas novohispanos: Francisco Javier Clavijero, Rafael Landívar y Francisco Xavier Alegre, con mayor atención al primero. De ahí que sea oportuno presentar un panorama del papel que la Compañía de Jesús tuvo como promotora de la modernidad ilustrada en Nueva España durante el siglo XVIII. En las siguientes líneas tratamos algunos puntos al respecto, al mismo tiempo se vislumbrará lo que hemos dado en llamar ilustración jesuita novohispana.

2.1 La modernidad ilustrada

El siglo de la Ilustración consolida el paradigma de la razón como árbitro de todas las disputas del pensamiento y de la ciencia. Sólo lo racional, por tanto, se considera verdadero, útil y vinculante. Esto significó el destronque del paradigma romano-católico medieval, donde la autoridad suprema era el papa, en tanto que en la Reforma era la “Palabra de Dios”. Desde este momento, a la filosofía se le concede preferencia sobre la teología; a la naturaleza (ciencias naturales, filosofía natural, religión natural, ley natural), sobre la gracia; al ser humano, sobre lo específicamente cristiano.⁸

El pensamiento ilustrado contribuyó a establecer una mirada imperial sobre el mundo que postuló a Europa como el *telos* de la civilización humana.⁹ Al colonialismo territorial que venía

⁷ *Ibidem*, pp. 203-220.

⁸ Cfr. Hans Küng, *La Iglesia católica*, Debate, México, 2007, p. 191.

⁹ En lo que sigue, tenemos como marco de referencia conceptual algunas tesis de Santiago Castro-Gómez que presenta en “La Ilustración del siglo XVIII”, en Enrique Dussel; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores/CREFAL, México, 2009, p. 130.



caracterizando a la modernidad, se le unió un colonialismo epistémico, es decir, en el orden del pensamiento se quiso imponer a las colonias la propia visión europea del mundo y del hombre. Hacia mediados de este siglo “Europa se mira a sí misma como poseedora de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros) y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro”.¹⁰ Bajo esta visión, el pensamiento producido en una colonia como Nueva España, desde el siglo XVI hasta la generación de jesuitas expulsos, se presentaría ante la mirada de los ilustrados europeos como lo atrasado, lo no legítimo por no ser producto de la razón “moderna” y, por tanto, lo que tiene indicios de escolasticismo anacrónico. Todo esto dio como resultado que el proyecto ilustrado de la “ciencia del hombre” fuera a la par con el proyecto europeo de colonización que buscó controlar los territorios clave y la población que los habitaba, de modo que se pudiera facilitar la expansión del naciente capitalismo.

La pretensión de superioridad de la razón, que prometía una certeza casi matemática, también desembocó en la búsqueda del dominio y control de la naturaleza, a partir de un conocimiento mecanicista. Para ello, la naturaleza se comparaba con una máquina cuyos engranajes habría que dominar. “Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida ni *telos* ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de las partes”.¹¹

En este contexto, Dios deja de ser el garante de las leyes que regían el cosmos y las sociedades para dar paso a un orden regido por la racionalidad humana. “Del mismo modo como la física logró

¹⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹¹ *Ibidem*, p. 131.

establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social".¹² Y como estas leyes –en el caso de Hume– se encuentran ancladas en la naturaleza humana, se han de tomar como principios fundamentales las facultades cognitivas y perceptivas humanas, a fin de explicar, mediante la observación y la experiencia, las estructuras básicas que rigen el comportamiento social y moral del hombre.

Esta posición epistémica y dominante fue un componente importante que también contribuyó a establecer una imagen del mundo cuyo ápice epistemológico se encontraba en Europa. De esta manera, el modelo de civilización ilustrada fue un modelo con pretensión de superioridad. Lo otro, en este caso las colonias, eran vistas como “naturaleza” que es posible manipular, moldear, disciplinar y “civilizar”, según los criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad.¹³ Los territorios coloniales y quienes los habitaban eran sólo un recurso de explotación económica, a fin de generar el suficiente capital que beneficiara a los reinos dominantes.

La Ilustración también estableció una negación de la simultaneidad epistémica respecto a las poblaciones no europeas. Es decir, buscó reconstruir la evolución histórica de la sociedad humana y para ello el criterio que valoraba dicha evolución fue la misma Europa. Desde ella se evaluaban a las sociedades, tanto si habían permanecido estancadas en su evolución histórica como si habían realizado un progreso continuo. De fondo se encontraba la siguiente tesis: como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida *a posteriori* como siguiendo un mínimo patrón evolutivo en el tiempo. Este patrón evolutivo, según se ha dicho, fue la misma Europa. Desde ella fue marcándose la pauta para calificar a un pueblo si había o no realizado un progreso que le

¹² *Ibidem*, p. 133.

¹³ *Ibidem*, p. 132.



diera el estatus de ser o no una sociedad civilizada. La humanidad era una sola, pero Europa fue quien logró alcanzar un estadio superior de evolución, mientras que muchos se encontraban estancados en el “pasado de la humanidad”. De modo que la relación entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena era de asimetría temporal. Ambos vivían en el siglo XVIII, pero desde esta visión pertenecían a estadios diferentes del desarrollo de la humanidad.¹⁴ Ambos coexistían en el espacio, pero no en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva diferían en términos evolutivos. Así, por tanto, “la forma de producción de riquezas (el capitalismo) y conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades”.¹⁵ Esta situación también llevó a establecer la clasificación de las razas humanas. En este caso, la raza superior era la blanca, es decir, la europea por haber alcanzado una escala superior en el desarrollo evolutivo y civilizatorio.

La visión de la historia también fue un elemento que cambió rotundamente durante la Ilustración. Desde este momento la historia deja de estar ligada a la narrativa cristiana que proclamaba una “historia de la salvación”, lo cual significó que la providencia divina dejaba de tener un lugar central en el establecimiento del devenir histórico de la humanidad, ahora era el hombre quien debía dar la pauta de su desarrollo. “El propósito deliberado de los ‘Filósofos’ del siglo XVIII fue sustituir la luz de la Revelación divina –de la cual la Iglesia católica tenía el monopolio desde hace más de 1,500 años– por las Luces de la razón”.¹⁶ Para Voltaire, por ejemplo, “la historia no se explica por la Divina Providencia, sino por el efecto combinado e imprevisible del azar y la acción de grandes personalidades”.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, p. 137.

¹⁵ *Ibidem*, p. 139.

¹⁶ Cfr. Jacques Lafaye, *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*, FCE, México, 2013, p. 390.

¹⁷ *Ibidem*, p. 391.

En este contexto, la religión deja de tener un puesto central en la construcción de la sociedad. El espíritu racionalista y científico va triunfando sobre la visión metafísico-teológica. La moral misma también se va emancipando de los esquemas religiosos. La visión secularista del mundo y naturalista (o biológica) del hombre van teniendo mayor importancia. Las monarquías absolutistas van dando paso a los Estados organizados a partir del contrato social, asentando las primeras piedras de la construcción del liberalismo económico individualista.¹⁸

A grandes rasgos, ésta es la modernidad ilustrada con la que se encontraron o se enfrentaron los jesuitas expulsos, situados no en el contexto europeo, sino en el novohispano, es decir, colonial. Desde allí fueron adquiriendo conciencia de su lugar en el mundo. Unas veces miraban hacia Europa con el fin de adquirir los conocimientos que venía promoviendo la Ilustración; otras, para desdeñar estos conocimientos debido a su pertenencia a la tradición escolástica y humanista novohispana. Una de sus tareas más apremiantes, como se verá a lo largo de todas estas páginas, fue entrecruzar ambas racionalidades en un horizonte dialéctico e integrador.

2.2 *Patriotismo criollo*

A pocos años de concluir el siglo XVII, el eminente criollo don Carlos de Sigüenza y Góngora expresaba las siguientes palabras contra la visión que los europeos tenían de los habitantes en tierras novohispanas:

Piensen en algunas partes de la Europa y con especialidad en las septentrionales, por más remotas, que no sólo los indios, habitantes originarios de estos países, sino [que] los que de padres españoles casualmente nacimos en ellos, o andamos en dos pies por divina dispensación, o que aun valiéndose de *microscopios ingleses* apenas se descubre en nosotros lo racional.¹⁹

¹⁸ Cfr. Manuel Olimón Nolasco, "Dos aspectos de la cultura mexicana en el siglo XVIII: el guadalupanismo y la idea de historia", *Efemerides Mexicana*, vol. 3, núm. 8, 1985, p. 21.

¹⁹ Cit. en Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispana*, UNAM, México, 1998, p. 195.



En 1703 la élite clerical (criollos, por supuesto) se indignaba debido al nombramiento como deán del cabildo de la catedral de México a un profesor de teología de Alcalá de Henares, quien se mostraba desdeñoso ante los predicadores criollos. Por entonces Pedro de Avedaño, predicador y ex jesuita, en un panfleto que había escrito se pronunciaba contra el nombramiento de un español como deán y, al mismo tiempo, reclamaba saber cuál era la diferencia de talentos entre los habitantes de la Nueva y la vieja España. Decía el predicador:

Mas los mismos hombres, el mismo sol, los mismos libros, el mismo Dios, la misma fe, la misma Escritura tenemos acá, más unas habilidades mayores, pues cuando los hombres de barbas andan en España a la escuela con sus cartillas, andamos acá en las escuelas, hartos de matrículas y de borlas.²⁰

Los criollos demandaban su lugar en la sociedad novohispana, a la cual debían de dirigir por derecho propio, a fin de no seguir padeciendo la intromisión de peninsulares en los cargos importantes de dicha sociedad. Esto era un reclamo. Una manera de hacerse visibles mostrando que en nada eran inferiores a los europeos. Alegaban que su formación cultural podía estar a la altura de cualquier ilustrado. El orgullo criollo se iba también presentando en una actitud patriótica, lo que significó dejar de nombrarse españoles para adoptar el de mexicanos.²¹ Un buen número de

²⁰ Cit. en David A. Brading, *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república de criollos*, FCE, México, 1991, p. 413.

²¹ Es el caso de Clavijero, quien en su *Historia antigua de México*, dedicada a la Real y Pontificia Universidad de México, expresa que es “una historia de México escrita por un mexicano”, p. XVII. Esta actitud patriótica también la encontramos en el prólogo, cuando dice: “La historia de México que he emprendido para evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad a que me hallo condenado, para servir del mejor modo posible a mi patria”, p. XXI.

patriotas criollos también se indignaban ante los comentarios que llegaban de Europa, como Juan José de Eguiara y Eguren, quien al consultar las *Epístolas* del deán de la iglesia de Alicante, España, don Manuel Martí, se encontró con una carta donde este último persuadía con las siguientes palabras al joven Antonio Carrillo de no cruzar el Atlántico:

[...] ¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás, por ventura, no diré maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes? ¿Te será dado tratar con alguien, no ya que sepa alguna cosa, sino que se muestre deseoso de saberla, o –para expresarme con mayor claridad– que no mire con aversión el cultivo de las letras? ¿Qué libros consultarás? ¿Qué bibliotecas tendrás posibilidad de frecuentar? Buscar allá cosas tales, tanto valdría como querer trasquilarse a un asno u ordeñar a un macho cabrío[...].²²

Como respuesta ante tales comentarios, Eguiara y Eguren decide consagrar su esfuerzo a

[...] la composición de una BIBLIOTECA MEXICANA, en que nos fuese dado vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es, por decirlo en términos comedidos y prudentes, hija tan sólo de la ignorancia más supina.²³

La sociedad novohispana no carecía de cultura libresco. Hacia mediados del siglo XVIII, entre las élites criollas creció la circu-

²² Cfr. Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, nota preliminar por Federico Gómez de Orozco, versión española anotada, con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1996, pp. 56-57.

²³ *Ibidem*, p. 58.



lación de libros considerados contrarios a la religión y portadores de ideas sediciosas imperantes en Europa. La Inquisición redoblabla sus precauciones “queriendo excluir del comercio bibliográfico todo libro extranjero que se suponía contagiado de enciclopedismo o de mentalidad facciosa, y aun de los nacionales, los orientados hacia las ideas de la Ilustración”.²⁴ Pese a la censura establecida llegaron a circular entre los letrados novohispanos

obras fundamentales como los *Principios de la filosofía de la historia*, de Vico (1725), que influyen tanto en Lorenzo Boturini como en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. Del mismo autor ingresa *La ciencia nueva* (1726). Influyen también los *Ensayos*, de Condillac (1746), y los *Pensamientos filosóficos*, de Diderot, que encontraron eco, al igual que el *Emilio*, de Rousseau (1762), entre nuestros educacionistas de finales del siglo. *El espíritu de las leyes* (1748), de Montesquieu, y el *Contrato social*, de Rousseau (1762), ejercerán potente impacto en los filósofos y pensadores políticos. Ellos dos, junto con Voltaire, cuyo *Siglo de Luis XIV* (1751) y otras obras menores se difunden, son objeto del anatema que les lanzan inquisidores y juristas al servicio del Estado.²⁵

El patriotismo criollo significó también una cierta reinterpretación de la historia que habían escrito los conquistadores, donde tenía mayor privilegio la cultura ibérica. Para ello, los criollos además de asumirse herederos de la cultura occidental también adoptaron la cultura prehispánica, realizando un entrecruce de ambas herencias a fin de configurar todo un bagaje reivindicativo y de orgullo novohispano. Eso implicó, asimismo, elaborar una historia que los incluyera y, a la vez, los diferenciara. “Reconocer el pasado, la

²⁴ León Lopetegui, S. J., Félix Zubillaga, S. J., *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, p. 898.

²⁵ Ernesto de la Torre Villar, *Breve historia del libro en México*, UNAM, México, 2009, p. 79.

antigüedad, igualaba a los criollos con aquellos mexicanos que se habían enfrentado a los españoles en tiempos de la conquista. La civilización ahí estaba, los anticuarios habían retomado su estudio como parte del movimiento de la Ilustración y esto les permitía marcar una diferencia. Su interés no fue la representación del indio actual sino la de sus vestigios de civilización”,²⁶ distinguiendo lo propiamente “idolátrico” de lo que tiene que ver “humano” y civilizatorio. Para la representación del indio y de los vestigios de su cultura los criollos utilizaron los moldes de la cultura occidental.

El emblema por excelencia que tomaron los criollos para mostrar su identidad fue el culto hondamente patriótico y apasionadamente religioso de la Virgen de Guadalupe. En esta imagen se concentró todo el simbolismo de reivindicación criolla y toda la esfera religiosa que los impregnaba. En ello los jesuitas tuvieron un papel importante. La Compañía se mostró pronta a intervenir en la promoción de su culto, razón por la cual fue reconocida por sus “labores angélicas” en el escudriñamiento de los misterios del “sagrado Jeroglífico” de su patria.²⁷ Varios sermones y obras como *La Estrella del Norte de México* (1688), del jesuita Francisco de Florencia, contribuyeron a promover la devoción guadalupana y a plantar la cimiento del patriotismo criollo.

Los jesuitas expulsos no fueron la excepción en la devoción guadalupana, aun en el destierro manifestaron su filiación a la Virgen del Tepeyac, la cual se tradujo en la nostalgia por su patria y en la elaboración de algunas obras al respecto. Es el caso, por ejemplo, de Clavijero, quien escribió una *Breve noticia sobre la*

²⁶ Cfr. Esther Acevedo, “Entre la tradición alegórica y la narrativa factual”, en *Los pinces de la historia. De la patria criolla a la Nación Mexicana*, Museo Nacional de Arte/Banamex/Patronato del Museo Nacional de Arte/Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM/Conaculta/INBA, México, 2001, p. 116.

²⁷ Cfr. David Brading, “La patria criolla y la Compañía de Jesús”, *Artes de México*, núm. 58, 2001, p. 68. Véase también: Agustín Churruga, S. J., “Guadalupanismo Jesuítico”, en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Nuevos testimonios históricos guadalupanos*, tomo I, FCE, México, 2007, pp. 841-852.



prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe; también Alegre escribió una *Lyrice et georgica in B. Mariae Guadalupe elogium*; Landívar, por su parte, aludió al tema guadalupano en su *Rusticatio mexicana*.²⁸ El guadalupanismo para ellos, en su condición de criollos, significó identidad religiosa y patriótica.

2.3 La generación jesuita dieciochesca

[...] siendo la mayor parte de la juventud en aquellos primeros tiempos hijos de los conquistadores, o de ricos comerciantes, se juzgaban poco decentes. No quedaba para los jóvenes más ejercicio que el de las letras. Se había fundado la universidad algunos años antes. El genio de la nación es nacido para las ciencias. Tenía muy doctos maestros la universidad; pero, por falta de un buen cimiento en latinidad y letras humanas, se trabajaba mucho, y se estaba siempre en un mismo estado, con arto dolor de los catedráticos, y con gran temor de los españoles cuerdos. Este era el gran motivo que tuvo presente don Martín Enríquez, hombre de una prudencia consumada, y toda esta ciudad [de Nueva España] para pedir a su Majestad los jesuitas.²⁹

Al llegar la Compañía de Jesús a tierras novohispanas inmediatamente se entregó de lleno a la obra educativa, tal como lo describen las palabras citadas de Alegre, cuyo esplendor se interrumpió en 1767, año de su expulsión de los dominios españoles. Pero ¿cuál fue su influencia en la sociedad novohispana?, ¿qué podemos destacar de su labor misionera, educativa, humanística y cultural? Aunque a lo largo de estas páginas se hablará especialmente de Clavijero, Landívar y Alegre respecto a sus aportes e importancia

²⁸ Rafael Landívar, *Rusticatio mexicana*, prólogo, versión y notas de Octaviano Valdés, Jus, México, 1965, pp. 275-278.

²⁹ Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Tomo I, nueva edición por Ernest J. Burrus S. J. y Félix Zubillaga S. J., Institutum Historicum S. J., Roma, 1956, p. 116. En adelante se citará: Alegre, *HPCJNE* (y el respectivo tomo de esta obra).

para la historia del pensamiento mexicano, lo que a continuación presentamos tiene la intención de ofrecer un breve panorama con el fin de tener en cuenta el contexto en el cual estos humanistas novohispanos desarrollaron su pensamiento.

Mauricio Beuchot ha señalado que los integrantes de esta generación “prácticamente fueron los educadores de la juventud mexicana e influyeron mucho en las ideas filosóficas, tanto en las de la filosofía tradicional como en la introducción de las ideas modernas”.³⁰ Junto a los estudios humanistas y a las letras clásicas, también acometieron un intento de reforma y modernización de los estudios, limitando los excesos del escolasticismo en la filosofía y teología, al tiempo que alentaron el método experimental en las ciencias. Nombres como José Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Andrés Cavo, Rafael Landívar, Pedro José Márquez, Guevara y Basozábal y Diego José Abad, entre otros, son representativos de esta generación.

De los mencionados, Campoy es considerado el iniciador de esta introducción de elementos innovadores para la renovación educativa. Su actitud era la de un polemista elocuente. Destacó en varios campos del saber, especialmente en astronomía, geografía y ciencias naturales, para esta última la influencia de Plinio fue determinante. Acometió también la empresa de ir a las fuentes directas de autores como Aristóteles y el Aquinate, sin quedarse sólo en lo que decían sus comentaristas. Pese a su reconocida sabiduría sobre el humanismo clásico y las innovaciones que surgían de las ciencias experimentales, fue relegado de las cátedras en los colegios de la Compañía. Muchos de los jesuitas de esta generación le deben a Campoy sus conocimientos que compartió sin ningún miramiento, pues su labor fue siempre estar al servicio de la verdad.

Desde un punto de vista histórico, significó una generación de jesuitas criollos que lograron tomar conciencia de su lugar en

³⁰ Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 219.



la sociedad novohispana, tanto en su servicio a la Iglesia católica como ciudadanos en la construcción de un soporte que diera sentido al “patrio y natal suelo”.³¹ Desde el punto de vista filosófico se constituyen como una subjetividad activa y creadora ligada a su propio contexto, asumiendo la complejidad que caracterizaba a la sociedad novohispana. Incluso esta misma subjetividad hasta su exilio, donde lograron generar un pensamiento, si no original –en el sentido de novedoso–, sí rico en fuentes, en horizontes de comprensión y con una instancia crítica ante la hegemonía del pensamiento ilustrado moderno. En su contexto –el novohispano–, influyeron como grandes educadores, herederos de una tradición escolástica que buscaron restituirle su esplendor y al mismo tiempo introducir elementos del pensamiento ilustrado, al que miraban a veces con recelo, pero con moderada admiración, en tanto pudiera contribuir a la apertura de horizontes de comprensión. Durante su exilio, todavía algunos lograron publicar las obras que los han distinguido como importantes humanistas novohispanos. Así, por ejemplo, la *Historia antigua de México*, de Clavijero, se publicó en 1780, es decir, tras once años de residir en Bolonia. Las *Instituciones teológicas* –toda una enciclopedia teológica–, de Alegre, comenzó a publicarse, en Venecia, un año después de su muerte.

Es importante destacar que esta generación se constituyó como un puente para realizar un trabajo integrador entre las ideas filosóficas de la escolástica y las ideas científicas de la modernidad ilustrada. De ahí que una de sus características por las que hoy los identificamos sea el eclecticismo, el cual se caracterizó básicamente por la pretensión de conciliar las ideas ilustradas con la tradición escolástica. Al mismo tiempo que ortodoxos y con afanes de renovación y

³¹ Cfr. María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Ramírez (compilación y estudios críticos), *Antología. Instituciones teológicas de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos documentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM/Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2007, p. 259. En adelante se citará: *Instituciones Teológicas* (antología).

apertura, “sentían las necesidad apremiante de unir y conciliar las nuevas ideas con las creencias religiosas”, en este sentido, fueron humanistas y pensadores “libres de sectarismos y prejuicios, querían buscar la verdad y aceptarla allí donde se ofreciera al sano juicio y entendimiento”.³² Lo que buscaban, por tanto, era “hacer compatibles los métodos escolásticos con los del conocimiento empírico, apelando a lo antiguo y a lo cristiano, y buscando el equilibrio que les confiere el ‘buen gusto’ de raigambre ilustrada, o sea, ‘lo verdadero’, es decir lo que se puede comprobar con la ‘recta razón’, y lo ‘bueno’, es decir, ‘lo útil’, que concilia la ciencia moderna con la religión”.³³

Este eclecticismo podemos asociarlo a lo que puede ser una actitud dialógica que quiso buscar puntos de encuentro, teniendo como criterio de comprensión la verdad. Por eso había que “tomar la verdad de donde se manifestare, asimilando cuanto los diferentes filósofos con sus labores nos legaron”.³⁴ Y al mismo tiempo, sintetizar lo antiguo con lo nuevo, dando luz a los elementos oscuros de modo que no pudieran empañar el brillo de la verdad, a semejanza de lo que como jesuitas sabían que venía realizando desde el siglo XVII la conocida Sociedad Bolandista.³⁵

³² Cfr. María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, 1979, p. 12.

³³ Alicia Flores Ramos, “La crítica literaria en la obra de Francisco Xavier Alegre”, en Ma. Isabel Terán Elizondo y Alberto Ortiz (eds.), *Literatura y emblemática. Estudios sobre textos y personajes novohispanos*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2004, p. 211.

³⁴ Cfr. Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, Colmex, México, 1948, p. 214.

³⁵ El lema de esta sociedad científica era: *Antiqua reduco. Obscura revelo*, que puede traducirse: “Sintetizo los dichos antiguos. Doy a la luz los elementos oscuros”. La Sociedad Bolandista fue creada en el siglo XVII, en Bruselas, por el padre Jean Bolland, para reunir a un equipo de jesuitas eruditos y someter a crítica el arsenal de datos en referencia a las vidas de santos, es decir, realizar un examen crítico del abundantísimo material hagiográfico existente en ese momento (Cfr. Manuel Olimón Nolasco, “Una complejidad multicolor. Catolicismo y mestizaje en el virreinato”, en Enrique Krauze (ed.), *El mestizaje mexicano*, Fundación Bancomer/Clío/GM Editores/Espejo de Obsidiana, México, 2010, p. 214).



Además de adoptar e integrar a su marco de pensamiento algunos tópicos de la época, como el método experimental y lo que ofrecían varias disciplinas que iban adquiriendo un lugar importante en el escenario moderno (mecánica, antropología, biología, cartografía, historia, etc.), también les fue apremiante no dejar de lado muchos de los temas acuciantes que venían siendo piedra de toque desde el siglo XVI en Nueva España: la historia y la naturaleza de los indios, la unidad común del género humano, la dignidad de la persona, la esclavitud, el bien común como eje rector de la sociedad, etcétera.

Hoy podríamos decir que los jesuitas de esta generación fueron los “intelectuales orgánicos” del sector criollo de la sociedad novohispana en la mitad del siglo XVIII. Aunque fueron hombres de su tiempo con aciertos, desventajas y desventajas, podemos considerarlos iconos del filosofar novohispano, herederos de la tradición escolástica y sus continuadores, así como introductores del espíritu ilustrado, realizando un trabajo de síntesis para conciliar los presupuestos teológicos con los de la filosofía moderna y, a partir de allí, pensar su propia realidad histórica. Sus conocimientos humanísticos, teológicos, exegéticos, filosóficos y científicos los pusieron al servicio del surgimiento de una conciencia de identidad de lo mexicano. En su justa dimensión podemos hablar de ellos como ilustradores novohispanos.

2.4 La expulsión del orbe hispano

¿Qué os parece Mr. qué pensarán los siglos venideros de la destrucción de la Compañía? Ellos sin duda hablarán sin respeto ni temor de los actores de esta tragedia, condenarán sin piedad no solamente a los jesuitas, si los creyeren culpados, sino al mismo papa, y cada uno de los reyes que han tenido parte en ella; llamarán las cosas con su propio nombre, y finalmente serán respecto de nuestro siglo y de este gran suceso, lo mismo que ahora somos nosotros respecto del siglo de Felipe el Hermoso y de los templarios: jueces imparciales, pero

severos, únicamente amigos de la verdad, y vengadores inexorables de la inocencia.³⁶

Estas palabras lapidarias que escribió Clavijero en un texto excepcional iban dirigidas a quienes, en el siglo XXII, han de pronunciar tal juicio contra los actores que se atrevieron a decretar la expulsión de los jesuitas del orbe hispano y portugués, así como su fatal supresión. No hemos llegado al mencionado siglo, pero nuestro tiempo posee la suficiente distancia para realizar, si no el “juicio” esperado por Clavijero, al menos expresar a grandes rasgos algunos motivos de la expulsión de la Compañía de tierras novohispanas, que había sido decretada por la católica majestad de Carlos III, en 1767.

Las reformas borbónicas surgieron, entre otras razones, para combatir contra el poder de la mayor instancia que dominaba, no sólo las almas de su devotos y fieles seguidores, sino gran parte del capital que circulaba en tierras novohispanas, gozando de ciertos privilegios y de un no envidiado inventario de propiedades: la Iglesia católica. Esta acción combativa, como señala David Brading, “no habría prosperado de no ser porque un sector influyente de los círculos eclesiásticos apoyaba la causa de la reforma”.³⁷ Eran los llamados jansenistas, conocidos así sin que formaran parte del jansenismo, es decir, aquel movimiento nacido en Francia, en el siglo XVII, el cual buscó oponerse a los jesuitas ante las disquisiciones entre el libre albedrío y la gracia divina. Estos jansenistas españoles reconocieron en la Compañía de Jesús el principal obstáculo para implantar las reformas borbónicas. Para ello su acción principal fue atacarlos severamente, “dado que éstos formaban parte de una entidad internacional comprometida en la defensa del papado y que, hasta su expulsión en 1767, emplearon sus extraordinarios recursos para sostener la doctrina

³⁶ Francisco Javier Clavijero, “El juicio de la posteridad”, *Artes de México*, núm. 92, 2008, p. 37.

³⁷ David Brading, “El jansenismo español”, *Artes de México*, núm. 92, 2008, p. 67.



escolástica, estimular la devoción popular, construir iglesias de majestuoso ornamento y aferrarse en su independencia respecto de los obispos”.³⁸

Hasta un poco más de la mitad del siglo XVIII, en Nueva España se había desarrollado una época de gran auge y prosperidad para la Compañía: el esplendor de sus edificios religiosos, el papel importante de sus colegios, su relación declarada con las familias criollas más prominentes, sus productivas haciendas reconocidas como modelos de administración, sus prósperas misiones que abastecían a los centros mineros y a las ciudades del norte. Sin embargo, cuando Carlos III asciende al trono las cosas comenzaron a cambiar:

En 1760 este rey revocó la licencia otorgada a la Compañía un siglo antes para tener en las misiones de Indias miembros de otras nacionalidades europeas; en 1766 se les quitó el privilegio, conseguido apenas dieciséis años atrás, de pagar sólo el 3.3 por ciento como diezmo de los productos de sus haciendas; en adelante se les cobraría el diez por ciento como a todos los regulares. Desde 1760 Carlos III se dedicó a promover la beatificación del obispo Juan de Palafox, cuyo proceso había sido impugnado desde el siglo XVII por la Compañía de Jesús; la causa palafoxiana se convirtió desde entonces en una bandera política contra los jesuitas, con quienes el prelado poblano había tenido graves conflictos. Por último, en 1767, Carlos III giró un orden para que los jesuitas fueran expulsados de España y de sus dominios, tal como había ya sucedido en Francia y Portugal.³⁹

Este panorama desolador culminó con un doloroso acontecimiento: el 25 de junio de 1767 eran expulsados los jesuitas de tierras novohispanas, embarcándose días después hacia el destierro

³⁸ *Idem.*

³⁹ Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, UNAM/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, México, 2013, p. 456.

a través de una penosa travesía que los llevó a encontrar alojamiento en los Estados pontificios, especialmente en Bolonia, Italia. Los principales argumentos que motivaron su expulsión, además de ser acusados tanto en Portugal como en España de sedición, fueron

sus doctrinas morales, sobre todo el probabilismo, [las cuales] se consideraban promotoras del laxismo a causa de su insistencia en la función ética de la libertad individual; sus opiniones políticas, tan contrarias a la excesiva intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia, [que] eran difundidas en las cátedras de sus colegios, en el púlpito y en el confesionario; el cuarto voto que hacían los jesuitas, por el que se obligaban a presentar una obediencia ciega al papado, contradecía las nuevas corrientes políticas que insistían en la primacía del rey sobre el pontífice. Además las riquezas que poseían, sus colegios y misiones eran vistas como excesivas y en su apropiación debieron también pensar el rey y los ministros que implementaron la expulsión.⁴⁰

Así se consumaba la expulsión de una buena parte de la intelectualidad novohispana del siglo XVIII, uno de sus troncos académicos fundamentales para su desarrollo. Es de lamentarse que este acto despótico

se haya realizado de forma tan violenta y que haya acarreado la pérdida de un capital cultural tan valioso (empresas productivas abandonadas y proyectos de investigación tanto pura como aplicada a la deriva, imponentes instituciones de enseñanza extintas en una madrugada, edificios y obras de arte en ruina, bibliotecas desmanteladas), y ante todo, que haya provocado tanto sufrimiento inútil.⁴¹

⁴⁰ *Ibidem*, p. 458.

⁴¹ Alfonso Alfaro, "Los monstruos de la razón", *Artes de México*, núm. 92, 2008, p. 25.



Muchas de las aspiraciones ilustradas que compartían los jesuitas, paradójicamente, fueron las mismas por las cuales se les quiso aniquilar. A los ojos de los ilustrados borbónicos, los jesuitas representaban un obstáculo para la modernización, así como la parte más retrograda por su fidelidad al papa, que representaba en sí mismo un poder absoluto. Con este tipo de argumentos parecería que desdeñaban o fingían ignorar la apertura a los nuevos aires de varios jesuitas, especialmente, en los reinos de ultramar. Claro, con sus limitaciones, pero ya con avance humanístico y científico que no se podía desconocer. Los ilustrados borbónicos, los heraldos de la razón, actuaron, paradójicamente, en contra de sus propios postulados:

silenciaron cátedras, saquearon las bibliotecas y refundieron en la cárcel y condenaron a la miseria y al exilio (que en ocasiones causaron la muerte) a muchos de los mejores intelectuales de su reino. No puede evitarse la impresión de que los príncipes de la verdad no buscaban el triunfo de una idea o el convencimiento de un adversario, sino la aniquilación de un enemigo.⁴²

¿Llegará la hora del juicio por parte de la posteridad, como lo deseaba Clavijero, según el texto arriba citado? ¿Será la hora de expresarlo? Tal vez haya voces que convengan en decirlo, pero también voces que disientan ello. Unos pedirán el juicio, mientras que otros dirán que fue justa o necesaria la expulsión, y que no hay nada que lamentar. De no tocar a nosotros decretar el juicio, al menos que nos mueva a la reflexión las siguientes palabras del mismo Clavijero, pronunciadas en 1773, durante un sermón dirigido a sus hermanos exiliados en Bolonia, en vísperas de la supresión de la Compañía:

⁴² *Ibidem*, p. 28.

El primer mal que puede ocurrir a nuestra triste imaginación es la indigencia. Nos hallamos, podría alguno decir, en la más crítica situación. Nuestra subsistencia pende únicamente del arbitrio de nuestros enemigos. ¡Qué apoyo más débil! ¿Qué cosa más natural que quien nos privó de nuestra patria y nos despojó de nuestros bienes nos niegue también los subsidios necesarios a la vida? Y si esto sucede (como es muy verosímil, no faltando a nuestros enemigos ni voluntad de dañarnos, ni poder para desahogar su malignidad), ¿qué mayor miseria que ser mendigos entre tanto número de miserables?, ¿qué mayor infelicidad que la de vernos reducidos en un país como éste a una fortuna tan ajena de nuestro nacimiento?⁴³

2.5 Aspectos del humanismo jesuita novohispano

El elemento donde confluye el trabajo científico, filosófico, educativo, literario, teológico e histórico de quienes integraron la generación de jesuitas expulsos es la actitud humanista que era característica en ellos. Pero no podríamos hablar de humanismo en quienes integraron esta generación, sin referirnos al espíritu jesuita que los forjó. En efecto, la Compañía de Jesús nació con una vocación humanista que trató de armonizar el pensamiento escolástico (donde encontramos implícito un humanismo cristiano) y el humanismo renacentista. “Humanismo y tradición se conjugaron en la organización y actividad de la Compañía, conservadurismo y progresismo en su mentalidad y formación”.⁴⁴ Este humanismo jesuita se encaminó a tres principales líneas de acción: una apuesta firme por la educación como fuerza restauradora de la naturaleza humana, el cultivo simultáneo de virtud y letras, y la apuesta por

⁴³ Francisco Javier Clavijero, “Sermón de Francisco Javier Clavijero, S. J. Febrero de 1773”, *Artes de México*, núm. 92, 2008 [suplemento “Alebrije. El monstruo de papel”, pp. 2-3].

⁴⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, Colmex, México, 2005, p. 123.



una latinidad y retóricas ciceronianas, que hicieron del lenguaje un instrumento ético, estético y social de primer orden.⁴⁵

Para este proyecto humanístico, el fundador de la Compañía planteaba la importancia del estudio de las letras humanas, como elemento fundamental para la enseñanza de la sagrada teología:

Y porque así la doctrina de Teología como el uso della requiere, specialmente en estos tiempos, cognición de Letras de Humanidad y de las lenguas latina y griega y hebrea, destas habrá buenos Maestros y en número suficiente.⁴⁶

Pero no sólo se trataba de hacer de los miembros de la Compañía unos eruditos en los *studia humanitatis*, también se buscaba que fueran enteramente humanos en el ejercicio de las virtudes (teológicas y cardinales), de modo que dieran gloria a Dios sirviendo al prójimo. En este sentido, el aumento de los saberes iba a la par del cultivo de las virtudes. Fe y letras (y todo el campo del saber humanístico-científico), a la vez. Como expresara el jesuita Nicolás Segura: “A un jesuita no se le pueden aumentar la letras sin que juntamente se le aumente el espíritu”.⁴⁷

Cuando los jesuitas llegaron a Nueva España, inmediatamente implantaron su proyecto humanista tanto en la misión apostólica como en la labor educativa dirigida a “la educación de los jóvenes dentro de los métodos rigurosos del humanismo renacentista, armonizados con la filosofía escolástica renovada por los teólogos de la misma Compañía”.⁴⁸ Aunque este proyecto pedagógico tuvo,

⁴⁵ Cfr. Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, p. 14, nota 27.

⁴⁶ San Ignacio de Loyola, “Constituciones”, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, p. 509.

⁴⁷ Cit. en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México, 1989, p. 172.

⁴⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación, familia y vida cotidiana en el México virreinal*, Colmex, México, 2013, p. 40.

en primera instancia, como principales destinatarios a la juventud criolla, sin embargo, posteriormente integraron la educación humanista dirigida a los indios en escuelas adyacentes a sus colegios.

Es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando encontramos a la generación jesuita de la que venimos hablando, quienes, aun en su destierro, siguieron madurando “cultura auténtica y visceralmente mexicana e hicieron irradiar sobre el mundo, desde la docta Bolonia, el esplendor del humanismo criollo”.⁴⁹ Este humanismo fue resultado de una larga formación que recibieron en tierras novohispanas, en paralelo con una apertura ante la irrupción humanista ilustrada. De esta manera, podemos hablar de ellos como herederos de una tradición humanista y a la par promotores de un humanismo iluminado por el Siglo de las Luces.

Pero ¿cómo podría caracterizarse este humanismo criollo de los jesuitas expulsos? Mario Ruiz Sotelo señala que

debe ser entendido como necesariamente alternativo, crítico moderno de la modernidad dominante y dirigido a la construcción de una sociedad americana [en este caso, novohispana] siguiendo un derrotero diferente del desarrollado en Europa. El interés por la naturaleza, la historia, la realidad de los pueblos indios generará, en términos de Dussel, un *contradiscurso* de la modernidad, el descubrimiento de la cara conocida, dominada, ignorada por el mundo europeo, recién convertido hegemónico.⁵⁰

El objetivo, por tanto, fue la “necesidad de encontrar la universalidad del ser humano más allá de la modernidad europea”.⁵¹

⁴⁹ Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1962, p. VIII.

⁵⁰ Mario Ruiz Sotelo, “Humanismo jesuita”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, Siglo XXI Editores/CREFAL, México, 2009, p. 155.

⁵¹ *Idem*.



El propósito medular de este humanismo criollo fue situar en el escenario mundial al otro –al indio, al mestizo, al criollo–, obnubilado y denigrado por el discurso hegemónico moderno, y al mismo tiempo reivindicar la cultura de sus antepasados que habían legado obras artísticas y culturales, de igual merecimiento a lo heredado por la cultura occidental. Con esto los jesuitas criollos buscaban también posicionarse en el escenario del pensamiento global, criticando la visión de algunos ilustrados quienes calificaban a los habitantes de estas tierras como seres inferiores en intelecto, en formación y cultura. Eruditos en las letras como eran y conocedores de varios campos del saber, significaba ya una generación a la altura de los más acreditados pensadores que se adjudicaban el título de ilustrados. Y como la luz de la razón no es exclusiva de nadie, pues el espíritu sopla donde quiere, lo mismo podría surgir creación intelectual ya sea en Europa como en tierras novohispanas o en cualquier rincón de la tierra. Los jesuitas expulsos tuvieron en el humanismo el marco idóneo para edificar no sólo el intelecto, sino también el espíritu de lo humano que construye humanidad con los otros.

De entre los tópicos en que se pudo reflejar este humanismo podemos enunciar:⁵²

- 1) El comunitarismo jesuita. La idea del Nuevo Mundo trajo consigo la exigencia de concebir de otro modo las relaciones humanas y la integración social, algo que ya venían realizando los órdenes mendicantes. Los jesuitas, por su parte, quisieron continuarlo con algunas modificaciones, especialmente en su trabajo realizado en la zona septentrional con las llamadas Misiones, las cuales estaban administradas eclesiástica y civilmente por la misma Compañía. Las misiones representaban un

⁵² En lo que sigue hemos tomado como referencia, con algunas variantes, el trabajo de Mario Ruiz Sotelo, citado en las notas anteriores.

proyecto evangelizador y humanista que supo ver en los indios al otro en su diferencia, adaptándose a ellos –pues se asumió su lengua y algunas de sus costumbres–, al mismo tiempo que se trataba de un proyecto civilizatorio y educativo,⁵³ lo que significaba “una especie de colectivo donde se fabrican civilizados; una forma para socializar y convertir, que a la vez es fortaleza [...] en este sentido: todo está diseñado, construido, creado para obligar a una vida en común ordenada por la razón e iluminada por la fe en un Dios único”.⁵⁴ Asimismo, estas poblaciones también tenían funciones defensivas, en cuanto protegían las inciertas fronteras septentrionales del virreinato.⁵⁵ Los pueblos-hospitales que impulsó el obispo Vasco de Quiroga fueron inspiradores para este comunitarismo jesuita, de hecho los jesuitas que habían enfermado al arribar por primera vez a tierras novohispanas fueron hospedados y cuidados en estos hospitales. En un plano más extenso, la expresión más significativa de este proyecto fueron sin duda las reducciones jesuitas del Paraguay.

- 2) La antropología filosófica. Los jesuitas contribuyeron a reivindicar al indio como un ser racional no inferior a ningún otro ser humano, sino integrado al género humano y a la historia de la salvación, en igual dignidad y libertad. Para ello realizaron toda una crítica audaz contra el discurso de algunos ilustrados que afirmaban con argumentos “racionales” la inferioridad racional de los naturales de estas tierras. Jesuitas como Pedro José Márquez en el prólogo a su texto *Dos monumentos antiguos de arquitectura mexicana*, referidos a Tajín y Xochicalco, lanzaba una crítica contra la visión antiamericanista al expresar: “La ver-

⁵³ Cfr. Enrique Dussel, “Las reducciones, un modelo evangelizador y un control hegemónico”, *Revista Christus*, núm. 551, 1981, pp. 19-23.

⁵⁴ Jean Lacouture, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 557.

⁵⁵ Cfr. Alberto Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El “Estado” jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, FCE, México, 1982, pp. 56-57.



dadera filosofía no conoce la incapacidad de ver a un hombre, o porque sea nacido blanco o negro, o porque esté educado bajo los polos, o bajo la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción (ella así lo enseña), en todos los climas el hombre es capaz de todo”,⁵⁶ enfatizando así el carácter discriminatorio y antihumanista de los razonamientos europeos. Pero quien contribuyó con mayor horizonte humanista a la antropología filosófica fue sin duda Clavijero con sus reflexiones que integran la *Historia antigua de México*. En ella, además trazar toda una historia prehispánica y de realizar un estudio naturalista de las tierras novohispanas, también desarrolló una cabal estrategia en defensa de la dignidad de los indios, bajo los siguientes tópicos que destaca Beuchot:

en cuanto a la disposición corporal (es decir, la armonía y perfección de los miembros corpóreos) no son, como dice Paw, seres degradados ni inferiores; asimismo, las facultades anímicas de los indios (memoria, entendimiento, voluntad), no van a la zaga de los europeos, antes bien, a veces los aventajan en virtudes, tanto intelectuales como prácticas o morales. Además, por último, no son menores las capacidades culturales de los indios, a saber, su legua y sus leyes, que son, junto con su religión, claros indicadores de la potencia de su intelecto.⁵⁷

- 3) Filosofía política. Otro importante tema que fue foco de atención del humanismo de los jesuitas expulsos fue la situación social y política de Nueva España. Esta atención la podemos identificar especialmente en Francisco Xavier Alegre, quien realizó importantes reflexiones de filosofía política en sus *Instituciones teológicas*. Además, en su *Historia de la provincia de*

⁵⁶ Pedro José Márquez, *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana Tajín y Xochicalco*, estudio y edición de Justino Fernández, UNAM, México, 1972, p. 129.

⁵⁷ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Madrid, 1996, p. 235.

la Compañía de Jesús en Nueva España, al narrar y describir la situación sociopolítica de estas tierras, no dejó de aprovechar la ocasión para poner entre paréntesis algunas situaciones delicadas como la situación que padecían los indios, causada por la codicia de los conquistadores que habían trastocado su tranquilidad y orden social.⁵⁸

4) Hacia una nueva idea de la historia.

Los jesuitas expulsos se dieron a la tarea de elaborar una serie de historias regionales que tenían por finalidad enriquecer la historia mundial. La experiencia de sus misiones los llevó a conocer formas de vida natural, de organización comunitaria, tradiciones, pueblos que daban cuenta de ese mundo alternativo tras el cual habían partido siglo y medio antes. Así, las historias jesuitas pretendían constituirse en la historia de otro mundo.⁵⁹

Esto significó recuperar la historia antigua prehispánica, de modo que ahora, al recuperarla, representara un eslabón de identidad y de reivindicación en el escenario de la historia mundial. Para ello los jesuitas vieron como necesario realizar un estudio comparativo entre las culturas que han existido en el transcurrir de la historia. Esto llevó a Clavijero a expresar lo siguiente:

Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón. Los atenienses prostituían a sus jóvenes a la más execrable obscenidad en aquellas mismas escuelas que estaban destinadas a instruirlos en las artes. Los lacedemonios acostumbraban a sus hijos, según el precepto de Licurgo, a robar para hacerlos ágiles y sagaces, y los azotaban cuando los cogían de algún robo, castigando en ellos no el pecado, sino la poca industria en cometerlo.

⁵⁸ Alegre, *HPCJNE* (tomo I), p. 239.

⁵⁹ Mario Ruiz Sotelo, *op. cit.*, pp. 159-160.



Mas los mexicanos enseñaban a sus hijos, juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores.⁶⁰

El mismo jesuita reconocía en los *huehuehtlahtolli*, es decir, la enseñanza de los antiguos sabios indígenas, discursos de un humanismo preclaro comparado con la enseñanza de los grandes sabios de la antigüedad clásica. También manifestó su reconocimiento a las obras de los poetas antiguos como Nezahualcóyotl, señalando que “Texcoco era, por decirlo así, la Atenas de Anáhuac, y Nezahualcóyotl el Solón de aquellos pueblos”.⁶¹

Otro jesuita, Andrés Cavo, escribió una *Historia de México*, cuyo periodo histórico iniciaba desde la llegada de los españoles, de cuyas acciones merecieron su crítica por haber sometido con violencia a los naturales, haciéndose eco de lo que al respecto había escrito Las Casas. Es significativo su reconocimiento a la figura de Cuauhtémoc, a quien presenta como un legítimo rey mexicana, enfatizando la dignidad de su resistencia y al mismo tiempo subrayando los tormentos que le causaron la muerte, por mandato de Cortés, lo que representó a sus ojos “uno de los hechos más bárbaros de la historia.”⁶²

Como vemos, se trata de una nueva visión de la historia contrayendo la que habían impuesto los conquistadores. Esta nueva historia partía de una narrativa que tomaba en cuenta a los vencidos y se escribía desde la óptica de quienes –como los jesuitas criollos– comenzaban a hacerla suya. Incluso el pasado indígena significaba también un tiempo digno de ser reconocido como “clásico” en el curso de la historia mundial.

⁶⁰ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, prólogo y edición de Mariano Cuevas, Porrúa, México, 2003, p. 785.

⁶¹ *Ibidem*, p. 161.

⁶² Andrés Cavo, *Historia de México*, paleografía del texto original y anotada por el P. Ernesto J. Burrus, S. J., con un prólogo del P. Mariano Cuevas, S. J., Editorial Patria, México, 1949, p. 50.

2.6 Ilustración novohispana

Sobre la generación de jesuitas expulsos, especialmente de quienes se han nombrado a lo largo de estas páginas, han surgido diferentes posturas ante los planteamientos siguientes: ¿hubo en los jesuitas expulsos algo que se le pueda llamar Ilustración? Y por tanto, ¿podemos hablar de una Ilustración novohispana? Aunque en páginas anteriores consideramos que ya hemos dado algunos indicios que pudieran responder a las preguntas sugeridas, sin embargo, resulta oportuno en estos momentos dar una respuesta un poco más concreta.

Las posturas ante esta problemática han sido diversas. De entrada, algunos han sostenido que “no hubo en Nueva España ninguna ilustración, en estricto sentido, sino un tímido esfuerzo por renovar la filosofía escolástica, dentro de sus propias normas”.⁶³ E incluso, más que introductores de las ideas ilustradas, a los jesuitas se les consideró sus primeros detractores, pues antes que todo se les consideraba defensores del sistema escolástico y de la tradición, dentro de una institución vista por los ilustrados como uno de los mayores obstáculos para el desarrollo del espíritu humano: la Iglesia católica. Otros más opinan que sólo con la expulsión se dieron las condiciones para una verdadera entrada de la Ilustración en tierras novohispanas.

En cambio, algunos que han estudiado este periodo de nuestra historia consideran que es posible reconocer una Ilustración en el sentido cabal del término. Sólo que esta Ilustración adquirió en tierras novohispanas sus propias características. Por ejemplo, no podemos pasar por alto que la Compañía de Jesús nació con una actitud de apertura y adaptación a la modernidad (salvaguardando el contenido de la fe cristiana), en cuanto pudiera representar la oportunidad de fortalecer su trabajo apostólico, humanístico,

⁶³ Cfr. Jaime Labastida, “La Ilustración novohispana”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 97, 2012, p. 15.



científico y educativo. Si ésta era una actitud característica de la Compañía, los jesuitas novohispanos hicieron uso de ella para llevar a cabo su acercamiento a las ideas ilustradas del momento, en tanto no significara una ruptura con la tradición escolástica, sino la posibilidad de su renovación, al mismo tiempo la oportunidad para ampliar el horizonte de su trabajo humanístico e intelectual.

Elías Trabulse ha hablado de una “primera Ilustración científica novohispana”, situada en los sesenta y siete años transcurridos del siglo XVIII, cuando aparece un buen número de jesuitas que realizan una “una vasta labor en el campo de la erudición científica, por la crítica de las antiguas teorías y por una gran curiosidad científica”,⁶⁴ en los ámbitos de la astronomía, física, botánica, zoología y química. “Desde antes de mediar el siglo las cátedras dictadas por algunos de los más adelantados miembros de la Compañía dieron cabida a la discusión de teorías científicas tales como el atomismo, la gravitación universal, la generación seminal, las dimensiones del universo o el sistema del mundo”.⁶⁵ Fue con estos jesuitas, dice el mismo Trabulse, que

[...] penetró en la América española en general y en México en particular, con aquellas modalidades que caracterizaron al movimiento ilustrado americano y que lo hacen diferente del europeo. En efecto, las diversas corrientes que definen la Ilustración en el Viejo Mundo (no como sistema filosófico, sino como una actitud específica ante los problemas políticos, religiosos, científicos, económicos y sociales) sufrieron ciertas variaciones al aclimatarse en suelo americano.⁶⁶

Lo que vemos en los jesuitas de esta centuria es precisamente la adopción del espíritu ilustrado, mas no tanto la Ilustración como

⁶⁴ Elías Trabulse, “La ciencia y los jesuitas en Nueva España”, *Artes de México*, núm. 58, 2001, p. 74.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Elías Trabulse, “Cosmología de los jesuitas novohispanos”, *Artes de México*, núm. 82, 2005, p. 39.

sistema de pensamiento que tenía como uno de los elementos centrales la crítica y la pretensión de autonomía de la esfera religiosa y del sistema escolástico tradicional. Es una adopción principalmente de la actitud crítica como elemento constitutivo del pensamiento y del método experimental como soporte epistemológico del trabajo científico.

A lo que tenían como herencia de toda una tradición escolástica, humanística y científica características de la misma Compañía, los jesuitas criollos quisieron integrar muchos de los elementos que brindaba el pensamiento ilustrado. Y como humanistas supieron aprovechar el espíritu ilustrado para aplicarlo a sus obras científicas, filosóficas, literarias, exegéticas y teológicas que los ocupaban. E incluso podría pensarse que como clérigos humanistas, tal vez este acercamiento al pensamiento ilustrado representaba un ataque directo a la fe misma y a la tradición en la que se habían formado; sin embargo, todo esto les brindó también la oportunidad para afianzar su camino hacia la verdad que significaba para ellos el soporte sólido e ineludible de su propia labor del pensar, y todavía más si esto significaba el acercamiento a la verdad divina. Asimismo, aunque el espíritu ilustrado privilegiaba la razón humana, sin embargo, los jesuitas tenían clara conciencia de los riesgos que puede correr el hombre si sólo se fía de la razón y no toma en cuenta el horizonte de la fe, pues “cuando se aparta de lo sagrado, [corre el riesgo] de pervertirse y ofuscarse en los peores extravíos”, como ya lo habían advertido algunos pensadores, entre ellos Giambattista Vico.⁶⁷

Por ello, si los jesuitas hicieron suyo el espíritu ilustrado, esto no significó una renuncia a la tradición escolástica, e incluso no necesariamente debía existir un conflicto entre fe y razón, es decir, entre el cristianismo y una visión científica y moderna del mundo y de la historia. Al respecto ha argumentado Trabulse:

⁶⁷ Las palabras entre comillas y la autoría de éstas mencionando a Vico las he tomado de Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de los ilustración mexicana”, en Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavijero en la ilustración mexicana (1731-1787)*, Colmex, México, 1988, p. 54 (nota a pie de página núm. 57).



Estos hombres intentaron conciliar armónicamente, si bien no siempre con éxito, los diversos campos del conocimiento con la religión revelada sin caer en los excesos críticos y anticristianos de los filósofos ilustrados más radicales. En este movimiento de síntesis del pensamiento cristiano con los postulados críticos de la ilustración desempeñaron un papel relevante algunos de los jesuitas desterrados, precisamente aquellos que ya llevaban de su tierra de origen las inquietudes humanísticas y científicas.⁶⁸

Esta Ilustración católica se empeñó en conciliar la luz de la fe con la luz de la razón en búsqueda siempre de la verdad, aunque no sin ciertas tensiones y dificultades, especialmente cuando representaba el riesgo de caer en la pretensión de muchos ilustrados europeos de tomar a la razón misma como fuente única del conocimiento, negando rotundamente la importancia del conocimiento teológico como horizonte también de comprensión.

Aun así, la racionalidad ilustrada presentaba un interlocutor idóneo con quien dialogar y una etapa en la historia del pensamiento, que contribuyó también a liberar al sistema escolástico de sus componentes espurios y demasiado anquilosados. Lo que vale la pena reconocer de los ilustrados novohispanos es justamente su actitud dialogante, con la cual lograron reconocer muchas de las motivaciones positivas y profundamente humanistas de la Ilustración: la educación como eje de la civilización, la libertad del hombre, la dignidad de todo el género humano, la soberanía de los pueblos, etc. Para ellos también podrían aplicarse las palabras del ilustrado alemán Gotthold Ephraim Lessing, al señalar que el valor del hombre y su perfeccionamiento no radican en estar en

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 50-51.

posesión de la verdad, sino en el esfuerzo hecho con honradez para llegar hasta la verdad a través de la constante investigación.⁶⁹ Además, como llegó a escribir Clavijero: “si el philosopho no mejora de costumbres con las luces que adquiere, es estéril su estudio, y vanas todas su especulaciones” puesto que “más importa la rectitud del corazón que la agudeza del ingenio.”⁷⁰

Es innegable que a los jesuitas criollos, una vez que decidieron adoptar algunos de los nuevos campos de la ciencia y del saber ilustrado, les fue propicio ciertamente el fortalecimiento de su trabajo científico, humanista y educativo. Y no sólo esto, además esta maduración intelectual también se expandió para realizar un trabajo crítico contra algunos planteamientos de pensadores ilustrados sobre la realidad novohispana, como la de sostener que nada digno de reconocimiento podía salir de estas tierras, en cuanto pudiera representar algún avance o aporte a las ciencias mismas. El trabajo de estos humanistas criollos, como lo veremos en las siguientes páginas, habla por sí mismo.

Tal vez con lo hasta aquí dicho todavía queden algunas brechas por cerrar. Nuestra intención sólo ha sido ofrecer un panorama general. En cada uno de los estudios que integran la presente investigación se podrán encontrar más argumentos para reconocer que, en efecto, el espíritu ilustrado permeó el pensamiento de los humanistas criollos del siglo XVIII.

⁶⁹ El mismo Lessing llegó a escribir: “Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en la izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: ‘¡Elige!’, yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: ‘¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti!’” (cfr. Leonardo Boff, *La misión del teólogo en la iglesia*, Verbo Divino, Navarra, 1991, pp. 19-20. Algunas de las ideas que integran este párrafo están inspiradas en las reflexiones que ofrece Juan José Tamayo en el prólogo a esta obra, al hablar de la posición de los teólogos –como los jesuitas novohispanos– ante la Ilustración).

⁷⁰ Cit. en Arturo Reynoso, “El festín filosófico de Clavijero”, *Artes de México*, núm. 104, 2011, p. 75.



II

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

1. Retrospección y prospección: “[...] compromiso con los siglos olvidados y con los siglos por venir” (Carlos Fuentes)

Adolfo Díaz Ávila

Desde un posicionamiento realista del estado de crisis que afecta al ejercicio del pensar en la actualidad, parece oportuno rastrear alternativas que favorezcan salvar atolladeros en lo que corresponde al campo de las ciencias humanas, comprometido con el estudio e interpretación del pasado, así como de su proyección al futuro, de manera particular, sobre etapas histórico-culturales de pueblos sometidos a sistemas de coloniaje, como lo fuera el caso ejemplar de América Latina.

1.1 Guías de pensamiento para el estudio de la tradición e historia

1.1.1 Crisis del pensamiento actual

El primer paso para tal efecto es percatarse de la crisis del pensamiento actual. José María Mardones¹ califica como incertidumbre

¹ José María Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión.*



el estado nebuloso e inseguro en que hoy nos movemos; sufrimos una dramática crisis de confianza, como lo asegura George Steiner en su libro *Nostalgia del absoluto*.² Incertidumbre y desconfianza que se extiende por doquier en lo sociocultural y se constata en lo epistemológico e histórico, según lo sintetiza Charles Sander Pierce: “No podemos estar absolutamente ciertos de nada”;³ por tanto, también hay incertidumbre en la historia. Todo queda sujeto a interpretación, a reconstrucción de los hechos.

Al repasar el devenir sociocultural, Mardones se apoya en lo que ya Max Weber había detectado, la pérdida de la unidad cosmovisional y el inicio de una fragmentación del sentido, que desembocaron en la pluralización de formas de vida, al tiempo en que “se dispara el predominio de la racionalidad funcional a través del triunfo socioeconómico de la tecnociencia y de la economía de mercado”.⁴ ¿Cuáles han sido sus efectos? a) La “diferenciación funcional del sistema social” (N. Luhmann), ahora se sostiene apenas con alfileres del consumismo; b) la “destradicionalización del mundo de la vida” (A. Giddens, U. Beck) y en cuanto a la racionalidad, c) una “conformación de diversas dimensiones de la razón, cada una con criterios de validez y lógica propios” (J. Habermas).

Esa racionalidad funcional o cognitivo instrumental se ha impuesto como triunfadora y, en consecuencia, ha relegado otras dimensiones de la razón y de la vida; se ha convertido, dice Mardones, en “el verdadero cáncer de la modernidad”,⁵ empequeñeciendo al ser humano en su totalidad. De ese modo, el predominio de la funcionalidad reguladora ha permeado en la política, el mercado, la economía, la tecno-ciencia y hasta en el sistema jurídico. El ámbito en que menos ha repercutido ha sido la dimensión estético-expresiva.

² George Steiner, *Nostalgia del absoluto*.

³ José María Mardones, *op. cit.*, cita núm. 7, p. 233.

⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁵ *Ibidem*, p. 236.

La incertidumbre epistemológica ha derivado de las crisis ocurridas en la filosofía, así la crisis de las filosofías del sujeto o de la conciencia proveniente del llamado giro cartesiano apuntado por Locke y Kant, que pretendía un conocimiento especular sin manchas, tras una visión clara y distinta, posición calificada de “mentalista”, solipsista, sin cabida a la alteridad, a la que se opusieron y desenmascararon los autores de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. En otras palabras, se trata de la crisis del pensamiento metafísico frustrado y desmentido por el mismo proceso histórico con sus dolorosas experiencias, que echó por tierra esas creencias ingenuas en que se refugiaban los últimos restos de una teología sustituta: “la crisis del pensamiento metafísico es la crisis de una razón sustantiva totalizante, una racionalidad que no capta las esencias, sino los procedimientos [...] se establece así el paso de una razón sustantiva a una razón procedimental”.⁶

Los intentos por salir de dicha crisis se han canalizado a través de varios giros: a) el lingüístico, b) el pragmático, c) el estético, y d) el giro hacia lo simbólico.

La recuperación de un pensamiento simbólico persigue corregir desvíos de la razón moderna, pero sin abandonar los logros de la misma, esto es, se busca superar la razón unilateral, al tomar en cuenta e integrar mito, lenguaje, arte, historia y ciencia, entendidas como “formas simbólicas [...] como modos de comprender e interpretar, de articular y organizar, de sintetizar y universalizar su experiencia”,⁷ aunque sin descuidar la vigilancia crítica del rigor conceptual.

Con base en el pensamiento de G. Durand, habrá que “insistir en la necesidad de una recuperación de lo imaginario para sanar la cultura occidental [...] insistir en lo que une, en lo simbólico que arraiga en la imaginación, en la intuición, en los trasfondos del sexto sentido”.⁸

⁶ *Ibidem*, p. 242.

⁷ *Ibidem*, p. 251.

⁸ *Ibidem*, p. 252.



Así pues, con miras al propósito de potenciar o fortalecer el estudio e interpretación del pasado, esa mirada retrospectiva, se puede hacer extensiva la tarea que solicita la función de la historia: “El relato, que narra historias no para saciar nuestra curiosidad, sino para reavivar en el tiempo presente unas experiencias o vivencias de conflictividad, fragilidad y liberación, proyecta una nueva luz desde ese pasado hacia la situación actual y abre perspectivas de futuro”.⁹

Para superar la superficialidad del modelo actual, de una vida sometida a la camisa de fuerza del objetivismo de la imagen, del mercantilismo y de la búsqueda de la sensación momentánea e inmediata, se propone otro tipo de vida alimentada por la reviviscencia del símbolo, porque sin él, “la cultura no existe [...] y el hombre no sobrepasa el umbral animal”.¹⁰

Ahora bien, para su cultivo y difusión tienen que intervenir espíritus creativos, poéticos, que den cuerpo expresivo con la metáfora, el relato, la danza, etc., al anhelo de trascendencia que constituye al ser humano en cuanto tal, porque el hombre está hecho de sueños, es un creador de símbolos; como lo expresara Rilke: “somos abejas de lo invisible”.

1.1.2 Esperanza vs. necesidad

Periodo de crisis y de conflicto, sí, pero que a pesar de su cariz negativo, ofrece también ventajas, como lo juzga María Zambrano, puesto que es el “momento más propicio para el conocimiento de sí que el hombre necesita y persigue”. ¿Por dónde obtenerlo?; ella responde: “Conocerse a sí mismo o a otro, conocer a una persona es saber qué espera de verdad. El hombre es una criatura impar, cuyo ser verdadero está ligado al futuro, en vía de hacerse.

Existe un trabajo aún más inexorable que el de ‘ganarse el pan’. Es el trabajo de ganarse el ser a través de la vida, de la historia”.¹¹ En

⁹ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰ María Zambrano, *Filosofía y educación (manuscritos)*, p. 123.

¹¹ *Ibidem*, p. 125.

términos más ramplones, para saber quiénes somos tenemos que responder a la pregunta “¿qué esperamos?”

Además de indagar de dónde y por dónde, debemos indagar hacia dónde. A eso viene el contraponer dos posibles actitudes frente al vivir-existir: una, apostar por la esperanza; otra, apostar por la satisfacción de la necesidad; una diferenciación de actitudes que arroja mucha luz sobre lo que en nuestros días acontece. Zambrano nos describe como seres atados a dos fuerzas: por un lado, en tanto proyecto, se halla el hombre en vías de hacerse, se liga a la esperanza, pero, por el otro, en lo que tiene de real, el hombre está sujeto a la necesidad.

De acuerdo con los avatares de cada cultura, habrá momentos o tiempos en los que alguna de estas dos fuerzas domine a la otra o, acaso, consigan cierta armonía. El posicionamiento ante ambas permite distinguir a grupos humanos: en los extremos, situados y pertrechados de esperanza los que conforman un grupo de “élite” y, en el lado opuesto, los hombres atenidos únicamente a satisfacer la necesidad correspondiente a las “masas”. Los primeros son quienes por el impulso de la esperanza se liberan del dominio de la necesidad y, capaces de renunciar a todo, alcanzan un grado de moral heroica. Como en todo, deberían evitarse los excesos. Así los de la “élite” cuidar de no desatender a la necesidad porque se pueden alejar de tal manera de los demás que su pensamiento se volverá incomunicable y hasta infecundo.

Además de estos dos grupos, Zambrano distingue un tercero el cual considera como el más reacio al cultivo de la esperanza. Se trata de quienes la han desechado por completo y han cedido, sin más, a la ciega necesidad, son quienes ya no padecen por la necesidad ante el hambre sino por “la hartura que teme ante un peligro real o imaginario”. En ellos, el temor de lo ya obtenido se convierte en sombra de la esperanza, o bien, se instalan sobre una esperanza negativa que “mueve a la necesidad satisfecha que no quiere dejar de estarlo y crea así una esperanza al revés, una fortificación ciega de la necesidad [...] clamor que no nace de esperanza alguna sino del pánico



de una necesidad satisfecha [...] Necesidad, esperanza y ciega satisfacción andan ensombreciendo la una a la otra”.¹²

¿Cómo salvar esos riesgos? Zambrano aporta como solución el dar a cada uno lo que le corresponde. Si “la necesidad es siempre inmediata urgente e inexorable, también es efímera: cuando ha sido satisfecha, deja un lugar, lujo de tiempo y de atención del ánimo que puede y debe vacar a otra cosa”.¹³ En la esencia de la esperanza está el ser trascendente y, por ello, puede alejarse de lo inmediato. “Sólo así, alejándose, da aliento a la vida toda, infunde confianza y hasta en su agonía desata el ímpetu creador, como si el ser humano no aguardase a que la esperanza se cumpliera y él mismo se decidiera a crear algo que la alimente”.¹⁴

Estas aportaciones de Zambrano resultan aleccionadoras tanto en lo que concierne al reconocimiento de la crisis epocal en que nos encontramos, como en la urgencia de atender al fomento de la esperanza, para remontarla. A tal empresa dirige la propuesta de una “razón poética” en el ejercicio del mismo pensar filosófico que pone en movimiento también lo imaginario y lo simbólico.

1.1.3 El símbolo en Freud y en Jung

La recuperación del símbolo puede ser respaldada por la diferencia que Mario Trevi encuentra en *Metáforas del símbolo*¹⁵ en su tratamiento por parte de estos dos pensadores. El primero carga las tintas sobre el papel del símbolo en el pasado del ser humano y el segundo insiste en su propensión e impulso hacia el futuro. Para distinguirlos, denomina al símbolo freudiano como “sinicético”, derivado de *Synizanein*, volver al estado precedente, y al de Jung como “metapoyético”, de *metapoiein*, transformar. Si el de Freud cultiva una antropología de lo reprimido, Jung, por su parte, instaura otra sobre el entendido de que “el hombre es el animal que tiende continuamente hacia un estadio diverso y ulterior

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibidem*, 126.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Mario Trevi, *Metáforas del símbolo*.

o [...] el ente que constantemente se trasciende”;¹⁶ entendidos de esa manera, son esbozos de proyección, formas que anticipan lo todavía no vivido; en sus propias palabras: “La obra de un gran escultor o de un gran músico, la visión profética de un místico o de un poeta, anticipan universos que la humanidad debe todavía vivir, destapan posibilidades hacia las que el hombre tiende [...] representan proyectos de existencia que orientan inconscientemente la vida de una civilización”.¹⁷ Por eso es que las obras de los grandes creadores no pueden ser agotadas mediante el solo abordaje de su “historicidad” en cualesquiera de las vías de acceso a su estudio, ya que “son proyectos del sentimiento o del ethos futuros, destapan universos que el hombre debe todavía recorrer, anticipan el futuro y lo enlazan enérgicamente al presente”;¹⁸ en tanto símbolos metapoéticos expresan y representan la vitalidad de una cultura. Esto no desentona con lo que María Zambrano nos hacía reconocer en la diferencia entre el reclamo de la necesidad inmediata y, por lo mismo, muy corta o chata, y la prometedora vía de la esperanza como utopía, anhelo o sueño de trascendencia, que desde la exigencia de domeñar el exacerbado individualismo que nos somete como camisa de fuerza, habría que asumirlo a manera de tarea colectiva, la conformación de una manera de ser como pueblo y, acaso también, como “humanidad”.

El símbolo ofrece, según Trevi, la única vía para sacudirse la mortificante presión de la adaptación –aquello del dominio hegemónico de necesidad– y, por esa vía, impulsar un “auténtico rehacerse” para seguir el ejemplo del poeta y del profeta fortaleciendo e incrementando la “utopía liberadora de la masa”.

1.1.4 El símbolo en la neohermenéutica

De la mano de Luis Garagalza, en un primer momento,¹⁹ podemos remontarnos a las aportaciones de la Escuela de Éranos en la

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁹ Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*.



línea de G. Durand. Garagalza recuerda la pretensión de Kant de instaurar una filosofía como “país de la verdad” con la consigna de erradicar el reino de la ilusión, la superstición y la ignorancia, que trajo consigo la exclusión del símbolo y puso entre paréntesis el sentimiento y la imaginación. En su momento, H. G. Gadamer reaccionará en contra de ello al sostener que: “[...] es una tarea propiamente filosófica [...] hacer justicia a la dimensión de lo mítico [...] La tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica”.²⁰ Porque el símbolo es inabordable desde la conciencia y desde ahí no es posible interpretarlo, mucho menos agotarlo, pues el símbolo abarca también lo inconsciente; mientras permanezca “vivo” no puede ser vertido totalmente en palabras; en caso de que ocurriera, dejaría de ser símbolo, a la manera de la catacresis que ha dejado de ser metáfora.

Por cierto, muy afín a este modo de pensar, María Zambrano coincide con esa línea, si se recuerda que al escudriñar los sueños y el tiempo, perfilaba la propuesta de una razón poética, delineando su campo de acción y cometido: “[...] pues que el símbolo es ya razón: sólo cuando una imagen cargada de significado entra en la razón adquiere plenitud de su carácter simbólico. Porque solamente entonces su significación está plenamente aceptada por la conciencia y se ha extendido a todas las regiones del alma [...]”. Y más adelante, sobre el modo de interpretar el material simbólico:

Descifrar una imagen onírica, una historia soñada, no puede ser por tanto analizarla. Analizarla es someterla a la conciencia despierta que se defiende de ella; enfrentar dos mundos separados de antemano. Descifrarla, por el contrario, es conducirla a la claridad de la conciencia y de la razón, acompañándola desde el sombrío lugar, desde el infierno atemporal donde yace. Lo que sólo puede suceder si la

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*.

claridad proviene de una razón que la acepta porque tiene lugar para albergarla: razón poética que es, a la par, metafísica y religiosa.²¹

1.1.5 Paul Ricoeur: estudio del tiempo

Un pensamiento mediador al rescate de las ciencias humanas, de cuya aportación pueden extraerse luces sobre la dialéctica tiempo pasado-tiempo futuro.

Desde el inicio de su obra, ante la dificultad de responder a preguntas sobre la voluntad, el mal y la culpa con los pertrechos de la fenomenología, se ve impelido a ensayar otros caminos mediante la exploración de lenguajes indirectos como vía de acceso a dimensiones de lo humano, inasible por otros medios; así lo confirma el título de la segunda parte de su obra *Finitud y culpabilidad*, abocada al tratamiento de la “Simbólica del mal”, obra en la cual símbolos y mitos recuperan el lugar prominente que han tenido en la transmisión cultural y forja de los pueblos.

El interés por completar el papel que juegan los símbolos le conduce al estudio de Freud, depurando con ello la función que ejercen, no sólo esclarecedora sino también ocultadora. La indagatoria a través de esos lenguajes indirectos continúa en el estudio de la metáfora y de la narración tanto en la historia como en la ficción literaria, siempre con la intención de demostrar su fuerza heurística en torno a lo humano.

Gran parte de los frutos obtenidos cobra relieve en el libro, compendio de antropología filosófica, de ética y moral, así como esbozo de una ontología, intitulado *Sí mismo como otro*.

Para el propósito de este trabajo, en orden a destacar la correlación dialéctica entre tiempo pasado y tiempo futuro, viene a modo observar el tratamiento del decir simbólico que Ricoeur amplía, después de lo expuesto en “La simbólica del mal”, en el estudio dedicado a Freud, donde explícitamente anuncia como temática una parte del capítulo III bajo el subtítulo “Dialéctica:

²¹ María Zambrano, *El sueño creador*, pp. 76-77.



Arqueología y Teleología”. Su propósito persigue evidenciar que a pesar de la insistencia en la arqueología, en el pasado, dado el interés por parte de Freud de apuntalar su teoría sobre la sexualidad, se contiene también una teleología implícita. En favor de esta apreciación, propone como prueba el caso de Edipo Rey desde el punto de vista ético-moral (y ontológico). Ricoeur pone énfasis en que el tratamiento poético de la tragedia, muestra que para juzgar adecuadamente la conducta o el accionar de Edipo, no sólo debe atenderse a su pasado en el que infringiera las normas establecidas con el parricidio y el incesto perpetrados, sino también a la conducta de Edipo como rey, incapaz de aceptarse como culpable de la peste que asolaba a la ciudad bajo su mando. La tesis que de ahí resulta da por sentado que el accionar de los humanos debe abarcar esas dimensiones del pasado y futuro, desde una posición en el presente, de por sí efímero.

La correlación de las fases del tiempo en la obra de Ricoeur parece ser un tema recurrente que cobra vida en los estudios dedicados a las ciencias humanas, eso sí, desde su preocupación filosófica, anclado en su línea reflexivo-hermenéutica; trátase ya de historia, antropología, ética, filosofía política y de la cultura, etcétera.

Si en los trabajos mencionados anteriormente se había topado con la dialéctica que nos ocupa, no es de extrañar que se hubiese sentido espoleado a incursionar en las configuraciones textuales en las que el tiempo juega papel decisivo. A ese propósito responde un trabajo correspondiente a la etapa intermedia de su obra, intitulado *Historia y verdad* y, posteriormente, pero en continuidad, los tres tomos de *Tiempo y narración*, en donde se destaca la solución que ofrece a las aporías del tiempo, un tema relacionado con la dialéctica prospección-retrospección. Así, para mediar distancias extremas en la oposición entre tiempo medido o cronológico y tiempo vivido o subjetivo, descubre un tercer tiempo, el “tiempo contado o narrado”; en éste, el tiempo mismo es “puesto en intriga” por la manera en que las acciones se entrelazan en la ficción literaria y en la historia también, por la atracción que ejercen el pasado y el futuro en los avatares y vaivenes a que se ven sometidos los personajes desde

su mismo actuar en donde se pone en juego el grado o nivel de su realización existencial.

1.1.6 Paul Ricoeur: la propuesta de una “justa memoria”

En la etapa de trabajo de revisión y complementación de su obra, Ricoeur, después de su libro *Sí mismo como otro*, a finales del siglo XX, si bien incorpora algunos reajustes y rellena vacíos, a la vez saca partido de anteriores pesquisas. De la atención prestada a la memoria, la historia y el olvido derivan luces que aclaran en buena medida el cometido al que deben abocarse los seres humanos en caso de asumir plenamente el compromiso, en tanto miembros y actores de la historia, de cumplir con el pasado y con el futuro.

Una idea cimentadora parece ser la de concebir el pasado como un recurso potencial, como *energeia*, para construir, desde ahí, como de una fuente y también como *dynamis*, un futuro; no estaría fuera de lugar interpretar tales palabras en un sentido ontológico, como proceso de realización con expectativas de mejoramiento o superación; pero es más, en el entrelazamiento del pasado con el presente se puede reconocer un carácter liberador, terapéutico, pues de su puesta en práctica se obtendrían beneficios de curación para remediar posiciones derrotistas como las del escepticismo y del fatalismo. En la misma línea, hace notar este filósofo, encaja la importancia del papel que juega en lo psíquico el proceso de translaboración descubierto por Freud, como trabajo de memoria, en el cual hechos del pasado cobran significación; tal podría ocurrir por medio de la recuperación del pasado histórico.

Por el lado de la hermenéutica se refuerza el postulado de la conexión indispensable entre pasado y futuro, pues al ejercerse la hermenéutica de la conciencia histórica, cada acontecimiento es puesto en tensión interna entre dos categorías metahistóricas señaladas por Reinhart Koselleck, las de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”.²²

²² Cfr. François Dosse, en Delacroix *et al.*, *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, p. 22.



Esto apunta a reconvenir que la función de la historia no termina en la llana rememorización de los acontecimientos, en el listado de hechos, sino que hace falta recuperar sus sentidos, retomar sus ideales y estimular, en consecuencia, el llevar a cabo el cumplimiento de lo inconcluso de aquellas épocas.

La lectura de Ricoeur sobre el binomio de Koselleck reza de la siguiente manera, ese “espacio de experiencia consiste en el conjunto de herencias del pasado cuyas huellas sedimentadas constituyen, en cierto modo, el suelo en el que descansan los deseos, los miedos, las prevenciones, los proyectos y, en resumen, todas las anticipaciones que nos proyectan hacia el futuro, situados en el presente vivo de una cultura”.²³

Ricoeur alude también a las aportaciones de Todorov en lo concerniente al papel que juega la memoria en la conformación de la identidad de los pueblos, en especial, a raíz de las violencias ejercidas sobre ellos. Bien conocido e ilustrativo, su libro sobre *La conquista de América. La cuestión del otro*.

El problema en torno a la identidad de los pueblos adquiere diversos matices: el primero cifrado en la dificultad de la permanencia de uno mismo a través del tiempo; el segundo derivado de las competiciones con otros pueblos, reales o imaginarias, como heridas simbólicas, a las que se añade “una tercera fuente de vulnerabilidad, a saber, el lugar de la violencia en la fundación de las identidades primordialmente colectivas”.²⁴

Así que continúa: “[...] no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podamos comparar sin titubeos con la guerra. Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos, legitimados posteriormente por un Estado precario [...] De este modo, se acumula en los archivos de la memoria colectiva un conjunto de heridas que no siempre son simbólicas”.²⁵ En su momento, Rabindranath Tagore había advertido

²³ Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 31.

²⁵ *Ibidem*, p. 32.

que todas las grandes naciones de Europa tienen sus víctimas en otras partes del mundo. Tales aseveraciones nos llevarían a poder distinguir actitudes diferentes en el ejercicio de la memoria:

- 1) La que resulta de la conminación a no olvidar, ejemplificada en el Zakhor de la Torah, aplicada a la reiterada victimización del pueblo judío, bajo la consigna de “prohibido olvidar”, para, de ese modo, continuar honrando a las víctimas de la violencia. No lejos de esta experiencia nefanda, el trauma causado por la conquista y explotación de los indígenas de América durante la colonia, que Todorov no duda en calificar de genocidio y cuya herida, a pesar del tiempo, continúa abierta.
- 2) En inciso bajo el título “Lo que la memoria enseña a la historia”, Ricoeur inaugura un nuevo camino hacia la toma de posición frente al pasado que da lugar a otra actitud en el ejercicio de la memoria. A partir de la dupla “espacio de experiencia” y “horizonte de espera” propuesta por Koselleck, vinculados entre sí y en movimiento alterno, aparece otra función especial de la memoria respecto de la historia. Aunque, según se reconoce, el pasado ya no puede ser cambiado y, por otro lado, el futuro resulta incierto e indeterminado; sin embargo, a pesar de que no se puede deshacer lo ya hecho, “[...] el sentido de lo que pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas”,²⁶ pues, en primer lugar, aquellos acontecimientos pueden ser interpretados de otra manera, esto es, alcanzar nuevos sentidos, además de los ya zanjados y, desde otra perspectiva: “[...] la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre perspectivas de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado”.²⁷ Ocurre en este caso una

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁷ *Loc. cit.*



“acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado”. Eso es lo que aporta la memoria al conocimiento histórico; la mirada retroactiva al pasado puede o debe ser cumplimentada con la mirada prospectiva hacia el futuro. Mediante tal recurso se distiende la dialéctica entre pasado y futuro, originando otra actitud en el ejercicio de la memoria. Cuando nos empeñamos en la recuperación histórica del pasado, debemos obligarnos a reconocer que “Los hombres del pasado fueron como nosotros sujetos con iniciativas que realizaban retrospecciones y prospecciones. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son importantes. Saber que los hombres del pasado tenían expectativas –previsiones, miedos y proyectos– trae consigo la quiebra del determinismo histórico”.²⁸ Este es un pensamiento a cual más fructífero, ya que, por un lado, representa la puerta de salida a una visión enclaustrada en la fatalidad, al posibilitar que los hechos del pasado hubiesen tomado otras direcciones y, por otro lado, avizorar espacios o ámbitos más anchurosos para la libertad humana, al menos en la etapa previa a las decisiones tomadas.

Así que, a parte post de los hechos consumados, podría concederse algún margen de determinismo, pero no a parte ante de los mismos, puesto que en tal situación y circunstancias el espectro de opciones tuvo que ser más abierto, a partir del sí o del no o de este o de otro modo, por aquí o por allá, etc. No obstante, quizá, habría que ser uno cauto al respecto si se toma en cuenta el vínculo entre contingencia y necesidad que Ricoeur extrae del libro de Raymond Aron sobre el sentido de estos términos,²⁹ Introducción a la filosofía de la historia: “Entendemos aquí por contingencia la posibilidad de concebir el acontecimiento de otra manera, a la vez, la imposibilidad de deducir dicho acontecimiento del conjunto de

²⁸ *Ibidem*, pp. 49-50.

²⁹ Raymond Aron, “Introducción a la filosofía de la historia”, en Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 50.

la situación anterior". Se juega en ello el tipo de causalidad que se libra en la historia.

Si bien Ricoeur roza de pasada este punto sobre la epistemología de la historia, lo que más le interesa es, en una primera fase, destacar la crítica a la ilusión retrospectiva de la fatalidad mediante enjuiciamientos del pasado menos rigoristas y después esforcezase en el ejercicio de la explicación-comprensión que conduzca a descubrimientos de otros sentidos de los hechos y a una "aplicación", entendida como el compromiso de recuperar proyectos inacabados de nuestros antepasados, bajo la consigna y compromiso de continuar su obra en lo que de viable y positivo contengan, sin descuidar el poner en operación los recursos terapéuticos que la tramitación del duelo suele traer consigo.

En esa dirección corre la veta histórica que desde el pasado nos interpela; puesto que el decurso histórico encadena a las series sucesivas de las generaciones, quienes constituimos a las del presente, querámoslo o no, quedamos atados a las que nos dieron origen, como también a las que después, por el ejercicio obligado de la crítica, nos juzgarán y, quizá, salvarán lo mejor de nuestro recorrido por la existencia. *iDum tempus habemus, operemur bona!*

Para perfilar un poco más este esbozo del pensamiento de Ricoeur sobre el tema, debemos atender a las precisiones que incorpora; una de ellas, sobre la responsabilidad que cae a los herederos del pasado; aunque conviene en que a los historiadores en cuanto tales no se les puede exigir que traten de rescatar y llevar a cabo las promesas incumplidas de los antepasados, una tarea, dice él, más propia de los educadores públicos, a los que tendrían que pertenecer los políticos encargados de despertar y reanimar dichas promesas. Si se nos permite, pudiera insertarse al respecto una salvedad. Esta tarea, ciertamente, no le corresponde ex officio al historiador, pero, por el lado de la función educadora (todos somos educadores), parece difícil exonerar de tal compromiso a cualquier ser humano y, mucho menos, a quienes por el tratamiento de asuntos humanos, "tienen vela en el entierro", no se diga académicos y docentes en general, con



mayor razón aquellos implicados en el campo de las humanidades y las ciencias humanas.

La amonestación o invitación de este pensador a la práctica de una “memoria justa”, según hemos escuchado, persigue el aprovechar su función terapéutica, así en el caso de “las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos después de la guerra fría” (amenaza persistente); asimismo, atenuar el peso de lo ominoso y trágico, para remontarlo. “[...] Hay que aprender, mediante la presión de la crítica histórica, a desdoblarse el fenómeno de la tradición, como hemos aprendido a desdoblarse la memoria en una ‘memoria-repetición’ y una ‘memoria-reconstrucción’”.³⁰ Por tanto, ya no la compulsión traumática a la repetición en la reiterada práctica del rumiar los trances difíciles del pasado, sino “[...] acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones [...] alimentarse de los contenidos ricos en expectativas que relanzan la conciencia histórica hacia el futuro”.³¹

1.1.7 La “Historia efectual” de H. G. Gadamer y el compromiso ante la historia y la tradición

Una de las aportaciones de este reconocido conformador de la hermenéutica contemporánea en lo que toca al trabajo de recuperación de la historia y de la tradición, se condensa en la formulación del concepto de “historia efectual”, estrechamente concatenado con otros componentes de su propuesta. A mi modo de ver, puede ayudar al estudio e interpretación del pasado, para entender mejor el presente y, desde ambos, proyectar el futuro.

Parece ser consecuencia obligada de la diferenciación en el proceder de las ciencias; las humanas y el arte se atienen a pautas distintas respecto de las ejercidas en las ciencias naturales, las primeras no tienen por qué ceñirse bajo la pretendida, que no justificada, hegemonía de las segundas; prueba de ello se deja ver

³⁰ *Ibidem*, p. 5.

³¹ *Loc. cit.*

en el estudio y quehacer de la historia al que somos convocados en lo tocante al periodo novohispano.

Gadamer rechaza la posibilidad de alcanzar objetividad al estilo y modo de las ciencias llamadas “duras” en el trabajo historiográfico; de sus expresiones al respecto se colige que dicha pretensión es cándida e ilusoria. La actuación objetivadora del científico que, desde fuera y a distancia, observa, describe, somete a experimentación, etcétera, a su objeto de estudio, el historiador, en cambio, debería reconocer que no realiza exclusivamente la función de un “sujeto cognoscente” interesado en rescatar y reseñar el objeto de su estudio, esto es, el hecho histórico, sino que, a la vez, debería tomar conciencia de que él mismo está implicado en ese objeto; esta es la razón por la cual no puede ser del todo objetivo en su quehacer historiográfico; querría esto decir, *mutatis mutandis*, que se podría aplicar de manera análoga aquel principio de la práctica legal, según el cual, no se puede ser a la vez juez y parte del caso a dirimir.

Desde su filosofía hermenéutica recomienda a quienes se dedican a estas labores tomar conciencia de la “situación hermenéutica”, un postulado básico que convendría asumirse por todo ser humano en su recorrido existencial, y no se diga en lo concerniente al estudio de las ciencias humanas en las cuales debe aceptarse el peso y realidad de lo que domina la “historia efectual”. ¿Qué entiende por tal? Desde una actitud crítica nos va llevando de la mano a descubrir su presencia.

Gadamer empieza por eliminar actitudes en buena medida engañosas pues asevera que el trabajo historiográfico no puede contentarse con la reseña o listado de los hechos, sino que “tiene como temática el efecto de los mismos en la historia”;³² se refiere a una fase de trabajo de carácter hermenéutico ya que se requiere poner en práctica la interpretación de esos hechos en su antes y en su después; en otras palabras, ejercer una conciencia histórica por parte de quien los somete a estudio: “cuando intentamos, dice,

³² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 371.



comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual”,³³ advertencia oportuna dado el riesgo de caer en ese engañoso objetivismo en el cual el historiador “se remite a su propio método crítico y oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica”.³⁴ Dicho en otros términos, puesto que nos encontramos inmersos en esa historia efectual y bajo su influencia, no podemos alcanzar un saber objetivo (u objetivante) sobre ella, pues equivaldría a intentar salir del ambiente bañado de luz en el medio día, en el que nos encontraremos totalmente bañados para intentar emitir un juicio objetivo supuestamente desde fuera de esa misma luz.

La insistencia de este filósofo en dicha historia efectual no persigue imponer una disciplina auxiliar a las ciencias del espíritu, sino que aconseja “que éstas aprendan a comprenderse a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello”.³⁵

Ya se deja ver el trasfondo medular de esa historia efectual en el tramado conceptual de la hermenéutica gadameriana desde que la concibe como ingrediente del concepto base de dicha hermenéutica, el de la interpretación-comprensión, todas ellas partes constitutivas de la situación hermenéutica, como bien lo atestiguan sus palabras: “[...] la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión [...] que opera ya en la obtención de la pregunta correcta”,³⁶ con todo y las dificultades que la envuelven, porque al encontrarse dentro y no frente a esta situación no se puede alcanzar un dominio objetivo sobre ella; así que resulta indispensable asumirla, ya frente a la historia, ya frente a la tradición que intentamos comprender.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibidem*, p. 372.

Es necesario también atender al papel que en todo ello juega el “horizonte de comprensión”, que en su misma noción conlleva la presencia de los límites que lo configuran, pero que, no obstante, pueden ser objeto de ampliación o extensión. Tal horizonte delimita lo que uno puede abarcar desde la posición en la que se encuentra, pero se puede y debe ganar horizontes más amplios que a su vez den cabida a espacios de sentido más abiertos; de no ser así, se puede caer en el engaño de quien se cierra en sus puntos de vista o en esquemas de discursos preestablecidos, cuando no amañados, de modo que no juzga o emite puntos de vista más allá del cristal interpuesto por aquéllos, condición lamentable de la mayoría de los seres humanos, incluidos los que detentan o ejercen funciones de poder, maniatados por formalismos y procedimentalismos del burocratismo prevaleciente. Al respecto, Gadamer, se muestra sentencioso cuando a voz en cuello afirma: “el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca”,³⁷ lo que el lenguaje coloquial se formula como el no ver más allá de las propias narices; así pues, tener y ganar horizonte exige poder ver por encima y más de lo que está cerca; dicha miopía, resultado de la experiencia y formación intelectual o cultural de cada quien.

A los anteriores habrá que añadir otro elemento o concepto hermenéutico de igual importancia, íntimamente ligado a los recién expuestos. Se trata del concepto de aplicación como momento necesario de todo el proceso, es decir, la interpretación-comprensión, el horizonte de comprensión, la conciencia histórico-efectual serán demostrados al arribar a la aplicación, a manera de testimonio de su acción y de la puesta en obra de todos ellos. Sirva de soporte o prueba el concepto ya mencionado del horizonte de comprensión, el horizonte del presente no se forma al margen del pasado y del futuro.

La aplicación en su ejercicio y exigencia abarca tanto a quienes realizan labores de recuperación de la historia y de la tradición

³⁷ *Ibidem*, p. 373.



como a su propia condición de seres históricos; les sucede los mismo que al verdadero lector: “en toda lectura tiene lugar una aplicación y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece al texto que entiende”³⁸ y, acaso en mayor medida, el historiador pues “[...] para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprender; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro”.³⁹ Tanto así como una ganancia en la ampliación del horizonte de comprensión que al extender la mirada hacia el pasado y hacia el futuro, posibilita el cumplimiento o respuesta consciente, al llamado de la condición o naturaleza témporo-existencial que como seres históricos nos corresponde: si venimos o somos desde antes, en primer lugar nos toca reconocer esa ligazón o dependencia y, después, una vez asimilado el caudal recibido, quedamos obligados a hacerlo fructificar en el presente para, de ese modo, contribuir a que continúe su curso de efectualidad y así poder seguir siendo o existiendo en nuestros sucesores, como abertura a la trascendencia a la cual aspiramos ya de uno o de otro modo.

Este concepto de la aplicación, además de contener un sentido pasivo en razón de que los seres humanos somos obra o resultado del “hacer” de la historia por encontrarnos subsumidos o implicados en ella, contiene un sesgo de sentido de índole activa, de tanto o mayor peso, heredado de la hermenéutica bíblica o jurídica, por cuanto el proceso de interpretación-compresión exige a quien lo lleva a cabo traducir o comprobar en su accionar el fruto y efecto de aquellas operaciones. Este concepto ocupa un lugar prominente en la obra cumbre de Gadamer, *Verdad y método*, dentro del parágrafo X, cuyo título no deja lugar a dudas sobre su importancia, “Recuperación del problema hermenéutico fundamental”, que inicia explícitamente con el tema 1, “el problema

³⁸ *Ibidem*, p. 414.

³⁹ *Loc. cit.*

hermenéutico de la aplicación”. Rescata ahí⁴⁰ los elementos de dicho problema hermenéutico en el que las etapas anteriores al auge del cientificismo se concentraban en el empeño o esfuerzo por alcanzar el nivel de sutileza (diríase hoy “excelencia”) mediante la subtilitas intelligendi, correspondiente a la comprensión como de la subtilitas explicandi, esto es, de la interpretación, que en etapa posterior fueran complementadas con la subtilitas applicandi, el concerniente al de la aplicación, pero los tres realizados a nivel de sutileza, como ideal al que debe aspirarse no por exigencia metodológica sino como prueba de haber alcanzado “finura de espíritu”, aquello que insinúa la expresión de “hilar muy delgado” en el accionar de las facultades superiores.

El sentido activo de dicha aplicación, creemos, no desentona con el pensamiento gadameriano, pues en varios pasajes de su obra se deja ver así, en lo tocante a la hermenéutica bíblica que solicita una respuesta al kerigma, proclamación de la palabra, tanto en la aceptación y adherencia cognitivo-afectiva de quienes la escuchan, como en la consecuente exigencia de traducir en obras las respuesta a esa proclama. De manera análoga al referirse a la tragedia desde la recuperación de su definición por parte de Aristóteles, insiste en que dentro de la esencia de lo trágico se incluye el efecto sobre el espectador,⁴¹ de donde colige que ahí se demuestra la pertenencia del espectador al juego de la tragedia, en el sentido que atribuye al mismo, donde el jugador es puesto en juego al ser embarcado por la desolación, eleos, y el escalofrío, phobos, fase de la abrumación experimentada que da lugar, a la vez, a un alivio y solución, de modo que ahí se entremezclan el dolor y el placer; pero ese cúmulo de experiencias representa una vuelta a sí misma; por ese camino puede manifestarse el asomo del sentido de lo que denomina “historia efectual”, en cuanto que el espectador, al menos a nivel inconsciente, encuentra eco en sí mismo de lo que ocurre en la acción trágica o, de otro modo, nada le diría. Opera

⁴⁰ *Ibidem*, p. 378.

⁴¹ *Ibidem*, p. 175.



ahí, dice Gadamer, un autoconocimiento, por la continuidad de sentido resultado de la comunión con lo que en ella se representa, por tanto, una continuidad consigo mismo, “porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo [...]”.⁴²

Y bien, ¿por dónde asomaría el sesgo de un sentido activo de tales efectualidades? Sospecho que en el caso del arte literario, aquí representado por la tragedia, se esperaría que, como consecuencia de aquellas experiencias estéticas, se debería alcanzar una ganancia en el ser, dado que debemos ser más o, de otra manera, en respuesta al autorreconocimiento y a partir del cual sería de esperar igualmente que nuestro accionar en la vida se condujera de otra o de mejor manera, porque, quizá, sea ese el cometido final de la catarsis, en caso de no reducirla a exclamaciones como simples válvulas de escape que las disolverían en un puro fluir sonoro; llegar a ser más y mejor sólo se comprobaría en el accionar mismo.

En el caso de la recepción de la narración histórica habría de esperarse que ocurriese de manera similar, aunque guardadas las diferencias en dependencia de los recursos de los que la historiografía echa mano.

1.2 Francisco Javier Clavijero a la luz de estas guías de pensamiento

Con el fin de ceñir este ejercicio a la índole que le corresponde desde la tarea de interpretar la obra de los humanistas mexicanos del siglo XVIII, intentaré poner a prueba las enseñanzas contenidas en los incisos anteriores, en particular, por exigencias de espacio y brevedad, a las Disertaciones II, V y VI, con las que Francisco Javier Clavijero remata y corona la *Historia antigua de México*.

Ya desde la misma dedicatoria se destaca el propósito de toda la obra: “[...] compuesta para desterrar los errores publicados en Europa contra la América”⁴³ y “[...] para confirmar la verdad

⁴² *Ibidem*, p. 179.

⁴³ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, reimpresión de 1978, con base en la edición de la imprenta de Juan Navarro, México, 1853.

de muchas cosas contenidas en ella”,⁴⁴ es decir, antes que nada, cultivo y fidelidad a la verdad, como se podrá corroborar en este repaso somero de puntos de encuentro con los lineamientos teóricos precedentes.

En el polo opuesto al fenómeno de la actual destradicionalización, esta obra de Clavijero demuestra la importancia del papel que cumple la tradición en la conformación de los pueblos; asateado por preguntas que en lo personal se habrá planteado dada su condición de hijo de padres españoles, por un lado, y, por otro, de miembro de un país en ciernes con el que se siente ligado y comprometido, buscará respuestas que satisfagan esa inquietud y le permitan ubicarse en la trayectoria histórico-existencial, personal y comunitaria, cuyos logros alcanzarán a muchos otros, incluidos sus descendientes culturales, entre los cuales nos sentimos incluidos. Todo este proceso es resultado y obra de la tradición, puesto que nadie puede empezar de cero. Clavijero vuelve la mirada al pasado, se esfuerza por asimilar para entender su presente –ese siglo XVIII cruzado por vertientes discordantes de pensamiento– y transmite al futuro esos legados para que continúen generando luces y frutos; en el intento de entenderse junto a los hombres de su generación transmitió, entregó a la posteridad caminos y pautas para que, a su vez, con sus obras cumplan y hagan lo propio.

Todo lector de su obra dotado de un mínimo de perspicacia y sensibilidad puede captar la fuerza de espíritu que le ata al reclamo y cumplimiento con la tradición que él mismo pone en movimiento.

Un campo más fértil para cosechar frutos del cultivo y cuidado de la producción de símbolos, como remedio o cura contra la enfermedad de un pensamiento puramente tecno-instrumentalista, por ahora en boga, con todo el peso de los medios de toda índole que lo imponen por doquier, según lo dicho líneas arriba, es el de la cultura bien entendida, último recurso disponible.

⁴⁴ *Ibidem*, 305.



Del simple listado de los temas que Clavijero dedica a este rubro, se demuestra con claridad la importancia y tiempo en ello empleados, tanto en los libros de la Historia, como en el índice mismo de las Disertaciones. En la primera, todos los libros que dan cuenta de las fases de esta etapa antigua como narración histórica caen en la labor de rescate del proceso cultural que le acompaña, pero, de manera particular y específica, ocupan el interés de Clavijero los libros VI y VII, donde se expone en torno a la religión, organización político-militar y economía de los mexicanos, con todo el dispositivo jurídico que le proporcionaba consistencia, incluidas las muestras y expresiones culturales, como los juegos, lengua, poesía, música y danzas, obras históricas, pintura, escultura, arquitectura y demás artes. De igual manera, en las nueve disertaciones aparecen, por aquí y por allá, testimonios sobre el nivel cultural alcanzado por los mexicanos, los cuales ofrecen muestras de las ventajas de hacer caso y eco al reclamo del anteriormente mencionado “giro simbólico”.

Si recordamos aquellas zonas de emergencia del símbolo propuestas por Paul Ricoeur, las podremos descubrir sin mayor dificultad en varios pasajes de estas disertaciones; así, desde la I, al recurrir al criterio de comparación para juzgar del nivel cultural entre los pueblos, Clavijero retoma como parámetro el ejemplo de los egipcios, en su propia época muy de moda, y en la discusión con los autores europeos obstinados en rebajar a los mexicanos. A propósito de las pirámides egipcias, nos dice: “los templos de los mexicanos y de las otras naciones de Anáhuac eran de una especie tan rara, que no sé que se hayan usado en ninguna otra nación del mundo; y así deben considerarse como una invención original de los toltecas o de otros pobladores más antiguos que ellos”,⁴⁵ al igual que en otras manifestaciones culturales, encuentra pruebas para demostrar la capacidad creativa y original de los pueblos mesoamericanos

En el parágrafo 2 de la V disertación, el tema tan discutido durante el siglo XVI, sobre la racionalidad de los indígenas, al

⁴⁵ *Ibidem*, p. 311.

pronunciarse sobre sus almas, con base en las capacidades por ellos demostradas en el terreno de sus producciones simbólico-culturales, proporciona pruebas testimoniales de personajes reconocidos que intervinieron directamente en aquellas discusiones al respecto y que ejercieron actividades y trato directo e inmediato con aquellas generaciones de indígenas de los primeros siglos de la colonia; del primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga extrae su manera de juzgarlos: “son castos y muy ingeniosos, principalmente para el arte de la pintura. Les han tocado en suerte almas buenas. Alabado sea por todos el Señor”.⁴⁶ A quienes lo dudan, bien representados por Pauw, les echa en cara: “[...] lo que escribe de los americanos el ilustrísimo don Fray Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas, el cual los conocía muy bien, como que tuvo de ellos una gran experiencia por tantos años de estancia en diversos países de la América”. Éste, pues, en su memorial presentado a Felipe II habla así: “son también [los americanos] de claros y vivos ingenios, muy dóciles y capaces de toda buena doctrina [...] tienen, sigue diciendo, los indios la mente tan buena y el ingenio tan agudo y tanta docilidad para las ciencias morales y especulativas, y son por la mayor parte tan racionales en su gobierno político como se ve en muchas de sus leyes justísimas [...]”.⁴⁷ Aduce otros dos testimonios de personajes reconocidos por su probidad e importancia en esa etapa, el primero, otro primer obispo, Fray Julián Garcés, reconocido y alabado por el mismo Antonio de Nebrija, y el segundo, quien fuera obispo de Puebla, cuya fama alcanza todavía nuestra época; de Fray Julián Garcés incorpora a pie de página una parte de la carta enviada al papa Paulo III, en la que, amparado en los diez años de trato con los indígenas, dice: “[...] pude observar sus costumbres, regirse por su ingenio [...] testificando frente a ti, Beatísimo Padre lo que vi, lo que oí y nuestras manos comprobaron [...] por las funciones de mi ministerio [...] hay que referir de

⁴⁶ *Ibidem*, p. 376.

⁴⁷ *Loc. cit.*



todo ello, [...] son de una óptima razón, íntegros de sentido y de mente, [...] se muestran sobresalientes en todo lo que hay que hacer y entender [...]”. Remite finalmente al testimonio de Luis de Palafox, contenido en un texto ampliamente difundido sobre “las virtudes del indio, o naturaleza, costumbres de la Nueva España”. Por su parte, él mismo testifica la capacidad comprobada para el estudio, ofreciendo como prueba su misma labor docente para con los indios, así en contra de Pauw y gente de la misma calaña, asevera: “yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos, viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción [...] tuve después algunos indios entre mis discípulos [...] observé atentamente a su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, su religión, su gobierno, sus leyes y costumbres”.⁴⁸ No sólo, pues, rebate la infundada y tendenciosa apreciación de Pauw y congéneres, sino que aporta pruebas contundentes extraídas de su propia experiencia y contacto inmediato con los indios.

Pero, es más, como si no hubiese logrado el objetivo de convencer sobre la capacidad de los indios en los libros de la Historia antigua de México, concentra su diatriba en la VI Disertación, por cierto, una de las más extensas, en la cual desde su título anuncia uno de los temas o motivos más recurrentes de toda la obra: “Sobre la cultura de los mexicanos”. Sólo con esta disertación bastaría y sobraría para desmentir discursos y maneras de pensar aquejados de sobrado tinte de supuesta superioridad de razas y culturas por encima de otras ajenas a su cerrazón ególatra de puntos de vista sobre el nivel intelectual y cultural de los americanos.

Incorpora ahí prácticas y actividades ya específicamente culturales, como también las que a veces son consideradas como pertenecientes a las civilizaciones; ambas le dan pie a defender con pruebas el alto desarrollo de los pueblos de América, puesto que en cierta manera no van del todo desligadas; por eso, Clavijero ofrece muestras fehacientes de una y otra; antepone las referidas

⁴⁸ *Ibidem*, p. 381.

a la industria y se demora en las culturales, ámbito de especial interés para nuestro comentario.

Si la falta de moneda representaría atraso en la civilización sería cuestión de discutir, porque nos recuerda que los griegos y los romanos realizaban el intercambio comercial con bueyes y ovejas, de ahí el término pecunia (pecus-oris, ganado, rebaño); por su parte, los mexicanos recurrían al cacao y metales como estaño y cobre: “Yo pues, sospecho, sin embargo, lo que he dicho de aquel lugar de la Historia, que había también moneda acuñada, y que tanto aquellos pedazos sutiles de estaño de que hace mención el mismo Cortés, cuanto las de cobre hechas en figura de T de que habla Torquemada”;⁴⁹ tal su modo de pensar. Y queda abierta una pregunta sobre si el intercambio comercial basado en el trueque, practicado por estos pueblos, no resulta más justo y equitativo, que los hoy vigentes, según parece registrarse en el caso de los movimientos de la bolsa tan impredecibles y manipulados.

En respuesta a la objeción cifrada en la falta de hierro, Clavijero dice de manera tajante: “que si no supieron el arte comunísimo de trabajar el fierro, poseían el singularísimo de templar el cobre como el acero, que no han podido restaurar los físicos del siglo iluminado”.⁵⁰ Un texto digno de ser atendido, en primer término, como argumentación tipo ad hominem, o bien, ejercicio del retorqueo argumentum, donde se mostraría que a Pauw les saldría el tiro por la culata, pero que también representa una crítica a esos pensadores del XVIII que se autoelogiaban como iluminados. Un resquicio, pues, por donde asoma su posicionamiento ante las corrientes observadas en ese entrecruce de la racionalidad; él abierto a la innovación científica, pero también con reservas a una hegemonía ya en ciernes por parte del cientificismo.

Culmina su argumentación dejando entrever que con todo ello se puede constatar la capacidad inventiva de los americanos, ya que por medios descubiertos por ellos mismos resolvieron nece-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 388.

⁵⁰ *Loc. cit.*



sidades de manera original e independiente a diferencia de los europeos, que aprendieran de los asiáticos.

Adentrándose en el corazón de la cultura, el párrafo IV está dedicado a rebatir la supuesta falta de letras en los pueblos indios, por letras se refiere a las diversas maneras de expresarse de las que se valen los seres humanos. De entre los detractores incluye, quién lo dijera, al mismo Kircher, pues si los jeroglíficos son también vehículos expresivos como lo reconoce éste en las prácticas de los egipcios, no habría por qué escatimarlos a los americanos; es más, Clavijero advierte la contradicción en que cae ese miembro de su propia orden religiosa en lo que toca a los mexicanos: “[...] cuando confronta la religión de los mexicanos con la de los egipcios, confiesa claramente que las partes de que se componía la imagen del dios Huitzilopochtli tenían muchos arcanos y misteriosas significaciones, puntos de vista externados en su *Edipus Aegiptiacus*”.

Otra razón para desdejar esa dizque falta de letras se ampara en la forma tan avanzada con la que, a partir de las observaciones astronómicas, consiguieron medir el transcurrir del tiempo con aquellas “ruedas mexicanas del siglo, del año y del mes”, así que, con marcado énfasis, nos dice sobre esta muestra de significar o expresar la experiencia temporal: “Con que si los mexicanos tuvieron efectivamente aquel modo de regular el tiempo no deberían decirse bárbaros y salvajes, sino más bien cultos y cultísimos, porque no puede ser sino una nación cultísima la que tiene una larga serie de observaciones y conocimientos precisos de astronomía”.⁵¹

Inserta aquí otra crítica a Pauw, quien juzga como ruda a la lengua mexicana, sólo porque algunos españoles todavía en su época no habían podido pronunciarla; una mentira como una catedral, como bien se demuestra con casos más que probados, a partir de los primeros misioneros que aprendieron el náhuatl

⁵¹ *Ibidem*, p. 392.

y otras lenguas indígenas aún más difíciles, del mismo modo que muchos indígenas (ahora todos nosotros) consiguieron dominio de la lengua española; más bien, comprueba la pereza e ineptitud de los occidentales para abrirse a otras maneras de ser.

¿Y qué decir de la manera de expresarse, de narrar los hechos más importantes y de resolver litigios con base en esas expresiones del lenguaje contenidas en los códices? Clavijero dedica amplio espacio al papel e importancia de estos vehículos expresivos, aportando un sinnúmero de pruebas basadas en estudios realizados por personajes destacados del mismo siglo XVI y subsiguientes. Bástenos la conclusión a la que llega: “sepa, pues, Pauw, que en las pinturas mexicanas algunas eran meras imágenes de los objetos; había también caracteres, no que componían palabras como los nuestros, sino significativos de cosas (como nuestros términos cuando cumplen como signo o significantes) como los de los astrónomos y algebristas. Algunas pinturas eran destinadas a explicar precisamente las cosas o los conceptos, y por decirlo así, a escribir, [...] Por lo demás, yo quisiera que Pauw me mostrase algún pueblo grosero o medio culto del antiguo continente, que haya puesto tanta industria y diligencia como los mexicanos para eternizar la memoria de sus acontecimientos”.⁵² Al respecto, ¿estaría de sobra recordar que él mismo para su *Historia* se valió también de diversas colecciones de códices prehispánicos?

El párrafo V de esta disertación anuncia el tema de las artes de los mexicanos. Incluye la arquitectura, la agricultura y la crianza de toda suerte de animales. Así que la construcción de templos, palacios, casas-habitación, puentes, acueductos, chinampas es prueba evidente del grado encumbrado de cultura al que arribaron esos pueblos prehispánicos. Resultaría en vano retomar la batería de pruebas con que Clavijero responde a las invectivas de Pauw y gentes afines a su posición eurocentrista.

Considérese al respecto una de las motivaciones que en la actualidad atraen al turismo extranjero quizá en mayor medida

⁵² *Ibidem*, p. 394.



que las mismas maravillas naturales; lo que más impresiona a dichos visitantes son los vestigios, tesoros y monumentos prehispánicos (y junto a ellos, los correspondientes al periodo de la colonia).

¿Y qué mejor testimonio de la cultura de un pueblo que el de su lengua, dado que en ella se deposita y manifiesta todo el cúmulo de su pensamiento, experiencia y visión de mundo? Clavijero, conocedor de la lengua mexicana, proporciona pruebas de su calidad y prestancia en respuesta a las infundadas, casi ridículas críticas enarboladas por Pauw acerca de que no disponía de numerales para contar más allá del número tres, Clavijero le comprueba buen número de cifras con las cuales, basadas en su sistema vigesimal, se puede llegar hasta donde se quiera; que no disponía de términos abstractos como los de la metafísica occidental, él le presenta una larga lista de términos de la lengua mexicana que bien los expresa y hasta términos capaces de exponer los más altos misterios de la religión cristiana.

Rubro de especial interés para Clavijero como testimonio del avance cultural del pueblo indígena mexicano, se concentra en la disposición de leyes bajo las cuales se regía la vida sociopolítica de los mexicanos, que por sí sola anularía cualquier objeción en contra de su nivel cultural.

En oposición a la manera de pensar de Pauw y Gemelli, quienes suponían anarquía en su gobierno y escasez de leyes, sustenta dos aclaraciones, una sobre la forma de su transmisión y apoyos para su conservación y otra, un testimonio más que válido por parte de un descendiente directo de Nezahualcóyotl, considerado uno de los más destacados hombres cultos del pueblo indígena mexicano, gobernante y legislador eximio; la primera, en palabras de Clavijero: “estas leyes no estaban escritas, pero se perpetuaban en la memoria de los hombres, así por la tradición como por las pinturas. No había súbdito que no las supiera, porque los padres de familia no cesaban de instruir en ellas a sus hijos [...] las copias de las pinturas de las leyes [...] aunque fueron tan furiosamente

perseguidas por los españoles, sin embargo he visto muchas”.⁵³ Texto valioso por cuanto resalta las prácticas de la tradición oral y también por la crítica valiente contra la destrucción de códices prehispánicos, “furiosamente” perpetrada por los españoles. En cuanto a testimonios aporta el de “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (que escribió en lengua española las 80 leyes publicadas antes por su famoso tatarabuelo el rey Nezahualcóyotl”.⁵⁴ Para abundar en testimonio, ofrece el de un español, jurista e historiador del mismo siglo XVI, Alonso de Zorita, quien decididamente encomia esas leyes, “dignas muchas de ellas de nuestra admiración y según las cuales debían gobernarse aquellos pueblos aún en su cristianismo”.⁵⁵

¿Y cómo no atender a la conseja del propio Clavijero instándonos a aprender de ellos? Con toda honestidad y sinceridad plantea: “la forma judicial de los mexicanos y texcocanos nos suministran algunas lecciones útiles de política”,⁵⁶ sobre todo por lo que en estos inicios del siglo XXI nos tiene sobrecogidos por el temor y la angustia al verificar que nos encontramos muy lejos de aquellas etapas de nuestra historia en las cuales el entorno social y el ambiente moral eran mucho menos violentos y agresivos y la administración de la justicia, mucho más expedita y efectiva.

Así pues, Clavijero coloca muy en alto la vida cultural de los mexicanos prehispánicos al grado de rematar su perorata bien fundamentada en los siguientes términos: “si a más de lo dicho hasta aquí se quiere cotejar el sistema de educación que había entre los mexicanos con el de los griegos, se reconocerá que no era tan grande la instrucción de los griegos en las artes y ciencias como la que tenían los niños y jóvenes mexicanos en las costumbres de sus padres. Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los

⁵³ *Ibidem*, p. 404.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 405.



mexicanos a rectificar el corazón”.⁵⁷ En resumidas cuentas, a manera de conclusión y en forma detallada, enfatiza: “mas los mexicanos enseñaban a sus hijos juntamente con las artes, la religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores”.⁵⁸

Para el propósito de mostrar la correlación entre las partes de este trabajo, podría ayudar el repaso sucinto de los puntos centrales de una y otra que permitan visualizarla. Para conseguirlo puede ayudar volver la mirada a los puntos centrales, más el señalamiento explícito de sus contactos; ello nos permitirá determinar si la obra de Clavijero satisfizo y cumplió con los parámetros y criterios de las guías de pensamiento expuestas y si su ejemplo significaría compromiso de secundarlo por parte de quienes somos sus descendientes y depositarios, en orden a contribuir al proceso histórico-cultural.

En el polo opuesto a la destradicionalización que por ahora tiene lugar, Clavijero, fuertemente pertrechado de tradiciones a partir de las culturas grecolatina, judeocristiana y hasta su época de la ilustración, en coherencia con su formación humanística se vio obligado a estudiar, investigar y transmitir la veta histórico-cultural del México antiguo; de ese modo, colaboró en la gran gesta de poner en movimiento el curso de la tradición como corriente cultural forjadora del pueblo mexicano.

Como muestra de la conveniencia y necesidad de efectuar el “giro simbólico” para reencauzar los caminos del pensamiento en la época actual, la obra histórica de Clavijero ocupa un lugar prominente. En el intento de escudriñar los ingredientes conformadores del pueblo antiguo de México, no hay mejor camino que identificar las semillas y nutrientes de su cultura, los cuales constituyen un tejido abigarrado de símbolos: historia sociopolítica, religión, artes en sus diversas manifestaciones, industria peculiar, astronomía, etcétera, una secuencia milenaria en la que así como

⁵⁷ *Ibidem*, p. 408.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 409.

hubo avatares, luchas, problemas, también deseos, proyectos e ideales que se abrieron paso a pesar de todo. Sin duda, por todo ello, Clavijero acertó en poner de relieve ese eje vertebral del pueblo antiguo de México, puesto que ahí se concentra la esencia, que es o constituye su auténtico o verdadero modo de ser.

En ello estriba la salida al problema epistemológico, dejarse decir por los mitos y los símbolos, descifrarlos para extraer su sentido y así contar con un suelo más firme para arrostrar los retos del futuro.

El sentir de Clavijero frente a su tarea histórica sobre este pueblo se mueve hacia distintas trayectorias, pero parecen sobresalir las que apuntan hacia la añoranza de los momentos cumbres a los que arribó en el pasado y hacia el polo del futuro como esperanza por la recuperación de lo perdido o inacabado, un proyecto a manera de melancolía vertida al futuro. Un ideal digno de proseguir, en todo lo que de valioso contiene, un sueño, una utopía por alcanzar; en otros términos, memoria y profecía en acción y, como fruto de ambas, el camino a la trascendencia de un pueblo mestizo encargado de revitalizar los multiformes ingredientes que lo han conformado y así, dar ejemplo de apertura al “otro”, a la interculturalidad, hoy otra demanda por atender. La Historia de Clavijero, con su propio estilo, una empresa al rescate de sueños truncados, arsenal de sentidos en espera de ser puestos en movimiento para que se extienda su acción liberadora; en especial, hacia las masas ayunas de esperanzas consistentes, más allá de los reclamos inmediatos de la necesidad material. Recordemos que sólo por esa senda se posibilitará forjar el ethos del futuro.

Nuestro historiador, inmerso en sus circunstancias, sabedor de la contingencia de los seres humanos, apresó y supo explotar el valor de cada instante de su vida aglutinando todo el espesor del pasado y potenciando el futuro, en esa tensión dialéctica donde retrospección y prospección se retroalimentan e iluminan, una lección ejemplar en espera de ser aprendida por quienes reducimos el espectro de nuestra



mirada a lo que tenemos frente a los ojos. Si Clavijero creía firmemente en la eternidad, anclado como estaba en una fe impertérrita, no por eso descuidaba la oportunidad que el tiempo en su corta vida le brindaba para cumplir la misión que él mismo se impusiera, volcada a plasmar su obra histórica con alcances de obra de arte que, según expresión de Gadamer, “se sostiene por sí misma”.

Ni qué dudar sobre el caso de Clavijero como ejemplo de historiador que comprueba la historia efectual al asumirse efecto ella misma y al proveer a su propio quehacer histórico de un poder efectual que continúa su propio hacer, en el entrecruce cultural de lo español y lo indígena y en el medio movedizo de las corrientes de pensamiento de su época; quizá un contexto que estimuló decididamente la obra que llevó a cabo.

Para cerrar este recorrido no habría mejor conclusión que, mediante el ejercicio de la interpretación-comprensión, invitar a todo lector de la obra de los humanistas del periodo colonial de América a culminar el proceso hermenéutico con la fase impostergable de la aplicación, como compromiso de continuar su obra culturizadora, en el intento de explotar la energía de las etapas anteriores de nuestra historia, para entendernos mejor en el presente y así cumplir el compromiso de ser-existir, para dar cabida a que continúe el proceso en vías de forjar un futuro menos pobre de sentidos, como plataforma necesaria para las siguientes generaciones.

De las voces del pasado y del futuro, parece escucharse, a manera de aullido, la orden imperiosa de imanos a la obra!; por lo mismo, dejar atrás el prurito de ansiar una erudición, tan jactanciosa como estéril.

Si fuera el caso de que lográramos avances en el cumplimiento de estos compromisos, demostraríamos que la enseñanza que nos deja la historia y, por ende, el objetivo de su enseñanza, según lo expresa Lavisé, sería hacer efectivo que un “vínculo nos une a quienes han vivido y a quienes vivirán en (nuestras) tierras;

que nuestros ancestros son nosotros en el pasado, que nuestros descendientes serán nosotros en el futuro”.⁵⁹

En pocas palabras, tendríamos que acatar la consigna que en lo tocante a estas lides nos deja María Zambrano: “La persecución de una ética de la historia o de una historia en modo ético”.⁶⁰

Referencias

- Aron, Raymond (1999), “Introducción a la filosofía de la historia”, en Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Delacroix et al. (1999), *Les Courants historiques en France*, Arnaud Colin, París.
- Dosse, François, en Delacroix et al. (2007), Paul Ricoeur y las ciencias humanas, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Clavijero, Francisco Javier (1978), *Historia Antigua de México*, reimpresión, con base en la edición de la imprenta de Juan Navarro, 1853, México.
- Gadamer, Hans-Georg (1997), *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- Garagalza, L. (2002), *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Anthropos, Barcelona.
- Mardones, José María (2003), *La vida del símbolo*, Sal Terrae, Santander.
- Ricoeur, Paul (1999), *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Steiner, George (2001), *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid.
- Trevi, Mario (1996), *Metáforas del símbolo*, Anthropos, Barcelona.

⁵⁹ Citado en Delacroix et al., *Les Courants historiques en France*, p. 54.

⁶⁰ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, p. 25.



- Zambrano, María (2000), *Filosofía y educación* (manuscritos), Ágora, Málaga.
- (1989), *El sueño creador*, Mondadori, Madrid.
- (1988), *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona.

2. La tarea antropológica de Francisco Javier Clavijero

Juan José Cruz Aguilar

2.1 Introducción

El siglo XVIII es considerado el siglo de las luces. La razón se convirtió en la norma infalible y universal para someter todo y a todos a juicio. Se trata de un siglo que apuesta por el progreso, la civilización y, principalmente, la independencia intelectual; es decir, la autonomía de la mente humana de cualquier clase de tutela. A este siglo iluminado pertenece Francisco Javier Clavijero, jesuita novohispano, partícipe del ejercicio libre de la razón.

La labor intelectual de Clavijero incluyó el estudio y aproximación hacia algunas ciencias modernas, al menos hasta donde su condición de religioso le permitió, además de la historia y cultura de los naturales del Nuevo Mundo, gracias a lo cual pudo señalar los abusos cometidos por ciertos europeos que, bajo el supuesto amparo de la razón, difamaron y denigraron el clima, la tierra, la flora, la fauna y, más aún, al hombre de América. Esta tarea puede ser considerada como una apología de la geografía y del nativo americano; sin embargo, el quehacer del jesuita va más allá y consiste realmente en dejar que la realidad americana se exprese fiel y claramente al mundo entero. El hombre y las tierras de América no requerían de una defensa, sino de un medio que les permitiera mostrarse a Europa y al resto del mundo y es gracias a la *Historia antigua de México* que lo que consiguen.

Esta obra, escrita y publicada en Italia en 1781, contiene una gran riqueza temática que ha permitido que sea estudiada y analizada desde distintos campos del conocimiento, la historia, la política y la antropología. En este trabajo se reflexionará sobre dicho texto desde la esfera antropológica, específicamente desde la antropología filosófica.



Al hablar de antropología filosófica nos referimos a la tarea de reflexionar sobre qué es el hombre, una labor que consiste en buscar de los atributos y características de lo humano que nos permitan dimensionarlo como tal.

El libro X de la *Historia antigua de México* contiene nueve disertaciones que nos permiten hablar de una reflexión sobre el hombre, se trata de una antropología filosófica implícita en la obra de Clavijero, que se desarrolla en dos etapas: la primera tiene que ver con los argumentos teológico-filosóficos en torno a la radical igualdad de los hombres y la segunda comprende la labor etnográfica del jesuita. En suma, éste realiza una descripción del cuerpo y alma de los nativos americanos, que pone de relieve la dignidad e igualdad de todo ser humano, tarea que surge a modo de respuesta contra la descalificación y denigración, por parte de algunos europeos, de las tierras y naturales del Nuevo Mundo.

Antes de entrar en el eje central de este trabajo es menester conocer el espíritu de Francisco Javier Clavijero, hombre de amplias luces, un ilustrado novohispano.

2.2 Clavijero ilustrado

El trabajo intelectual de Francisco Javier Clavijero lo sitúa como una figura clave en la cultura del siglo XVIII, quien junto con otros jesuitas forma parte de un grupo de estudiosos a los que Méndez Plancarte denomina humanistas, y con razón, pues su labor se centró en el estudio y rescate de los valores, cultura y dignidad humanos, a través de una vuelta al pasado de los propios del Nuevo Mundo, fuente de conocimientos de la que beben para iluminar el presente y vislumbrar el porvenir. Al adjetivo de humanistas habría que agregar el de ilustrados, como precursores y promotores de la renovación de las ciencias en América.

Destaca la figura del jesuita Clavijero por su espíritu despierto e inclinado a la investigación y estudio de las materias propias de su formación como religioso, además de una marcada inquietud hacia los nuevos saberes que se gestaban en su siglo, en lo relativo a la ciencia natural. Su biógrafo, Juan Luis Maneiro, da testimonio de

lo dicho en la obra *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVII*.¹ Desde la tierna infancia mostraba aptitudes intelectuales que le auguraban un brillante futuro, sus capacidades pintaban para que aquel infante oriundo de Veracruz fuera quien restableciera y devolviera el esplendor de la cultura de los antiguos mexicanos.² “En una palabra, nos dice Maneiro, todos los impulsos de Clavijero estaban dirigidos a las ciencias y a cualesquiera de las disciplinas liberales, y no parecía tener otra predilección que instruirse en todo género de conocimientos”.³ Tuvo noticia de autores como Regis, Duhamel, Descartes, Gassendi, Newton e incluso Leibniz.⁴

Acompañada de una inteligencia clarísima y un genio singular, Clavijero tuvo la oportunidad de trabar amistad con los indígenas, de quienes conoció su lengua, sus tradiciones y costumbres, elementos que le fueron de gran utilidad para retratar en la *Historia antigua de México* la naturaleza y carácter de los nativos de América.

Clavijero ha de ser considerado como ilustrado en la medida en que fue gestor y promotor de una sana renovación en la enseñanza, eliminando insanas costumbres arraigadas en los colegios jesuitas, regresando a las fuentes directas de doctores de la Iglesia y griegos como Aristóteles, que habían sido olvidados en favor de las tediosas repeticiones de manuales o comentarios de textos. Como buen ilustrado, buscaba y se encaminaba a la verdad, a la renovación de las ciencias: “ora introduciendo un gusto perfecto en la literatura, ora corrigiendo el corrompido estudio en la oratoria; ya promoviendo el estudio de las lenguas o exaltando con sus alabanzas la pura y limpia filosofía [...]”.⁵

Más aun, el jesuita mostró una apertura a la polémica y al debate, ejemplo de ello es su *Historia Antigua*, en la que entabla

¹ Juan Luis Maneiro, *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII*.

² Cfr. *ibidem*, p. 111.

³ *Ibidem*, p. 116.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 122.

⁵ *Ibidem*, p. 131.



un diálogo, una discusión con aquellos europeos que denigraban las tierras y el pueblo de América. Clavijero entabla un diálogo con el Viejo Mundo, se presenta como un interlocutor dispuesto y bien dotado con argumentos y conocimiento para responder a los juicios y difamaciones de Europa. Hemos de señalar que dicho diálogo no tuvo ida y vuelta continuas, y eso se entiende por el contexto y las circunstancias en las que se encontraba; sin duda, sus reflexiones no son resultado de un ejercicio epistolario con Pauw, Buffon o Robertson, nos referimos más bien a la discusión que tuvo con los textos e ideas de aquéllos pues, como ha quedado claro, trabó relación con el conocimiento y las ideas de autores de su siglo, es ahí donde se da una conversación, misma en la que Clavijero, como lector, dialogó con los autores, quienes reseñaban en sus textos una visión poco o nada favorable del Nuevo continente. Apoyado de la experiencia de vida, del trato directo con los indígenas y su cultura y el conocimiento exhaustivo de la flora, fauna y geografía de América, el jesuita se convierte en un interlocutor autorizado y calificado para desmentir los despropósitos de algunos europeos.

En suma, estamos frente a un personaje erudito, con una gran agudeza intelectual que lo encamina a rodearse de todo tipo de conocimientos, estudiándolos y fijando posturas frente a ellos. En este sentido, se habla del jesuita como ilustrado por su marcada inclinación al saber científico, histórico y literario, porque se aproximó a ideas de la filosofía moderna e introdujo novedades en la escolástica, sistema filosófico predominante en la Nueva España.

2.3 Estudio de la ciencia moderna

En el campo de la ciencia natural podemos hallar en su *Physica Particularis* alusiones y posiciones frente a ideas modernas de autores como Descartes, Galileo, Kepler, Newton e incluso la aceptación de algunas doctrinas científicas astronómicas y físicas o, más aún, el rechazo al sistema tolemaico del mundo y su inclinación

y simpatía por el copernicano; siempre bajo la orientación de la ciencia moderna que exige una mirada basada en la observación y experimentación.

2.3.1 *Renovación en la filosofía*

En filosofía enarboló la bandera de la renovación al impulsar la enseñanza de la filosofía clásica griega o la novedosa filosofía moderna.⁶ En el *Vejamen* de 1766, pronunciado en el colegio de Santo Tomás de Guadalajara,⁷ Clavijero muestra con gran agudeza sus intereses filosóficos. Como profesor sustituto en dicho colegio, buscó modificar lo que consideraba tedioso y poco útil para los estudiantes, acercándolos a lo que él consideraba la genuina filosofía y que les sería de gran provecho. Utilizando una bella alegoría, el jesuita usa como marco de su exposición un banquete en el que se servirán los más exquisitos platillos filosóficos, él es el anfitrión y sus alumnos los comensales. Clavijero les mostrará amplios y variados platillos, desde los desabridos peripatéticos, pasando por el exquisito Aristóteles, el atomismo, hasta Descartes y Grassendi, de quienes no habría de probar la parte metafísica. Una vez presentados los platillos, nuestro jesuita dejará que los convidados al banquete elijan lo que mejor les sirva, sin la vetusta apelación a la autoridad o a antiguas teorías. Clavijero muestra pros y contras de dos corrientes filosóficas que se encuentran, la escolástica y la moderna. Hagamos justicia a todos, dice el jesuita; por un lado, los modernos son buenos en lo relacionado con las cuestiones naturales y malos en lo que toca a la religión; en cambio, la escolástica tradicional no se acerca a la naturaleza por su pasión por la metafísica; sin embargo, tiene una firme adhesión a la fe.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 134.

⁷ Arturo Reynoso, "El festín filosófico de Clavijero", p. 104.



2.3.2 Antropología filosófica

Y qué decir en lo que toca al estudio y reflexión del carácter y naturaleza de los propios de América. En este punto Clavijero es ilustrado y quizá adelantado a su tiempo. El jesuita continúa desarrollando una temática planteada ya desde el siglo XVI con Fray Bartolomé de las Casas como principal representante, a saber, la dignidad del indígena. Movido por las continuas injurias de parte de algunos europeos mal intencionados como Buffon o Pauw en contra de los indígenas, Clavijero escribe sus disertaciones al final de su *Historia antigua*. En ese texto se alberga una reflexión filosófica en torno al hombre, teniendo como eje principal al indígena.

Clavijero es por demás moderno en lo que refiere a su quehacer antropológico, pues apela a la evidencia y conocimiento directo de la flora, fauna, geografía y carácter de los nativos americanos y, más aún, manifiesta no la experimentación, propia de las ciencias naturales, si no la experiencia de vida adecuada a las disciplinas del espíritu.

Tan ilustrado o moderno ha sido el jesuita en esta área del saber que su pensamiento aún tiene vigencia. Con su *Historia antigua de México* esbozó la idea de multiculturalidad, al rescatar, valorar y reivindicar la cultura prehispánica, buscando que coexistiera en una misma tierra, al mismo nivel que las más occidentales y, más aún, en su búsqueda de identidad nacional la consideró pilar fundamental de la mexicanidad.

Éste es el espíritu del jesuita Clavijero, plenamente ilustrado, con apertura a lo nuevo, a la ciencia natural, a la nueva filosofía pero sin dejar de lado una sana prudencia propia de su condición de religioso. La labor intelectual del jesuita devela una gran tensión entre la modernidad y la tradición, se encuentra en un proceso de recepción y asimilación de lo nuevo, aún no eclecticismo pero sí en una fase de conflicto, de encuentro y de diálogo.

Sin duda, Clavijero y el grupo de jesuitas que lo acompañó en su labor intelectual develan un proceso ilustrado, son ilustrados,

en la medida en que reivindican el legado de los antiguos mexicanos, resaltando la importancia y el respeto de la multiculturalidad; es decir, la coexistencia de diversas culturas en un mismo territorio incorpora la ciencia natural y la filosofía moderna en sus colegios, siempre con una actitud reflexiva y crítica de lo nuevo pero también de lo que ya ha estado en uso por varios años.

Sin tener en consideración lo antes dicho, los europeos Buffon, Pauw, Robertson y Reynal, filósofos ilustrados, niegan las luces a los pensadores americanos, y qué decir de los propios de estas tierras. Cuando hablan del Siglo de las Luces, el siglo de la razón, no extienden tal idea a todos los confines del mundo. Y es quizá esta particularización de la razón el agente causal de una serie de críticas en contra de los indígenas americanos

2.4 Antropología filosófica en el siglo XVIII

Es importante señalar que no es sino hasta 1788, señala Michel Duchet en *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*,⁸ que aparece el término Antropología como ciencia del hombre en la obra *Anthropologie ou sciences générale de l'homme*,⁹ del teólogo Chavannes. Anteriormente, el término llegó a ser utilizado en el ámbito de la anatomía, como estudio del cuerpo humano; sin embargo, el estudio y reflexión en torno al ser y quehacer del hombre es una preocupación antiquísima, que no requirió de ser denominada de tal o cual forma para poder ser llevada a cabo. Ya en la Antigüedad fueron diversos los autores que tuvieron como preocupación central el ser del hombre, Sócrates, por ejemplo, que invitaba a mirarse a sí mismo de una forma reflexiva; Platón habló del alma encerrada en el cuerpo del hombre; por su parte, Aristóteles subrayó la composición sustancial del hombre, que

⁸ Michel Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 13.



consistía en cuerpo y alma. En la Edad Media se hablaba de psicología racional para hacer alusión al estudio y reflexión de la naturaleza del alma humana. A lo largo de este tiempo se han ido sentado las bases para construir una ciencia del hombre universal. Sin duda, el siglo XVIII dio un matiz científico a este estudio que ya se venía realizando desde la Antigüedad y abarca desde el estudio físico del hombre, pasando por su composición fisiológica, hasta la reflexión en torno a su alma y, más aún, su cultura, que lo definen como tal. Por tanto, es legítimo considerar como Antropología las investigaciones realizadas por diversos autores en torno al hombre, incluso antes de la denominación clara de esta disciplina.

A principios del siglo existen estudios como los de Buffon (*Histoire Naturelle de l'homme*)¹⁰ que tratan al hombre desde un aspecto físico, como especie humana, como sociedad, desde su formación y progreso, pasando por sus costumbres y tradiciones, evaluando principalmente lo industrial de su desarrollo. Destacan en este siglo dos concepciones paradigmáticas de la idea de hombre: una abanderada por Helvetius, en la que el hombre adquiere la realización plena en civilización, y la otra enarbolada por Jean Jacques Rousseau, en la que el hombre genuino es el que se mantiene en estado natural.

2.4.1 *El hombre en civilización*

Paradigma de antropología filosófica fue Claude Adrien Helvetius (1715-1771), pensador francés, discípulo de Buffon. En *Del espíritu*, publicado en 1758, Helvetius ofrece el modelo paradigmático acerca de la concepción de hombre durante la Ilustración. Desde una perspectiva empirista, propia de los ilustrados en general, explica la organización del cuerpo y espíritu humanos. Para este pensador, la distribución y organización de su cuerpo humano

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p.14.

y el uso que hace de sus facultades diferencia al hombre de los animales. Es la buena proporción de los miembros del cuerpo y la facultad de sentir y recordar lo que genera en el hombre el espíritu como facultad del pensar. El pensar es producto del sentir y recordar y no al contrario.

Sumados a los elementos orgánicos del cuerpo y al espíritu como facultad del pensar, Helvetius tiene en consideración otros dos factores como elementos fundamentales de la concepción de hombre, a saber, el medio natural y el medio social en los que se desenvuelve el organismo humano; es decir, el hombre no sólo es su constitución orgánica y genética de por sí dada, sino también el resultado de su entorno social y natural. La perfección de la especie humana radica, según este autor, en la lucha que haga el ser humano en contra de la naturaleza, es decir, en la distancia que consiga del estado salvaje o primitivo. A Helvetius le interesa el paso del estado natural al social, del estado bárbaro al civilizado.

El paso o el desarrollo del estado bárbaro al civilizado tiene como motor las pasiones personales, el interés hacia lo útil, hacia el progreso. Este último término es de gran importancia para la concepción de hombre de este autor, pues el camino del hombre siempre ha de conducirlo al progreso, al mejoramiento. Las sociedades han transitado, según él, por distintos estadios, de un primer momento salvaje, e infantil, hasta el estado civilizado; basta dar un vistazo a la historia de las naciones, afirma Helvetius, para corroborar dicha afirmación. Las sociedades evolucionan de la siguiente manera: primero, un estado de naturaleza; después, un estado de guerra y, finalmente, un estado de civilización. En dicho tránsito juegan un papel importante las instituciones políticas, legales y religiosas que se vayan constituyendo, pues ellas modelan el tipo de sociedad que se alcanzará, ya que buenas, leyes, buenas reglas o dictados morales formarán hombres virtuosos.

La civilización es la plena realización, el estado en el que el hombre adquiere su plena ilustración. Es, pues, el hombre civilizado el ser más interesante de la creación.



2.4.2 *El hombre en estado natural*

En contraste con dicha propuesta encontramos la concepción de hombre del filósofo Jean Jacques Rousseau (1712- 1778). Para él, el hombre originario sólo se descubre en plenitud y autosuficiencia en el ámbito de la naturaleza, su pensamiento social y filosófico establece la bondad de la naturaleza primigenia de su especie, corrompida por los adelantos de la sociedad.

En el *Emilio*, novela compuesta por Rousseau en 1762, se nos muestra en toda su complejidad el proyecto de hombre buscado por el filósofo de Ginebra. En este texto, Rousseau establece de principio que la perfección humana se halla en el estado natural. “Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre”.¹¹ En esta misma obra, que tiene como eje central la educación, el autor señala que se educa para ser hombre o ser ciudadano. El hombre de la naturaleza lo es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene más relación que consigo mismo o con su semejante. En cambio, el hombre civilizado es una unidad fraccionaria que determina el denominador y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social.¹² De esta forma, establece el contraste entre hombre natural y hombre civilizado, parece que la armonía entre ambos es imposible: se opta por educar hombres o ciudadanos. Ante tal dilema, Rousseau opta por el orden natural, en el que los hombres son todos iguales y cuya principal vocación es la de ser hombres. Antes que cualquier otra vocación social, dice Rousseau, el hombre está invitado a la vida humana, al estado natural.

Contra el hombre civilizado señala: “El hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud. Cuando nace se le cose en una envoltura; cuando muere se le mete en un ataúd, y en tanto que él conserva la figura humana vive encadenado por nuestras

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *El Emilio o de la educación*, p. 43.

¹² *Emilio*, p. 48.

instituciones”.¹³ Es la civilización la que corrompe y degrada el ser del hombre que de por sí es bondadoso.

Aun el estado natural, bajo la propuesta roussiana, el hombre requiere de una instrucción, una educación, pero de orden natural, dice: “Observad la naturaleza y seguid el camino trazado por ella. La naturaleza ejercita continuamente a los niños; endurece su temperamento con todo género de pruebas y les enseña muy pronto qué es pena y qué dolor”.¹⁴

Hay que señalar que la propuesta de Rousseau no tenía comprobación empírica, pues, para su tiempo, la única forma de acceder al hombre era en sociedad, aquel ideal de hombre en estado natural debía ser deducido del hombre civilizado, retirando de él todo lo adquirido en sociedad, hasta quedar decantado y mostrar la naturaleza originaria.¹⁵ Sin embargo, aquellos viajeros que conocían la obra de Rousseau y tuvieron la oportunidad de realizar viajes al Nuevo Mundo creyeron hallar en los nativos americanos el tipo de hombre que el filósofo retrataba en el *Emilio*, *Eloísa* o el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, generando así una visión idealizada de los indígenas.

La naturaleza es el medio donde se alberga al hombre originario. Si bien en estado salvaje los hombres no eran en modo alguno mejores que las actuales sociedades civilizadas, sí eran, declara Rousseau, sinceros, abiertos y permitían que se les viera tal cual eran.

Estas son, pues, a grandes rasgos, las dos concepciones de hombre predominantes en la Ilustración. Ambas sirven como telón de fondo para comprender las actitudes de viajeros, exploradores e investigadores que hablaron del Nuevo Mundo, en el que, por un lado, veían la antítesis del ideal de hombre civilizado, el bárbaro y, por el otro, la prueba empírica de la existencia de hombres en estado natural y, por ende, bondadoso.

¹³ *Ibidem*, p. 53.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. III, p. 53.



2.5 Origen y naturaleza de las críticas contra el Nuevo Mundo

Hemos dicho que el siglo de las luces se caracterizó por buscar la emancipación de la razón de cualquier clase de tutela; sin embargo, dicha afirmación albergaba en su interior algunas excepciones, a saber, la razón de la que se hablaba era la razón europea, que se yergue, siguiendo la idea de Luis Villoro, como el arquetipo universal de racionalidad,¹⁶ a partir del cual se evaluaría el grado de desarrollo y civilización de un pueblo. Filósofos europeos como Buffon, Pauw, Robertson y Reynal, principalmente, se alzan como jueces de América. En un siglo que anhela la libertad de pensamiento, estos personajes discuten la capacidad o incapacidad de los nativos americanos para valerse por sí mismos; algunos, con más encono faltado a la verdad y con ello al espíritu ilustrado, declararán la debilidad anímica y corporal de hombre americano, postergando así la dependencia del indígena en relación con el europeo.

La idea de la debilidad o inmadurez de América hunde sus raíces en la *Historia natural, general y particular* del naturalista francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). En dicha obra el autor enfatiza la diferencia de las especies animales y vegetales en las distintas regiones del mundo, las cuales también se hacen presentes en el hombre. Las especies animales y vegetales del Nuevo Mundo son distintas y, en la mayoría de los casos, afirma Buffon, inferiores. Con dicha afirmación se desencadena una serie de críticas tenaces en contra del Nuevo continente, que se convierten en palabras del mismo Clavijero en el almacén de fábulas y niñerías de viajeros, historiadores y filósofos europeos. El naturalista francés no se limitó a señalar la diferencia de especies animales y vegetales, sino que ve en ésta la razón de ser de la debilidad y decadencia del reino natural en América. Lo diferente se convierte en el agente causal de debilidad o inferioridad. Buffon, por ejemplo, al no poder nombrar al

¹⁶ Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 113.

puma americano como tal, como una variedad distinta a las ya conocidas, decide considerarlo arbitrariamente como un león débil y sin melena “il est aussi beaucoup plus petit, plus fiable et plus poltron que le vrai lion”.

Buffon miró América con ojos de naturalista ilustrado, con esperanza en el progreso y con la certeza de que en el estadio civilizado se alberga la perfección humana. En este sentido van sus interrogantes contra el Nuevo Mundo: si este continente –dice hablando de América– es tan antiguo como el otro, ¿por qué se encontraron allí tan pocos hombres? ¿Por qué –vuelve a preguntar– eran casi todos salvajes y dispersos? ¿Por qué –añade– los que vivían en sociedad contaban apenas doscientos o trescientos años después de su congregación? ¿Por qué aun las naciones que vivían en sociedad ignoraban el arte de transmitir a la posteridad la memoria de los hechos por medio de signos duraderos, puesto que habían encontrado el modo de comunicarse de lejos y de escribirse anudando cordones? ¿Por qué –continúa preguntando– no habían domesticado a los animales ni se servían de otros que de la llama y el paco, los cuales no eran, como nuestros animales domésticos, estables, fieles y dóciles? Y finalmente, sus artes –concluye Buffon– eran tan nuevas como su sociedad, su talento imperfecto, sus ideas no desarrolladas, sus órganos toscos y bárbara su lengua.¹⁷

En esta misma lógica se mantiene Pauw, quien es sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, publicadas en Berlín en 1768, no sólo arremete contra los animales y plantas de América, su ataque llega hasta el nativo americano, se lanza contra sus cualidades físicas, espirituales e intelectuales.

Dentro de las cualidades corporales que, a juicio de Pauw, hacen de los propios de América seres débiles destacan: a) los nativos del Nuevo continente son más pequeños que los castellanos, b) carecen de pelo y vellos corporales, c) su color y facciones

¹⁷ Cfr. Clavijero, *Historia antigua de México*, pp. 650-651.



son ignominiosas y d) son débiles y están sujetos a enfermedades en razón de la mala calidad del aire.

Los despropósitos de Pauw en contra de los indios se encaminan más allá de la apariencia física y tocan lo más íntimo de la naturaleza humana, el alma, de la cual dice: “No han podido encontrar en ellas sino una memoria tan débil, que hoy no se acuerdan de lo que hicieron ayer; un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni de ordenar sus ideas; una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente”.¹⁸

Clavijero señala que casi todas las afirmaciones de Buffon y Pauw contra América se fincan en una supuesta inundación diferente y más actual de la que hubo con el patriarca Noé. “De esta inundación nace, según Buffon, la malignidad del clima de América, la esterilidad de su terreno, la imperfección de sus animales y la frialdad de los americanos”.¹⁹

Por su parte, Pauw señala: “Los muchísimos volcanes de la cordillera o Alpes americanos y de las rocas del reino de México, y los terremotos que incesantemente agitan una u otra parte de aquellas elevaciones, dan a entender que aquella tierra no está todavía en reposo”.²⁰

Las tierras americanas, su geografía, su clima, su flora y fauna, a ojos de estos europeos, se encuentran en ciernes, infantiles, aún no maduran lo suficiente para contar con la estabilidad necesaria requerida para albergar una verdadera civilización. Así como su tierra, los habitantes del Nuevo Continente se hallan en un estado salvaje, en la inmadurez.

En estos dos autores es posible encontrar la premisa de que el clima es un factor determinante de los hombres. De Montesquieu, de sir John Chaedin y del abad Du Bos, señala David A. Brading,²¹

¹⁸ *Ibidem*, p. 640

¹⁹ *Ibidem*, p. 645.

²⁰ *Ibidem*, p. 647.

²¹ David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, p. 478.

es de quienes Pauw toma la tesis sobre la influencia decisiva del clima sobre el carácter, las costumbres, las leyes y las políticas de las naciones.

Clavijero demostrará que no es posible dar crédito a dicha inundación y, por ende, atender a los argumentos que se fundan en ella. Es una quimera dicha inundación, afirma el jesuita. “Los lagos y pantanos que parecen a Buffon y a Pauw señales indudables de la pretendida inundación son efectos necesarios de los grandes ríos, las innumerables fuentes y las abundantísimas lluvias de América”.²²

Ríos y grandes lagos también se hallan en el Viejo Continente. Clavijero invita a los europeos que juzgan malignas las tierras americanas a mirar sus propias tierras, donde seguramente hallarán las mismas características que consideran la causa de la degradación de todo lo que hay en el Nuevo Mundo.

A las imputaciones en contra de los americanos se suman las declaraciones del doctor Robertson, quien, al igual que los dos anteriores, finca sus afirmaciones en erróneas generalizaciones. Él, escribiendo a la distancia y basado en los dichos de algunos viajeros y misioneros, sostiene la ineficiencia intelectual e inmadurez de los indios, a quienes les atribuye una racionalidad débil que los aleja de los elementos de la religión.²³

Finalmente, Raynal, pensador francés, comentó la debilidad de los indios y su sujeción a la influencia del clima. Llama la atención este pensador, de formación jesuita, quien en sus señalamientos contra el Nuevo Mundo deja entrever las pretensiones de particularizar la razón y reducirla al ámbito europeo: “La lengua francesa tiene la superioridad de la prosa, si no es el lenguaje de los dioses es al menos el de la razón y la verdad”.²⁴ Europa se sitúa como tribunal para juzgar al mundo conocido, de ella emana la razón acompañada de la verdad. Con esta idea como

²² Clavijero, *op. cit.*, p. 646.

²³ *Cfr. ibidem*, p. 729.

²⁴ David A. Brading, *op. cit.*, p. 478.



telón de fondo es fácil comprender por qué ve en la diferencia la debilidad, barbarie y decadencia. El modelo de naturaleza y hombre es uno, el europeo.

Estas posturas sobre el nativo y la naturaleza americanos pueden englobarse en una visión que en conjunto considera el estado de naturaleza del indio como sinónimo de barbarie, de lo salvaje y, principalmente, inferior. Buffon, Pauw, Robertson y Reynal formaron parte de un grupo de intelectuales que confiaban en la doctrina del progreso, que encamina al hombre hasta la civilización.

Sin embargo, hemos de recordar que la imagen del nativo americano en el siglo ilustrado no se reduce a la ya referida en este trabajo. Dos son las visiones que se han generado, nos dice Charles Ronan,²⁵ en las mentes europeas sobre el Nuevo Continente; por un lado, está la que mira en la civilización europea la plena realización del hombre y, por el otro, la de los misioneros, exploradores y viajeros que vislumbraron en América y sus habitantes la tierra prometida y el ideal de hombre en su estado natural, el buen salvaje. Ellos percibieron en la naturaleza americana y en sus nativos un paraíso no contaminado con la civilización europea. Se trata de una imagen romántica e idealizada del indio, en parte fundamentada por las doctrinas de Rousseau, que contrapone al hombre natural y el hombre civilizado, inclinándose hacia el primero, pues sólo a través del estado natural se descubre al hombre en plenitud.²⁶

Empero, no es esta segunda visión del indígena la que desencadena la disputa entre ilustrados europeos y el jesuita Clavijero. La idea de hombre americano contra la que arremete el jesuita es aquella que define a los propios del Nuevo continente a través de la negación y oposición a lo europeo. Si bien es comprensible que el primer intento para definir o referir a lo desconocido sea mediante la comparación, no se justifica la

²⁵ Cfr. Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787) figura de la ilustración mexicana, su vida y su obra*, p. 335.

²⁶ Cfr. Miguel Cirilo Flórez, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, p. 77.

decisión arbitraria de representar a lo desconocido como inferior en la media en que no cuenta con todos los atributos que muestra el modelo ya conocido, es necesario dar un segundo paso que nos lleve a reconocer en lo diferente a lo otro, al otro.

La inclinación inalienable a clasificar las diferencias del naturalista Buffon y del resto de los pensadores ilustrados ya referidos, los conduce a cometer injusticias contra la naturaleza y el pueblo de América al grado de considerar al europeo como el único modelo de hombre. Nos dice Sofía Blease en *El buen salvaje y el canibal*: “[...] si mi comunidad es el único grupo humano que existe o al menos el único verdaderamente humano, los otros quedan relegados a simples copias de la propia perfección”.²⁷ Copias, eso eran los indios a ojos de Pauw y Buffon, reproducciones imperfectas de la perfección europea. Y si se insiste en llamarlos hombres será sin algo importante que los caracterice; así, el indio americano es definido por supuestas ausencias en su cultura, en su constitución física y espiritual: falta de hierro, falta de términos metafísicos, ausencia de vello corporal, falta de moneda, racionalidad endeble. De esta manera, el nativo americano va cobrando forma como oposición a lo europeo, no cualquier clase de oposición, sino aquella que alberga en su seno imperfecciones, ausencias y debilidades. América y los suyos necesitaban un sentido, Pauw y el resto de detractores lo donaron: el Nuevo Mundo sería la carencia de lo europeo, es decir, de civilización.

2.6 La filosofía en América como filosofía del hombre

El tema del hombre fue uno de los principales tópicos de la reflexión durante el periodo colonial. Su tratamiento en dichos siglos tuvo una gran profundización debido a la inquietud generada por la apremiante necesidad de justificar la racionalidad de los nativos del nuevo continente, a fin de detener las violentas vejaciones en contra de ellos. Por ello el quehacer filosófico, de

²⁷ Sofía Reding Balse, *El buen salvaje y el canibal*, p. 14.



carácter occidental, comienza en América con un problema de carácter antropológico.²⁸ El primer problema considerado como propiamente americano es aquel que diserta en torno a la naturaleza del nativo del nuevo continente. Ya había aludido a esta idea Leopoldo Zea al decir que “Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”.²⁹

Con la conquista se inicia una disertación en torno a la dignidad del indígena, la racionalidad y, por ende, la humanidad de éste se pone en tela de juicio. Negación de su humanidad, incapacidad para realizar algún trabajo de orden intelectual, imposibilidad para gobernarse a sí mismo son algunos de los temas que refutan humanistas ya desde el siglo XVI, como Alonso de la Veracruz y Fray Bartolomé de las Casas, quien responde a los agravios en contra del indígena lanzados por Ginés de Sepúlveda en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

Esta defensa del indígena se desarrolla en un contexto en el que la tradición escolástica predomina en el ambiente cultural, echa mano de argumentos de tipo cristiano-escolástico para hacer una legítima defensa del indígena, aunque también la escolástica dio los argumentos para considerar al indígena como bárbaro.

Este tema americano por excelencia llega al siglo XVIII y, como todas las cosas del momento, tomará otra perspectiva. Si bien mantiene ideas centrales, se verá enriquecido por los nuevos métodos de investigación y enseñanza modernos.

2.7 Aspectos de su antropología filosófica

Hemos visto cómo Europa intenta definir lo que no comprende mediante la descalificación y denuesto de las diferencias. Ante tal

²⁸ Alberto Saladino García, *Científicos del siglo XVIII latinoamericano*.

²⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 12.

atropello, Francisco Javier Clavijero toma la pluma y da voz a la realidad americana que a través de la *Historia antigua de México* se muestra diferente pero no inferior.

La tarea antropológica filosófica del jesuita comienza como una respuesta a la descalificación de las tierras y los hombres americanos. Clavijero se propone develar la verdad, opacada por escritores modernos, a quienes las luces de un siglo ilustrado han cegado y, sin embargo, describen un mundo que les es lejano y que nunca han mirado.

Un primer aspecto a notar es que la tarea antropológica de Clavijero se respalda en el conocimiento y la valoración de la cultura indígena: vivió 36 años en tierras americanas, conocía la lengua de los indios, convivió y trató con ellos mediante la enseñanza de los rudimentos de la religión y demás disciplinas. El jesuita es un pensador autorizado para hablar de la historia, cultura y naturaleza del hombre del Nuevo Mundo y, como él mismo señala, no es movido por la pasión o el amor a su patria al escribir sobre América, “Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento a su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empaña a condenarlo; y así diré francamente lo bueno y lo malo que en ellos he encontrado”.³⁰ Y si alguna deficiencia se hiciera notar de su *Historia antigua*, como más adelante lo haría el doctor Robertson, téngase en cuenta que fue una obra escrita en el exilio, lo que limitó el acceso del autor a fuentes y materiales de primera mano que le permitieran complementar su trabajo.

Podemos estructurar el trabajo antropológico de Clavijero en dos etapas: la primera contiene los argumentos teológicos y filosóficos para sustentar la radical igualdad de todos los hombres. Un segundo momento alberga un quehacer etnográfico, que puede ser estructurado de la siguiente forma: a) descripción física del propio del Nuevo Mundo; b) repaso de las cualidades anímicas como memoria, entendimiento y voluntad; y c) revisión de las capacidades culturales del nativo americano: lengua, leyes, gobierno, religión.

³⁰ Clavijero, *op. cit.*, p. 62.



Con esto, lo que surge como una necesidad de impugnar las difamaciones en contra de las tierras y habitantes del Nuevo Mundo se convierte en una antropología filosófica, en la medida en que Clavijero, mediante su *Historia antigua de México*, realiza una descripción del indio americano con acento en su cultura pero, además, emplea argumentos filosóficos y teológicos que no sólo sirven para resarcir al americano de los improperios de pensadores europeos, sino que delinean una noción global del ser humano.

En cuanto al método utilizado por el jesuita podemos decir, siguiendo a Antonello Gerbi, que Clavijero recurrió al contraataque, se esforzó por responder a las calumnias de los europeos. Su táctica oratoria es la que se ha definido como la técnica de tu quoque, tú también. América se defiende enumerando minuciosamente las debilidades de Europa. Con una actitud crítica y en ocasiones burlona pone al desnudo los prejuicios y debilidades de Europa.

2.8 Esencial igualdad de todos los hombres

Clavijero admite la esencial igualdad de todo hombre; por ende, su pretensión no es colocar al americano por encima de hombre del Viejo Mundo, idealizándolo o faltado a la verdad. “No pretendo hacer parecer que la América es superior al Mundo Antiguo, sino solamente demostrar las consecuencias que pueden naturalmente deducirse de los principios de los autores que impugno”.³¹

El jesuita, al igual que distintos órdenes religiosas y la Iglesia en su conjunto, tiene la misión de conciliar la realidad particular del hombre americano y la doctrina universal de las Escrituras. El origen del Nuevo Mundo amerita una explicación dentro del marco de la historia divina. Ante tan apremiante necesidad, veremos cómo nuestro autor sostiene la idea de un origen común de todos los hombres, de si los americanos dejan de permanecer al margen de la historia universal, como hijos perdidos, para integrarse a través de la evangelización y la misma raíz de origen al gran cuerpo de la cristiandad.

³¹ *Ibidem*, p. 599.

La radical igualdad entre todos los seres humanos emana de dos fuentes: a) el origen de los pueblos y b) la naturaleza del alma. Estos dos principios están íntimamente ligados pues, al hablar de un origen común, se señala que todas las naciones y pueblos del mundo participan de una misma naturaleza.

Para Clavijero, quien se basa en la interpretación de las escrituras y en evidencias halladas en la tradición de las naciones del Anáhuac, como referencias al diluvio universal y la confusión de las lenguas, los nativos de América forman parte de la descendencia del patriarca Noé, “Pues si tenemos respeto a los Sagrados Libros o a la tradición de los americanos, debemos buscar en la posteridad de Noé los pobladores del Nuevo Mundo”.³² Este es el inicio de los argumentos a favor del indio, un origen común del que se deriva una naturaleza común.

Y es que para Clavijero las almas de los americanos “[...] son en lo radical como las de los demás hombres y están dotadas de las mismas facultades”.³³ El americano, como el resto de los hombres, participa del concierto universal de la creación de Dios. Con esto, Clavijero devela tras la singular diversidad de los nativos de América un principio de identidad que muestra la presencia de Dios en todos los hombres, incluidos los indios de América.

En la *Physica Particularis*, dividida en dos partes (de los cuerpos no vivientes y de los cuerpos vivientes), es posible encontrar elementos que nos permiten configurar la idea de hombre que enarbola el jesuita. En la segunda parte encontramos un capítulo dedicado al cuerpo humano, en él es posible hallar cuatro apartados: 1) Las partes del cuerpo humano; 2) La parte natural del hombre; 3) La parte vital del hombre y 4) La parte animal del hombre. En lo que toca al alma humana puede considerarse a Clavijero como vitalista, es decir, la considera materia substancial o, lo que es lo mismo, como elemento fundamental e inalienable de la naturaleza humana, que habita en el cuerpo entero y en cada parte del mismo. Cabe mencionar que esta idea del jesuita se opone

³² *Ibidem*, p. 606

³³ *Ibidem*, p. 63.



a las tesis modernas del mecanicismo de Descartes y Grassendi, para quienes los movimientos y operaciones de los entes animados se explican mediante términos estrictamente mecanicistas.³⁴

En cuanto a la sede o lugar de residencia del alma, descarta de inmediato la teoría cartesiana que afirma que aquélla se alberga en la glándula pineal, como también la idea moderna de que el alma se aloja en el cerebro. Siguiendo a Aristóteles, Clavijero sostiene que el alma no se halla en algún lugar particular, sino en el cuerpo en su totalidad y en cada parte del mismo.

En lo que se refiere a los puntos teológico-filosóficos, el jesuita se adscribe fielmente a lo que dicta la *Ratio Studiorum*. En las reglas para el profesor de filosofía se indica claramente no separarse de Aristóteles en temas de suma importancia, a no ser que se contenga partes que se opongan a la fe católica.³⁵

Estos primeros argumentos para imputar las difamaciones en contra de la naturaleza del indígena se inscriben dentro de una tradición escolástica, utilizada ya en el siglo XVI por Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Sin embargo, en Clavijero a estas tesis se suman elementos hasta cierto punto modernos, como la exigencia de evidencia empírica para sostener los dichos, perfilándose hacia una antropología que tiene en consideración y valoración los logros culturales de una población para configurar la noción de hombre. Como veremos a continuación, el trabajo antropológico del jesuita reside además en el análisis y estudio de la cultura indígena, remontándose a sus orígenes y desenvolvimiento.

2.9 Labor etnográfica

Entenderemos por labor etnográfica el estudio y rescate que realiza Francisco Javier Clavijero del pasado y la riqueza cultural de los habitantes del nuevo continente. Se trata del estudio del

³⁴ Cfr. Charles E. Ronan, *op. cit.*, pp. 110-117.

³⁵ *Ratio Studiorum*.

ethos de un pueblo, el mexicana, que sirve como pauta para resaltar la humanidad común de todos los hombres.

En este apartado esbozaremos el estudio que realiza el jesuita de la cultura de los naturales de América.

2.9.1 Descripción física del Nuevo Mundo

Estos dos primeros incisos son resultado principalmente de la impugnación de Clavijero contra las descalificaciones de las cualidades físicas y anímicas de los naturales de América, difamaciones pronunciadas principalmente por Pauw.

Recordemos que para el grupo de ilustrados referidos en la primera parte de este trabajo, si había que considerar al americano como hombre sería sólo tratándose de un tipo de hombre que careciera de atributos esenciales como los suyos o que los tuviese menos desarrollados sin posibilidad de fortalecerlos. Veremos cómo en los siguientes extractos de la Historia antigua de México Clavijero decide desmentir con conocimiento de causa las falacias de los europeos.

Pauw afirmaba que “Todos los propios de América, son más pequeños, más deformes y más débiles, más cobardes y más estúpidos que los del Antiguo Mundo [...]”.³⁶ El francés censura cuatro elementos de la corporalidad de los americanos: primero, son más pequeños que los castellanos; segundo, carecen de pelo o barba; tercero, vitupera su color y facciones; y finalmente señala su debilidad y cientos de enfermedades debido, apelando de nuevo a aquel diluvio que enrareció las tierras, a la corrupción del aire.

Recordemos que la visión de hombre bajo la que se ampara Pauw es aquella que se esbozó al principio del trabajo. En ella las cualidades físicas son un factor fundamental para perfilar el ser del hombre, las justas proporciones y el equilibrio de las extremidades son elementos indispensables para poder diferenciar al hombre de las bestias.

El tema aquí es que Pauw no miraba las particularidades y singularidades corporales de los nativos sino como características

³⁶ *Ibidem*, p. 598.



de inferioridad e inmadurez. Para el naturalista francés, el antiguo continente debía ser el modelo de todo el mundo. En este sentido, cualquier sociedad o comunidad fuera de los márgenes de Europa debía ser considerada bárbara o inferior.

Ante tales críticas, el jesuita declara que lo dicho por Pauw son generalizaciones sin sustento de casos aislados y particularidades que pretende derivar en ideas universales:

Son los mexicanos de estatura regular, de la cual se desvían más frecuentemente por exceso que por defecto; de buenas carnes y de una justa proporción en todos sus miembros; de frente angosta, de ojos negros y de una dentadura igual, barba y rala y de ningún pelo (por lo común) en aquellas partes del cuerpo que no rescata el pudor, el color de su piel es ordinariamente castaño claro [...] tienen un justo medio entre la hermosura y la deformidad.³⁷

Clavijero es un personaje autorizado para hablar de la fisiología de los nativos americanos, recordemos que convivió con ellos desde la pequeña infancia. La ignorancia, el desconocimiento de las tierras americanas, más la maliciosa intención de algunos europeos son las principales causas, señala el jesuita, que llevan a Pauw a realizar generalizaciones absurdas, su nulo con tacto con las tierras de los nativos llena sus argumentos de arbitrariedades y, por ende, de falsedad.

En favor de la complexión física y de la salud del indio continúa diciendo: “Sus sentidos son muy vivos, especialmente el de la vista, la cual conservan entera aun en su decrepitud. Su complexión es sana y su salud robusta. Están libres de muchas enfermedades que son frecuentes en los españoles [...]”³⁸

Si algunos defectos se encuentran en las cualidades físicas de los nativos americanos, se adelanta a decir el jesuita, éstos no hallan sus raíces en el ambiente en el que aquéllos se desenvuelven: “[...] tales defectos no son causados ni por malos humores, ni por el cli-

³⁷ *Ibidem*, p. 62.

³⁸ *Idem*.

ma, sino por la mal entendida y cruel humanidad de sus padres, los cuales, por sustraer a sus hijos de las cargas y fatigas a que sujetan los españoles a los indios sanos [...]”.³⁹ Los defectos de los nativos son generados por su progenitores esperando con ello librarlos de un dolor más grande, a saber, el yugo de los españoles.

Clavijero demuestra que las diferencias físicas de los indígenas en razón de los europeos no son naturales, no más allá de las peculiaridades que la naturaleza imprime a capricho en cada uno de los seres, sino sociales, no se trata de debilidad física y excesiva enfermedad, sino de miseria provocada por el abuso de los españoles.

2.9.2 Repaso de las cualidades animicas como la memoria, el entendimiento y la voluntad

No sólo el aspecto externo o fisiológico de los nativos de América fue juzgado y descalificado con la pluma de algunos europeos, también lo fueron sus cualidades más íntimas y esenciales, a saber, su carácter, su memoria, su ingenio, su voluntad e incluso su estado de ánimo.

Pauw, como si hubiera tratado con los americanos, departido o mantenido una conversación con alguno de ellos, declara no haber podido encontrar “[...] una memoria tan débil, que hoy no se acuerde de lo que hicieron ayer; un ingenio tan obtuso, que no son capaces de pensar ni ordenar sus ideas, una voluntad tan fría, que no sienten los estímulos del amor, un ánimo opacado y un genio estúpido e indolente”.⁴⁰

Para demostrar la falsedad y malignidad de dichos argumentos, Clavijero recurre a los testimonios de ilustrísimos personajes de la Nueva España que, además de haber trabado relación con los indígenas, formaron parte de aquellos pensadores que contribuyeron, a principios de la Colonia, con grandes ideas a favor de la dignidad del indígena, destacan los nombres de Juan de Zumárraga, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Julián Garcés, Palafox y el padre Acosta.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 723.



Fray Juan de Zumárraga, por su parte, exalta la bondad del alma de los indios y sus excelentes dotes para las artes, en especial para la pintura. Fray Bartolomé de las Casas hablaba de lo claro y vivo de su ingenio, y en especial de su docilidad para recibir la doctrina cristiana.⁴¹ Clavijero resalta los testimonios referidos, enfatizando el hecho de que los emisores fundan sus dichos en la experiencia, en el vivir y convivir con los americanos.

Por si los testimonios dichos no fueran suficientes para persuadir a los detractores de los americanos, Clavijero exhorta a escuchar al descubridor del Nuevo Mundo, Cristóbal Colón, quien en su relación dirigida a Fernando e Isabel así habla de los indios: “Juro a VV. AA. Que no hay en el mundo mejor gente que ésta, ni tan amorosa, afable y pacífica. Aman a su prójimo como a sí mismos [...]”.⁴²

Para abonar a las cualidades anímicas de los indígenas, el jesuita destaca de su carácter su impasibilidad, su gran gratitud, su ecuanimidad ante el frenesí del amor: “Son por naturaleza serios, taciturnos y severos, y más celosos del castigo de los delitos que del premio de las virtudes. El desinterés y la liberalidad son de los principales atributos de su carácter”.⁴³

Como el mismo Clavijero deja en claro al inicio de su *Historia antigua de México*, estos argumentos no son para colocar al indio americano por encima del europeo. Los jesuitas en su conjunto confían en la civilización, tienen fe en el progreso, reconocen que en la composición del carácter de los mexicanos, como en el de cualquier nación del mundo, existen elementos buenos y malos, y siempre cabe la posibilidad de corregir lo que sea necesario por medio de la educación.

Clavijero, al enunciar los atributos anímicos de los propios de América, pone de manifiesto la radical igualdad de todos los hombres, sus inclinaciones hacia lo bueno y lo malo, el amor al

⁴¹ *Cfr. ibidem*, p. 722.

⁴² *Historia de don Cristóbal Colón*, cap. 32, por su hijo Fernando, citado en Clavijero, *op. cit.*, p. 728.

⁴³ *Ibidem*, p. 64.

prójimo, la gratitud y, por supuesto, las deficiencias que pueden ser enmendadas y se encuentran, señala, en todas las civilizaciones, desde la antigua Grecia hasta la culta Europa del siglo XVIII.

2.9.3 *Revisión de las capacidades culturales del nativo americano: lengua, leyes, gobierno, religión*

Es significativo y peculiar que el acercamiento y conocimiento de la lengua, religión, economía y política de los pueblos originarios de América haya entrado al saber universal a través de la comparación con Europa. Las costumbres y tradiciones de los pueblos del Nuevo Mundo dejan de serles ajenas en la medida que las comparan con las suyas. A través de su propia cultura, el europeo mira la realidad de los salvajes y, a pesar de ello, le sigue siendo extraña e inasequible. El rechazo a reconocer algo como totalmente nuevo y diferente los orilla a calificar lo otro, lo desconocido, como menor o incompleto.

Ante la descalificación y definición del indio por medio de la negación, Clavijero demuestra que tales afirmaciones son falsas, valiéndose de evidencia que comprueba el alto desarrollo cultural de los nativos del Nuevo Mundo. Y es que para algunos europeos como Pauw, una sociedad es civilizada en la medida en que demuestra contar con el uso de: moneda, navíos, fierro y letras. Son prerequisites que sin ningún problema el jesuita encuentra y conoce en los habitantes del Anáhuac, sin dunda distintos pero, en esencia, iguales.

2.9.3.1 Moneda

En cuanto a la moneda Clavijero señala su propiedad fundamental, la de representar un valor, el de las mercancías; en ese sentido es claro que las naciones del Anáhuac contaban con ella, “¿Qué era el cacao que constantemente usaban para proporcionarse en el mercado todo lo que necesitaban [...]?”⁴⁴

⁴⁴ *Ibidem*, p. 745.



2.9.3.2 Fierro

En cuanto al fierro, Francisco Javier Clavijero señala como superficial que en América se haya conocido o no el fierro para considerarla una nación culta; sin embargo, apela al testimonio de Herrera, quien declara haber encontrado en la Española fierro mejor que el de la Vizcaya.⁴⁵

2.9.3.3 Navíos

En relación con los navíos, Clavijero puntualiza inteligentemente que no se ha de fabricar lo que no se necesita. Antes de mirar la falta de este tipo de artefactos como una imperfección, el jesuita invita a ver en ello el espíritu noble de los indígenas, libres de ambiciones y avaricia. A ellos les bastan las canoas para el comercio y la pesca, no pretenden encaminarse a la conquista de ningún otro Estado ni trasportar de países distantes riquezas ultrajadas que no necesitan.⁴⁶ Clavijero da un giro interesante a las injurias de los detractores de América, donde ellos ven falta, debilidad e inmadurez, el religioso observa nobleza, virtud y conductas dignas de ser imitadas.

2.9.3.4 Escritura

Uno de los principales argumentos de Europa para descalificar a los pueblos nativos era la falta de letras, pues en ellas queda testimonio perenne de que una sociedad desarrolló un pensamiento racional digno de ser transmitido y preservado. Pauw, por ejemplo, declaraba que “[...] los mexicanos no tenían jeroglíficos, que las pinturas no eran más que diseños groseros, [...] que no habían hecho progreso en aquel arte [el de la escritura] por medio del cual procuraban perpetuar la memoria de las cosas pasadas y los acontecimientos [...]”.⁴⁷ Si se continúa con la lógica de conside-

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, p. 748.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 749.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 751.

rar a Europa como arquetipo universal, es evidente que los pueblos americanos carecían de escritura, pero si se rompe dicho paradigma y se reconoce la particularidad y diferencia de estos pueblos, se abren horizontes que permiten incluir una pluralidad de formas de comunicar o transmitir mensajes que van más allá de escribir en papel, pieles o tela, “[...] pero si por arte de escribir se toma el representar y dar a entender cualquier cosa a los ausentes y a la posteridad con figuras jeroglíficas y caracteres, es cierto que tal arte era conocido y tenía gran uso entre los mexicanos, acolhuas, tlaxcaltecas y todas las demás naciones cultas de Anáhuac”.⁴⁸

En este mismo punto, el doctor Robertson señala que para llegar a las letras es necesario seguir un proceso que va de la pintura a los jeroglíficos, pasando por los símbolos alegóricos y caracteres arbitrarios, hasta el alfabeto. Mas dígase lo que se quiera, responde el jesuita, lo cierto es que todos los modos inferidos de representar los conceptos los usaban los mexicanos.⁴⁹

2.9.3.5 Lengua

Se imputa además la deficiencia de la lengua mexicana para referir conceptos metafísicos. Clavijero reconoce que, efectivamente, no existen voces nominales en esta lengua para referir a conceptos como sustancia, materia o cuerpo, pero refuta tal acusación remitiendo a Europa a mirar su pasado para que reconozca que aun ella misma carecía de dichos términos antes de que los griegos, tras un largo proceso de abstracción, llegaran a crear esas nuevas palabras.

2.9.3.6 Leyes

En cuanto a la acusación de falta de leyes, el jesuita se pronuncia en contra, pues declara no haber conocido leyes más humanas que las de los mexicanos. Gran humanidad y respeto a la naturaleza se

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Cfr. ibidem*, p. 759.



deja ver en las leyes de los mexicanos: “¿Qué ley más humana que aquella que hacía nacer libres a todos los hombres aun de padres esclavos; que dejaba a los esclavos el dominio de sus cosas y de lo que adquieran con la propia industria o trabajo, que obligaba al señor a tratar al esclavo como hombre y no como bestia [...]?”⁵⁰

2.9.3.7 Religión

Pues bien, los mexicanos y las demás naciones del Anáhuac, así como los peruleros, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciada con mil errores y supersticiones. Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos y sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenía rey, gobernantes y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celebran magistrados y gobernadores, tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y la justicia en los contratos, tenían distribuidas las tierras [...].⁵¹

Clavijero entra así en la lógica de civilización y progreso. Una sociedad es tal en la medida que cuenta con instituciones religiosas y políticas lo suficientemente desarrolladas para permitir un ambiente en el que las conductas y actividades de los hombres sean reguladas. Además de distintas manifestaciones culturales como el arte, que ponen de manifiesto lo desarrollado del espíritu de los antiguos mexicanos, un espíritu sensible a la belleza, bondadoso, demostrado con conductas racionales dignas de admirarse e incluso conservarse.

Los originarios de América no pueden ser calificados de bárbaros ni salvajes, afirma el jesuita, pues

⁵⁰ *Ibidem*, p. 784.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 143-744.

Bárbaros y salvajes llamamos hoy en día a los hombres que, conducidos más por el capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remendar las miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la divinidad o no han establecido el culto con que deben honrarla.⁵²

Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleados en los trabajos públicos y privados, hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos teólogos y buenos filósofos y tan buenos (hablando de la filosofía arábica que se enseñaba en nuestras escuelas) que en concursos de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar, de los cuales aún viven algunos que podría nombrar.⁵³

Esto es grosso modo el quehacer etnográfico que realiza el jesuita, en las disertaciones se halla a detalle la descripción y características de la cultura de los mexicanos, como el uso de moneda, la distribución de las tierras, la forma de gobiernos, la religión, etcétera. Sirva esta semblanza a modo de introducción en el quehacer antropológico de Francisco Javier Clavijero.

2.10 Observaciones a la labor antropológica del jesuita

Sin duda, el trabajo e investigaciones del jesuita en torno al nativo, la cultura y geografía del nuevo continente son loables, dignos de reconocimiento, e incluso se puede considerar precursor en campos de la investigación como la etnografía o los estudios de multiculturalidad; sin embargo, fieles a un estudio imparcial, es importante señalar algunas debilidades de su labor, en parte producto de la época o de su situación de religioso.

⁵² *Ibidem*, p. 743.

⁵³ *Ibidem*, p. 63.



Son tres las principales observaciones que hay que señalar de su trabajo: la primera, y quizá la más comprensible y fácil de zanjar, es la que le imputa el doctor Robertson y que tiene que ver con las limitantes bibliográficas que tuvo Clavijero al realizar su *Historia antigua*. La segunda tiene que ver con el ideal o modelo de indio que tiene en mente mientras desarrolla sus estudios, pues no se refiere directamente, la mayoría de las veces, a los indios que habitaban América ya en pleno siglo XVIII. Una tercera y última observación, quizá más difícil de comprender, se refiere al tratamiento que da en sus textos a los negros.

2.10.1 Limitaciones en las fuentes

Hace falta referirse brevemente al proceso de expulsión de los jesuitas en 1767 para comprender la difícil situación por la que atravesaron al salir de la Nueva España y las precarias condiciones en las que tuvieron que viajar rumbo al exilio.

Apenas resplandecía el sol el día 25 de junio de 1767, nos narra Francisco Javier Alegre,⁵⁴ cuando a las residencias de la Compañía de Jesús llegaban comisarios a ejecutar la fatídica orden de desterrar de tierras mexicanas a todos los miembros de la compañía. Por decreto real, eran exhortados a abandonar todos los terrenos pertenecientes a la corona Española, sin portar ni llevar nada más consigo que lo meramente indispensable, el hábito jesuita y algún libro de rezos. Bibliotecas, archivos, documentos personales fueron confiscados y puestos en manos de las autoridades. El fruto y razón de ser de la compañía: la investigación, la enseñanza e instrucción en la fe católica; la producción intelectual les fue arrebatada. No preservarían de esos estudios más que el registro hecho por sus mentes. Así habrían de viajar, como prisioneros, rumbo a Veracruz, luego a La Habana; ya en Europa, mantenidos en Cádiz, y tras varias escalas llegarían a los Estados pontificios, donde permanecerían ex-

⁵⁴ Cfr. Francisco Javier Alegre, "La expulsión", en *Revista Artes de México*, núm. 92, México, 2008, pp. 11-13.

pulsados. Viviendo en precarias condiciones continuarían sus labores intelectuales, aunque con grandísimas dificultades y carencias.

Luego de tan penoso viaje, fiel a su espíritu ilustrado, Clavijero continúa con sus estudios, entabla relación con el conde de Ferrara, quien ofrece al jesuita su biblioteca privada. En Bolonia tuvo la fortuna de consultar bibliotecas que le suministraron un buen número de textos y códices que le fueron de gran utilidad para redactar su gran proyecto, *Historia antigua de México*. A este respecto su biógrafo nos informa: “[...] encontró muchos más documentos mexicanos de los que había esperado, tanto en Bolonia, Ferrara, Módena, como también por medio de sus amigos, en Roma, Florencia, Génova, Milán, Venencia”.⁵⁵ Tras años de estudio y dedicación queda concluida su *Historia*, escrita primero en español y posteriormente traducida al italiano para su publicación.

Hay que reconocer que son pocas las fuentes verdaderamente primarias que pudo aprovechar el jesuita. Charles Ronan señala cuatro tipos de fuentes: historias clásicas del Nuevo Mundo, Colecciones de antiguas pinturas mexicanas, fuentes indirectas y las que denomina “obras secundarias”.⁵⁶ El primero en dar acento a la falta de textos primarios es William Robertson, uno de los imputados en la *Historia*. En una carta que escribe a un amigo, Lord Ellick, el 3 de abril de 1787, Robertson expresa que encuentra la *Historia antigua* de Clavijero con errores y deformaciones, como provenientes de un débil y crédulo fanático. Otro crítico fue Juan Bautista Muñoz, quien afirma que Clavijero no hizo otra cosa sino elaborar un compendio de la obra de Torquemada. Consciente de ciertas ausencias en materiales bibliográficos, el miso Clavijero al inicio de su *Historia* advierte a sus lectores de la falta de tantos manuscritos a causa de la lejana distancia de su país “[...] y la falta de tantos manuscritos preciosos que se conservan en algunas bibliotecas de

⁵⁵ Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 148.

⁵⁶ Cfr. Charles E. Ronan, *op. cit.*, pp. 249-332.



México son obstáculos insuperables para todo el que emprenda semejante historia, principalmente lejos de aquellos países”.⁵⁷

Si Clavijero no se valió de toda la riqueza bibliográfica con la que contaba en México es sencillamente porque no pudo hacerlo. Las condiciones y circunstancias de la vida del jesuita y la compañía de Jesús en general condicionaron de forma definitiva la labor en la investigación sobre México. Sin embargo, Clavijero ha dejado a la posteridad un texto digno de estudio y reflexión, que aún hoy aporta material para la investigación.

2.10.2 *Ideal del indio*

No podemos poner en tela de juicio lo autorizado que era el jesuita para hablar del carácter, ánimo y habilidades del indio o incluso de sus tradiciones pues, como se ha señalado, tuvo oportunidad de tratar amistad con ellos y conocerlos, aprender su lengua e instruirlos en los rudimentos de la fe. Sin embargo, en lo que toca a la parte histórica, el indio del que nos habla el jesuita es aquel del que dan testimonio historiadores del siglo XVI, como Torquemada o fray Bernardino de Sahagún, por citar algunos. Y, sin duda, este no es un problema porque el quehacer del religioso de la compañía no era sino la restauración de la dignidad de la gran sociedad que fue México antes de la llegada de los españoles.

Su mirada al pasado va guiada por la admiración a las grandes sociedades del Anáhuac. Al hablar del carácter, por ejemplo, remite al de las naciones mexicanas de aquella región. Cuando nos habla de gobierno, leyes, religión o escritura, el jesuita describe con erudición dichas instituciones e incluso exhorta a preservar y llevar a cabo ciertas actitudes y prácticas comunes entre los indios que dan testimonio de su inclinación hacia las virtudes cristianas aun antes de conocer la doctrinas de la Iglesia.

El modelo de indio, el indio que presenta Clavijero a Europa, ya no es para el siglo XVIII, en parte, aquel que se describe en la Histo-

⁵⁷ Clavijero, *op. cit.*, p. XXI.

ria. Las instituciones sociales que otorgan civilidad y racionalidad al nativo de América hace ya muchos años que habían perdido vigencia. Clavijero busca asideros en el pasado que respalden la dignidad del indio frente a los embates de Europa.

2.10.3 *Los negros y asiáticos*

Esta sea quizá una de las observaciones más delicadas que se puedan hacer al trabajo de Clavijero, pues a lo largo de todo el trabajo hemos hablado de su empeño y dedicación por desmentir y combatir las descalificaciones hacia el indio por parte de algunos Europeos; se ha señalado su tesis fundamental que sostiene la radical igualdad de todos los hombres; más aún, ha descrito una serie de elementos que el europeo demandaba al nativo de América para nombrarse civilizado.

Con todo esto, Clavijero ofrece al inicio de la quinta disertación una clasificación de los habitantes del nuevo continente señalando cuatro categorías: 1) los americanos propios; 2) los europeos, asiáticos y africanos; 3) los criollos; y finalmente 4) las razas mezcladas o castas. Todas estas clases, señala el jesuita, han sido injuriadas pero consideró más apremiante alzarse en favor de los propios de América. Si consideramos que en la configuración de su antropología Clavijero esboza lo que en la actualidad será conocido como equidad y no propiamente igualdad, pensando que la igualdad es homogenización y la equidad es reconocer la diferencia pero a la vez mantener al sujeto en un mismo plano que el resto, no es de sorprender que el jesuita haga dicha clasificación, pues la intención no fue la de hacer una gradación de hombres, sino la del reconocimiento de la diversidad en una misma nación.

Lo delicado de algunas afirmaciones del correligionario de la Compañía de Jesús es que en su afán por restituir la dignidad del nativo americano comete algunas faltas; por ejemplo, en lo que se refiere a la constitución física del indio, específicamente al tono de piel, declara: “Del color de éstos no se puede formar argumento alguno contra el Nuevo Mundo, porque aquel color



es menos distante del blanco de los europeos, que el negro de los africanos y una gran parte de los asiáticos^{7,58}. Con este tipo de ideas Clavijero entra al juego de las comparaciones del que se valieron los europeos para hablar mal del americano. Este es quizá un descuido involuntario del jesuita, su finalidad era desmentir los despropósitos que hacían del indio un medio hombre y, como ya se mencionó, africanos, criollos, asiáticos o mestizos fueron injuriados; sin embargo, es el indio el más desprotegido. La intención del autor de la *Historia antigua* no fue situar al indígena por encima de negros o asiáticos, pero con el recurso de la comparación comente un desliz que podría llevar a afirmar erróneamente que en Clavijero se albergaban ideas de racismo o gradación de hombres. Fue claro y extendió a todo el orbe la idea de la radical igualdad entre los hombres sin exclusiones de algún tipo.

2.11 Conclusiones

La reflexión que realiza Clavijero nace de la observación dinámica de la vida de los pueblos indígenas y de su pasado. Para hablar del indio considera su ambiente natural, sus inclinaciones y aptitudes que, libres de toda comparación con los arquetipos europeos, muestran una propia racionalidad, una lógica vinculada estrictamente con su ambiente social, político y religioso. Clavijero es capaz de ver más allá del paradigma europeo y reconocer en la cultura indígena una gran riqueza que contribuye a la construcción de humanidad. Las diferencias a ojos del jesuita no son ausencias o debilidades, sino más bien características y atributos singulares que contribuyen a la formación de un pueblo.

El quehacer antropológico de Clavijero sienta las bases de la equidad entre los hombres, pues si bien la tesis de la que parte es la radical igualdad entre todos los hombres, reconoce además las diferencias y particularidades de cada pueblo. Por un lado, identificamos una homogenización de la naturaleza humana, de lo

⁵⁸ *Ibidem*, p. 713.

más íntimo del hombre, el alma, que permite contar con las mismas facultades cada individuo pero, por otro lado, el jesuita reconoce y valora las singularidades o diferencias culturales de cada pueblo que mantienen a los hombres en un mismo plano.

Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (comp.) (1976), *Francisco Javier Clavijero*, SEP, México.
- Beuchot, Mauricio (1995), *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México.
- (1990), *Filosofía social de los pensadores novohispanos*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.
- (1996), *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996.
- (1996), *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, UNAM, México.
- Brading, David A. (2003), *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México.
- Clavijero, Francisco Javier (2009), *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
- Duchet, Michéle (1975), *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces, Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, Siglo XXI Editores, México.
- Flores, Miguel Cirilo (1998), *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Síntesis, España.
- Gerbi, Antonello (1993), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México.
- Méndez Plancarte, Gabriel (1991), *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México.
- Navarro, Bernabé (1948), *La introducción de la filosofía moderna en México*, Colmex, México.
- (1983), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México.
- (1998), *Filosofía y cultura novohispana*, IIF-UNAM, México.



- Reding Balse, Sofía (2009), *El buen salvaje y el canibal*, UNAM, México.
- Romero, Francisco (1981), *Historia de la filosofía moderna*, FCE, México.
- Ronan, Charles E. (1993), *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787), figura de la Ilustración mexicana, su vida y su obra*, Universidad de Guadalajara/ITESO, México.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011), *El Emilio*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2012), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid.
- Saladino García, Alberto (2001), *Científicos del siglo XVIII latinoamericano*, UAEM, México.
- Villoro, Luis (2005), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colmex, México.
- Zea, Leopoldo (1994), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.

3. La filosofía de la historia en la *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero

Rodolfo Sánchez Ramírez

[...] una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una reacción concreta. Es, pues, inseparable de ésta [...].

JOSÉ ORTEGA Y GASSET,
Prólogo

3.1 Introducción

Dentro del programa de trabajo para los estudios de la Historia de la Filosofía en el México colonial, José Gaos dejó toda una serie de criterios que aún en esta época, a la luz de las investigaciones posteriores, mantienen su vigencia gracias a lo prolífica que resulta su observación. Al hablar en concreto de la Ilustración en México y en especial de los jesuitas expulsos del siglo XVIII, el exiliado menciona dos cualidades a tener en cuenta del Siglo de las Luces en México: en primer lugar, la Ilustración en México tiene la singularidad de ser católica, religiosa, no desligada de la fe como en parte se intentó en Francia e Inglaterra, pues en este caso se intentó salvar y conciliar cada vez –y en especial al hablar de la generación de los jesuitas expulsos–, el dogma cristiano.¹ En segundo lugar, esta Ilustración pertenece a un “México peregrino”,²

¹ José Gaos, *Filosofía Mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la Filosofía y la cultura en México. Obras completas, vol. VIII*, p. 299.

² *Ibidem*, p. 298.



quiere decir, una parte nada despreciable de esta Filosofía aparece fuera de la Nueva España, dentro de los Estados Pontificios, donde radicarón los jesuitas en el exilio;³ y aún más, es gracias a la emigración que esta generación se encontró en las condiciones propicias de madurar su pensamiento y llevar su labor filosófica al culmen de su desarrollo.

En el marco de estas líneas generales: de la búsqueda de una Filosofía de la Historia en la obra de Clavijero nutrida por la fe católica y la experiencia vital e intelectual de su estadía dentro de la Italia del XVIII es que procede en general esta revisión. La perspectiva ofrecida por estos derroteros tiene la pretensión de iluminar algunos aspectos poco atendidos del pensamiento de Francisco Javier Clavijero,⁴ ya sea por la procedencia de las áreas desde donde se le han brindado sus estudios más relevantes; sobre todo, desde la Historia la Historiografía y, en grado menor, la Antropología y la Filosofía; sin embargo, esta última también ha tenido sus momentos luminosos, si recordamos el clásico estudio del doctor Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*,⁵ recipiente de uno de los mejores estudios de corte filosófico de que ha sido objeto la *Historia antigua*, no se puede dejar de mencionar la misma advertencia que hace el autor en su introducción a la obra, al señalarnos que el tratado aspira a elaborar un estudio sobre el desarrollo histórico de la consciencia indigenista que dé cuenta –a partir de instantes cruciales de su desenvolvimiento– del devenir histórico del significado de los pueblos originarios en la consciencia nacional y, a la vez, del significado mismo de la nación mexicana. Por lo que hay reconocer en este trabajo un antecedente fundamental en lo que se refiere a la búsqueda de una Filosofía de la Historia en

³ José Gaos, *Discurso de filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México. Obras Completas* xv, p. 389.

⁴ El trabajo que se presenta en este espacio examina algunos aspectos de la *Historia Antigua de México* (1781), para las notas y comentarios del texto se utilizó la 11a. edición publicada por Porrúa, 2009.

⁵ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

el corpus clavijeriano. Sin embargo, al analizar en conjunto el capítulo dedicado a Clavijero y que Villoro ejecuta con gran maestría, hay que apuntar que se refiere esencialmente a la búsqueda y reconstrucción de una intuición filosófica de la figura del indígena histórico inserta directamente en las líneas de la *Historia antigua*, mientras que el presente trabajo tiene la pretensión más sencilla de rastrear las motivaciones, influencias –más que fuentes–, razones y conflictos que llevaron a Clavijero a conformar su muy especial visión de la historia de México, nutrida, por supuesto, en su raíz, por una concepción particular del sentido, finalidad y significado de la historia universal; esto es, la construcción de su Filosofía de la Historia.

Por otra parte, y en relación con la aparición de *Los grandes momentos*, hay que aclarar el sentido de la investigación que se ofrece aquí, hay que confesar que –al menos a consideración del autor de estas líneas– una parte significativa de los estudios en torno a la obra histórica de Clavijero ha girado durante mucho tiempo en torno a la labor emblemática para la construcción de la identidad de la nación mexicana que plasmó en su obra, efecto de gran valía para mostrar los alcances exponenciales que pueden resultar de la recuperación de un proceso histórico, pero que ha marginado, en cierta medida,⁶ algunos otros aspectos patentes en su obra histórica y que merecen una consideración igual de

⁶Aunque no de una manera total como lo demuestran otros estudios abocados a diversos aspectos de su obra histórica como el ya mencionado de Villoro y algunos otros: Víctor Rico González, *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*; Virginia Aspe, *Las disertaciones y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos* [en línea]. Las referencias completas para las fuentes electrónicas se han dejado para la bibliografía final. Beatriz Helena Domingues, “Clavijero’s Perception of the America and American’s from the Exile Perspective”, Elías Trabulse, “Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana”. Se puede incluir además la obra de Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787). Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras*; aunque, en particular, esta obra se trata del estudio más extenso de que ha sido objeto la vida y obra de Clavijero.



diligente, pues se trata de tópicos que explican tanto los fundamentos teóricos de su trabajo histórico, como ese contexto y circunstancias que hicieron posible la elaboración de *la primera de las historias especiales* de México.

Desde su aparición en 1781, la *Historia antigua de México* de Clavijero ha sido extensamente comentada y estudiada, dentro del panorama académico y debido a la misma naturaleza del texto, los exámenes que se le han concedido provienen en su mayoría del ámbito histórico e historiográfico. Desde la Filosofía, se le ha abordado sobre todo a partir de sus consideraciones antropológicas y políticas, un ámbito algo descuidado –que no abandonado– pero de igual trascendencia para la comprensión del desenvolvimiento histórico que Clavijero construye y confiere al pueblo mexica es su Filosofía de la Historia.

Para aclarar el sentido del término ‘Filosofía de la Historia’, podemos utilizar la definición usada por uno de los estudios clásicos contemporáneos acerca del tema. Karl Löwith dice que es “la interpretación sistemática del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último”.⁷ Al hablar de Filosofía de la Historia nos referimos a la reflexión dirigida a entender la historia desde los fundamentos del ser y del conocer; de esta manera, la Filosofía de la Historia investiga la esencia, las causas y el sentido del decurso temporal humano. Si bien la disciplina de la Filosofía de la Historia como tal surge hasta Voltaire, es claro que una reflexión especulativa por la esencia y sentido último de la Historia están presentes ya en el pensamiento clásico y en la cultura judeocristiana. El interés por el sentido de la Historia tiene una relación crucial con el interés por el sentido de la vida humana en su devenir; interesa el *telos* histórico en cuanto está implicado el *telos* humano dentro del mismo o, dicho de otra manera, tiene sentido el *telos* histórico en cuanto que la humanidad está imbricada en él.

⁷ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación, los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, p. 13.

3.2 Las fuentes

En el caso de la *Historia antigua* de Clavijero los elementos pertenecientes a una Filosofía de la Historia se encuentran implícitos dentro de su obra. La fundamentación de esa esencia, raíz causal y teleológica del decurso histórico tiene que rastrearse a través de los distintos indicios de lo que el jesuita deja reconocer como su concepción del significado de la historia y su valor eminentemente relacionado con la vida del hombre, en este caso específico, del hombre americano.

El estudio de estas líneas se concentra principalmente en las ideas vertidas dentro del cuarto libro de la obra, las *Disertaciones*; esto esencialmente por dos razones:

1. El valor filosófico es más patente en esta sección que en el resto de la obra, y es que siguiendo la misma pretensión de Clavijero y la observación que el historiador Vicente Rico nos hace notar, el jesuita hace el esfuerzo por no confundir o, más bien, no mezclar la tarea del historiador y la del filósofo, justo como la carencia en el trabajo de Buffon y de Pauw y que subyace en buena medida en la raíz del reclamo de Clavijero: el caso del historiador que además de explicar y recapitular, valora –y en el caso de estos europeos– poco escrupulosamente. Si la premisa es que no se puede ser historiador y filósofo a un sólo tiempo, quizá lo que nos tendría que agregar Clavijero es que sí es posible, bajo la condición de que sea en diferentes partes de una obra.
2. Es dentro de las *Disertaciones* que se encuentra la valoración crítica respecto al significado de la vida y el desarrollo histórico de los pueblos americanos en su individualidad, dados en su propia especificidad; se halla, además, la reflexión especulativa del propio Clavijero sobre la implicación de la cultura mexicana dentro del concierto de una historia universal.

Por otro lado, hay otra obra del jesuita, de naturaleza más personal, que refleja bastante utilidad al cuestionarse por los pre-



supuestos filosóficos de su idea de la historia, una carta que nos habla tanto de lo que podríamos llamar los signos de los tiempos –de sus tiempos–, que Clavijero lee con sagacidad, como de sus convicciones ideológicas y religiosas que confirman y revelan algunos aspectos esenciales de su pensamiento histórico. Se trata de una carta que Clavijero redactó alrededor de 1776, dirigida a un destinatario anónimo, en la que efectuó un interesante y “osado ejercicio historiográfico”.⁸ El texto emprende un ejercicio especulativo en el que, considerando el juicio que su época se aventura a hacer sobre el episodio de la aniquilación de los templarios, ajeno a compromisos y distanciado temporal pero, sobre todo, circunstancialmente del acontecimiento sucedido cuatro siglos antes, experimenta con la libertad y despreocupación con las que se puede diagnosticar en ese momento la conspiración y destrucción de la orden de los templarios, llevado así a plantearse la cuestión por el virtual juicio que la posteridad del siglo XXII –igualmente, cuatro siglos después– hará de su época, el Siglo de las Luces y, en especial, sobre la supresión de la Compañía de Jesús por el nefando decreto de Clemente XIV en 1773.

El texto en cuestión está localizado en la Biblioteca Estense de Módena, Ronan lo fecha en 1776, mientras que Rinaldo Frolidi, quien se encargó de su transcripción y publicación en la *Separata de Revista de Literatura* número 63, apenas en el año 2001, señala que puede ser de 1776 o un poco posterior; cualquiera de las dos dataciones que se quiera tomar indica que su elaboración corresponde al periodo de producción de la *Historia antigua de México*, que sabemos se escribió en la década que va de 1770 a 1780. Frolidi y Ronan la describen como una carta para un destinatario anónimo, pues sólo está dirigida a un lector a quien Clavijero se refiere constantemente con la abreviatura Mr., que bien puede referirse al francés monsieur o al inglés mister. Sea cual sea el caso, nos aventuramos a señalar que es interesante anotar que Clavijero redacta una misiva que pretende incardinar su espacio de reflexión

⁸ Francisco Javier Clavijero, “El juicio de la posteridad”, pp. 36-47.

en un tiempo futuro; la escribe en español y no tiene un destinatario conocido, pero se le interpela frecuentemente con una abreviatura cuya referencia al origen del receptor no corresponde al idioma español y cuya determinación resulta ambigua.

3.3 Elementos de análisis

Tres aspectos sobre la Filosofía de la Historia presentes en la *Historia antigua* y en la llamada *Carta a la posteridad* son los que se pretenden tratar en este estudio: la filosofía de la historia cristiana de la que el jesuita es heredero y piadoso practicante pues, como se verá en estas líneas, la idea de la temporalidad humana marcada por el dogma católico implica para Clavijero tanto una guía epistemológica para entender la historia, como un fundamento ético para comprender tanto la relación elemental entre las naciones del orbe, como el significado y naturaleza de la existencia humana –incluyendo la suya–, en el plano temporal. En segundo lugar, se abordará su relación con el pensamiento ilustrado, a pesar de que Clavijero simpatiza con aspectos del pensamiento ilustrado,⁹ es tanto promotor como censor de las ideas iluministas, sobre todo de las transgresoras en términos de religión, por lo que su relación con el ideal de progreso juega un papel crucial al hablar de su pensamiento histórico en ese momento. En tercer lugar, se abordará el conflicto del jesuita Clavijero con la facción jansenista, pues adelantándonos un poco hay que recordar que el polígrafo vivió en el tiempo en que la península itálica fue el último bastión del jansenismo, hecho que cobra importancia singular al señalar que uno de los conflictos fundamentales entre jesuitas y jansenistas

⁹ Para un estudio esquemático sobre los aspectos modernos e ilustrados presentes en la obra de Clavijero y los jesuitas de la generación de 1750 se puede consultar: Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. En especial el capítulo VI, “El pensamiento moderno de los jesuitas”, pp. 109-135. También consúltese: Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*.



nistas radicaba en un desacuerdo teológico sobre la Salvación, diferencia que, en última instancia, envuelve una discusión acerca del significado del valor de la acción humana en la historia.

Así, la exposición procede de un modo analítico, mostrando por separado los diferentes elementos que se han considerado esenciales para comprender la Filosofía de la Historia en la obra clavijeriana, pese a que se pudiera objetar el menoscabo de cierta continuidad en la reconstrucción del pensamiento histórico de Clavijero. La composición fragmentada, por otro lado, permite valorar con mayor cabalidad la presencia e influjo de cada uno de los factores en juego, brindando al final la posibilidad de una visión más amplia de éstos dentro de la obra en cuestión. Con el fin de abordar apropiadamente las ideas que nos ocupan, para comenzar se tratará de manera general el contexto de Clavijero en la Italia de la segunda mitad del siglo XVIII.

3.4 Clavijero en Italia

Al hablar de la influencia del pensamiento de Clavijero durante su estancia en Europa –tanto de la recibida como de sus contribuciones–, es ya un tema clásico su papel dentro de la llamada “Disputa del Nuevo Mundo”; sin embargo, en este trabajo se tomará cierta distancia de esta polémica para enfocarse más bien en el pensamiento histórico que confluyó en su obra con motivo de la Filosofía de la Historia y la misma idea de Historia circundante en el ambiente cultural de su época. Para ello conviene empezar por revisar un poco el contexto de la Italia que recibió al jesuita durante su estancia de más de 15 años en la península.

En primer lugar, hay que hacer notar que el exilio tuvo un cierto cariz afortunado, pese a las penas y malos tratos sufridos por los jesuitas en su estancia en Italia, al hacer llegar a los jesuitas novohispanos a un área geográfica marcada por una amplia apertura cultural –en el campo artístico, científico y filosófico– como los Estados pontificios y, en el caso particular de los jesuitas mexicanos, la ciudad de Bolonia. Como ejemplo están las siete grandes bibliotecas y más de 13 archivos que se encontraron a

disposición de la orden consagrada al estudio y la enseñanza, lo que contribuyó notoriamente al cultivo y maduración intelectual de la obra de estos pensadores.¹⁰

El capítulo dedicado a la vida de Clavijero durante su exilio en Italia en la magna obra de Charles Ronan dedicada al jesuita¹¹ nos ofrece un detallado panorama acerca de las influencias, relaciones y el trabajo del padre a lo largo de su estancia en tierras europeas. Sabemos de su contacto intelectual con prominentes personajes de la Ilustración italiana como Gianrinaldo Carli, teórico de la economía política y americanista entusiasta a quien Clavijero no puede dejar de reconocerle grandes méritos y que es, además, alumno de Ludovico Muratori; sabemos también sobre la correspondencia mantenida durante seis años con Lorenzo Hervás y Panduro –veta documental que aún falta por explorar y que no está de más señalar tomando en cuenta que la obra de Hervás y Panduro, en especial su “Teoría del universo”, representa uno de los esfuerzos enciclopédicos hispánicos más grandes de la época, y que parte de la relación epistolar que sostuvieron se dedicó a los informes que Clavijero le proporcionó sobre América para la elaboración de su obra–.

Sin embargo, como señala Elías Trabulse en un trabajo bastante revelador para comprender el desarrollo del pensamiento histórico de Clavijero, además de la relativa efervescencia cultural de la Bolonia del siglo XVIII –más abierta que España y México a las nuevas luces pero no tan radical como Francia o Inglaterra–, hay que agregar la actitud receptiva ya presente en las dos grandes figuras de la modernidad en México del XVII: Carlos de Sigüenza y Sor Juana, así como la generación de jesuitas de la primera mitad

¹⁰ Cfr. Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, especialmente los capítulos 2, 3 y 6 de los *Estudios generales*. Véase también: Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, pp. 144 y ss.

¹¹ Charles Ronan E., *op. cit.*, *El exilio en Italia*: para Hervás, pp. 162 y ss., para Carli, pp. 188 y ss.



del dieciocho de las que Clavijero es heredero directo.¹² En México recoge el naciente espíritu entusiasta, erudito, pero también objetivo e imparcial por la recuperación del pasado indígena que comienza a redescubrirse sin el signo negativo con que había sido calificado por los misioneros del siglo XVI: “Fue en México donde recibió toda la ‘preceptiva’ doxográfica y heurística [...] ya en el destierro al conocer y enfrentarse con la historiografía iluminista [...] sabría lograr una síntesis armoniosa entre la historia erudita y anticuaria en México y la historia filosófica que ya dominaba los círculos intelectuales europeos”.¹³ La Historia filosófica, practicada por *philosophes* europeos con los que polemiza Clavijero –sobre todo Pauw, Raynal y Robertson– encuentra en el polígrafo a un lector crítico y sagaz que sabe hacer uso de las herramientas teóricas y metodológicas de la Doctrina, la Historia y la Filosofía para alzar la voz reclamando una revisión original de la historia de México.

Clavijero compartió destino con sus hermanos mexicanos de orden, esa generación de jesuitas que la historiografía mexicana ubica alrededor de 1750: Alegre, Abad, Castro, López de Priego, etc.; pero, al menos hasta donde se lo permitió su condición de ciudadano de segunda como exiliado americano en un Estado pontificio que nunca dejó de mirarlo con cierto recelo a él y a su comunidad, compartió también la coyuntura política y cultural que los ciudadanos italianos, los demás jesuitas extranjeros radicados en Italia y, de manera amplia, el de los europeos más allá de los Pirineos que vivieron durante las décadas postreras del siglo XVIII.

¹² Cfr. Elías Trabulse, *op. cit.* pp. 45-46. Junto con *La Historia antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero*, de Julio Le Riverend Brusone (1945) y el capítulo de Luis Villoro dedicado a Clavijero en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), hay que destacar la importancia de este trabajo como uno de los más relevantes para aproximarse al pensamiento histórico y a la Filosofía de la Historia del jesuita.

¹³ Elías Trabulse, *idem*.

3.5 Filosofía de la historia cristiana

La visión predominante de la historia como camino conducente a un fin en occidente surge con San Agustín, quien encuentra en el emergente Estado romano cristiano la realización del plan divino del Dios verdadero, en oposición al decadente Estado pagano cuya ruina refleja la impotencia de las otras religiones. De esta manera, para San Agustín la justicia no surge del poder civil sino que compete al poder eclesiástico, pues su autoridad es independiente y de un orden superior a la arrogada por cualquier institución política. Su consecución, junto con el auxilio de la Providencia, significa la salvación para los creyentes y la perdición de los infieles: “la división fundamental, en el pensamiento de San Agustín, no radica entre la diferencia de la Iglesia y Estado, sino entre dos sociedades, la de los creyentes y la de los impíos”.¹⁴

En *La ciudad de Dios*,¹⁵ las concepciones de San Agustín acerca de la naturaleza del mundo como creatura, la temporalidad y el hombre de naturaleza caída a causa del pecado original y en busca de redención se abordan, como el resto de la obra, desde una postura polémica respecto del mundo pagano: al desarrollar la discusión sobre si el futuro de la humanidad está regido por el destino, la contingencia o por la Providencia, San Agustín discute con la filosofía estoica representada para el africano en la figura de Cicerón; entre otros temas, se aborda lo relativo al papel de la voluntad humana y la posibilidad del libre albedrío en un mundo regido por la voluntad divina expresada en todas sus creaturas.

El obispo de Hipona, al mostrar ciertas contradicciones en las que incurre la astrología, comienza por invalidar la previsión (que, en este sentido, es también determinación) del futuro de

¹⁴ Raymond G. Getell, *Historia de las ideas políticas*, Tomo I, p. 162.

¹⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*. Se puede revisar en específico el capítulo 5, “El destino y la Providencia”, p. 190, para una revisión del significado de la intervención divina en la historia humana y su relación con el libre albedrío.



la existencia humana basado en una relativa posición del cielo; a continuación descalifica la posición ciceroniana, que si bien es detractora de la idea de una fatalidad gobernando la vida de los hombres, para poder salvar la posibilidad de la libertad humana debe rebatir la idea de un Dios con la cualidad de la presciencia –y para el padre angélico arrebatarle este atributo implica la misma negación del concepto de Dios–, pues un orden de causas conocido por completo supone una determinación prescrita a la realización de los actos humanos. San Agustín rescata y concilia ambos aspectos: se puede concebir una realidad donde el libre albedrío tiene lugar y de la que Dios tiene previo conocimiento.

La cuestión es de qué manera se puede dar el libre arbitrio en el hombre si la presciencia divina sabe desde siempre cuáles serán los caminos, las acciones virtuosas y los pecados que habrán de acontecer en la existencia de todas las creaturas. El orden de las causas está dado de manera absoluta en la mente de un Dios creador; sin embargo, y contraponiendo una distinción sobre la división de las causas que operan en el mundo con Cicerón, el decurso de la Creación está dirigido sólo por causas eficientes que operan en todos sus individuos. El influjo que sostiene la permanencia, resistencia y existencia de todas las creaturas es un “soplo vital que todo lo vivifica, que es el creador de todo cuerpo y de todo espíritu, es el mismo Dios, espíritu increado”.¹⁶ Para San Agustín, Dios ha dado su ser al mundo en ese soplo vital que es lo que dota de voluntad a todos los seres, voluntad entendida en sus términos como la facultad de querer, y es esta voluntad como un don otorgado por Dios una participación de la naturaleza divina en la Creación que garantiza la posibilidad del libre arbitrio en el decurso de la historia de la humanidad. Dios tiene presciencia de toda la realidad, pero se puede hablar del desenvolvimiento del mundo y sus actores como algo real precisamente porque la divinidad los ha puesto en condiciones de actuar, pues “nuestras

¹⁶ San Agustín, *op. cit.*, p. 204.

voluntades algo pueden tanto en cuanto Dios ha querido y previsto que pudieran”.¹⁷

La Providencia, por otra parte, es la expresión de una comprensión de la divinidad por parte de San Agustín, aun en el ámbito de lo cosmológico, pues el ordenamiento del mundo y la participación de las creaturas del soplo divino son garantía esencial del devenir histórico enlazado a su origen ultramundano.¹⁸ Cabe recordar que el título completo de la obra de San Agustín en la que se exponen sus ideas sobre la realización del plan divino en el mundo es *De civitate dei contra paganos*: “El argumento religioso en contra del concepto clásico del tiempo es de orden moral: la doctrina pagana [la de la época clásica, circular, del eterno retorno de griegos y romanos], es sin esperanza, pues esperanza y fe están, esencialmente, referidas al futuro, y no puede haber un auténtico futuro si los tiempos pasados y futuros son de igual valor dentro de un retorno cíclico sin comienzo ni fin”.¹⁹ Lo que se expone ahí es una Filosofía de la Historia en la medida en que es una interpretación del dogma cristiano acerca del devenir histórico pero, sobre todo, suprahistórico del mundo.

Como interpretación del Evangelio, *La ciudad de Dios* no busca hacer una exégesis de la historia de la civilización sino del transcurso del camino hacia la salvación, “la meta firme de los acontecimientos presentes, pasados y futuros es la última plenitud: el juicio final y la resurrección”.²⁰ El sentido de la historia en el obispo de Hipona descansa en una escatología ajena al reino terrestre y la interpretación de los hechos mundanos está supeditada a una finalidad última extramundana. La Providencia es la previsión de Dios de las intenciones y acciones humanas; así, la intervención divina en el devenir es una operación sutil que co-

¹⁷ San Agustín, *op. cit.*, p. 205.

¹⁸ San Agustín, *op. cit.*, Libro V, Capítulo XII, *La Providencia universal de Dios, cuyas leyes lo abarcan todo*, p. 207.

¹⁹ Löwith, *op. cit.*, p. 199.

²⁰ *Ibidem*, p. 206.



loca, de manera paulatina, en la senda correcta a los creyentes y distancia a los infieles; en el hecho de esta Providencia se verifica a Dios en la historia a la vez que se tiene la garantía salvífica que dota de sentido las acciones y procesos históricos. La exégesis de la historia cristiana en clave providencial de raíz agustiniana transitará continuamente hasta encontrar su máximo exponente en la modernidad con Bossuet, con quien entrará en diálogo la obra de Voltaire para postular una hipótesis alternativa a la razón de ser de la historia.

*

Para el abate, el principio rector que articula y dinamiza el decurso histórico de los pueblos es la Providencia, el don natural por el que Dios “guía a las criaturas al fin que les está señalado”.²¹ Si la finalidad de la creación es la gloria divina, en el caso de la humanidad ésta se expresa en la salvación. Al repasar la historia del pueblo mexicana, Clavijero encuentra los elementos mencionados que lo llevan a inducir la participación del pueblo americano dentro del plan divino. Al trazar la historia de la conquista de México no duda en incluir la explicación de los hechos de la gente de Anáhuac dentro del esquema de la historia redentora: “los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron [...] abandonados la miseria [...] vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones, la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra”.²² En este aspecto se lee una continuidad que mantiene la lectura lineal y providencial de la historia humana cuyas bases se encuentran en el pensamiento agustiniano; para la interpretación particular de Clavijero, *La ciudad de Dios* está al alcance también del hombre americano: si bien ha formado parte del mundo pagano, la misma

²¹ Walter Brugger, *Diccionario de Filosofía*, p. 384.

²² Clavijero, *op. cit.*, p. 589.

historia demuestra la necesidad de incluirse, llegado el momento, dentro de la senda de la salvación, pese a tener que padecer el misterio de los designios divinos y a tener que expiar sus faltas en el proceso.

Al leer las *Disertaciones*, el primer aspecto a notar y que se hace patente constantemente es la adopción de una comprensión teológica de la historia, la puesta en marcha del tiempo descansa en una causa racional última de carácter religioso. Desde la primera disertación, en la que trata de responder la tan enigmática como espinosa pregunta acerca del origen del hombre americano, la tentativa se encamina a buscar su respuesta en consonancia con el texto bíblico, sugiriendo que especialmente tres sucesos, la memoria del diluvio universal, la confusión de las lenguas y la dispersión de las gentes, atraviesan repetidamente la tradición histórica de los pueblos americanos:

Si los americanos descienden, como yo creo, de diversas familias dispersas después de la confusión de las lenguas y desde entonces separadas de las otras que poblaron el Antiguo Continente, inútilmente se fatigaron los autores en buscar en las lenguas o en las costumbres de los pueblos asiáticos el origen de los pobladores del Nuevo Mundo. Yo no dudo, atendiendo a lo que nos dicen los libros Sagrados, que después de que se multiplicó bastante la descendencia de Noé, hubo orden expresa de Dios para que se separasen las familias y se fuera cada una a poblar el país que se le había señalado.²³

A lo largo de la primera disertación hay un constante esfuerzo por empatar, por un lado, la sabiduría de los pueblos nativos con la cosmogonía bíblica; por otro, se realiza un descarte racional entre las posibles respuestas alternativas, se menciona una y otra vez que lo que se ofrecen son conjeturas y suposiciones, ya sea que pertenezcan o no directamente al Viejo Testamento, dejando,

²³ Clavijero, *Historia...*, p. 611.



sin embargo, la última palabra en la base de las conjeturas dentro de las sagradas escrituras; así, por ejemplo, pese a aceptar, como lo haría también casi medio siglo antes el emblemático ilustrado español Feijoo, la hipótesis de una unión pasada entre los continentes, las consecuencias que de esta conformación geográfica extrae obedecen a que “El sumo respeto que debemos a los Sagrados Libros nos obliga a creer que los cuadrúpedos y reptiles del Nuevo Mundo descienden de aquellos individuos que se salvaron en el arca de Noé del diluvio universal, y las razones expuestas hasta ahora [...] nos persuaden de que tales animales pasaron por tierra y por diversas partes al Nuevo continente”.²⁴ Como se ve, no se trata tan sólo de repetidas pruebas que evidencian la imposibilidad de Clavijero para romper con el argumento de autoridad en materia del dogma cristiano de la historia, sino que se expresa el claro establecimiento de la temporalidad de América dentro de la historia de la salvación cristiana; se trata de un esfuerzo que, intencionado o no, al argumentar por un origen común de la humanidad inserta a la nación mexicana dentro de la comprensión histórica finalista tradicional de la religión católica.

De esta manera, el sentido de la historia dimana de un plan providencial del que forma parte la totalidad del género humano; por tanto, si se participa de un destino gobernado por la sabiduría y la omnipotencia de Dios, para poder reconocerlo es necesaria una actitud piadosa, dispuesta a atender los designios que la divinidad trata de comunicar, mientras que el desenvolvimiento problemático de las acciones humanas concretas puede ser explicado y justificado con base en la imperfección del hombre —planteamiento consonante con el razonamiento casuístico practicado por la Compañía—, atravesando su decurso temporal hacia la redención:

[...] la experiencia de los groseros errores, la ridícula puerilidad y las monstruosas abominaciones en que han incurrido las más cultas

²⁴ *Ibidem*, p. 623.

naciones del gentilismo da a conocer que no debemos esperar la verdadera y santa religión sino del mismo Dios que adoramos. A él le toca revelar la verdad que debemos creer [...] Si el negocio gravísimo de la religión se confía a la razón humana, de cuya debilidad tenemos tanta experiencia, los mayores absurdos se representarán a nuestro entendimiento como verdaderos dogmas y el culto al ser supremo será defectuoso por la impiedad o excesivo por la superstición. ¡Pluguiese a Dios que los mismos filósofos de nuestro siglo ilustrado, que tanto ponderan las fuerzas de la razón, no nos diesen en sus mismas obras, tantas y tan claras pruebas de su debilidad!²⁵

Este tercer punto se halla en estrecha comunión con los dos anteriores: la Providencia es condición de posibilidad salvífica y la libertad humana dirigida por la inteligencia y la piedad que, en la práctica, ayuda a reconocer la participación de la naturaleza divina en el hombre y, por este medio, encontrar la manera de aproximarse desde el plano de la inmanencia a la perfección y el amor divino; la ejecución de este proceso puede ser aprehendido por un método casuista que, en el caso de Clavijero, le lleva a configurar una explicación de la naturaleza y la cultura en América fundada en un paradigma más amplio respecto al significado del desarrollo de civilización de una nación –las analogías de las culturas ejemplares europeas y americanas–, permitiéndole tener un modelo más general y justo para poder examinar los casos específicos de la historia de los pueblos.

3.6 Filosofía de la historia y progreso como principio regulativo y como principio normativo

La idea de progreso fue llevada a extremos radicales por los ilustrados y enciclopedistas durante el XVIII; constituye el paso fundamental en el proceso de secularización de la Filosofía de la

²⁵ *Ibidem*, p. 815.



Historia. Significa el desarraigo de la posibilidad del sentido en la historia del ámbito religioso para trasladarlo al terreno inmanente de la acción humana, donde las potencialidades y la razón son la garantía del camino hacia lo mejor desplazando el papel representado por la Providencia. Este desprendimiento resignifica el valor de la historia y, por tanto, de la praxis y las relaciones humanas, así como de su fundamentación: “Paul Hazard observa cómo, en el siglo XVIII, confiados en su razón, los hombres se propusieron instituir un nuevo derecho y una moral nueva. Independiente también de la teología, debía ser su política nueva, para fundar una nueva *ciudad de los hombres*, feliz en la medida en que guiara la inteligencia liberada de toda creencia en la acción de algún factor trascendente a este mundo”.²⁶

Se puede mencionar a Voltaire como el gran representante de esta nueva Filosofía de la Historia (el término mismo, de carácter secular y basado en el concepto de *Civilización* en su acepción técnica y material y posteriormente moral, tiene su origen en el autor del *Cándido*); en las tesis del autor se muestra el absurdo y la imposibilidad de la existencia de una fuerza providencial actuando en el mundo: el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, *Cándido o el optimismo* y *Micromegas* son ejemplos tanto de este afán antirreligioso por desechar la idea de un sentido último ultraterreno para la historia humana como de proponer la hipótesis del progreso de las ciencias y las artes como punto focal del significado de la historia de todos los pueblos en un constante y esforzado camino hacia mejor: “intentará reemplazar la providencia, pero dentro del horizonte heredado, secularizando la esperanza cristiana en la salvación hasta convertirla en la esperanza indefinida en un mundo mejor. La creencia en la providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra”.²⁷

²⁶ Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, en León Dujovne, *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, p. 115.

²⁷ Löwith, *op. cit.*, p. 138.

De esta naciente fe mundana surgirá una tesis contrapuesta pero fundamentada, de igual manera, en el ideal del progreso. Rousseau es uno de los primeros críticos de la idea de progreso; para él, el desarrollo de las artes y las ciencias no apacigua los afanes del espíritu humano y, por otro lado, exalta la vanidad, el derroche y la corrupción social. En la “vuelta a la naturaleza” del hombre primitivo planteada por el taciturno filósofo se recupera la frugal sencillez y felicidad buscada a fuerza de opresión y sufrimientos por los códigos morales y la religión, innecesarios para el hombre en estado natural ajeno al concepto de propiedad, origen de las injusticias y del mal en la sociedad.²⁸

Matizando estas dos visiones principales del progreso que tienen su más alta expresión en la Ilustración francesa con la que se familiarizará Clavijero, agregaremos la acotación que Dujovne establece respecto a las características de este corpus: “se mezclaron en la historiografía francesa dos corrientes totalmente diferentes: la una estaba representada por ‘ideas de política especulativa análogas a las que habían fecundado los grandes florentinos’; ‘del otro lado, la lucha contra la supersitición y la concepción teológica de la historia.’²⁹ Por un lado, contractualismo y primitivismo; por el otro, antirreligiosidad y anticlericalismo son dos de los elementos constantes dentro de la renovada concepción de la Filosofía de la Historia.

*

Si el primer aspecto resaltable es la inclusión de la historia del hombre americano dentro del esquema más amplio de la historia universal en clave cristiana; en segundo lugar, se debe mencionar la manera en que esta inclusión se efectúa. Se puede decir que el reclamo que tiene el jesuita con el pensamiento ilustrado en cuanto al paradigma del progreso se explica y resuelve a través

²⁸ Cfr. Dujovne, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

²⁹ Dujovne, *op. cit.*, p. 118.



de la estrategia de la que se vale para proponer una visión alternativa de la historia universal. Para Clavijero, y en esto coinciden Le Riverend Brusone,³⁰ Luis Villoro³¹ y –probablemente siguiendo a alguno de estos dos– Enrique Florescano,³² la recuperación del pasado indígena se realiza desde una perspectiva que reconoce la singularidad histórica de estos pueblos; si se quiere, es el tránsito en la apreciación del elemento indígena de lo esencial, otrora demoníaco, a lo accidental específicamente cultural. ¿Qué es lo que esto significa? Que la inserción de la historia americana dentro de la historia universal lleva una pretensión clara: incluir y ponderar en condiciones de igualdad y simetría el valor esencial de una con otra. Al igual que en el caso de la historia primigenia de América que ha de participar toda de la Creación, la reivindicación del valor de esta Creación tiene que ensayarse a todos niveles, abarcando de nuevo la totalidad del Nuevo Mundo, desde el suelo y el clima que lo componen, hasta sus hombres con su cultura, pasando por las plantas y animales que lo habitan:

Nuestro mundo –responderá el americano– que vosotros llamáis nuevo porque hace tres siglos no era conocido de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni éstos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces.³³

A la ubicación genésica le sigue una reivindicación categórica; la razón occidental hace una extrapolación radical: la ejemplaridad teológica, metafísica y moral se transfiere a la misma naturaleza

³⁰ Le Riverend, *op. cit.*, p. 322.

³¹ Villoro, *op. cit.*, “El indio y su cultura”, p. 322.

³² Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*.

³³ Clavijero, *Historia...*, p. 684.

que los ilustrados europeos con quienes Clavijero polemiza (Buffon y Pauw), han elevado a un universal. Europa es el ideal de un medio, en comparación con América, que es uno degradado; en consecuencia, todo lo que tiene la fortuna de surgir bajo su cielo –incluidos sus hombres– adolece del mismo deterioro. Para el exiliado, la premisa resulta insostenible e injustificable; podemos reducir su protesta a dos argumentos: primero, no hay razón ni parámetro alguno para valorar un medio por encima del otro, dado que ambos presentan tantas semejanzas como diferencias (expuesto, por ejemplo, en la táctica retórica del *tu quoque* que nos señala Antonello Gerbi³⁴ o la razón universal occidental que se apropia Clavijero reflejándola a Europa, expuesta por Villoro); y segundo, en relación con su comprensión teológica de la historia, argüir la inferioridad de una determinada parte de la Creación tiene un cierto tono blasfemo que Clavijero no tiene molestia en señalar: “Estos discursos [respecto a la degeneración de América], son más bien una censura al creador que al clima de América, semejante a aquella blasfemia que por algunos se atribuye al rey Alfonso el Sabio sobre la disposición de los cuerpos celestes”.³⁵ La naturaleza americana tiene que ser salvada como universal y como Creación; siguiendo a Charles C. Ronan, esta disputa sobre continentes tenía su soporte en una concepción de la Filosofía de la Historia promovida en buena parte por las mismas figuras contra las que arremetía el jesuita. Dice Ronan citando a Echeverría:

Una lectura cuidadosa de varias obras de De Pauw, Voltaire, Buffon indica que la circunstancia que indujo a la formación de la teoría de la degeneración americana fue la necesidad que sentían los defensores de la idea de progreso y de la civilización occidental de un argumento científico, determinista, que se pudiera usar para refutar conclusivamente la teoría del progreso de Rousseau y todo el concepto de

³⁴ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*, p. 261.

³⁵ *Ibidem*, p. 681.



primitivismo. Los amerindios eran los únicos ejemplos vivientes bien conocidos del hombre en estado primitivo y, si pudiera demostrarse científicamente que constituían una raza degradada, la tesis primitivista se vería desprovista de su apoyo más efectivo.³⁶

Como se hablará más adelante, Clavijero no era ajeno a esta idea de progreso dada su formación y el origen judeocristiano de la noción; lo que se quiere resaltar con la cita es la dinámica de esta entelequia que, partiendo de un medio natural dado, pretende adjudicarle una determinación valorativa a la cultura del pueblo que nace dentro de éste; sin embargo, para el autor de la *Physica particularis*, esta determinación valorativa radica en la cultura misma y en la historia que de ella se pueda recuperar. La Filosofía de la Historia de Clavijero admite que el germen causativo de las singularidades históricas de una nación depende de las posibilidades y alternativas que sus circunstancias –al exterior– y su espíritu –al interior– le permitan desplegar; las posibilidades no dependen, como quieren los ‘críticos de salón’, de su posición dentro de un rasero determinista y materialista hecho a la imagen de la pretendida exclusividad de la voz de una razón universal. La sentencia de cierta postura de la Filosofía de la Historia acerca de que origen es destino se ve rebatida por una concepción más moderna que se deja sentir en Clavijero al hablar del indígena ya no histórico, sino del de su tiempo, tanto en las disertaciones como en el primer capítulo. He aquí una arenga en la quinta disertación expresada inclusive con cierto furor:

Protesto a Pauw y a toda Europa que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran

³⁶ Charles Ronan E., *op. cit.*, p. 339.

competir con los más famosos de Europa. Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades.³⁷

El indígena participa de la historia cristiana pero no con un papel subalterno, como quieren implantarle Buffon y Pauw, debido a sus circunstancias materiales; le corresponde, más bien, uno igual de principal y digno que sus condiciones específicas le han vedado, y no por un movimiento inmanente de la historia, sino por una contingencia del decurso temporal que puede y debe ser corregida.

Para Clavijero, el desenvolvimiento histórico del pueblo mexicana es el de una civilización ejemplar; el parangón, si se debe hacer respecto a otros pueblos, tiene que hacerse conforme a civilizaciones que se encuentran en un grado de desarrollo material y espiritual similar al suyo. En las culturas clásicas de Grecia y Roma, baluarte de la cultura occidental que denuesta a los americanos, se hallan magníficos ejemplos de grados de civilización semejantes ante los cuales la nación mexicana hace un digno par. Clavijero es capaz de mirar el pasado mexicana en términos de evolución, respecto a juzgar la nación mexicana de acuerdo con civilizaciones modernas y primitivas de su tiempo, la comparación resulta injusta y fuera de lugar pues, en ese caso, resulta un despropósito juzgar una civilización conforme a otra inmersa en una circunstancia histórica muy disímil. En esta situación, como ya se ha mencionado, la valoración debe realizarse en términos de la propia civilización. Acerca de este modo de proceder dentro de una especulación filosófica de la historia el jesuita apunta:

Si él [Pauw] se hubiera contentado con decir que las naciones americanas eran en gran parte incultas, bárbaras y bestiales en sus costumbres, como habían sido antiguamente muchas de las naciones más cultas de Europa, y como son actualmente algunos pueblos de la

³⁷ Clavijero, *Historia...*, p. 732.



Asia, del África y aun de la misma Europa [...] no tendríamos razón para contradecirle. Pero tratar a los mexicanos y a los peruleros como a los caribes y los iroqueses [...] y poner aquellas industriosas naciones a los pies de los más groseros pueblos del antiguo continente, ¿no es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mundo y a sus habitantes [...]?³⁸

En este momento, podríamos decir que, a pesar de su afán incluso, algunas tesis de Clavijero parecen ser algo despectivas o evasivas al menos respecto de otras culturas a las que alude; sin embargo, lo que vale la pena recuperar es el mérito de intentar poner en perspectiva la apreciación que se debe hacer de la cultura mexica y la estrategia en la que se basa, haciendo del progreso, como vía de los pueblos conducente a un fin –en este caso la Salvación–, un censor que ha de usarse teniendo en cuenta determinados preceptos, que si bien restringen la generalidad que podría alcanzar el juicio de una cultura, la justiprecian de modo efectivo dentro de sus propios términos; en contraposición con los ilustrados europeos aludidos, no suponen simplemente la comparación de una comunidad cualquiera a través del rasero de los pueblos occidentales avanzados.

Si los americanos participan del tiempo cristiano, la *Historia antigua* cuenta también la épica de un pueblo en camino hacia la salvación. El progreso como realización teoteleológica es inherente a toda la historia de los antiguos mexicanos; en ese sentido, para Clavijero, la violenta intromisión de los españoles en América junto con la aniquilación y asimilación de su cultura originaria están plenamente justificadas; si es la Providencia la que ha condescendido con los males que azotaron y terminaron con la gloria del pueblo que narra la obra, es porque el acontecimiento constituyó un mal necesario con vistas a la futura realización de la revelación de la verdad divina en América. Permítaseme traer

³⁸ *Ibidem*, p. 743.

una cita que no pertenece a las disertaciones, sino al libro VIII, correspondiente al periodo de la conquista y que respalda este punto: “[...] tampoco podemos menos de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina, y se servía de los mismos desaciertos de los hombres para los altos fines de su Providencia”.³⁹

Más adelante, en el libro X, justificará las atrocidades cometidas a los nativos durante este periodo, argumentando que se trata de un “Funesto ejemplo de la Justicia Divina”,⁴⁰ llevado a cabo para resarcir los males y la superstición de sus mayores. Clavijero reconoce el alto valor de la cultura indígena; sin embargo, a un tiempo también reconoce el merecimiento de su estrepitosa ruina, actitud aparentemente contradictoria pero que cobra cierto sentido al explicar su postura desde una Filosofía de la Historia.

3.7 El jansenismo y el jesuita Clavijero

El *Augustinus* (1640), obra póstuma de Cornelius Jansen, obispo de Ypres, en la que afirma haber encontrado la verdadera doctrina de la Gracia en San Agustín, siguiendo los decretos del Concilio de Trento de volver a la pureza de la fe, publicada y promovida por Jean Duvergier, abad de Saint Cyran, representa un trabajo de exégesis cuyas ideas, principalmente respecto a la naturaleza humana, la doctrina de la Gracia y –posteriormente con sus seguidores– el significado de la comunión y la preceptiva moral, originan una discordancia doctrinal con el dogma católico tradicional. Sin embargo, las consecuencias más palpables y que interesan para este caso se reflejarán en un conflicto político que se extenderá hasta finales del siglo XVIII, entre los partidarios de su doctrina –jansenistas– y los jesuitas, defensores de la doctrina de la Providencia. Para aproximarnos a las ideas de los jansenistas que

³⁹ *Ibidem*, p. 429.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 589.



entraron en conflicto con la congregación jesuita, nos podemos servir de los llamados *Cinco artículos jansenistas*,⁴¹ condenados en la bula *Cum Occasione* (1653) elaborada por Inocencio X, con el fin de esclarecer los errores sostenidos por esta doctrina:

1. Algunos mandamientos de Dios son imposibles de ejecutar por el justo y la gracia por la que pueden ser verdaderamente cumplidos falta.
2. En el estado de la naturaleza caída la gracia interior nunca es resistida.
3. En el estado caído el mérito y el demérito no dependen de la libertad que excluye la necesidad interna.
4. Los pelagianos admitieron la necesidad de una gracia preveniente interior para la realización de cada acto (bueno), incluso para el primer acto de fe; su herejía consistía en la afirmación de que su gracia era de tal naturaleza que la voluntad del hombre podía resistirla u obedecerla.
5. Es semipelagiano decir que Cristo murió o derramó su sangre por todos los hombres sin excepción.

Puesto de manera sintética, para San Agustín, el hombre se encuentra en un estado de naturaleza caída a causa del pecado original; en esta condición el hombre participa de la Gracia suficiente que es un don de Dios que le aleja del pecado, pero para que los actos del hombre cumplan su propósito –guiarlo de vuelta hacia la gloria divina, la salvación–, necesita de la Gracia eficaz, interior, la Gracia efectiva que cumple con el fin último de este don. Sin embargo, merecer o desmerecer la Gracia interior no depende del ejercicio de la libertad humana, sino que el Cristo que murió en la cruz se sacrificó por el pueblo elegido de Dios, con su muerte concedió la Gracia interna a los predestinados para la salvación. Los mandatos de Dios son imposibles de cumplir para algunos hombres debido a esta condición; si tienen la Gracia eficaz estarán

⁴¹ J. Carlos Vizueté Mendoza, *La iglesia en la edad moderna*, p. 252.

indefectiblemente dirigidos a hacer el bien, pues por ser eficaz es irresistible. Mientras que si sólo se les ha concedido la suficiente, estarán privados de poder alcanzar el bien.

El problema que generó una tensión indisoluble durante tan largo periodo dentro del cuerpo de la misma Iglesia se encontraba en que, a decir de Kolakowsky, ambos bandos tenían razón; la obra de San Agustín sustentaba efectivamente la doctrina de la Gracia defendida por Jansen y la providencial casuista de los jesuitas.⁴² Tratar de rebatir o suprimir la doctrina contraria equivalía a censurar a San Agustín: el conflicto representa además una paradoja dogmática difícil de conciliar: “que Dios es omnipotente y es imposible imaginarse que su voluntad pueda ser desbaratada por los hombres y que los hombres son responsables de su condena o salvación”.⁴³ Dentro de un modelo determinista de esta naturaleza, conceptos como el de responsabilidad moral y libertad no tienen cabida, si el sentido de los actos humanos no depende de la voluntad de los individuos, el sentido de la historia tampoco es de su competencia.

*

En la *Historia antigua* no se encuentra alusión alguna a los jansenistas o a sus doctrinas; sin embargo, en la *Carta a la posteridad* que hemos mencionado al inicio, la facción es el principal objeto de las críticas y embates que Clavijero reconoce en las crisis políticas, sociales y religiosas de su época. Después de rememorar el desafortunado caso de los templarios, justificar con base en ello el examen que pretende realizar y describir el panorama general

⁴² Prueba del *impasse* ideológico que supuso la polarización de la doctrina de Agustín está en la ya anterior prohibición de la discusión de la polémica *De auxiliis* (1611) y de las tesis de Miguel Bayo (1567), objeto de estudio de Jansen. Vid. *idem*. Carlos Vizueté Mendoza, *op. cit.*, p. 250.

⁴³ Leszek Kolakowsky, *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y del Jansenismo*, p. 20.



del contradictorio siglo en el que con expresa resignación tiene que vivir, se puede decir que el resto del escrito se despliega en torno al acontecimiento de la supresión de la Compañía de Jesús con todos los eventos y factores que, a consideración de Clavijero, hay que tener presentes para valorar a plenitud el funesto suceso de la supresión. A lo largo de estos pasajes hay dos interlocutores constantes: la ya mencionada facción jansenista de la Iglesia católica y Clemente XIV; uno, promotor y forjador del encono de las coronas de Portugal, España y Francia hacia la Compañía, y el otro, ejecutor material de la supresión que se condena repetidamente a lo largo del escrito.

Al cuestionarse sobre las sentencias que el siglo XXII emitirá sobre la gente de su época, el seguidor de San Ignacio reflexiona: “¿[Dirán] Que honró con preferencia a una secta cuyo principio fundamental es que el Dios de toda bondad manda cosas imposibles y que jamás quiso permitir que a tal secta se diese el nombre de herejía?”⁴⁴ Y aquí encierra el autor un reclamo a la institución de la Iglesia dentro una disputa doctrinal: se menciona el primero de los *cinco artículos jansenistas* censurados por la Iglesia, donde Jansen establecía que era posible que Dios mandara cosas al hombre que éste fuera incapaz de cumplir si no era partícipe de la Gracia eficaz, es decir, de los predestinados a la salvación y un elegido para el don de la Gracia interior; proposición abominable para la doctrina de la Gracia de raíz molinista defendida por los jesuitas, que consideraría la naturaleza humana caída como subsanada por la Gracia eficaz y no condenada irremediablemente como pretendía la doctrina de Jansen;⁴⁵ en este momento aparece el punto álgido de la disputa teórica, pues la tesis jansenista no dejaba lugar para el abierto ejercicio de libertad humana, expresada en sus formas concretas y diversas, como en la cultura de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁵ Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoia (1786)”, p. 58.

los pueblos americanos y para el caso en concreto de Clavijero, excluía la posibilidad de la participación universal de la Providencia y, por tanto, de la Salvación. La acusación de herética a la doctrina jansenista es lo que lleva al reproche del sacerdote, recordando a Hervás y Panduro, el problema de los jansenistas encarnaba un doble peligro: “defendían una doctrina de la Gracia consecuente con la doctrina de la Reforma, particularmente con la calvinista; pero además de ello, estaba el hecho de que los jansenistas pertenecían al seno de la Iglesia oficial cristiana, lo que para Hervás [como para Clavijero] se interpretaba como la presencia consentida de una secta hereje dentro de la Iglesia”.⁴⁶

La afrenta contra la facción jansenista continúa a lo largo del escrito atribuyéndole el acérrimo perjuicio que los monarcas europeos acarrearón a la Compañía, sólo por no haber cedido ante las disposiciones monárquicas que fortalecían sus regímenes en detrimento del poder eclesiástico y que confirmaban la validez de los principios de la doctrina herética en la regulación de los Estados europeos:

[...] los filósofos [...] les reprocharán [a los jesuitas] el haber sido malos políticos atacando con tanta fuerza la herejía dominante de su siglo que podría arruinarlos, declarándose altamente a favor de la Santa Sede que no querría, por sostenerlos, disgustar a los soberanos no condescendiendo a las flaquezas de los príncipes [...], y no acomodándose a las ideas de los ministros que, bajo un gobierno débil, deberían necesariamente aniquilarlos.⁴⁷

Lo que está señalando en este momento son las inclinaciones regalistas presentes en las tesis jansenistas, propuestas que

⁴⁶ Cfr. Nicolás Hernán Perrone, *Lorenzo Hervás y Panduro S. J. (1735-1809) y el jansenismo. Un análisis de su obra “Causas de la revolución de Francia” en el contexto de la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús y las polémicas [en línea]*.

⁴⁷ Clavijero, *El juicio...*, pp. 43-44.



transferían la regulación de asuntos de orden político –como el sacramento del matrimonio que pasaba a la autoridad civil y la regionalización de diversos asuntos eclesiásticos– que habían sido competencia exclusiva de la Santa Sede, cuyas potestades habían sido históricamente defendidas por la Compañía. La secularización de los asuntos humanos se extiende hasta las instituciones que se encargan de llevar a cabo su ejecución. En la adopción de las tesis jansenistas respecto a la organización social, se efectúa un tránsito que lleva la temporalidad humana de la esfera de la sacralidad a un orden terreno y civil, relegando la injerencia de la Iglesia a asuntos más estrictamente vinculados al ámbito de la conciencia.

Sin restar ninguna importancia a la herencia de los cronistas e historiadores del siglo XVI y la influencia y discusión con los filósofos ilustrados del siglo XVIII, hay que recordar que la Italia de finales de este siglo fue el último bastión del movimiento jansenista. Los estudios sobre la obra de Clavijero en el exilio no han reparado mucho sobre una cuestión coyuntural cuya importancia resulta más clara al examinar la *Carta* mencionada; mientras al comienzo del siglo XVIII el jansenismo en Francia transita por una crisis, en buena parte nutrida por la represión que Luis XIV ejerció sobre cualquier signo de heterodoxia que pudiera amenazar la unidad del reino, junto con la influencia que el galicanismo comienza a tener en su doctrina moral, en Italia recobrará gran fuerza y adeptos entre círculos conspicuos de los Estados pontificios; las tendencias regalistas de algunos ilustrados italianos junto con su desprecio por la Compañía tratan de minar la influencia política y social del orbe jesuita avicinado en la península. Para Carlos Vizueté, algunos de los principales enemigos de la Orden durante el periodo de la expulsión se encuentran concentrados en Roma: “Fernando M. Spinelli, Domingo Passionei, Alberico Archinto, Fortunato Tamburini, José A. Orsi, Francisco Javier Zelada y Mario Marefoschi, cardenales y prelados de la curia romana”.⁴⁸ Mientras que Michel Batllori reconoce que si bien

⁴⁸ J. Carlos Vizueté Mendoza, *La Iglesia en la edad moderna*, p. 246.

los documentos que hacen constar esta crisis entre exiliados y jansensitas italianos son pocos, “basta para comprobar que la actitud hostil de los publicistas y polemistas contra el jansenismo era general en los diversos grupos de ex jesuitas españoles esparcidos por Italia”.⁴⁹ No se puede ignorar el acontecimiento del sínodo de Pistoia (1786), una de las últimas acometidas de los grupos jansenistas por organizar una reforma eclesial, tentativa por demás audaz, tomando en cuenta su realización en las lindes de los Estados pontificios. En sus propuestas, el promotor del conciliábulo y obispo de Pistoia, Scipione Ricci, incluye reformar las prácticas litúrgicas y sacramentales, así como una condena del culto al Sagrado Corazón, ejemplos del tono de la constante afrenta antijesuítica del movimiento.⁵⁰

Por otra parte, la *Carta* contiene algunos pasajes ilustrativos en los que se exhibe la figura de un sacerdote que ha encarnado la doctrina que lo ha formado, momentos en los que brilla la resignación estoica del padre jesuita que asume la desgracia que trastocó muy a su pesar el tiempo de su existencia y que, sin embargo, está convencido de que forma parte de un designio providencial que escapa a su voluntad; ejemplo de ello lo encontramos en su reflexión final, donde asume la posibilidad de la supresión permanente de la Compañía: pese a no dejar de remarcar a lo largo de la epístola la injusticia que representa este hecho, se atreve a cerrar el texto elucubrando la alternativa de que la Sociedad jamás sea restablecida de nuevo: “si se supone eterna la destrucción [...] los espíritus volviendo insensiblemente a su equilibrio no percibirán algunas consecuencias ventajosas de la destrucción, si no muy funestas, no hallando en el primer proceso más de ilegitimidad, injusticia y crueldad”.⁵¹

Reforzando este punto, encontramos en su sermón, dicho a sus hermanos de orden en la víspera de su exilio –también transcrito

⁴⁹ Miguel Batllori, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁰ J. Carlos Vizuete, *op. cit.*, p. 256.

⁵¹ Francisco Javier Clavijero, *El juicio...*, p. 47.



por Rinaldo Frolidi—, una evidencia más de esta interiorización de su manera de concebir la historia humana y la muy personal pero congruente forma que tiene el abate de asumir su sino marcado por la adversidad:

Reflexionemos atentamente en la presencia divina que si la Compañía se acaba es porque Dios, su autor y fin, ya no quiere usar de ella: acaso querrá excitar en su lugar otra Religión más perfecta [...] Si el amor que profesamos a la Compañía es, como debe ser, bien ordenado, debemos prontamente sacrificarlo a la voluntad del Señor, adorando y respetando los infalibles secretos de la Providencia.⁵²

De manera indirecta, el jansenismo supuso una afrenta dogmática que el Clavijero de la *Historia antigua* —aunque no podamos precisar en qué grado— interpela y combate asumiendo una doctrina providencial para comprender el desenvolvimiento de la historia humana. Mientras que, de manera directa, encontramos en sus opiniones más personales juicios y embates hacia la facción jansenista de Europa, prueba del conflicto encarnado por el autor en términos políticos, pero que, a su vez, hace referencia a la divergencia teológica explícitamente denunciada y que nos hace tener en cuenta la posible consideración de la pertinencia que supuso para Clavijero elaborar una historia en consonancia —igualmente manifiesta— con el dogma tradicional.

3.8 El pensamiento histórico de Clavijero

Si tenemos que hablar de las fuentes e influencias de Clavijero, bien podemos remitirnos directamente a la *Noticia de los historiadores de México*,⁵³ que incluyó en la *Historia antigua*, para preceder al

⁵² Clavijero, *Sermón de Francisco Javier Clavijero dirigido a sus hermanos exiliados en Bolonia en vísperas de la supresión de la compañía de Jesús*, 1773.

⁵³ Francisco Javier Clavijero, *Historia...*, pp. XXIV-XXXVII.

cuerpo del texto. También podemos revisar lo que su biógrafo y amigo Maneiro nos puede decir sobre los autores modernos que el abate conoció durante sus estudios en Puebla, la ciudad de México, Valladolid y Guadalajara.⁵⁴ Sin embargo, es claro que para descubrir el universo de influencias, teorías, dogmas y hasta las posiciones divergentes o claramente contradictorias a las que se opuso hace falta revisar la obra del jesuita y cuestionarnos por los elementos teóricos, epistemológicos y coyunturales que se encuentran presentes en la elaboración de sus escritos. Eso es lo que se ha pretendido revisar brevemente en las líneas anteriores haciendo de guía el compás metodológico escogido que es la Filosofía de la Historia. Como ya se dijo, no se trata de menospreciar la influencia de los misioneros y cronistas del XVI y la literatura indígena de los que el abate fue apasionado estudioso y conocedor, pues no sin cierta razón se podría objetar que para explicar el arribo de Clavijero a su singular visión de la historia, bien nos podría bastar tener en cuenta su condición de jesuita criollo en la Nueva España de Carlos III y su profundo aprecio y comprensión de la historia de los pueblos originarios. No obstante, dar esto por sentado significaría aceptar la eliminación de toda una dimensión del pensamiento y vida, ya no del autor, jesuita, científico, americano, criollo, exiliado, historiador y maestro; sino del hombre mismo.

Acudiendo de nuevo a Gaos, cuando él habla acerca de la necesidad de formular una *Historia de las ideas* que diera cuenta de las ideas –de toda índole, políticas, filosóficas, religiosas, científicas– que ponen en marcha los procesos históricos, lo hace con la intención, recuperando la propuesta de su maestro Ortega y Gasset, de volver a encarnar el estudio histórico del pensamiento y la filosofía en circunstancias concretas, con actores determinados respondiendo a problemas específicos. Bajo esta premisa, la idea es siempre concreta: una acción emprendida por un individuo o una colectividad que responde a sus circunstancias y dirigida a

⁵⁴ Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri, *op. cit.*, pp. 113-139.



una finalidad.⁵⁵ Siendo así, la labor proyectada en estas líneas incardina la labor filosófica de Clavijero dentro de sus circunstancias concretas, las ya enumeradas acerca del jesuita y las de la Italia de la segunda mitad del siglo XVIII, ilustrada, católica, gobernada por el Vaticano, habitada por los jansenistas y, por supuesto, poblada por los miembros exiliados de la Sociedad de Jesús.

De esta manera, se hace manifiesto que fuera de la “Disputa del Nuevo Mundo”, la obra de Clavijero en Europa está fuertemente ligada a las circunstancias históricas de la Ilustración europea, y de la italiana con mayor énfasis; la *Historia antigua* y sus escritos desperdigados en los archivos italianos dan una buena prueba de ello. Dejando a un lado la figura del jesuita como forjador de la identidad criolla y mexicana y al abogado de las naciones indígenas, la lectura del corpus clavijeriano como la obra de un pensador cristiano y peregrino en Europa despliega otras cualidades de su pensamiento; si en su obra en América se colige sobre todo la influencia y adopción ecléctica de la filosofía moderna, en su obra realizada en Europa hay elementos suficientes para captar a un Clavijero bajo el influjo de la Ilustración y siendo un agente activo intelectual y político de las ideas presentes en el ambiente.

*

A más de la herencia historiográfica de los cronistas y frailes del siglo XVI en donde se encuentra ya en varios de ellos el prurito por una comprensión universalista e inclusiva del género humano, y la actitud moderna manifestada en el siglo XVII con Sigüenza y Góngora y Sor Juana, a quienes Trabulse reconoce también la misma tradición historiográfica que llega hasta Clavijero y en quienes observa un afán por el estudio objetivo de los hechos y la búsqueda de la verdad como criterio de la investigación, se tiene que agregar, por un lado, el influjo del emergente ideal de progreso como paradigma de comprensión del fenómeno histórico, familiar

⁵⁵ Cfr. José Gaos, *En torno...*, pp. 277-278.

a Clavijero, como lo registra en la *Carta a la posteridad*. Por otra parte, las tesis jansenistas exclusivistas y deterministas en su forma de concebir la libertad humana y, en consecuencia, el papel del hombre en la construcción de su historia, se leen como un acicate que bien pudo haber impulsado el programa de Clavijero para conformar un estudio de método moderno y erudito, en diálogo con la *historia filosófica*,⁵⁶ propia de la Ilustración, pero fundamentado en una original Filosofía de la Historia de esencia cristiana tradicional. La interpretación de la Providencia como poseedora de un carácter universal, sumada a cierta argumentación casuista propia de la doctrina jesuítica, determinan la visión original y positiva que tiene de la nación mexicana dentro de la historia de la civilización occidental. Además de esto, puede leerse como una postura dogmática y política en franca confrontación con otras posiciones divergentes y que anulaban la posibilidad de una apreciación favorable de las naciones americanas. La idea de progreso dejaba mal parado el estadio de civilización en que se encontraban los pueblos en América, que eran considerados atrasados y, por lo mismo, inferiores; mientras que el jansenismo dejaba fuera del dogma cristiano la existencia de estos pueblos, eliminando la posibilidad de un sentido trascendente en su devenir histórico.

Las ideas predominantes de la Filosofía de la Historia del periodo configuran una determinada perspectiva para interpretar a la sociedad del presente, lo que en la práctica lleva a asumir una postura política e ideológica que conduce a Clavijero a tomar partido ante una situación que si bien es un hecho colateral de su residencia en Italia, le compete profundamente; visto así, nos atrevemos a afirmar que los motivos de Clavijero –como él mismo

⁵⁶ Como lo mencionan Trabulse, Le Riverend y León Portilla, historia erudita e historia filosófica eran los dos polos historiográficos de la época, de los que Clavijero consigue hacer un balance si no armonioso, al menos, sin duda, exitoso (véase la crítica en *La idea de la Historia...* de Le Riverend o las reservas a las que Portilla dedica su estudio: “Francisco Xavier Clavijero”).



los expone hasta cierto punto en su *Dedicatoria al lector*— al hacer su *Historia* obedecen en gran medida a conflictos ideológicos y políticos. Pese a que las razones para elaborar una historia conforme a una comprensión teológica parecen responder principalmente a la determinación de no desechar el argumento de autoridad en esta materia, como se evidencia en sus múltiples ejercicios racionales para confrontar, descartar y finalmente congeniar las diferentes hipótesis acerca del origen de los hombres y los animales en América, pero que siempre remiten finalmente al texto bíblico. Esto se halla sobre todo en las disertaciones primera, tercera y cuarta.

Es un hecho notable que las tesis agustinianas juegan un papel especial en esta época, pues es una misma obra la que da lugar a las interpretaciones realizadas por los pensadores ilustrados, que resaltarán en ella diferentes aspectos teóricos; ya sea que se enfoque el interés en la Gracia, la Providencia o el progreso, los principios surgidos de esta exégesis tendrán repercusiones decisivas en el campo de su aplicación práctica. Se tiene que considerar si hay que agregar a la polémica naturalista y a la contractualista-primitivista sobre el Nuevo Mundo, un tercer factor soteriológico, tomando en cuenta que la tesis clavijeriana para entender la historia se basa en elementos doctrinales que justo en el periodo de su aparición representan, además de una propuesta teórica, una afrenta dogmática a una pujante interpretación alternativa de la salvación, el jansenismo.

Referencias

- Aspe, Virginia (s.a.), *Las disertaciones y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos*. Recuperado de <http://www.up.edu.mx/files_HTMLObject/image/03Mexico/filosofia/pdfs/DISERTACIONES_DE_CLAVIJER_ILUSTRADOS_EUROPEOS.pdf> (consultado el 14 de junio de 2012).
- Batllori, Miguel (1967), *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Gredos, Madrid.

- Benzoni, María Matilde (2011), "El laberinto de la identidad. Imágenes de México en Italia de la Colonia a la Posmodernidad". En María Isabel Campos y Massimo De Giuseppe (coords.), *La cruz de maíz: política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*, INAH/Conacyt, México.
- Beuchot, Mauricio (1996), *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
- Clavijero, Francisco Javier (2009), *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
- _____ (1974), *Historia antigua de México*, Editorial del Valle de México, México.
- _____ (2008), "El juicio de la posteridad", en *Artes de México, los jesuitas ante el despotismo ilustrado*, núm. 92, diciembre, pp. 36-47.
- _____ (1773), *Sermón de Francisco Javier Clavijero dirigido a sus hermanos exiliados en Bolonia en vísperas de la supresión de la compañía de Jesús*. Universidad de Bolonia, transcripción de Rinaldo Frolidi, (s.f.). Biblioteca Cervantes-Universidad de Bolonia. Recuperado de <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/sermn-de-francisco-javier-clavijero-dirigido-a-sus-hermanos-exiliados-en-bolonia-en-vsperas-de-la-supresin-de-la-compaa-de-jess-0/>> (consultado el 20 de junio de 2012).
- Domingues, Beatriz Helena (2006), "Clavijero's Perception of the America and American's from the Exile Perspective", *LOCUS*, vol. 12, núm. 2, junio-diciembre. Recuperado de <<http://www.ufjf.br/locus/files/2010/02/63.pdf>> (consultado el 8 de junio de 2012).
- Dujovne, León (1959), *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires.
- Florescano, Enrique (2004), *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México.
- Gaos, José (1996), *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México. Obras completas, vol. VIII, unam*, México.



- (2009), *Discurso de filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México. Obras completas XV*, UNAM, México.
- Gerbi, Antonello (1993), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, FCE, México.
- Getell, Raymond G. (1937), *Historia de las ideas políticas, tomo 1*, Labor, Barcelona.
- Kolakowsky, Leszek (1996), *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y del jansenismo*, Herder, Barcelona.
- León Portilla, Miguel (2012), “Francisco Xavier Clavijero”. En Juan A. Ortega y Medina, Rosa Carmelo y Patricia Escandón (eds.), *Historiografía mexicana, vol. II. La creación de una imagen propia. La tradición española*, UNAM, México.
- Le Riverend Brusone, Julio (1945), “La historia antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero”. En *Estudios de Historiografía de la Nueva España*, Colmex, México.
- Löwith, Karl (2007), *Historia del mundo y salvación, los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires.
- Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri (1989), *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, UNAM, México.
- Navarro, Bernabé (1964), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México.
- (1948), *La introducción de la filosofía moderna en México*, Colmex, México.
- Ortega y Medina, Juan A. (1991), “Clavijero en la conciencia historiográfica mexicana”. En *Estudios de historia novohispana vol. 10*, UNAM, México.
- Rico González, Víctor (1949), *Historiadores mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México.
- Ronan E., Charles (1993), *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787). Figura de la ilustración mexicana; su vida y obras*, ITESO, Guadalajara.
- Perrone, Nicolás Hernán (s/f), *Lorenzo Hervás y Panduro S. J. (1735-1809) y el jansenismo. Un análisis de su obra “Causas de*

la revolución de Francia en el contexto de la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús y las polémicas antijesuiticas". UBA/Instituto de Estudios Socio-Históricos-Universidad Nacional de la Pampa. Recuperado de <http://www.academia.edu/1841594/Lorenzo_Hervas_y_Panduro_S.J._1735-1809_y_el_Jansenismo._Un_analisis_de_su_obra_Causas_de_la_Revolucion_de_Francia_en_el_contexto_de_la_expulsion_y_supresion_de_la_Compania_de_Jesus_y_las_polemicas_antijesuiticas> (consultado el 12 de febrero de 2013).

San Agustín de Hipona (2009), *La ciudad de Dios*, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuentes Lanero, BAC, Madrid.

Saranyana, Josep-Ignasi (2010), "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19, Instituto de Historia de la Iglesia-Universidad de Navarra, Navarra.

Trabulse, Elías (1988), "Clavijero, historiador de la Ilustración mexicana". En Alfonso Martínez Rosales (comp.), *Francisco Xavier Clavijero, figura de la Ilustración mexicana 1731-1787*, Colmex, México.

Villoro, Luis (1998), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE/Colmex/Colegio Nacional, México.

Vizueté Mendoza, J. Carlos (s.a.), *La Iglesia en la edad moderna*, Síntesis, Madrid.



4. Francisco Javier Clavijero. Consideraciones en torno a la educación

Maribel Sánchez Matías

4.1 Introducción

La figura de Francisco Javier Clavijero (1731 - 1787)¹ y su importancia para la juventud mexicana es una empresa ya iniciada por autores como Bernabé Navarro, Charles E. Ronan, Elías Trabulse y Mauricio Beuchot Puente, por mencionar sólo a algunos.

¹ Francisco Javier Clavijero es uno de los más brillantes hombres del siglo XVIII, introductores de la modernidad en la Nueva España. Nace en Veracruz el 9 de septiembre de 1731. Estudia en el Colegio de San Jerónimo, en Puebla, el ciclo de humanidades; enseguida se incorpora al de San Ignacio para cursar filosofía y teología. Como miembro de los jesuitas, asume la cátedra en los colegios de San Ildefonso de México, San Francisco Javier en Puebla, en Valladolid, en Guadalajara; de esta época se conoce su *Física particular*. Antes de la expulsión de la orden, Clavijero, junto con otros miembros de la misma, produce la renovación en las ciencias: en la introducción y difusión de los autores modernos –valga decir en forma moderada–. Con la expulsión, llega a establecerse en Ferrara y después en Bolonia, lugar este último donde se dedica a escribir su famosa *Historia antigua de México*, su *Historia de la Baja California* y su opúsculo sobre la *Historia de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe en México*. Muere en abril de 1787. Para conocer a Francisco Javier Clavijero se cuenta con la biografía de su compañero de orden, Juan Luis Maneiro: *De vitis aliquot mexicanorum aliorumque qui sive virtute, sive litteris Mexici*, en tres volúmenes, publicado en Bolonia, en el que se delinea la imagen del jesuita como un introductor de las ideas modernas: filósofo, pedagogo, literato. De las diversas traducciones se encuentran las de Alberto Valenzuela Rodarte, Javier Gómez Robledo, Bernabé Navarro y Gabriel Méndez Plancarte. Además, Charles E. Ronan hace un estudio biobibliográfico intitulado *Francisco Javier Clavijero S. J. Figura de la ilustración mexicana: su vida y obras*, importante para comprender estas múltiples facetas en las que la figura apologética de Clavijero ha sido enfrascada.



Clavijero se conoce por su noble labor de historiador y se ha considerado que con su *Historia antigua de México* desvaneció los errores divulgados en Europa sobre América, exaltando al mismo tiempo la cultura de los antiguos mexicanos cuyos descendientes conoció y trató de cerca; entre sus obras se encuentran la ya citada *Historia antigua de México*, asimismo *La Historia de la Baja California*, *Diálogo entre Filaletes y Paleófilo*, *De las colonias de los tlaxcaltecas*, *Breve descripción de la Provincia de México en el año 1767* y un ensayo titulado *Física particular*, entre otras.

También se ha caracterizado a Clavijero como humanista por Gabriel Méndez Plancarte,² calificativo que comprende el de filósofo. Sin embargo, a decir de Bernabé Navarro, dicha caracterización es muy amplia por lo que éste busca fundamentar el papel de filósofo a partir de la *Física particular*: “[...] es tan importante en su vida la labor filosófica, y sus ideas en este campo tuvieron tal influjo sobre su concepción misma de la historia y para la formación de su conciencia de la mexicanidad y de la nueva patria ya inminente, que su caracterización como filósofo debe hacerse explícita y destacarse”.³

Cabe recordar, además, que en lo tocante a los sistemas unitarios de filósofos contemporáneos –un trabajo más autónomo y sin relación directa con otros sistemas de pensamiento–, la de aquellos hombres del periodo colonial se halla vinculada a la docencia y, por tanto, a un sistema compartido y más homogéneo. Es así como su labor filosófica se comprende y completa en la labor pedagógica. Por ello, este trabajo busca fundamentar el valor filosófico y a la vez pedagógico en Clavijero, poco reconocido, pero no por ello menos importante en la configuración de su pensamiento.

En un primer momento, a través del tratamiento de la *Física particular*, del vejamen “Un banquete de la philosophia” y de su

² En Gabriel Méndez Plancarte (introducción y selección), *Humanistas del siglo XVIII*.

³ Bernabé Navarro, “Clavijero filósofo”, en Mauricio Beuchot y Bernabé Navarro, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, p. 86.

Historia antigua de México se hace una radiografía de la actitud clavijeriana en relación con esta pugna entre el pensamiento escolástico y el moderno, es decir, en el criterio de verdad. En un segundo momento, se aborda una cuestión filosófico-teológica: “los sistemas del mundo”. Tal apartado se conecta con el tema en general en tanto el conocimiento del mismo se ve mediatizado por autores como Feijoo, así como un ejemplo del modo de conducirse hacia la verdad y su secularización dentro de los planes de estudio en el siglo XVIII. Finalmente, en el último momento, a través del tratamiento de las obras de Clavijero, se ahonda en el pensamiento de aquél en torno a la educación.

4.2 Francisco Javier Clavijero: entre la filosofía escolástica y la modernidad

4.2.1 La labor filosófica y pedagógica

Una de las características propias de la orden jesuita es la labor pedagógica y también propias de la escolástica son los cursos filosóficos confeccionados durante la cátedra. Respecto a lo primero, Bernabé Navarro en su artículo “Clavijero filósofo”, incluido en la compilación *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, hace una distinción entre el maestro de filosofía y el filósofo.

Se suele decir que los maestros de la Nueva España no fueron filósofos en sentido estricto. Empero, es importante analizar en qué sentido se entiende la cátedra de estos jesuitas: si “piensa, medita y reflexiona sobre los temas o doctrinas filosóficas al leer las fuentes, al discutir consigo mismo las doctrinas, al verificar su verdad o exactitud [o en todo caso su probabilidad], al preparar las lecciones, y al exponer y enseñar los mismos”.⁴ A través de esta tarea se va formando como filósofo y no como un simple repeticor de lo que otros reflexionaron y escribieron y, en el caso de Clavijero, “la lúcida inteligencia y honda preocupación que mostró

⁴ *Ibidem*, pp. 87-88.



por los problemas y objetivos de la enseñanza y la educación, de la historia y la antropología, etc., así como el firme propósito de cambio y renovación, nos hace pensar que la inteligencia rectora y la perspectiva eran filosóficas y que al reflexionar sobre los problemas humanos los pensó como filósofo”.⁵

Estas características señaladas por Navarro en la identificación de Clavijero como filósofo permiten delinear dicha actitud filosófica en la cátedra, al reflexionar y exponer su curso, que se traduce en la atención por hacerlo más liviano y útil, así como por renovar la filosofía y el modo de enseñarla.

Una consideración puede verse en su preocupación por los vicios de la Escolástica, las malinterpretaciones que ésta había hecho en torno a Aristóteles y el esfuerzo puesto por volver a la genuina doctrina del estagirita. Al respecto, su biógrafo Luis Maneiro arroja datos importantes; como ejemplo señala la manera de enseñar la doctrina aristotélica: “para la filosofía que se enseñaba entonces [haciendo referencia a su etapa de estudiante], llena de cuestiones inútiles que Xavier, ya de maestro, trataría de amputar, para reponer en su sitio de honor a Aristóteles”.⁶ Igualmente, siguiendo a Maneiro, en la apertura de clases en Michoacán se dirigió a los estudiantes del modo siguiente: “Declaró que era inútil enseñar esa filosofía, que de modo estéril cansaba la mente (el aristotelismo tradicional); su intención era instruirlos en la filosofía de los antiguos griegos, tan justamente elogiada por los eruditos contemporáneos y aprobada por los europeos cultos que la enseñaban en sus escuelas”.⁷

A la par, si se define el perfil humano y profesional del hombre al frente de la cátedra, “humanismo vital, activo, lleno de intuiciones psicológicas y pedagógicas”, exigencias éstas expresadas

⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁶ Prólogo biográfico de Luis Maneiro, en Francisco Javier Clavijero, *Física particular*, p. 11.

⁷ Extracto tomado del análisis hecho por Ronan, en Charles E. Ronan, Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731 -1787). *Figura de la ilustración mexicana: su vida y obras*, p. 74.

en la *Ratio studiorum*⁸ (el código educativo de la Compañía de Jesús), el docente jesuita no sólo es un vehículo de conocimiento, la enseñanza implica reflexión y creación, mismo espíritu del cual es partícipe Clavijero y que será transmitido a los alumnos al enseñarles a pensar por sí mismos.⁹ Un ejemplo puede advertirse respecto de la física moderna: Clavijero, siguiendo a su biógrafo, no perdía el tiempo en elogiar la ciencia de la naturaleza y todo cuanto perteneciera a la sana filosofía. De igual modo, el padre Torrija y Brisar, en su preocupación por la labor docente de Clavijero y el nuevo rumbo que siguen sus ideas, en una carta advierte a éste: “inspirarles [a sus alumnos] el gusto a la verdadera filosofía, con que será mayor el fruto cuando llegue a notarles las instrucciones de física moderna, que les previene; y cuyo pensamiento es preciso que apruebe todo hombre racional”. En ello se revela el desafío planteado a Clavijero, el papel de la razón como condición para la aceptación de la física moderna y la posición del jesuita para disuadir a sus alumnos hacia la verdadera filosofía, es decir, el jesuita hace frente a uno de los desafíos y ejes de la institución a la que pertenece, el de la inteligencia y el fomento del conocimiento, en este caso, el moderno.

Es decir, se puede considerar a Clavijero no como un simple transmisor de los conocimientos signados en la *Ratio* a los maestros de filosofía, sino que este saber es generado a partir de la labor reflexiva, selectiva y para la utilidad de los educandos. Es claro que la *Ratio* marcaba el plan general y la serie de asignaturas por recorrer durante los cursos de Gramática, Humanidades, Retórica, Filosofía y Teología, por lo que desde este punto de vista existe una base dogmática. Pero sobre la manera de seleccionar y presentar el saber de la filosofía natural –tradicional y moderna– para la utilidad y capacidad de los alumnos –que a su vez es producto de una actitud filosófica–, Clavijero procura mediar el

⁸ Carmen Labrador *et al.* (traducción al castellano, introducción histórica y temática), *La “Ratio studiorum” de los jesuitas.*

⁹ Cfr. Miguel Beltrán Quera, *La “Ratio studiorum” de los jesuitas*, p. 53.



dogmatismo con la eficacia práctica, elemento clave del sistema de estudio de los jesuitas, cuando se alude “a la mayor eficacia en los estudios”.

Entonces, se puede remarcar que existe una relación, a veces equiparable, aún más sintetizadora en Clavijero, entre el papel del filósofo y del pedagogo en el tratamiento de los temas filosóficos al orden de las doctrinas. Un aspecto doctrinal y un aspecto pedagógico –siguiendo a Navarro– interactúan y son igualmente importantes; por un lado, el modo de pensar y, por el otro, la relación de la enseñanza-aprendizaje a partir de este modo de pensar. Ambos significativos porque tanto él como sus contemporáneos se preocuparon tanto por la renovación de los métodos de estudio como por la introducción de la filosofía moderna en la Nueva España.

4.2.2 *Eclecticismo*

Cuando se habla de la recepción de la modernidad entre los jesuitas novohispanos, el punto radica en cómo se incorpora dicha modernidad con la tradición, sin afectar, por consiguiente, el dogma. ¿Qué intención existe de fondo en esta incorporación? Mauricio Beuchot afirma que la intención no estriba en acabar con la tradición, “sino de revitalizar, perfeccionar y mejorar lo antiguo con lo nuevo”.¹⁰ No pretenden acabar con lo antiguo sino, por el contrario, a través de un eclecticismo, idean conciliar la tradición aristotélico-escolástica con la modernidad: “una actitud conciliadora y no destructiva de la filosofía escolástica en aras de la moderna”.¹¹

Respecto a la *Física particular* de Clavijero, en ella se encuentran conjugados aspectos de la modernidad en su integración con la filosofía tradicional. En la obra se exponen los avances científicos,

¹⁰ Mauricio Beuchot Puente, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 232.

¹¹ *Idem.*

“ponderando mucho su efectividad al traducirse como aplicaciones concretas de la ciencia en el mundo”.¹²

Sin embargo –siguiendo a Beuchot–, en la exposición de las nuevas ideas existe un trasfondo filosófico: el eclecticismo, que trata de hacer compatibles ambas filosofías, la tradicional escolástica y la moderna, en la cual la primera de ellas pervive tanto en el método como en los contenidos –puesto que se sigue conservando la terminología escolástica adaptando las ideas modernas a la misma–.

Bajo tal panorama, es preciso analizar el eclecticismo del cual es participe Clavijero en tanto que sirve como puente en la introducción y asimilación de las ideas modernas, así como la relación que guarda con la fe, es decir, cómo Clavijero logra salvar los límites de la razón sin por ello agraviar la religión a partir de este eclecticismo al que se encuentra ceñido.

José Gaos en su obra *En torno a la filosofía mexicana*, haciendo el análisis de la historia de la filosofía en México, que a su vez es parte de un estudio crítico para una historia de las ideas en nuestro país, coloca el eclecticismo como un ejemplo de este proceso, movimiento que, apunta Gaos, surge en el siglo XVII, pero tiene un desarrollo importante dentro de la segunda mitad del siglo XVIII mexicano, especialmente en la figura de Juan Benito Díaz de Gamarra. Al respecto, Gamarra se expresa como partidario de una filosofía ecléctica siguiendo en la línea de sus contemporáneos europeos. Las notas esenciales de este eclecticismo aducido por Gaos son las siguientes:

[...] libertad de espíritu frente al de secta o escuela, escepticismo respecto a la filosofía de las escuelas, elección de las verdades que se encuentran mezcladas con errores por todas las filosofías y no poseídas en pureza y con exclusividad por ninguna [...] tienen además en común la concepción de la Filosofía y principios y doctrinas, hasta el punto de la reproducción en los mismos términos, [...] Cardinales y

¹² *Idem.*



características son la devoción por la Física, entendida como síntesis de Filosofía Natural en el sentido tradicional y de “filosofía experimental”, como llaman a la llamada actualmente “ciencia natural”, y la fidelidad a la religión cristiana, que tratan precisamente de conciliar con la ciencia moderna.¹³

Los eclécticos del siglo XVIII son los introductores de la renovación filosófica y de la ciencia moderna en los países ibéricos de Europa y América, y la filosofía ecléctica se asume como la mejor manera de permitir el flujo de las ideas modernas sin por ello romper con los dogmas de la religión católica.

Asimismo, Juan Carlos Torchia Estrada indica que propiamente hay un cambio de actitud, pero no en la forma de concebir el mundo, puesto que se conserva la base trascendente de la Iglesia: se es libre en algunos aspectos, empero no en la parte fundamental. El papel que asumen los eclécticos tenía sus antecedentes en España y Portugal, fue una posición en cierta medida liberadora; por una parte, no se sujetaban a la escolástica absolutamente y, por la otra, no tenían que asumir del mismo modo toda la modernidad.¹⁴

Interesa la referencia de Torchia Estrada en tanto que toca el eclecticismo en razón de su vinculación con la crisis de la escolástica, es decir, el eclecticismo tiene una función positiva dentro de esta etapa de transición y consiste en un camino seguro y más ligero sobre el cual moverse en el momento de tensión en el que se encuentran.

Es cierto que Gamarra y Dávalos y José Antonio Alzate, como señala José Gaos, ya se declaran partidarios de una filosofía ecléctica, lo cual no sucede con sus antecesores, los jesuitas y, en específico, con Francisco Javier Clavijero.

¹³ José Gaos y González Pola, En torno a la filosofía mexicana, pp. 23-24.

¹⁴ Cfr. Juan Carlos Torchia Estrada, Filosofía y colonización en Hispanoamérica, pp. 145-155.

Por su parte, Batía B. Siebzeher refiere que en el proceso de absorción de las ideas modernas, éstas se incorporan a la tradición en forma legítima por la institución, dado que esta última evalúa los contenidos; además, una de las constantes de la orden de los jesuitas consiste en “estar al día”, así como el adaptarse a los tiempos y lugares. Es a través de la reinterpretación de los fundamentos de la fe como los jesuitas pueden escudriñar en los asuntos de la naturaleza sin afectar por ello la religión. Y, a decir de la autora, los límites de las innovaciones están marcados por la superioridad de la Teología sobre las demás ciencias; por tanto, en la jerarquía del conocimiento.

Internamente, “los métodos pedagógicos de los jesuitas possibilitaban el análisis de las *litterae humaniores*, es decir, los textos seculares que se referían a las nuevas teorías filosóficas; la discusión de los mismos possibilitó la organización del nuevo saber en trayectos que excluían las interpretaciones heterodoxas [...]”.¹⁵ Es decir, los jesuitas preparan el terreno para la recepción de la modernidad dentro del marco que las instituciones eclesiásticas podían aceptar. Además de ello, siguiendo a la autora, existe otro elemento que hace posible dicha recepción: “[...] el eclecticismo de raíces suarezianas que contrastaba radicalmente con la rigidez purista del tomismo”.¹⁶ Aquella actitud de los jesuitas favorece la selección tanto de los métodos como de las doctrinas de la modernidad dentro de los cauces tradicionales.

Entonces, si se habla de eclecticismo en los jesuitas novohispanos y en el caso específico de Clavijero, es cierto que la orden jesuita está inscrita dentro de la corriente del tomismo con la guía de Suárez. Asimismo, el eclecticismo de Suárez es sano y objetivo, busca encontrar la verdad en donde se halle, sin perjuicio del escolasticismo; es decir, sigue la opinión de sus mayores en aquello que le parezca lo más verdadero y no sin un análisis

¹⁵ Batía B. Siebzeher, *La universidad americana y la Ilustración. Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata*, p. 145.

¹⁶ *Idem.*



antecedente de la misma. Ello muestra una actitud moderna como ocurre en los siglos consecuentes.¹⁷ Entendido lo anterior, podría comprenderse que Clavijero sigue, al menos en actitud, este modo de conducirse.

Por otro lado, significativa es la anotación que hace al respecto Jesús Reynoso, quien sintetiza las connotaciones hechas por Navarro y Ronan en torno al eclecticismo propio de Clavijero. En primer lugar, señala que Navarro ubica el eclecticismo clavijeriano (en su método y en el contenido de su curso) dentro de los márgenes del cristianismo; en segundo lugar, la actitud clavijeriana en los análisis de Ronan apunta a un eclecticismo filosófico en tanto combina la filosofía aristotélica con la ciencia que está emergiendo, por lo cual Clavijero es considerado uno de los introductores de la filosofía moderna en la Nueva España. Sin embargo, a decir de Reynoso, “más que un eclecticismo, se observa en Clavijero una tensión dinámica –y no una oposición– entre los parámetros desde los cuales parte para adentrarse en la comprensión de la realidad: el ejercicio de la razón [...] y la experiencia de la fe”.¹⁸

En ese sentido, ¿cuál es la posición asumida por Clavijero? Puede conjeturarse que intenta adaptar y conciliar lo moderno con el pensamiento aristotélico-escolástico. Mostrando una actitud crítica respecto a esta última, es una postura mediática en torno a ambas corrientes, muestra de ello es la prudencia en referirse a Aristóteles, así como en la introducción de las ideas modernas que pudieran afectar a la fe. Es un eclecticismo en una actitud prudencial –si el término es aceptable–; por ejemplo, cuando expone los sistemas del mundo concluye que ninguna de las hipótesis es aprobada, empero, si alguna de ellas se aprobara más adelante, en lo que sigue, éste procurara explicarla y fundarla. Aunado a ello, puede reafirmarse que asume también como parte de este eclecticismo –y que se verá en

¹⁷ María Mercedes Bergadá, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1921.pdf>> (consultado el 20 de julio de 2013).

¹⁸ Arturo Reynoso, “El festín filosófico de Clavijero”, p. 77.

el desarrollo del trabajo– la aproximación a la verosimilitud como criterio de conocimiento en este proceso de ajustarse a la verdad.

4.2.3 *El acercamiento hacia la verdad*

Como parte del eclecticismo que adopta Clavijero, la cuestión a considerar trata de la posición del autor respecto de la tradición y la modernidad a partir del contacto con las ideas modernas. En lo concerniente a este punto, es el modo de tratar los temas lo que daría razón de por dónde se encuentra el jesuita.

4.2.3.1 Criterio de verdad dentro de la *Física particular*

En lo que corresponde a la primera etapa, es decir, a su *Física particular*, puede observarse que no sólo se trata de la transmisión de conocimiento, sino que existe además una actitud filosófica y un modo de conducirse en ese proceso de renovación de la enseñanza, específicamente en el criterio de verdad en el acercamiento al estudio de la naturaleza. Una posible alusión puede advertirse en la disputa preliminar acerca del Mundo.

[...] el inicio del mundo puede, si no demostrarse con certeza, sí al menos persuadirse incluso con muchas razones, como fue afirmado por la mayor parte de los filósofos; sin embargo, preferimos abstenernos de esas razones por lo demás ciertas y averiguadas por todos los filósofos cristianos, y los argumentos opuestos por Aristóteles en contra, no son de tal peso que puedan persuadir a un hombre de mente sana la eternidad del mundo.¹⁹

Al respecto, el jesuita concibe que éste tiene un comienzo –a excepción de Aristóteles– para lo cual presenta argumentos provenientes de las Sagradas Escrituras; incluso asienta que en ello también convienen los filósofos modernos.

¹⁹ Francisco Javier Clavijero, *Física...*, p. 46.



En este párrafo acerca del inicio del Mundo, lo que interesa es el valor que Clavijero atribuye si no a la certeza, sí por lo menos a un grado de probabilidad que tiende hacia lo verdadero; por tanto, parece que en este pasaje no desestima la verosimilitud como fuente de conocimiento más allá de la fuerza de las argumentaciones, tan característico en ese siglo. Otra consideración es el desapego que manifiesta hacia Aristóteles como autoridad dentro del tratamiento de la filosofía natural; es decir, la prudencia en referirse a él a lo largo del tratado. Una alusión más se encuentra en el análisis de la figura del Mundo:

[...] Así como nos es desconocida la magnitud del Mundo, así también lo es su figura. Unos, por cierto, le atribuyen la forma cónica, otros la oval, como atestigua Plutarco; otros, en cambio, la cuadrada; sin embargo, la opinión más común de los filósofos es que el Mundo es esférico, tanto porque ella es la figura más perfecta de todas, como porque, siendo la figura de los astros perfectamente esférica, entonces los mismos astros se trasladan con movimiento perenne, para volver a desplazarse en órbita y describir círculos; por tanto es más verosímil que los cielos mismos, en los que se llevan a cabo estos movimientos, y el Universo, que abarca aquellos cuerpos, tenga la figura esférica.²⁰

En este apartado Clavijero indica que existen cuestiones difíciles de determinar como la magnitud del mundo, las distancias entre los astros o la velocidad de sus movimientos; empero, hace nuevamente uso de este mecanismo, es decir, asumir la verosimilitud como medio de conocimiento.

En “los sistemas del mundo”, tema del capítulo quinto de la *Física particular*, la primera consideración en la materia es el sentido que asigna a las alternativas tesis-hipótesis como preámbulo a la exposición de los sistemas tolemaico, copernicano y ticónico.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

Sistema o hipótesis del mundo es la constitución y disposición del Universo y de sus partes principales, adaptada para explicar los movimientos celestes y los fenómenos. Ahora bien, entre tesis e hipótesis media esta diferencia; que la tesis afirma que la cosa es así; la hipótesis, en cambio, deduce algo de la cosa establecida de un modo cierto; pero no determina que la cosa sea así. Pues bien, cuando, por ejemplo, los modernos dicen que el sistema copernicano puede defenderse como una mera hipótesis, pretenden sólo esto: que todos los fenómenos que existen ahora y los efectos que ahora admiramos, serían los mismos, si el mundo estuviera constituido por Dios en realidad de verdad, como se supone que está constituido por los copernicanos.

[...] deben advertirse dos cosas; primero, que en la hipótesis no se requiere la verdad, o sea, que el mundo sea así, como en ella se supone que sea, sino sólo que se admitan cosas verosímiles o que no repugnen, de las cuales puedan seguirse cosas verdaderas, como aconseja prudentemente Santo Tomas, diciendo: *que las suposiciones de los astrólogos, que éstos inventaron para explicar los movimientos de los astros, no es necesario que sean verdaderas*. 2º que debe tenerse como mejor, más favorable y más exacta que todas las demás aquella hipótesis en la que, por una parte, no se suponga nada inverosímil, absurdo e incompatible y, por otra, se expliquen todos los fenómenos más propicia y exactamente, porque, si la hipótesis no concuerda incluso con un solo fenómeno, al punto debe ser rechazada por todos.²¹

Si bien es cierto que las características que debe cumplir la hipótesis son sustanciales en la intuición del sentido de la posición del jesuita en relación con los sistemas del mundo, también los son respecto a la forma de concebir la verdad. Expresa, en primer lugar, que la hipótesis no requiere de la verdad sino de cosas verosímiles, las cuales pueden derivar en verdad; segundo, presupone tres condiciones de rechazo de una hipótesis: lo inverosímil, lo

²¹*Ibidem*, pp. 67 y 68.



absurdo y lo incompatible; tercero, debe explicar los fenómenos lo más propicia y exactamente. Es decir, la hipótesis funge como una posibilidad de conocimiento que tiende hacia la verdad –pero de la verdad de los fenómenos en el terreno de la ciencia natural– a partir de ciertos condicionamientos que la sustenten si no como verdad, sí como algo creíble, y una de ellas es precisamente concordar con los fenómenos.

Lo anterior demuestra en Clavijero una apertura respecto al valor de verdad; es decir, a través de la hipótesis se puede llegar a ésta, siempre y cuando se cumpla con los requisitos necesarios, es decir, que ella no suponga nada inverosímil.

Para complementar esta idea, en lo tocante a su vejamen, una de las tesis sustentadas por Reynoso en el estudio del mismo sugiere como marco epistemológico en la enseñanza filosófica de Clavijero, referente al estudio de la física, no tomar partido *a priori* por ningún sistema, teoría o autor, sino que la actitud con la que se examinen las distintas hipótesis debe estar libre de prejuicios o apegos que impidan juzgar correctamente sobre su validez o sus fallos. Lo anterior sugiere, a la vez, que en el tratamiento de la naturaleza, éste no puede verse circunscrito sobre la base de un solo pensamiento, “es necesario analizar y optar por las explicaciones que mejor se ajusten –hagan justicia– a lo que se observa y experimenta en el mundo creado”.²² Se requiere, por tanto, examinar y razonar sobre los diversos sistemas, pero hay que añadir en este “optar por las explicaciones que mejor se ajusten a lo que se observa”, lo que parece más verosímil.

4.2.3.2 Criterio de verdad en la *Historia antigua de México*

Veamos ahora cómo se va conduciendo en este terreno de la verdad, en su *Historia antigua de México*.

Como primera consideración, Clavijero amonesta el modo de proceder de autores europeos como Pauw, quienes “con ojos os-

²² Arturo Reynoso, *op. cit.*, p. 73.

curecidos por la pasión” más que con imparcialidad en el terreno de la investigación, se han atrevido a injuriar sobre el clima, los animales y los hombres de América. Clavijero reprochará la lógica de la cual se vale el filósofo europeo en sus *Investigaciones filosóficas*. Como un ejemplo, al hacer Pauw comparaciones de la condición corporal de los mexicanos con algunos otros pueblos de la América para denigrarlos, Clavijero responderá: “Leyó sin duda aquella ignominiosa descripción que hace Ulloa de algunos pueblos de la América meridional, y de esta premisa particular deduce según su lógica una conclusión universal”.²³ Y más adelante el jesuita enfatizará: “[...] él forma a cada tres palabras argumentos contra todo el Nuevo Mundo por lo observado en algún pueblo o individuo, como se puede ver leyendo su libro”.²⁴ Es decir, critica la razón universal –propia de su época– de la cual se vale Pauw para acusar a la nación mexicana.

Por ello, en su *Historia*, Clavijero asume la empresa de desmentir dichas injurias de los europeos en torno de América. A diferencia de Pauw, Clavijero mira hacia la verdad, lo cual denota un carácter y actitud modernos en tanto procura en forma crítica responder a una situación apremiante de su época: la defensa los mexicanos, sin por ello tergiversar la realidad.

Es así como el jesuita se muestra abierto a los criterios que rigen la historiografía de su tiempo. Como muestra de ello puede apreciarse el hecho de que el autor insiste en muchas ocasiones en ceñirse a los criterios de veracidad, por lo que pudo investigar en los códices prehispánicos, la autoridad de aquellos quienes los conocieron y su propia experiencia, porque, ante todo, su objetivo es expresar la verdad.

Enuncia que muchos autores tanto modernos como antiguos han emprendido la labor de estudiar estas naciones; sin embargo, no se ha hallado ninguno que haya sido del todo fiel. Dos son los factores de la falta de exactitud, la primera refiere a la pasión y

²³ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 714.

²⁴ *Ibidem*, p. 720.



los prejuicios, mientras que la otra, a la falta de reflexión. Por lo que con actitud científica expone:

Lo que yo diré va fundado en un serio prolijo estudio de su historia y sobre el íntimo trato de los mexicanos por muchos años. Por otra parte, no reconozco en mí cosa alguna que pueda preocuparme en favor o en contra de ellos. Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento en su favor, ni el amor a mi nación o el celo del honor de mis naciones me empeña a condenarlos; así diré franca y sinceramente lo bueno y malo que en ellos he conocido.²⁵

Para tener una idea más objetiva de la historia de la nación mexicana, Clavijero juzga los hechos a partir de la investigación en las fuentes y de la revisión de los documentos. Y si algo no sabe, siguiendo a Carmen J. Alejos-Grau,²⁶ no lo inventa, sino que los hechos los deja en aquel grado de certeza o verosimilitud en el que los encuentra. Porque “En suma, he tenido siempre presentes aquellas dos santas leyes de la historia: no atreverse a decir mentira, ni temer decir la verdad, y creo que no las he quebrantado”. Es decir, compara las diversas fuentes de las cuales se nutre y que lo acercan a la verdad, de ello elabora sus propias conjeturas, para así tender hacia un idea más objetiva de la historia de los mexicanos.

Y en este acercamiento hacia la verdad en la narración de los hechos, dentro de la historia de los antiguos mexicanos, en algunas ocasiones Clavijero se extiende sobre el dominio de lo verosímil. Un ejemplo claro puede verse en la *Disertación I*; en relación con el cómo y por dónde pasaron los pueblos y animales al Nuevo Mundo, expone sus conclusiones y muestra las desventajas de las otras teorías. En la primera conclusión colige que los hombres

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁶ Carmen J. Alejos-Grau, “El método histórico en Francisco Javier Clavijero (1731-1787)”, pp. 727-736.

y animales pasaron a América del antiguo continente, tomando como punto de partida el diluvio universal; la segunda, los pobladores de América pasaron por tierra (suponiendo la unión de Europa y América); la tercera refiere a la ruta por la que transitaron los individuos de Europa hacia América. En lo que toca a la cuarta conclusión, al igual que en la *Física particular*, respecto a la hipótesis, parece ceñirse a los mismos lineamientos en la aceptación de los hechos según su grado de certeza; parece destacar, al igual que las condiciones para el rechazo de una hipótesis, la inverosimilitud como la condición para rechazar las otras teorías y la aceptación de la suya; así, apunta en lo que toca al tránsito de los animales: “Los cuadrúpedos y reptiles del Nuevo Mundo pasaron a él por tierra. Esta verdad se hará manifiesta demostrando la improbabilidad o inverosimilitud de las otras opiniones”.²⁷ Como ejemplo, rechaza en este tópico la consideración de San Agustín, autoridad de la Iglesia, quien opina que los animales nocivos pudieron ser trasladados a las islas por ángeles pues, atento a los signos de su tiempo, tal opinión “no agradaría en el siglo en que vivimos [...]”.²⁸

Para darle más peso a su afirmación, enfatiza: “No siendo, pues, probable que los animales del Nuevo Mundo pasasen a él nadando o por mar helado, ni que fuesen trasladados por los hombres o por los ángeles, ni que fuesen criados nuevamente por Dios, debemos creer que así los cuadrúpedos como los reptiles que se encontraron en América pasaron a ella por tierra, y por consiguiente que estaban entonces unidos ambos continentes”.²⁹

Finalmente, la teoría que expone debe explicar los hechos con mayor grado de verosimilitud, lo que puede corroborarse en la quinta conclusión, que deviene de la anterior, en la cual deduce que “tales animales pasaron por tierra y por diversas partes

²⁷ Francisco Javier Clavijero, *Historia...*, p. 617.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 618-619.



al nuevo continente”.³⁰ La fuerza de la proposición recae en la afirmación siguiente: “Todos los otros sistemas están sujetos a gravísimas dificultades; en el nuestro hay algunas, pero no del todo insuperables”.³¹

Sin embargo, podrá objetarse que pese a mostrarse parte de este espíritu abierto al cientificismo de su época, sale a relucir su condición religiosa en tanto que aquel conocimiento no atente contra la verdad de las Sagradas Escrituras, como puede verse en la *Disertación VIII*:

A semejantes excesos se inclina fácilmente el espíritu humano siempre que se abandona a sus propias luces. La experiencia de los groseros errores, la ridícula puerilidad y las más monstruosas abominaciones en que han incurrido las más altas cultas naciones del gentilismo dan a conocer que no debemos esperar la verdadera y santa religión sino del mismo Dios que adoramos. A él le toca revelar la verdad que debemos creer, y prescribir el culto con que debemos reverenciarlo. Si el negocio gravísimo de la religión se confía a la razón humana, de cuya debilidad tenemos tanta experiencia, los mayores absurdos se representarán a nuestro entendimiento como verdaderos dogmas, y el culto debido al Ser Supremo será defectuoso por la impiedad y excesivo por la superstición. ¡Pluguese a Dios que los mismos filósofos de nuestro siglo ilustrado, que tanto ponderan las fuerzas de la razón, no nos diesen en sus mismas obras, tantas y tan claras muestras de su debilidad!³²

Con esto, Clavijero parece asumir como último criterio de verdad la autoridad de las Sagradas Escrituras. Empero, más que contradicción, se divisa la doble vertiente en la cual se sitúa nuestro autor: por una parte, se siente coparticipe de este espíritu moderno; por

³⁰ *Ibidem*, p. 623.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 815.

otra, heredero aún de la tradición escolástica, la autoridad de las Sagradas Escrituras le sirve para reforzar las conclusiones tanto de su *Historia*, como acerca de un origen común del género humano; es decir, se coloca en una actitud prudencial sobre la posible perniciosa libertad de dejarse llevar únicamente por la razón en el terreno de la ciencia y, en este caso, sobre la construcción de la historia.

4.3 Feijoo y el conocimiento de Copérnico en la Nueva España

El interés en este apartado es presentar algunas ideas del pensamiento de Feijoo,³³ filósofo español de la primera mitad del siglo XVIII, como ejemplo de la transición que vive España hacia la Ilustración y de la influencia que ejerce sobre autores novohispanos de la segunda mitad del dieciochesco, en particular sobre Clavijero, ya que es por medio de los autores españoles que permean las

³³ Benito Jerónimo Feijoo, filósofo español de la primera mitad del siglo XVIII, un ejemplo de la anticipación hacia la ilustración que se va gestando en España, mediante la penetración de la nueva ciencia en el ambiente de la cultura hispana, etapa en la que, por cierto, no puede dejar de señalarse que persisten aún contradicciones en los filósofos puesto que se encuentran en transición. Respecto a sus influencias, se puede apreciar en Feijoo la lectura de ingleses, italianos y franceses y su conocimiento de autores modernos como Descartes, Locke, Boile, Moreri, Copérnico, Newton. A la par, menciona con cierta asiduidad a autores franceses como Gabriel Nau-dée, Pierrri Gassendi y La Mothe Le Vayer. Sobre esta consideración puede consultarse el análisis que hace Iris M. Zavala, en su apartado "Novadores y libertinos eruditos", en *Clandestinidad y libertinaje erudito* (Letras e Ideas, España, 1978). De estos últimos se nutre para la configuración de su pensamiento. En dicho apartado, la autora se dedica a mostrar las semejanzas entre estos últimos y Feijoo, en la crítica a la superstición, a los errores del vulgo, al repudio de las ideas heredadas. En ese sentido, Zavala busca establecer comparaciones fundamentales entre el pensamiento feijoniano y los libertinos eruditos.



ideas de los modernos como Bacon, Gassendi, Descartes, Newton. En razón de ello, se expondrá un tema controversial de carácter filosófico-teológico referente a los Sistemas del mundo,³⁴ tanto en Feijoo como en Clavijero, puesto que el primero es uno de los intelectuales que sirve de fuente de conocimiento del sistema copernicano en los pensadores hispanoamericanos³⁵ y porque también se relaciona con el criterio de verdad en el tratamiento de la *Física particular*; finalmente, interesa reparar en la secularización del tema en los planes de estudio a lo largo del dieciochesco novohispano.

4.3.1 Religión y ciencia

Sin abandonar el juicio del dogma cristiano, Feijoo se inclina por la filosofía moderna y por las ciencias físicas y naturales: “la religión cristiana representa para él una realidad superior, pero examina con ojo científico los mitos y las supercherías, así como el aristotelismo huero [...]”.³⁶ Es así como va construyendo, a través del *Teatro crítico universal*, una visión crítica de España en

³⁴ El interés en este estudio nace de un artículo publicado por Eduardo Quintana Salazar, intitulado “Sobre los increíbles absurdos del sistema copernicano para no creer en él o introducción a las opiniones de Sadagier y Feijoo”, en María Isabel Terán Elizondo y Mariana Terán Fuentes (comps.), *Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano*, pp. 246-262. En aquel artículo, el autor presenta los argumentos de Feijoo y Sadagier como ejemplos de las dificultades que tuvieron los filósofos católicos hispanos y novohispanos del siglo XVIII para aceptar el sistema copernicano. Lo anterior como base para averiguar si Clavijero (uno de los primeros en hacer mención del sistema copernicano) es un copernicano cartesiano o gasendista, y si su postura fue la de un espíritu moderno “ecléctico”.

³⁵ En el caso particular de Clavijero, es de resaltar, además, a decir de Luis Maneiro, biógrafo de Clavijero, que éste leyó asiduamente a Tosca y a Feijoo y, según los hechos, se encontraron en la biblioteca del Colegio Máximo las obras del benedictino.

³⁶ Iris M. Zavala, *Clandestinidad y libertinaje erudito*, p. 132.

un periodo en el que ésta se encuentra en decadencia respecto de otros países europeos como Francia.

Iris Zavala señala que Feijoo se da cuenta de la dualidad de su pensamiento y distingue el método propio para llegar a la verdad, considerando si éste se encuentra dentro del terreno de la ciencia natural o navega en el de la religión.

Lo anterior se puede sumar a la interpretación y estudio crítico de Giovanni Stiffoni. En la “Voz del Pueblo” (tomo I, discurso primero, *Teatro crítico universal*), Feijoo muestra ya una concepción ilustrada donde coloca, por un lado, la ignorancia de un vulgo oscurecido por la superstición, incapaz de pensar por sí mismo y, por otro, “los intelectuales que lo iluminan y dirigen con las luces de la nueva filosofía experimental, la cual tiene como rumbo buscar la naturaleza en sí misma, fiándose de la experiencia sola”.³⁷ Es significativo, dado que con mucha erudición separa lo que es plano de la naturaleza a partir de la metodología de la ciencia moderna.

Stiffoni encuentra que, pese a la diversidad de temas dentro del primer tomo del *Teatro crítico*, el objeto formal será uno; dicha unidad reside en la separación que percibe entre el plano de la religión, por una parte, y el de la ciencia, por el otro:

[...] dos puntos fijos hay en la esfera del entendimiento: la revelación y la demostración. Todo el resto está lleno de opiniones, que van volteando y sucediéndose unas a otras, según el capricho de inteligencias motrices inferiores. Quien no observare diligente aquellos dos puntos o uno de ellos, según el hemisferio por donde navega; esto es, el primero en el hemisferio de la gracia, el segundo en el hemisferio de la naturaleza, jamás llegará al puerto de la verdad.³⁸

³⁷ Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal* o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes, p. 30.

³⁸ Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo I, discurso primero. Biblioteca feijoniana. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft101.htm>> (consultado el 10 de enero de 2013).



Puede conjeturarse la clara separación que hace Feijoo entre el hemisferio de la Gracia y el de la Naturaleza para llegar a la verdad, siguiendo el camino de la revelación y el de la demostración, respectivamente. Lo anterior es revelador en tanto dicha distinción no es percibida por muchos de sus contemporáneos como tampoco en la Nueva España de la primera mitad y parte de la segunda del siglo XVIII; por tanto, es un indicador de la concepción ilustrada a raíz de la modernidad.

Asimismo, pareciera que cualquiera que se interesara en sistemas filosóficos distintos al “oficial” se enfrentaba a teología escolástica, sustentada en Santo Tomás, siguiendo este último el sistema filosófico de Aristóteles y zanjado en todas las escuelas. Por tanto, lo cual, aparentemente, enfrenta los principios filosóficos con los religiosos; pero no es así, ya que, como explica Feijoo, siguiendo en esto el análisis de Eduardo Quintana Salazar, el sistema filosófico aristotélico es en el fondo un sistema metafísico que no se opone a los otros sistemas, cuya base es la Física. “Luego, se puede elegir el camino (método) que más le parezca al filósofo sin que atente contra los dogmas sagrados, por lo que lectores de Feijoo, como Clavijero, podían conciliar los sistemas modernos con los dogmas”.³⁹

Volviendo a Clavijero, se aprecia esta misma distinción en el vejamen que dejó del curso de Guadalajara:

Hagamos justicia [a] todos. En los Estrangeros se debe elogiar su constante aplicación al estudio de la naturaleza, sus observaciones, sus descubrimientos, su método y su estilo; pero se debe condenar aquella perniciosa libertad en opinar [sobre] los puntos Philosophicos que tienen dependencia con los dogmas de la Religión. En los Philosophos Españoles se debe vituperar su servil sujeción a Aristóteles, su negligencia en la investigación de las cosas naturales, su pasión por las materias puramente Metaphisicas y abstraídas, su difusión en cuestiones inútiles, su preocupación contra todos los Estrangeros, su methodo poco arreglado y su lenguaje bárbaro en

³⁹ Eduardo Quintana Salazar, *op. cit.*, p. 248.

la Philosophia; pero se debe apreciar en ellos lo que más importa, que es su inviolable y firme adhesión en la fe de sus mayores, en su humilde deferencia a los Romanos Pontífices.⁴⁰

De esta alusión es posible deducir qué distingue el terreno pragmático en el que se circunscriben los modernos y del cual los filósofos escolásticos no pueden dar razón, es decir, en el estudio de la naturaleza la filosofía moderna es útil y basada en la experiencia, a la vez que los postulados de filósofos tradicionales no ayudan en la comprensión de la misma. Asimismo, pondera la deferencia de los antiguos ante sus mayores y la meditación en los asuntos propios del dogma. Al igual que Feijoo, entrevé el doble camino hacia la verdad; empero, a diferencia de éste, parece moverse con mesura para no agraviar, en el análisis y estudio de la naturaleza, con aseveraciones que pudieran afectar los postulados del dogma.

4.3.2 *Sobre los sistemas del mundo*

En lo concerniente a los sistemas del mundo, el discurso 13 (*Teatro crítico universal*, tomo I, “Consectario a la materia del discurso antecedente contra los filósofos modernos”, Feijoo expone los sistemas corpusculares de Descartes y Gassendi como un problema que atañe a Europa en tanto los cursos filosóficos están confeccionados con las ideas de estos sistemas modernos. El problema esencial al que se enfrenta este discurso es el de la formación del Mundo. Lo que interesa en este pasaje es la mención del sistema copernicano en tanto que sirve de base al sistema cartesiano de la creación y configuración del universo:

La tierra y sus habitantes estamos en uno de estos turbillones, cuyo centro ocupa la materia sutil, de que se compone el cuerpo solar: y así Descartes, en cuanto a la constitución del mundo, abrazó el sistema de Nicolao Copérnico, que colocando al Sol en el centro del Orbe, sin más movimiento que el que tiene sobre su propio eje, trasladó

⁴⁰ Arturo Reynoso, *op. cit.*, p. 72.



a la tierra los movimientos que en el sistema común se atribuyen al Sol. Es cierto que todas las apariencias se salvan bien en el sistema Copernicano. Así no tuviera contra sí la autoridad de la Sagrada Escritura, como ignoramos razón que le convenza de falso.⁴¹

En el discurso 12 (*Teatro crítico universal*, tomo IV, “Resurrección de las artes, y apología de los antiguos”, Feijoo señala en lo que respecta al sistema copernicano: “se sabe que es muy antigua, pues Aristarco de Samos y Seleuco llevaron la misma, según refiere Plutarco; y según otros, ya antes de Aristarco era corriente entre los Pitagóricos”.

En lo que toca a sus *Cartas Eruditas y Curiosas*, tomo III, Carta XX, “Sobre el sistema copernicano”,⁴² el benedictino se consagra a explicar el sistema copernicano y seguidamente, a demostrar con argumentos basados en la experiencia y venidos de la física, que es más aceptable este sistema entre todos los demás, como base o justificación de la censura; y expone: “que respecto del que está en un cuerpo grande, que se mueve, la apariencia del movimiento se transfiere a otro, u otros cuerpos distantes, que están quietos, mayormente si el movimiento es uniforme, y de un tenor igual”. Asimismo, aduce el ejemplo usado por Newton y afirma que si los que están contra el sistema copernicano supieran algo de física, se salvarían las objeciones al mismo.

4.3.2.1 Presenta las objeciones

La primera objeción: “[...] si la tierra se moviese, las aves, después de vagar un poco por el aire, no hallarían sus nidos, porque moviéndose la Tierra velocísimamente con ellos, mientras ellas

⁴¹ Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, tomo I, discurso trece. Biblioteca Feijoniana. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft101.htm>> (consultado el 10 de enero de 2013).

⁴² Benito Jerónimo Feijoo, “Sobre el sistema copernicano”, en *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo III, Carta XX. Biblioteca Feijoniana. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft101.htm>> (consultado el 25 de enero de 2013). Las siguientes notas serán tomadas de esta edición en línea.

andaban volando, ya estarían distintas cuando se abatiesen a buscarlos”. Siguiendo la opinión de Copérnico, el benedictino responde que “el aire que insiste sobre la Tierra, y toda la atmósfera, gira circularmente con ella y lleva consigo las aves siempre en igual distancia de los nidos”.

El segundo argumento en contra señala que si se arrojara una piedra verticalmente hacia arriba, ésta caería a gran distancia de él, pues mientras sube y baja, la Tierra ya se hubiera movido de lugar, pues se siguen dos movimientos: uno vertical, el de la mano; y otro horizontal, el de la tierra. Sin embargo, “combinados estos dos impulsos, no resulta en la piedra ni movimiento vertical ni horizontal, sino un movimiento mixto”. Al lanzar la piedra, ésta ya lleva impreso el movimiento de la Tierra. “Para Feijoo, la razón muestra la evidencia del hecho, pero aun así hay muchos que no creen en la razón y en la experiencia; por lo que es tan difícil convencerlos”.⁴³

El último argumento refiere a las distancias tan enormes atribuidas a este sistema, colocando al firmamento tan alejado de la Tierra y, aún más, del orbe, por horror al vacío y por resultar imposible para la imaginación.

En lo que sigue, Feijoo expondrá las tesis a favor del sistema copernicano y concluirá: “Yo por mí protesto, que si en esta cuestión no jugasen sino razones Filosóficas y Matemáticas, sería el más fino Copernicano del Mundo”.

La primera tesis, que a su vez sirve para rebatir la última objeción, refiere a la inmensa distancia del Firmamento argüida contra Copérnico. Aduce que con el movimiento de rotación de la Tierra se salva la gran distancia y velocidad a la que tuviera que recorrer el Sol en el espacio de veinticuatro horas alrededor de la misma.

En los consecuentes argumentos señala las ventajas del sistema copernicano sobre el sistema común (el ptolemaico): el segundo argumento marca la simplicidad del sistema copernicano en relación con los movimientos de los planetas. El tercero descansa en

⁴³ Eduardo Quintana Salazar, *op. cit.*, pp. 260-261.



la virtud magnética de la Tierra, mediante la cual el movimiento conserva el paralelismo del eje de la Tierra. El cuarto reposa en que “en el sistema copernicano se salvan los movimientos de los astros sin reposo ni retrogradación”.

Además, agregará: “de Newton, aunque la Tierra se moviese y el Sol estuviera quieto, nuestros ojos verían a la Tierra quieta y al Sol girar. Sólo por inducción podemos determinar si la Tierra está quieta o se mueve”.

Y antes de concluir, Feijoo se detiene en el análisis del argumento más fuerte contra el sistema copernicano, las Sagradas Escrituras, según las cuales la Tierra se coloca inmóvil y el Sol gira alrededor de ella. Sostiene el benedictino que en las cosas que competen al orden natural –inconexas con todo lo que es Teológico y Moral– las Sagradas Escrituras se sirven de expresiones que se acomodan a la opinión vulgar y que ella sólo podría ser admitida en caso de que se careciesen de todos los argumentos que favorecen la opinión del sistema copernicano. Que el sistema ptolemaico, como sistema vulgar, ya es indefendible y “sólo domina en España por la grande ignorancia de nuestras escuelas en las cosas astronómicas”.

Se puede ver, entonces, en Feijoo un espíritu abierto a la modernidad, a los nuevos métodos de la ciencia en la investigación, en este caso, de la astronomía.

4.3.3 El tratamiento de los sistemas del mundo en la Nueva España

Concierne en este apartado, además de la exposición venida de Clavijero, ver el sentido y desarrollo del tema en el decurso del siglo XVIII, particularmente en Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos.

En lo que va del siglo precedente en la Nueva España, los escritos filosóficos no hacen todavía mención de los sistemas del mundo; por tanto, tampoco de Copérnico. Empero, a decir de Bernabé Navarro, la presencia de este científico se hace presente en la obra de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica*, donde refiere

de manera indirecta el movimiento de rotación de la Tierra, como proposición hipotética, siempre y cuando se encuentre relacionado con el tema central de la misma: los cometas.⁴⁴

Los segundos en tratar la cuestión son los jesuitas, entre ellos Francisco Javier Alegre (que parece ceñirse al sistema de Tycho Brahe)⁴⁵ y Francisco Javier Clavijero. En la *Física particular* de este último, “los sistemas del mundo” es tema del capítulo quinto.

La primera consideración en la materia es el sentido que aquél asigna a las alternativas tesis-hipótesis como preámbulo a la exposición de los sistemas tolemaico, copernicano y tícónico.⁴⁶ Las características que debe cumplir la hipótesis son sustanciales en la intuición del sentido de la posición del jesuita en relación con los sistemas del mundo. Si a través de la hipótesis se puede llegar a la verdad, siempre y cuando ésta cumpla con los requisitos necesarios, es decir, que no suponga nada inverosímil, esto, a decir de Carmen Rovira,⁴⁷ podría ser el caso de la posible aceptación del copernicanismo por parte de Clavijero.

En el capítulo tercero de la *Física particular*, “Sobre los principios de la cosmografía”, parece anticiparse a la admisión del sistema tolemaico como hipótesis. Empero, en el capítulo quinto, al exponerlo, enseguida lo refuta aduciendo que no concuerda con los fenómenos de la Astronomía ni con los de la Física. En segundo lugar, expone el sistema copernicano. Sin embargo, después de enunciarlo también acaba por refutarlo, lo cual, a decir de autores como Carmen Rovira y Bernabé Navarro, es para protegerse de

⁴⁴ Cfr. Bernabé Navarro, “Ensayo introductorio”, en Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*.

⁴⁵ Véase Jesús Romero Flores, “Documentos para la biografía del historiador Clavijero”, en *Apuntes del Instituto Nacional de Antropología, Tomo I*.

⁴⁶ Véase nota 21 y la interpretación sobre la hipótesis.

⁴⁷ Cfr. María del Carmen Rovira Gaspar, “Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14 (2009), pp. 12 y 13. Recuperado de <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/filosofia-y-humanismo-la-obra-de-los-jesuitas-criollos-mexicanos-0/>> (consultado del 19 de mayo de 2013).



sus superiores, conduciéndolo a ciertas contradicciones, que a su vez lo llevan a admitir el argumento de autoridad.

Las dos conclusiones para rechazarla son las siguientes: “Primera Conclusión: este sistema no puede ser defendido como tesis [...] 1º. Porque parece oponerse a las Sagradas Letras⁴⁸ [...] 2º Porque los Jueces Romanos de la Fe la juzgaron que era absurda y herética [...]”⁴⁹ 3º Porque esa opinión fue consignada en la lista de doctrinas proscritas por la Santísima Compañía de Jesús y prohibida a los profesores de filosofía [...]”.⁵⁰ La Segunda Conclusión apunta a que el sistema de Copérnico no puede admitirse ni siquiera como hipótesis dado que no concuerda con los fenómenos, para lo cual aduce cuatro razones: la primera busca contradecir el movimiento de rotación y en esto parece desconocer el efecto de la gravedad. Las siguientes refieren a suponer fenómenos que se seguirían de aceptar el movimiento de traslación. En el cuarto argumento afirma la imposibilidad de este triple movimiento de la Tierra.

Concluye la exposición del sistema copernicano señalando: “a mí no me es más difícil comprender los movimientos de los copernicanos que los de los tolemaicos y de los ticónicos”.⁵¹

Finalmente, expone el sistema de Tycho Brahe, pero señala que éste no concuerda con los fenómenos de la física. Al final rechaza los tres sistemas y concluye: “[...] ninguna de estas hipótesis es aprobada por nosotros; sin embargo, si de aquí en adelante se aprueba alguna procuraremos explicarla y fundarla nítidamente”.⁵²

En las razones dadas por él para rechazar el sistema copernicano una vez expuesto, se ven confluyendo argumentos tanto religiosos como científicos, lo cual es cuestionable por diversos aspectos: 1) dado el tema tan controvertido dentro de la escolástica, 2) su condición religiosa, 3) el conocimiento que tiene del

⁴⁸ Francisco Javier Clavijero, *Física...*, p. 71.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 72.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibidem.*, pp. 75-76.

⁵² *Ibidem.*, p. 78.

sistema copernicano, la cautela en tratar de admitirlo si no como tesis, sí en la posibilidad de ser aceptado como tal, 4) rechazo en su admisión como hipótesis, dado que chocaba con los dogmas de la religión y 5) la sujeción al sistema educativo, para el cual estaba prohibido enseñar dicha doctrina.

En torno al tercer aspecto, si se considera que Clavijero leyó a Feijoo, y que este último, siguiendo la opinión de Copérnico, para salvar la primera y la segunda objeción contra el sistema copernicano manifiesta que la Tierra y toda la atmósfera –que incluye a los objetos– gira circularmente con ella, aquello es importante en tanto que Clavijero refiere algo parecido cuando niega el movimiento de rotación de la Tierra y, por tanto, la negativa para aceptar el sistema copernicano –en la segunda conclusión, primera razón–.

Además, siguiendo en esto la hipótesis de Rovira, si para rechazar el sistema tolemaico, tomando en consideración los avances dentro del campo de la astronomía que sugerían ya en Europa la aceptación del sistema de Copérnico, debió seguir, por tanto, un paradigma sobre el cual sustentar los argumentos de rechazo hacia el sistema tolemaico, en este caso, el sistema de Copérnico, podrá objetarse que no lo hizo; sin embargo, la manera en que aborda el tema y la actitud que permean es muestra clara de que adopta una medida moderada con respecto al juicio de las autoridades y a sus propias convicciones. También el recurso de la hipótesis como preámbulo a la exposición de los sistemas tolemaico, copernicano y ticónico muestra la apertura en Clavijero respecto al valor de verdad, en este caso, sobre el terreno de la Astronomía pero, lo más importante, el mérito de darlo a conocer a sus alumnos.

Y volviendo al desarrollo del tema en el siglo XVIII, otro que aborda la cuestión de los sistemas del mundo es Gamarra, en sus *Elementos de filosofía moderna* (parte V y última de la “Física de la composición del mundo elementario y los cuerpos terrestres, de los meteoros y de las plantas”). Al igual que Clavijero, alude a los tres sistemas del mundo enunciados por éste: el tolemaico, el ticónico y el copernicano. Es de resaltar que la introducción a los sistemas del mundo enuncie que se van a exponer los que “todavía



tienen vigencia en las escuelas [...]”;⁵³ lo que apunta que ya es aceptada su enseñanza en los planes de estudio.

A diferencia de Clavijero, aquél hace un examen del sistema copernicano, mostrando con ello las ventajas sobre los otros dos sistemas, seguido del análisis de las objeciones basadas en las Sagradas Escrituras, aduciendo la verdadera interpretación que debe hacerse de éstas; acepta, por tanto, el sistema copernicano como hipótesis dentro de la astronomía.

En primer lugar, arguye que el sistema copernicano no se opone a la Física ni a la Astronomía como el sistema ptolemaico: “El sistema copernicano como mera hipótesis para explicar los movimientos y los fenómenos de los astros, parece mucho más conveniente, más que el ptolemaico y el ticónico”.⁵⁴

Segundo, este sistema es más ordenado y conecta de mejor forma la disposición de los cuerpos celestes: “Mucho más simplemente y con base en menos principios explica los fenómenos del cielo [...]”;⁵⁵ además, los ticónicos hacen uso de esta hipótesis para realizar sus observaciones.

Respecto a las objeciones venidas de las afirmaciones contenidas en la Biblia, en las que se sostiene que la Tierra está inmóvil y el Sol se mueve, al enunciar que la Tierra se mueve y el Sol se halla quieto parece que el sistema copernicano contradice a las Sagradas Escrituras. Salva dicha objeción aduciendo dos distinciones en la forma de entender las afirmaciones del texto bíblico, la distinción entre el “sentido literal, físico, propio y absoluto” y el “sentido popular, óptico, impropio y en cuanto a la apariencia”.⁵⁶ En este último sentido es como deben entenderse las expresiones de las Sagradas Escrituras. Gamarra formula la manera de entender el texto bíblico y el lugar que le corresponde o se circunscribe,

⁵³ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de la filosofía moderna*, vol. II, p. 217.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 223.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 229.

diferenciando el lenguaje bíblico del científico –siguiendo en esto a J. Serry– con lo cual muestra la utilidad de la teoría copernicana en la comprensión de los fenómenos de la naturaleza y salva la posible censura que no pudo enfrentar Clavijero con respecto a las autoridades eclesiásticas. Éstas se ajustan para ganarse al pueblo, que Dios a través de su palabra no buscaba fomentar lo inútil, por lo que con respecto a las cosas del mundo no alimentaría su curiosidad, por lo contrario, buscando las cosas útiles para el encaminamiento del hombre a la salvación, “al pueblo inculdo le exponen más convenientemente alguna verdad útil y salvadora”.⁵⁷

Al final vuelve a insistir “pero para que tengamos estas cosas de pasada, no para que tengamos al sistema de Copérnico y de Galileo como invariable y fijo, pues ya hemos dicho desde el principio que nosotros lo adoptamos sólo como una mera hipótesis para explicar los fenómenos”.⁵⁸

Por tanto, con Gamarra se puede ver la normalización de estos temas en los planes de estudio a partir de un espíritu más abierto a la crítica y a los aportes de la modernidad, cosa que en la primera etapa, con los jesuitas, en específico Clavijero, difícilmente podía observarse a partir de la fuerza de la tradición y el poder de veto de la teología. Es importante también la exposición de Gamarra del sistema copernicano dada la clara aceptación de esta teoría como hipótesis –con fines prácticos: en la comprensión de los fenómenos– en las ventajas que le atribuye con respecto a las otras teorías y, sobre todo, en el examen que hace de las objeciones venidas de la interpretación bíblica que salvan a ésta de ser condenada, gracias a la muy pertinente aseveración sobre el sentido atribuible a las Sagradas Escrituras.⁵⁹

⁵⁷ *Ibidem*, p. 231.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 237.

⁵⁹ Véase también las conclusiones a las que llega Navarro en su estudio sobre el tratamiento de los sistemas del mundo, respecto a Gamarra, en Bernabé Navarro, “Ensayo introductorio”, en Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*.



En lo que respecta a Andrés de Guevara y Basoazábal, éste se deja decir: “si el sistema de Copérnico es incompatible con la inteligencia de las Escrituras habrá que entender de otra manera la Escritura, pues el sistema de Copérnico científicamente debe admitirse”.

Puede observarse la apertura y secularización en el tratamiento de dicha cuestión, puesto que Clavijero no se había atrevido a sostener el sistema copernicano, pues no faltaba entre los jesuitas, quienes lo consideraban una herejía.

4.4 Hacia un planteamiento educativo en el pensamiento clavijeriano

Interesa en este apartado seguir el hilo del pensamiento de Francisco Javier Clavijero y situarlo como parte del espíritu renovador de la modernidad, en su conocimiento y difusión de las ideas y autores modernos, así como ubicar este espíritu que se abre hacia nuevas perspectivas en el campo de la educación, replanteando los métodos pedagógicos de su tiempo y vislumbrando una nueva comprensión de la educación a partir de la enseñanza de la cultura de los antiguos mexicanos.

4.4.1 ¿Qué es la filosofía de la educación?

Compete a la filosofía la tarea de enfrentarse a un doble problema, la conservación de los elementos considerados como válidos y promover nuevos desarrollos de la cultura en correlación con otras ciencias y también ayudar en la constitución de ciencias nuevas a partir de un clima de libertad, de discusión y apertura a lo nuevo.

Es también competencia de la filosofía al realizar esta doble tarea de conservación y progreso sobre el modo como las nuevas generaciones se ponen en contacto con el patrimonio pasado en una actitud abierta y reflexiva, es decir, cuando se preocupa del fenómeno educativo se le denomina filosofía de la educación.⁶⁰

⁶⁰ N. Abagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, pp. 14-15.

Al respecto, Nelson Campos Villalobos⁶¹ apunta que la filosofía de la educación es la rama de la filosofía que reflexiona sobre la educación y su problemática; es decir, analiza las diversas teorías pedagógicas y deduce principios generales de la educación. Además, orienta los principios, fines y métodos de la pedagogía.

Es decir, la filosofía y la educación están conectadas íntimamente, la diferencia está en el acento. Toda filosofía vital es siempre una filosofía de la educación, en el sentido de que tiende a formas y modalidades de cultura de cierto tipo, y porque además contempla un cierto tipo de ideal de formación humana.

Igualmente, si entre las tareas asignadas a la filosofía de la educación se tiene el análisis del lenguaje educativo, así como la orientación antropológica de la misma, lo que significa cuestionarse sobre para qué y por qué se educa, qué es la educación, qué propósitos tiene y cuáles son sus fines, y si el trabajo que lleva a cabo la filosofía de la educación reside en su particular manera de abordar los problemas en las diversas épocas, entonces, al acercarnos al pensamiento de Francisco Javier Clavijero, parece importante tener claro el porqué de la filosofía de la educación en su pensamiento. En lo que respecta al jesuita, ciertamente no hay un tratado que aborde el tema que nos concierne, es decir una teoría pedagógica; sin embargo, pueden intuirse ciertos atisbos de una reflexión en torno a la educación en su *Historia antigua de México* y en su *Física particular* a raíz de la metodología moderna y la mirada retrospectiva de la cultura de los pueblos prehispánicos.

4.4.2 La Física particular

Respecto a la *Física particular*, plantearía varios problemas de fondo en la tradición escolástica: primero, la manera de concebir la ciencia a partir de la tradición aristotélica especulativa y la nue-

⁶¹ Nelson Campos Villalobos, "Concepto actual de filosofía de la educación". Recuperado de <<http://www.filosofiadelaeducacion.cl/articulo-detalle.php?artId=55>> (consultado el 26 de junio de 2013).



va ciencia que surge con la modernidad, más objetiva y práctica; segundo, a la actitud clavijeriana en torno a la recepción de la modernidad –que se ya ha desarrollado en un apartado anterior– y, finalmente, cómo los cambios dentro de los contenidos en la obra de Clavijero pudieron afectar el destino en la forma de concebir la enseñanza, aspecto que se abordará enseguida.

4.4.3 Implicaciones de la actitud clavijeriana en el terreno educativo

El quehacer filosófico de los jesuitas de la segunda mitad del dieciochesco novohispano a partir de la modernidad puede visualizarse en las actitudes que toman ante ésta. En busca de ampliar su ámbito de conocimiento, analizan bajo sus propios criterios cristianos todo aquello que consideran un aporte positivo de las ciencias profanas. Un ejemplo de ello puede observarse en lo concerniente al aspecto metódico, señalado por Beuchot,⁶² esto es, no ceñirse a la autoridad de los mayores, sino poner en duda este conocimiento adquirido y, en lo posible, depurarlo (tomar aquello que conviene rescatar), la consulta de las fuentes directas, “que pedagógicamente tiene un valor fundamental, pues aquellos jesuitas trataban ya de lograr en los alumnos, más que un aprendizaje –como en la enseñanza tradicional de la filosofía–, una formación [...]”.⁶³ Además, la búsqueda de la verdad, en la condición de que cualquiera puede alcanzarla, puesto que lo que une al género humano es la razón y, como parte del método de la ciencia moderna, se apela a la evidencia.

Por tanto, es en la educación que el fluir de las nuevas ideas de la modernidad se concretizan en la Nueva España, mediante sus cursos filosóficos van a comunicar su aproximación al pensamiento moderno, lo que a su vez repercute directamente en la adopción de nuevas orientaciones en las técnicas pedagógicas y didácticas.

⁶² Bernabé Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, p. 35.

⁶³ *Idem*.

En lo que respecta al pensamiento de Clavijero, en esta primera etapa a delinear, su labor educativa y filosófica se puede visualizar en el trato con los indígenas en el Colegio de San Gregorio, así como en los cursos de Morelia y Guadalajara, concretizados estos últimos en su *Física particular*.

La filosofía y las ideas modernas se ven mediatizadas por autores españoles como Feijoo y Tosca. Es así como se empapa de la filosofía y el pensamiento de la modernidad, en lo que su biógrafo Maneiro señala:

[...] quedábase libre gran parte del día para satisfacer su insaciable deseo de estudiar y enriquecer su mente con utilísimas doctrinas. Tomando como guías a Feijóo y a Tosca, había llegado a enamorarse de aquella filosofía que –adulta ya en tiempos de las Olimpiadas griegas– es por nosotros llamada moderna: amóla Clavigero, por así decirlo, con furtivo amor y cultivóla en sus estudios privados, leyendo asiduamente las obras de Regio, Duhamel, Saguensio, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz [...].⁶⁴

Clavijero, atento a los signos de su tiempo, no rompe de forma determinante con la escolástica, en la cual se forma, sino que, más bien, anhela volver a la doctrina prístina de Aristóteles y hallar la verdad ahí donde se encuentre. Porque, ante todo, “[...] no buscaba su propia gloria sino la reivindicación de la verdad”,⁶⁵ es decir, no únicamente es la transmisión de conocimiento, existe además una actitud filosófica en el terreno pedagógico, es decir, en la renovación de la enseñanza.

Un ejemplo puede verse en el tratamiento de “los sistemas del mundo”, tema del capítulo quinto de su *Física*. Foco de atención en tanto que dicho planteamiento parece contradecir la autoridad de las Sagradas Escrituras acerca del movimiento del Sol y de la quietud de la Tierra; la intención pedagógica de darlo a conocer a

⁶⁴ Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 87.



sus alumnos y, finalmente, el sentido que asigna a las alternativas tesis-hipótesis como preámbulo a la exposición de los sistemas tolemaico, copernicano y ticomónico, lo que muestra la apertura en Clavijero respecto al valor de verdad.

Otra consideración puede verse en el sentido de volcar el acto de pura memorización, propia de la escolástica, hacia un aprovechamiento de los contenidos en un acto de reflexión por parte de los alumnos, dicha demostración puede verse en el análisis del vejamen un *Banquete de la philosophia* en el cual el director, aludiendo a Clavijero,

[...] hace frente a su nueva tarea y presenta a sus estudiantes platos más deliciosos para avivar sus espíritus, advirtiéndoles que la cavilosidad, el engaño y la terquedad son actitudes contrarias a la sinceridad filosófica. Les habla enseguida de las varias “despensas” [sistemas] de aquel palacio de donde saldrán los ingredientes para cocinar los manjares del festín:

Una [despensa], del Peripato, bien prevenida de Especies, Calidades, Precisiones, etcétera; otra del Atomismo, no llena, pero bien surtida de infinitas menudencias de todas especies; otra del Carthesianismo con una cantidad exorbitante de Materia Subtil, y Torbellinos; otra de Neutonismo, cargado de Ángulos, Diámetros, Elipses y Fuerzas Centrípetas y Centrifugas.

[...] Los comensales deberán examinar los platos que se sirvan y preferir los mejores, “sin atender a su mozedad, o antigüedad, ni a la autoridad de la persona que los presentará”.⁶⁶

De esta interpretación que Reynoso deduce del pensamiento de Clavijero, ningún sistema satisface por completo lo requerido para un buen banquete, si bien hay una cocina común en la que los responsables (de las cuatro despensas) preparan los platillos que les corresponden, es a los alumnos a quienes toca examinar y juzgar de los mismos. Aquello denota cierta similitud con Des-

⁶⁶Arturo Reynoso, *op. cit.*, p. 69.

cartes, al menos en la actitud, respecto a la confianza en la razón como capacidad de juzgar propia del hombre; por una parte, la reflexión venida de Clavijero en la exposición y, por la otra, la labor de juzgar y reflexionar que concierne sus alumnos al exponerles la *Física particular*.

Puede en esta primera etapa manifestarse la inclinación hacia la verdad en Clavijero, pues enseña a sus alumnos a abrirse al conocimiento de los distintos sistemas filosóficos en los cuales pudiera hallarse aquélla, teniendo como presupuesto lo que ya se ha señalado, la capacidad del hombre de juzgar de las mismas. Y él es un guía en este proceso de acercamiento. No sólo busca la transmisión de conocimiento, sino un proceso de formación que para nuestro tiempo sería vital rescatar.

4.5 La educación en la Historia antigua de México

Merece considerarse la idea de razón que es propia de este siglo, concebida como posibilidad de encontrar el grado máximo del hombre en cuanto ella, es decir, la razón es capaz de solucionar los problemas más apremiantes. Por tanto, diferenciarla de la razón que es propia de la modernidad, en la figura de Descartes, en cuanto que esta última tiene la pretensión de organizar conforme a sí el mundo del hombre y de la naturaleza, dejando con ella lo demás que el hombre puede hacer. En este sentido, la razón ilustrada obedece a una posibilidad de dar soluciones a las situaciones que prevalecen en el siglo XVIII, en este caso, en la voz de Clavijero, para vindicar la racionalidad de los americanos.

La *Historia antigua de México* corresponde a la etapa de madurez del jesuita, periodo de su expulsión y exilio en Italia. En ella se puede ver a un Clavijero preocupado por reivindicar la verdad en torno a la nación americana y resarcir la mentira esparcida por los autores europeos como Buffon y Pauw. Su objetivo se enraíza en la verdad, buscando ser imparcial ante la narración de los hechos y dar a conocer lo legítimo de la realidad mexicana como una obra que sirva a la posteridad.



La obra, por tanto, converge en una antropología filosófica, de la defensa del indio americano hacia la configuración de una idea de hombre. Además, puede conjeturarse una conexión existente entre la idea de hombre con el papel que asume la educación para enmendar la supuesta inferioridad puesta sobre los americanos, empero, también deja entrever un ideal educativo en el ejemplo de la nación de los antiguos mexicanos.

En lo correspondiente al texto, éste se divide en dos partes, la primera de las cuales abarca de los libros I al X; en ella puede notarse el vasto conocimiento que tiene el jesuita del México antiguo: su gobierno, religión, artes, lengua, etc., así como el periodo de la conquista y como muestra del grado de civilización alcanzado; la segunda, sus *Disertaciones*, en la que Clavijero refuta a autores como Pauw.

4.5.1 Antropología filosófica

En lo que nos concierne, el primer punto a tratar refiere a la racionalidad del indígena, asunto que sigue permeando en el siglo XVIII. Ya no se le niega la racionalidad; sin embargo, se cuestiona la capacidad de la misma, es decir, si es suficiente para el ejercicio intelectual.

Clavijero parte de la idea de un origen común en todos los hombres. Lo que puede visualizarse al analizar su *Historia* en la que asienta que los mexicanos tenían noticia, “aunque alterada con fábulas, de la creación del mundo, del diluvio universal, de la confusión de las lenguas y de la dispersión de las gentes”. Idea que salta en las *Disertaciones I y III* sobre el origen de la población de México.

Hay una ascendencia común en la figura de Noé reconocida en la venerable tradición católica, bajo la autoridad de las Sagradas Escrituras: “Es cierto e indudable, así por el venerable testimonio de los Libros Santos, como por la constante y universal tradición de aquellos pueblos, que los primeros pobladores de Anáhuac descendían de aquellos pocos hombres que salvó del

Diluvio Universal la Providencia, para conservar la especie humana sobre la haz de la tierra”.

Tal afirmación no cae en la mera conjetura en cuanto que busca reforzar esta idea del origen común con la tradición de los americanos y con las observaciones físicas al refutar la imposibilidad de que América se haya poblado antes del diluvio universal, sino que deviene de la misma⁶⁷ y, por tanto, fue compartida con los europeos. Y para reforzar su argumento: “Pues si tenemos respeto a los Sagrados Libros o a la tradición de los americanos, debemos buscar en la posteridad de Noé los pobladores del Nuevo Mundo”.

En lo que sigue, exalta la buena disposición del clima, la flora y la fauna, así como la cultura de los mexicanos. En lo que respecta a esto último, para mostrar el grado de civilidad alcanzado por la nación mexicana, no dudará en hacer comparaciones con otras naciones del antiguo continente, de Asia y de África, cuyos pobladores tenían costumbres igual o más reprobables que las de los antiguos mexicanos y, en casos excepcionales, sobrealora la cultura de estos últimos. Como un ejemplo, hace comparaciones de la religión de los mexicanos con la de los griegos y romanos. Del mismo modo, bajo una mirada retrospectiva, al vincular la tradición de los americanos con la de los griegos de la época clásica, con-

⁶⁷ Como puede observarse en la nota 4 de la Disertación I: “Queriendo Dios hacer respetar su justicia por la posteridad de Noé y confundir la incredulidad de los mortales, dispuso que a más del testimonio de las Sagradas Escrituras y de los cuerpos marinos que en mucha abundancia han quedado en los montes para eternos monumentos del diluvio, se conservase también la memoria de aquel espantoso y general castigo entre las naciones americanas. Éstas, en efecto, sin tener alguna noticia de los libros santos, ni comercio alguno con las naciones del antiguo continente, tenían conocimiento del diluvio, como testifican Gómara, Acosta, Herrera, García, Martínez, Torquemada, Sigüenza y Góngora, Ixtlilxochitl [...] Los toltecas, acolhuas, tarascos, michoacaneses, mexicanos, mixtecos, tlaxcaltecas, chiapanecos y otras naciones conservaban la tradición del diluvio y lo tenían representado en sus pinturas”.



sidera que aquéllos no pueden ser juzgados en comparación con los de su tiempo, como tampoco podrían ser juzgados los griegos actuales con los de aquella época clásica.

Y en la exaltación de la cultura de los mexicanos, establecerá una diferencia entre los hombres considerados bárbaros⁶⁸ y los que pueden ser denotados como civilizados, categoría esta última en la que ubica a los mexicanos; enseguida hace un análisis de la cultura de los mismos y rebate a Pauw sobre la falta del uso de moneda, del fierro, el arte de escribir, la fabricación de navíos, pruebas aducidas por los europeos para que una nación no sea reputada como bárbara. Además, en esta disertación se puede notar el conocimiento y el recurso que hace nuestro autor de un filósofo ilustrado como Montesquieu.⁶⁹

En lo que respecta a la constitución física de los mexicanos, ensalza su complexión sana (en la disposición de sus miembros) y su buena salud. Por lo que atañe a su alma, dos niveles se pueden observar: en el primero, ensalza las dotes de la razón en aquéllos,

⁶⁸ Ya en el siglo XVI Fray Bartolomé de las Casas detalla el concepto de barbarie o de bárbaro. Siguiendo en la fundamentación de su pensamiento a Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, quienes no desarrollan en forma sistemática y explícita las diversas clases y aplicaciones de este concepto. Dicha teoría va encaminada a la defensa de los indios y de su pretendida irracionalidad y a salvarlos de la reducción de su condición de siervos por naturaleza (Bernabé Navarro, "El concepto de barbarie en Fray Bartolomé de las Casas" en *Filosofía y cultura novohispanas*).

⁶⁹ Charles-Louis de Secondat (barón de Montesquieu), pensador francés (La Brède, Burdeos, 1689-París, 1755). Respecto a su pensamiento, Montesquieu intenta mostrar que cualquier tipo de gobierno se articula en un conjunto de leyes específicas, las cuales hacen referencia a los diversos aspectos de las actividades humanas como son la educación, la administración, la justicia, las cuales permiten la articulación y estructura del gobierno. Entre sus obras se encuentran *Les causes de l'écho*, *Les glandes rénales*, *La cause de la pesanteur des corps*, *La damnation éternelle des païens* (1711), *Système des Idées* (1716), *Cartas Persas* (1721), *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (1734), *L'esprit des lois* (1748).

polémica que viene desde el siglo XVI en la aprobación de la racionalidad a los aborígenes y, en consecuencia, la defensa de la legitimidad de sus derechos; es decir, el cese de las vejaciones por parte de los españoles, aduciendo dicha racionalidad.

Para este siglo, es decir, el siglo XVIII, la razón se alza como una condición del género humano, sin importar si se es europeo o americano, el autor expresa: “Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos”.⁷⁰ En segundo lugar, refiere no sólo la facultad de la razón de los americanos sino de dicha facultad para el cultivo de las ciencias: “Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleado en los trabajos públicos y privados, hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos teólogos y buenos filósofos [...]”.⁷¹

De esto se deduce que el indio, a diferencia del europeo, en razón de su propio progreso, posee una naturaleza diferente, mas no inferior. Es entonces que Clavijero, en la vindicación de la racionalidad de los mexicanos, concibe una idea de hombre en el supuesto de una propiedad común, la razón: “razón ésta que no se ve reducida a los límites de Europa”, sino en el desarrollo propio de cada pueblo o nación. Si bien es cierto que los antiguos mexicanos eran más supersticiosos y más inhumanos,⁷² no eran por ello inferiores a los europeos.

Destaca, además, que en la constitución del carácter de los nativos entra también lo bueno y lo malo, “pero lo malo podría en la mayor parte corregirse con la educación, como lo ha mostrado la experiencia. Difícilmente se hallará juventud más dócil para la

⁷⁰ Francisco Javier Clavijero, *Historia...*, p. 63.

⁷¹ *Idem*.

⁷² *Ibidem*, p. 65.



instrucción, como no se ha visto jamás mayor docilidad que la de sus antepasados a la luz del Evangelio”.⁷³

Enfatizará que los mexicanos “[...] son capaces de todas las ciencias, aun de las más abstractas y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa [...]”. Con ello demuestra que la supuesta inferioridad que puede objetarse en los americanos obedece más bien a la falta de instrucción en las facultades humanas, no así en la capacidad de su genio, es decir, es una cuestión de carácter social y no propia de su naturaleza. Por tanto, este error se enmienda con la educación. De igual modo, su reflexión también va dirigida a la condición de miseria en la que viven todavía los naturales de su tiempo,⁷⁴ porque “[...] es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades”.

El problema recae más bien en el narcicismo europeo, en las voces de sus filósofos, mismo que no permite la intercomunicación con otras naciones, el no distinguir una razón que se desenvuelve bajo sus propias circunstancias y posibilidades. Clavijero, atento a

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Los primeros intentos de formación en los aborígenes en el siglo XVI se dirigía en dos sentidos: el primero de ellos se enfoca en la mera instrucción en la doctrina católica (la catequesis); el segundo, referida a la nobleza indígena, buscaba formar un clero autóctono que sirviera para la instrucción posterior de los demás indígenas, como los intentos de los franciscanos, aunque no consiguieron frutos satisfactorios. En lo correspondiente al siglo XVIII, dentro de las órdenes regulares y seculares, puede notarse la reticencia en la promoción del clero indígena. Fueron precisamente los jesuitas quienes acogieron en sus colegios y promovieron la educación indígena en los estudios superiores, espíritu del cual se empapa Clavijero. Puede consultarse la compilación hecha por Armando Pavón Romero, Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XX.

los signos de su tiempo, al contrario, entrevé, a partir de la razón, el elemento para afirmar un ideal de hombre sobre la base de la igualdad en este elemento común.

4.5.2 Aproximaciones hacia un pensamiento educativo

La educación, en un primer momento, es un medio para refutar las injurias de filósofos europeos de la supuesta inferioridad en los mexicanos, teniendo como premisa la razón de la que hablan los ilustrados; pero la labor clavijeriana no acaba ahí, invita también a una mirada retrospectiva de lo que nos han legado los antiguos mexicanos, es decir, ver el resquicio del avance cultural alcanzado por aquéllos; de manera particular, descubrir en la educación el elemento formativo por el cual fue posible cimentar dicha cultura y que puede servir de lección para los hombres de su tiempo en tanto perspectiva o modelo para fundar un nuevo tipo de sociedad.

En la *Disertación VI*, después de exponer la religión, leyes, costumbres, artes y todo lo que engloba la cultura como muestra del grado de civilización de los mexicanos, en la defensa del punto de la racionalidad de los indígenas y la igualdad entre éstos y los europeos, con el apoyo en sus fuentes y su experiencia, se encarga de delinear con toda claridad el sistema de educación de los mexicanos y el sentido que le asigna: “Si a más de lo dicho se quiere cotejar el sistema de educación que había entre los mexicanos con el de los griegos, se reconocerá que no era tan grande la instrucción de los griegos en las artes y ciencias como la que tenían los niños y jóvenes mexicanos en las costumbres de sus padres. Los griegos se aplicaban más a ilustrar la mente, los mexicanos a rectificar el corazón [...]”.⁷⁵ Y más adelante esboza de forma específica en qué consistía tal forma de educar: “[...] los mexicanos enseñaban a sus hijos, juntamente con las artes, la

⁷⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia...*, p. 785.



religión, la modestia, la honestidad, la sobriedad, la vida laboriosa, el amor de la verdad y el respeto a los mayores”.⁷⁶

Y a manera de cotejo sobre el modo de proceder en la exposición de dicha disertación respecto de sus homólogos franceses, termina rematando: “Ésta es una [...] verdadera muestra de la cultura de los mexicanos, tomada de su historia antigua, de las pinturas y las relaciones de los más exactos historiadores españoles. Así se gobernaban aquellos pueblos inferiores en industria y sagacidad a los más rudos pueblos del Antiguo Continente. Así se gobernaban aquellos pueblos, de cuya racionalidad quisieron dudar algunos europeos”.⁷⁷

En otro párrafo que sirve para complementar lo antecedente, menciona como dirigiéndose a sus lectores: “Es verdad que viciaban sus instrucciones con la superstición; pero el celo que tenían en la educación de sus hijos debe confundir la negligencia de nuestros padres de familia, y muchos de los documentos que daban a su juventud pueden servir de lecciones a la nuestra”.⁷⁸ Con esto último, el jesuita sugiere abrirse al pasado, como a manera de consigna e indicador hacia su tiempo, pero también para el nuestro, en tanto lectores suyos y continuadores de su obra, es decir, ver en la educación de los prehispánicos posibles avistamientos que pudiesen servir en los procesos de formación actuales.

Asimismo, debe comprenderse la obra clavijeriana como obra educativa, lo que puede ser corroborado al dedicar su *Historia antigua de México* a la Real y Pontificia Universidad de México. Dedicarla implica una responsabilidad por demás enorme dado el mérito y tradición de una de las instituciones más florecientes de la Nueva España desde su asentamiento en el siglo XVI.

Pero, ¿cómo concibe la educación Clavijero? El libro VII de su *Historia*, “Gobierno político, militar y económico de los mexicanos”, es ilustrativo en el acercamiento a esta posible concepción

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 283.

educativa en el ejemplo de la nación del México antiguo: “La educación de la juventud, que es el fundamento principal de un Estado y la que da mejor a conocer el carácter de una nación, fue tal entre los mexicanos que ella por sí basta a confundir el orgulloso desprecio de ciertos críticos que imaginan reducido a los límites de Europa el imperio de la razón”.⁷⁹

Según lo anterior, la educación podría entenderse como el principio en el que se sustenta un sistema sociopolítico; en este caso, sobre la sociedad de los antiguos mexicanos. En la parte 7 de la sexta disertación, Clavijero bosqueja el sistema de leyes que sirvió a las necesidades y que contribuía al mantenimiento de la sociedad. Arremeterá contra quienes señalaban anarquía en los mexicanos: un Estado se sostiene por las leyes y en el caso del Reino de México, señala Clavijero, aunque las leyes por las cuales se gobernaban no estaban escritas, empero, éstas se perpetuaban tanto por la tradición como por sus pinturas, es decir, en sus códices.

Asimismo, apunta que en los tiempos anteriores a los últimos años de la monarquía, los monarcas vigilaban y celaban la observancia de sus leyes, lo cual no podría entenderse sin analizar la educación de quienes gobernarían: “A los hijos de los reyes y señores principales se daban ayos que arreglasen su conducta, y antes que pudiesen entrar en la posesión de la corona o del señorío, se les confería regularmente el gobierno de alguna ciudad o estado menor para que se ensayasen en el arte difícil de gobernar hombres [...] Sobre este sólido fundamento de la educación levantaron los mexicanos el sistema político de su reino [...]”.⁸⁰

¿Qué se desprende de lo anterior? Si los americanos pusieron atención en la educación de la juventud, entonces esto es una prueba para sustentar el grado de desarrollo alcanzado por las naciones prehispánicas. Pero, al mismo tiempo, la educación es el recurso que hace posible la transmisión de leyes, costumbres,

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibidem*, p. 292.



y de una cosmovisión del mundo, lo que puede entenderse en términos más propios por cultura.

Esto sugiere cierta similitud con Giambattista Vico,⁸¹ sin afirmar una supuesta influencia de este último hacia Clavijero sino sólo para señalar el modo de conducirse de dos filósofos contemporáneos.⁸² Desde la perspectiva viquiana, la educación es uno de los pilares humanos, una de las condiciones que nos hace esencialmente humanos.⁸³ Para Vico, la educación es la actividad que permite la transmisión de las creaciones del hombre –instituciones, leyes, lenguaje– a las generaciones siguientes y el modo en que las sociedades se expresan en su devenir. La idea de educación es equiparable al término *paideia* de los griegos, entendida como cultura, tradición, formación.

⁸¹ Para este estudio se ha tomado como base la obra de María José Rebollo Espinosa (en María José Rebollo Espinosa, Dioses, héroes y hombres. G. Vico. Teórico de la educación. Recuperado de <<http://institucional.us.es/civico/uploads/otrasediciones/pdf/dioses.pdf>>), así como un artículo de la misma autora: “Vico: la permanente educabilidad” (recuperado de <<http://institucional.us.es/revistas/vico/vol.9-10/10.pdf>> [consultado el 10 de junio 2013]). La autora también arroja datos importantes en la ubicación del pensamiento del filósofo italiano, esto es, la cuestión de si Vico es un ilustrado o, en su defecto, un elemento tardío del Renacimiento, así como la relación con sus contemporáneos.

⁸² Beatriz Helena Domingues concibe que Vico fue quien influyó de manera particular en Clavijero en relación con su concepción histórica: “The diverse historical meanings found in Clavijero’s work are a consequence of the universalistic philosophy of history, akin with the version of the Catholic Illustration, with which he entered into contact in Italy. Although there is no sure indication that Clavijero had in fact read Vico, he had certainly read and mentions often the writings of the Italian Boturini, an assumed follower of Vico” (Beatriz Helena Domingues, “Clavijero’s Perception of the America and American’s from the Exile Perspective”. Recuperado de <<http://www.ufjf.br/locus/files/2010/02/63.pdf>> (consultado el 7 de noviembre de 2013).

⁸³ Giambattista Vico, Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones, p. 67.

Para complementar esta idea, Clavijero, en el libro VII, se dedica a exponer el sistema de educación que procuraban a sus hijos los antiguos mexicanos, a través de la interpretación de la *Colección de Mendoza*, con suma diligencia refiere los oficios dados según la edad, el género, las correcciones y los consejos de los mayores a los jóvenes en ese ejercicio de inserción a la cultura.

Y, finalmente, otro modo de entender la educación en Vico refiere a que ésta “Actúa como ordenadora de nuestros más bajos instintos y pasiones, domesticándolos o, mejor, racionalizándolos, haciéndolos entrar en un cauce que nosotros mismos podamos controlar en provecho y enriquecimiento propios [...]”.⁸⁴ A la par, el jesuita argüirá que son propios en los hombres tanto los vicios como las virtudes y no exclusivamente de los americanos. Y si existe un error en el carácter, éste puede enmendarse con una correcta instrucción, lo cual sugiere que los mexicanos son aptos para la instrucción. Desde esta perspectiva, los procesos educativos en los que se ven inmersos los hombres contribuyen de manera permanente en la *educabilidad* humana y se muestran como ordenadores de pasiones e instintos.⁸⁵

4.6 A manera de conclusión

En lo que respecta al autor de este estudio, ciertamente no hay un tratado que aborde el tema que nos concierne, es decir, una teoría pedagógica; sin embargo, pueden intuirse ciertos atisbos de una reflexión en torno a la educación en la *Historia antigua de México* y en la *Física particular* –complementados con algunas alusiones en su vejamen– a raíz de la metodología moderna y la mirada retrospectiva de la cultura de los pueblos prehispánicos.

En la primera etapa del pensamiento clavijeriano, en el presupuesto de la capacidad de la razón del hombre para acercarse a la verdad a partir de la modernidad ilustrada, puede advertirse el

⁸⁴ María José Rebollo Espinosa, “Vico: la permanente...”, p. 163.

⁸⁵ Cfr. *Idem*.



sentido que atribuye Clavijero a la educación, es decir, no entendida como una mera transmisión de conocimientos, sino como un proceso que tiende a la formación del individuo. De ello se desprende la labor filosófica a la vez que pedagógica como una labor reflexiva, selectiva y para la utilidad de quienes son el alma del sistema educativo de la Compañía de Jesús, los jóvenes.

De la segunda etapa, en la defensa contra los vituperios de autores europeos como Pauw es que construye su *Historia*. Busca defender en ella la igualdad de los mexicanos con los europeos, a partir de esta razón universal de la que se habla en el siglo XVIII, pero con un desenvolvimiento particular en los pueblos del Nuevo Mundo. Asimismo, la única diferencia que se encuentra entre los europeos y los mexicanos es la falta de instrucción en estos últimos y no así en un impedimento venido de su naturaleza. A la par, el jesuita invita a una mirada retrospectiva de lo que legaron los antiguos mexicanos; en este caso, ver en la educación posibles avistamientos que pudieron servir en los procesos de formación de su tiempo y también del nuestro en cuanto lectores suyos.

Referencias

Fuentes directas

- Clavijero, Francisco Javier (2003), *Historia Antigua de México* (prólogo de Mariano Cuevas S. J.), Porrúa, México.
——— (1995), *Física particular* (traducción de Bernabé Navarro), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.

Fuentes secundarias

- Abagnano, N. y Visalberghi, A. (2010), *Historia de la pedagogía*, FCE, México.
Alejos-Grau, Carmen J. (1996), “El método histórico en Francisco Javier Clavijero (1731 - 1787)”, en Josep Ignasi Saranyana *et al.* (eds.), *¿Qué es la historia de la Iglesia? XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, pp. 727-736.

- Recuperado de <<http://www.unav.es/adi/UserFiles/CvFiles/Files/27145/Clavijero%20%281996%29.pdf>> (consultado el 16 de septiembre de 2013).
- Beltrán Quera, Miguel (1986), *La Ratio Studiorum de los Jesuitas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- Bergadá, María Mercedes (1949), “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Argentina, marzo-abril. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1921.pdf>> (consultado del 28 de junio de 2013).
- Beuchot, Mauricio (1998), *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
- Campos Villalobos, Nelson (2011), “Concepto actual de filosofía de la educación”. Recuperado de <<http://www.filosofiadelaeducacion.cl/articulo-detalle.php?artId=55>> (consultado el 26 de junio de 2013).
- Copérnico, Nicolás (1974), *Sobre las revoluciones de los orbes celestes* (ensayo introductorio, selección y notas de Bernabé Navarro), SEP, México.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito (1998), *Elementos de la filosofía moderna, vol. II* (Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce, compiladoras), Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Díaz y de Ovando, Clementina (1985), *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México.
- Domingues, Beatriz Helena (2006), “Clavijero’s Perception of the America and American’s from the Exile Perspective”, *Locus*, vol. 12, núm. 2. Recuperado de <<http://www.ufjf.br/locus/files/2010/02/63.pdf>> (consultado el 7 de noviembre de 2013).
- Feijoo, Benito Jerónimo, *Cartas Eruditas y Curiosas*, Tomo III, Carta XX. Biblioteca Feijoniana. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft101.htm>> (consultado el 25 de enero de 2013).



- _____ (1986), *Teatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (Edición de Giovanni Stiffoni), Clásicos Castalia, Madrid.
- _____, *Teatro crítico universal*. Biblioteca Feijoniana. Recuperado de <<http://www.filosofia.org/bjf/bjft101.htm>> (consultado el 10 de enero de 2013).
- Gaos y González Pola, José (1980), *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México.
- Labrador et al. (1986), *La "Ratio studiorum" de los Jesuitas*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid.
- Martínez Moya, Armando (1981), *Los jesuitas en la Colonia. Avanzada ideológica o defensores de la tradición*, Universidad de Guadalajara, México.
- Méndez Plancarte, Gabriel (1989), *Humanistas del siglo XVIII*, México.
- Meneses Morales, Ernesto (1988), *El código educativo de la Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana, México.
- Navarro, Bernabé (1992), "Clavijero filósofo", en Mauricio Beuchot y Bernabé Navarro, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavijero*, UNAM, México.
- _____ (1974), "Ensayo introductorio", en Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, SEP, México.
- _____ (1948), *La introducción de la Filosofía moderna en México*, Colmex, México.
- _____ (1998), "Los aspectos de ciencia moderna en la filosofía de Clavijero", en *Filosofía y cultura novohispanas*, UNAM, México.
- Pavón Romero, Armando (2012), *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XX*, UNAM, México.
- Quintana Salazar, Eduardo (2005), "Sobre los increíbles absurdos del sistema copernicano para no creer en él o introducción a las opiniones de Sadagier y Feijoo", en María Isabel Terán Elizondo y Mariana Terán Fuentes (comps.), *Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Rebollo Espinosa, María José (2000), *Dioses, héroes y hombres. G. Vico. Teórico de la educación*, Biblioteca Viquiana, España.

- Recuperado de <<http://institucional.us.es/civico/uploads/otrasediciones/pdf/dioses.pdf>> (consultado el 13 de mayo de 2013).
- (1998), “Vico: la permanente educabilidad”, en *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla. Recuperado de <<http://institucional.us.es/revistas/vico/vol.9-10/10.pdf>> (consultado el 10 de junio de 2013).
- Reynoso, Arturo (2001), “El festín filosófico de Clavijero”, *Artes de México*, núm. 104, pp. 64-77.
- Romero Flores, Jesús (1995), “Documentos para la biografía del historiador Clavijero”, en *Apuntes del Instituto Nacional de Antropología, tomo I, 1939-1940*, SEP, México.
- Ronan, Charles E. (1993), *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787): Figura de la ilustración mexicana: su vida y obras*, ITESO/Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Rovira Gaspar, María del Carmen (2009), “Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 14, pp. 7-23. Recuperado de <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/filosofia-y-humanismo-la-obra-de-los-jesuitas-criollos-mexicanos--0/>> (consultado el 19 de mayo de 2013).
- Siebzehner, Batía B. (2007), *La universidad americana y la Ilustración. Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata*, Mapfre, España.
- Tanck de Estrada, Dorothy (1985), *La educación y la ilustración en la Nueva España*, SEP, México.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (2009), *Filosofía y colonización en Hispanoamérica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe-UNAM, México.
- Vico, Giambattista (2006), *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* (traducción y prólogo de José Carner), FCE, México.
- Zavala, Iris M. (1978), *Clandestinidad y libertinaje erudito*, Letras e Ideas, España.



III

RAFAEL LANDÍVAR

Edith Marín Morales

Éramos una visión, una máscara, un pueblo sin
identidad, una visión de dos culturas, la imagen
del mestizo, formada como un rompecabezas,
armado de partes.

JOSÉ MARTÍ

1. La mexicanidad desde la singularidad novohispana

1.1 Introducción

Sin duda, el choque de las culturas mesoamericana e hispánica dio lugar a una nueva, que no es ni la americana ni la española, sino la novohispana. Este complejo fenómeno se manifestó a través de las diferentes artes: pintura, escultura, arquitectura, música y, especialmente, la literatura. Dicha disciplina, como producto cultural, permite visualizar los elementos que cada una de las partes aportó y que con el tiempo se fundieron en una sola. Diversas son las obras que hablan del tema; sin embargo, la que



en este trabajo se aborda es la *Rusticatio Mexicana*¹ del jesuita Rafael Landívar.²

Resulta imposible abarcar la obra landivariana en un trabajo, pues la *Rusticatio Mexicana* es un complejo abanico que muestra múltiples posibilidades de lectura dada su riqueza y variedad temática, fruto de la visión de un incipiente criollo. Pero también por el original uso de las estrategias propias de la escritura de la corriente neoclásica que Landívar manejó con igual o superior maestría a los europeos.

Desde la visión estética, la *Rusticatio Mexicana* puede considerarse un texto elaborado desde los más precisos cánones bucólicos neoclásicos; sin embargo, existen fragmentos que desbordan dicha

¹ La *Rusticatio Mexicana* es un poema de más de cinco mil hexámetros latinos, escrito en el siglo XVIII. Por una parte, la novedad de los 15 cantos y el apéndice en que está dividida la obra, contrastando con lo clásico de la forma y obligando al autor a ingeniosos rodeos y artificios de dicción para aclarar cosas tan extraordinarias, y por otra parte, el sincero y ferviente amor con que el poeta vuelve los ojos a la patria ausente. Las ediciones de la obra landivariana son dos, ambas publicadas antes de la muerte de Rafael Landívar. Una se denomina *Mutinense* (Mut), es la *editio princeps* y vio la luz en Módena en 1781; la otra identificada como *Bononiense* (Bon), es la *editio altera auctior et emendatior*, publicada en Bolonia en 1782, notablemente aumentada y corregida, por lo que es la definitiva. La *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar, tanto en la edición de Módena (1781) como en la de Bolonia (1782), consta de un *Monitum*, advertencia al lector, en el que el poeta ofrece las razones del título, revela el sentido realista de su obra y además señala que al cantar en latín temas nuevos y de difícil descripción le faltarán palabras y a menudo el ritmo se rebelará contra las voces.

² Cfr. J. Antonio Villacorta, *Estudio bio-bibliográfico sobre Rafael Landívar*, Tipografía Nacional, Guatemala, s. f., p. 3. “Nació en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santiago de los Caballeros de Goathemala el 27 de octubre del año del Señor de 1731, de padres relativamente acomodados y descendientes del conquistador Bernal Díaz del Castillo. Su padre llevaba por nombre Pedro de Landívar y Caballero, su madre, Juana Xaviera Ruiz de Bustamante”.

normativa. La armonía pastoril se fragmenta en algunos pasajes cuando Landívar describe lo sublime o cuando la naturaleza desequilibra la dulce armonía. Lo mismo ocurre con el hombre entregado a las labores del campo que contrasta con aquél dedicado al vicio, que puede ir desde la intemperancia física y la afectiva hasta lacras como la codicia o la violencia. Y, en menor medida, este desequilibrio se filtra a través de los raros desahogos líricos, cuando da rienda suelta a su nostalgia de desterrado.

El vate neolatino no posee más herramienta que la palabra, material idóneo para un orfebre del lenguaje poético, el cual aprovecha para reconstruir con la memoria y la imaginación la tierra añorada. Su capacidad recreativa atrapa imágenes excepcionales, describe flora, fauna, la gente que puebla los lugares descritos, sus labores, sus costumbres, sus diversiones, etcétera. Variados son los temas; sin embargo, la intención de este artículo es mostrar algunos de los rasgos que conforman una identidad, estas líneas proponen una lectura del proceso mediante el cual se ve esa mexicanidad en ciernes; a manera de rompecabezas se mostrarán algunos aspectos que se amalgaman para formar una imagen articulada, de manera particular el libro xv, dedicado a los juegos, porque en éste se aglutinan los rasgos para formar un rostro común, es decir, esa singularidad: ya no se miran mundos disimiles, sino uno, el mestizo.

El canto revela la herencia prehispánica y la de los conquistadores, pero ambos se fusionan para formar una sola cara, presente en el discurso poético de la obra landivariana.

1.2 *Nacimiento de la singularidad novohispana*

Tras ser conquistado México por los españoles, nace un pueblo, Nueva España, y con él nace también la *singularidad novohispana*. Octavio Paz dice al respecto: “La conciencia de la singularidad novohispana aparece temprano, al otro día de la Conquista [...]”³

³ Octavio Paz, “Prefacio”, en Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, p. 15.



pero los elementos de esa *singularidad* se formarán poco a poco a través de tres largos siglos de vida colonial. Es cierto que apenas hecha la conquista, ya no eran dos grupos: españoles e indígenas, vencedores y vencidos. La población de la Nueva España era ya otra, pues se componía de varios grupos. El primero de blancos, subdividido en otros dos: los españoles venidos de la península Ibérica (gachupines) y los españoles americanos, es decir, aquellos nacidos en América, hijos de madre y padre españoles (criollos, españoles americanos o simplemente americanos); el segundo, de los indígenas; el tercero, de los mestizos, que eran hijos de madre indígena y de padre español; el cuarto, de los negros; y el quinto, de las castas, formado de mezclas producidas por la combinación heterogénea de los otros cuatro grupos.

Esta no es la imagen del nuevo pueblo con su nueva realidad ni es aquella de los españoles ni tampoco de los indígenas, sino la del pueblo que acaba de nacer, la realidad de la nueva tierra que desde entonces tendrá dos nombres: uno viejo, México, dado por los indígenas (que permanece en uso hasta ahora), y uno nuevo, la Nueva España, dado por los españoles (desapareció con la Independencia). Así, la vida de este nuevo pueblo continúa pero en una forma diversa, porque: “una vez establecida cierta organización social, política y económica la Nueva España no podía reproducir de modo íntegro la vida de la metrópoli. Ya el hombre no era el mismo, pues el indio había alterado su color. Vivía en otra tierra, respiraba otra atmósfera, mirando otro paisaje; en suma, habitaba un nuevo mundo”.⁴

Y este es el hombre que siente y entiende su *singularidad* como novohispano y tiene una gran necesidad de expresarla para definirse y situarse, para tener un lugar en esta tierra, en este nuevo mundo. Más tarde, Simón Bolívar, dando una definición de criollo, dirá: “nosotros no somos europeos, tampoco indios, sino una especie intermedia entre los aborígenes y los españoles,

⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 34.

americanos de nacimiento, europeos de derecho [...] así, nuestro caso es el más extraordinario y el más complicado”.⁵

Por otra parte, los españoles y los criollos formaban juntos el grupo dominante en todos los asuntos de la Nueva España, pero este grupo estaba dividido. La división se sintió desde el nacimiento del nuevo pueblo, aunque algunos españoles sentían un cierto “acriollamiento”, porque tenían vínculos con los criollos; por tanto, los sentían como iguales; pero en general, estaban el uno contra el otro.

El antagonismo español-criollo apareció desde los primeros años de la conquista, confundido primero con las hostilidades de los conquistadores con respecto a los licenciados enviados desde España para imponerles un poder sentido desde esos primeros momentos como extranjeros. El espíritu criollo precedió al nacimiento del primer criollo *stricto sensu*; después de esto veremos españoles acriollados venidos de la península, aliados a menudo con familias criollas, identificarse espiritualmente con la sociedad criolla mexicana adoptando sus devociones locales, incluso su odio a los gachupines. Era, pues, el conocimiento del país y, sobre todo, la adhesión a la ética colonial de la sociedad criolla lo que definía al criollo, más que el lugar de su nacimiento.⁶

1.3 La lucha de la pluma⁷

Otro aspecto que matiza la *singularidad novohispana* es esa competencia entre los españoles y los criollos; la cual se manifiesta literariamente. Como primer ejemplo está Juan de Cárdenas que,

⁵ Simón Bolívar, citado por Samuel Ramos, *ibidem*, p. 33.

⁶ Jaques Lafaye, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁷ Este término lo tomé prestado de Silvia Vargas Alquicira, estudiosa de la obra landivariana; dicho término se encuentra en: Silvia Vargas Alquicira, *La singularidad novohispana*, p. 17.



siendo español, escribe sobre los criollos, también Juan de Solórzano Pereira, un español del siglo XVII, hace lo suyo. Pero a finales del mismo siglo, Pedro de Bolívar y de la Redonda escribe una obra dedicada al rey. Es así que se manifiestan las diferencias entre estos dos grupos, siempre luchando por la supremacía. Después, en el siglo XVIII, esta “lucha de la pluma” continúa.

Al mismo tiempo, en otros lugares de Europa se hablaba del Nuevo Mundo, de su naturaleza y de sus habitantes. Todo era tan extraño, diverso y lejano, demasiado lejano para entender, aceptar la existencia de tantas cosas nuevas. Así surge una disputa entre aquellos escritores que decían que en América todo era selva y aquellos otros, en general criollos, que trataban de hacer entender a los europeos que América, además de una exuberante naturaleza, tenía cultura.

Uno de los primeros en levantar la voz fue el criollo Francisco Javier Clavijero, jesuita exiliado en Italia, quien responde a Cornelius de Pauw cuando dicho escritor, en su obra *Recherches philosophiques sur les Américains*, habla de la “naturaleza embrutecida de los americanos”, englobando en esta expresión a los indígenas, a los criollos y a los mestizos. Clavijero, con su obra *Storia antica del Messico*, reivindica al hombre americano, en sus páginas se palpa el tono de burla por la ignorancia del escritor.

Hasta aquí, el perfil de las disputas entre los europeos y los criollos (no deben olvidarse los españoles acriollados que amaban América y la defendían como a su propia tierra). Muy pocos son los ejemplos, pero significativos para la *singularidad novohispana*.

1.4 Lo maravilloso americano: eclosión, religiosidad y cultura

Estas disputas, esta *lucha de la pluma*, son el primer paso de la literatura novohispana; el segundo es lo *maravilloso americano*, porque “sin duda, lo más importante que ha ocurrido en la historia espiritual de la primera mitad del siglo XVII en la Nueva España es la eclosión de la sensibilidad y la expresión literaria de lo maravilloso

americano”.⁸ Los escritores criollos hablan principalmente en sus obras sobre la naturaleza de América, de la ciudad de México, la cultura indígena y la Virgen de Guadalupe. Es decir, de todas aquellas cosas características de la Nueva España, de su tierra y, por tanto, de sus productos, sólo suyos.

Hacen esto para dar a conocer todas las maravillas americanas a los europeos; no obstante, poco a poco esta muestra se convierte en una forma de expresar las diferencias que había entre los españoles y ellos y, por tanto, expresaban su propia individualidad.

Entre los escritores enmarcados en este fenómeno literario de lo maravilloso americano está Bernardo Balbuena, el primero en llamar paraíso a la Nueva España y prefiere adjetivarlo con el nombre indígena: mexicano. También Carlos de Sigüenza y Góngora hace una bella descripción de Ciudad de México, donde el indígena aparece como algo irreal y muy lejano. En efecto, los indígenas son vistos y descritos por los escritores a partir de este momento de una forma diversa. Mejor dicho, en dos formas: una es la de la plena admiración por la cultura antigua, así como admiraban a griegos y romanos; la segunda, la del desprecio hacia los pobres indígenas de su tiempo, lo cual sucede cuando los escritores se ocupan de ellos, pues la mayor parte de las veces los ignoran.

Por otra parte, todos se dan cuenta del gran saqueo de riquezas que sufre América, especialmente la Nueva España, lo cual hace surgir obras literarias como protesta. Entre ellas se encuentra una descripción de la opulencia de América, en la que Sor Juana Inés de la Cruz reclama abiertamente a los europeos.

También en el siglo XVII aparecen las primeras obras dedicadas a la Virgen de Guadalupe. La tradición guadalupanista mexicana comienza con la obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios, de Guadalupe, celebrada en su historia por la profecía del capítulo doce del apocalipsis*, de Miguel Sánchez; le sigue Francisco de Florencia con *La estrella del Norte de México, historia de la mila-*

⁸ Jaques Lafaye, *op. cit.*, p. 16. La expresión que uso como título de este apartado pertenece al francés Jaques Lafaye.



grosa imagen de María Santísima de Guadalupe. Con aquellas dos obras comienza la literatura guadalupana, después de un siglo de la aparición de la Virgen en el cerro del Tepeyac. En esta época la literatura guadalupana está en su apogeo y surgen otras obras tanto en náhuatl como en español. Los escritores que destacan son: Carlos de Sigüenza y Góngora, Sor Juana, Luis Lasso de la Vega, por mencionar sólo algunos.⁹

1.5 La religiosidad en la Nueva España

La Virgen de Guadalupe se encuentra entre los temas esenciales tratados en la literatura novohispana y es evidente que religiosamente ella ocupa el primer lugar. Pero antes de profundizar en su importancia para los habitantes de la Nueva España, debo hablar un poco de la religiosidad para entender mejor a este pueblo, producto de la mezcla de los otros dos.

La historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por la del indio o la del conquistador español, desembocas en razas de una religiosidad exaltada. Los pioneros de la cultura en México fueron los monjes que vinieron en misión [...] Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la Colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través del seminario, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades causando la formación intelectual de varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea.¹⁰

En efecto, nada hay de extraño en que de la unión de dos pueblos, español e indígena, tan religiosos, surja un nuevo pueblo, en el cual la religión rija su vida hasta en los más pequeños detalles.

⁹ Cfr. Jaques Lafaye, *op. cit.*, pp. 110, 111, 116.

¹⁰ Samuel Ramos, *op. cit.*, pp. 69-71.

Esta religión es el catolicismo en su nueva fase, es decir, el catolicismo mexicano.

El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque la verdad es fuente de vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares. Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente. Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, abierto a todos los pobladores.¹¹

La religión católica en aquel México colonial era lo único que podía unir a un pueblo tan vasto y tan disímil. Aunque era una religión impuesta, dio a los indígenas ciertos beneficios. Debe recordarse que, durante el primer siglo de la colonización, los europeos disputaban sobre el raciocinio de los indígenas y sólo el interés de los españoles de convertirse en “los evangelizadores del Nuevo Mundo” los hizo aceptar que los indígenas eran seres humanos; de otra manera, los conquistadores se quedaban sin personas a quienes evangelizar, a quienes educar y, por qué no, también a quienes explotar.

El sincretismo tiene lugar en la combinación de elementos religiosos objeto de veneración, Tonantzin, Diosa Madre de los indígenas y María Madre de Dios, ambas, colocadas en una misma jerarquía dentro de la religión correspondiente. Octavio Paz dice: “El sincretismo apareció únicamente en la base de la pirámide social: los indios se convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos”.¹²

La Virgen morena es lo más importante para los mexicanos, desde la antigüedad hasta nuestros días. Su imagen primero fue tomada como algo distintivo, algo propio de México en la

¹¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 91-92.

¹² Jaques Lafaye, *op. cit.*, p. 15.



literatura novohispana, descrita como una belleza mexicana y después tomada como bandera de los insurgentes novohispanos. En la actualidad, los mexicanos, más que cristianos católicos, son guadalupanos; por tanto: “la devoción a la Guadalupe es el tema central al cual debe llegar inevitablemente todo estudio de la conciencia criolla o del patriotismo mexicano”.¹³

Después, en el siglo XVIII, hay otras obras que se incluyen en el fenómeno llamado por Lafaye *lo maravilloso americano*. Como ejemplo presento aquí la descripción que hace Vicente López de la ciudad de México y de la pintura de la Virgen de Guadalupe en su obra *Aprilis dialogus*.

Muchísimas canoas cruzan los canales que dividen la ciudad, cargadas no sólo con las cosas oportunas para el cotidiano sustento, sino para las delicias de los refinados. Las vías públicas y los barrios no tienen ninguna curva o rodeo, sino que todas fueron razadas y extendidas a lo largo y ancho, ya desde el Oriente hasta el Ocaso, ya desde el Meridiano hasta el Septentrión, y cuando en ellas el tenue Céforo sopla, él mismo despeja las nieblas y ventila los humos nocivos; de ahí que la ciudad tenga esa salubridad y temperatura del aura que sopla, y esa lenidad, de manera que ninguno aquí echa de menos la patria en que nació.

Por último, la pintura misma a tal punto ninguna injuria del tiempo siente que el mismo color vive desde mil quinientos treinta y uno, año de Cristo, y aún alienta en la faz virgínea la belleza aquella y majestad con que en otro tiempo salió del ingenio del divino artífice. Por ello, los mexicanos se juzgan afortunados e ínclitos con esta imagen de la Virgen; sobre todo porque la reina de la clemencia favorece de manera maravillosa sus deseos.¹⁴

Sin duda, la Guadalupe constituye uno de los más grandes símbolos de la identidad nacional, cultivado y alentado por los

¹³ *Ibidem*, p. 405.

¹⁴ Vicente López, *Aprilis dialogus*, pp. XXVI-XXIX. Traducción de Silvia Vargas Alquicira, pp. 33-34.

españoles; sin embargo, nunca se imaginó que llegase a tener tanta aceptación y, lo que es más, importancia para el pueblo novohispano.

1.5.1 Religiosidad popular

Lo vemos en sus manifestaciones de carácter popular, fuera de los templos, pues en todo el texto landivariano no aparece una sola vez la religiosidad en sus formas canónicas, nunca se presenta la celebración del culto oficial y en ningún sitio aparecen los sacerdotes en ejercicio de su función litúrgica.

Esta muestra de la religiosidad popular rescata las formas de la región cantada y la presencia del hombre sencillo, elemento fundamental del texto,¹⁵ lo cual se destaca a continuación:

1.5.2 Invocaciones

Éstas constituyen a veces el pasaje más pulido, más redondeado y más sonoro del canto. Landívar reveló sentimientos hondos y una gran potencia para expresarlas con robustez. Sobresale la que abre el apéndice de “La Cruz de Tepic”, que por su solemnidad y su ambiente realista supera a las demás.

Tu sola Omnipotens summi Sapia Patris,
 Provida quae toto terrarum ludis in orbe
 Cuncta regens uno mundi confinia nutu,
 Dextra fave, dum plectra manu percussa trementi
 Certa tui celebrant clari monimenta triumphi.

Sola Tú, Sabiduría del Padre
 Omnipotente, que te recrea
 en el globo de la tierra, go-
 bernándola pródiga con tu
 única voluntad de uno a otro
 confín, se me propicia mientras
 el plectro pulsada con mano
 trémula celebra el seguro signo
 de tu clara victoria.¹⁶

(R. M. Apéndice, 16-20)

¹⁵ Cfr. Francisco Albizúrez Palma, *op. cit.*, pp. 50-51.

¹⁶ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 307; Valdés, pp. 179-180.



Está dedicado por completo a una manifestación de piedad y religiosidad practicadas por el pueblo sencillo, sin normas oficiales, sino como explosión y efusión de sentimientos suscitados por aquello que conmueve por sobrenatural y prodigioso.

Cabe aquí recordar a Ortega y Gasset cuando dice que “la sustancia de la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias. Un hombre se define más por lo que cree que por lo que piensa”.¹⁷

1.5.3 Prodigios

La *Rusticatio* se abre y se cierra bajo el signo de la cruz,¹⁸ lo cual resulta muy indicativo dentro de la arquitectura de la obra.

De manera similar, celebra los lagos mexicanos y merece especial mención el lago de Chalco, alimentado por un misterioso manantial en cuyo seno descansa una cruz de mármol.

Para abordar este pasaje, Landívar apela a la *descriptio*, entendiendo por esto la expresión poética que ejecuta la definición

¹⁷ Citado por Octavio Paz en *op. cit.*, p. 12.

¹⁸ Landívar remata su poema con el *Appendix*, en el cual celebra el prodigio de la cruz de Tepic, que merece especiales calificativos por su carácter misterioso. Sus orígenes se remontan al siglo XVII, lo cual queda probado por la descripción hecha en 1621 por Domingo Lázaro Arregui, quien nos habla de una cruz hecha de hierbas espesas, que permanecen verdes todo el año a pesar de la aridez del allano. Landívar agrega al prodigio de las hierbas otros dos fenómenos maravillosos: tres espigas que sobresalen del césped, rememorando los clavos de Cristo, y el líquido que mana de su costado. Esta sustancia a la que la antigüedad recuerda como fuente de sanidad, evoca la herida del redentor. Los habitantes del lugar, según se lee en la página 181, han rodeado la cruz con un vallado separándola de un campo profano. Desde hace algunos años, al pie de esta cruz, la piedad de los fieles de Tepic ha levantado una capilla muy concurrida, sobre todo el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. *Cfr.* José María Landerech, *La Rusticatio de Landívar y las Geórgicas de Virgilio*, p. 160.

apodíctica por medio de una perifrasis sensible. La cruz de Chalco se nos muestra como un *prodigium*:¹⁹

Ardua crux niveo, solidoque e mar-
more secta

Artificis dextra, ferrique rigore polita

Tollitur irrigui fontis submissa pro-
fundo

Fixa solo, terraeque simul sic mordi-
cus haerens,

Ut nullo possit nisu, nulla arte
revelli.

Una gran cruz, cortada de niveo y
sólido mármol, pulida por la mano de
un artífice y con el rigor del cincel, se
levanta clavada en el profundo suelo del
próvido manantial y adherida al mismo
tiempo a la tierra tan obstinadamente
que no puede ser arrancada por nin-
guna fuerza ni arte.²⁰

(R. M., I, 117-122)

1.6 Los juegos como elementos que dan cuenta de una singularidad: mexicanidad en ciernes

Oh tindáricos jóvenes, a quienes agrada jugar
frecuentemente con el disco liviano, y desechar
del espíritu las enojosas preocupaciones, decid,
qué espectáculos de festivos juegos ejecuta la
bizarra juventud.

RAFAEL LANDÍVAR

Inventar, crear espacios de sentido, es propio de los humanos. En principio, como acto de supervivencia y también con el impulso de una libertad creadora que hay que desplegar en la vida en común, los hombres inventan el juego. Su impulso lúdico corresponde, en

¹⁹ Para la mentalidad latina es un fenómeno imprevisto, terrible, anti-natural que expresa la cólera divina. Sin embargo, este no es el sentido que el término adopta en el texto landivariano. Tanto en el libro I como en el *Appendix*, se define como un suceso maravilloso que excede los límites de la naturaleza.

²⁰ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 13; Valdés, p. 10.



primera instancia, a la práctica instintiva de los animales,²¹ pero aquella gana se instaura en otra dimensión: los seres humanos juegan por puro placer, sólo para ejercer aquella natural libertad; también juegan para saber, para poder adivinar, para obtener premios y reconocimientos, para cumplir ceremonias, para distender, para relajar las fuerzas de lo inevitable.

Los seres humanos tienen la necesidad de jugar. Sin esa práctica se puede subsistir, pero es seguro que no se disfrutará de una existencia plena. Tan es así que está presente en las civilizaciones más antiguas, desde los fenicios, egipcios, aztecas, griegos, mayas, olmecas, romanos, etcétera, hasta nuestros días. Sin duda, en sus modalidades varias, perdurará hasta el fin de la humanidad.²²

Una etapa importante en la vida de nuestro país es la época novohispana, porque es cuando cabe la aserción de que la Nueva España o México, como la llamaban los antiguos, era una región singular. Durante los tres siglos de virreinato, todos los estratos de la sociedad novohispana se entregaron a la práctica de diversos juegos, unos traídos a estas tierras por los conquistadores y otros creados por los aborígenes, ambos fusionados y adaptados por la raza mestiza.

Como lo advierte Octavio Paz, era un pueblo en trance de crecimiento; es decir, el pueblo se volvió sobre sí mismo. La historia despertó, lo cual significó adquirir conciencia de esa singularidad; sin embargo, no nos detuvimos en la interrogación. Hubo quienes, lejos de contemplar la realidad, se sumergieron en ella para plasmar esos rasgos tan evidentes, pero ¿qué nos puede distinguir? Paz afirma que “no es la dudosa originalidad de nuestro carácter –fruto, quizá, de las circunstancias siempre cambiantes–, sino la de nuestras creaciones. Una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano –no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean– que la más penetrante de las descripciones”.²³

²¹ Cfr. Johan Huizinga, *El juego*, p. 10.

²² Véase Juan José Reyes, *Cuestión de suerte*, pp. 14-25.

²³ *Ibidem*, p. 12.

El juego para los novohispanos constituye un signo de su singularidad, va más allá de los límites biológico o físico²⁴ También rebasa los alcances de la diversión, juegan para solazarse, como bien lo apunta Landívar en el canto quince de la *Rusticatio Mexicana*, y mediante este esparcimiento basado en la tradición²⁵ se busca una identidad.

Este proceso se da mediante un juego dialéctico entre lo lúdico y el proceso de conformación de la identidad, la cual implica necesariamente creencias, ritos y símbolos comunes a todos los habitantes de un territorio. Desde luego, esta unidad es la visión del mundo de una continuidad multicultural y es necesariamente utópica e imaginaria; es decir, posee un carácter simbólico percibido dentro de una unión mundial de diferenciación respecto de los “otros”. A partir de aquí se puede asegurar que en el “imaginario

²⁴ *Idem.*

²⁵ La tradición es un factor que forma parte de la identidad cultural de una comunidad; sus elementos transmitidos intervienen en la formación de las imágenes de sí mismo y del ente social. La carga del pasado de la tradición funciona como conocimiento precedente a las nuevas generaciones que les ayuda para hacer frente a las nuevas experiencias de la vida. La tradición es vital y cultural, enseña a los hombres a conocer su realidad y también les muestra cómo son dentro de esa realidad; asimismo, refuerza el sentido de identidad del individuo y del grupo frente al olvido ocasionado por el tiempo. “La tradición se realiza en los individuos, pero no es un fenómeno individual. Se realiza en ellos pero no en cuanto meros individuos, sino en cuanto miembros de un grupo social, sujetos de una relación social. Aun en el caso extremo de transmisión de tradiciones de un individuo a otro, la tradición implica necesariamente una apertura del individuo respecto de su semejante, ya como entrega, ya como recepción, ya como ambas cosas. Pero eso es lo de menos. Al transmitir la tradición o al recibirla, el individuo está funcionando como representante de un grupo social más amplio y complejo. Pues finalmente el sentido profundo de la tradición no es sólo la perpetuidad de la vida sin más, el mero vencimiento del tiempo, sino la prolongación indefinida del grupo social a través del tiempo” (Carlos Herrejón, “Tradición, esbozo de algunos conceptos”, pp. 135-150).



colectivo” existe el concepto de identidad porque tiene elementos y símbolos propios.

Las raíces, los ancestros de la nueva identidad se determinan por el pasado históricamente definido, ya no son ni los indígenas ni los españoles ni los criollos: son ese concepto tan multifacético llamado “mestizaje”.

Los símbolos y ritos que a continuación se describen son esenciales en la construcción de la identidad porque son propios de esta región, además de que se oponen al añejado mundo europeo, función que provoca una definición en función del “otro”.

El libro XV es el canto más hermoso y sentido, es una prueba palpable del hondo mexicanismo que en la *Rusticatio* se respira, en el que no se distingue entre peninsular, criollo, mestizo e indígena, sino que presenta al conjunto de habitantes de la Nueva España participando, en consorcio racial, de fiestas, juegos y divertimientos. El P. Cuevas al respecto dice:

La ciudad de México, nuestras otras ciudades y villas principales, y en su escala, cada pueblo y lugarejo, eran eminentemente fiesteros. Los jubileos de la cristiandad, las juras de los monarcas nuevos, las canonizaciones de santos, el santo patrono del lugar [...] o si no había razón, con pretextos traídos por los cabellos; el caso es que unas fiestas sucedían a las otras y a las fiestas los octavarios, y al terminar éstos el novenario que precedía a la siguiente fiesta.²⁶

Evidentemente, México ama el arte de la fiesta,²⁷ pues fue, es y será un pueblo ritual, porque dentro de ésta se presentan los juegos, como una especie de muñecas rusas

Pero surge una segunda esfera que está en una posición ambigua en relación con la racionalización del espacio virreinal, el

²⁶ Mariano Cuevas, S. J., *Historia de la Nación Mexicana*, p. 320.

²⁷ La fiesta proporciona catarsis vital para la soledad y moderación cuyo pretexto puede ser una celebración religiosa o patriótica.

ocio. Tomado en el estricto sentido de su significado grecolatino, se presenta como un área de actividad concebida para disfrutar una autonomía relativa respecto a la producción económica. Sin embargo, al mismo tiempo, existe una relación de complementariedad a la agricultura y la industria manufacturera, se extiende como el escalonado de distracción y la experiencia del juego desinteresado que ofrece el necesario respiro a mantener y facilitar la aceptación a los trabajadores del carácter intensificado laboral bajo el más calculado orden mostrado en la *Rusticatio*. Aquí, el juego aparece a través del manejo de una contradicción a la extensión que es experiencia, da como una esfera separada de relaciones de producción organizada y de explotación laboral, pero, al mismo tiempo, es concebida por el sujeto criollo como una parte integral del régimen. Esta dinámica es proyectada en la representación que Landívar hace de los juegos.

Este sistema de relaciones es articulado en los primeros versos del canto, en un cambio de frase que aparece como una convención retórica, pero efectúa la relación dialéctica existente entre trabajo y juego. Landívar abre el libro así:

Lustra venenatis postquam montana
sagittis
Horrentesque canum turbavi murmure
saltus,
Fert animus pravum ludis miscere
laborem,
Et vires blanda fractas revocare quiete.

Después de haber alborotado con las
flechas las cavernas de la montaña,
y los bosques pavorosos con los
ladridos de la jauría, *place alternar la
ardua labor con los juegos y restaurar
las fuerzas quebrantadas en agradable
repose.*²⁸

(R. M., XV, 1-4)

En la búsqueda de conocimiento de tales actividades, Landívar invoca la asistencia de los hijos de Tíndaro, de modo que será informado de los *spectacula* que están puestos y al mismo tiempo

²⁸ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 287; Valdés, p. 169.



distribuidos por el joven hombre en “juegos festivos”. Antony Higgins afirma: “esto los sitúa dentro de un esqueleto moderno de masa ociosa y control social. El énfasis que Landívar da al ocio orientado alrededor de los eventos finamente escalonados, ejecutados por los miembros más vigorosos físicamente indicando la importancia de tales actividades en las operaciones disciplinadas y manejadas por el cuerpo social, no nada más en el trabajo también en estos ocios”.²⁹

Significativamente, la primera clase de juego recreado es uno que presenta una manifestación de violencia orquestada: pelea de gallos; en seguida se encuentra la carrera de caballos; contigua a ésta, la lidia de toros; posteriormente, los voladores; después se enlistan los concursantes del palo encebado, y por último, el juego de pelota.

Empezaré con uno de los juegos de envite, aquel entregado a los vuelos y a los vuelcos del azar, el de los gallos, el que en nuestro medio ha tenido mejor éxito, con todo y las infaltables prohibiciones. María Cristina Sarabia Viejo cuenta que la afición a este juego “estaba tan extendida que no bastaban los palenques públicos y con frecuencia existían casas grandes, propiedad de particulares dedicados al comercio y de coymes (dueños de casas que alquilaban las barajas al asentista de naipes y con frecuencia se dedicaban al préstamo de cantidades a los jugadores), adonde acudía mucha gente para jugar a los gallos y a los naipes”.³⁰

Respecto a este juego, no conseguí la fecha en que tuvieron principio; mediante Rangel descubrí una referencia de las fiestas celebradas en el Volador en 1712. Entreveradas con los toros hubo peleas de gallos: “Es este juego de los gallos, entretenido pero cruel; porque los plumados duelistas son tan porfiadamente animosos, que ninguno triunfa si no mata; porque ninguno se da por vencido si no muere. Para que todos gozasen de este

²⁹ Cfr. Antony Higgins, *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, pp. 221-225.

³⁰ Citada por Juan José Reyes en *op. cit.*, p. 35.

entretenido combate, se dispuso que en cada esquina de la plaza hubiese una pelea”.³¹

Landívar no cuenta la historia cronológica del juego si no deja ver el “vesánico juego”, como él lo llama; lo primero que debe hacerse es separar a los gallos de los demás y ponerlos en una jaula para irlos acostumbrando al envite.

Vix cervice minax, fastuque elata superbo,
 Incessuque ferox graditur cristata
 volucris
 Assiduo gaudens socias invadere bello,
 Cum ludi vesanus amor, cum saeva vo-
 luptas
 Chortibus abreptam parva concludit in
 aula,
 Fune pedem retinet, solersque ad praelia
 servat.
 Moeret avis primum, longisque insana
 querelis
 Corpus inexpertis conatur solvere vinclis.
 Mox vero dapibus, laribusque assueta
 benignis,
 Majestate gravis toto spatiat in antro,
 Saepius et Phoebem cantu Phoebumque
 salutat.

Tan pronto como el ave encres-
 tada camina, retadora la cerviz,
 hinchada de altanería y porte
 feroz, gozándose en atacar a las
 otras riñendo perpetuamente, el
 vesánico amor del juego y sangui-
 naria voluptuosidad, arrancándola
 de los corrales, la cierra en una
 pequeña jaula la liga de una pata y
 la guarda con arte para las peleas.
 Al principio se entristece, y fuera
 de sí, entre prolongados lamentos
 lucha por soltarse de la inusitada
 ligadura entre largos lamentos.
 Pero acostumbrada luego a la
 comida y agradable habitación se
 pasea por ella con grave majestad,
 y frecuentemente saluda con su
 canto a la Luna y al Sol.³²

(R. M., XV, 17-23)

En seguida describe al gallo, con unos cuantos rasgos caracterís-
 ticos da la imagen completa:

³¹ Fray Gil Ramírez citado por Nicolás Rangel, en *Historia del toreo en México*, p. 119.

³² Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 287; Valdés, pp. 169-170.



Olli flavus apex cristato vértice surgit,
 Barba rubet, rorantque jubae per colla
 fluentes,
 Caudaque flexibilis crispatis crinibus
 aucta
 In caput erigitur flexu sinuata decoro,
 Corneaque armati reteggit calcaria
 Galli.
 Arma tamen cristamque truces barbamque
 recidunt,
 Efferat qui gaudent volucres in bella
 ciere,
 Exigua laevi calcaris parte retenta,
 Lusor ubi parvum tenuemque accommo-
 dat insem
 Funiculo pressum tereti, crurique
 revinctum
 Utque optata diez pugnis praefixa
 redivit.

Se levanta en su cabeza roja
 cresta y es roja también su car-
 nosa barba; por su cuello fluyen
 plumas resbaladizas, y las de la
 crecida cola se esponjan en ondas
 flexibles; la cual se endereza a la
 altura de la cabeza en gallarda
 curva dejando al descubierto los
 córneos espolones, armas del
 gallo, que cortan, sin embargo,
 junto con cresta y barba, los
 crueles que gozan de hacer pe-
 lear salvajemente a las aves, pero
 dejándoles una pequeña parte
 del espolón izquierdo, en donde
 el jugador le acomoda una corta
 y delgada cuchilla, sujetándola a
 la pata con un cordel.³³

(R. M., XV, 24-34)

Luego nos lleva al lugar de las peleas, seis versos bastan para retratar la plaza:

Exstat enim Semper plano brevis area
 dorso
 Sanguineis aspersa notis lethoque recen-
 ti,
 Ac diro Martis pridem sacrata furori,
 Plurima quae circum tabulata sedilia tur-
 bae
 Offert plaudenti magno clamore trium-
 phis,
 Atque inter sese certanti pignore multo.

Hay siempre una pequeña plaza
 de lisa superficie, con salpica-
 duras de sangre y huellas de la
 reciente matanza, ya de antiguo
 dedicada al bárbaro furor de
 Marte, y cuyo redondel ofrece
 asientos de entablados a la
 turba, que aplaude estruendosa-
 mente los triunfos y hace entre sí
 cuantiosas apuestas.³⁴

(R. M., XV, 37-42)

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

La pelea es un juego de azar (deriva de la palabra árabe *az-zahr*, dado), entendido esto como el ejercicio recreativo en el que se arriesga dinero buscando algún beneficio, pero cuyo resultado depende de la suerte o de la casualidad mezcladas con supersticiones; por tanto, en todo juego de azar hay probabilidad. El jugador tiene oportunidad de obtener cierta ganancia de manera práctica y sencilla, “es cierto, en muchos jugadores, la idea de una ganancia adquirida sin trabajar, y que permitiría un rápido ‘cambio de clase’ o la adquisición de objetos deseados”,³⁵ lo cual se identifica con creencias mágicas o religiosas que ya desde las sociedades primitivas eran cultivadas.

Para comprender el azar es necesario tomar en cuenta aspectos colaterales en los que éste se manifiesta: milagro y suerte. Para John Cohen, el milagro es un suceso percibido por los sentidos. Supone una intervención especial del Creador, quien modifica el curso normal de las cosas. La suerte es una ventaja no ganada, es decir, algo afortunado para una persona sin ningún esfuerzo de su parte o sin que lo sucedido sea lo esperado o que va contra lo normal o que es propiciado por una influencia exterior.³⁶ El primer concepto se refiere a un destino específico, una propiedad de buena o mala fortuna de la persona; el segundo da cuenta de sucesos irregulares, caprichosos e inesperados.

El triunfo de la pelea depende de incontables circunstancias, como ya lo vimos; sin embargo, una de las más importantes es el papel que desempeña el jugador al amarrar la cuchilla en el espolón. Dice un adagio que “la navaja detrás del espolón dondequiera mata”; en el amarre recae el triunfo o la pérdida, por lo que el amarrador debe identificarse completamente con el gallo, ya sea porque pertenece a su localidad, por su arrojo, por su plumaje o simplemente porque siente la necesidad de apaciguar esa guerra establecida entre el yo y lo circundante. La fuerza de éste reside

³⁵ Jean Duvignaud, *El juego del juego*, p. 143.

³⁶ John Cohen, *Azar, habilidad y suerte. La psicología de la adivinación y el juego, fundamentación en el cálculo de la probabilidad*, p. 126.



en la capacidad de unir esas dos realidades. Viene después la pelea. Los gallos quedan frente a frente, se miran retadoramente y se lanzan uno contra otro para encontrar lo que tanto han buscado: la muerte.

Tunc subita accensae rabie fera corda
 volucres
 Ore rubent oculisque flagrant, et crinibus
 hirtis
 In pugnam celeres prona cervice feruntur.
 Non tamen ancipiti praeceps se credere
 bello,
 Aut conferre manus hostemque lacessere
 pugna
 Audeat, hostiles ni primum lumine motus
 Atque omnes aditus exploret Martius
 ales.
 Inde repentino missus supera era saltu
 Surgit in adversum quatiens cum pectore
 pectus,
 Ferratique ferox urget calcaribus hostem
 Immiscens pedibusque pedes, atque ensibus
 enses,
 Quin unquam rabido ponat de corde
 furorem,
 Ense quoad victum flava prosternat arena.
 Pluma volat scissoque fluunt praecordia
 ventre,
 Et latum tepido perfundens flumine campum
 Occumbit pugnax fato gladiator acerbo.

Los gallos entonces, encendido el corazón de repentina rabia, enrojeciéndose la cara, llameantes los ojos y erizadas las plumas, rápidos se lanzan a la pelea con la cabeza agachada. Pero que el ave de Marte no se atreva a entregarse precipitadamente a la arriesgada lid, cruzando armas y atacando al adversario, sin antes espiar los movimientos hostiles y explorar las posibles maneras de asalto. Luego, lanzándose al aire con súbito brinco, *se alza contra el adversario, chocando su pecho con el otro pecho, y lo estrecha feroz valiéndose de sus férreos espolones*, trabando patas con patas y una cuchilla en la otra, sin deponer nunca la cólera del enfurecido corazón, hasta que a cuchilladas tiende en la arena al vencido. Las plumas vuelan, fluyen las entrañas del rasgado vientre, y bañando la plaza de tibia sangre, el belicoso gladiador cae víctima de suerte desventurada.³⁷

(R. M., XV, 46-60)

³⁷ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 288; Valdés, pp. 170-171.

En realidad, este ritual no se reduce al cumplimiento de una función, no subyuga a nadie a lo animal ni altera la jerarquía social ni redistribuye el dinero, sino que pone en juego una serie de sistemas.

Los individuos se identifican con los gallos de manera ambigua. Ellos representan lo que más admiran y al mismo tiempo lo que más temen.

El individuo se identifica no sólo con su yo ideal, sino también y al mismo tiempo con aquello que más teme, odia y le fascina: “las potencias de las tinieblas” [...] En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funde en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte.³⁸

Lo que define la riña de gallos es esa ambigüedad que, por un lado, como un hecho de naturaleza en rabia desenfrenada y, por otro, como hecho de cultura, es forma perfeccionada o reunión focalizada. Esto significa que son formas básicas de socialización o rituales indispensables de interacción social porque en ella se mezclan los sentimientos humanos, aun los más crueles y perversos.

No obstante, Landívar muestra otro espectáculo a la multitud que desdeña la pelea de gallos, juegos que sólo implican pura diversión: las carreras de caballos. Éstas las introdujo el virrey Luis de Velasco en celebración de los patronos de cada lugar donde ocurrían. Bernal Díaz del Castillo registra que: “corrieron caballos desde una plaza, que llaman el Tetelulco, hasta la plaza mayor, y dieron ciertas varas de terciopelo y raso para el caballo que más corriese y primero llegase a la plaza”.³⁹

³⁸ Clifford Geertz, “La hermenéutica simbólica”, en Samuel Arriarán, *La fábula de la identidad perdida. Una crítica de la hermenéutica contemporánea*, p. 110.

³⁹ Juan José Reyes, *op. cit.*, p. 30.



Landívar describe armoniosamente al Pegaso, quien tendrá que estar alerta para el toque del clarín y deslizarse por la llanura:

Deligit illa sagax dubia in certamina
 binos
 Quadrupedes, forma insignis animisque
 superbos,
 Ila queis arctat gracilis subtilia venter,
 Quos caput argutum patulisque e nari-
 bus ignis,
 Lataque distinguunt prolixo pectora
 crure.
 Ast ambo clamore tubae signoque
 recepto,
 Ocyus imperio parent fugiuntque per
 aequor.
 Evolat hic praepes ceu jactum fulmem ab
 aethra;
 Avolat ille levis Zephyri velocior alis;
 Contenduntque acres pedibus praestare
 citatis,
 Et cursu fixam citius contingere metam.
 Cumque leves summo pervadunt aequo-
 ra nisu,
 Arvaque confuso reboant aprica frago-
 re,
 Alter abit primus, mox primum praeterit
 alter,
 Mox simul accelerant aequatis frontibus
 abo,
 Incertisque diu volitat victoria
 pennis.

Eligen perspicaces para la dudosa competencia, dos caballos de gallarda figura, arrojado brío, finos ijares que enjutan el vientre grácil; embellecidos por la cabeza sutil, anchas narices que espiran fuego, desarrollado pecho y pata larga. Mas al toque del clarín, oyendo la señal obedecen instantáneamente y huyen por la llanura. Vuela éste veloz como rayo despedido del cielo, vuela el otro más rápido que las alas del céfiro raudo, y luchan porfiadamente por aventajarse en la vertiginosa carrera y alcanzar primero la meta fijada. Cuando con supremo esfuerzo atraviesan aligeros la despejada llanura resonante de confuso fragor, el uno se adelanta, luego el otro lo pasa, después acelerando a la misma velocidad los dos igualan las frentes y la victoria vuela por largo tiempo sobre alas inciertas.⁴⁰

(R. M., XV, 82-86, 101-111)

⁴⁰ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 291; Valdés, pp. 171-172.

Las dosis de adrenalina se apoderan de la multitud, ésta se identifica con el Ícaro que promete ganar; sin embargo, todo se torna en incertidumbre, de modo que el ganador es el osado adolescente, quien tendrá que “apurar a sus caballos con los talones y los urgen a varazos en el pescuezo y las ancas, hasta que otorgando la suerte derrota al contrincante en victoriosa carrera”.⁴¹ Así, la carrera simboliza un juego de poder entre ambos grupos. La carrera es una simulación de la matriz social, del sistema de grupos cruzados. Lo que mueve la carrera es la necesidad de prestigio.

Pero la diversión predilecta del pueblo son los toros. La lidia de los toros bravos llegó pronto a la Nueva España, la primera corrida⁴² ocurre en lo que actualmente es el convento de San Francisco, y se llevó a cabo el 24 de junio de 1526, así lo registró el propio Hernán Cortés en la quinta carta de relación: “Otro día, que fue de San Juan, como despache este mensajero, [para dar bienvenida al visitador Luis Ponce de León], estando corriendo ciertos toros [...]”⁴³

Prohibidas efímeramente por la Iglesia católica a mediados del siglo XVI, las corridas taurinas pronto dejaron de ser diversión exclusiva de la élite y se convirtieron en un espectáculo popular, para el creciente disfrute de aficionados del pueblo, que no tardó en participar en la fiesta brava, renovando así esta lúdica práctica.

Landívar agota aquí su pincel: el toro, los pases, las banderillas, los picadores, el matador, en fin, una faena completa. A Landívar se le debe uno de los mejores relatos sobre los toreros criollos; a sus ojos, ellos fueron quienes imprimieron el verdadero sabor a la tauromaquia mexicana. De entrada dice:

⁴¹ *Idem.*

⁴² Existe imprecisión respecto a la fecha de la primera corrida, algunos autores reportan que fue en 1529, en festejo de la conquista de Tenochtitlan, pero de acuerdo con la investigación diré que es demasiado lejana, por lo que dejo la aportación de José Francisco Cohelo Ugalde.

⁴³ José Francisco Cohelo Ugalde, *Novísima grandeza de la tauromaquia mexicana*, p. 10.



Nil tamen occiduis pubes ardentius
orís

Optat, quam circo taurus agitare
feroces.

Area lata patet duro circumdata
vallo,

Plurima quae fusae praebet sub-
sellia turbae

Pulchra coloratis variisque ornata
tapetis,

Et quam solus adit ludo indulgere
suetus,

Sive pedes norit tauros illudere
saltu,

Seu flagrantis equi duris regat ora
capistris.

Nada, sin embargo, más ardiente ama la juventud de tierras occidentales como la lidia de toros feroces en el circo. Se extiende una plaza espaciosa rodeada de sólida valla, la cual ofrece numerosos asientos a la copiosa multitud, guarnecidos de vivos tapices multicolores. Sale al redondel solamente el adiestrado a esta diversión, ya sea que sepa burlar al toro saltando o sea que sepa gobernar el hocico del fogoso caballo con el duro cabestro.⁴⁴

(R. M., XV, 118- 125)

En seguida describe la salida al ruedo de un novillo:

Protinus agrestis procera mole
juvencus

Elata cervice minax, oculisque furore
Accensis, iramque trucem sub corde
volutans

Prosilit et rabiem sitiens relevare
cruore,

Tota ferox agitat circum subsellia
cursu [...].

Sale bruscamente un novillo indómito, corpulento, erguida y amenazadora la cabeza; con el furor en los ojos inflamados, y un torbellino de ira salvaje en el corazón, hace temblar los asientos corriendo feroz por todo el redondel [...].

Y ante él aparece el lidiador:

⁴⁴ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 293; Valdés, pp. 172-173.

Alba quoad lusor depromat lintea
 dextra,
 Collectamque ex longo irritet cominus
 iram.
 Ille, velut forti nervo contorta sagitta,
 Fertur in adversum certus tranfigere
 cornu
 Lusorem, fixumque leves extollere ad
 auras.
 Lintea tunc lusor duratis ictibus
 offert,
 Corripit e spatio corpus, promptusque
 recedens
 Evadit celeri lethalia vulnera saltu.

Hasta que el lidiador le pone de-
 lante un blanco lienzo y cuerpo a
 cuerpo exaspera largamente su ira
 acumulada. El toro, como flecha
 disparada por el arco tenso, se
 lanza contra el lidiador seguro
 de atravesarlo con el cuerno y
 aventarlo por el aire. Pero éste,
 entonces, presenta la capa re-
 petidas veces a las persistentes
 arremetidas en las que hurta el
 cuerpo, desviándose prontamente
 con rápido brinco que esquivo las
 cornadas mortales.⁴⁵

(R. M., XV, 132-139)

Sin duda, estamos ante el origen del toreo de a pie en su forma definitiva.

La fiesta que presenta Rafael Landívar no es común y corriente, es “una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no haya nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo.”⁴⁶

La fiesta de los toros, como dice Mario Vargas Llosa, es la fiesta por antonomasia, en ella encontramos las mezclas más insólitas: lo sagrado con lo profano, el día y la noche, vida y muerte en un instante; todo se vuelve amorfo, y como parte del rito, se vuelve al amasijo primordial. Es la reunión de elementos contrarios para provocar el renacimiento de la vida.

La fiesta brava en México no sería lo que es sin la osadía y la gracia que le han aportado los toreros criollos, como deja ver Landívar, éstos son el ingrediente esencial. Luego de admirarse

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 57.



la bravura de aquel toro “más enardecido de envenenado coraje”,
salió el lidiador:

Ast lusor parva munitus arundine
dextram
Lintea dum prona versat cervice
juvencus,
Ipse toris velox figit penetrabile
ferrum.

Mas aquel, provisto de una banderilla,
mientras el torete con la cabeza baja
revuelve el lienzo, rápido le clava en el
morrillo el penetrante hierro.⁴⁷

(R. M., XV, 143-145)

Y ya que el astado tiene una banderilla clavada

Robustis parvum torques hostile
lacertis
Lusor equum toto spirantem corpore
flammas
Objicit adverso, pugnamque ardore
laccessit
Corniger interea ferratae vulnera pinus
Expertus, longum solers hinc inde
fatigat
Quadrupedem, pedibusque attritam
spargit arenam.

El lidiador enristrando una corta
lanza con los robustos brazos le
pone delante el caballo que echa
fuego por todos sus poros, y
con sus ímpetus para la lucha. El
astado, habiendo, sufrido la fé-
rrea pica, avieso acosa por largo
rato al cuadrúpedo, esparce la
arena rascándola con la pezuña
tanteando las posibles maneras
de embestir.⁴⁸

(R. M., XV, 150-155)

Toda esta escena está representada de manera inversa respecto a la actualidad; es decir, se banderilleaba primero y después se picaba, incluso se mezclaba la suerte aprovechando la bravura del toro, dato que sorprende pues revela un tipo de embestida hasta entonces desconocida en virtud de que la crianza y selección, como se le conoce hoy en día, no eran métodos comunes entre los hacendados.

Sin duda la fiesta de los toros que presenta Landívar, es un arte, un deporte, un rito, una ceremonia. Es, según Vargas Llosa,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 293; Valdés, p. 173.

⁴⁸ *Idem*.

“la única, dentro de la inmemorial cultura de los ritos sagrados de la ofrenda y el sacrificio de la que forma parte en la que el victimario se enfrenta a la víctima sin otra defensa que su destreza y su intuición, dándole todas las ventajas a la fuerza, exponiendo su vida y su integridad”.⁴⁹

Tum fera praecipit plantas velocior aura
 Motat, quadrupedemque petit ferrum-
 que virumque
 Sed súbito flexis solers moderator
 habenis
 Cornipedis patulos urget calcaribus
 armos,
 Aerataque ferae compescens cúspide
 collum
 Sedulus interea diro se submovet ictu.

La fiera, entonces, más veloz que una ráfaga mueve las patas, acomete al caballo, a la pica y al jinete. Pero éste, desviando la rienda urge con los talones los anchos ijares de su cabalgadura y parando con la punta metálica el morrillo de la fiera se sustrae mientras enfrenta cuidadosamente a la feroz embestida.⁵⁰

(R. M., XV, 159-163)

Estamos frente a una fascinante descripción de la suerte de varas, misma que se efectuaba, seguramente, de forma parecida a la actual con el pequeño detalle de que el caballo no llevaba peto. Se intentó darle orden al espectáculo y es seguro que se rigiera bajo una autoridad:

Sin autem morti repetito vulnere
 fractum
 Demitti jubeat summo certamine
 praesses,
 Fulmineo mucrone potens athleta
 periculum,
 Aut eques hastili pariter munitus
 acuto
 Intrepidí subeunt, cornuta fronte
 minacem
 Hortantes clamore bovem, ferroque
 petentes.
 Hic súbito totam rumore exasperat
 iram

Pero si la autoridad ordena que el toro ya quebrantado por las varias heridas, sea muerto en la última suerte, el vigoroso lidiador, armado de una espada fulminante o lo mismo el jinete con su aguda lanza, desafían intrépidos el peligro, provocando a gritos al astado amenazador y encaminándose a él con el hierro. El toro, súbitamente exasperada su ira por los gritos, arremete contra el lidiador que lo incita con las armas y la voz. Éste entonces le hunde la espada hasta

⁴⁹ Mario Vargas Llosa, “El pregón de Sevilla”, p. 40.

⁵⁰ Rafael Landívar, *op. cit.*, pp. 293-294; Valdés, pp. 173-174.



Invaditque virum telis, ac voce vocan-
tem.

Tunc athleta toris capulo tenus acculit
ensem.

Aut eques aerata venientem verberat
hasta,

Et médium telo gemina inter cornua
collum

Vulnerat, exanimisque genu convolvit
humi bos.

la empuñadura, o el jinete lo hiere con el rejón de acero al acometer, dándole en el golpe entre los cuernos, a medio testuz, y el toro temblándole las patas, rueda al suelo.⁵¹

(R. M., XV, 165-176)

Esto constituye parte de la formalidad que se pretendió imprimirle a la fiesta, que a pasos agigantados se alejó de la improvisación, además, muestra el momento de encontradas situaciones donde el matador y el jinete se deciden por un mismo fin: la muerte del toro.

Sin embargo, el valor no es el alma de la fiesta, creo que lo es más el miedo. Ese miedo, el más humano de los sentimientos, que el diestro debe administrar, venciendo y olvidando a medida que su temple y arte van dominando a su adversario y sometiéndolo a su voluntad, a su juego, hasta lograr implantar en la plaza la ilusión de que el peligro ha desaparecido, que lo que comenzó siendo un desafío de sangre y muerte se volvió una perfecta danza. Cuando el torero se regocija, ante la impotente llegada de un pequeño, de cuerpo corto, pero nerviosísimo toro, revoltoso por excelencia, que se revuelve con superlativa velocidad en poco palmo de terreno, cuando logra compenetrarse el espectáculo, éste nos acerca por instantes a la eternidad, al absoluto, a la revelación de lo que somos y de lo que es la entraña de la vida, su sentido profundo, alquimia impalpable que nos justifica y nos explica. No obstante, Landívar dice que no siempre el torero sale victorioso:

⁵¹ *Ibidem*, p. 295; Valdés, p. 174.

Non nunquam, gladio nimium dum
fidit acuto,
Tollitur in coelum confossus viscera
cornu
Conceditque hacer fatis gladiator
iniquis.
Ille cruentata corpus pervolvit
arena;

Algunas veces el temerario lidiador,
fiándose demasiado de su penetrante
estoque, es levantado por los aires
y, traspasadas sus entrañas por los
cuernos, acaba víctima de su suerte
desgraciada. El toro revuelca en la
arena el cuerpo ensangrentado.⁵²

(R. M., XV, 179-182)

La fiesta de los toros es cruel, como todos los deportes que incluyen la participación de animales, y como, en todas sus instancias, la caza y la pesca, y como, inevitablemente, esa ley de la naturaleza que hace que la vida se nutra de vida, que el precio de vivir sea morir.

El llamado gusto mexicano por la muerte es un doble recurso de la vida: la mitad que completa la vida; pero la muerte sólo se salva en la vida, sólo es parte de la vida si se convierte en hecho consciente, en compañera permanente, en objeto de celebración y resistencia trágica. Y la muerte también es el recurso de la transfiguración. Es la salida de la vida, y la vida, dice la canción, no vale nada. La vida vale tanto como la conciencia trágica decidida que valga, el instante es retenido y eternizado dentro de su fugacidad.

La fiesta de los toros sustenta el modo de ser del mundo hispano y de su proyección espiritual hacia América; pero, al mismo tiempo, recoge y asimila sus profundas raíces autóctonas, tanto como tiene la fusión de dos razas en el despertar del mestizaje, para concluir que no sólo es visceral la apasionante amalgama del hombre y la fiera, sino consecuencia también del bravo desafío al que ha sido sometido el espíritu mexicano.

Pero no exclusivamente los poetas –dice Juan José Arreola– también los filósofos entre un sinnúmero de escritores, se han

⁵² *Idem.*



ocupado de la fiesta brava como de un culto, como de un rito, como de un misterio anclado en el principio de la historia, antes de la historia y yacente al corazón humano: ese impulso que nos lleva en la plenitud de la vida un intento de apostarla contra la muerte.⁵³

Tocante a los juegos propios de los indígenas, Landívar señala tres: el juego de pelota, la cucaña y el juego de los voladores.

Empezaré con el juego de los voladores, con el que se engran-dece la solemnidad de las fiestas; es una manera de volar:

Omnes larvati, fulgentes vestibus
omnes
Conscendunt quadrum planta veloce
supernum,
Considuntque aliis alii e regione
remoti,
Nectantur donec sinuatis ilia loris.
Restibus ut vero novit se quisque
revinctum,
Praecipites saltu terram volvuntur in
imam

[Cuatro hombres] Lujosamente
vestidos, ascienden veloces al
cuadro superior y se sientan
separados, los unos frente a los
otros, hasta ser amarrados por
la cintura a las sogas enredadas.
Cuando cada uno se siente atado,
se precipita de un salto a la tierra
quedando suspendido.⁵⁴

(R. M., XV, 262-267)

Simulan un vuelo desplegado desde lo alto de un poste, en torno al cual giran sujetos por cuerdas. El juego alude a un acto ritual que tiene relación con el cómputo del tiempo. Trataré de explicarlo a través de una sencilla ecuación.

Xúitl es un calendario mesoamericano que se componía de 18 meses con 20 días cada uno más cinco: $20 \times 18 = 360 + 5$ suman 365 días. Los cinco días eran llamados *Nemontemi*, inútiles o aciagos.

⁵³ Cfr. Carlos Fuentes, *El pregón taurino*.

⁵⁴ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 299; Valdés, pp. 176-177.

El mecanismo está dado por la combinación de los números del 1 al 13 con 20 jeroglíficos, que son nombres de los días, en un orden invariable para repetir la combinación de número y signo, hasta que han transcurrido 260 días.

El tiempo para los pueblos prehispánicos era un devenir eterno e invariable de 18,980 días en forma sucesiva. Este lapso forma el *Xouhmolpili*, atadura de años o siglo compuesto por 52 años.

La traslación de la tierra alrededor del sol se da en los 365, el múltiplo de 365 es 73, así que $73 \times 5 = 365$. 260 días es el lapso aproximado de la gestación humana o del ocultamiento de Venus, lapso que integra el Tonalpohualli. El múltiplo de 260 es 52 exactamente: $52 \times 50 = 260$. Multiplicado 365 por 52 y 260 por 73 da el mismo resultado, 18,980, que dividido entre 365 días forma el siglo de 52 años.

Con los números del 1 al 13 combinados con los días tochtli, acatl, tecpatl y calli se forman los nombres de los 52 años, en cuatro trecenas. Por tanto, la vida se concebía como una sucesión continua de 18,980 días, un siglo.

Esta pequeña explicación comprueba la proyección del cómputo del tiempo en los actos rituales, para conmemorar el siglo de 52 años, porque cada ave solar daba 13 vueltas al madero enhiesto: $13 \times 4 = 52$ años, un siglo. Se puede inferir que este acto ritual constituía una de las ceremonias conmemorativas para el Fuego Nuevo, la continuación de la vida.

El hecho de que en ese acto ritual participen ágiles y diestros atletas, “cuatro elegidos entre lo más granado de la juventud”,⁵⁵ como aves solares, tiene relación con el Sol mismo, que tenía como nahual al águila y que asciende. Por las mañanas se llamaba Cuautlehuánitl, “el águila que asciende” y, por la tarde, Cuauhtémoc, “águila que desciende”.

Este juego representa el ascenso y el descenso circular de un pájaro. El juego podría significar el origen divino, celestial, de los alimentos que proceden del mundo vegetal, reiteradamente

⁵⁵ *Idem.*



buscados. Si queremos más, examinemos el palo ensebado, un acto lúdico de suma destreza física.

Landívar deja ver la observación minuciosa que lleva consigo ese movimiento descriptivo, veamos lo bien retratada que está nuestra gente:

Huic aliud populus sublimi vertice
tignum
Substituit, fuscisque ardet celebrare
cachinnis.
Laetitia fuscisque fremit vaga turba
cachinnis,
Hortaturque viam rursus tentare mo-
lestam
Defessos, lucri probroso ingentis
amore.
Acrius incumbunt illi molimine summo
Plura voluntantes animo casumque
verentes.
Sed lapsi in terram miserenda saepe
ruina
Desistunt ambo coeptis nec munera
curant.
Ast quandoque puer tanto conamine
ludum
Aggreditur, tignumque adeo premit ille
lacertis,
Ut dextra pateram supremo e vértice
tollat.
Omnia tunc forti manibus subsellia
plaudunt asientos,
Victori, nomenque canunt et laudibus
ornant.

El pueblo sustituye este palo por otro muy alto y sueña con celebrar este juego a carcajadas estrepitosas.

*La turba inquieta estalla en carcajadas de alegría y, ya rendidos, los exhorta a ensayar otra vez la penosa ascensión, moviéndolos con el afrentoso amor del cuantioso lucro. Estos más enconadamente se entregan al titánico esfuerzo, preocupados y temerosos de la caída. Mas resbalándose muchas veces hasta el suelo, desisten ambos de la empresa y del galardón. Sin embargo, el muchacho acomete el juego tan resueltamente y de tal manera se aprieta al madero con los brazos, que se lleva de la alta punta la copa. Todos los de los asientos aplauden al vigoroso vencedor, divulgan su nombre y lo colman de alabanzas.*⁵⁶

(R. M., XV, 277-278; 300-311)

⁵⁶ *Idem.*

Ahora el palo es otro mucho más alto, cubierto de sebo, el audaz jugador tendrá que ascender para llevarse el premio que se encuentra en la punta, todo se torna en un alboroto de risas y algarabía.

El lenguaje es el dueño del tiempo y el espacio; la turba o el vulgo, como lo nombra Landívar, al ser dueño de sí mismo, expresa en voz alta un conjunto de palabras perversas mezcladas con sagradas. Octavio Paz dice que este “lenguaje refleja nuestra intimidad: las explosiones de nuestra vitalidad las iluminan y las depresiones de nuestro ánimo las oscurecen. Lenguaje sagrado. Cada letra y cada sílaba están animadas de una vida doble, al mismo tiempo luminosa y oscura, que nos revela y oculta. Palabras que no dicen nada y dicen todo”.⁵⁷

Entre nosotros no se da esa dualidad entre lo real y lo imaginario, no hay blasfemias ni escatología, lo que está presente es la dicotomía entre lo abierto y lo cerrado, por esta razón sólo en las fiestas se puede *ser*, aquí es donde trasciende la soledad, como bien apunta Paz, de modo que se habla de una raza distinta que no es la española ni la indígena; las expresiones denotan una forma de ser singular.

Ahora veamos otra forma de regocijo, los antiguos mexicanos practicaron el aún no extinto juego de pelota, el *ollamaliztli*, portador de una intensa significación religiosa que, a la vez, se concebía y celebraba, en gran medida con fines adivinatorios. Se desarrolla en campos semejantes a una letra H en posición horizontal llamados *tlachtli*, en cuyos muros largos estaban insertos, en sus partes altas, anillos de piedra o de madera.

El *ollamaliztli* se jugaba en los días festivos, comúnmente los domingos, según ciertas reglas que recuerdan las del fútbol actual: la gran pelota de caucho, que pesaba alrededor de tres y medio kilogramos, no podía tocarse con las manos, sólo con las rodillas, las caderas y los glúteos, para hacerla rebotar con las paredes laterales y después lanzarla hacia los anillos y atravesar su centro. Como

⁵⁷ Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 81-82.



puede suponerse, entrañaba dificultades casi insalvables por lo que algunos estudiosos, como George C. Villant, consideran la posibilidad de que hayan existido formas alternativas para obtener puntos, es decir, la victoria. El triunfo daba derecho al vencedor y a sus partidarios a quitar la ropa a sus rivales. Esto, como señala Alfredo López Austin, provocó que los conquistadores españoles, afanados en la difusión y en la asunción del catolicismo, emprendieran campañas en contra de este juego.

Landívar describe, en primer término, la pelota con la que va a jugarse. Lo interesante aquí es que no la da de golpe, sino que pinta a los indios fabricándola, desde la recolección del hule hasta la hechura:

Illa prius densum sudanti ex arbore
gummi

Cogit (cui virtus donavit elástica
nomen)

Atque pilam vario magnam glomeramine
format,

Quae tenues superet geminatis salti-
bus auras.

Recogen previamente el hule espeso que destila un árbol (diole nombre su virtud elástica), acumulándolo, forman una pelota grande, que rebotando suba por el aire ligero.⁵⁸

(R. M., XV, 314-317)

Luego describe el inicio del partido:

Tunc manus ingentem fingit sinuata
coronam,

Primus ubi grandem sursum jacit
impetus arbem,

El equipo forma un gran círculo, en el cual, el primer tiro lanza la pelota a lo alto.⁵⁹

(R. M., XV, 318-319)

Estipula, además, las reglas: no se puede coger con las manos la pelota, sino que hay que recibirla con las otras partes del cuerpo.

⁵⁸ Rafael Landívar, *op. cit.*, p. 301, Valdés, p. 178.

⁵⁹ *Idem.*

Sed potius femore, aut cubitis,
humerisque genuque

sino más bien con el muslo, los codos, los
hombros y las rodillas.⁶⁰

(R. M., XV, 318-319)

Al botar la pelota en el campo, los indios la siguen. Uno le pega con el codo, otro con el muslo, éste da un cabezazo, aquél la manda lejos con la rodilla. Si cae al suelo, la bola se recoge con los codos, las piernas, pero no con las manos. El que llegase a tocar la pelota con las manos paga los gastos del juego por *imprudente*.

Sin embargo, no se trata sólo de ver el juego como un entretenimiento vano, antes bien, el poeta quiere mostrarnos la significación religiosa, aunque parezca que el texto no tiene tales rasgos, me atrevo a decir que los hay intrínsecos.

Para empezar, la pelota significaba el Sol, algunos dicen que la luna; no obstante, creo que no por la forma geométrica que presenta, aunque también pudiera ser el movimiento de toda la bóveda celeste; la marcha del Sol por uno de los caminos celestes.

El Sol para los prehispánicos era “el dador de vida”. El juego en cada región se practica diferente; por ejemplo, el que se practicó en el Tajín, Chichen Itzá y en algunos otros lugares de Mesoamérica fue un juego ritual, porque uno de los perdedores era sacrificado.

Los jugadores, como se observa en los tableros, vestían lujosamente; cada uno de ellos usaba una faja de cuero adornada. El cinto sujetaba por el frente un adorno de piel, hacia arriba. En la mano derecha sujetaban un hacha. Los relieves de los tableros además, dejan ver escenas de la iniciación del juego ritual.

Uno de los perdedores, yacente, con las piernas flexionadas y boca arriba, es sacrificado. Otro jugador porta tecpatl, navaja de pedernal, para abrir el pecho. Sobre el cuerpo del sacrificado se ve un ave, quizá un águila, un faisán o un quetzal que recibe simbólicamente la sangre del sacrificado, líquido vital para que el ave nahual del Sol ascienda al cenit, para dar luz y calor.

⁶⁰ *Idem*.



El Sol es el joven guerrero que todos los días, al amanecer, entabla un combate en los cielos para vencer a la noche, a la oscuridad, con las Xiuhcóatl, “serpientes de fuego”, los rayos solares. Victorioso asciende al cenit.

Claro está que en este juego se intenta intervenir misteriosamente en esa dualidad: el día y la noche, la vida y la muerte, una oposición constante que remite a imágenes de lucha, de guerra, a una dialéctica interpretada, reproducida, simbolizada en el juego de contrarios, que equivaldría a la vida misma, a la fertilidad de la naturaleza, incesantemente renovada.

Tal vez, la similitud entre los juegos presentados por Landívar radique en este punto. El juego siempre tiene sentido, éste es el campo limpio de la celebración, del placer, de la religiosidad, aunque no siempre implique risas, como dice Huizinga.

El juego siempre se traslada al plano humano sin dejar de tocar la esfera de lo sagrado, ya sea en la fiesta o en la celebración del culto. A lo largo de siglos y mediante modificaciones dictadas por los usos sociales, los juegos han logrado pervivir, ya sea porque buscan la comprensión de la vida y el designio de los dioses o por fomentar las relaciones existentes entre los miembros de la comunidad.

El juego es el alimento del corazón de las sociedades, un horizonte que no termina de alcanzarse; por ello, existe desde tiempos remotos como parte de la cultura.

Landívar no presenta los juegos como bárbaros sino como un armonioso orden social. Son retratados con su propio sistema racionalizado de normas y procedimientos, en relación con los principios de la sociedad civilizada. Más o menos como las imágenes de un hermoso pedestal, como íconos cuyas cualidades estéticas sirven como asociación de significación, convirtiendo así a los habitantes del Nuevo Mundo en poseedores de una identidad.

1.7 Conclusiones

Al ser humano ningún acto le es ajeno pues conserva aquellos que lo individualizan y, a la vez, lo universalizan. Detrás de cada

palabra, acción o gesto, existe lo singular. La obra literaria es la tierra fértil donde se siembra y se cosecha la problemática humana, donde se mira, ya no de reojo, lo que estaba oculto detrás de la misma sombra.

El discípulo virgiliano recrea el mundo americano-mexicano mediante la evocación; es decir, por *poiesis*, no por *mimesis*. La obra se nutre de lo nativo de todas aquellas excelencias novohispanas.

La obra landivariana emana de un contexto dialógico de discusión, el cual tiene como objetivo principal mostrar al viejo mundo la riqueza americana, colocando en primer peldaño el orgullo criollo. Sin despreciar los aportes de la cultura universal, hunde sus raíces en lo propio y diseña modelos impregnados de lo suyo. Con ello, se demuestra que el objetivo general de esta investigación fue alcanzado.

La *Rusticatio Mexicana* no es una numeración de cualidades y particularidades, tampoco es un compendio de curiosidades ante los ojos ajenos. Landivar dibuja la estructura de una identidad, describe lo admirable y describe, en la base de esta estructura, un conjunto de valores históricos, socioculturales, naturales y humanos de los que no escapa nada ni nadie, aspectos que se colocan en oposición al grupo detractor y funcionan como el eje central.

Esto comprueba el valor de esta obra lírica novohispana que cumple con su contenido de resonancia universal en el campo de lo humano con base en lo particular.

En la obra, no se recrean hechos irreales, sino verosímiles. La descripción de fenómenos, actividades, paisajes y diversiones no es más que la muestra de un mundo real a través de un mundo ficticio. Lo descrito deja ver elementos del todo únicos, propios de una manera de ser *singular*.

Los datos que presenta la *Rusticatio Mexicana* están fuera del disfraz, si alguna palabra resulta engañosa, sólo obedece a la necesidad del poeta para ganar credibilidad.

El poema, además del alto valor estético, se presenta también como un proyecto de identidad nacional porque asume un valor propio y cimero frente al mundo europeo, surge como el intento de descolonización cultural.



La idea de singularidad en la obra se manifiesta a través de las rarezas; se puede afirmar que el rasgo principal de los portentos o maravillas a las que canta Landívar en su carácter inexplicable es simplemente algo que acontece, resalta lo observable, pero entre éstas hay unas más poderosas, únicas en su género; por tanto, tienen la función de realzar la singularidad. No porque sean inexplicables deben ser descartadas; por el contrario, porque es incomprensible y por tener fuentes fidedignas, se debe confiar en su existencia.

Landívar plasma su americanismo a través de la valoración de lo propio, rasgo que se convierte en el esencial y original de la obra. Este “humanismo de lo mestizo”, como lo llama José Mata Gavidia, se manifiesta en todo el poema, lo cual da como resultado inevitable la muestra de una identidad.

Los versos que conforman la *Rusticatio*, si bien poseen galante vestido latino, tienen en su interior la legítima prosapia del americanismo. Por esto, la obra se salva de ser una imitación servil de las *Geórgicas* de Virgilio, Mata Gavidia ya lo recalcó: “Landívar no imita a nadie, que de Virgilio y el resto de los poetas clásicos romanos adopta solamente el ropaje métrico, sin el menor asomo de coincidencia ni en los contenidos ni en las imágenes, Landívar rehúye imitar a nadie”.⁶¹

La obra tiene la voz latina, pero el espíritu nutrido de sangre indígena y criolla; espíritu y voz que integran una forma cabal de identidad mexicana.

Landívar muestra cómo el criollo mexicano se metamorfosea y se despliega a lo largo del poema, detalla particularidades y rasgos trascendentales que lo distinguen del mundo indígena y europeo.

El paisaje landivariano no se muestra como un vago recuerdo, se proyecta gracias al vigor descriptivo teñido de una apacible tranquilidad que hace de América un paraje utópico, lo cual es más que un acto de nostalgia. El paisaje no es estático, sino siempre

⁶¹ Cfr. Mata Gavidia, *op. cit.*, pp. 25-26, 27-33.

como clima de movimiento humano, que saca relieves pacíficos de pastores y gente de campo, rayas bruscas de jinetes y cazadores, bronca libertad de forajidos que prefieren la tiniebla de las minas a las cárceles, aires acuchillados por el griterío de las víctimas de los terremotos, festones de alegría de los que juegan, apuestan y se divierten.

De modo que el dúo hombre-naturaleza es la clave para concluir que ya no es el mundo indígena ni el español, sino el mexicano, mismo que se deja ver a través de las cualidades del hombre mestizo.

En la *Rusticatio Mexicana* sale a primer plano el impulso de un pueblo en ciernes que busca expresar una peculiar manera de ser. El hondo sentido humano que se desprende de la obra no hace sino poner de manifiesto a los integrantes de una cultura independiente. Landívar retrata una selección de especies naturales y prácticas culturales de Nueva España en términos de los discursos de la historia natural, por medio de la *poiesis*. Estos dos modos de representación completan el trabajo de construcción de la base para la ligazón de los individuos en la estructura de un orden social reconfigurado.

Referencias

- Abbagnano, Nicola (1998), *Diccionario de Filosofía*, FCE, México.
- Accomazzi, Gervasio (1960), "Pensamiento clásico landivariano en la *Funebris Declamatio pro lustis*" (Tesis de Licenciatura en Letras), Universitaria USAC, Guatemala.
- Adorno, Rolena (1988), "El sujeto colonial y la construcción de la alteridad", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, núm. 28, pp. 55-68.
- Albizúrez Palma, Francisco (1982), "Landívar y sus contextos", en *Revista Cultural de Guatemala*, sep./dic., vol. III, año III, pp. 3-85.
- (1985), *Landívar, Virgilio y la religión*, Guatemala.
- "Humanismo poético landivariano" en *Revista Universidad de San Carlos LXI*, pp. 19-23.



- Alemán, J. (1957), "El ganado menor en Varrón, Virgilio y Landívar", en *Revista Cultural de Guatemala. Estudios Landivarianos XLII*, Guatemala, pp. 9-61.
- Alfaro, Alfonso, "Reconfiguraciones", en *Memoria, paisaje, horizonte. Los jesuitas y la construcción de la nación mestiza*, Artes de México, México, pp. 12-33.
- Andueza, M. (1963), "Amor en la *Rusticatio Mexicana*", en *Revista Universidad de San Carlos*, núm. LXI, pp. 3-7.
- Asturias, Miguel Ángel (1950), "Rafael Landívar, poeta americano", en *Revista Universidad de San Carlos*, núm. XXI.
- Barrientos, A., "En el convento de Tepotzotlán", en *Abrapalabra*, núm. 12, s.p.i.
- Benfeld Rojas, Lourdes (1963), "Tópicos en la Bibliografía Landivariana", en *Estudios Landivarianos*, sep./dic., vol. IV, núm. 61, pp. 69-171.
- Beristáin, Helena (1979), *Análisis e interpretación del poema lírico*, UNAM, México.
- (1985), *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.
- Chamorro González, Faustino (1980), "Rafael Landívar, *Rusticatio Mexicana*. Análisis métrico y estilístico. Texto latino y traducción rítmica", en *Perficit*, enero-julio, núm. 131-137, vol. XI, 173 pp.
- Chevalier, Jean (2007), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona.
- Clavijero, Francisco Javier (1979), *Historia antigua de México* (prólogo de Mariano Cuevas, S. J.), Porrúa, México.
- Cohelo Ugalde, José Francisco (1999), *Novísima grandeza de la tauromaquia mexicana*, Campo Bravo, Madrid.
- Cohen, Jonh (1964), *Azar, habilidad y suerte. La psicología de la adivinación y el juego, fundamentación en el cálculo de la probabilidad* (Trad. Antonio Sánchez), Compañía General Fabril, Buenos Aires.
- De Balbuena, Bernardo (1821), *Grandeza mejicana*, Real Academia Española, Madrid.
- Duvignaud, Jean (1982), *El juego del juego*, FCE, México.

- Eguiara y Eguren, Juan José, *Bibliotheca Mexicana*. Facsímil, UNAM, México, 1986.
- Escobedo, Federico (1925), *Geórgicas Mexicanas*, SEP, México.
- Figueroa Coronado, Francisco (1957), “Estudio comparativo sobre el tema del caballo en obras de Varrón Virgilio y Landívar”, en *Seminario de Estudios Landivarianos de la Facultad de Humanidades, sobre las Geórgicas de Virgilio, de las cosas del campo, de Varrón y el Libro X de la Rusticatio Mexicana*, Guatemala, vol. III, pp. 93-123.
- “Rafael Landívar”, en *Revista de la Universidad de San Carlos*, núm. XX, pp. 7-17.
- Gadamer, Hans-Georg (2007), “El juego como hilo conductor de la explicación ontológica”, en *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Gallo, A., “El Nacionalismo de Rafael Landívar”, en *Abrapalabra*, núm. 12, s.p.
- Gil Alonso, Ignacio (1947), “La Rusticatio Mexicana de Rafael Landívar: Ensayo de interpretación humanística” (Tesis de maestría en Lenguas Clásicas), UNAM, México.
- González Peña, Carlos (1998), *Historia de la literatura mexicana*, Porrúa, México.
- Guirand, Félix, *Mitología General*, Labor, Barcelona.
- Heredia Correa, Roberto (1997), “El neolatín en los orígenes de nuestra identidad nacional”, en *Nova Tellus*, núm. 12, pp. 197-213.
- Herrejón, Carlos (1994), “Tradición, esbozo de algunos conceptos”, en *Relaciones*, núm. 59, pp. 135-150.
- Higgins, Antony (2000), *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, Purdue University Press, Indiana.
- Huizinga, Johan (1999), *El juego*, Alianza/Emecé, Madrid.
- Kerson, Arnold, “El concepto de utopía de Rafael Landívar en la *Rusticatio Mexicana*”, en *Revista Iberoamericana*, núm. 96-97, pp. 363-379.
- Lafaye, Jacques (1997), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.



- Lair, Andrew (2006), *The Epic of America. An Introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Mexicana*, Gerald Duckworth & Co., Gran Bretaña.
- Landerech, José María (1959), *La Rusticatio de Landívar y las Geórgicas de Virgilio*, Ministerio de Cultura, El Salvador.
- Landívar, Rafael (1781), *Rusticatio Mexicana, seu rariora quaedam ex agris mexicanis decerpta, atque in libros decem distributa a Raphaele Landívar* (Modena).
- Landívar, Rafael (1782), *Rusticatio Mexicana*, editio altera, Ex typographia S. Thomae Aquinatis, Bononiae.
- Landívar, Rafael, una guía de estudio (s.f.), Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Recuperado de <[http:// www.url.edu.gt/html/V_General/01.pdf](http://www.url.edu.gt/html/V_General/01.pdf)> (consultado el 29 de agosto de 2007).
- López, Vicente (1755), *Aprilis dialogus*, Biblioteca Mexicana, México.
- Loureda, Ignacio (1924), *Rusticatio mejicana de Rafael Landívar*. Traducción literal y directa de segunda edición de Bolonia, 1782, Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, México.
- Mansour, Mónica (1999), "Identidad regional e identidad nacional en la literatura mexicana", en *México culturas regionales y nación*, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Universidad Veracruzana.
- Mata Gavidia, José (1950), *Rafael Landívar: Rusticatio Mexicana*, Editorial Universitaria, Guatemala.
- Méndez de Penedo, Lucrecia (1982), "Estructura y significado en la Rusticatio Mexicana", en *Revista Cultural de Guatemala*, sep./dic., vol. III, año III, pp. 87-181.
- Méndez Placarte, Gabriel (1962), *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México.
- (1966), *Índice de Humanismo Mexicano*, Ábside, México.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1948), *Antología de Poetas Hispanoamericanos*, vol. I. Aldus, Santander.

- (1957), “Elogios landivarianos”, en *Revista de la Universidad de San Carlos*, vol. III, núm. 1-15, pp. 63-65.
- Navarro, Bernabé (1983), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México.
- Osorio Romero, Ignacio (1989), *Conquistar el eco: la paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México.
- Paz, Octavio (1977), “Prefacio”, en Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.
- (1973), *El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- Peñalosa, J. A. (1985), *Rafael Landívar, orador y prosista latino*, Jus, México.
- Rangel, Nicolás (1924), *Historia del toreo en México. Época colonial (1529-1821)*, México.
- Recinos, Ivonne (2002), “La *Rusticatio Mexicana* y su relación con las reformas borbónicas”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 94, pp. 147-174.
- Regenos, Graydon W. (1948), *Rafael Landívar's Rusticatio Mexicana* [Mexican Country Scences], The Tubine/University of Louisiana, Nueva Orleans.
- Reyes, Juan José (1997), *Cuestión de suerte*, Clío, México.
- Riding, Alan (1985), *Vecinos distantes, un retrato de los mexicanos*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Rodríguez Beltrán, Joaquín (2010), “La identidad como respuesta: un acercamiento retórico-argumentativo a *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar”, en Noé Estrada Esquivel (comp.), *Pensamiento Novohispano*, UAEM/IESU, Toluca, México.
- Rodríguez Gil, Salvador (1952), “La originalidad de Landívar” (Tesis de maestría en Letras Castellanas), Centro Cultural Universitario, México.
- Romero Quiroz, Javier (1985), *Juegos prehispánicos*, Ediciones del Gobierno del Estado de México, Toluca.
- Rosales Ayala, Silvano Héctor (1998), *Saber, sentir, pensar la cultura*, UNAM, Cuernavaca, México.



- Santamarina, Francisco Javier (1942), *Diccionario general de americanismo*, Tomo I, México.
- Suárez, Marcela Alejandra (1997), "La cruz de Chalco: lo local y lo universal en la *Rusticatio Mexicana*", en *Nova Tellus*, núm. 15, pp. 167-174.
- (1997), "Reminiscencias virgilianas en tres pasajes de la *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar", en *Revista de Estudios Clásicos*, núm. 26, pp. 105-116.
- (1996), "Análisis del acta de defunción del P. Rafael Landívar", en *Faventia*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- (2004), "Mitología y memoria poética en la *Rusticatio Mexicana*", en *Nova Tellus*, núm. 22, pp. 99-120.
- (2012), *Rafael Landívar, Rusticatio Mexicana. Edición Crítico-Genética*, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, (en prensa).
- Valdés, Octaviano (1993), *Rafael Landívar. Por los campos de México*, UNAM, México.
- (1965), *Rafael Landívar Rusticatio Mexicana. Por los campos de México*, Jus, México.
- Vargas Alquicira, Silvia (1886), *La singularidad novohispana*, UNAM, México.
- (1979), "El Aprilis Dialogus de Vicente López" (Tesis de la Facultad de Filosofía y Letras), UNAM, México.
- Villacorta, J. Antonio (1931), *Estudio Bio-bibliográfics sobre Rafael Landívar*, Tipografía Nacional, Guatemala.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1995), *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, FCE, México.
- Zambrano, María (1990), "El exiliado", en *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid.
- Zipfel y Gracia, C. (1955), "El agua en Landívar", en *Revista Universidad de San Carlos*, núm. XXXV.

IV

FRANCISCO XAVIER ALEGRE

Gerardo Pérez Silva

1. Francisco Xavier Alegre: entre la escolástica renovada y la modernidad ilustrada. Una aproximación a su pensamiento

1.1 Aspectos biográficos

Francisco Xavier Alegre fue un hombre “nacido para dar esplendor a las ciencias”.¹ Con estas palabras el jesuita Manuel Fabri concluye la semblanza biográfica de quien ha sido también considerado “el príncipe de nuestros latinistas y de nuestros teólogos” del siglo XVIII en tierras novohispanas, según las palabras de Gabriel Méndez Plancarte.² Y no es de dudarse si consideramos que su vasta y rica y obra, desplegada en varios

¹ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, p. 242.

² Cfr. Gabriel Méndez Plancarte, *El humanismo mexicano*, p. 161. También “Un gran teólogo mexicano –Francisco Xavier Alegre– (1729-1788)”, pp. 3-17.



campos del saber, constituye un acendrado humanismo cuya actitud ecléctica e integradora le permitió acercarse a las ideas modernas de la Ilustración sin abandonar la tradición escolástica, especialmente la que se nutría por el pensamiento de Tomás de Aquino, la Escuela de Salamanca y los primeros pensadores de raigambre novohispana como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz.

Alegre nació el 11 de noviembre de 1729 en el puerto de Veracruz,³ hijo de padres españoles: Juan Alegre e Ignacia Capetillo. A temprana edad su padre lo envió, junto con su hermano José (que llegaría a ser provincial de los franciscanos en Zacatecas), a una escuela pública de su ciudad natal donde aprendió los elementos de gramática y latinidad usuales de la época. A los doce años pasó a estudiar filosofía en el Real Seminario de San Ignacio, en la ciudad de Puebla. Allí recibió clases de filosofía durante dos años. Posteriormente, ingresó a la Real y Pontificia Universidad de México para el estudio de ambos derechos (romano y canónico).

Después de un año de estancia en la capital novohispana, volvió a Puebla para continuar el estudio de la teología. A partir de entonces, la vida de Alegre dio un vuelco que Fabri lo expresa de la siguiente manera:

[...] al adquirir el debido vigor las fibras de su cerebro, sintió de pronto nacer en su alma una nueva luz: y pareció claramente que las ideas, no sólo de teología, sino también de filosofía, de derecho y de las demás ciencias, impresas en otro tiempo levemente –según se creía–, brotaban en forma rápida, iluminaban su inteligencia con luz

³ Para los datos biográficos de Alegre, que sólo aquí ofrecemos una breve semblanza, he acudido a las siguientes fuentes bibliográficas: Ernest J. Burrus, “Introducción”, en Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Tomo I, pp. 1-38 [En adelante esta obra se citará de la siguiente manera: Alegre, *HPCJNE* (y el respectivo tomo)]; Elsa Cecilia Frost, “Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)”, pp. 1266-1282.

clarísima y daban a conocer un ingenio de primer orden, aptísimo para cualesquiera ciencias en lo provenir, y en grado tan perfecto que, habiendo concluido apenas un bienio en aquella disciplina y hecho el examen público, mereció la más alta aprobación de todos.⁴

Estas palabras del biógrafo jesuita nos dan la pauta para pensar en el talante humanístico de Alegre, que hoy denominaríamos interdisciplinar, al conjugar su carrera intelectual con la teología, la filosofía, el derecho, la historia, el aprendizaje de las lenguas (antiguas y modernas) y otras tantas disciplinas que le sirvieron de marco referencial para su labor educativa y académica, así como para escribir su vasta y rica obra.

Con sólo dieciocho años, el 19 de marzo de 1747 Alegre decide ingresar a la Compañía de Jesús, cuyo noviciado lo realizó en Tepoztlán, Estado de México. Dada su entrega espiritual y capacidad intelectual, no habían pasado tres meses cuando fue nombrado prefecto de novicios. Permaneció allí cuatro años: dos de noviciado y los restantes dedicados al estudio de las humanidades.

Una vez concluidas las ocupaciones diarias que mandaban hacer los superiores jesuitas, el novicio Alegre se entregaba –con gran avidez– a la lectura y al estudio de la historia eclesiástica y de la Compañía, así como de los Padres de la Iglesia, de los clásicos griegos y latinos (Homero, Virgilio, Horacio, entre otros), al aprendizaje de las lenguas (antiguas y modernas) y también del náhuatl, que había adquirido gracias a la cercanía que tenía con los indios en los momentos que destinaba a la enseñanza del catecismo religioso. Gracias a ello también pudo conocer la historia prehispánica directamente de algunos manuscritos indígenas. Fabri, por su parte, señala que Alegre llegó a predicar en náhuatl, en varias ocasiones, ante una numerosa multitud de indios.⁵

Como resultado de estas pesquisas, por ese tiempo escribió algunas obras que posteriormente lograría perfeccionar durante su

⁴ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 215.

⁵ *Ibidem*, p. 218.



exilio en Italia: la *Alejandrodríada*,⁶ o conquista de Tiro por Alejandro Magno, obra escrita en verso latino; algunas composiciones líricas y geórgicas en honor a la Virgen de Guadalupe; *Elegías*, con ocasión de la muerte de Francisco Plata y finalmente la *Batracomiomaquia*, de Homero, cantada en versos latinos.⁷

Al cumplirse los dos años de noviciado, Alegre hizo sus votos religiosos e intensificó sus estudios en el colegio que formaba parte del mismo seminario de Tepozotlán. Una vez completado su tiempo de formación, inició su carrera como profesor en algunos colegios jesuitas, tanto de la capital novohispana como de Veracruz y La Habana, Cuba. Recibió las órdenes religiosas (subdiácono, diácono y sacerdote) los días 15, 22 y 25 de septiembre de 1754, probablemente en la ciudad de México y por su arzobispo Manuel Rubio y Salinas.

La actividad intelectual y académica de Alegre, como de sus demás compañeros jesuitas –entre ellos, José Rafael Campoy, Diego José Abad, Francisco Javier Clavijero, Andrés Cavo, entre otros–, se vio interrumpida al declararse la expulsión de la Compañía de Jesús de las posesiones españolas de ultramar, el 25 de junio de 1767. Tenían que abandonarlo todo, excepto el breviario de oraciones y la ropa necesaria para el viaje hacia el exilio. “Alegre no puede salvar nada de cuanto ha recogido con tanto trabajo y redactado con tan esmerado cuidado: historia,⁸ notas y demás escritos quedarán, para cubrirse de polvo, en su celda cerrada del seminario [en la ciudad de México], hasta que oficiales regios, señalados al efecto, lo confiscarán todo y lo someterán a destino arbitrio.”⁹ El

⁶ De la *Alejandrodríada* (o *Alexandrodríada*), Andrew Laird ha planteado la hipótesis de que puede ser una representación alegórica de la conquista de México por los españoles (cfr. Andrew Laird, “La *Alexandrodríada* de Francisco Xavier Alegre: *arcanis sua sensa figuris*”, pp. 165-176).

⁷ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 219.

⁸ En este tiempo estaba por terminar su magna obra *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*.

⁹ Ernest J. Burrus, “Introducción”, en Alegre, *HPCJNE*, Tomo I, p. 8.

mismo Alegre dejó testimonio de esta dolorosa situación en sus memorias del exilio:

[...] juntando en nombre del rey al superior y los sujetos todos de la casa, se les intimase el real decreto en que eran mandados a salir de todos los dominios. El obediencia debían firmar todos los sujetos de la casa, con sus nombres y grados, en compañía del comisario y testigos, después de lo cual se procedía al inventario y secuestros de bienes muebles y papeles, los cuales eran uno de los puntos más importantes y recomendados en la real instrucción.¹⁰

Junto con treinta y nueve compañeros jesuitas, Alegre dejaba tierras novohispanas. El 25 de octubre de 1767 se embarcaba en la fragata *La Dorotea*, que salió del puerto de Veracruz hasta anclar el 8 de diciembre siguiente en la bahía de Cádiz, España. El periplo de su exilio fue ciertamente doloroso: dejar su tierra natal hasta asentarse en Bolonia, Italia. Después de una vida fructífera, Alegre murió en esa ciudad italiana, a los cincuenta y ocho años de edad, el 16 de agosto de 1788. Su cuerpo fue enterrado en la iglesia de San Blas de aquella ciudad, pero aún se ignora cuál sea su tumba. Así moría, al decir de Fabri, “una gran luz del ingenio, que debe ser contada entre las principales glorias y blasones de la patria”¹¹ mexicana.

1.2 *Sus obras*

Alegre fue un escritor prolífico. De esto da cuenta Ernest J. Burrus¹² al presentar una pormenorizada lista cronológica de sus obras. Lamentablemente, muchas todavía permanecen extraviadas. Acaso arrumbadas en algún rincón de una biblioteca o archivo histórico.

¹⁰ Cfr: Francisco Javier Alegre, “Llegan misteriosas órdenes de la corte”, en Elsa Cecilia Frost, *Testimonios del exilio*, pp. 27-28.

¹¹ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 241.

¹² Alegre, *HPCJNE*, Tomo I, pp. 481-491.



Unas cuantas han sido publicadas. Aquí solamente me limitaré a sus dos obras principales, que serán constantemente citadas a lo largo del presente estudio.

1) *Institutionum Theologicarum*. Obra elaborada y escrita en latín durante su estancia en Bolonia, Italia, e impresa en Venecia, en siete tomos, entre 1789 y 1791. *Instituciones teológicas* tiene un carácter enciclopédico. Se trata de un intento de ofrecer todo un corpus teológico sobre las verdades de la fe cristiana, bajo la influencia de los nuevos métodos que iba ofreciendo la teología positiva e histórica, en su afán por acudir constantemente a las fuentes bíblicas, patrísticas y escolásticas y agregando en ello la importancia que significaba la historia como *locus theologicus*. En esta obra vemos también a Alegre en actitud dialogante (aunque algunas ocasiones refutando) con algunos pensadores ilustrados, especialmente cuando trata temas relevantes, como el hombre, la libertad, el poder, la esclavitud, etc. El propósito general de esta obra lo expresa nuestro jesuita con las siguientes palabras:

[...] el conocimiento y observancia de las cosas que, sin duda, estamos obligados a creer y a hacer. En consecuencia, los amantes de la piedad desearán, en verdad, no ignorar en la cuestión, la observancia de los mandatos ni la disciplina y, sobre todo, la adoración a Dios. Y porque atienden a la noción y conocimiento de las cosas divinas, se dispondrán a alcanzarlos, en verdad, hasta donde puedan. Y si no llegaran a ellos a causa de la debilidad de sus ingenios, entonces que los veneren como algo más grande que su inteligencia, de modo que no se desvirtúe nuestra fe.¹³

¹³ María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Ramírez, *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos documentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, compilación y estudios críticos de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Ramírez, p. 115 [En adelante esta obra se citará de la siguiente manera: Alegre, *Instituciones teológicas* (antología)].

Amplísima en su conjunto, esta obra todavía no ha sido traducida de forma completa al español. Gabriel Méndez Plancarte¹⁴ y Mauricio Beuchot¹⁵ han traducido y publicado algunos fragmentos, especialmente los relativos a las leyes y al origen del poder. Más reciente es la antología compilada por María del Carmen Rovira y Carolina Ponce, de una parte importante de esta obra teológica.¹⁶

2) *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (en adelante *Historia*). Cuando se decretó la expulsión de la Compañía, el 25 de junio de 1767, de tierras novohispanas, Alegre estaba por concluir esta obra que ahora presentamos.

El motivo por el cual Alegre escribe la *Historia* es que el entonces provincial de la Compañía, Francisco de Ceballos, convocó a profesores y personas competentes, desde mayo de 1663 hasta principios del año siguiente, al colegio de San Ildefonso, de México, cuyo superior era José Julián Parreño, a fin de examinar el estado de los estudios en la provincia y sugerir proyectos que fortalecieran el trabajo apostólico y educativo de la Compañía en tierras novohispanas. Bajo este ambiente renovador surgió el proyecto de ampliar y concluir la historia de la provincia que había escrito Francisco de Florencia, de la cual sólo pudo imprimirse el primer volumen en 1694. Cuando el provincial Ceballos consultó a Parreño sobre quién podría ser el más apto e idóneo para realizar esta difícil tarea, éste último sin titubear un instante respondió: Alegre. Fue así que a finales de 1663 se decidió llamar a Alegre, quien entonces ejercía su docencia en Mérida, con el fin de que emprendiera esta enorme labor.

Alegre no quiso limitarse sólo a continuar la obra de Florencia, más bien optó por trazar nuevamente la historia de la Compañía, que abarcaría desde su llegada a la Nueva España hasta los acontecimientos de su tiempo. Para ello tuvo que realizar las

¹⁴ En Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, pp. 41-82.

¹⁵ En Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, pp. 189-205.

¹⁶ Cfr. Alegre, *Instituciones teológicas* (antología).



investigaciones correspondientes, mediante la consulta de cartas, relaciones, memorias y crónicas (como las de Andrés Pérez de Ribas y Juan Sánchez Baquero). Con este trabajo logró reunir los suficientes datos necesarios para dicho propósito.

Lo interesante fue que, para realizar esta labor, nuestro jesuita echó mano de algunos elementos de investigación, clasificación e interpretación que iba proponiendo la historiografía moderna. Sin embargo, la *Historia* sigue reflejando la condición de Alegre como clérigo y fiel creyente. Su concepción de la historia se mantenía circunscrita a la visión providencialista y, por tanto, no excluyó de sus páginas aquellos portentos y milagros que habían ocurrido durante la misión evangelizadora de la Compañía, especialmente cuando éstos movían a la conversión de los indios. Pero su actitud ante ellos fue con reservas y siempre como relatos referidos por otros cronistas, sólo que ahora tomados como testimonios históricos. Al respecto, vale la pena transcribir a continuación una reflexión, sustraída de su *Historia*, donde Alegre arremete contra aquellos ilustrados que sostenían la actitud de excluir rotundamente las narraciones en que se hablara de algún milagro o portento, pues esto significaría la poca seriedad y objetividad de cualquier obra histórica. El argumento que tomó como justificante fue mencionar a los autores clásicos, quienes no marginaron de sus obras este tipo de narraciones, al contrario las tuvieron como elementos dignos de registrarse. Éstas son sus palabras:

Bien sabemos que este género de apariciones son de ordinario sospechosas, y muy mal recibidas en aquellas gentes que precian de un gusto delicado, y de no abandonarse jamás ciegamente a la buena fe, o a la demasiada credulidad de ciertos autores que, por lo común, las refieren con poca discreción. No ignoramos también lo que ha dejado escrito, en deshonor de las historias religiosas, cierto escritor de nuestro siglo,¹⁷ por cuyas obras se trasluce el mismo libertinaje en

¹⁷ El editor señala que Alegre se refiere aquí a Voltaire (cfr. Alegre, *HPCJNE*, Tomo I (nota 21 de los editores), p. 444.

la fe que en las costumbres. Yo no veo que estos adoradores de la antigüedad acusen de flaqueza o de mala fe a Tito Livio, a Plutarco, a Valerio Máximo, y a tantos otros autores paganos, que nos refieren mayores y más creíbles prodigios, y a quienes, a pesar de la grande libertad de juicio que se profesa en estos tiempos, no se deja de dar crédito, por el respeto que se imagina deber a tan famosos nombres... ¿Y los lectores cristianos habrán de reprender en los autores de la historia religiosa y eclesiástica sucesos autorizados por tantos otros semejantes que se hallan en las santas Escrituras, y en los Padres más respetables de la Iglesia, y que parecen pertenecer de un modo muy particular al orden de la Providencia, singularmente para la extensión y propagación del evangelio entre naciones bárbaras?¹⁸

Para Alegre incluir alguna narración donde se aludiera a cierto hecho portentoso no significaba restarle objetividad a su obra, al contrario, la enriquecía, pues además de reunir todo un historial de la Compañía en Nueva España, también se trataba de edificar, de suscitar el crecimiento del espíritu humano. Y como la historia es maestra para la vida, también es terreno fértil para el encuentro con lo trascendente.

Lo importante es señalar que la *Historia*, de Alegre, es una de las primeras obras representativas de la historiografía moderna en Nueva España.¹⁹ Y, en general, como bien expresa Elsa Cecilia Frost:

[...] lo que tenemos es una narración que fluye muy naturalmente, a pesar de las frecuentes interrupciones del relato para insertar noticias de índole diversa, ya sobre la situación política y eclesiástica de Nueva España, ya para describir los nuevos territorios a los que se extiende la labor de la Compañía. Y no se trata de meras interpolaciones, sino de una noción más moderna de la naturaleza de la historia, pues Alegre

¹⁸ *Ibidem*, pp. 444-445.

¹⁹ Cfr. Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, p. 368.



concebía el desarrollo histórico de su orden como algo íntimamente ligado a la historia civil y eclesiástica de Nueva España.²⁰

Con las siguientes palabras Alegre deja constancia del propósito que le llevó a realizar esta obra: “[...] no pretendemos prevenir el juicio de la santa romana Iglesia, ni conciliarnos más autoridad que la que por sí merecen los hechos mismos en la prudencia humana.”²¹

Como he comentado, cuando se decretó la expulsión, Alegre estaba por terminar los pormenores de su obra histórica. Sin este trágico acontecimiento, para fines de 1767 hubiese podido preparar toda su obra para entregarla a la imprenta del seminario de San Ildefonso. Incluso, Alegre también tenía proyectado escribir las biografías de algunos insignes jesuitas novohispanos y traducir la *Historia* al latín, para que pudiera llegar a un público más amplio.

La *Historia* permaneció inédita hasta que fue publicada en México, entre 1841 y 1844, por Carlos María de Bustamante. Posteriormente, una nueva edición la debemos al trabajo de Ernest J. Burrus, S.J., y Félix Zubillaga, S.J., publicada en Roma, entre 1956 y 1960. Cabe destacar que durante su exilio en Bolonia, hacia 1777, Alegre logró reconstruir o reelaborar una segunda versión de la *Historia* que, según Fabri, redactó “sin ninguna otra ayuda que su estupenda memoria.”²² Esta obra es mucho más breve que la *Historia*, sin embargo, resulta significativa, pues en ella integra una pormenorizada crónica de la expulsión jesuita de tierras novohispanas, de la cual fue testigo directo. Entre 1940 y 1941 fue publicada en dos volúmenes, gracias al trabajo de J. Jijón y Caamaño.²³ Algunos extractos de

²⁰ Elsa Cecilia Frost, “La Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España”, p. 1273.

²¹ Alegre, *HPCJNE* (Tomo I), p. 41.

²² Juan Luis Maneiro – Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 231.

²³ El título es: *Historia de la Compañía de Jesús. Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*. Fue publicada por Porrúa Hnos en.

esta obra han sido publicados por Gabriel Méndez Plancarte²⁴ y Elsa Cecilia Frost.²⁵

Hay otras obras de Alegre que han sido publicadas, especialmente algunos opúsculos y poesías.²⁶ No ahondaré más en este asunto. Quedémonos con lo anterior, recordando que se trata de sus dos obras principales, de las cuales se han sustraído la mayoría de las citas que integran la presente investigación.

1.3 El educador

Uno de los aspectos significativos de Alegre fue su labor educativa, con la que venía distinguiéndose desde el periodo del noviciado, donde fungió como guía de quienes se formaban para ser jesuitas.

Después de dos años de estudio en el noviciado, se inició como profesor de gramática en el colegio máximo de San Pedro y San Pablo de México, durante el curso de 1750 a 1751.²⁷ Esta labor educativa se conjugó con el estudio asiduo de la teología. También funda con algunos de sus colegas una academia para la lectura y discusión de varios autores castellanos, latinos y franceses. No habituado todavía a la altiplanicie de la capital novohispana, el joven profesor que había nacido en tierras tropicales, enfermó.

²⁴ En Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*.

²⁵ En Elsa Cecilia Frost, *Testimonios del exilio*, pp. 25-63.

²⁶ Al respecto, véase Alegre, *Opúsculos inéditos*. De su poesía véase: Julio Pimentel Álvarez, *Francisco Javier Alegre y Diego José Abad. Humanistas gemelos*, prólogo, selección, traducción, edición y notas de Julio Pimentel Álvarez; Joaquín Antonio Peñalosa, por su parte, publicó unos versos de la *Alejandriada*, en los que se menciona a la Virgen de Guadalupe, en *Flor y canto de poesía guadalupana* (siglo XVIII), pp. 127-128.

²⁷ Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, p. 246.



Por prescripción médica volvió a su ciudad natal para recobrar la estabilidad necesaria; pero a pesar de todo ello, sigue enseñando literatura en el colegio de Veracruz. En 1753 regresa nuevamente al colegio máximo de México para continuar sus estudios de teología. Tres años de estudio que marcaba el programa de la Compañía le fueron para él muy largos. Así que solicitó la autorización para preparar su examen general de teología en tres meses. Para ello se adentró con esmero a la lectura de autores de gran altura teológica: Agustín, Tomás de Aquino, Scoto, Suárez, Petavio, entre otros. El examen resultó aprobatorio. El maestro que había presidido aquella prueba declaró estas palabras a un amigo: “Bajo juramento en verdad nuestros jueces pueden hoy afirmar, que sustentó examen no un hombre que podría enseñar teología en cualquier parte, sino alguien que en cualquier parte donde enseñe teología, podrá dar fama aun a la más célebre universidad”.²⁸

Ordenado ya como sacerdote y con un endeble estado de salud, el provincial de entonces, lo envió en 1755 al colegio de La Habana, donde enseñó retórica y filosofía durante siete años. Vuelto nuevamente a tierras novohispanas fue llamado para enseñar cánones y derecho pontificio en la Universidad de Mérida, Yucatán. Allí desempeñó su magisterio con ejemplar entrega. De esto da testimonio Fabri:

[...] apenas había llegado a la ciudad, inmediatamente se produjo hacia él una gran afluencia de todos los sectores. A él acudían a porfía los comerciantes y los simples particulares, para consultarlo sobre litigios complicadísimos, inveterados, y de gran importancia; de igual modo, el vicario del obispo y los demás tribunales recurrían a él como a un oráculo para resolver sus gravísimos asuntos; además de esto, en la escuela pública estaba a la disposición de los alumnos y los instruía diligentemente en la ciencia del derecho. A todos se los ganó en tal forma la admirable erudición, la doctrina, la

²⁸ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, 222.

amenísima suavidad de palabra de aquel hombre, que la nobleza lo ensalzaba como a un varón excelso, y el vulgo ignorante, que gusta de milagros en todas las cosas, como a un hombre de ciencia infusa por virtud divina.²⁹

Como vemos, su magisterio no se reducía solamente a las aulas, también se extendía a otros espacios sociales y eclesiales. Cuando Alegre fue llamado una vez más para trasladarse a la ciudad de México, hacia finales de 1763, de modo que pudiera iniciar los trabajos de su *Historia*, el magisterio que venía realizando en Mérida corría el riesgo de quedar trunco, razón por la cual el obispo de Yucatán solicitó al entonces provincial de la Compañía se suspendiera la orden de su traslado, argumentando –entre otras cosas– que:

[...] dicho Padre Mtro siga su Curso de Canones hasta concluirlo porque siendo el principal que se lee en esta Unibersidad la cursan barios sujetos de carácter así el Clero como Seculares, quienes si vencieron con el agrado del referido Padre el pudor que tenían de volver a clase, se hallan determinados a retirarse porque se les mande otro Mtro, por lo que a Vuestra R^{ma} suplico que continúe el Padre Mtro Alegre mandándolo así Vuestra R^{ma} no obstante la indicación recibida con que se halla el referido Padre Mtro, en executar lo que Vuestra R^{ma} ordena[...].³⁰

Por las palabras del obispo de Yucatán, podemos inferir el reconocimiento del magisterio de Alegre y su capacidad de interacción con los alumnos, al grado tal que, de retirárselos, se corría el riesgo de que éstos dejaran por completo las clases. Finalmente, Alegre regresó a la capital novohispana, entre febrero y marzo de 1764.

²⁹ *Ibidem*, p. 226.

³⁰ AGN, indiferente virreinal, c. 5800, exp. 56, fs. 1-2 (dicha solicitud tiene como fecha: 9 de diciembre de 1763).



Posteriormente, con todo lo difícil y penoso que fue el exilio desde 1767, no mermó su vocación por el magisterio. En su breve estancia en Castel San Pietro, un pueblo situado a poca distancia de Bolonia, al que había llegado el 28 de septiembre de 1768, Alegre ocupó la mayoría de su tiempo a la enseñanza. En Bolonia, su última residencia, todavía por casi veinte años continuó dando clases a estudiantes jesuitas y participando en algunas tertulias con libreros e ilustrados italianos. Asimismo, también fue uno de los principales miembros de la academia boloñesa llamada *Sedes Sapientiae*, que había fundado con gran interés Francisco Javier Clavijero. En esta academia se discutían, ya sea de palabra o por correspondencia, los temas de su importancia y aquellos que procedían de los ambientes ilustrados de Europa.

Como vemos, Alegre realizó una importante carrera educativa. Incluso se cuenta entre quienes, como Clavijero, Campoy y Abad, quisieron renovar el viejo sistema docente jesuita, integrando algunos aportes y avances del pensamiento ilustrado, tal como por entonces se venía realizando en los ambientes educativos de Europa.³¹

Profesores como Alegre y los arriba mencionados, suscitaban en sus alumnos el contacto mismo con los autores antiguos y modernos para dialogar con ellos, desde las fuentes mismas, de modo tal que no fuera ya solamente un aprendizaje memorioso de teorías o conocimientos impuestos, acatando los cánones de la tradición escolástica. Ahora se trataba de integrar elementos modernos como la actitud crítica y el método científico. Su biógrafo señala que “mientras vigilaba la formación literaria y moral de la juventud a él encomendada, [Alegre] no [descuidaba] en lo más mínimo la preocupación de adquirir nuevos conocimientos”.³²

Un humanista como Alegre difícilmente podía realizar su labor educativa desligándose de su propio contexto socio-político, cultural y religioso. Desde mi punto de vista, educar venía a ser

³¹ Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, p. 248.

³² Juan Luis Manerio y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 219.

también un espacio para proponer a los alumnos elementos de reflexión, para que pudieran pensar su propia realidad, su propio contexto. Es cierto, resultaba interesante estar al tanto de lo que venía de Europa, en lo que concernía a las ciencias y a la cultura ilustrada, sin embargo, esto no significaba una indiferencia ante lo que sucedía en el contexto novohispano, en tanto que cada día iba tornándose compleja la situación a raíz de las reformas borbónicas. Los mismos jesuitas como Alegre –con su capacidad analítica de los acontecimientos– albergaban cierta incertidumbre ante lo que pudiera suceder, tanto en el terreno político, social y cultural como religioso. Entonces, la preocupación no sólo era cómo, sino qué enseñar en estos ambientes educativos novohispanos. Si bien mantenían la actitud pedagógica de inculcar el respeto y obediencia a las autoridades en turno, esto no fue obstáculo para “alzar su voz contra la corrupción de los funcionarios, o directamente contra los responsables del gobierno”.³³ Por tanto, ¿se trataba sólo de seguir transmitiendo contenidos teóricos –en su mayoría teológicos–, con un dejo solamente de especulación, animados por el espectáculo de la elocuencia? Si Alegre y los demás jesuitas expulsos adquirieron todo un cúmulo de conocimientos, difícilmente podía pensarse que se limitaron a transmitirlos sin pensar su propia realidad, y las implicaciones prácticas que de ello derivaban. Esta generación de jesuitas pensó desde su propio contexto y desde allí fue que propuso una forma renovada de educar: con elementos de la tradición escolástica, pero ahora entrelazados con elementos del pensamiento ilustrado. Incluso, con base en algunas ideas sugeridas por Enrique Dussel,³⁴ podemos preguntar: ¿esto significaba solamente aplicar de manera literal, por ejemplo, lo propuesto por Rousseau, en el *Emilio*, al ambiente educativo novohispano? ¿Significaba educar a los hombres para un nuevo Estado social? En la Nueva España había

³³ *Ibidem*, p. 224.

³⁴ Cfr. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, p. 408.



problemáticas y necesidades muy diferentes, comparadas con las de Francia o de la misma España. La realidad era otra. Si en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, en América Latina la educación tenía que impulsar la idea de un proyecto emancipador contra las reformas borbónicas que cada vez hacían más problemática la realidad novohispana.³⁵ Entonces ¿por qué no pensar que educadores como Alegre coadyuvaron, con sus reflexiones e ideas humanistas e ilustradas, a colocar en la conciencia de sus alumnos las semillas de la idea de emancipación?

En fin, para la generación jesuita a la que pertenecía Alegre, educar era una misión civilizadora, en la que se buscaba integrar lo mejor de la cultura clásica, la tradición cristiana y el pensamiento ilustrado, a fin de edificar al hombre y a la sociedad misma. *Nova et vetera*. Ésa fue su misión: integrar lo nuevo con lo viejo. Integrar en un espacio educativo el ágora griega y los parlamentos romanos, los atrios cristianos y el aula ilustrada. Reunir en un solo espacio el espíritu, la fe, la razón y la letra, a fin de contribuir al crecimiento civilizatorio de la sociedad novohispana. Educar no era solamente ejercitar al hombre, sino formarlo desde un espíritu crítico y mediante una actitud de apertura a los nuevos aires del pensamiento y de la cultura que soplaban en este tiempo, a fin de dotar de sentido a lo que Alegre llamaba el “suelo patrio” desde el cual se pudiera forjar una idea incipiente de nación.

Hay que ver a Alegre desarrollando su trabajo en los ambientes educativos jesuitas, dialogando con sus alumnos y proponiendo ideas novedosas que coadyuvarían, en su momento, a proponer nuevos modos de pensar desde una solidez en la tradición escolástica, que también anhelaba una renovación en su horizonte de comprensión. Incluso, hay que reconocer que el terreno donde se vio más familiarizado fue justamente el educativo, acaso por ser el espacio dentro de la sociedad novohispana donde pudo desenvolverse con relativa libertad, para acercarse a ideas no tan

³⁵ *Idem*.

aceptadas por el orbe convencional. Desde este terreno configuró su pensamiento y las obras escritas que le han merecido reconocimiento. En fin, no podríamos entender a Alegre fuera de los ambientes educativos. El humanista que fue lo debemos, en todo caso, también a su oficio de educador.

1.4 Su óptica ante el México indígena

Mucho se ha hablado del rescate del pasado prehispánico y de su admiración por parte de los jesuitas expulsos del siglo XVIII, especialmente si mencionamos a Francisco Javier Clavijero, quien intentó en su *Historia antigua de México* reconstruir el pasado indígena y mostrar la dignidad de sus habitantes ante las críticas de algunos ilustrados europeos. También cabe mencionar a Pedro José Márquez, que dio a conocer a Europa la calidad arquitectónica de algunas edificaciones prehispánicas, las cuales, en modo alguno, podrían considerarse inferiores a las que habían edificado los egipcios, los griegos y los romanos.³⁶ Asimismo, otro jesuita, Andrés Cavo iniciaba su historia a partir de la conquista española, no sin dejar de mencionar la nobleza de los reyes mexicas y la riqueza cultural de sus pueblos.³⁷

A los ojos de estos jesuitas, la historia prehispánica, los códices y monumentos antiguos eran manifestaciones de una cultura que merecía ser valorada, pues finalmente era el pasado del territorio que ellos mismos comenzaban a reconocerlo como suyo y al mismo tiempo significaba expresión de orgullo e identidad. Recordemos además que muchos jesuitas de esta generación no se identificaban ya como españoles, sino como mexicanos. Junto a esto, no podemos olvidar que, pese la exaltación del pasado prehispánico, durante el siglo XVIII pervivía la pobreza y marginación de los indios de carne y hueso.

³⁶ Cfr. Pedro José Márquez, *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana, Tajín y Xochicalco*.

³⁷ Cfr. Andrés Cavo, *Historia de México*.



Con todo lo anterior, surge la pregunta: ¿cuál pudo ser la óptica de Alegre ante el mundo indígena? Pese a que no discurrió por la historia de los naturales de estas tierras, como sí lo hicieron sus compañeros que he mencionado, sin embargo, hay en su *Historia* algunos testimonios que pueden darnos luces para tratar de responder a dicha interrogante. Son testimonios que abarcan una buena parte del siglo XVI hasta principios del XVII, situados en el contexto de la evangelización. Veamos algunos.

Al hablar de la misión que los padres jesuitas establecieron hacia mediados del siglo XVI en el partido de Teotlaco, perteneciente al obispado de Puebla, Alegre ofrece el siguiente testimonio que resulta interesante, pues ilustra un poco su óptica ante la realidad indígena:

El sumo desamparo en que vivían estos infelices, junto con las memorias aún recientes de su gentilidad, en las cumbres y en las quebradas de sus montes, los había precipitado de nuevo en todos los desórdenes, haciendo un monstruo de religión, en que juntaban con el Dios verdadero, la adoración a las más viles criaturas. Algunos adoraban el fuego; otros a ciertos genios que imaginaban presidir a la caza, a las semillas, o a los árboles. Aun aquellos en quienes no había pasado la corrupción hasta el espíritu, pasaban una vida entregada en la embriaguez, en la deshonestidad, en el homicidio y en el hurto.³⁸

Con este testimonio podemos notar que la visión de Alegre ante los indios se enfoca directamente a mostrar su idolatría, sus supersticiones y vicios, éstos últimos –señala– no provenían tanto “de la obstinación de los ánimos, [sino] de la falta de instrucción”.³⁹ Pero sigamos con el relato. Cuando los misioneros jesuitas llegaron a estas tierras, los pobladores los recibieron “coronados de flores, con mucha música, *aunque grosera*, extre-

³⁸ Alegre, *HPCJNE* (Tomo I), p. 305.

³⁹ *Idem*.

madamente agradable a los ministros de Dios, que de aquella benevolencia, se prometían copiosos frutos para el cielo”.⁴⁰ Los dichos misioneros, sigue diciendo:

[...] ministros de nuestra fe, corregían los vicios, y condenaban los abusos... Era el ardor con que venían a confesarse, después del sermón, sin dejar a los misioneros otro descanso, que el sólido consuelo de sus sinceras conversiones. Acabada la confesión, traían a la presencia de los Padres los ídolos de varias materias, los quebraban y los pisaban, burlándose del demonio que, bajo monstruosas figuras, los había tenido engañados.⁴¹

A diferencia del relato anterior, en el siguiente testimonio Alegre se muestra admirado por algunas obras de los naturales, como cuando describe una de las tantas regiones de Michoacán:

Cerca de la laguna de Cuitzeo se ven algunas magníficas ruinas de un antiguo palacio o casa de recreación de los reyes del país. Como a dos leguas del pueblo de Tzacapú se dice haber una alberca de agua muy cristalina y deleitosa al gusto, cuyo vaso, cavado en un monte pequeño y perfectamente redondo, tiene desde el borde hasta el agua un talud tan unido e igual, que no parece sino obra hecha a mano; y hubiera lugar de creerlo así, por la magnificencia que se admira en otras obras de los indios, si no lo desmintiera la profundidad hasta ahora insondable.⁴²

Hay varios pasajes de su *Historia* en los que Alegre se detiene a describir las características de las lenguas de algunos pueblos indígenas. Por ejemplo, de la lengua tarasca dice que es un idioma parecido al griego en la copia, en la armonía y en la frecuente composición de unas voces con otras. En cambio, del otomí señala que

⁴⁰ *Idem.* (las cursivas son mías).

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibidem*, p. 158.



es un lenguaje bárbaro, cuasi enteramente gutural, y que apenas cede al estudio y a la más seria aplicación.⁴³ Reconoce, por otra parte, algunos oficios de los naturales como aquel bello arte de pintar con las plumas de diversos colores, que se realizaba en la región de Michoacán, con tanta gracia y propiedad, “que han sido algunas obras admiradas de la Europa, y presentes dignos de la augusta persona de nuestros reyes”.⁴⁴

En el desarrollo de su *Historia*, también suele utilizar algunos vocablos de procedencia indígena, en los cuales suele agregar alguna explicación sobre su significado. Por ejemplo, al hablar del pulque, dice que así llaman los naturales “a una especie de vino o licor fuerte, que extraen del maguey.”⁴⁵ Lo mismo hace cuando menciona la palabra *milpa*: “nombre que dan [los indios] a las sementeras del maíz”.⁴⁶

En su *Historia*, igualmente encontramos las descripciones geográficas de algunas regiones que integraban Nueva España. En éstas no se limita a describir las características del espacio y extensión geográfica, también integra la descripción de algunas costumbres y tradiciones de quienes las habitaban. Por ejemplo, cuando presenta la región de Sonora, que abarcaba hasta el territorio de Nuevo México, donde se encontraban etnias como los tepehuanes, pimas, ópatas, apaches, seris, entre otros, Alegre inicia su exposición describiendo la fauna. Luego presenta un interesante inventario de hierbas y raíces medicinales características de esta región, incluso se declara admirado por los conocimientos medicinales de estos naturales. Después señalará que en “ninguna de estas naciones, se han hallado letras, ni otra alguna invención, que pudiese instruir a la posteridad de los sucesos pasados, como los jeroglíficos egipcios y mexicanos”.⁴⁷ En cuanto a supersticiones

⁴³ *Ibidem*, pp. 159-160.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁷ Alegre, *HPCJNE* (Tomo II), p. 461.

y augurios propios de estos pueblos, Alegre igualmente expone toda una lista pormenorizada. Algunos de éstos llega a compararlos con aquellos que también realizaban los antiguos gentiles, tanto en Grecia como en Roma. Un caso concreto era tomar a las langostas como oráculos que, según sus creencias, predecían la venida de los enemigos. También señala que “a la manera de las estatuas de Mercurio que los griegos y romanos ponían en los caminos, se sabe que, en Sonora, formaban también sus montes de piedras, de palos, de huesos de animales”.⁴⁸ Un aspecto final es describir las costumbres que tenían para integrar a los nuevos guerreros, así como sus cantos y danzas con los cuales celebraban sus victorias. Con todo esto vemos que la intención de Alegre no sólo fue mostrar, ciertamente, la actitud de los pobladores ante la inminente evangelización, también su intención fue aportar datos suficientes que le resultaban interesantes y con los cuales se pudieran conocer las costumbres y tradiciones de dichos pueblos.

Y si de muchos pueblos llegó a admirarse, también no ocultó su asombro por la ciudad donde brilló la gran Tenochtitlan. Aquí sus palabras:

Esta ciudad, la más bella, la más grande y la más opulenta de la América, es la ordinaria residencia del virrey, gobernador y capitán general de toda la Nueva España, como lo fue antes de los emperadores mexicanos, los mayores del mundo en la riqueza y en la extensión de su imperio, sólo inferiores a los antiguos romanos.⁴⁹

Por último, vale la pena hablar de la educación que impartían los jesuitas a los indios, en colegios como el de San Martín, en Tepotztlán, que había sido fundado en 1584. Alegre describe el contenido de la enseñanza que se impartía a los hijos de los caciques, así como la habilidad de los instructores jesuitas para comunicarles los conocimientos, ya sea en lengua náhuatl o en

⁴⁸ *Ibidem*, p. 462.

⁴⁹ Alegre, *HPCJNE* (Tomo I), p. 93.



otomí, sin descuidar el cultivo de la lengua castellana. Y una vez dicho esto, expresa las siguientes palabras: “El grande esmero y aplicación con que se cultivaban los genios de los indios, enfureció a aquellos que querrían se mantuviesen en su antigua rusticidad, para tenerlos siempre expuestos a sus violencias”.⁵⁰

Pudiéramos transcribir más testimonios que se encuentran en su *Historia*, sin embargo, basten los anteriores para darnos una idea de la óptica que Alegre tenía sobre el mundo indígena. Lo importante de todo esto es que nos permite un poco rastrear lo que pudo significar para nuestro jesuita la cultura prehispánica, sus retrocesos y avances, sus vicios y virtudes, su significación religiosa y humanista, pero sobre todo como elemento fundador de una identidad criolla.

1.5 Algunos constitutivos del pensamiento de Alegre

En toda su extensión, el pensamiento de Alegre fue resultado de un enraizamiento en la tradición escolástica. De hecho, del grupo de jesuitas expulsos, Alegre fue el teólogo por excelencia y quien, aprovechando los aires renovadores que traía la Ilustración, intentó realizar un importante trabajo para reposicionar a la teología como marco de conocimiento, que en este tiempo estaba desacreditada por muchas de las críticas que habían lanzado varios de los pensadores ilustrados. Para ello realizó una importante labor reflexiva entre lo que le ofrecía la escolástica misma y lo que encontraba como valioso del pensamiento moderno, lo que dio como resultado la conformación de algunos elementos constitutivos de su propio pensamiento que hoy tendríamos que estudiar un poco más, pues en ellos se entrevé la tensión dialéctica que libraron los humanistas novohispanos entre la racionalidad escolástica y la moderna. Lo que viene a continuación es apenas un breve panorama de lo que he identificado al respecto.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 298.

1.5.1 Renovación de la escolástica: el surgimiento de la teología positiva

Ciertamente, el contexto sociocultural europeo que propició el espíritu de la Ilustración también impulsó el deseo de renovar la teología, a partir de algunos componentes que la llevaron a superar el escolasticismo decadente, para tomar la senda de la renovación, de modo que además de realizar el trabajo ortodoxo de defender la fe cristiana, también lograra responder a situaciones concretas del momento, haciendo uso de algunos elementos característicos de la modernidad, como la ciencia experimental, la verificación de los datos y la solidez de las fuentes. En todo caso, esta renovación fue una vuelta a las fuentes teológicas y, al mismo tiempo, una apertura a los nuevos elementos de pensamiento de dicha modernidad.

Esta labor comenzó propiamente en el siglo XVI con la denominada segunda escolástica, en especial en la Escuela de Salamanca, a partir del surgimiento de la teología histórica y positiva, la cual desde entonces fue ejerciendo una influencia determinante en el desarrollo del trabajo teológico, corriendo parejo con el mismo impulso del pensamiento ilustrado, aunque con otros objetivos y en terrenos diferentes.

Detrás de esta renovación teológica, principalmente en España, se encontraba también el trabajo de un humanismo cristiano, el cual trató de mantener a un tiempo la voluntad de la ortodoxia y la voluntad de adaptarse a las circunstancias históricas y sociopolíticas. Este humanismo buscó volver a las fuentes del cristianismo (Biblia, patristica, tradición católica), de modo que no sólo se buscaba afianzar el aspecto de la ortodoxia, sino también responder a las necesidades vitales y actuales de su tiempo, tomando en cuenta que la verdad, siendo permanente y eterna, no obstante su expresión, puede cambiar en cada época y circunstancia determinada. Así, “el biblismo que tanto desarrollo tuvo en el siglo XVI, a pesar de las trabas inquisitoriales, representa la aportación humanista a la reflexión teológica; es la condición de lo que se ha llamado teología positiva, perfectamente compatible con las



categorías clásicas de la teología escolástica. Viene a ser la reconciliación de la ortodoxia con las exigencias de la actualidad”.⁵¹

Esta teología positiva se fue gestando desde las últimas décadas del siglo XV y los primeros lustros del siglo XVI, la cual significó una nueva manera de hacer teología integrando los dos ámbitos fundamentales del *depositum fidei*: la Escritura y la tradición. Se buscaba con ello realizar una lectura de conjunto a partir de tres aspectos, los cuales tenían que estar en constante equilibrio: la positiva, de los Documentos Escriturísticos; la positiva, de los testimonios transmitidos por la tradición; y, por último, las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. “Se entendía, así, que todo el contexto previo era un campo abonado que debía dar como resultado un tipo de teología con un espíritu más científico”, buscando el interés “por armonizar el empleo de las fuentes reveladas, de la razón, de la filosofía, de la historia, de los concilios, así como de la vida misma de la Iglesia”.⁵² Este interés por armonizar todos estos elementos fue el objeto principal de esta teología positiva.

John Mair se considera como el primero en hacer uso de la expresión *teología positiva*. Este teólogo escocés la entiende en contraposición a la escolástica y al uso excesivo de la dialéctica, con la que algunos teólogos se dejaban adornar desmedidamente. Para Mair esta nueva forma de hacer teología, en realidad, consistía en un método ecléctico que buscaba integrar para la reflexión del *depositum fidei* y de los temas importantes del momento, todo lo bueno que se iba gestando en el entorno de la modernidad inicial, como los descubrimientos científicos que iban teniendo lugar.

Los teólogos como Mair que habían sido influenciados por la *devotio moderna*, al mismo tiempo que se declaraban críticos de la curiosidad sofística y de las simples sutilezas de la escolástica decadente, encontraban en la teología positiva “una salida digna y

⁵¹ Cfr. Joseph Pérez, “Renacimiento y escolástica”, pp. 14-15.

⁵² Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al orbe católico*, p. 20.

una oportunidad para recuperar el espacio perdido en los últimos tiempos. Al mismo tiempo, como consecuencia de la Reforma y el apoyo de sus afirmaciones en la Sagradas Escrituras, lograba como resultado concreto una atención más seria y rigurosa de los estudios bíblicos y exegéticos, dejando al margen las cuestiones de simple curiosidad filosófica o científica”.⁵³

Esta teología positiva se fue manifestando progresivamente, “primero en relación al aspecto jurídico y moral de las enseñanzas y, al mismo tiempo, en la marcada dirección hacia las ciencias históricas y experimentales”.⁵⁴ Vitoria fue, en el contexto de la Escuela de Salamanca, quien comenzó a ejercer esta orientación positiva, elaborando sus reflexiones jurídicas y morales a partir de planteamientos precisos y equilibrados. Vitoria inició con ello a marcar el rumbo de la renovación teológica, dándole un viraje a la escolástica en vistas a que ésta también tenía que responder a los problemas más acuciantes de su momento. La teología, por tanto, no debía tener límites. De ahí la frase del mismo teólogo español: *Sacra Theologia non habet limites*.

Por otra parte, la misma Compañía de Jesús, desde su fundación, también fue partidaria de la teología positiva. En la regla XI de sus *Ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola coloca dicha teología a un mismo tiempo con la escolástica:

Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque, así como es más propio de los doctores positivos, así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como santo Tomás, san Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias para la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan

⁵³ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 24.



de la vera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y santos doctores, más aun, siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia.⁵⁵

Uno de los grandes impulsores de la teología positiva fue el teólogo jesuita, de origen francés, Denis Petau (Petavio), quien propugnaba por volver a las fuentes y hacer uso de la razón para explicar los dogmas de la fe cristiana. Otro ejemplo claro de esta corriente fue la Sociedad Bolandista, creada en el siglo XVII, en Bruselas, por el jesuita Jean Bollandus de Malinas, cuya misión fue someter a crítica el arsenal de datos en referencia a las vidas de santos, es decir, realizar un examen crítico del abundantísimo material hagiográfico existente en ese momento. Fruto de esta labor fue la obra conocida como *Acta Sanctorum*. El lema de esta sociedad científica era: *Antiqua reduco. Obscura revelo*, que puede traducirse: “Sintetizo los dichos antiguos. Doy a la luz los elementos oscuros”. La pretensión de los bolandistas consistió, por tanto, en una “búsqueda sistemática de manuscritos, clasificación de fuentes, conversión del texto en documento, privilegio otorgado al ‘hecho’, por minúsculo que sea, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica”.⁵⁶

Esta teología positiva fue una de las muestras de renovación de la escolástica decadente y, al mismo tiempo, signo claro de acercamiento a las ideas de la modernidad. Fue una especie de Ilustración católica bajo el supuesto de que la fe no está divorciada de la razón, ni de las ciencias seculares como la historia, geografía, hermenéutica, etc., pues éstas brindaban las herramientas factibles para darle claridad al contenido de la fe católica, a fin de defen-

⁵⁵ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* (“Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes, regla undécima”), pp. 127-128.

⁵⁶ Cfr. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 259.

derla contra los ataques de la Reforma protestante y contra lo postulado por la Ilustración secularizante.

Con los pensadores que hemos mencionado no agotamos el vasto repertorio de autores y escuelas que tuvieron en la teología positiva la pilastra para la renovación escolástica. La intención ahora es preguntarnos por la presencia de esta corriente teológica en Nueva España. Carmen Rovira señala que fue sor Juana Inés de la Cruz quien introdujo en tierras novohispanas la tendencia de la teología positiva, lo cual puede demostrarse en dos de sus principales obras: *Carta Atenagórica o Crisis sobre un sermón y Respuesta a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*. En la primera, sor Juana critica el sermón del jesuita portugués Antonio Viera, pues señala que

el contenido teológico del Sermón no ofrecía una análisis objetivo de los textos y documentos históricos en que la Teología debía apoyarse, por lo mismo, afirma que las deducciones y conclusiones de Viera son subjetivas y retóricas ya que en ellas 'no trae pruebas de la Sagrada Escritura', por el contrario, las críticas y afirmaciones que lanza la poetisa se basan en las relaciones que establece entre el Antiguo Testamento y los Evangelios.⁵⁷

Asimismo, en la segunda obra en mención, sor Juana también declara sus afiliación por la teología positiva, haciéndose eco de John Mair, al señalar:

[...] dirigiéndome siempre como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología y pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y arte humanas; porque ¿cómo entender el estilo de la Reina de las Ciencias quien no sabe el de las ancillas? [Y agregaría también] ¿Cómo sin grande conocimiento de reglas y partes de que consta la historia, se entenderán

⁵⁷ Ma. del Carmen Rovira Gaspar, "Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política", p. 99.



los libros historiales?... ¿Cómo sin muchas reglas y lección de Santos Padres, se podría entender la oscura locución de los Profetas?⁵⁸

Otro pensador novohispano que también propugnó por la teología positiva fue Juan José de Eguiara y Eguren. En su obra *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Scholasticam expectantes Theologiam* realiza un acucioso trabajo para exponer los contenidos de las fe cristiana, tomando como base las referencias a las Sagradas Escrituras, así como los comentarios de san Jerónimo, lo estipulado en Concilios y en normas canónicas. Lo mismo también se puede comprobar en los muchos sermones que pronunció donde, además de revelarnos a un buen escriturario, también se percibe a un magnífico conocedor de la historia eclesiástica, materia que era una rama fundamental para la teología positiva.

Por otra parte, el mismo Alegre en su trabajo teológico, plasmado principalmente en sus *Instituciones teológicas*, también hace de la teología positiva una herramienta factible para desarrollar todos los elementos que integran el corpus de la verdad revelada, realizando dicha labor

hasta donde la naturaleza de la argumentación lo permite; por una parte, con la luz natural, como cuando se trata la existencia de Dios, y con demostraciones de los dotes de la naturaleza divina; por otra parte, con la historia, los testigos, los documentos, las predicciones proféticas, las cosas alcanzadas por medio de milagros y las idóneas para cultivar todo el intelecto por las armas no carnales sino espirituales en favor de la fe, ofreciendo a Dios su poder a los piadosos esfuerzos de estos teólogos⁵⁹ [y] empleando el tipo de discurso que conviene a la argumentación sagrada, ni elegante y adornado exceso, y, sin embargo, ni descuidado y sórdido; no para excitar a los oídos... y, sin embargo, tampoco para ofenderlos. Además, si alguien ignora que las disciplinas profanas sirven a la doctrina sagrada, es una

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 99-100.

⁵⁹ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 119-121.

basura; si alguno no lo hiciera así, ese mismo debe ser considerado completamente como un profano.⁶⁰

Con Alegre podemos ver una muestra clara de que la teología deja de ser una isla separada del gran océano de las discusiones modernas. Es cierto que la teología para este tiempo era vista con desdén y desprecio, especialmente porque representaba un pensamiento camuflado; sin embargo, el hecho de emprender su renovación, como lo hizo nuestro jesuita, significó la posibilidad de diálogo con las corrientes de pensamiento científico y filosófico de la modernidad, y al mismo tiempo, la exigencia de la misma teología a ocuparse de los problemas medulares que se presentaban a la mirada del teólogo, en tanto que también era hijo de su propio tiempo.

Con estos ejemplos vemos que la teología positiva también se fue incardinando en el desarrollo del pensamiento novohispano. Autores como los mencionados tuvieron en esta corriente la herramienta adecuada para la renovación de la teología. Lo importante no sólo fue esto, sino también destacar el uso de otras disciplinas, además de la filosofía (particularmente el aristotelismo), también especialmente la historia, la hermenéutica y las ciencias experimentales, que fueron adquiriendo un rango mayor para el trabajo teológico. Estas disciplinas dejarán de ser meramente *ancillis*, es decir, sirvientas de la teológica, para colocarse en un lugar paralelo a esta disciplina o incluso por encima de ella, lo que significa una muestra clara del ambiente que va configurando la modernidad ilustrada, donde la teología va dejando de tener hegemonía absoluta respecto a las otras ciencias, las cuales irán tomando un papel importante en el desarrollo del pensamiento, en la educación en turno y en la construcción de un nuevo pensamiento que incidirá en la formación de una nueva sociedad.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 127.



1.5.2 El tomismo como horizonte de comprensión

Seguimos a santo Tomás, hombre único; sin embargo, no jurando por sus palabras, pues en su época no existía todavía la división de las escuelas teológicas; a santo Tomás toda la Iglesia de Cristo venera y ve como órgano y transmisor de los antiguos padres, y su solo nombre parece ser casi el nombre, no de un simple varón, sino el de la misma verdadera y pura teología, a tal punto que si alguien debe ser contado en segundo lugar, después de él mismo, que esté obligado a considerarse *cercano a éste, pero cercano con un gran intervalo de por medio*.⁶¹

Estas palabras se encuentran en el prefacio a los libros que integran las *Instituciones teológicas*, de Alegre. Y como se ve, nuestro jesuita reconoce la importancia del Aquinate en la tradición teológica y, a la vez, se declara ferviente seguidor.

Al acercarnos al pensamiento de Alegre es obvio que tenemos que preguntarnos sobre las fuentes de las que se nutre. Una de las fuentes es ciertamente Tomás de Aquino, especialmente para su obra teológica, aunque cuando trata algunos puntos de filosofía también recurre a él como el soporte de sus reflexiones. De esto vamos a tratar en las siguientes líneas, pues para hablar del pensador que fue Alegre hay que hablar primero del escolástico que se nutrió de toda una tradición teológica, teniendo como referencia obligada al Aquinate.

En el prólogo-dedicatorio de sus *Instituciones teológicas*, que iba dirigido “Al Obispo Angelopolitano y a todos los Pastores y Doctores de la Iglesia Católica (esparcidos) por el orbe”,⁶² se encuentran las siguientes palabras:

⁶¹ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 127-129.

⁶² Cit. en Gabriel Méndez Plancarte, “Un gran teólogo mexicano –Francisco Xavier Alegre– (1729-1788)”, p. 5. Seguimos la traducción de algunos fragmentos de la obra alegriana que presenta en este artículo Méndez Plancarte.

Cierto escritor moderno, no sé si con mayor impiedad o estulticia, ha dicho no ser estos tiempos en que tenga algún valor el testimonio o la autoridad de Santo Tomás. En efecto, este 'siglo insipiente y grosero' se deleita en bagatelas y (como un enfermo) de débil estómago, rechaza la sólida doctrina de la Fe Católica.⁶³

Más adelante, Alegre explica el porqué del odio al Aquinate por parte de los "enemigos de la Iglesia". Porque ven

[...] que ninguno de los (escritores) Católicos trató los asuntos teológicos con mayor plenitud, concisión y riqueza, ninguno definió más estrictamente, o dividió más sutilmente, o explicó más lúcidamente, o confirmó con más nervio, o defendió con mayor robustez; ninguno estudió con más diligencia las Escrituras, o las expuso con más simplicidad, o las adujo con mayor congruencia; ninguno frecuentó como él (la lectura de) los Padres Griegos y Latinos, ni los citó más oportunamente, ni los trató con mayor reverencia; ninguno con mayor cuidado estudió a los Filósofos y autores profanos de todo género, ni los entendió más rectamente, o con más felicidad los hizo servir a la doctrina eclesiástica; ninguno corrigió con mayor modestia o confutó con mayor eficacia a los adversarios de la fe, paganos o herejes.⁶⁴

Y remata su elogio al Doctor Angélico con las siguientes palabras: "Dejando a un lado todo apasionamiento de partidos, presento a S. Tomás, no quitado de en medio, sino floreciente, enseñando, reinando y hablando en un estilo y método acomodados a los tiempos presentes".⁶⁵

Como vemos, Alegre no escatima su admiración por el Aquinate. ¿Esto quiere decir que podemos declararlo "tomista" y, por lo tanto, su obra, ya sea teológica o filosófica, se reduce a ser sólo

⁶³ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Idem*.



comentarios de la obra del Doctor Angélico? Como ha señalado Inmaculada Alva, en las *Instituciones teológicas* Alegre tuvo entre sus propósitos la necesidad de volver a la obra directa del Aquinate, al verdadero Tomás, y no a las interpretaciones y comentarios que de su obra se habían hecho. Además de declararle su admiración, nuestro jesuita deseaba también “imitar sus virtudes al hacer teología, su respeto y originalidad al escoger los escritores y la modestia al impugnarlos. Pretendía utilizarlo, no interpretando, y por tanto obscureciendo su doctrina, sino haciéndolo brillar y acomodando su estilo a los tiempos modernos”.⁶⁶

Por lo que se ve, Alegre, siendo escolástico, cree encontrar en el pensamiento teológico-filosófico de Tomás de Aquino un suelo firme para adquirir los elementos necesarios que dieran sustento a su obra y, en la medida de lo posible, partir de ellos para dialogar (o confrontarse) con el pensamiento moderno de su época. Lo que retoma del Aquinate es evidentemente el contenido de su obra, siendo que se trata de una referencia obligada en el campo de la teología, pero la mayor significación en la admiración que Alegre tiene por Tomás: es justamente seguir su propio método, retomándolo para darle un viraje a la teología misma y, por lo tanto, renovarla en sí misma, recuperando de ella lo que caracterizó el trabajo teológico del mismo Aquinate y que Alegre expresa con admiración en el prolegómeno tercero de sus *Instituciones teológicas*: la “estabilidad de sus principios, consecución, conexión y uniformidad de sus doctrinas, su candor, modestia e inimitable simplicidad de estilo, la mesura, la propiedad y elección de las palabras, la agudeza y solidez de sus argumentos, la claridad en la respuesta, la brevedad al definir, la sutileza a la hora de distinguir”.⁶⁷ Es decir, se trataba de una puesta al día de la misma teología teniendo como base fundamental la metodología teológica que sólo podría hallarse en la obra directa del Aquinate, y

⁶⁶ Inmaculada Alva Rodríguez, “Francisco Javier Alegre (1729-1788): una aproximación a su obra teológica”, p. 189.

⁶⁷ Cit. en *Ibidem*, p. 293.

no en sus comentaristas, y con ello responder a pensadores, filósofos y teólogos que criticaban a la escolástica de su excesiva complejidad y barroquismo, ajena a las problemáticas acuciantes del momento. Lo que importa para Alegre no era tanto el texto de Tomás, sino la lectura de ese texto que se debía hacer desde el propio contexto, en este caso el siglo XVIII. Alegre, por tanto, emprende esta renovación teológica con la claridad necesaria y con su vuelta a las fuentes mismas, según lo propugnaba la teología positiva, al mismo tiempo que realizaba con ello la defensa de la misma fe reivindicando la dignidad e importancia de la teología, pero –según sus propias palabras– ya “no con elaboradas apolo­gías, que muchas ya han sido escritas por hombres sapientísimos, sino con obras hechas con ardor, de modo que al escribir temas teológicos, aparte los defectos que otros admiten en este tipo de obras”.⁶⁸

Pero esto no quiere decir que Alegre se haya atado servilmente a la obra del Aquinate, a la manera de un mero comentarista, por el contrario, como señala Méndez Plancarte: “Sabe muy bien que el argumento de autoridad humana, en materias especulativas, ‘es el más débil de todos’ y que el hombre inteligente y libre sólo debe ‘cautivar’ su entendimiento en obsequio de la Fe”.⁶⁹ Para Alegre, Tomás es un tránsito obligado, más no destino; además, no pierde de vista lo propuesto por la teología positiva: ir a las fuentes mismas, en este caso a las Sagradas Escrituras y a la tradición católica, donde se incluye a los Padres de la Iglesia, no sin dejar de lado a autores clásicos como Platón, Aristóteles, Cicerón y Virgilio, pasando por san Agustín, Belarmino, Natal Alexandre, Melchor Cano, Petavio, Suárez y Molina, hasta acudir también a la obra de algunos pensadores modernos como Hobbes, Spinoza, Rousseau, Pufendorf, Grocio, entre otros. Su manera de proceder consistió en una “libertad científica” que no lo limitaba a enca­sillarse a algún autor o escuela, más bien se trataba de tomar la actitud de interlocutor, tanto con pensadores antiguos como

⁶⁸ Cit. en *Ibidem*, p. 288.

⁶⁹ Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 9.



modernos, siguiendo lo máxima de san Jerónimo: “Mi propósito es: leer a los Antiguos, examinar cada cosa, retener lo bueno y no apartarme de la fe de la Iglesia Católica”.⁷⁰ O como dijera san Alberto Magno: “En materia de fe y de costumbres es preciso dar fe a Agustín más que a los filósofos, cuando hay discordancia entre ellos. Pero en cuestiones de medicina debo acudir a Galeno y a Hipócrates. Y en cuestiones de filosofía acudo a Aristóteles o a algún otro entendido”.⁷¹ En síntesis, se trataba de anteponer la verdad como criterio sólido con el que tenía sentido la “libertad científica” profesada por Alegre, siguiendo también la máxima de san Pablo: “Examínenlo todo y quédense con lo bueno” (1Ts 5, 21). También su libertad científica tenía que ver con el reconocimiento de la pluralidad de opiniones, pues reconoce que:

[...] donde hay diversas opiniones y puntos de vista de los hombres, no debe ser desaprobado el hecho particular de ninguno, sino que cada cual puede abundar en su criterio, sin duda sin la recriminación de los príncipes católicos ni de los pontífices romanos, con sumo respeto.⁷²

Por lo visto hasta aquí, podría decirse que Alegre es ciertamente un tomista especialmente por seguir la metodología teológica del Aquinate y por estar en la línea de la recuperación de este mismo pensador, que se venía realizando desde la Escuela de Salamanca, con exponentes como Francisco de Vitoria, después Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás (en el campo de la lógica), a Diego Mas, Francisco Suárez y Francisco Araujo (en el campo de la metafísica), el mismo Suárez y el mencionado Vitoria (en el campo del derecho). Y en el contexto novohispano: Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, entre otros, que tienen en

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ Citado en Clodovis Boff, “Santo Tomás de Aquino y la liberación. Carta a un teólogo”, p. 49.

⁷² Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 251.

el tomismo la herramienta factible para defender la dignidad y los derechos de los indios. En esta línea del florecimiento escolástico, con su componente tomista, hay que ubicar a Alegre como uno de los renovadores de la teología en la mitad del siglo XVIII.

1.5.3 La verdad como paradigma filosófico

En un texto sobre la influencia del pensamiento medieval en el periodo novohispano, y al referirse a los escolásticos renovados que introdujeron la filosofía moderna, tales como sor Juana Inés de la Cruz, Sigüenza y Góngora, Clavijero, Alegre, entre otros, Mauricio Beuchot asevera:

[...] el paradigma filosófico no era [en estos pensadores] el de la innovación sin más, y a toda costa, sino el de *buscar la verdad* y, si hemos de creer a Kuhn, cada paradigma es inconmensurable con el otro y no se puede decir simplistamente cuál era mejor. Sencillamente, el filósofo escolástico no le importaba la novedad por la novedad en su paradigma, como parece ser lo principal en el paradigma filosófico actual, con sus nefastas consecuencias del *bluff* y la superficialidad, sino que *lo que le interesaba era la verdad*, ya se encontrara en los antiguos o en los modernos.⁷³

Desde mi punto de vista, esta reflexión de Beuchot nos permite identificar una característica esencial en el pensamiento de Alegre: la importancia de la verdad como camino y meta del pensar. En este sentido, antes de un intento por caracterizar su pensamiento como moderno y, por tanto, innovador, primero es necesario enfatizar esta característica, pues en ello podemos ver al pensador afincado en la escolástica y al ecléctico en su acercamiento a las ideas modernas.

Me explico. En la *Suma contra los Gentiles*, santo Tomás expresa lo siguiente: “El último fin del universo es, pues, el bien del enten-

⁷³ Mauricio Becuhot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, p. 59 (las cursivas son mías).



dimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio”.⁷⁴

Alegre y sus demás compañeros jesuitas compartían un común amor por la verdad. Los caracterizaba un espíritu de búsqueda de la verdad. Rafael Campoy, quien figuró entre los primeros impulsores de la renovación científica, en todo lo que indagaba “Siempre tuvo como algo sagrado buscar dondequiera la verdad, investigar minuciosamente todas las cosas, escudriñar lo intrincado, distinguir lo cierto de lo dudoso, despreciar los inveterados prejuicios de los hombres, pasar de un conocimiento a otro, eliminar las palabras poco aptas que, en efecto, complican y oscurecen cualquier tesis que se proponga”.⁷⁵

En el diálogo entre Filaletes y Paleófilo, que Clavijero escribió y que hasta hoy desafortunadamente no se ha localizado, su argumento central es que en todo estudio “debemos procurar inquirir la verdad, y de ninguna manera propugnar alguna opinión establecida conforme al arbitrio de los mayores”.⁷⁶ Por su parte, Alegre –según he comentado en páginas anteriores– sobreponía la verdad ante todo como criterio con el que tenía sentido la “libertad científica” que profesaba, siguiendo la máxima de san Pablo: “Exáminenlo todo y quédense con lo bueno” (1 Ts 5, 21). Ante la verdad divina reconocía los límites de la razón. Su biógrafo da testimonio de lo que solía expresar ante los misterios que superan la luz natural del intelecto humano:

[...] ¿qué importa si esas cosas superan el débil alcance de la mente humana? Mientras no me conste que Dios ha hablado, dudaré ciertamente de todo lo demás. Mas que Dios haya hablado, lo demuestro con argumentos certísimos. ¿Qué si no entiendo los misterios? En

⁷⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles* (vol. I), libro I, cap. 1, p. 38.

⁷⁵ Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 151.

verdad, no es propio del sabio penetrar su venerada oscuridad ni inquirir demasiado curiosamente en ellos, sino mostrarse dócil a la palabra de Dios O. M., y reconocerlos reverentemente como más grande que cuanto pueda concebir la capacidad del hombre: pues cuando hago esto, y con el pueblo sencillo reconozco y confieso la suprema majestad de Dios escondida en esos arcanos, me muestro mucho más sabio que los soberbios filósofos.⁷⁷

El humanista y pensador que fue Alegre sabía que la verdad es un bien y un fin. Buscarla, o estudiarla, implica al hombre en su ser integral, pues no hay conocimiento de la verdad sin una vida moral, es decir, sin una vivencia de las virtudes éticas. La verdad es bien y perfección del hombre y a su conocimiento corresponde una dimensión moral. En esto caben las palabras de Hugo de San Víctor, siguiendo a Boecio, al enseñar que

La filosofía es, en efecto, el amor, el afán, la amistad hacia la sabiduría, pero no de esta sabiduría que se ocupa de estas herramientas o de algún saber y habilidad artesanos, sino de aquella sabiduría que no necesita de nada, y es una mente vivaz, y la única primitiva razón de todas las cosas. Y este amor a la sabiduría es la iluminación del espíritu inteligente por la pura sabiduría, y en cierto modo un alejamiento y una invocación precisamente hacia ella, de manera que el afán por la sabiduría se presenta como la amistad entre la divinidad y aquella mente pura. Así pues, esta sabiduría aplica el mérito de su propia divinidad a todo tipo de almas y a las que conduce a la fuerza y a la pureza propias de su naturaleza. De ahí nace la verdad de la especulación y el pensamiento y la pura y santa continencia de las acciones.⁷⁸

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 239-240.

⁷⁸ Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*, pp. 15-17.



Quien indaga la verdad tiene que descalzarse, pues barrunta en horizontes insondables, y ha de tener una “santa continencia” pues, como expresa Alegre, “cuando hago esto, y con el pueblo sencillo reconozco y confieso la suprema majestad de Dios escondida en esos arcanos, me muestro mucho más sabio que los soberbios filósofos”.

A la verdad se llega por el amor, por la amistad, y no por el afán de poseerla. El amor o la amistad a la sabiduría motivan al hombre en su camino hacia ella. En este sentido, se trata de recuperar la idea escolástica de que el amor también es una *via cognitionis*, es decir, un camino de conocimiento, pues sólo amando o deseando se descubre lo esencial.

Esta perspectiva escolástica sobre el acercamiento a la verdad fue destronada por el pensamiento moderno. Como señala Foucault:

En la cultura occidental hasta el siglo XVI, ascetismo y acceso a la verdad habían estado más o menos siempre oscuramente ligados. Descartes, yo creo, rompió con esto cuando dijo: *para acceder a la verdad basta que cualquier sujeto pueda ver lo que es evidente*. La evidencia substituye a la ascesis [...] Por consiguiente puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que esta idea era más o menos explícitamente rechazada por la cultura previa. Antes de Descartes uno no podía ser impuro, inmoral y conocer la verdad. Con Descartes, la evidencia directa es suficiente. Después de Descartes tenemos un sujeto de conocimiento no ascético. Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna.⁷⁹

Para Alegre era impensable desligar la búsqueda de la verdad del aspecto moral implícito, es decir, no se puede acceder a la verdad sin una vivencia ética de las virtudes. El aumento del saber iba a la par del cultivo de las virtudes. El sabio que discurría por los

⁷⁹ Citado en Cruz González-Ayesta, “El amor a la verdad en Santo Tomás de Aquino”, p. 42.

senderos del intelecto también lo hacía por los senderos de las virtudes. La búsqueda de la *veritas* no podía separarse de una *amicitia* que colocaba al hombre en actitud de oyente, y no de poseedor. “Se busca por sí misma sólo aquella sabiduría –dice Santo Tomás– que no corresponde al hombre como propiedad; más bien es esencialmente propio de esta sabiduría que amorosamente se busca, que sea otorgada como un don”.⁸⁰ Creemos que así lo considera Alegre, por eso también su crítica a los pensadores modernos que pretendían poseer la verdad, incluso postular al hombre como fundamento de la verdad y, por tanto, fundamento de la realidad. Ya no era la relación a un *principio* –en este caso a Dios, como todavía lo sostiene Alegre–, sobre el cual fundarse, ahora el hombre rompía con esta relación de fundamento para convertirse en dueño y poseedor de la verdad. Para Alegre era primordial esta relación, pues representaba aquello que daba cimientos al pensamiento, aquello sobre el cual descansa la vida misma. La ruptura de esta relación de fundamento que comenzó a promover la modernidad representaba para Alegre el *desfondamiento* de la vida y del pensamiento mismo, por eso su afán por volver a darle solidez a esta relación, como puerto seguro, por ello su empeño en reivindicar a la teología como dadora de sentido y fundamento. En consecuencia, su crítica era contra aquellos pensadores modernos cuyo orgullo radicaba en desear la verdad para apropiarse de ella, dejando de lado la actitud del sabio asceta que tenía como labor contemplar la verdad, admirarla y escucharla con reverencia y estupor.

Para Alegre la razón también sigue estando supeditada a los designios de la fe, por lo tanto no puede existir contradicción entre el conocimiento racional y la verdad revelada por las Escrituras. Dios es la fuente de toda verdad y mantiene la armonía en todos los campos del saber e imposibilita la contradicción entre razón y fe. La revelación testimoniada por las Escrituras representa uno

⁸⁰ Santo Tomás de Aquino, *In Met.*, I, 3 (n. 64). Citado en Josef Pieper, *Obras. Tomo 3: Escritos sobre el concepto de filosofía*, p. 65.



de los principales criterios de la verdad divina para el intelecto humano. Toda verdad que no estuviera afincada en la revelación divina carecía de solidez. Para Alegre corresponde al teólogo partir de la verdad revelada para darle claridad a lo que se expone. Esto quiere decir que para el teólogo, antes que buscar la verdad, su principal tarea era partir de ella misma. Es decir, la verdad es principio y meta de quien indaga o ejercita el pensamiento. Se da por hecho que existe la verdad, por tanto, corresponde al teólogo dar claridad a algunas cuestiones oscuras respecto a los misterios de la fe.

1.5.4 Un escolástico modernizado

Llegamos a un punto importante de esta investigación: la de preguntarnos por la actitud específica de Alegre ante la Ilustración moderna y, en este sentido, de señalar hasta qué punto fue moderno, pensando que, sobre todo, estamos ante un pensador incardinado en la escolástica. Al respecto, Mauricio Beuchot ha señalado lo siguiente: “Aun cuando fue uno de los promotores de la filosofía moderna en México, discute en varios puntos a los autores de la modernidad, sobre todo cuando no coinciden con sus creencias religiosas (aunque ya no tanto si no coinciden con sus ideas filosóficas). Más que un moderno, tendríamos que decir que es fundamentalmente un escolástico modernizado”.⁸¹

En este sentido, si hablamos de Alegre como un escolástico modernizado, tenemos que hablar en primera instancia del escolástico y, como tal, del teólogo. Al respecto, su biógrafo nos da testimonio de la labor que emprendió para elaborar sus *Instituciones teológicas*:

[...] durante los diez y ocho últimos años de su vida se dedicó a escribir una Teología, en la que expurgando el método de las Escuelas y extirpando las inútiles e intrincadas cuestiones que se habían

⁸¹ Mauricio Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, p. 83.

introducido en ella por vicio de los siglos precedentes, y partiendo principalmente de las Sagradas Escrituras, de los Padres y de los concilios –fuentes primarias de la sana teología–, encerrara en forma sencilla todos los dogmas de nuestra fe y cuanto lleva a conocer y amar la suprema majestad de Dios. En consecuencia se dedicó al estudio de los Padres latinos y griegos, no con ciega lectura, sino con un método según el cual pudiera consagrarse a esa obra con cierta facilidad.⁸²

Y ya en el prefacio de la obra mencionada, Alegre toma partido por la escolástica en contra de quienes la califican como un sistema de pensamiento caduco y anquilosado:

[...] hay y habrá siempre controversias escolásticas muy sutiles en torno a las verdades reveladas, o las conocidas y demostradas de otro modo por medio de la ciencia y la experiencia. Todos conocen la fuerza cornúpeta, la magnética, la elástica; sin embargo, ¿cuántas opiniones hay de su explicación física? Luego, la investigación contenciosa y sutil, que casi ella sola ocupó las escuelas, no nació de ahí, de algunos cuantos siglos [...] sino que estuvo desde el principio del mundo y estará siempre en las disciplinas físicas, teológicas, morales, políticas, geométricas y finalmente en todas la disciplinas en las que, de acuerdo con la condición de la mente humana, se averigüen todas las verdades no por un solo principio expuesto rápidamente, sino todas las que pueden derivarse de él. ¿Cuántas sectas y escuelas filosóficas hubo entre los griegos? ¿Cuántas sectas y escuelas de jurisperitos hubo entre los romanos? ¿Cuántas sectas y escuelas de intérpretes de la ley hubo entre los hebreos? ¿Luego, no será alabada la escolástica por la filosofía, la jurisprudencia y la teología hebrea; acaso la teología escolástica de los cristianos será condenada, despreciada y arrojada? ¿Pues la natural división de las escuelas que consienten en una misma fe y que explican la misma

⁸² Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri, *op. cit.*, p. 234.



fe de diversos modos y propugnan con los ingenios humanos, qué de malo tiene, qué no es necesario y qué no es digno de alabanza?⁸³

Alegre comparaba a la teología como una matrona a la que se le quitaban los adornos que ya no eran propios de su dignidad y que más le pesaban que adornaban.⁸⁴ Tal es la razón para realizar una obra que fuera muestra de la renovación teológica tan necesaria ante el ambiente moderno que comenzaba a dominar. Como señala Inmaculada Alva Rodríguez:

Los nuevos tiempos exigían una nueva manera de plantear la defensa de la fe católica. Los desgastados razonamientos no podían ya con la nueva mentalidad. Se veía necesario un apoyo más directo en las fuentes, como pedían las nuevas perspectivas de la teología positiva e histórica que desde Petau se venían imponiendo. Esto quería decir que la tarea de confirmar los dogmas exigía clarificar las fuentes y limpiarlas de toda sospecha de falsedad. No se trataba tanto de hacer uso del ingenio y de la razón, *non moso via et ratione accurate argumenta premerem*, sino de acudir a las Sagradas Escrituras, al magisterio de la Iglesia y a los escritos de los Padres.⁸⁵

Por eso Alegre también conjeturará:

De muy diferente manera, como está en San Agustín, se encuentran esas cuestiones que consideramos que están fuera de la fe, como son aquellas en las que, quedando a salvo la fe por la que somos cristianos, o se ignora qué sea lo verdadero y se suspende la sentencia definitiva, o de otra manera, tal como sucede, se conjetura con la débil suspicacia humana [...] ¿Quién, pues, no se da cuenta que en estas cuestiones tan variadas e innumerables que pertenecen a las obras más oscuras de Dios o a las partes más misteriosas de las

⁸³ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 111 - 113.

⁸⁴ Cfr. Inmaculada Alva Rodríguez, *op. cit.*, p. 290.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 287.

Escrituras, es muy difícil definirse o comprenderlas dentro de algún género seguro; quién, digo, no ve que de ellas se ignoran muchas cosas, salvada la fe cristiana, y que, por lo demás, se puede errar sin crimen de herejía? En consecuencia, para mí eso es filosofar [...].⁸⁶

Filosofar para Alegre era precisamente dar claridad a los argumentos que se realizaban al exponer los misterios de la fe cristiana, a partir de “maneras objetivas modernas de simplicidad, precisión y exactitud”.⁸⁷ Salvando el depósito de la revelación divina, se recurría a la luz natural de la razón —es decir, a la filosofía misma— para clarificar aquellos argumentos confusos que algunos autores habían realizado, los cuales no hacían más que confundir a quienes se acercaban a ellos. Por la filosofía se proponían explicaciones lógicas, exposiciones claras, suscitando no la confusión, sino la asimilación de aquello que se revelaba al intelecto humano. En consecuencia, hacer que brillara la verdad. No otra cosa, tal como lo argumenta con las siguientes palabras:

[...] no corresponde al teólogo escolástico probar con argumentos las verdades de la fe, lo que sería no sólo inútil sino también peligroso y pernicioso en aquellos artículos y pasajes donde no hay ataques de los paganos o de los herejes, sino que, propuesta la fe, le corresponde explicar cada uno de los artículos para, de ahí, resolver paso a paso las cuestiones que surgen y las dudas. Y las cuestiones surgen de este modo: o de la misma oscuridad de los asuntos, o de las cavilaciones de los antiguos herejes y sus argumentaciones capciosas, cosas que el buen expositor de la fe no puede hacer a un lado sin discusión.⁸⁸

Por eso también dirá que la escolástica representa “[...] aquel género de teología que, una vez presupuesta la doctrina de la fe,

⁸⁶ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 113.

⁸⁷ Cfr. Bernabé Navarro, *Introducción de la filosofía moderna en México*, p. 150.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 109.



asume cada uno de los artículos de la que deben ser explicados y aclarados por ella con definiciones adecuadas de los asuntos y de las palabras, con divisiones exactas, con cuestiones y argumentaciones dialécticas y muy sutiles”.⁸⁹

En este punto podemos ver al teólogo escolástico sin más. En el orden del pensamiento, para Alegre todavía prevalecía la teología sobre las demás ciencias que tenían el carácter de auxiliares, o como dirían los escolásticos, de *ancillis*,⁹⁰ aunque no se trataba ya de un servilismo que supusiera inferioridad en el orden del saber, pues reconocía la importancia tanto de las ciencias antiguas como de las modernas –aunque con cierta reserva–, ya que eran frutos de la luz natural de la razón. Sin embargo, ya no es la teología decadente de largas discusiones barrocas con el objeto de pergeñar el pensamiento para la obediencia –muchas veces, ciega– ante los argumentos de autoridad. No obstante, sí se veía necesario tomar en cuenta la autoridad,⁹¹ una vez puesto en análisis cualquier argumento de algún pensador antiguo (ya

⁸⁹ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁰ Santo Tomás de Aquino señalaba que la teología “aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y servirles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la luz natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la sagrada ciencia” (*cfr. Suma de Teología*, c. 1, a.5, ad. 2, p. 91).

⁹¹ Al respecto tal vez conviene recordar lo que decía el Aquinate: “Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido” (*cfr. Suma de Teología*, c.1, a.8, ad. 2, p. 96).

sea éste clásico o escolástico), pues el pensamiento no surge de la nada, sino que es fruto de un largo caminar histórico. Finalmente, Alegre no dejaba de ser escolástico y, como tal, reconocía la autoridad de quienes han estado al servicio de la verdad, y por lo tanto eran autoridades venerables, pues la obra de éstos, más que obstáculos, significaban un acceso a la verdad misma, en tanto ha podido acercarse a ésta la humana inteligencia. De las ideas antiguas, Alegre quitaba el polvo para hacerlas renacer.

Por otra parte, su raigambre en la moral cristiana es notoria en varios de sus escritos. Por ejemplo, en la traducción que realiza de la obra de Boileau, además de expresar una actitud didáctica, también tiene una intención ideológica y moral. Es el caso de la supresión del verso 65 de esta obra donde se refiere a los orígenes de la tragedia en el ritual dionisiaco: "Allí, el vino y la alegría despertando los espíritus". Para Alegre esta frase resulta incompatible con la ficción dramática y narrativa que tienen que ser géneros instructivos y edificantes por definición, y no espejo de inmoralidad alguna. Asimismo, los aspectos mágicos de la cosmogonía pagana no tienen ya cabida en la visión del mundo de Alegre, razón por la cual cuando se expresa en los versos del 62 al 64: "[...] un simple coro donde cada uno, bailando y entonando las alabanzas del dios de las uvas, se esforzaba en atraer fértiles vendimias", a fin de que fuera entendido por sus educandos, suprime dicha expresión colocando este verso breve: "Un coro en que con danzas/ A Baco se cantaban alabanzas".⁹²

Por lo hasta aquí visto, podemos preguntar: ¿cuál, entonces, sería la peculiaridad de Alegre en su acercamiento al pensamiento moderno, siendo que éste fue sobre todo un declarado escolástico?

Mauricio Beuchot ha señalado que en sus *Instituciones teológicas* Alegre da la impresión de ser quien más conservó la tradición

⁹² Esta situación lo ha advertido Felipe Reyes Palacios en "Francisco Xavier Alegre, traductor y comentarista de Boileau (el canto tercero)", pp. 70-78 (las citas de la obra de Boileau son transcritas del mismo artículo).



escolástica de la generación jesuita del dieciochesco novohispano.⁹³ De hecho se trataba del gran teólogo de esta generación.⁹⁴ En él no hay una abjuración de lo escolástico, ni una adopción completa de lo moderno, más bien parece representar al pensador encaminado a salvaguardar la solidez de la tradición escolástica, sin evitar una moderada apertura a las ideas modernas. En este sentido, si podemos considerarlo moderno, tenemos que asociar este supuesto con la intención de Alegre por renovar la teología misma, es decir, de ponerla al día, sin soterrar la tradición misma; partir de ella entrecruzando lo nuevo con lo viejo (*nova et vetera*), es decir, poniendo en práctica el eclecticismo, todo esto mientras sirviera para defender el *corpus* teológico de la fe católica. Contrario a los movimientos ilustrados que pretendían romper con el pasado para innovar, es decir, para refundar el pensamiento, la cultura y la historia sobre bases ajenas a la trascendencia y dependientes de las solas fuerzas del hombre, Alegre busca la originalidad, en este caso, la puesta al día que nace del origen a partir de una vuelta a las fuentes. Para nuestro jesuita lo que perdura no es aquello que se edifica sobre las ruinas de lo que se ha destruido, sino aquello que reincorpora el pasado iluminándolo con la luz del presente o, a la inversa, aquello que funda el presente iluminándolo con las luces del pasado.

Para Alegre el saber no comienza de cero, parte de una revelación y se despliega en una tradición. Al igual que su maestro, el Aquinate, emprende la tarea de volver a las fuentes mismas: a las Sagradas Escrituras, a los concilios, a los clásicos greco-latinos, a los filósofos griegos y juristas romanos, a la pléyade de padres y teólogos de la Iglesia que son fruto de una larga tradición, al mismo Tomás de Aquino que penetró en toda esta tradición, a sus antecesores jesuitas Suárez y Molina, y a tantos otros pensadores. Es un paso atrás para poder dar, con renovados esfuerzos, el salto hacia delante. Sólo desde este ir a las fuentes mismas es como

⁹³ Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 114.

⁹⁴ Cfr. Bernabé Navarro, *op. cit.*, p. 53.

tiene sentido su apertura a las luces del pensamiento ilustrado. Primero se trataba de asumir toda una tradición para luego insertar donde fuera necesario lo propuesto por estas luces modernas.

La peculiaridad, por tanto, de las *Instituciones teológicas*, como ha señalado Alicia Mayer, es el hecho de proponer

[...] un método basado en la sistematización del conocimiento anterior para luego ser analizado acorde a las tendencias de su propio tiempo. Empero, sostiene también siempre la verdad católica como fuente y principio de todo saber, en consonancia con la obediencia doctrinal de la Compañía. Se trata entonces de un eclecticismo cristiano, en total acuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Alegre navegó por el piélago temático cruzado por los autores de la propia Compañía anteriores a él y muchos otros, pero fondeó por puertos vírgenes al dar una interpretación personal a las teorías añejas o modernas[...] Mientras su compañero de hábito Clavijero volcaba sus intereses en la historia, Alegre lo hizo en la teología, desde donde mantuvo un diálogo con autoridades cualificadas de la época, no sólo de la propia corriente religiosa y filosófica, sino incluso con intelectuales de distinta confesión y postura intelectual.⁹⁵

En este sentido, a lo largo de las páginas de la *Instituciones teológicas* podemos ver las frecuentes referencias tomadas de las obras de autores como Aristóteles, los Padres de la Iglesia, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Melchor Cano, Denys Petau, Belarmino, lo mismo que pensadores modernos como Spinoza, Voltaire, Pufendorf, Montesquieu, Hobbes, Rousseau, entre otros. Además de que en esto se entrevé el vasto conocimiento de Alegre sobre pensadores clásicos, escolásticos y modernos, también se comprueba la actitud dialógica de su trabajo intelectual, unas veces para seguir el pensamiento de dichos autores, otras para disentir o refutarlos, todo ello desde su actitud ecléctica, tomando

⁹⁵ Alicia Mayer, “Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Xavier Alegre y las *Instituciones theologiae*”, p. 107.



de unos o de otros sin otra atención que la de estar al servicio de la verdad.

Si Alegre tuvo una apertura moderada al pensamiento moderno, sin embargo, no esconde su rechazo contra los que llama “los soberbios filósofos”, tales como Collins, Rousseau, Voltaire y Mirabeau, pues considera que se han alejado de los lineamientos morales que sostiene y, por tanto, llama a sus ideas “novedades heréticas”, las cuales atacan en sus fundamentos a la “verdadera doctrina”.⁹⁶ Por eso, al hacer un diagnóstico del siglo que le tocó vivir, es decir, el XVIII, expresará lo siguiente:

En este último siglo la Iglesia católica no tuvo que contender con algún nuevo género de herejes. No era poco luchar ya con los calvinistas, luteranos. Estos no tienen importancia. De esta calaña son Voltaire, Rousseau, Mirabeau, Helvecio, Collins y sus parecidos hispanos, Pierres Bayle, Montesquieu, Pufendorf, quienes siguen lo extraño, con las orejas lascivas, admiradores de la antigüedad pagana y sacerdotes de la naturaleza, nubes sin agua, que son movidos por cualquier viento de doctrina, escritores corruptos que no saben de qué hablan ni qué afirman.⁹⁷

Llama la atención esta crítica que hace Alegre contra algunos modernos a los que llama “nubes sin agua”, es decir, sin sustento ni fundamento, pues andan vagando por el cielo empíreo rechazando la solidez que brinda la verdad revelada. Si presumían de libertad, para Alegre, ésta no es otra cosa más que una actitud libertina, una falta de honestidad a la verdad que da sustento al pensamiento.

En este sentido parece que su crítica es denunciar la soberbia de algunos pensadores modernos en la búsqueda de la verdad y en la construcción del conocimiento. Esto se pudiera explicar retomando una enseñanza del Aquinate, cuando sostiene que la

⁹⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁹⁷ Citado en *Idem*.

soberbia también tiene como efecto apartarse de la verdad, de su conocimiento y de su gozo:

El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo, y éste es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por Él. [...] En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el efectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad.⁹⁸

Lo que Alegre no comparte de los modernos es justamente su negativa a someter su entendimiento a la iluminación de la verdad divina, deleitándose con los alcances de su propio entendimiento, sin reconocer la fuente y meta de dicho entendimiento. En otras palabras, critica que los modernos sobredimensionen su pensamiento sin reconocer sus propios límites, ya que solamente los arrogantes pueden creer que sólo ellos existen y piensan, y que la verdad nació con ellos, pretendiendo que se habla con propiedad de la verdad misma, que es tanto como decir que se tiene la verdad, olvidando que la verdad es más que nuestro propio y limitado pensamiento.

También entre sus críticas a los modernos, arremete contra algunos poetas, como el británico John Milton, autor del *Paraíso perdido*. De éste critica sus ficciones exacerbadas, pues “fuera de impropias e insulsas, infinitamente más groseras e ingratas”, y por tanto, “no hay estómago que no se resuelva a leer el razonamiento que el Pecado hace al Diablo, y el pacto de la muerte”.⁹⁹ Alegre no ve en esta obra mérito alguno, sino sólo grotescas visiones que confunden a quien los lee y empañan las verdades del asunto. Se sorprende que en esta obra

⁹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II-II (b), q. 162, a.3, ad. 1, p. 530.

⁹⁹ Alegre, *Opúsculos inéditos*, p. 122.



[...] Los demonios, para caber en la gruta del Infierno, se hacen enanos. Los ángeles pelean con balas, pólvora y cañones. Los diablos tajados de piezas, se unen y se incorporan otra vez, cantan, bailan, tocan instrumentos, luchan, y están sin embargo en continua pena de fuego, de humo y desesperación [...] Satanás hace un viaje á los espacios imaginarios, cae en el vacío, y caería más abajo si una nube no lo repeliera: que en el vacío bien podía haber nubes. De este rechazo salta al caos, y de allí al paraíso de los locos, donde encuentra los Agnus Dei, los rosarios, medallas, capillas, escapularios y todos los órdenes regulares.¹⁰⁰

Luego de haber descrito esta visión de Milton, Alegre cuestiona: “¿Puede haber en el mundo imaginación más desreglada, fantasía más monstruosa? ¿Y éstos son los grandes hombres que tienen por desreglados a Calderón y a Góngora? Cuando veo comparar estos autores con Homero, me parece cosa tan extraña y ridícula[...]”.¹⁰¹

En este sentido, a Alegre podemos verlo como el crítico de las exacerbaciones que algunos modernos presentan en sus obras. A los ojos de nuestro jesuita, esto atenta contra el orden y “la sana doctrina de la fe cristiana”. Si por un lado asume una actitud de apertura a la modernidad, no es una apertura en todos los aspectos, al menos no en lo que respecta al aspecto moral. Su apertura se dirige más bien a las herramientas metodológicas que va brindando el pensamiento moderno, más no a lo referente a las conclusiones que dicho pensamiento puede realizar en este asunto, especialmente, si se trataban de conclusiones que, insistimos, pudieran socavar el *corpus* de la fe.

Desde una perspectiva general, lo que Alegre parece criticar de los pensadores modernos es esa arrogancia de querer poseer la verdad colocando al hombre como instancia de sentido. Por tanto, critica el antropocentrismo moderno que se desgasta en glorificar al hombre olvidando que la fuente de su ser no se encuentra en

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Idem.*

sí mismo, sino en una realidad trascendente o fuente originaria que reconoce como Dios (en este caso el Dios cristiano). Para Alegre este tipo de pensamiento tiene un carácter “libertino” porque expresa la actitud del individuo por vivir y pensar al gusto de su libre albedrío, emancipándose de su fuente originaria. Y en ello, no es que propugne un teocentrismo, más bien su postura parecer ser una perspectiva equilibrada que radicó en colocar en su justo sitio tanto a Dios como al hombre, reconociendo la importancia del conocimiento tanto en el orden de la fe como en el de la razón.

Si consideramos a Alegre como un escolástico modernizado, no es para declarar su afiliación completa al pensamiento moderno, más bien se trató de un acercamiento moderado. Su primer y fundamental empeño fue renovar la escolástica. Desde ahí buscó tomar algunos elementos modernos que sirvieran a esta empresa, pero no para abolir su propia tradición, sino para renovarla y colocarla con mejores bríos en el escenario de su tiempo. En todo caso, para él la Ilustración significó posibilidad de renovación y, al mismo tiempo, amenaza. La única autoridad que reconoció fue la verdad misma. Todo pensamiento tenía que estar regido por la verdad. Reconoce la importancia de la razón y no escatima sus posibilidades de conocimiento, aunque sostiene que la razón puede tener mayor horizonte de comprensión si está iluminada por la fe, la cual no se ubica por encima de la razón, pues jamás puede haber desarmonía entre una y otra. Como buen tomista, sabe que a la verdad se le llega por la templanza y la reverencia, reconociendo los propios límites de la razón humana, contrario a la visión moderna de superponer la razón en un horizonte infinito y hacer de ésta el criterio de la verdad misma. Su actitud a modo de advertencia contra la “libertina” razón moderna, la podríamos expresar con las palabras de san Hilario, que en su momento retomó Tomás de Aquino para recomendar a quienes desde la razón humana intentan merodear los terrenos de la verdad divina:

Comienza creyendo esto, progresa, persiste; aunque sepa que nunca he de llegar, me alegraré, no obstante, de haber progresado. Quien



devotamente va en pos de lo infinito, aunque nunca le dé alcance, siempre, sin embargo, avanzará en su prosecución. Pero no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles.¹⁰²

1.6 Ideas antropológicas

“Si el hombre en todas sus conductas es un monstruo de irregularidades y de anomalías a que los llevan ya estas ya las otras pasiones, esto se manifiesta mucho más en las operaciones privadas que en las públicas, en que se procede siempre con más tiento, con más regularidad y con más orden”.¹⁰³

“El hombre justo, desde el alba, entregará su corazón a la vigilia y suplicará ante la vista del Altísimo. Y si el Gran Señor lo quisiera, lo colmará con el espíritu de su inteligencia, y él mismo enviará como lluvias las palabras de su sabiduría y en su oración se mostrará al Señor”.¹⁰⁴

Mucho de lo reflexionado en anteriores páginas se reflejará en este capítulo y en el siguiente donde nos adentraremos al pensamiento de Alegre. Comenzaremos por la cuestión antropológica, que es uno de los temas presentes en las páginas de sus *Instituciones teológicas*. A partir del libro VI inicia su estudio sobre el hombre,¹⁰⁵ en estado natural, donde explicita la naturaleza del alma y, a la vez, demuestra la existencia de una voluntad libre. Importante es señalar su discusión al respecto con los filósofos ilustrados al mostrar, en algunos casos, la falsedad e incoherencia

¹⁰² Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, I cap. 8, p. 55.

¹⁰³ Alegre, *Opúsculos inéditos*, pp. 131-132.

¹⁰⁴ Alegre, *Instituciones Teológicas (Antología)*, p. 123.

¹⁰⁵ En estas líneas seguimos algunas ideas importantes que Inmaculada Alva Rodríguez aporta en su estudio sobre el contenido teológico de las *Instituciones Teológicas* de Alegre. Ver la obra ya citada: “Francisco Javier Alegre (1729-1788): una aproximación a su obra teológica”.

de sus afirmaciones. La mayor parte de este libro tiene como temas centrales el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales, que a su vez son dones con los que Dios ha dotado a la naturaleza humana y que el hombre puede hacer crecer practicándolas, tanto en su propia vida como en sociedad. Se habla de la fortaleza, prudencia, justicia y templanza, entre otras, así como de sus vicios opuestos.

El tema del libro VII es el hombre elevado al orden sobrenatural, a través de la gracia divina, explicitando la acción de ésta en el hombre y lo que él mismo puede hacer con o sin ella. Y como se ve, ésta es la forma con la que Alegre toma postura frente a las controversias escolásticas entre tomistas (representados por Domingo Bañez¹⁰⁶) y jesuitas (representados por Luis de Molina¹⁰⁷),

¹⁰⁶ Para Bañez “la voluntad salvífica universal se concreta en el mundo mediante la gracia suficiente y eficaz. Mediante la gracia suficiente, Dios posibilita a todos la salvación. Les da el querer. Mediante la gracia eficaz hace que el querer pase a la efectividad, les da el obrar. Dios penetra de tal suerte en el obrar salvífico del hombre, que pasa a ser causa responsable de la salvación. Sin la acción interior de Dios, el hombre no podría pasar del simple querer a un obrar efectivo. Por eso se decía que Dios predetermina físicamente al hombre a la salvación. Evidentemente, Dios no suprime la libertad. Hace que sea más libre. Pero la presencia de Dios en la acción humana es de tal naturaleza que resulta infalible, siempre triunfante y siempre eficaz” (Leonardo Boff, *Gracia y experiencia humana*, p. 156).

¹⁰⁷ La teoría de la gracia del jesuita Molina “parte decididamente del espíritu humanístico, típico de su tiempo, y valora la libertad del hombre y su responsabilidad en el mundo. La gracia suficiente, como oferta de Dios a todos los hombres, se transforma en eficaz mediante la colaboración humana. La salvación es fruto del don de una conquista. Con su presencia, Dios prevé quien va abrirse y quién va a negarse al misterio de su amor. Tras haber previsto sus méritos, predestina a los que van a optar por él y excluye de la gloria a los demás, por haber previsto su culpa, si bien no les niega la gracia que culpablemente van a rechazar. Según esta teoría, el hombre debe obrar como si todo dependiese de él y debe confiar como si todo dependiese de Dios” (*ibidem*, p. 157).



así como lo propuesto por el teólogo de Lovaina, Miguel Bayo, junto con Jansenio y algunos luteranos y calvinistas, relacionados con la predestinación a la gloria y respecto a la problemática de la gracia suficiente y eficaz.¹⁰⁸ Asimismo, sus planteamientos responden a las polémicas sobre el estado de la naturaleza pura que había desatado Pietro Tamburini con su tratado *De summa catholica de gratia Christi doctrinae praestantia*, publicado en 1771, y que los jesuitas expulsos novohispanos habían prestado atención, ya que constituía el punto más candente del debate sobre el probabilismo.¹⁰⁹

En las siguientes páginas realizaremos un acercamiento al mencionado libro de la obra teológica de nuestro jesuita, especialmente sobre lo que trata en las proposiciones 3 y 4, de las cuales está dispuesta la traducción al español.¹¹⁰ El objetivo es resaltar los dos órdenes del saber que en Alegre se complementan: el de la fe y el racional.

1.6.1 *El hombre: capaz de conocer la verdad*

Comencemos por la proposición tercera que se sitúa en el orden intelectual. Aquí Alegre reconoce la importancia de la razón humana y su inclinación natural en el conocimiento de la verdad. En la línea de santo Tomás de Aquino, nuestro jesuita dice lo siguiente:

A cada naturaleza le ha sido dada una forma, o principio activo, de aquellas operaciones a las cuales se ordena naturalmente; pero la luz del intelecto se ordena a la verdad como a propio y adecuado objeto; luego en el intelecto hay una virtud natural; mas la verdad natural, o aquella a cuyo conocimiento se puede llegar por las cosas sensibles,

¹⁰⁸ Inmaculada Alva Rodríguez, *op. cit.*, p. 296.

¹⁰⁹ Cfr. Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina* (vol. II/1), *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, p. 537.

¹¹⁰ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 192-235.

no excede esa virtud natural, como se supone; de otra manera no sería natural; luego puede conocerse con la sola luz de la razón.¹¹¹

La razón humana tiende al conocimiento de la verdad natural a través de las cosas sensibles, esto es, partiendo de la idea escolástica de que nada puede llegar al intelecto humano si antes no ha sido captado por la percepción humana, o en palabras de Alegre: “nada está en el intelecto que primero según el acto no haya estado en el sentido”.¹¹² Por tanto, al hombre le es suficiente la razón en su conocimiento de la verdad natural. Y para ejemplificar esto Alegre alude a los filósofos paganos, quienes con la sola conducción de la razón demostraron verdades tanto del orden humano como del orden divino. No es demeritorio que pueblos, gentes, a lo largo de la historia hayan reconocido las leyes naturales que mantienen el orden social, solamente por la luz de la razón, como el siguiente imperativo: “lo que no quieras que se te hagan, no lo hagas a otro”. Antes de que las sociedades establecieran esto como ley positiva, ya estaba inscrita en el corazón humano, de ahí que no podría ser ignorada por ningún pueblo.

Contra los que sostienen, como Bayo, que “todo lo que hace el pecador, o el siervo del pecado, es pecado... En todos sus actos el pecador sirve al deseo dominante”,¹¹³ o bien, lo que no procede de la gracia es pecado, como lo argüía Jansenio, Alegre afirma que sí es posible conoce la verdad natural y, en consecuencia, actuar conforme a ella. Además de reconocer la importancia de la gracia, como luz divina que guía al hombre, no demerita por ello la luz natural, esto es, la razón, pues con o sin la gracia, la misma razón y las facultades naturales del hombre son suficientes para conocer la verdad, pues le es implícito a la razón tender a la verdad misma. No obstante, aunque Alegre reconoce que hay un daño o menoscabo por el pecado original en la condición del

¹¹¹ *Ibidem*, p. 193.

¹¹² *Ibidem*, p. 201.

¹¹³ *Ibidem*, p. 215.



hombre, no constituye esto un impedimento para el intelecto, sino sólo cierta debilidad en él (“no es naturaleza del hombre instituido, sino pena del dañado”). Por el pecado la luz natural se volvió débil, pero no incapaz e indigna de conocer la verdad, aunque sí proclive a la ignorancia y al error. Para Alegre, el auxilio contra ello es la gracia divina, pero no con el objeto de suprimir la luz natural –la razón–, sino de perfeccionarla.

Y como en el orden de las verdades divinas no es suficiente la luz natural, es importante que en el hombre opere el auxilio de la luz divina. En la línea de san Agustín, Alegre señala que “en lo que atañe al camino de la piedad y al verdadero culto de Dios, no somos idóneos para pensar algo como por nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios”.¹¹⁴ Más para ello es necesario la libre cooperación del hombre para que Dios opere en él, sin esta libre cooperación, es decir, apertura, Dios no interviendrá arbitrariamente. En cuanto a lo dicho, parece que Alegre reconoce lo que ya señalaba el Aquinate: “La elección es lo propio del libre albedrío, y por eso se dice que tenemos libre albedrío, porque podemos aceptar algo o rehusarlo, y esto es elegir”.¹¹⁵ Es decir, hacer patente la importancia de la libertad humana, no como aberración, sino como condición digna del hombre, en su conocimiento de la verdad a través de la luz natural, de la razón; así como en su apertura a las verdades eternas con el auxilio de la luz divina, es decir, de la gracia, en la línea de lo que, como ya dijimos, sostenía el jesuita Luis de Molina: la gracia suficiente se hace eficaz sólo por la colaboración del hombre.¹¹⁶ Y, por tanto, en el horizonte de la libertad, donde es posible que el hombre busque la verdad y en consecuencia obre bien, como que el hombre incurra en error e ignorancia y, por tanto, no actúe en el horizonte de la verdad y del bien. De esto último reflexionaremos a continuación.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, parte 1, p. 757.

¹¹⁶ *Cfr.* Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 32.

1.6.2 El hombre es capaz de querer y obrar el bien

En cuanto a la proposición cuarta, que se sitúa en el orden práctico o moral, Alegre afirma que el hombre puede querer y obrar el bien moral por la luz natural de su propia razón. Es decir, que toda acción humana también está dirigida al bien. El hombre por naturaleza no es una inmundicia. Su debilidad es grande, pero también sus posibilidades de buscar el bien. Esta posición va en contra de los luteranos, calvinistas, del mismo Bayo –de quien se mencionó en los párrafos anteriores– y Pelagio, quienes en general sostenían que nada bueno puede salir de las acciones de los hombres. Alegre, por el contrario, sostiene que “el hombre, aun en estado de pecado [...] puede hacer alguna buena obra moral, aunque no todas las obras del pecador son pecado”.¹¹⁷ Y además, “nadie es tan bueno que no obre a veces mal; luego nadie es tan malo que no obra a veces bien”.¹¹⁸ Pues hay en el hombre “algunas semillas de sabiduría y justicia, y de las demás virtudes. De donde muchos sin fe y sin el Evangelio de Cristo hacen sabiamente algunas cosas, o santamente, como agradar a los pobres, como dar la mano al pobre, no oprimir a los vecinos ni tomar las cosas ajenas”.¹¹⁹ Esto es, todo hombre, sea fiel o pagano, tiende a buscar, mediante la luz natural, el bien que guíe su actuar en la búsqueda de la felicidad.

A partir de estas reflexiones, Alegre busca afirmar que el hombre puede hacer algún bien moral, aun sin la intervención de la luz divina, la gracia. De ahí el siguiente argumento:

A toda potencia natural corresponde algún acto u operación naturalmente proporcionada y congruente a ella, de otra manera no sería potencia natural, sino meramente obediencial; pero el libre albedrío es una potencia natural al hombre; [...] luego tiene alguna operación naturalmente debida a él y congruente; pero obrar contra la recta

¹¹⁷ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 213.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 215.



razón no es natural al hombre, o conveniente a él según la naturaleza, ya que es según la naturaleza de lo racional; luego al hombre le conviene, por su propia naturaleza, obrar según razón; pero la operación que es según la razón es buena y honesta moralmente [...] luego el hombre, considerado según su propia naturaleza, aun excluido cualquier auxilio sobrenatural, puede obrar bien moralmente, más aún, está obligado a obrar así.¹²⁰

En estas palabras tres elementos parecen resaltar: 1) el reconocimiento del libre albedrío como potencia natural del hombre, 2) al hombre le conviene por su propia naturaleza obrar según razón y 3) aun sin la intervención del auxilio divino el hombre sí puede actuar bien, es más, está obligado a obrar así. ¿Qué podemos inferir de estas afirmaciones?

A lo primero podemos enfatizar un postulado básico de los escolásticos que sostiene también Alegre: la libertad es un atributo del hombre. Es más, por derecho natural, el hombre nace libre. La libertad es necesaria para el hombre, pues mediante ésta se realiza en su propio ser natural, y, en consecuencia, los fines de la misma, es decir, buscar la verdad y obrar el bien. Aquí pasamos al segundo postulado. Pese a que el hombre es un ser caído, tiene posibilidades de hacer el bien, pues esto mismo está inscrito en su naturaleza. Ni el hombre está determinado por el pecado ni mucho menos carece de la capacidad del poder de elección entre hacer o no el bien. De ahí la importancia del libre albedrío. Y por último, el hombre puede hacer el bien, aun sin el auxilio de la luz divina. Sin embargo, como sostiene más adelante Alegre: “está en la potestad del hombre prepararse para la gracia”.¹²¹ Más aún, “sólo hace el hombre lo que está de su parte, si sigue la guía de la razón, y siguiendo la guía de la razón nunca peca; pero el hombre no puede evitar todo pecado sin el auxilio sobrenatural de Dios.”¹²²

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 221-223.

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Ibidem*, p. 235.

Pero este auxilio actuará solamente por la libre aceptación del hombre, aunque a veces Dios mismo lo prepare para recibirla. Y con esto no hay que entender que Dios suprime arbitrariamente la condición humana o la libertad o la voluntad, sino que tiende a perfeccionarlas. Según sentencia Alegre: “si nosotros hiciéramos lo que está de nuestra parte para seguir la guía de la razón natural, Dios no nos escatimaría lo que es necesario”.¹²³ Y como llegó a decir el Aquinate: “El bien de la gracia de un solo individuo es superior al bien natural de todo el universo”.¹²⁴

Las reflexiones anteriores, en donde hemos destacado tres elementos de lo dicho por Alegre, pueden reforzarse con el siguiente argumento de Francisco Suárez:

Téngase en cuenta, en orden a aclarar conceptos, que no todo lo que es causa final de la acción de un sujeto en actividad es también causa final de la esencia de la cosa en sí misma considerada. Es mucha verdad que Dios ha creado al hombre con una naturaleza intelectual, puesto que lo ha ordenado a alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, el hombre, en sí mismo considerado, no posee una naturaleza intelectual precisamente por haberlo creado Dios para ese fin. Antes al contrario, justo porque en sí mismo considerado posee una naturaleza intelectual, por eso fue apto para ser creado con ese fin.¹²⁵

Inferimos que en Alegre hay una clara valoración de la libertad del hombre, pues es el sello de la vida racional y volitiva. Además, buscar el bien y actuar en consecuencia es la síntesis del hombre como ser racional. Sus actos hablan por él. Por eso es que en todo acto humano se haya comprometido integralmente el hombre. “El que es dueño del principio es responsable del proceso”.¹²⁶ En

¹²³ *Ibidem*, p. 233.

¹²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II [parte I-II] c. 113, a. 9, p. 958.

¹²⁵ Francisco Suárez, *De Anima*, tomo I, p. 131.

¹²⁶ Abelardo Lobato, *Dignidad y aventura humana*, p. 160.



consecuencia –como señala Suárez–, Dios ha creado al hombre con una naturaleza intelectual y, por tanto, le ha ordenado a alcanzar la visión beatífica, pero no posee esta naturaleza intelectual sólo porque Dios lo creó para este fin, sino porque ya de por sí el hombre posee esta naturaleza intelectual, y sólo por ello y con ello es apto para alcanzar el fin dispuesto por Dios, de ahí la grandeza y dignidad del hombre, y pese a su debilidad por el pecado es capaz de conocer la verdad y hacer el bien. “Concedo que la fe –expresa Alegre– dirige la atención hacia un bien sobrenatural que sin ella no podría ser conocido o deseado, pero niego que la fe dirige la intención hacia todo bien connatural al hombre, pues el bien, así como puede ser conocido por medio de la luz natural de la razón, así también puede ser buscado y deseado”.¹²⁷ *Capax veritas, capax bonum, capax Dei.*

Como conclusión a este apartado puede decirse que no se trata de confundir o mezclar el horizonte teológico con el filosófico, Alegre tiene claro que se trata de dos ámbitos diferentes, mas no alejados entre sí. Para él la razón está inscrita en el orden de la razón natural, mientras que la fe está inscrita en el orden de la luz divina. Ambos horizontes son importantes para nuestro jesuita. Sin embargo, no rechaza la posibilidad de que la luz natural pueda estar iluminada por la luz divina, especialmente cuando se trata de ahondar en las realidades trascendentales, pues éstas pertenecen al orden de lo divino y, por tanto, son inaccesibles para la sola luz natural. Es cierto, Alegre establece en qué momento actúa la razón y en qué momento la fe, aunque ello no significara descartar la posibilidad de una colaboración mutua. Estamos, por tanto, ante un pensamiento nutrido por estos dos horizontes epistemológicos que la modernidad quiso distanciar entre sí, privilegiando únicamente la luz natural de la razón y relegando la fe al ámbito privado, catalogándola de superstición y fraude, sin reparar en el rico potencial humanizador y simbólico inherente a la fe misma.

¹²⁷ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 245.

Por otro lado, el hecho de reconocer a la razón humana en su posibilidad de conocer y actuar conforme al bien es una forma también de salvaguardar la dignidad de todo ser humano, contra el pelagianismo y luteranismo avocados a negar cualquier virtud implícita en la naturaleza humana.

1.7 Ideario político-social

1.7.1 El iusnaturalismo novohispano

Nos adentramos ahora al tema central de esta investigación: el pensamiento político-social de Francisco Xavier Alegre. Después de un panorama tanto de su contexto histórico como de su persona y pensamiento, ahora toca adentrarnos a una veta más de su obra intelectual: la que tiene que ver con los aspectos medulares del hombre en sociedad. Denominamos a esta parte ideario político-social pues, justamente, nos avocaremos a reflexionar sobre algunas ideas centrales que Alegre trata al respecto. Pero antes, conviene hablar de una tradición de pensamiento que surgió en tierras novohispanas desde el siglo XVI y se fue desarrollando en los siglos sucesivos, la cual denominamos: el iusnaturalismo novohispano, que como tal se acomodó a las necesidades concretas de cada uno de los momentos de este periodo, a partir del bagaje que brindaba la escolástica renovada hasta llegar a adoptar algunos postulados del pensamiento moderno. En las siguientes páginas es nuestra intención hablar de dicha tradición, pues consideramos que Alegre es uno de sus representantes en la mitad del siglo XVIII.

¿A qué llamamos iusnaturalismo novohispano? Primero es preciso señalar que el iusnaturalismo se ha desarrollado en dos vertientes principales: la clásica y la moderna. La primera viene de los griegos, el derecho romano y la escolástica. En ella se reúnen autores como Aristóteles, santo Tomás, Duns Scoto, Vitoria y Suárez. Por su parte, la moderna abarca desde el siglo XVII hasta influir en la actualidad, donde encontramos a autores como Hobbes, Grocio, Puffendorf, Leibniz, Kant, Hegel y otros posteriores.



Cada corriente tiene sus propios rasgos que los distinguen y a la vez los diferencian entre sí. Aquí algunos rasgos:

- El derecho natural clásico es objetivista, mientras que el moderno es subjetivista, lo cual implica que el primero se coloca en la naturaleza de las cosas o de las relaciones justas, mientras que el segundo pertenece a los sujetos o individuos como una propiedad, garantía o libertad. Con todo, ya en autores que identificamos con la corriente clásica como Gerson, Vitoria, Soto y Suárez se va vislumbrando la noción de derecho subjetivo.
- El iusnaturalismo clásico enfatiza la ley; el moderno, el derecho. Esto significaba que para el primero era más importante que se cumpliera la ley natural, mientras que en el segundo la importancia se encuentra en los derechos naturales y su exigencia por hacerlos valer. No obstante, ya en el iusnaturalismo escolástico salmantino se va dando el paso del predominio del derecho sobre la ley.
- En la corriente clásica estaba referido a un orden divino, era producto de la inteligencia y voluntad de Dios, en tanto que el moderno no era necesariamente así, sino que podía estar basado en la sola naturaleza racional del hombre.¹²⁸

En este sentido, cuando hablamos de iusnaturalismo novohispano es para identificar al pensamiento jurídico y sociopolítico originado en estas tierras, encaminado a tratar asuntos y problemáticas complejas de la realidad novohispana. Entre los autores que realizaron este tipo de reflexión encontramos a Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Juan de Zapata y Sandoval, Juan de Palafox y Mendoza, Francisco Xavier Alegre, Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, entre otros. Todos

¹²⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía*, pp. 97-98.

estos autores tuvieron como base fundamental de su pensamiento el iusnaturalismo clásico. Los primeros cinco con enfoque aristotélico-escolástico, pero renovado ya con la influencia nominalista y humanista, que propiciaron el paso del derecho objetivo al subjetivo. En los dos últimos, que prácticamente ya están inscritos en el periodo ilustrado, es posible identificar su inclinación al derecho subjetivo, aunque sin marginar del todo el derecho objetivo, pues todavía la influencia escolástica es determinante –al menos en Alegre–; sin embargo, propician el entrecruce de ambas corrientes iusnaturalistas, muestra clara del eclecticismo con el que se ha identificado el pensamiento de dichos pensadores incardinados en el dieciochesco novohispano.

Si la raigambre escolástica nutrió el iusnaturalismo novohispano, también recibió la influencia del humanismo renacentista. Éste lo dotó de la importancia que significa la dignidad humana y la sociedad como realidad integradora, así como de la sensibilidad ante la situación de los indios, en especial en lo referente a su estatus racional, a la opresión que padecían y a la necesidad de reconocer su cultura como una expresión más de humanismo.

Aunque el iusnaturalismo novohispano llegó a ser arma de justificación de la Conquista y del dominio español sobre los indios americanos, sin embargo, con autores como los que hemos mencionado sirvió para argumentar la defensa de los indios y, al mismo tiempo, un arma de lucha contra la opresión y las injusticias; fue utilizada para defender los derechos humanos y el bien común socioeconómico, así como los valores supremos de la libertad y la autonomía.

También el discurso iusnaturalista y su praxis en pensadores como Las Casas, Quiroga y De la Veracruz sirvió para la defensa de los indios, un resultado del lugar social: la perspectiva de las víctimas.¹²⁹ En su condición de europeos y clérigos (o en su caso

¹²⁹ Cfr. Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, p. 79.



como encomendero –Las Casas, condición de la que renunció–, funcionario –el oidor y después obispo que fue Quiroga– o académico –como De la Veracruz–, los tres tuvieron la suficiente sensibilidad para asumir una visión diferente a la hegemónica. Desde su formación escolástica, en tanto que occidental, realizaron un contradiscurso contra el que, con las mismas herramientas escolásticas, justificaba la Conquista y el dominio español.

En este sentido, el iusnaturalismo novohispano emergió para responder a problemáticas concretas que, ciertamente, eran motivo de interpelación, especialmente cuando se trató de defender al indio o analizar alguna problemática concreta de la dinámica social y de la estructura política que se iba imponiendo: la naturaleza racional del indio, la encomienda, la potestad por designio divino, etc. Hicieron uso de las herramientas escolásticas ligadas al humanismo subyacente para proponer una racionalidad crítica en contraposición con la racionalidad que justificaba el dominio y, con ello, al español –el occidental– como amo, en detrimento del indio reducido a esclavo; que argumentaba como designio divino la Conquista en menoscabo de los derechos naturales de quienes habitaban estas tierras. El iusnaturalismo novohispano significó, en consecuencia, la posibilidad de tomar como herramienta de argumentación lo referido a las leyes y al orden social que propiciaba el iusnaturalismo clásico y las ideas humanistas del momento, a fin de realizar un proceso de contextualización del pensamiento, el cual respondiera a la realidad sociopolítica novohispana desde el siglo XVI y los sucesivos.

1.7.2 *Iusnaturalista modernizado*

Si en páginas anteriores hemos hablado de Alegre como escolástico modernizado, ¿por qué no hablar ahora del iusnaturalista modernizado? Para ello es importante, en primera instancia, considerar que en sus *Instituciones teológicas* nuestro jesuita asocia la cosa pública con el estudio propio de una de las ramas que integran el corpus teológico: la teología moral. En este sentido, expresa en el prefacio a su obra en mención:

[...] la teología favorece a los oídos piadosos por la exposición de los deberes de la vida humana, por la explicación de los preceptos divinos, por la definición y división de las virtudes y los vicios, etcétera. Y en verdad esto puede hacerse de manera meramente doctrinal [...], como en los escritos éticos y en las lecciones morales, o también de una manera exhortativa [...], o sea con la persuasión para persistir en la virtud y huir del vicio, como en los discursos sagrados, y ambas atienden a esta parte de la teología que levanta su mirada a las costumbres de los hombres, que deben ser formados y dirigidos por ella según la razón y la ley divinas. Por ello se le asigna el nombre de teología moral. Pero, puesto que además de la luz humana en la que se apoya el derecho natural, y además del mandato de Dios en el que se funda el derecho divino, hay muchas otras cosas prohibidas u ordenadas por las leyes humanas, a cuya observancia estamos constreñidos por la misma necesidad de la sociedad humana y de la utilidad personal y común.¹³⁰

Un buen tramo de las *Instituciones teológicas* Alegre lo dedica a tratar algunos asuntos concernientes a la situación del hombre en sociedad. Reflexiona sobre la ley natural, las leyes, los deberes, el origen de la autoridad civil, el bien común, entre otros temas que conforman todo un ideario político-social que ya hemos abordado. Todo ello con una previa aclaración:

[...] el teólogo distinguirá qué procede del derecho natural, qué del de gentes, qué del divino, qué del humano, qué del eclesiástico, qué del civil. En efecto, es conveniente que el perito en la ley conozca a la perfección todos los derechos y las leyes, lo cual está en Ambrosio; pero que ese hombre no confíe o se esfuerce, como quiere Pufendorf, en poder entregarse a una ética separada de la revelación y la religión. Pues así como la razón ayuda su sentido, así también la religión ayuda a la razón, y estas tres cosas están de tal manera

¹³⁰ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 333.



unidas y conectadas entre sí en las acciones humanas, que apenas o casi apenas pueden ser tratadas separadamente.¹³¹

Por otra parte, Luis Villoro ha señalado que en el pensamiento de nuestro jesuita es posible identificar el vínculo entre la tradición iusnaturalista clásica y la moderna, ambas se entrecruzan en su pensamiento. Esto se puede comprobar, señala Villoro, especialmente en la doctrina del pacto social, donde Alegre

[...] sostenía –con términos que recuerdan a Suárez– que el origen próximo de la autoridad estaba “en el consentimiento de la comunidad” y su fundamento en el derecho de gentes; “la soberanía del rey –afirmaba– es sólo mediata: la obtiene por delegación de la voz común”. Citando a Pufendorf, explicaba una doctrina que coincidía también con la línea suarista de pensamiento: “todo imperio [...] de cualquier especie que sea tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres.”¹³²

La característica del pensamiento sociopolítico de Alegre consiste en fundamentarlo en la tradición escolástica, tomista en especial, y, por tanto, en la luz divina –la revelación–, sin negar la importancia de la luz natural de la razón, ambas imbricadas y diferenciadas entre sí. A partir de ahí posibilitar instancias de encuentro y diálogo con el pensamiento de autores modernos como Grocio, Pufendorf, Hobbes, Leibniz y Locke, entre otros. Sin embargo, de los dos primeros criticó que quisieran privilegiar del hombre la luz natural de la razón, excluyendo del todo la luz de la fe, y con ello la importancia de la revelación desde la cual se puede demostrar e investigar el derecho natural.¹³³ En cuanto a Hobbes, Alegre señala que éste se inspiró en santo Tomás, sin embargo, de

¹³¹ *Ibidem*, p. 107.

¹³² Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, p. 47.

¹³³ Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, p. 192.

manera confusa.¹³⁴ Sobre Leibniz se identifica con él en lo relativo a la importancia de mantener la paz en la sociedad.

De las notas importantes que podemos destacar del pensamiento socio-político de Alegre es la afirmación sin ambages de la igualdad universal del género humano, siguiendo en ello a iusnaturalistas novohispanos como Las Casas. También el reconocimiento del presupuesto aristotélico, aceptado por santo Tomás, sobre la naturaleza social del ser humano. Asimismo, aunque mantiene sus reservas respecto a la democracia que identifica como “el peor de todo los regímenes”, por lo que llegó a considerar más benéfico un gobierno “monárquico sensato” y un régimen de “cierta aristocracia”;¹³⁵ sin embargo, sí llega a resaltar algunos principios propiamente democráticos como: la dignidad humana, la igualdad, la equidad, el bien común, etc.; este último lo enfatiza constantemente como eje rector de la sociedad, pues debe primar sobre todo interés privado. De ahí que cualquier príncipe o dirigente lo debe de acatar en tanto que su función principal es buscar la felicidad del orbe social.

Como teólogo y educador que era, Alegre no escatimó en considerar que

[...] los mandamientos de Dios, en que se fundamentaba la ley divina, debían observarse íntegramente por las sociedades humanas. Desde el punto de vista de la conciencia del padre Alegre la disciplina se fundaba [...] en la ética, según lo mostraban los autores clásicos, de quienes recogió grandes máximas. Continuamente hizo énfasis en las virtudes y enseñanza moral de las autoridades, así como en su orientación pedagógica [...].¹³⁶

Es evidente la importancia de la ética en la educación religiosa y cívica de quienes integran el conjunto social: en los dirigentes, para

¹³⁴ *Ibidem*, p. XXXI.

¹³⁵ Alicia Mayer, *op. cit.*, p. 111.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 111.



gobernar sabia y prudentemente; en los súbditos, para obedecer y cumplir con los deberes propios de su condición social. Todo ello con base en “las costumbres patrias”.¹³⁷

Para Alegre, Dios sigue siendo el legislador por excelencia, el que gobierna por su Providencia; sin embargo, también reconoce la importancia de la naturaleza humana como generadora de leyes que también rigen el orden social. Pensamos que si su crítica al pensamiento moderno era ante esa supuesta soberbia que les caracterizaba a ciertos filósofos, también recrimina al iusnaturalismo moderno su progresivo secularismo donde se va primando la naturaleza humana, con la idea de libertad que desemboca en individualismo y liberalismo, en el marco de un naciente capitalismo. No concibe la idea de fundar el derecho y la ética en algo que no sea Dios, es decir, independiente de Él. Ni mucho menos un lusopositivismo que no esté regido por la ley divina y natural.

1.7.3 *Indicios de una razón anamnética*

El pensamiento socio-político de Alegre también connota una historicidad, pues en el desarrollo de sus disquisiciones recurrió a algunos aspectos de la realidad novohispana, especialmente en lo referente a la situación de los indios y de los esclavos negros. Es claro que en estas reflexiones no vamos a encontrar a un Alegre que podríamos compararlo o identificarlo con Las Casas, quien defendió con gran ahínco y pasión la causa indígena; ni tampoco a un Clavijero que resalta las grandezas de los pobladores naturales y se integra a la causa de su reivindicación histórica; sin embargo, sí encontramos a un pensador sensible ante la realidad que describía el hecho histórico y, al mismo tiempo, con la oportunidad de que en este mismo hecho se desentrañaran algunas reflexiones dirigidas a la construcción del conocimiento propiamente político y social.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 317.

En el fondo, el aspecto que resaltamos del pensamiento de nuestro jesuita son los indicios de una razón anamnética.¹³⁸ Contrario al pensamiento ilustrado que entiende la historia como un proceso progresivo de emancipación, como realización cada vez más perfecta del hombre ideal, sin embargo, dicha concepción es, en realidad, una reconstrucción interesada del pasado realizada por los grupos dominantes a costa de los dominados; en este proceso impera la idea de superioridad racial, así como una rígida y estrecha razón instrumental. Esta razón anamnética, por el contrario, es un saber rememorativo con referencia a los sujetos, pero no entendidos en abstracto y de manera general, sino centrando su atención en las víctimas. “Este saber no debe confundirse con la anamnesis platónica, ni con la contemplación de las ideas eternas; remite más bien, al recuerdo bíblico subversivo, que desestabiliza el presente, cuestiona los cánones de las evidencias dominantes, se muestra incompatible con la realidad ‘dada’, piensa en el futuro y defiende la causa perdida de los vencidos, cuyas esperanzas se vieron truncadas por el poder”.¹³⁹ En esto hay una crítica al ideal abstracto de emancipación, que es selectivo, y de la idea ilustrada de progreso, que no es universalizable.

La razón anamnética recupera también la dimensión narrativa del pensamiento. Esta dimensión permite al pensamiento evitar elucubraciones sin un soporte en la realidad, o bien, inventando una realidad fuera de la que nos constituye. Se recupera con ello a la vida misma y a los sujetos protagonistas de la historia, sus gritos, sus interpelaciones, sus esperanzas y frustraciones, sus ecos que pululan en los entresijos del caminar histórico. La dimensión narrativa del pensamiento vendría a ser el acto por el cual dicho

¹³⁸ Seguimos en esto el pensamiento de Johann Babtist Metz, quien ha recuperado la categoría de memoria o recuerdo. La razón anamnética busca ampliar los horizontes de la razón moderna, para no quedarse solamente en el achicamiento y reducción que implica la razón instrumental (cfr. del mismo autor: *Dios y el tiempo. Nueva teología política; Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*).

¹³⁹ Cfr. Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, p. 156.



pensamiento se entrecruza con el hecho de reconocer a la memoria histórica como instancia y posibilidad de hacer surgir una conciencia histórica de los mismos sujetos.

En sus *Memorias* sobre la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, que Alegre escribiera en el exilio, al reflexionar sobre la conquista española que privilegió el uso de las armas por encima de toda persuasión evangélica y de una educación civilizadora, nuestro jesuita reflexiona lo siguiente:

El terror de las armas [...], aun cuando fuese allí practicable, no hace más que una impresión muy pasajera y muy odiosa para que pueda durar largo tiempo. Se hace muy pesado el yugo que se impone con violencia y las máximas de una vida civil, política y cristiana que se pretende introducir en los salvajes, no se aprenden bien con ejemplos de tiranía. ¿Y de qué sirve al Rey que salgan los capitanes a caza de indios, como de fieras; que maten muchos en el campo, y que por este temor traigan en collera a otros muchos a vivir en los pueblos? ¿Pueden ser vasallos útiles aquellos a quienes sólo la prisión y la cadena tienen corporalmente en poder del soberano? ¿Qué les falta sino la ocasión para volverse contra su poseedor, como aquel tigre que se ha tenido siempre en jaula? Tal vez algún conquistador bien intencionado procurará persuadirles con dulces palabras el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia del rey; pero ¿concordarán bien estas palabras con la embriaguez, con la lascivia, con la codicia y con la crueldad de sus soldados? ¿O están los salvajes en estado de creer que sean reprobables entre nosotros unos desórdenes cometidos con tanta frecuencia e impunidad? ¡Cuántos gasto se ahorrarían al real erario si en vez de capitanes y soldados se enviasen varones apostólicos que los sujetasen primero al evangelio con la luz de la doctrina y con el ejemplo de la vida! Costearía el rey su manutención y la de uno u otro presidio para su defensa y amparo; pero en poco tiempo darían a S.M. unos vasallos dóciles, voluntarios, fieles, útiles, así por sus personas como por sus tierras y trabajos.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Citado en Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, pp. 67-68.

Esta misma problemática también Alegre la tomó como punto de partida en su *Instituciones teológicas* para refutar el supuesto derecho de los conquistadores a someter o convertir a los paganos únicamente por las armas y la guerra. Dice nuestro jesuita:

[...] es patente la falsedad de otra opinión de ciertos intérpretes del derecho, quienes defienden que con justicia se puede llevar la guerra a los paganos, incluso a los no súbditos, por sus pecados contra la naturaleza, lo cual un Ginés de Sepúlveda sostuvo en otro tiempo. Ahora bien, deben distinguirse dos géneros de pecados contra el derecho natural: [...] en efecto, unos están relacionados con la injuria y el perjuicio contra la sociedad humana; otros son aquellos por medio de los cuales no se lesiona el derecho o la persona de los vecinos o del prójimo. Si hablamos de este último derecho de la naturaleza, con el cual, por ejemplo, los paganos adoran a los ídolos, ejercen el sexo anal, comen carne humana, etcétera, no por esto pueden ser obligados los infieles o los súbditos a observar el derecho de la naturaleza por la fuerza o por las armas. Así opinan Soto, Vitoria, Báñez, Covarruvias, Valencia, Suárez y Azor, los teólogos más sobresalientes entre los más recientes. Por tanto, ciertamente un hombre no puede castigar a otro que peca contra la naturaleza u obligarlo por la fuerza o por las armas [...] Así: si los cristianos pueden hacer esto contra los infieles, también éstos podrán hacer lo mismo contra los cristianos, pues todos estamos igualmente obligados a respetar el derecho natural.¹⁴¹

En otro pasaje, no menos interesante, pero ahora de su *Historia*, después de justificar el motivo de la venida de la Compañía a Nueva España, y la razón de que ésta se haya enfocado más al trabajo educativo que al trabajo misionero, Alegre reconoce en los primeros misioneros que habían iniciado la evangelización fundante en estas tierras, que “Estos obreros evangélicos, siguiendo las huellas del Redentor y de sus primeros apóstoles, no

¹⁴¹ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 259-261.



habían escogido para sí sino la gente más infeliz y despreciada a los ojos del mundo. Se habían enteramente dedicado al cultivo de los indios, y condenándose, por su salud, a lo más penosos trabajos”.¹⁴²

Y enseguida de esto que relata, impreca una realidad no menos mayor: “Estaba muy fresca aún la memoria, y se llora hasta hoy, de cuánto estorbo fueron para la conversión de los indios la codicia en lo temporal, perjudicaron a la tranquilidad y provecho de estas conquistas”.¹⁴³

En otro pasajes de sus *Memorias*, Alegre expresa su indignación ante la trágica muerte del último rey de Michoacán Caltzontzin, por la codicia de los españoles, especialmente de Nuño de Guzmán, quien mandó quemarlo vivo, no sin antes obligar a que el rey purépecha diera cuenta del lugar donde se hallaba las arcas de su tesoro. Esta situación, expresa Alegre, oscurecida por negros intereses, refleja la segazón de los conquistadores por el oro en la Indias, cerrando

[...] el paso hasta el trono a las voces de la justicia, cosa muy frecuente en aquellos tiempos, ello es que no se sabe que se diese castigo alguno [a Nuño de Guzmán por esta cruel acción], y *la sangre del miserable príncipe quedó sin otra venganza que la de dar voces al cielo, como la de tantos otros millones de indios que, a pesar de las piadosísimas leyes y sabias precauciones tomadas a su favor por los reyes de Castilla, fueron víctimas de la codicia y de la crueldad de los conquistadores.*¹⁴⁴

Por otra parte, se pueden encontrar varios pasajes de la *Historia* donde Alegre resalta las virtudes humanas y sociales de los indios. En el siguiente relato, ocurrido a principios del siglo XVII cuando los

¹⁴² Alegre, *HPCJNE* (Tomo I), p. 239.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ Citado en Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 63 (las cursivas son del antologador).

jesuitas evangelizaban a los tepehuanes y tarahumaras, además de preponderar su admiración por el ejercicio virtuoso de los recién neófitos, también da testimonio de la imprecación que un indio hizo ante la conducta de algunos soldados españoles:

- Entre los antiguos cristianos tepehuanes se veían grandes ejemplos de fidelidad. Acompañaban, en grande número, a los misioneros de sus penosísimos caminos. Y, diciéndoles el Padre Fonte, en ocasión que pasaba a un pueblo cercano, que con un muchacho le bastaba; esto lo hacemos, respondió un cacique, para que los españoles y los demás indios vean cuánto estimamos tu persona, y cuán contentos vivimos contigo.
- Habiendo un español, por no sé qué motivo, permitido que saliese otro de su casa en ocasión de estar muy enfermo, los indios de Papasquiario lo acogieron, lo limpiaron y acomodáronle una choza, y una cama. No tenían de qué hacerle colchón, y pidieron al Padre Juan del Valle, les diese alguno, o lana de que formarlo. El apostólico varón aun para sí no lo tenía; y hubieron de recoger, entre las indias, alguna lana para dar al enfermo español algún alivio. Continuaron, así, por algún tiempo, en su cuidado y asistencia, con asombro, y confusión de los españoles, hasta que pasó a mejor vida.
- Los más pequeños defectos en la asistencia a la doctrina y semejantes piadosos ejercicios, venían avisarlo a su ministro; y viendo, en cierta ocasión, a unos soldados con poca decencia en la iglesia, ¿Y qué, vino un indio catecúmeno a decir al Padre: éstos no son cristianos? ¿No tienen respeto a la casa de Dios, que vienen a comer y hablar en el templo?
- Estas pequeñas acciones de virtud de los neófitos son como aquellos primeros ensayos de la luz natural de los niños, que llenan de consuelo a sus Padres, y les hacen concebir una idea grande de sus talentos en una edad madura.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Alegre, *HPCJNE* (Tomo II), p. 220.



Sobre la población negra, también Alegre rememora algunos acontecimientos como el siguiente, cuando los jesuitas estaban retenidos en La Habana, un año antes de llegar a tierras novohispanas y mientras realizaban su labor misionera:

Fuera del continuo ejercicio de sermones y confesiones, que siempre se hacían con nuevo fruto, tuvieron en este año bastante en ejercitar su caridad y su paciencia, en la instrucción de muchos negros que se compraron de la costa de Guinea para el servicio de las obras públicas. Sensibles a la dulzura y caridad con que los trataban, recibieron con tanto gusto la doctrina, y echó en sus corazones tan hondas raíces la semilla evangélica, que fueron dentro de poco tiempo un ejemplar de edificación. Bautizados *sub conditione*, con parecer del Illmo. Don Juan del Castillo, no se ocupaban jamás del trabajo, sino rezando a voces el rosario de María Santísima que traían todos al cuello. Preguntados sobre esto de algunos religiosos que burlaban de su piedad, como de una supersticiosa ceremonia, recibieron respuestas que les hicieron conocer, no sin confusión, que *no está la virtud vinculada al color, ni es la gracia aceptadora de personas*.¹⁴⁶

Las cursivas con las que transcribo las últimas palabras de este párrafo son para resaltar la reflexión conclusiva de Alegre sobre el hecho narrado: la dignidad de toda persona no importando el color, pues la gracia divina está dispuesta para todo el género humano, sin excluir a nadie.

Es sabido también que Alegre manifiesta una actitud antiesclavista. En su *Instituciones teológicas* esto se pone de manifiesto al hablar del comercio de esclavos negros:

[...] ¿Qué debemos decir de la multitud de innumerable de esclavos etíopes que durante estos doscientos años han sido llevados a las colonias españolas, lusitanas y otras de América, y que todavía

¹⁴⁶ *Ibidem* (Tomo I), p. 146 (las cursivas son mías).

siguen siendo llevados? [...] hubo algunos que aconsejaron al rey [Felipe II] que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras [de América]. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios pero no un celo iluminado y conforma a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud.¹⁴⁷

Con estos testimonios históricos reafirmamos la posibilidad de la presencia de una razón anamnética en la obra de Alegre y, por lo tanto, de un vuelco crítico ante la visión histórica que había trazado el pensamiento hegemónico del conquistador. Ahora, en cambio, se trataba de “entender la historia no a partir de sus éxitos, siempre efímeros y beneficiosos para los triunfadores, sino de sus costes humanos; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, que imponen su ley, sino de las derrotas cosechadas por los perdedores que se convierten en botín de los vencedores; no a partir de la ley de la evolución lineal, que permite progresar a los ‘mejores’ y deja en la cuneta a los ‘peores’, sino a partir de la ley de la involución.”¹⁴⁸

En este sentido, la razón anamnética en Alegre constituye un elemento importante de su raigambre humanista, con la posibilidad al mismo tiempo de elaborar un memorial de agravios y de reivindicaciones, a partir de una narrativa que desentrañara una realidad oculta por el discurso hegemónico, a fin de visibilizar las voces de las víctimas y posibilitar el horizonte de un pensamiento crítico que tomara postura ante la realidad estudiada o de la cual se es testigo, evitando así cualquier neutralidad objetiva que apenas pueda colocar un pie en la historia.

¹⁴⁷ Citado en Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, pp. 55-56.

¹⁴⁸ Juan José Tamayo, *op. cit.*, p. 157.



1.7.4 El hombre: un ser social

Comenzamos propiamente en las siguientes páginas a tratar algunas ideas sociopolíticas que Alegre presenta en su obra, principalmente en las páginas de sus *Instituciones teológicas*. Vamos a comenzar por presentar lo que reflexiona respecto al hombre como un ser social.

En la línea aristotélico-tomista afirma que por naturaleza el hombre es un ser social, reafirmando lo que ya había expresado el mismo Aquinate:

Y si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente, como sucede con muchos animales, no precisaría de nadie que le dirigiera a su fin, sino que él mismo, cada uno, sería su propio rey [...] Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural [...] Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en sociedad de muchos miembros.¹⁴⁹

Por su parte, Alegre señala que:

[...] hemos nacido para la sociedad, lo que probamos en otra parte (*lib. 6, prop. 4*) con Santo Tomás en contra de Rousseau y de Hobbes, y que más extensamente exponen Grocio y Pufendorf. Todo está relacionado con la razón, y la razón de la misma naturaleza humana exige esto de cada uno: cuidad de cualquier hombre, lo que fue dicho por Antonio Augusto (*lib. 3. §. 4*). Dice Séneca (*Epist. 95*): somos miembros de un cuerpo grande, la naturaleza nos dio a la luz como parientes, engendrándonos de las mismas cosas y para las mismas cosas. Ella nos dio el amor mutuo y nos hizo sociables [...] Tengamos en común el hecho de haber nacido. Nuestra sociedad es muy

¹⁴⁹ Santo Tomás de Aquino, *La Monarquía. Al rey de Chipre*, pp. 894-895.

parecida a una bóveda de piedras que tendrá que caer, a no ser que recíprocamente se aseguren, y por esto mismo se sostiene.¹⁵⁰

Lo que aquí se percibe es la condición social del hombre. Esta condición exige que viva en sociedad. Y en el principio está el amor mutuo, es decir, aquello que nos hace seres sociales. En este sentido como señalaba el Aquinate: el “Amor es nombre de persona”,¹⁵¹ pues expresa relacionalidad y encuentro. Contrario a lo que sostenían algunos modernos como Hobbes que conciben al hombre como un individuo posesivo, pues antes que todo contrato, acuerdo, negocio, está la relacionalidad fundamental del hombre que se expresa en el amor, en la amistad, en la ayuda para con el otro. Esto no es obra del artificio, sino aspecto natural de la condición humana. Si la naturaleza del hombre para Hobbes era estar en un estado de guerra de unos contra otros (*homo homini lupus*), Alegre sostendrá, siguiendo la orientación tomista, que el hombre por naturaleza es amigo del hombre (*homo hominis amicus est*)¹⁵² y, por tanto, “la sociedad no puede conservarse sin la ayuda mutua”,¹⁵³ la cual está dirigida al fin de todo hombre: su felicidad. De ahí que la finalidad esencial de toda sociedad sea ofrecer al hombre las condiciones necesarias para que pueda alcanzar su último fin, ya sea su bien, su perfección, en sentido objetivo, o su felicidad, en sentido subjetivo.

Alegre también señala que: “La misma ley natural, en el momento que ordenó al hombre como ser social, impuso a los padres el cuidado de los hijos, el cual, para que fuera lo más diligente, sería muy suave y dulce, y al mismo tiempo les implantó un afecto muy tierno hacia la prole”,¹⁵⁴ es decir, como diría el Aquinate, “es natural que los hombres se ayuden mutuamente en sus necesidades”,¹⁵⁵ lo cual

¹⁵⁰ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 331.

¹⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología* I, c. 37, a. 1, p. 371.

¹⁵² Esta frase la encontramos en la *Suma contra los gentiles*, de santo Tomás de Aquino, l. 4, c. 54, p. 868.

¹⁵³ Cfr. *ibidem*, l. 3, c. 131, p. 461.

¹⁵⁴ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), p. 333.

¹⁵⁵ Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*, l. 3, c. 131, p. 461.



significa que por encima de cualquier bien individual está el bien común hacia donde deben de inclinarse todas nuestras acciones.

Las virtudes que han de promoverse para lograr la integración del conjunto social son el honor, el culto y la piedad, las cuales tienden a sustentarse en la justicia, pues en ella “se atiende a la razón de lo debido”,¹⁵⁶ es decir, al respeto y consideración que corresponde al hombre manifestar según las instancias que conforman la escala jerárquica de la sociedad. En este sentido, como el honor, dice Alegre, se debe a lo que se eleva por encima de todo.

[...] Dios tiene el primer lugar porque es el más excelente en la naturaleza y el más benéfico para nosotros, verdaderamente principio tanto de nuestra vida como del gobierno. Y en segundo lugar, los principios de nuestro ser, educación y gobierno son los padres y la patria, de quienes y en la cual nacimos. Por consiguiente, después de Dios, se debe el máximo honor a los padres y a la patria.¹⁵⁷

Y si a los padres y a la patria se les debe honor, después de manifestárselo a Dios, también se les debe el culto, entendido como veneración o respeto, lo cual atañe a la piedad que es definida, siguiendo a Tulio, como “esa virtud por medio de la cual se establece el deber y culto diligente para con los parientes y los aliados de la patria”.¹⁵⁸

En última instancia, todo lo dicho responde, según Alegre, a que “ciertamente Dios no sólo es nuestro rey y legislador, sino también nuestro padre, y nosotros con singular caridad a causa de Dios mismo abrazamos a todos los hombres como hijos del mismo Dios Padre y hermanos nuestros”.¹⁵⁹ El principio que fundamenta todo ello es la dignidad del hombre y su condición de ser social.

¹⁵⁶ Alegre, *op. cit.*, p. 307.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 307-309.

1.7.5 La igualdad humana

Otro aspecto importante en el pensamiento de nuestro jesuita es la igualdad implícita a todo el género humano. Éstas son sus palabras:

[...] nada se opone a la virtud, excepto el pecado; luego entonces, la *consideración de las personas según su posición* es pecado. En consecuencia, Dios no considera a las personas según su posición, para él no hay judío y griego, esclavo y hombre libre, ni bárbaro y escita (Ef, 6). A partir de lo dicho, es evidente (2-2, q. 63, a. 1, ad III) que en estas distribuciones que no se hacen según la justicia, sino según la mera liberalidad, no hay lugar para la *consideración de las personas según su posición* y tal es la confrontación de los deberes de la Gracia.¹⁶⁰

En el orden natural todos los hombres son iguales en dignidad. Sin embargo, igualdad no significa identidad. Por eso expresa también Alegre:

[...] no sería un único cuerpo conformado de muchos miembros, si todos los miembros fueran iguales y semejantes y todos tuvieran la misma actuación y operaciones [...] Luego, la sociedad misma de los hombres, así como supone la igualdad de la naturaleza, también reclama diversos grados y condiciones de los hombres mismos entre sí.¹⁶¹

Esto nos viene a confirmar que nuestro jesuita reconoce que en el orden social y político se da entre los hombres la presencia de varias desigualdades, debido a las siguientes causas:

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 333.



- 1) Por el sexo (la que supone la superioridad del hombre sobre la mujer).
- 2) Por la edad (la que se establece en la relación padres-hijos, la sabiduría de los ancianos sobre la imprudencia de quienes van creciendo en edad).
- 3) Por el grado de intelección (“pues unos son torpes y lentos, otros agudos y perspicaces”,¹⁶² también porque unos son más prudentes para gobernar que otros).
- 4) Por la resistencia y las fuerzas corporales (la que supone que unos son más fuertes que otros).

Por consiguiente, “de estas cuatro fuentes derivan la desigualdad política de los hombres, el derecho de imperar y la necesidad de obedecer”.¹⁶³ Esto es una muestra clara de cómo la sociedad, para nuestro jesuita, tenía que estar estructurada en un orden jerárquico. En realidad, las desigualdades han sido fruto de este orden jerárquico. Lo que importa aquí rescatar es que en la visión de Alegre todos los hombres son iguales, pero diferentes en sus cualidades intelectuales, morales, físicas, etc. En este sentido, cada uno tiene mucho que recibir de los otros, y cada uno tiene mucho que ofrecer a los demás y a la sociedad.

En síntesis: no hay desigualdad entre los hombres en el orden natural, pero sí es posible una estructura desigual en el orden social y político, siempre y cuando se tenga como objetivo el ordenamiento de la sociedad, gobernada por los más prudentes y dirigida bajo el principio rector del bien común.

1.7.6 *El bien común*

Una de las categorías que más resalta Alegre en su pensamiento sociopolítico es el bien común. Igualmente bajo la influencia del Aquinate. Varias son sus posiciones al respecto: “La suma felicidad

¹⁶² *Ibidem*, p. 335.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 343.

es el bien común de todos los hombres; luego, ninguna ley es justa, a no ser que se refiera a la utilidad común o pública”.¹⁶⁴

Y luego también:

En efecto, es natural al hombre, lo que fue dicho por Santo Tomás [...], que viva en sociedad, y es necesario que haya entre los hombres aquello por lo cual la multitud sea gobernada, pues cuando cada uno provee aquello que es conveniente para sí mismo, la multitud se divide en opiniones contrarias, salvo que exista el hombre que tenga la preocupación del bien común, porque, siendo contrarios los intereses de los hombres, lo que es útil para una sola persona o familia, es nocivo o pernicioso para otros. Por ello se dijo [...]: donde no hay gobernador, se disipará el pueblo. Ciertamente, la ciudad no es una multitud desorganizada. Luego, es conveniente que, además de aquello que mueve a cada uno de los hombres a su propio bien, exista también aquello otro que mueva al bien común de la mayoría; de donde entre los animales no puede haber ninguna ciudad o sociedad, porque cada uno ve por sí mismo, ninguno por los otros.¹⁶⁵

Por eso, “sería absurdo e inicuo que para la comodidad de algún privado se gravara la comunidad, en cuanto conviene que la parte ceda al todo, no el todo a la parte; luego las leyes miran no al bien privado, sino al público y común”.¹⁶⁶

Para Alegre, la autoridad política o quien gobierne debe tener a la vez como principio rector y como fin el bien común. Pues, “la salvación del pueblo es la ley suprema, en primer lugar eterna, y secundariamente temporal”.¹⁶⁷ No puede haber gobierno bien dosificado si no se apoya en el bien común, sin que falte en ello la justicia y la paz. En este sentido, es importante resaltar lo dicho por el Aquinate:

¹⁶⁴ Citado en Mauricio Beuchot, *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, pp. 197-198.

¹⁶⁵ Alegre, *Instituciones Teológicas* (Antología), pp. 355-357.

¹⁶⁶ Mauricio Beuchot, *op. cit.*

¹⁶⁷ Alegre, *op. cit.*, p. 283.



La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación. Porque compete al capitán conducir la nave al puerto de refugio, conservándola intacta contra los peligros del mar. Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social [...]. Luego esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad de la paz. Pues no delibera con rectitud si no consigue la paz en la sociedad sujeta a él, como tampoco el médico actúa correctamente sino sana al enfermo a él encomendado.¹⁶⁸

Queda clara la importancia del bien común para Alegre, especialmente porque debe ser el eje rector de toda sociedad, a su vez, el principio y el fin de todo gobernante. El bien común es la expresión histórica de la naturaleza social del hombre. Por eso, antes que establecer cualquier régimen de gobierno, ya sea monárquico, democrático u otro, la conciencia social de todo hombre debe estar encaminada a la construcción del bien común. De hecho, no podría edificarse ciudad o pueblo alguno sin que éste sea la raíz de todo orden social y de la misma autoridad política. El bien común también orienta a las sociedades a construir su porvenir, tal como señala Alegre:

No era suficiente para la paz de la sociedad humana organizar de esa manera el dominio de las cosas que servirían sólo para el presente y el uso momentáneo, sino organizar lo que fuera durable también para la posteridad, ya que compete al hombre, en la medida que lo permite la naturaleza, el derecho de conservar la vida y de velar por las cosas necesarias para él, no menos para el futuro que para el presente.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Santo Tomás de Aquino, *La monarquía. Al rey de Chipre...*, p. 899.

¹⁶⁹ Alegre, *op. cit.*, p. 319.

1.7.7 El origen de la autoridad civil

Otra de las reflexiones importantes de Alegre en el terreno político-social es la que se refiere al origen de la autoridad civil, que trata a fondo especialmente el libro VIII, proposición IX, de *Instituciones teológicas*. Con base en la tradición escolástica del Aquinate y de Suárez, especialmente, y partiendo de las críticas de Bartolomé de las Casas contra Ginés de Sepúlveda, Alegre refuta el argumento de quienes sostenían que la desigualdad de ingenios, es decir, la superioridad intelectual de unos hombres sobre otros, era fundamento y base de la autoridad:

Por esta supremacía, algunos consideran que en éstos [los más agudos y perspicaces] está el derecho de imperar y en aquellos [los torpes y lentos] la necesidad de obedecer, porque juzgan que los hombres lentos y torpes por naturaleza son esclavos de los sabios e ingeniosos, por esta razón, dijo Eurípides (en su *Ifigenia*), los griegos deben tener imperio sobre los bárbaros, porque los griegos, dice, por naturaleza son libres, los bárbaros por naturaleza son esclavos. Fueron de esta opinión algunos españoles, como Ginés de Sepúlveda, quienes fueron egregiamente refutados por Bartolomé de las Casas y Domingo Soto.¹⁷⁰

La posición de Alegre es que ni esta relación amo-esclavo por naturaleza –donde el amo tiene la supremacía de la razón y por tanto el deber de dominio, mientras que el esclavo es inferior en razón y en consecuencia está llamado a obedecer– ni lo que sostenía Hobbes al justificar dicho dominio a partir de la superioridad física o fisiológica, posición que debe condenarse, dice el jesuita, por ser expresión de una “sentencia de los tiranos y de los hombres violentos”,¹⁷¹ es en absoluto el motivo para dominar

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 335.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 339.



al otro. En consecuencia, esto nos muestra que Alegre refuta el argumento de la superioridad racional o racial, pues parte de la igualdad natural dentro del género humano. El dominio, por tanto, se dará solamente si hay consentimiento expreso, tácito o interpelativo de las personas. Allí entonces estaríamos hablando no de una desigualdad natural, sino política, la cual se presenta, por ejemplo, si alguien se sometiera voluntariamente a la dirección de otro o por autoridad pública, como cuando el pretor asigna un tutor a los pupilos o un cuidador al que derrocha, o por edicto paterno. Asimismo, si alguien no tiene por naturaleza capacidad para gobernarse a sí mismo, dada cierta incapacidad mental, entonces es mejor estar bajo la tutela de otro.¹⁷²

Por consiguiente, para Alegre el origen de la autoridad civil se funda, en primera instancia, en la naturaleza social del hombre, según lo dicho por Tomás de Aquino y ratificado por Francisco Suárez cuando sostiene que “el hombre por naturaleza propia tiende a la sociedad civil y en grado sumo necesita de ella para el desarrollo de su vida”,¹⁷³ pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad, es decir, “a partir de la asociación y pacto de los hombres”.¹⁷⁴ Sólo desde este consenso se le puede conferir o trasladar la autoridad a alguien, sea el rey o el magistrado, previo contrato o pacto, y con la condición de que haya una constante preocupación por el bien común. Bien común que no surge de un acto voluntario entre los hombres, sino por la recta razón en el obrar con relación al fin intrínsecamente social.

Ciertamente, la postura de Alegre sobre el origen de la autoridad civil está en la línea de Francisco Suárez. Entre otras cosas, porque parte de supuesto de que el poder (*potestas*) o la soberanía reside en el pueblo, el cual lo recibe de Dios. Y por tanto, toda autoridad conferida al rey o a los gobernantes no viene inmedia-

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Carlos Herrejón Peredo (selección, introducciones y notas), *Textos políticos en la Nueva España*, p. 25.

¹⁷⁴ Alegre, *op. cit.*, p. 359.

tamente de Dios, sino que es otorgada por mediación y voluntad del pueblo. Como dice Suárez:

La suprema potestad civil, considerada en sí misma, ciertamente la da Dios a los hombres reunidos en sociedad o perfecta comunidad política. Y esto no por disposición peculiar o en cierta manera positiva, ni por donación totalmente ajena a la producción de determinada naturaleza, sino que la da por consecuencia necesaria que deriva de la creación original de tal naturaleza. Y por tanto, en virtud de que la donación es así, la potestad radica no en una sola persona, ni en alguna junta especial de muchas, sino en todo el pueblo bien constituido o cuerpo de comunidad.¹⁷⁵

Es decir que a través o mediante el pueblo Dios le confiere al rey o a cierto gobernante la potestad de dominio. Nunca directamente lo recibe de Dios ni mucho menos, sostiene Alegre, del Romano Pontífice, sino es por el pueblo, como instancia mediadora, de quien se tiene que velar su bienestar, en justicia, equidad y bien común.

1.7.8 *Los vicios contra la justicia*

Una de las reflexiones que, además de su importancia teórica, nos da cuenta de la sensibilidad de Alegre para las cuestiones sociales y política es la que se refiere a los vicios contra la justicia. Sobre todo porque en ello vemos la posición de nuestro jesuita de no separar la ética de la política, sino que vayan unidas. Veámoslo a continuación.

Si consideramos que la justicia es una virtud común, “según la cual se llama justa cualquier cosa que es conforme a la recta razón, o a la virtud particular que compensa a otro lo debido en igualdad”,¹⁷⁶ por consiguiente, cualquier injusticia además de

¹⁷⁵ Carlos Herrejón Peredo, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷⁶ Alegre, *Instituciones teológicas* (antología), p. 131.



que se opone a la recta razón, es –siguiendo a Santo Tomás de Aquino– “aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro”.¹⁷⁷

En el libro VI, proposición XIX de las *Instituciones teológicas*, Alegre habla acerca de los vicios opuestos a la justicia, especialmente los que se oponen a la justicia distributiva y a la conmutativa.

Lo que se opone a la justicia distributiva, es decir, aquella que da a los gobernantes la voluntad firme y estable de distribuir los bienes comunes entre los súbditos, atendiendo a la proporción de sus méritos, dignidad y necesidades, es precisamente “la acepción de las personas según su posición”.

Alegre señala, siguiendo al Doctor Angélico, que este vicio ocurre cuando se confiere alguna cosa a alguien no por alguna causa –por su conocimiento, su capacidad, su ejemplaridad–, sino sólo en atención a su posición social o a su prestigio, olvidando que los derechos y deberes de esta justicia están encaminados a la edificación del bien común. Pues no se mira a las personas como tales, sino como miembros de la comunidad.

Entre otras cosas, como la justicia distributiva radica en el gobernante y se aplica a la sociedad, ésta exige del gobernante o de quien la ejerce, capacidad, prudencia y desinterés.

Para desarrollar su posición filosófica acerca de los vicios opuestos a la justicia conmutativa, Alegre considera que existen diversas especies de conmutaciones, especialmente las involuntarias y las voluntarias.¹⁷⁸

Cuando alguien usa la pertenencia, la persona o la obra de otro –puede ser su propio trabajo– en contra de su voluntad, entonces hablamos de conmutaciones involuntarias, las cuales se presentan por medio de algún fraude o de violencia contra la persona del otro y contra sus propias pertenencias.

¹⁷⁷Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* III [II-II (a)], c. 59, art. 1, p. 488.

¹⁷⁸ *Ibidem*, c. 61, art. 3, p. 514.

Alegre centra su atención en lo que considera los mayores vicios contra la justicia: el hurto y la rapiña. En efecto, “la rapiña y el hurto son malos porque se oponen a la justicia y nada se opone a la justicia sino lo injusto”.¹⁷⁹ Además de que nadie padece lo injusto por su propia voluntad, porque en estos vicios, por lo general, se actúa con dolo y con violencia contra el otro.

Si el hurto es un acto injusto –o tiene razón de pecado–, es porque se usurpa una cosa ajena y porque se actúa en más de las veces con dolo y con fraude, los cuales se oponen a la verdad que, al decir del jesuita, es el vínculo de la sociedad humana.

Por otro lado, la rapiña implica cierta violencia y coacción por la que se arrebató al otro contra toda justicia lo que es suyo. En la línea tomista, Alegre sostiene que sólo se puede ejercer la coacción por potestad pública, únicamente si se ejerce “luchando contra los enemigos o castigando a los que dañan a los ciudadanos”,¹⁸⁰ pero con la advertencia que ya señalaba el mismo Aquinate: “a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean los guardianes de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear violencia y coacción sino con arreglo a las exigencias de la justicia”.¹⁸¹ De esta manera, “si algunos quitan a otros sus posesiones violentamente contra la justicia mediante abuso de potestad pública, [entonces] actúan fuera de la ley y pecan tanto más gravemente que los ladrones cuanto más peligrosa y comúnmente actúan contra la justicia pública, para la cual han sido constituidos guardianes”.¹⁸² Lo dicho por el jesuita parece recordarnos aquello que decía san Agustín: “Si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño?”¹⁸³

¹⁷⁹ Alegre, *op. cit.*, p. 155.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* III, II-II(a), c. 66, a. 8, p. 550.

¹⁸² Alegre, *op. cit.*, pp. 157-159.

¹⁸³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 150.



1.7.9 La obra de Vasco de Quiroga como paradigma comunitario de integración social

La aplicación de algunos de los principios aquí vistos del pensamiento sociopolítico de Alegre podemos verlos reflejados en la obra del obispo Vasco de Quiroga, a quien nuestro jesuita le declaró su admiración, especialmente si nos enfocamos al principio de bien común. Estas líneas tienen como propósito mostrar lo que dice Alegre al respecto, pero también es una manera de poner en práctica la llamada razón anamnética, de la que hablamos en páginas anteriores, a fin de recuperar la figura de Quiroga –con base en lo narrado por nuestro jesuita– como uno de los iconos –según la humana capacidad– de aquellos que supieron concretar las ideas humanistas y civilizatorias para el bien de los indios.

Alegre reconoce en el obispo a “uno de aquellos grandes genios que produce tarde la Naturaleza”,¹⁸⁴ siendo que en cualquier momento de la historia hacen falta hombres como don Vasco para edificar y construir sociedades cimentadas en la justicia y en el bien común. Esta admiración también repercutió en Alegre en su “Aprobación”, a instancias de Clavijero, para que se publicara una de las obras históricas más importantes que se escribieron en el siglo XVIII sobre el obispo de Michoacán, titulada *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, cuyo autor fue Juan José Moreno, alumno de los jesuitas en San Idelfonso. Por la importancia del contenido transcribo el texto de la aprobación:

He visto los preciosos fragmentos de la Vida del Venerable Illmo. Sr. D. Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán, que V. S. se sirvió remitir a mi censura. La Compañía de Jesús, que él procuró con tanto esfuerzo traer a América, y que no sin particular providencia goza el depósito de su venerable cadáver, es muy interesada en las glorias de este gran Prelado, para no tomar mucha parte en la publicación de estas memorias. Aun prescindiendo de este superior motivo,

¹⁸⁴ Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 64.

el Autor a una materia por sí mismo tan apreciable ha dado nuevo esplendor con un estilo muy propio de la Historia, con una exacta Cronología, con una juiciosa crítica, y con una perfecta instrucción en las antigüedades Americanas. Su relación puede contribuir mucho a la sólida piedad, y nada tiene contrario a las Regalías del Rey N. Señor. Por tanto juzgo que puede V.S. conceder su licencia. En este Real, y más antiguo de S. Ildefonso, y 14 de Junio de 1766. /JHS / Francisco Xavier Alegre.¹⁸⁵

En las *Memorias*, que Alegre había escrito en el exilio, decía que la obra del obispo consistió en “[Reducir] por sí mismo a poblaciones y regularidad de vida civil a innumerables indios; en cuasi todos los pueblos considerables fundó hospitales, en que con un orden maravilloso, sin dispendio de sus haciendas y labranzas, se remudaban a servir a los enfermos algunas familias de indios”.¹⁸⁶

Pero es en su *Historia* donde Alegre ofrece, con mayor amplitud, el testimonio sobre Vasco de Quiroga que, además de ser elogioso –una de las pocas semblanzas biográficas que podemos encontrar en esta obra sobre algún personaje ajeno a la Compañía–, describe minuciosamente la obra social de este obispo y los frutos que de ello se derivó. Lo transcribo íntegro también por su interesante narrativa:

Este gran Prelado había nacido en Madrigal, y venido a las Indias de oidor de la real audiencia, el año de 1530. Electo obispo de Michoacán siete años después, es inexplicable el celo con que se entregó al bien espiritual y temporal, de sus ovejas. Dispuso que todos los oficios mecánicos estuvieran repartidos por los pueblos, de suerte que, fuera de los destinados, en ninguno otro lugar se profesaba aquel arte. En unos las fábricas de algodón, en otros las de pluma; unos trabajaban madera, otros en cobre, sastrería, la música

¹⁸⁵ Juan Joseph Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga...*

¹⁸⁶ Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 64.



para el servicio de la iglesia, todo tenía sus familias y poblaciones destinadas. Los hijos aprendían así el arte de sus padres, y lo perfeccionaban más cada día. La ociosidad no se conocía, ni el libertinaje, su fatal consecuencia. Todo el país estaba siempre en movimiento. Los pueblos se mantenían en la dependencia unos de otros: esto fomentaba una caridad y un mutuo amor; y juntamente procuraba, con el continuo comercio, una abundancia grande de cuanto es necesario a la vida. ¡Qué no puede hacer un gran talento cuando, desnudo de toda ambición de interés, se dedica enteramente al bien y a la sólida felicidad de sus hermanos!

El Santo Obispo, fuera de sus otras grandes limosnas, les procuraba y proveía de los instrumentos propios del oficio. Les mandó traer buenos maestros; atendía él mismo a las fábricas de sus casas; corregía a los perezosos en su arte, animaba a los aplicados. Finalmente un hombre solo era el alma y como el resorte de más de ciento y treinta pueblos que en su caridad, en sus oraciones y en su sabia dirección tenían puesto todo su amor y su confianza.¹⁸⁷

Estas palabras nos dan la pauta para pensar que los pueblos u hospitales que fundó don Vasco pudieron representar para Alegre la cristalización de una justa organización social, basada en el bien común, la justicia, la igualdad; en el mutuo trabajo, donde todos los bienes de producción eran comunes.

Si tomamos como clave de interpretación la categoría de bien común, podemos señalar que la obra del obispo significó la encarnación de un proyecto social, político, económico y religioso que tuvo como eje rector esta categoría, en tanto que todo era en común, y al mismo, tiempo dirigido a la felicidad de sus habitantes, que no eran entes pasivos, sino sujetos activos en la conformación de este proyecto civilizatorio. Cada quien, según sus cualidades, hacía lo que estaba en sus talentos y posibilidades, y cada uno recibía según lo dictado por la justicia comunitaria. Asimismo, Quiroga partía de la “premisa clara de que la sociedad

¹⁸⁷ Alegre, *HPCJNE* (Tomo I), p. 165.

humana debe ordenarse por la auténtica política que cambie el caos en orden y concierto para que el vivir humano sea posible". Para ello, el obispo analizó

las formas posibles de lograrlo, atendidas las circunstancias de los pobladores indígenas; estudia además sus virtudes y sus defectos, y se propone conservar aquéllas y combatir éstos sin tener un esquema prejuiciado de antemano; desde luego no acepta el modo español que él encuentra defectuoso por fomentar las bestias fieras del orgullo, la vanidad y la avaricia. Delineando el esquema ideal, debe partir de cosas tan fundamentales como el mismo estilo de la propiedad, que cree debe ser colectiva, pues la forma de posesión individual desarrolla el egoísmo; y aquél en cambio favorece el bien común.¹⁸⁸

Contra la sociedad individualista, que se veía venir en el siglo de la Ilustración moderna, Alegre recupera como modelo de integración social el proyecto utópico de Quiroga, pues representa la expresión más acabada de un humanismo que reconoce la dignidad de toda persona y la importancia de una sociedad basada en el bien común, sin negar, al mismo tiempo, el mérito que conlleva la praxis cristiana de las virtudes humanas y el ejercicio del pensamiento al servicio del hombre y de la sociedad misma.

A modo de conclusión

Lo expuesto en estas páginas tuvo como intención principal realizar una aproximación al pensamiento de Alegre, lo cual resultó fructífero pues nos dimos cuenta de la importancia de este humanista novohispano para la historia del pensamiento de nuestro país. Ahora, al concluir, aunque es posible que queden ciertas lagunas por resolver, lo cual implique un trabajo más amplio, sin embargo, en sintonía con los trabajos que integran la presente

¹⁸⁸ Francisco Miranda, "Las reducciones quiroguianas de Santa Fe, una experiencia utópica en la Nueva España del siglo XVI", p. 28.



obra, éste es un intento por acercarse a ese vasto horizonte que fue el periodo novohispano, con especial atención al siglo XVIII, en el cual encontramos a humanistas como Alegre que libraron fuertes batallas en el horizonte del pensamiento por salvaguardar una tradición –la escolástica– nada despreciable, por todos los siglos que hay detrás de ella y los aportes que ha ofrecido a la historia del pensamiento; y, al mismo tiempo, ingresar al horizonte de comprensión de la modernidad, donde se desplegó toda una gama de conocimientos, cuyo eje rector fue la racionalidad humana, que llevó al ser humano a asumir su lugar en el mundo sin límite, más que el de su propia conciencia. En este clima complejo de cambio generacional y de paradigmas, la obra de Alegre representa el trabajo de quien ante todo quiso buscar la verdad, ya sea desde la luz natural de la razón como desde la luz que brinda la fe en su camino hacia lo trascendente.

Referencias

Fuentes principales

Alegre, *Instituciones teológicas* (antología):

Rovira Gaspar, María del Carmen y Ponce Ramírez, Carolina (compilación y estudios críticos) (2007). *Antología. Instituciones teológicas, de Francisco Javier Alegre; Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos documentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Universidad Autónoma del Estado de México.

Alegre, *HPCJNE*:

Alegre, Francisco Javier Alegre (1956). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. (Tomo I). Nueva edición por Ernest J. Burrus, S. J. y Félix Zubillaga, S. J., Institutum Historicum S. J. Roma: Italia.

— (1958). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo II. Nueva edición por Ernest J. Burrus, S. J. y Félix Zubillaga, S. J., Institutum Historicum S. J. Roma: Italia.

- (1959). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo III. Nueva edición por Ernest J. Burrus, S. J. y Félix Zubillaga, S. J., Institutum Historicum S. J. Roma: Italia.
- (1960). *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo IV. Nueva edición por Ernest J. Burrus, S. J. y Félix Zubillaga, S. J., Institutum Historicum S. J. Roma: Italia.
- Alegre, opúsculos inéditos:
- Alegre, Francisco J. (1889). *Opúsculos inéditos*. Editado por José García Icazbalceta. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.

Fuente documental

AGN, indiferente virreinal, c. 5800, exp. 56, fs. 1-2.

Bibliografía complementaria

- Agustín, santo de Hipona (2009). *La ciudad de Dios* (incluye *Vida de san Agustín*, san Posidio). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Col. Selecciones).
- Aquino, santo Tomás de (2001). *Suma de teología I* (parte I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2006). *Suma de teología II* (parte I-II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2005). *Suma de teología III* (parte II-II [a]). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2009). *Suma de teología IV* (parte II-II [b]). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2007). *Suma contra los gentiles* (Tomo I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2003), “La monarquía. Al rey de Chipre”, en *Opúsculos y cuestiones selectas* (Filosofía II), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (s.a.), *In Met.*, I, 3 (n. 64), en Pieper, Josef (2000), *Obras. Tomo 3: escritos sobre el concepto de filosofía*. Editado por Ber-



- thold Wald y traducido por Javier Hernández-Pacheco. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Alva Rodríguez, Inmaculada (2011). "Francisco Javier Alegre (1729-1788): una aproximación a su obra teológica". *Anuario de Estudios Americanos*, 68(1), pp. 282-314.
- Babtist Metz, Johann (2002). *Dios y el tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Beuchot, Mauricio (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Madrid: Herder.
- (1995). *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario, 118).
- (1991). *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*. México: UNAM.
- (1996). *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*. México: UNAM.
- (2004). *Derechos humanos. Historia y filosofía*. México: Fontamara.
- Boff, Clodovis (1982). "Santo Tomás de Aquino y la liberación. Carta a un teólogo". *Revista Christus*, 553, 44-51.
- Boff, Leonardo (2001). *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Trotta.
- Cavo, Andrés (1949). *Historia de México*. Paleografía del texto original y anotada por el P. Ernesto J. Burrus, S. J., con prólogo del P. Mariano Cuevas, S. J. México: Patria.
- Certeau, Michel de (1994). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Clavijero, Francisco Javier (2003). *Historia antigua de México*. Prólogo y edición de Mariano Cuevas. México: Porrúa.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- (1981). "Las reducciones, un modelo evangelizadorio y un control hegemónico". *Revista Christus*, 551, 19-23.

- Frost, Elsa Cecilia (2012). "Francisco Xavier Alegre, el exiliado (1729-1788)". En Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (coords.), *La creación de una imagen propia de la tradición española*. Vol. II, *Historiografía eclesiástica (1266-1282)*. México: UNAM.
- (2000). *Testimonios del exilio*. México: Editorial Jus.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1989). *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2005). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: Colmex.
- González-Ayesta, Cruz (15 de octubre de 2013). "El amor a la verdad en santo Tomás de Aquino". Recuperado de <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3425629.pdf>>.
- Herrejón Peredo, Carlos (1984). *Textos políticos en la Nueva España*. Selección, introducciones y notas de Carlos Herrejón Peredo. México: UNAM.
- Laird, Andrew (2003). "La *Alexandriada*, de Francisco Xavier Alegre: *arcanis sua sensa figuris*". *Nova Tellus*, 21 (2), 165-176.
- Lobato, Abelardo (1997). *Dignidad y aventura humana*. Salamanca: San Esteban/Edibesa.
- Loyola, San Ignacio de (1963). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2010). *Ejercicios Espirituales*. Texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde, S. J. Santander: Sal Terrae.
- Maneiro, Juan Luis y Fabri, Manuel (1956). *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. Prólogo, selección, traducción y notas de Bernabé Navarro B. México: UNAM.
- Márquez, Pedro José (1972). *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana, Tajín y Xochicalco*. Estudio y edición de Justino Fernández. México: UNAM.
- Mayer, Alicia (2012). "Modernidad y tradición, ciencia y teología. Francisco Javier Alegre y las *Institutiones theologicae*", *Estudios de historia novohispana*, 47, 93-126.
- Méndez Plancarte, Gabriel (1970). *El humanismo mexicano*. México: Seminario de Cultura Mexicana.
- (1962). *Humanistas del siglo XVIII*. México: UNAM.



- (1940). “Un gran teólogo mexicano, Francisco Xavier Alegre (1729-1788)”. *Ábside. Revista de cultura mexicana*, IV(4), 3-17.
- Miranda, Francisco (1981). “Las reducciones quiroguianas de Santa Fe, una experiencia utópica en la Nueva España del siglo XVI”. *Revista Christus*, 551, 24-29.
- Moreno, Juan Joseph (1965 [1766]). *Fragmentos de la Vida y Virtudes de V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga, primer obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán, y Fundador del Real, y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*. Facsímil del original. México: Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Michoacán.
- Navarro, Bernabé (1948). *Introducción de la filosofía moderna en México*. México: Colmex.
- (1964). *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México: UNAM.
- Pena González, Miguel Anxo (2009). *La Escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Peñalosa, Joaquín Antonio (1988). *Flor y canto de poesía guadalupana (siglo XVIII)*. México: Editorial Jus.
- Pérez, Joseph (1988). “Renacimiento y escolástica”. En García de la Concha, V. (ed.), *Literatura en la época del emperador (14-15)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Pimentel Álvarez, Julio (1990). *Francisco Javier Alegre y Diego José Abad. Humanistas gemelos*. Prólogo, selección, traducción, edición y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM.
- Reyes Palacios, Felipe (1995). “Francisco Xavier Alegre, traductor y comentarista de Boileau (el canto tercero)”. En Instituto de Investigaciones Filológicas, *Memorias Jornadas Filológicas 1994*. México: autor.
- Rosillo Martínez, Alejandro (2011). *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat.

- Rovira Gaspar, María del Carmen (2002). "Teología positiva: su introducción en la Nueva España y proyección política". *Pensamiento novohispano*, 3.
- Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: FCE/UNAM.
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) y Alejos Grau, Carmen-José (coord.) (2005). *Teología en América Latina, Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. Vol. II/1. Madrid: Iberoamericana/Vertuert.
- Suárez, Francisco (1978). *De Anima*. Tomo I. Introducción y edición crítica de Salvador Catellote. Madrid: Editorial Labor/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Tamayo, Juan José (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Víctor, Hugo de san (2011). *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*. Edición bilingüe preparada por Carmen Muñoz Gamero y María Luisa Arribas Hernáez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Villoro, Luis (2002). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. México: Conaculta (Col. Cien de México).



JUAN BENITO DÍAZ
DE GAMARRA Y DÁVALOS

Noé Héctor Esquivel Estrada

1. Modernidad y eclecticismo en la obra elementos de filosofía moderna de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos

1.1 Breve reseña biobibliográfica de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nació en Zamora, Michoacán, en 1745. Realizó sus estudios humanísticos en el Colegio de San Ildefonso, en México; posteriormente estudia filosofía y teología en la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, en San Miguel el Grande (1764). Congregación que destacó por su marcado interés en el pensamiento moderno.¹ En 1767 viaja a

¹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, “[...] la Congregación del Oratorio estuvo bien representada en México. Lo vemos en el padre José Antonio Fernández, que en San Miguel el Grande elaboró un discurso sobre la ‘Historia de la filosofía de Aristóteles, su inutilidad para la sagrada teología y las ventajas de la filosofía moderna ecléctica’ (1772)”, p. 241.



Europa desempeñando el cargo de procurador de su congregación en España e Italia. Estancia que aprovecha para realizar algunos estudios enfocados, principalmente, al conocimiento de la filosofía moderna. En Pisa obtiene el grado de Doctor en Derecho Canónico. Durante esa estancia fue miembro de algunas asociaciones científicas, como de la Academia de Bolonia. Regresa a México en 1770, fuertemente influenciado por las ideas modernas; es nombrado maestro de filosofía en el Colegio del Oratorio, en San Miguel el Grande, en el que desempeña el ministerio de prefecto de estudios. Se percibe en él la influencia del filósofo portugués Luis Antonio Verney.² Además fue calificador y comisario del Santo Oficio. Hemos de reconocer que toda su vida, pensamiento y obra los dedica a la difusión y enseñanza de las ideas modernas. Fue un pensador de amplios conocimientos, profundo y crítico. Es loable destacar su empeño en la enseñanza de la filosofía moderna aprendida en Europa y transmitida a la juventud novohispana. En este campo no sobresale, precisamente, por su originalidad; la consulta misma que hace de los autores no es de las fuentes directas (Descartes, Leibniz, Locke, etcétera), sino que recurre a la lectura de manuales de su época, como los de Segneri, Vieira y otros. Muere en el año de 1783.

1.1.1 *Sus obras*

En 1774 aparece su obra *Elementos de filosofía moderna (Elementa Recentioris Philosophiae)*³ en la que da seguimiento al desarrollo histórico de la recepción de la modernidad en el campo filosófico. Consiguió que esta obra fuese adoptada oficialmente como libro de texto tanto por la Real y Pontificia Universidad de México como

² Cfr. María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, pp. 183 ss. Cabe mencionar la tendencia ecléctica de los pensadores novohispanos que buscaron siempre adaptar la orientación de la filosofía moderna a los principios de la doctrina cristiana.

³ Traducción (parcial), introducción y notas de Bernabé Navarro.

por otros colegios. De orientación didáctica: para estudiantes de filosofía, no para maestros o especialistas. Refleja una exposición objetiva, clara y simple; siempre con el propósito de alejarse de la escolástica decadente que obstaculizaba el conocimiento de la “verdadera filosofía”, atribuida a la filosofía moderna. En relación con este asunto Navarro comenta: “[...] es una filosofía nueva y útil para la vida, no disputadora y estéril, seleccionada de los mejores autores, en método claro y fácil”.⁴ Comentario que refleja claramente algunas notas distintivas de la modernidad: novedad, utilidad y método empírico.

Elementos de filosofía moderna está conformada por dos grandes unidades temáticas: la filosófica y la científica. La primera (tomo I) inicia con “Prolegómenos a la historia de la filosofía”, y luego se divide en tres partes:

1. “Elementos de Lógica”.
2. “Elementos de Metafísica (ontología, psicología racional y teología natural)”.
3. “Elementos de Ética o Filosofía Moral”.

La segunda unidad temática (contenida en el volumen segundo) incluye tanto la física general como la particular y constituye la cuarta sección, que trata “De los elementos de la filosofía más reciente”. Ésta se divide, a su vez, en dos partes:

1. “Elementos de física. Prolegómenos”.
2. “Ciencias físicas”.⁵
 - Parte 1. Acerca de la naturaleza y acerca de los principios de los cuerpos.
 - Parte 2. Acerca del movimiento.
 - Parte 4. Acerca de las cualidades de los cuerpos.

⁴ Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 138.

⁵ Así aparece en el texto original.



Parte 5. De la composición del mundo elementario y los cuerpos terrestres, de los meteoros y de las plantas.⁶

La amplitud del tratado de la física se explica razonablemente por el interés del autor en dar a conocer los principios, los descubrimientos e inventos de la ciencia experimental moderna. En ella expone su postura ecléctica, en oposición fundamentalmente a algunas tesis escolásticas, como por ejemplo, el concepto de sustancia y de forma, la conformación hilemórfica de los cuerpos, la unión del cuerpo y el alma, entre otros más. Rechaza el método escolástico y sostiene que sólo el método experimental (observación) nos acerca al conocimiento real de la naturaleza. Juzga que, en este campo, la escolástica es superficial y dogmática.

En el apartado de "Historia de la filosofía" aparece su adhesión explícita al eclecticismo que se descubre en el seguimiento de filósofos como Bacon, Leibniz y Wolff, lo que le permite justificar esa postura. En el campo de la Lógica se apoya en Malebranche. En el capítulo IV, del primer libro, junto con Locke, asume una actitud crítica al concepto tradicional de sustancia e incorpora el concepto cartesiano de la misma, tema que retomará también en la Metafísica. En la Psicología, parte constitutiva de la Metafísica, se aleja de la concepción escolástica acerca de la espiritualidad del alma, sustituyéndola por la concepción moderna cartesiana: principio de pensamiento, vital, de volición y conocimiento. Lo mismo sucede en relación con el cuerpo. Éste es una sustancia extensa, divisible, sólida, compuesta de varias partes y de varias figuras.

Errores del entendimiento humano (1781)⁷ es otra de sus obras. En ella recupera las orientaciones ideológicas de la modernidad,

⁶ La subdivisión de la parte científica, correspondiente a la cuarta sección, está tomada del índice de la obra de fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de la filosofía moderna*, volumen segundo (antología), a cargo de Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce (compiladoras).

⁷ Publicada bajo el seudónimo de Juan Felipe de Bendiaga (Puebla, 1781).

principalmente, en el campo social. Sostiene que los errores morales y sociales son fallas del entendimiento, expresión de su racionalismo. Combate los prejuicios anticientíficos de la época y propone cosas concretas, tales como: reformas de salubridad e higiene; que el sistema educativo debe atender a las ciencias; demarcar el campo de la filosofía y las ciencias; así como cambios sociales apegados al progreso. La obra contiene un Apéndice en el que expone “Pensamientos sueltos sobre diversas materias”. Se percibe en ella la influencia de la Ilustración. La filosofía ha de ser popular y útil; para tal propósito la redacta en castellano. “Este mismo influjo se ve en la sátira denominada *Memorial ajustado*, de ironía mordaz y de incisiva crítica contra los peripatéticos”.⁸

*Máximas de educación en la piedad Cristiana y en la política para instrucción de los alumnos del Colegio de San Francisco de Sales del Oratorio de esta villa de San Miguel.*⁹

*De vetusta studiorum ratione in philosophicis disciplinis reformata (manuscrito). Dissertatio praevia ad Americae septentrionalis utilitatem elucubrata.*¹⁰

1.2 La recepción de la modernidad europea en Díaz de Gamarra

Los autores consultados por Gamarra nos dejan ver tres cuestiones: primera, lo que podría llamarse influencias positivas, entre

⁸ Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 24.

⁹ J. B. Díaz de Gamarra, *Máximas de Educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría*, en Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, pp. 244-245, presentación de Carlos Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1983. Las *Máximas*... las encontramos citadas primero en el libro de Quixano Zavala. Cfr. Victoria Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*, p. 60.

¹⁰ *Sobre la reforma del vetusto sistema de estudios en las disciplinas filosóficas. Disertación previa, redactada para utilidad de la América del Norte*. Manuscrito latino que se encuentra en los archivos actuales del Colegio del Oratorio en San Miguel, el Grande. Victoria Junco, en *op. cit.*, p. 6, dice que tenemos noticia de este manuscrito sólo por la bibliografía del P. Ramírez.



las que sobresalen Descartes, Leibniz, Malebranche, Locke, Wolff, Bacon, Newton, Galileo, Gassendi, Arnald, etcétera. Segunda, la llamada influencia negativa de Hobbes, Spinoza, Voltaire, Rousseau y Helvecio, entre otros. Y, tercera, la influencia de los escolásticos modernos, entre ellos: Verney, Jacquier, Feijoo, Tosca, Genovesi, Sturm, etcétera. Indudablemente, antecede a todos estos el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y, en ocasiones, Duns Escoto. No hay que olvidar también la influencia de los eclécticos antiguos, como Clemente de Alejandría y Lactancio. Dice Navarro que: “[...] redondean el cuadro fundamental Cicerón y San Agustín. En lo que se refiere al extracto escolástico general, vale decir que no es referido a ningún autor individualmente. Mas para completar el elenco de autores, es necesario considerar la pléyade de científicos modernos y, también, literatos, mencionados en la *Historia de la filosofía* o citados en ciertos pasajes de la obra [...]”.¹¹ Este panorama nos testimonia que no es, precisamente, la originalidad una característica sobresaliente del pensamiento de Gamarra; sin embargo, no podemos menospreciar la lectura, consulta y organización de datos de las fuentes investigadas, lo mismo que la difusión didáctica de la misma. Uno de los peligros que nos salen al encuentro cuando se aborda a este autor, desde el punto de vista de la “originalidad”, es que vayamos a restringir su labor a un “simple comentador” de los filósofos modernos, olvidándonos de su comprensión personal y de su toma de postura frente a las doctrinas modernas.

El Oratoriano, Díaz de Gamarra, acepta con entusiasmo la modernidad, con la cual buscaba defender el valor del conocimiento, tanto empírico como racional, ante la presencia de la escolástica decadente y de algunas doctrinas amenazadoras, como el escepticismo (pirrónico) y el ontologismo (de Malebranche). Para salvar esta situación, él mismo se reconoce *ecléctico*, pero sin poner en riesgo la ortodoxia religiosa. En el estudio de

¹¹ Bernabé Navarro. “Presentación” en Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, p. XXVIII.

la doctrina teológico-religiosa y de la ética intentaremos poner especial atención para descubrir cuál fue su postura y ver si logra salvar la doctrina cristiana o los principios de la escolástica verdadera. Si se alcanza tal conciliación, bien podemos hablar de una modernidad ecléctica que engarza la perspectiva moderna y la doctrina tradicional escolástica, y se puede hablar de una filosofía escolástica modernizada.

En conclusión tenemos que advertir que la recepción de la modernidad se hizo patente, de manera muy directa y clara, en la filosofía y en la ciencia y que se fue extendiendo, poco a poco, a la literatura, la historia, el arte, el derecho y hasta la misma teología, es decir, a toda la cultura en general.

1.2.1 *Díaz de Gamarra: ¿filósofo moderno?*

¿En qué sentido podemos decir que Gamarra es propiamente un filósofo moderno? ¿Se le puede pensar en los mismos términos en los que se trabaja a Descartes, Leibniz, Gassendi, Locke o Malebranche? O ¿en qué se diferencia de ellos? Estas son las cuestiones a las que nos avocaremos en el presente apartado.

Podemos afirmar que, además de que demostró su filiación a esta corriente de pensamiento moderno, apoyando los temas de la misma, existen otras razones por las que podemos sostener que Gamarra es un filósofo moderno: a) por su rechazo a la escolástica decadente; b) por su espíritu innovador sobre todo en el campo de la educación; aunque no toda su doctrina es moderna con radicalidad, no hay que olvidar que no abandonó por completo la escolástica en las cuestiones vinculadas a temas religiosos, y c) porque él consideraba que sus obras pertenecían a la filosofía moderna. Por tales razones Navarro manifiesta:

Gamarra, pues, puede y debe ser considerado como un filósofo moderno, aunque entra más bien en el concepto genérico; lo cual se comprenderá mejor en los párrafos siguientes de esta presentación, al señalar el método y las doctrinas. Y como dijimos después de considerar el eclecticismo, tampoco es suficiente para definir a Gamarra



verlo como un filósofo moderno, pues la otra vertiente principal de su pensamiento es la escolástica.¹²

Sus expresiones despectivas respecto a la escolástica, a los peripatéticos y al aristotelismo encuentran su auténtica justificación cuando se refiere a la escolástica decadente, al falso aristotelismo o al peripatetismo exagerado. Expresiones como “escolásticos alrevesados”, “peripatéticos vulgares” y “lógicos aristotélicos vulgares” son manifestaciones claras de su rechazo a esa tradición escolástica y de su adhesión a la modernidad; por el contrario, en oposición a estas expresiones nos encontramos con la evocación del conocimiento científico moderno, pero sin menospreciar a la verdadera escolástica y a sus auténticos representantes.

Quizás los dos aspectos relevantes de la filosofía moderna de Díaz de Gamarra son la actitud y el método. Pero, cada uno de ellos requiere, para su correcta comprensión, de una explicación más detallada. Es por eso que, Navarro, refiriéndose a la actitud del autor dice: “Desde luego, por actitud entendemos la posición, disposición y hasta predisposición frente a algo, así como la situación inmediatamente anterior a la acción concreta”.¹³ Idea que nos esclarece cuál fue la posición de Gamarra frente a la modernidad. Siguiendo este mismo criterio se declara a favor del método empírico.

Retornemos a la pregunta ¿podemos ver en Gamarra a un filósofo absolutamente moderno? ¿En qué aspectos o temas encontramos que se encuentra fuertemente vinculado con concepciones tradicionales? En esta segunda cuestión, sobre todo, habrá que tomar en cuenta su relación con la moral, la religión, la doctrina del alma, etcétera. ¿Qué pasa con su postura frente a la teología natural, a la ética y a la psicología? Temas que requieren una atención más puntual. Por otra parte, tenemos también que atender el siguiente asunto: ¿habrá una contradicción entre los

¹² Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 144.

¹³ *Ibidem*, p. 148.

temas religiosos, sus creencias y sus convicciones frente a la modernidad? ¿Cómo integrar adecuadamente su actitud ecléctica?

Podemos decir que son tres las características básicas que integran el pensamiento filosófico de Gamarra: a) el eclecticismo, b) la modernidad y c) la escolástica. Todas ellas en constante interrelación. La escolástica se percibe principalmente en aquellas cuestiones filosóficas vinculadas a las verdades de fe. En relación con el eclecticismo dice Navarro: “El eclecticismo –estrictamente hablando– es una posición filosófica selectiva, que escoge, que selecciona [...] Un eclecticismo, por tanto, ha de entenderse sobre todo en función de esas doctrinas que escoge y no en función de sí mismo[...]”¹⁴ El ecléctico es aquel que hace una atenta selección de ideas, de entre varias doctrinas, que considera verdaderas y las integra a su propio pensamiento.

En sus *Prolegómenos*, núm. 3, citado por Navarro, encontramos explícitamente su recepción de la modernidad asumida como talante integral de su pensamiento filosófico; en relación con la modernidad dice que es: “aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio, y con la autoridad acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino”.¹⁵ Así, los elementos básicos de su filosofía moderna son: el uso de la razón, la observación y experimentación sensible, respaldados en la autoridad de los autores que así lo enseñan.

Por su parte, Mauricio Beuchot, señala que Gamarra da un paso más adelante respecto a la modernidad asumida y difundida por Clavigero. Éste (Clavigero) en relación con los sistemas del mundo, aun cuando no rechaza el sistema tolemaico, sin embargo, no acepta el sistema de Copérnico ni el de Tycho; este último, de alguna manera, compatible con los principios de la doctrina cristiana. En cambio, Díaz de Gamarra, dice, acepta el sistema de Copérnico. El estudio precedente de los tres sistemas le permite

¹⁴ *Ibidem*, p. 141.

¹⁵ *Cfr. ibidem*, pp. 142-143.



realizar un enjuiciamiento crítico de cada uno de ellos, juzgando que el sistema copernicano es hipotéticamente más explicativo y coherente, en relación con los otros dos.

Las dificultades que se siguen de estas explicaciones aplicadas a la Sagrada Escritura logra superarlas acudiendo a las argumentaciones de Muratori y Serry. El primero (Muratori) sostenía que la Sagrada Escritura no debía ser interpretada literalmente ni con una intencionalidad científica, sino atendiendo a la comunicación con un pueblo y sus necesidades. Situación que hoy podemos entender como “contexto”. Del segundo (Serry) retoma su postura que afirma que, si se aplica literalmente la Sagrada Escritura, entonces también se encuentran contradicciones con el mismo sistema de Tolomeo, por lo que no debe entenderse en ese sentido.

Por su parte, Díaz de Gamarra aclara que su posición respecto al sistema copernicano y galileano es hipotética, por permitirle explicar de mejor manera las cosas (sobre todo en el campo de la física), pero que no pueden ser tomados como categóricamente válidos. Diferencia radical entre la ciencia moderna, hipotética, y la aristotélica, apodíctica.

1.2.2 *Díaz de Gamarra y el eclecticismo*

Hablar del eclecticismo de los pensadores del siglo XVIII, del México colonial, nos exige aclarar cuáles fueron los matices particulares que cada uno de estos pensadores asumió respecto del mismo (eclecticismo). Matices que se muestran claramente en la recepción que hizo cada uno de ellos de la modernidad frente a la doctrina tradicional aristotélico-escolástica. Por ejemplo, se habla de un “eclecticismo sano” en Francisco Javier Clavigero, quien recibió la modernidad con una actitud conciliatoria, es decir, buscando superar y perfeccionar la doctrina tradicional. Este eclecticismo no genera ruptura entre la tradición y la modernidad. Al respecto dice Beuchot: “Tanto las ideas filosóficas como los avances científicos de los modernos se hallan presentes en su síntesis”.¹⁶ Proceso

¹⁶ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 232.

adoptado por Clavigero para conciliar los avances de la ciencia moderna con el pensamiento filosófico tradicional (eclecticismo). La recepción de la modernidad encontró así un fuerte aliado en el eclecticismo. Éste pudo establecer el puente entre posturas radicalmente antagónicas.

Gamarra en su obra *Elementos de filosofía moderna* justifica dicho propósito: presentar y enseñar la filosofía moderna sin tales contradicciones. Navarro en su artículo “Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial” explica ese juego de relaciones recurriendo a los términos tradicionales de materia y forma. La materia, dice, es la base de sustentación material subyacente, lo indeterminado, que se atribuye a las doctrinas escolásticas; y la forma es el principio determinante o renovador aplicable a la ciencia moderna. Así Gamarra conjuga lo tradicional y moderno en una perspectiva novedosa que le permite integrar su propuesta ecléctica; reitera Navarro: “[...] téngase presente que él insiste con mucha frecuencia en su actitud *ecléctica*, es decir, selectiva”.¹⁷

Su eclecticismo –como ya se mencionó– puede considerarse como su disposición y predisposición hacia la modernidad. Su convicción de que ninguna doctrina contiene toda la verdad, sino que cada una de ellas aporta aspectos que contribuyen a la construcción de la misma, autoriza a que cada filósofo, guiado por su razón, pueda seleccionar esas aportaciones que vienen a conformar una posición ecléctica.

Su visión radicalmente crítica de la escolástica, por ejemplo, lo lleva a distanciarse de la doctrina o teoría de las categorías que no contribuyen a explicar la física moderna. Principalmente, se refiere al tema de la sustancia, a la que dedica el capítulo primero de su *Ontología*.

Respecto a ese tema tradicional, aristotélico-escolástico, de las categorías Navarro apunta: “Precediendo al nuevo elenco de cate-

¹⁷ Bernabé Navarro, “Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial” en Carlos Herrejón Peredo (editor), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, p. 346.



gorías, viene la concepción moderna más general sobre el mismo tema, que reduce todos los seres a tres clases o géneros (como la escolástica a dos: sustancia y accidente), que son: *sustancia, modos o accesorios* (o *accidentes* también) y *relaciones*".¹⁸ Posteriormente vendrá la aclaración de por qué Gamarra prefiere llamarlos *modos* o *accesorios* en vez de *accidentes*; además, la razón de por qué no satisface el término de accidentes (sentido absoluto de los mismos) independientes de la sustancia. La crítica radical se debe a las ambigüedades e imprecisiones alejadas del auténtico sentido aristotélico.

Victoria Junto menciona que junto con este tema será necesario estudiar otros más, determinados por los pensadores modernos, así por ejemplo: el tema de las ideas (influencia de Descartes), las operaciones de la mente, la función de los sentidos en el conocimiento empírico (influencia de Malebranche) y sobre la existencia de los objetos externos.

Sin arribar a posturas extremas también podría calificarse el eclecticismo de Díaz de Gamarra como "eclecticismo sano", es decir, conciliador de la doctrina tradicional escolástica y la recepción de las ideas modernas. Se trata así de una modernización del pensamiento escolástico. Beuchot asigna a esta postura el nombre de "eclecticismo crítico", dice: "[...] su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad".¹⁹ Con justa razón podría pensarse que el "eclecticismo crítico" de Gamarra fue un "eclecticismo conciliador", selectivo, con miras a conformar una doctrina estable, pero moderna. Sin embargo, su preferencia por lo moderno dificulta esta conciliación; siempre con el cuidado de no arribar a posturas extremas.

Deseo concluir este apartado exponiendo lo que el autor entiende por filosofía: " 'El conocimiento de lo verdadero, de lo

¹⁸ Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 151.

¹⁹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 246.

bueno y de lo bello, adquirido con la sola luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado' ".²⁰ Idea que resalta dos elementos sobresalientes de la modernidad: el recurso a la naturaleza y a la racionalidad (razón).

1.3 Modernidad y eclecticismo en Elementos de filosofía moderna

VOLUMEN PRIMERO

Comprende la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA,
la LÓGICA, la METAFÍSICA y la ÉTICA

Arreglado, compuesto y seleccionado de los filósofos
modernos de mayor renombre

Para uso de la juventud estudiosa
en el muy ilustre Colegio Salesiano de los padres
presbíteros seculares de la Congregación del Oratorio de
San Felipe Neri, en San Miguel de Allende, en la Nueva España

Por obra y estudio de
JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS, presbítero
de la misma Congregación, doctor en Sagrados
Cánones, comisario del
Tribunal de la Sacrosanta Fe, rector del Colegio de San Francisco
de Sales y profesor ordinario de filosofía

México, en la Imprenta del licenciado don José de Jáuregui
Año del Señor MDCCLXXIV

²⁰ Cfr. Bernabé Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, p. 153
(*Prolegómenos*, núm. 1).



1.3.1 Consideraciones precedentes a Elementos de filosofía moderna

La obra *Elementos de filosofía moderna*, tomo I, de Díaz de Gamarra y Dávalos, se encuentra precedida por una amplia “Presentación” hecha por Bernabé Navarro,²¹ su traductor. La obra acompañada de “notas”, del propio traductor, amplían y enriquecen la comprensión de la misma. En este apartado, Navarro nos conecta con estudiosos que ya se habían ocupado del “redescubrimiento”, dice, de Díaz de Gamarra. Entre los cuales se encuentran don Emeterio Valverde y Téllez,²² quien ya había escrito sobre este autor a fines del siglo XIX; en la década de los años cuarenta aparecen los estudios de Antonio Caso;²³ Alfonso Méndez Plancarte;²⁴ Victoria Junco;²⁵ y José Gaos.²⁶ Sin embargo, la obra, en su primera parte, no había sido traducida en su totalidad sino hasta 1984, que es la edición que tenemos en nuestras manos.

Un tema que, en particular, me interesa estudiar en este trabajo es, por una parte, dar seguimiento a la postura ecléctica de Díaz de Gamarra; y, por otra, saber cómo pudo conjugar el anhelo de la modernidad sin provocar rupturas con la ortodoxia católica.

²¹ Cfr. Bernabé Navarro, “Presentación” en Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, pp. V-XXXV.

²² Cfr. Emeterio Valverde y Téllez, *Bibliografía y Crítica Filosófica Mexicana*.

²³ Cfr. Antonio Caso, *Apuntes de Cultura Patria*, México, 1944. Este artículo, dice Navarro, ya había sido publicado en la *Revista de Literatura Mexicana*, núm. 2, octubre-diciembre de 1940, pp. 197ss.

²⁴ Cfr. Alfonso Méndez Plancarte, varios artículos publicados en el diario *El Universal*, México, en diferentes fechas del año 1945.

²⁵ Cfr. Victoria Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*, publicado posteriormente en México, por el FCE, 1973.

²⁶ Cfr. José Gaos, *Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado y fragmentos de Elementos de filosofía moderna* en la colección Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 65.

En esta segunda parte estudiaré, en especial, aquellos aspectos relacionados con la ética, la religión y la teología en los cuales puede hacerse más notable esa dificultad. A este respecto comenta Navarro: “En vida y después de muerto goza de fama de intachable ortodoxia, habiendo llegado a ser calificador y comisario del Santo Oficio”.²⁷ Cargo que, a mi parecer, hace todavía más complicada esta conciliación. Su apego a la tradición, en el campo de la ética y de la teología natural, encuentra su justificación en sus motivos morales y religiosos encaminados a la formación de la juventud. Así lo percibe Navarro: “En todas esas partes deja casi la sensación más bien de un religioso moralizador, preocupado sólo o más por la salvación eterna de sus discípulos, que de un filósofo que dentro de una disposición ecléctica, ha abrazado muy importantes principios de la modernidad”.²⁸

La comprensión de la obra, según Navarro, nos exige no desviar nuestra mirada de su propósito inicial, es decir, se trata de una obra *didáctica* para estudiosos principiantes, no para “maestros” o “consagrados” a la filosofía. Es didáctica, como todas las obras de este periodo colonial, pero sin olvidar los matices particulares de cada una de ellas. Continúa Navarro: “En este aspecto didáctico podemos considerar una parte positiva y una parte negativa. La positiva se refiere al logro mismo del valor didáctico, y la negativa a las limitaciones que ello impone, en cuanto a las ideas, al método y a la reflexión”.²⁹ El aspecto positivo, afirma Navarro, se logró plenamente no sólo en cuanto a la didáctica, sino también en cuanto al método y a la ideología. En lo tocante a la enseñanza de la modernidad dice: “[...] el hecho de eliminar toda la temática y ejercicios de la decadente escolástica tradicional –que eran uno de los principales obstáculos para aprender la verdadera filosofía–, es algo que brilla en los Elementos y que Gamarra recomienda a sus jóvenes alumnos a cada paso”.³⁰ Dentro de esta perspectiva,

²⁷ Bernabé Navarro, “Presentación”, p. VII.

²⁸ *Ibidem*, p. IX.

²⁹ *Ibidem*, p. VIII.

³⁰ *Idem*.



para lograr los objetivos propuestos, se requiere de un giro rotundo pues se trata de una “filosofía nueva”, útil para la vida, con un método claro y fácil, alejado de especulaciones estériles. La parte negativa no se puede hacer a un lado pues todos los manuales de la época adolecían de las limitaciones antes señaladas (limitación en las ideas, en el método y en la reflexión).

Si bien la obra es esencialmente didáctica, pedagógica, no por ello se puede olvidar que se trata también de una auténtica obra filosófica. Su dirección en este sentido nos presenta dificultades que conviene tomar en consideración. Comenta Navarro: “No es tarea fácil delimitar la dirección filosófica de Gamarra, sobre todo si se trata de hacerlo en forma rigurosa y exclusiva. Para el maestro Caso era cartesiano y racionalista; para el doctor Ramos era el portador del racionalismo moderno y en parte ecléctico; para la señorita Victoria Junco y para el doctor Gaos, ecléctico”.³¹ Es tarea nuestra, en este trabajo, tratar de descubrir y aclarar, en lo posible, cuál es el hilo conductor de la filosofía de este autor. Parece que los términos principales en los que se mueve todo su pensamiento son: modernidad, eclecticismo y escolástica (como ya se mencionó anteriormente). Términos que en él no se presentan absolutamente independientes, separados u opuestos, sino, por el contrario, interrelacionados. Son términos que se convierten en lugares comunes del pensamiento de Gamarra. Pienso que el problema no se resuelve buscando si es más moderno que escolástico o más ecléctico que moderno o más escolástico que ecléctico, sino en darles seguimiento a cada uno de estos conceptos para descubrir el juego que entre ellos se realiza.³²

Navarro juzga que esta obra es única no sólo en comparación con las obras de los siglos XVI y XVII sino aun en relación con las del siglo XVIII. Dice al respecto: “Por primera vez se tiene en México

³¹ *Ibidem*, p. x.

³² *Cfr. ibidem*, pp. x-xiv. En esas páginas Navarro expone su punto de vista respecto a dichas cuestiones filosóficas.

una obra filosófica moderna, con la estructuración que dio a las diversas disciplinas el filósofo alemán Christian Wolff”³³

En la misma “Presentación” Navarro reconoce en Gamarra una auténtica *actitud* crítica a la escolástica decadente y una *actitud* decidida de recuperación y reconocimiento de la modernidad, aspectos que se ven claramente reflejados en cada una de las partes de esta obra. También habrá que reconocerle su empecinada *actitud* ecléctica, es decir, selectiva, en la conformación de la verdad, pues ninguna escuela puede arrojarse la verdad absoluta, visión que también se plasma a través de toda su obra.

Otros tópicos en los que se manifiesta abiertamente moderno y en contra de las sutilezas de la escolástica es su doctrina acerca de las ideas y del alma (de influencia cartesiana) y su predilección por las cuestiones de la física moderna. Confirma Navarro: “Con irrefutables argumentos tomados de Tosca se excluyen del campo de la física las formas sustanciales, que sean entidades absolutas, como comúnmente son defendidas por los peripatéticos”³⁴. Resalta además su crítica al concepto tradicional de sustancia en la Lógica y en la Ontología acercándose más al pensamiento de Locke. Al mismo tiempo aborda los temas de la relación entre alma y cuerpo, del papel que juegan los sentidos en la formación de las ideas y sobre el criterio de verdad. Temas que serán ampliamente abordados en el recorrido que haremos de toda su obra, mostrando semejanzas y diferencias tanto con escolásticos como con modernos; se descubre otra de sus preocupaciones que consiste en debatir en contra del materialismo, el ateísmo y el naturalismo de la Ilustración extrema.

Uno de los contrastes explícitos en su pensamiento es con respecto al método; es decir, rechaza el método tradicional, dogmático, sustentado en el principio de autoridad, mientras que da

³³ *Ibidem*, p. xv. Se trata de las obras sistemáticas, fundamentales: Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología (racional), Teología natural y Ética. En las pp. xiv-xvi el autor comenta diversos aspectos de la estructuración de la filosofía moderna.

³⁴ *Ibidem*, p. xxii.



un fuerte apoyo e impulso al método de demostración basado en argumentaciones filosóficas a la luz de la razón natural (principios, reglas lógicas y experimentos). Atenderemos principalmente estos contrastes manifiestos cuando aborda temas relacionados con la teología natural, con la psicología racional y con la ética, donde se nota su inclinación religiosa-moral.

Tampoco existe interés, por parte de Gamarra, en hacer una formulación original de sus ideas, sino en dejar clara la procedencia de las mismas (autores modernos) pues se trata de un curso de filosofía para principiantes. Así lo entiende Navarro cuando comenta: “Gamarra toma sus puntos de partida íntegramente, puede decirse, de las obras de filósofos escolásticos modernos (eclecticos), de los grandes modernos y por excepción de los escolásticos clásicos”.³⁵ Para no restar méritos al trabajo de nuestro autor habrá que pensar en su labor, por una parte, *eclectica*: de selección, organización y asimilación; y, por otra, *didáctica*: de adaptación, difusión y transmisión del conocimiento.

1.3.2 Análisis y reflexiones sobre esta obra

Estructuración de la obra:

1. Advertencia a impresores
2. Dictamen
3. Licencia del superior gobierno
4. Aprobaciones
5. Dedicatoria: a la juventud mexicana
6. Epítome de historia de la filosofía
7. Prolegómenos

División de la obra:

- I. Elementos de Lógica (Primera parte):
 - a) Libro primero: sobre el entendimiento y sus operaciones.

³⁵ *Ibidem*, p. XXVIII.

- b) Libro segundo: de la verdad.
- c) Libro tercero: de los medios de encontrar la verdad y comunicarla a los otros.

Apéndice: “Ejercitaciones escolásticas sobre la lógica”.

II. Elementos de Metafísica (Segunda parte):

- a) Libro primero: Ontología.
- b) Libro segundo: Psicología o del alma racional.
- c) Libro tercero: Teología natural.

III. Elementos de Ética o Filosofía Moral (Tercera parte):

- a) Prefacio.
- b) Inciso I.
- c) Inciso II.

1.3.2.1 Advertencia a impresores

Por decreto expreso del virrey de la Nueva España el excelentísimo señor frey don Antonio Bucareli y Ursúa, expedido el 22 de noviembre de 1774, se “advierte” a impresores que es derecho exclusivo del autor de la obra su reimpresión y prohibida su reproducción sin su consentimiento.

1.3.2.2 Dictamen

El dictamen para la impresión y publicación de esta obra queda a cargo de Don Joaquín Velázquez de León, abogado en el Real Consejo de México, profesor de matemáticas de la Universidad y socio literario de la Real Sociedad Cantábrica *de los Amigos de París*, quien juzga que no existe ningún impedimento para la publicación de dicha obra, pues reúne todas las condiciones de conocimientos actuales, metódicas y es observante de la integridad y pureza de las costumbres y de las leyes del reino. México, septiembre 6 de 1774. Rúbrica.³⁶

³⁶ Cfr. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, pp. [5-6].



1.3.2.3 Licencia del superior gobierno

El excelentísimo señor frey don Antonio María Bucareli y Ursúa, con toda la autoridad y conocimiento concede su licencia para la impresión de esta *Moderna filosofía*, como consta por su decreto del 16 de septiembre de 1774. Rubricado de su excelencia.³⁷

1.3.2.4 Aprobaciones

A continuación se mencionan algunas de las aprobaciones dictadas por ilustres pensadores, tal fue el caso del Dr. José Ignacio Bartolache quien reconoce la diligencia con la que el autor elaboró esta obra. Afirma: “[...] y no habiendo tropezado yo mismo con nada que disuene de la fe ortodoxa, o que sea impropio de un filósofo cristiano: considero justísimo, y que será útil se den a la imprenta estas cuartillas. Dada en México a 13 de septiembre de 1774.”³⁸

En los mismos términos el Dr. Josef Ruiz de Conejares, abogado de los Reales Consejos y demás cargos, concede su autorización para que la obra sea entregada a la prensa para su publicación.

Otra aprobación más a cargo del “Presbítero don José Henríquez, profesor de sagrada teología, presbítero secular de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de la ciudad de San Miguel.”³⁹ Quien, además de reconocer el valor de la obra y la utilidad para la educación de la juventud americana, juzga importante su impresión. Aprobación dada en la ciudad de San Miguel, el 21 de abril de 1774.

También los presbíteros delegados de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, de San Miguel, reconocen la importancia de la obra y dan su aprobación para que pueda imprimirse. Dada el 25 de mayo de 1774.

Finalmente, los doctores de la Universidad Mexicana y los padres que enseñan filosofía y teología en la ciudad de México

³⁷ *Ibidem*, p. [7].

³⁸ *Ibidem*, pp. [7-8].

³⁹ *Ibidem*, p. [8].

aprueban, del mismo modo, su impresión y reconocen que la obra:

[...] para uso de nuestra juventud mexicana, contiene no sólo doctrina muy sana y apta para formar las costumbres, sino también muy escogida de todos los filósofos de la época moderna: por tanto, después de un maduro examen del asunto, hemos juzgado conveniente desde el punto de vista escolar, que este volumen impreso esté a disposición de los principiantes en el curso de filosofía, para que aprendan aquellas cosas que en este tiempo ya no pueden ignorarse y discutirse sin desdoro e ignominia. Para cuya fe y testimonio firmamos cada uno de propia mano este documento.⁴⁰

Acompañan las rúbricas del claustro académico.

1.3.2.5 Dedicatoria a la juventud mexicana

En la “Dedicatoria”, a cargo del mismo Díaz de Gamarra, detectamos los siguientes elementos:

- a) Una *exhortación* a los jóvenes mexicanos con el propósito de despertar en ellos el *interés* y el *ingenio* por el *estudio de las ciencias*, incluyendo la filosofía que, según nos informa el autor, se realizaba escasamente en dos años.
- b) Sobre la importancia y necesidad del *estudio* de la *historia de la filosofía*, aspecto novedoso para los textos de ese tiempo. La considera como un recurso de conocimiento verdadero. Exhorta al respecto:

Leedla cuidadosamente, repasadla, meditadla y reflexionad en vuestros ánimos, de cuánta importancia será para aprender recta y ordenadamente la filosofía misma. Porque, donde no sepas qué es la filosofía, con qué autores nació, hasta qué punto y en qué estima, en

⁴⁰ *Ibidem*, p. [11].



fin, fue tenuta entre nuestros mayores, cuáles son sus destinos, cuáles sus progresos, cuál el método y forma de enseñarse: no puede menos de suceder, absolutamente, que yerres con torpeza a cada paso.⁴¹

En la historia de la filosofía, insiste, se encuentran todos los recursos necesarios para el conocimiento de la filosofía misma, bástenos acotar los siguientes temas: el ser de la filosofía, su origen, su evolución, su recepción y su método.

- c) También se refleja, por una parte, un cierto desdén por aquellas cuestiones aristotélicas netamente especulativas y por el excesivo recurso al silogismo; y, por otra, una actitud apolo-gética de la doctrina cristiana, apoyándose en la doctrina de algunos Padres de la Iglesia a los que llama “expositores de la verdadera sabiduría”. Así, propone como ejemplo a santo Tomás de Aquino, el doctor angélico, por la excelsitud con que trata la doctrina teológica inspirada en la verdad revelada y aquellas cuestiones filosóficas que no necesitan del apoyo del pensamiento de Aristóteles. A éste (Aristóteles) habrá que retomarlo sólo cuando se percibe claramente en él un juicio recto. Es importante mencionar aquí que la exhortación va dirigida, principalmente, a los estudiosos que se interesan por el conocimiento de la verdadera sabiduría y por el conocimiento de aquellas disciplinas óptimas que nos conducen a la verdad.
- d) Aparece, además, el propósito de la obra: presentar la filosofía de manera clara y concisa, sin ambigüedades e inutilidades, fruto –dice– del análisis minucioso y exhaustivo de muchos textos. Al mismo tiempo, se debe presentar a los jóvenes la exposición de los mejores filósofos modernos, sin traicionar su pensamiento, es decir, sin caer en contradicción con la doctrina de la Iglesia. La intención ha de ser siempre la de enseñar la

⁴¹ *Ibidem*, pp. 15-16.

verdad que contribuya a la formación de la juventud novohispana. En sus propias palabras:

Pues bien, oh jóvenes, os aconsejo y exhorto a que ninguno de vosotros pretenda volver pie atrás del empezado curso de estas instituciones y de la filosofía moderna, ni permita le sea hecho engaño por los ignorantes, que sienten gran horror, rehúyen y desdennan el recto método de enseñar y aprender, [...] ⁴²

Un poco más adelante señala cuáles son las características de la moderna ciencia, a saber: claridad, orden, método y utilidad.

Victoria Junco, concluido el análisis de esta obra, comenta que son dos los aspectos que han englobado su interés en este estudio, a saber: “el situar a Gamarra en la historia de la filosofía en general y de la cultura mexicana en particular”.⁴³ El análisis hecho por Junco se dirige fundamentalmente a descubrir cuál fue la relación de Gamarra con la filosofía tradicional escolástico-aristotélica y cuál su relación con la filosofía moderna y la ciencia.⁴⁴

Respecto al parágrafo I, sobre la “Dedicatoria”, la autora nos presenta, de manera ordenada, cuáles fueron las ideas sobresalientes de Gamarra. De las cuales resaltan las siguientes:

- a) La preocupación del autor por el desconocimiento actual de la historia de la filosofía y, consecuentemente, la equivocación de creer que la verdad se encuentra en Aristóteles o en sus seguidores.
- b) Gamarra considera que toda verdad debe estar sujeta a la autoridad de la revelación divina. Como apoyo a esta afirmación apela a la reflexión de los Padres de la Iglesia y de santo Tomás de Aquino.

⁴² *Ibidem*, p. 20.

⁴³ Victoria Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, p. 63.

⁴⁴ La autora divide la totalidad de la obra en siete parágrafos. De ellos retomaré solamente aquellas ideas importantes que contribuyen al desarrollo del tema que en este momento me ocupa.



- c) Junco comenta que Gamarra: “A pesar de haber escogido las cuestiones, en su mayor parte, de los mejores filósofos modernos, no se separa de los antiguos métodos de la escolástica, para que nadie intente hacer que los jóvenes retrocedan en el estudio de las instituciones de la filosofía moderna”.⁴⁵ Según este texto se descubre la preocupación que tiene Gamarra por la enseñanza y el conocimiento de la filosofía moderna, pero sin romper definitivamente con la escolástica.
- d) El autor reconoce el carácter sencillo, ordenado, elegante y útil de la filosofía moderna. Sin embargo, se constata la insistencia en el método y en la utilidad de esta filosofía.

1.3.2.6 Epítome de historia de la filosofía

Por la importancia que el autor (Gamarra) concede a la historia de la filosofía, en el primer inciso del Epítome, hace un breve recuento histórico del pensamiento filosófico que abarca desde la Creación del mundo hasta la venida de Cristo. Su propósito es mostrar, por una parte, que ni la filosofía ni su origen fueron exclusividad de la cultura griega, sino que ésta es competencia de todos los seres humanos que se han ocupado de reflexionar sobre las cuestiones de Dios, del mundo y de la vida humana; y, por la otra, exponer la definición de filosofía como “amor a la sabiduría”, según los antiguos, y que consiste en: “la ciencia de las cosas divinas y humanas, y de las causas por las que estas cosas se rigen”.⁴⁶ Conocimiento filosófico que compete exclusivamente al uso natural de la razón. Si bien entre los griegos existieron hombres ingeniosos y sabios que, posteriormente, fueron llamados filósofos, no por eso les compete sólo a ellos dicho nombre, sino:

[...] también en las demás naciones hubo expositores y maestros de la verdad: entre los hebreos ciertamente los *rabinos*; en Babilonia

⁴⁵ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 1.

y Asiria los *caldacos*; en Persia los *magos*; en la India los *brahmanes* o *gimnosofistas*; y hasta en las últimas costas de Oriente, entre los chinos, existieron cultores de las disciplinas humanas y de las artes liberales,⁴⁷ entre los que se celebra sobre todo a *Confucio*, que por eso es llamado el *filósofo chino*. También entre los egipcios florecieron los *hierofantas* y entre los galos, los *druidas*.⁴⁸

Sin embargo, hay que reconocer que la atribución de la filosofía a los griegos se debe a su dedicación y empeño a esta tarea, de donde surgen las escuelas de los más ilustres pensadores.

En este sentido es interesante señalar que, cuando habla de las dos sectas filosóficas, la *dogmática* y la *académica* sostiene que ambas tenían visiones diferentes. Integrantes de la *dogmática* eran la jónica y la itálica; la primera reconoce a sus pensadores como sabios, mientras que la itálica (Pitágoras fue el primero en usar el término de filosofía o filósofo) les llama “amantes de la sabiduría”, precisamente para distinguirlos de los griegos que se llamaban sabios, cuando el nombre de sabio sólo compete a Dios. La secta *académica* debe su nombre a Academo, héroe que había dedicado ese lugar para el estudio de la filosofía; a ella pertenecen Sócrates, Platón y sus seguidores. Comenta: “Después de la muerte de Platón y de Espeusipo, los demás sucesores de Sócrates en la Academia renunciaron a aquel tímido método de filosofar y, pasando al partido de los dogmáticos, establecieron tres sectas: la de los *peripatéticos*, la de los *estoicos* y la de los *epicúreos*”.⁴⁹ Sobre este tema hace una brevísima exposición de cada una de estas sectas e indica algún rasgo característico de ellas, por ejemplo, al hablar de los estoicos, cuyo fundador fue Zenón Citieo, dice que enseñaba los dogmas a través de una filosofía muy severa.

Después de exponer este asunto, se traslada a la época moderna y menciona que es en el siglo XVII cuando surgen pensadores,

⁴⁷ *Trivium* (retórica, gramática y dialéctica) y *Quadrivium* (aritmética, geometría, astrología y música).

⁴⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 5.



como Galileo, que ensayaron nuevos caminos de conocimiento apartándose de la enseñanza tradicional de las escuelas. Así, surgió la ciencia experimental que cultivaron algunos pensadores y, consecuentemente, abandonaron por completo las especulaciones estériles difundidas y defendidas por otros. En este campo hace un amplio reconocimiento al filósofo inglés Francisco Bacon de Verulamio, a quien considera padre de la filosofía moderna ecléctica. De igual modo reconoce la labor filosófica de Isaac Newton, que exigía demostraciones experimentales o sostenidas por razones.

En Francia, dice, surge la presencia de Cartesio, quien también contribuye a la modernización de la filosofía, dando lugar a la aparición de la mecánica. Sin embargo, comenta, no se abandonó absolutamente la filosofía tradicional, escolástica, en la que hacen presencia en Alemania dos pensadores que siguieron el género de la filosofía *ecléctico-exótica*, ellos fueron Leibniz y Wolff que, afortunadamente, dice, no brillaron ni por sus escritos ni por la repercusión de su doctrina.

De la pléyade de autores modernos que menciona en esta obra es conveniente no perder de vista, entre otros, por su pensamiento e influencia, a Locke, Malebranche, Luis Antonio Verney (Barbadiño de sobrenombre), Antonio Genovesi, Purchot, Corsini, Honorato Febri, Luis Vives, etcétera, etcétera. Sin embargo, Gamarra advierte que habrá que cuidarse de aquellos autores que con sus reflexiones arribaron al *idealismo* o al *materialismo* en el que cayó Benito Spinoza “[...] a quien se puede considerar como vagabundo abortado de la filosofía y apostrofar como algo más vil que hombre”.⁵⁰ Hubo también pensadores que enfocaron su reflexión a tratar temas de ética o filosofía moral pero no procedieron según su dignidad, tales son los casos de Hobbes y Spinoza, que envenenaron con sus principios la filosofía. En cambio, es de reconocer la labor que hicieron algunos filósofos, como por ejemplo, Galileo, Copérnico y otros, en el campo de la matemática, física y astronomía, amén de sus grandes descubrimientos en el área de la ciencia natural, física, botánica, geometría, química, astronomía y demás. Con lo

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

cual se hace nuevamente manifiesta su preocupación e insistencia por el conocimiento propio de la ciencia moderna.

En el mismo tenor de reconocimiento a la labor de la filosofía moderna, el autor se refiere a la contribución que hicieron las *academias de ciencia* a la filosofía natural. Presenta las academias que surgieron en Italia, Inglaterra, Francia, Alemania, Prusia, Rusia y España; a este respecto cabe mencionar la de los *Humoristas*, la de los *Linces*, la *Academia Veneciana*, la de los *Etéreos*, la *Academia experimental* o del *Cimento*, la de los *Filósofos*, el *Instituto Boloniese de Ciencias y Artes*, la *Academia Berlinese*, la *Petropolitana*, la *Real Academia de Sevilla*, entre otras; además de las sociedades dedicadas a la ciencia; y junto con ellas sus publicaciones como son, por ejemplo, las *Misceláneas curiosas* que expresan un claro testimonio de su apoyo a la ciencia: “Ya se ve fácilmente cuán grandes ventajas han dimanado –y cuáles deben esperarse después de éstas– de las academias, establecidas por el favor, la generosidad y el cuidado de los príncipes, en bien especialmente de la física. Muestran aquello los libros de los físicos; prometen esto la habilidad, sagacidad y entusiasmo de los académicos”.⁵¹

El autor alude, también, a las instituciones que publicaron sus efemérides que sobresalen por su difusión de las actividades científicas, como las de París, Italia, Alemania, Holanda, La Haya; en España el *Diario de los Literatos* y otros muchos más. “No hay tiempo para referir en particular qué debe también, especialmente la física, a estos auxiliares. Pues, ¿cuántos capítulos de esta ciencia fueron traídos a examen? ¿Cuántos fenómenos de la naturaleza descubiertos? ¿Cuántos errores disipados de los espíritus, cuántas dudas arrancadas, cuántas opiniones corregidas?”⁵² Aportaciones de la física que merecen todo reconocimiento. Muestras que revelan su interés por la orientación científica de la filosofía.

En relación con el eclecticismo podemos decir que no se trata de una aportación exclusiva de Díaz de Gamarra, pues él mismo

⁵¹ *Ibidem*, p. 19.

⁵² *Ibidem*, p. 20.



en su “Epítome de historia de la filosofía” reconoce que el eclecticismo es un modo de filosofar, no una secta filosófica. Después de reconocer al iniciador de esta forma de filosofar –Potamón Alejandrino– señala que quienes recurrieron a ella no tuvieron otro propósito que: “[...] sacar de muchas sectas la verdad que en una sola no se podía encontrar”.⁵³ Se trata de seleccionar los elementos verdaderos contenidos en las diversas doctrinas o sectas filosóficas. Esta forma de filosofar entre los latinos recibió el nombre de *electiva*. Cualquiera que sea la forma –griega o latina– revela la convicción de que ninguna doctrina era depositaria de toda la verdad. Ningún pensador por importante que sea puede atribuirse la posesión de la verdad plena. Pero tampoco se puede negar a ningún filósofo, por pequeño que sea, su contribución a la verdad. Se pretende la colaboración de todos para la integración de la verdad.

Finalmente, en su pequeña introducción a la historia de la filosofía, el autor, da cuenta de cuál fue la suerte y la visión que se tuvo de la filosofía aristotélica y cuál la postura de los Padres de la Iglesia en defensa de la verdad del cristianismo.⁵⁴ Sobre la crítica a la filosofía aristotélica introducida por los pensadores árabes –Avicena, Alfarabi, Averroes, etcétera–, radicados en España, señala la pérdida del estilo elocuente y rico de Platón. La dialéctica aristotélica se tuvo como un género de disertación sutil, frívolo, contencioso y desfigurado. Sobre la enseñanza de la filosofía aristotélica dice: “En el año 1209 por decreto del Concilio Parisiense fueron quemados los principales libros de Aristóteles y fue prohibida su lectura”.⁵⁵

⁵³ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁴ *Cfr.* Las referencias hechas por Bernabé Navarro en las Notas (al final de la obra) donde nos remite tanto a las fuentes de los Padres de la Iglesia (san Agustín, san Ambrosio, Gregorio Nacianceno, Basilio, etcétera) como a las fuentes de otros pensadores.

⁵⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 9.

En relación con este tema Victoria Junco nos comparte que, en el párrafo II dedicado a la “Historia de la filosofía”, Gamarra desglosa todos los apartados que la constituyen, a saber:

- § I. Origen y progreso de la filosofía desde la Creación del mundo hasta la venida de Cristo.
- § II. Sectas más ilustres de filósofos.
- § III. Filosofía ecléctica y filosofía después del nacimiento de Cristo.
- § IV. Innovadores en filosofía que resucitaron la doctrina antigua.
- § V. Filosofía ecléctica moderna fundada por Verulamio.
- § VI. Esfuerzos de los modernos para el cultivo de las partes de la filosofía.
- § VII. Academias de ciencias constituidas útilmente.
- § VIII. Institución de las Efemérides Literarias.⁵⁶

De estos aspectos Junco resalta el eclecticismo que, al considerar las doctrinas filosóficas como sectas, recuperaba de ellas las aportaciones para la construcción de la verdad. Además, hace hincapié en la necesidad de la filosofía moderna, en oposición a la filosofía tradicional escolástica. Las academias surgen como reacción a los modos de enseñanza en las universidades escolásticas.

1.3.2.7 Prolegómenos

Precede a los *Elementos de filosofía moderna*, tomo I, un breve inciso titulado “Prolegómenos”, cuyo propósito expreso, por parte de su autor, fue introducir a los estudiantes en lo que él gusta de llamar “la verdadera naturaleza de la filosofía”. En este apartado les advierte también sobre las desviaciones y peligros que posiblemente encuentren en su travesía por la filosofía, lo mismo que sobre su correcta orientación; aquí mismo el autor nos da a conocer su concepción filosófica e indica el contenido de cada una de las

⁵⁶ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 67.



tres partes de esta obra. La *Lógica* es aquella parte instrumental de la filosofía que prepara la mente para el conocimiento de lo verdadero y de lo bueno. La *Metafísica* o parte Teorética que se ocupa de la reflexión teórica acerca de lo verdadero y de lo bueno. Y la *Ética* o Filosofía moral que es la que conduce hacia el ejercicio de lo verdadero y de lo bueno. Sobre las dos últimas cuestiones comenta lo siguiente:

La Teorética, puesto que imbuje a la mente el conocimiento de lo verdadero, busca las verdades sobre Dios, los espíritus y el ser, o investiga qué es verdadero acerca de las causas de las cosas naturales. En el primer caso se denomina metafísica, en el segundo física. En fin, como la práctica muestra el camino hacia lo bueno, ella enseña qué es lo bueno en general, o en particular qué es lo justo, lo conveniente, o qué es lo útil. De lo bueno en general trata la ética; de lo justo, lo virtuoso y lo conveniente, el derecho natural; de lo útil la política y la económica.⁵⁷

La primera parte dedicada a la Lógica muestra la importancia de este instrumento para el conocimiento de la verdad. La define en los siguientes términos: "... la disciplina que perfecciona la mente para que en todo lugar y tiempo alcance lo verdadero; o más brevemente: la ciencia para encontrar y proponer la verdad".⁵⁸ Este objetivo se alcanzará reflexionando sobre la naturaleza del entendimiento, sus fuerzas y operaciones. El entendimiento, dice, se ocupa de lo verdadero, mientras que la voluntad se encarga del bien. En su exposición, al respecto, sostiene que el hombre es un ser constituido de *cuerpo* y *espíritu*, elementos de los que se ocupará posteriormente.

En todas estas partes –Lógica, Metafísica y Ética– se descubre una temática común: todas se ocupan de la verdad y de la bondad y están precedidas por el conocimiento.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁵⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 31.

Arriba, al final de los Prolegómenos, con una *invocación* a Dios, pidiendo que ilumine su inteligencia para no errar en estas reflexiones que orientarán las mentes de los jóvenes al verdadero conocimiento de este mundo y a la contemplación de su Creador, en el caso de que se encuentren algunos errores está en la mejor disposición de someterse al juicio del Sumo pontífice. Finalmente, revela su inquietud y zozobra por la orientación moral de los jóvenes.

Cabe ahora mencionar que el propósito de la lectura y análisis de esta obra es retomar aquellos aspectos en los que claramente el autor se aparta de la doctrina tradicional –escolástica y peripatética– y recupera las aportaciones de los filósofos modernos, por ejemplo, la doctrina de Descartes, por mencionar alguno.

Así, el autor, de entrada, asume una postura filosófica *ecléctica*. Entiende por eclecticismo un conocimiento libre, es decir, no sujeto al principio de autoridad. Este eclecticismo lo aleja tanto de la escolástica decadente como de los sistemas que se consideran poseedores de la verdad absoluta; sin embargo, en lo que concierne a cuestiones teológicas o dogmáticas éstas tienen primacía sobre el conocimiento científico-natural, es decir, tales conocimientos no pueden contradecir aquellas verdades.

Su pronunciamiento a favor de la filosofía ecléctica, selectiva, no sustentada en el principio de autoridad, se encamina hacia la consecución de la sabiduría con el concurso de sola razón y con el apoyo de los experimentos y observaciones de los sentidos. En respaldo a este procedimiento filosófico cita un amplio texto de Lactancio, del cual retomaré sólo el siguiente párrafo: “Por tanto, como el saber, esto es, el buscar la verdad, es algo innato a todos, se niegan a sí mismos la sabiduría quienes sin ningún juicio aprueban los descubrimientos de sus mayores y son conducidos por otros de modo gregario”.⁵⁹ Con lo cual insiste en no privarse del ejercicio del propio razonamiento y juzgar con recta razón.

Define la filosofía como la disciplina –ciencia– que se ocupa del conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello,

⁵⁹ *Idem*.



bajo la sola luz natural de la razón. En lo tocante a las cosas que sobrepasan a la razón natural habrá que fiarse de las enseñanzas de la Iglesia y de sus dogmas. “Por tanto, en la ciencia natural recomendamos una libertad que no apruebe ningún alejamiento de la Iglesia, ninguno respecto de sus dogmas. Esta es la *filosofía ecléctica*, a la cual pienso que debéis consagraros con toda diligencia, con toda aplicación”.⁶⁰ En este párrafo se conjugan dos aspectos que racionalmente presentan cierta contradicción, ellos son: el ejercicio de la libertad en orden al conocimiento de la ciencia natural y la observancia de los principios o lineamientos prescritos por la Iglesia a través de sus dogmas. Situación que él busca solucionar con su propuesta de una filosofía ecléctica, la cual recomienda seguir.

La filosofía debe alejarse además de todas las especulaciones estériles, propias de los peripatéticos, y debe proporcionar beneficios prácticos y útiles que contribuyan a la felicidad del hombre. A sabiendas de que la verdadera felicidad está dada por la posesión de la sabiduría, “[...] la cual consideramos, con los teólogos de mejor nota, está situada en el conocimiento de Dios, creador de la naturaleza y principio y fin de toda verdad, bondad y belleza”.⁶¹ Así, trata de conciliar la utilidad de la filosofía con las enseñanzas teológicas que sostienen que la felicidad del hombre está en el conocimiento de Dios, principio y fin de toda la creación.

Rechaza la filosofía escéptica, que niega toda posibilidad de conocimiento cierto, y la califica de dogmática. Del mismo modo se distancia tanto de la filosofía tradicional que se fía en el principio de autoridad como de la filosofía sectaria, que confía en la autoridad de un solo hombre. Dice que ambas posturas atentan contra el ejercicio de la razón.

Victoria Junco comenta que la importancia de los Prolegómenos radica en que en ellos se expone la posición filosófica que guiará toda la obra del autor. Además, menciona un dato curioso: el citar

⁶⁰ *Ibidem*, p. 26.

⁶¹ *Idem*.

a un autor herético sólo es lícito en razón de su sabiduría, pero se detesta su malicia. Sólo pueden leer a estos autores –sus textos– aquellos a quienes los jueces conceden tal facultad, reconociendo en ellos el recto o sano juicio.

Como ya lo indicamos esta obra contiene tres unidades temáticas: Elementos de Lógica, Elementos de Metafísica y Elementos de Ética o Filosofía Moral. Los Elementos de Lógica los divide en tres libros: 1. Sobre el entendimiento y sus operaciones; 2. De la verdad; y 3. De los medios de encontrar la verdad y comunicarla a los otros. Al final de estos libros incluye, a modo de Apéndice, cuatro “Ejercitaciones escolásticas sobre la lógica”.

1.3.3 Primera parte: Elementos de Lógica

Libro Primero. Sobre el entendimiento y sus operaciones (integrado por doce capítulos)

I. De la naturaleza y constitución de la lógica

Sobre este tema el autor afirma que, aun cuando todos los hombres, por naturaleza, están dotados de la *recta razón*, es decir, de la facultad de razonar, no por ello puede descuidarse el arte de la lógica artificial que perfecciona el entendimiento. Puesto que la lógica se ocupa del conocimiento de la verdad y ésta se puede alcanzar con certeza o probabilidad, es conveniente que el lógico se preocupe por ambas cosas, sin menoscabo del método. Para tal propósito, es importante resaltar el lugar que el autor consigna a la lógica, tanto en el proceso de la argumentación racional como en el conocimiento de la verdad y su trasmisión, sin menoscabar su función instrumental para la enseñanza de la doctrina de los modernos. Por lo que a nosotros concierne, en este trabajo, trataremos de colocar, en un primer plano, las llamadas “mejores doctrinas de los modernos”, sin relegar los estudios que hicieron de ella los filósofos antiguos.

Respecto a la exposición de la historia de la lógica Victoria Junco cita a Díaz de Gamarra que nos indica cuál será el criterio a



seguir: “ ‘Nosotros nos dedicaremos con arduo empeño a exponer todas las mejores doctrinas que recibimos de la enseñanza de los modernos, en aquel orden que nos parece el más conveniente al carácter de esta disciplina[...]’ ”.⁶² Así, se deja ver claramente que el propósito del autor, acorde con su interés, consiste en la trasmisión de la enseñanza de los modernos.

II. De la naturaleza del entendimiento humano y de las operaciones de la mente

Díaz de Gamarra considera que el hombre es un ser constituido de *cuerpo* y *espíritu*, dos sustancias absolutamente distintas pero perfectamente relacionadas entre sí. Cada uno de estos compuestos tiene sus propiedades y funciones particulares pero coordinadas entre sí. Las del cuerpo son extensión, divisibilidad, solidez, movilidad, etcétera; en cambio, el espíritu es un principio incorpóreo que ordena y gobierna las funciones mecánicas del cuerpo necesarias para las percepciones sensoriales. “Así pues, el cuerpo obedece a la mente y ejecuta lo que ella ordena, y, viceversa, el alma misma siente todo lo que se percibe por medio de los sentidos. Ahora bien, el ser movido y depender uno de otro es precisamente lo que se llama unión o comunicación del alma y del cuerpo”.⁶³ En estos términos se entiende que la unión que el autor concede al alma y al cuerpo es estrictamente funcional, de dos sustancias distintas, al modo cartesiano; en cambio, la filosofía tradicional-escolástica ve en ellos una unión sustancial.

En este inciso Díaz de Gamarra todavía no se ocupa de establecer una diferencia clara entre el entendimiento y la voluntad, solamente sostiene: “[...] existe en el hombre una realidad que conoce y quiere, a la que llamamos *ánimo*, *mente*, *alma racional*, *espíritu*, etcétera”.⁶⁴ De donde se sigue que una propiedad peculiar

⁶² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 72.

⁶³ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁴ *Idem.*

del alma es entender, razonar y obrar con libertad, cosa que no compete al cuerpo.

En este mismo inciso aborda el problema y la discusión que se da entre los pensadores modernos acerca de la identidad, diferencia o semejanza entre la percepción y la idea. Entre los que sostienen la identidad cita a Hobbes en sus obras *Leviathan* y en sus *Elementa philosophiae*. Mientras que Arnauld y Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* indican que las ideas y percepciones son un conocimiento de la mente, pero, cuando el conocimiento se refiere a la mente que percibe, se llama percepción y, cuando se refiere al objeto o imagen percibida, se llama idea. Por otro lado, hay quienes diferencian absolutamente la idea de la percepción, como fue el caso de Malebranche en su obra *Investigación sobre la verdad*, donde se refiere a las ideas innatas. En cambio, Wolf y los escolásticos llaman, en general, intelección a la idea material, pero dividen las ideas en materiales (o afecciones de los sentidos y del cerebro) e intelectuales (o percepciones de las materiales).⁶⁵

Con miras a esclarecer la ardua discusión entre los modernos sobre la percepción y la idea, Victoria Junco comenta:

Cita Gamarra el *Leviatán* y los *Elementa philosophiae* de Hobbes como ejemplos de quienes identifican percepciones e ideas; a Arnauld y el *Essai sur l'entendement humain* de Locke como ejemplo de una distinción entre ambas reducida a la referencia del mismo acto de conocimiento ya a la mente, ya al objeto; la *Recherche de la verité* de Malebranche como ejemplo de la distinción que atribuye las ideas a la acción divina; y a Wolf y a los escolásticos que dividen las ideas en materiales o afecciones de los sentidos y del cerebro e intelectuales o percepciones de las materiales; y termina con esta

⁶⁵ La mención que se hace, un tanto precipitada, de cada uno de estos autores merece mayor precisión y una lectura puntual de las obras aquí mencionadas, cosa que escapa al objetivo de este trabajo.



declaración “escéptica”: *In tanta doctissimorum hominum dissentione, aliquid certi velle proferre adrogantis esset.*⁶⁶

Con la pretensión de salvar adecuadamente esta polémica o discrepancia entre los especialistas, el autor decide lo siguiente: “[...] nosotros llamamos con el nombre de *idea* a cualquier percepción de cualquier cosa”.⁶⁷ Con esta definición abre el campo a la concepción psicofisiológica de la percepción apoyándose en los ejemplos de Haller en sus notas a Boerhaave.

También habla de las operaciones del entendimiento, como son la percepción o simple aprensión, el juicio y el raciocinio, de este último da un ejemplo de silogismo. Incluye, además, el procedimiento que sigue la mente en su razonamiento, lo que se llama *método*; se refiere, también, a la *duda* como suspensión de juicio, e incluye además la operación de la memoria.

Indica que hay tres operaciones más de la mente, de las que sospechan los lógicos aristotélicos vulgares, que son: “*Fantasia* o *imaginación* es aquella fuerza de la mente por la cual nos representamos todas las cosas expresadas en una imagen corpórea. *Ingenio* es la habilidad de la mente para inventar y discurrir. *Juicio* es la facultad de escoger aquello que es recto y de servirse de ello conforme a la dignidad de la cosa”.⁶⁸ Pero lo que enlaza el ingenio no siempre concuerda con la realidad y en este caso se producen las ideas *quiméricas* o *entes de razón*, que son las que no tienen existencia en la realidad, pero que deben diferenciarse de los *no entes*, que no son objeto de la mente, como es, por ejemplo, el círculo cuadrado. Así, el buen uso de la capacidad de juicio es lo que permite al hombre distinguir entre las cosas, encontrar la verdad y comunicarla. Concluye este inciso presentando la dificultad de conciliación entre el ingenio y el juicio.

⁶⁶ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 72. “En medio de tanta discrepancia de hombres doctísimos, sería arrogante querer expresar algo definitivo”.

⁶⁷ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 34.

III. ¿Cómo se conducen los sentidos para adquirir las ideas?

En atención a este tema Díaz de Gamarra reconoce la contribución de los sentidos en la formación de las ideas; sin embargo, disiente de Locke, quien afirma que absolutamente todas las ideas provienen de los sentidos, aun cuando reconoce que los sentidos son las ventanas del alma para la mayor parte de ideas.⁶⁹ La comprensión de esta doctrina nos exige conocer la estructura y funcionamiento de cada uno de los sentidos. Afirma: “Cinco son los sentidos del mecanismo humano, a través de los cuales son comunicadas al cerebro y a la mente las ideas de las cosas: *vista, oído, olfato, gusto y tacto*, nombres con los que designamos cinco órganos diversos”.⁷⁰ A continuación el autor hace una breve descripción anatómica y fisiológica de cada uno de los sentidos; respecto a la vista cita a Winslow;⁷¹ en lo tocante al oído menciona a Bernardo Niewentit;⁷² en relación con el gusto parece seguir a Willis;⁷³ al referirse al tacto cita algunas obras de Haller, Faye y Verdier;⁷⁴ cuando aborda el sentido del olfato continúa con la misma descripción sin citar a ningún autor. En atención a este funcionamiento dice Díaz de Gamarra: “De aquí se hace manifiesto que la función de los órganos es recibir la impresión de los cuerpos y trasmitirla al cerebro: y esto por medio de los nervios, que son extraordinariamente aptos para realizar esas operaciones; la mente, empero, es la que según la variedad de las sensaciones produce las ideas de las cosas”.⁷⁵

⁶⁹ Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro I.

⁷⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 35.

⁷¹ Cfr. Winslow, *Cours d'anatomie*, volumen V.

⁷² Cfr. Niewentit, *L'existence de Dieu démontré par les merveilles de la nature*, contemplación XIV.

⁷³ Cfr. Willis, *De anima brutorum*, capítulo 12.

⁷⁴ Cfr. Haller, *Praelectiones a Boerhaave*, tomo III § 418; Faye, *Principes de chirurgie*; Verdier, *Abregé d'anatomie*, volumen II, capítulo 4, artículos 6 y siguientes.

⁷⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 37.



De acuerdo con esta descripción del funcionamiento de los sentidos, correspondiente a cada uno de los órganos sensoriales, se percibe la orientación mecanicista de los mismos en orden a la formación de las ideas. Un poco más adelante, cuando se refiere a cada uno de los sentidos, me viene a la mente aquel pasaje de san Agustín cuando afirma que los sentidos contribuyen al conocimiento, pero en sí mismos ellos no saben; así, por ejemplo, el ojo ve pero no sabe que ve; el oído oye pero no sabe que oye; y el gusto gusta pero no sabe que gusta; a no ser por la intervención del alma que es la que sabe que el ojo ve, el oído oye y el gusto gusta, pero tampoco ella sabría sin el concurso de cada uno de los sentidos.

En este capítulo Victoria Junco menciona: “En la fisiología de la visión alude nominalmente a Descartes como ignorante, con su edad, de la función de la imagen retiniana, descubierta tan sólo por los ‘filósofos’ (científicos) posteriores”.⁷⁶

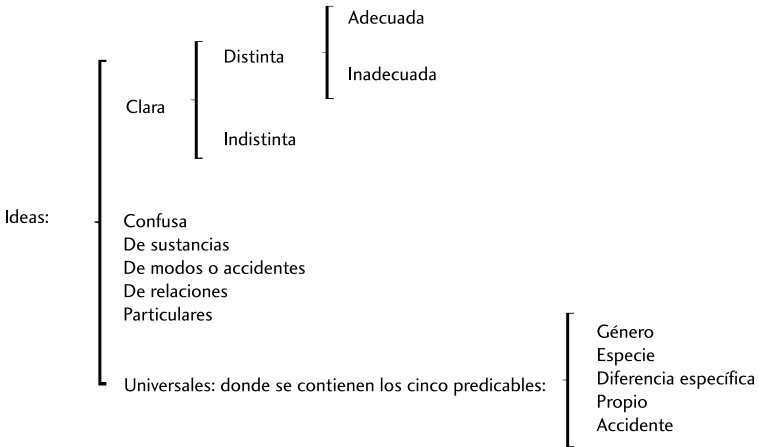
Termina este apartado citando a Malebranche sobre la distinción que hace entre la acción, la pasión y el juicio localizados en toda sensación.⁷⁷

IV. División de las ideas

En los apartados IV y V el autor nos ofrece la división de las ideas. Presento, a continuación, un esquema de esta división acompañada de algunos datos que considero relevantes; hago hincapié, de modo especial, en aquellos aspectos en los que se nota la influencia moderna, y su distanciamiento consecuentemente del pensamiento aristotélico.

⁷⁶ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁷ Cfr. Malebranche, *Recherche de la vérité*, libro I, capítulo 2.



Define la *idea* como la imagen o pensamiento de cualquier cosa. Es *clara* cuando fácilmente la podemos distinguir de otras ideas. En cambio, es *confusa* cuando no es posible hacer la distinción con otras ideas. Una idea *clara es distinta* cuando podemos enumerar individualmente todas las notas que la separan de las demás ideas. Es *indistinta* cuando no podemos hacer esa enumeración y separación. La idea distinta expresa más que la idea clara. Tenemos una idea *adecuada* cuando logramos distinguir las mismas notas de la idea distinta. Será *inadecuada* si no alcanzamos esa distinción entre las notas. La idea adecuada expresa más que la distinta. Sobre la obtención de éstas (adecuadas) sigue a un pensador moderno que dice: “[...] poquísimas ideas adecuadas pueden adquirirse en esta vida, como rectamente señala a este propósito Wolff”.⁷⁸

Continúa con la clasificación de las ideas, dice que éstas son: de *sustancias*, de *modos o accidentes* y de *relaciones*. Son *sustancias* las cosas que pueden existir independientemente de sus modos; son *modos o accidentes* aquellos que no pueden existir independiente-

⁷⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 38.



mente de las cosas; y si a partir de un modo podemos referirnos a otra cosa, entonces tenemos la idea de *relación*. Es imposible tener una percepción que no sea de sustancia, de modo o de relación.

Sobre la idea de *sustancia* no tenemos una idea clara sino oscura; ello se debe a que percibimos los modos de las cosas por los sentidos; pero no, la naturaleza de la sustancia. Así lo afirma: “Por tanto, la noción de sustancia –como rectamente señala Locke– es la idea de una cosa totalmente desconocida para nosotros, a saber, la idea de una cosa oscurísima, que nosotros concebimos ser el sujeto de los accidentes”.⁷⁹ Además, dice, la sustancia es el sujeto de los accidentes, pero sin saber exactamente en qué consiste y en qué se distingue de los demás. Por el conocimiento de las propiedades de las cosas podemos separar unas cosas de las otras, pero no podemos llegar al conocimiento de la naturaleza de las cosas. Sobre este asunto Victoria Junco comenta que esa “advertencia” fue de suma importancia para Díaz de Gamarra pues le permitió compartir la idea moderna de sustancia introducida por Descartes en contra de la tradición escolástica.⁸⁰

V. De las ideas singulares, particulares y universales, donde se trata de los cinco predicables

Este capítulo es sumamente breve, continúa con la división de las ideas, en: singulares, particulares y universales; además, se refiere a los cinco predicables. Las ideas singulares son aquellas que nos representan la cosa individualmente, por ejemplo, Pedro; las particulares son aquellas que tienen algo en común entre cosas diversas; las universales son las que corresponden a todas las cosas de la misma naturaleza. Éstas no existen fuera de la mente. Respecto a los universales dice: “Los peripatéticos, de acuerdo con Porfirio, formaron cinco clases de universales: *género*, *especie*,

⁷⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁰ *Cfr.* Victoria Junco, *op. cit.*, p. 74.

diferencia específica, propio y accidente".⁸¹ El género es una noción universal que se predica de muchos individuos diferentes en especie. La especie es una noción universal que se predica de muchos entes distintos en número, como esencia completa. La *diferencia específica* es una noción universal que se dice de muchos pero que determina al género de una tal especie. "El *propio* se dice de cuatro modos: primero, el que se aplica a la sola especie, pero no a toda, como *ser médico*. Segundo, al contrario, el que se aplica a toda la especie, pero no a ella sola, como *ser bípedo*. Tercero, el que se aplica a la especie sola y a toda, pero no siempre, como en el hombre *conversar*. Cuarto, el que se aplica a toda la especie y siempre, tal es en el hombre la *facultad* de conversar o platicar, porque como dice egregiamente Cicerón: 'Pues en esto precisamente aventajamos, y muchísimo, a las fieras: en que conversamos entre nosotros y hablando podemos expresar los sentimientos' ".⁸² El *accidente* es una noción universal que puede estar en muchos o no estar quedando incólume su naturaleza.

VI. De los antepredicamentos y categorías de los peripatéticos

En este capítulo VI el autor aborda el tema de los *antepredicamentos* y de las *categorías*; es en el tema de las categorías donde arremete contra Aristóteles y los peripatéticos (escolásticos) y se declara a favor de los modernos.

Respecto a los antepredicamentos, siguiendo a Aristóteles, enumera cuatro, a saber: *unívocos, equívocos, análogos* y *denominativos*. Unívocos son aquellos cuya significación es común a todos. Sostiene que se trata de similitud no de identidad. Equívocos son aquellos cuyo nombre es común pero la significación es absolutamente diferente. Análogos son los que comparten un nombre común, pero la significación es en parte la misma y en parte diversa. Denominativos son los que derivan de algún nombre, por ejemplo: fuerte de fortaleza.

⁸¹ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 40.

⁸² *Ibidem*, p. 41.



El tema donde abiertamente se declara en contra de Aristóteles y de los peripatéticos es sobre las categorías. Dice al respecto: “Los peripatéticos llaman a las *categorías* o predicamentos el *dogma filosófico*, que en la filosofía no se puede poner en duda. ¡Simplezas!”⁸³ Comenta que se trata de nombres con los que Aristóteles denominó a ciertos entes de manera inadecuada. Enumera y define en qué consiste cada una de las diez categorías o predicamentos, a saber: una *sustancia* y nueve *accidentes*. Son los modos en los que se distribuye toda la realidad. La sustancia es aquella que puede existir en sí misma; los accidentes los que no pueden existir en sí mismos, sino en otros, y son: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar (*ubi*), tiempo, posición y hábito. Describe brevemente en qué consiste cada uno de ellos y da ejemplos. Estos predicamentos son los que constituyen el dogma filosófico para los peripatéticos.

A diferencia de esta clasificación, hecha con poca liberalidad, apela a los “sapientísimos modernos” que hacen una clasificación más precisa y enumeran siete géneros de entes o categorías, así lo expone: “[...] de tal manera que bajo el común y supremo género de *ente*, se contiene una doble especie de *sustancia*, a saber, *cuerpo* y *espíritu* o *mente*, y luego además cinco especies de modos, en nítida y perfecta serie. Según esto, en la opinión de ellos, *mente*, *medida*, *reposo*, *movimiento*, *posición*, *figura* son con *materia* los principios de todas las cosas”.⁸⁴ Podemos decir que se trata de dos sustancias (*mente-cuerpo*) y cinco especies de *modos* en los cuales se agota toda la naturaleza. Es decir, no puede existir ni concebirse nada que no esté incluido en estos géneros. Victoria Junco dice: “Con esta sustitución de las categorías aristotélicas por los mencionados modernos, Gamarra se inserta en la transición efectuada por la filosofía moderna al reemplazar la ontología aristotélica por una óntica de las regiones del ser”.⁸⁵

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁵ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 74.

Así, el tema de los antepredicamentos y categorías brindan la ocasión a Díaz de Gamarra para arremeter contra los escolásticos y declararse a favor de los modernos.

VII. De las definiciones y divisiones

El autor inicia este capítulo afirmando que, a partir de la obtención de una idea distinta y adecuada de las cosas, se puede hacer una correcta definición y división de las mismas. Tanto la definición como la división tienen reglas precisas para su correcta aplicación a la realidad. La no observancia de éstas fue motivo suficiente para que Díaz de Gamarra echara en cara, tanto a Aristóteles como a sus seguidores, el proceder arbitrario en el uso de la definición y división. La definición, dice, es una “[...] oración que determina la cosa de tal manera que siempre puede distinguirse de todas las otras”.⁸⁶ La definición dice relación a la naturaleza de la cosa; en cambio, la *descripción* dice relación a las circunstancias, propiedades o cualidades que rodean a la cosa. La definición puede ser *nominal* o *real*. Cita al célebre Jacquier para advertir que no importa que la definición sea nominal o real; es suficiente la definición nominal para distinguir una cosa de cualquier otra. En seguida, enuncia las reglas que debe seguir la definición; ocasión que aprovecha para reclamar que algunos filósofos han caído en contradicción y provocado altercados por no observar dichas reglas.

Acercas de la *división* la define como: “[...] una proposición que resuelve el todo en sus partes, para que se entienda más fácilmente lo que contiene”.⁸⁷ La formulación de las reglas de la división permite reclamar a los aristotélicos no seguirlas con rigurosidad. Afirma al respecto: “Por tanto, los aristotélicos dividen defectuosamente el ser en diez categorías, porque se pueden establecer más”.⁸⁸ Con lo cual claramente se entiende que los miembros di-

⁸⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁸ *Idem*.



videntes no corresponden al todo dividido. “Y evite con diligencia aquello que advertimos arriba acerca de la definición: que cuando divide la significación de un nombre, no crea dividir la cosa misma, defecto que el mismo Aristóteles y algunos antiguos cometieron imprudentemente”.⁸⁹ Piensan los aristotélicos que con las palabras nombradas arbitrariamente, es decir, con esas definiciones, llegan al conocimiento de la naturaleza de las cosas definidas; y con la división de la significación de un nombre dividen las cosas mismas. Con lo cual, nuevamente, Gamarra recrimina a los aristotélicos por la violación de las reglas. Comenta Junco: “Se trata, pues, de la crítica del verbalismo aristotélico-escolástico hecha en general por los modernos que culmina literalmente en la *Virtus dormitiva* del opio de Molière”.⁹⁰

VIII. De los juicios y proposiciones, y de la materia, forma, cantidad y cualidad de la proposición; así como de la oposición, equivalencia y conversión de las proposiciones

En este apartado Díaz de Gamarra simplemente expone qué es el *juicio* o *proposición* y cuáles son las partes que lo constituyen: sujeto, verbo y predicado. En los mismos términos se refiere a cada uno de los puntos enunciados en el título del capítulo. Quizá vale la pena citar las últimas palabras del capítulo pues nos deja ver el reconocimiento de la enseñanza de la lógica tradicional sobre estos aspectos: “He aquí los misterios de los viejos lógicos explicados con más precisión de la que ellos emplean. Sin embargo, no quisimos omitirlos, no sea que quizá los viejos sospechen que quitamos a la juventud una cosa útil o fructuosa”.⁹¹

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 75.

⁹¹ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 49.

IX. Del raciocinio o silogismo, y de los varios géneros de argumentaciones

Como el título mismo dice, hablará del silogismo como una forma de razonamiento o como una operación del entendimiento. En este inciso recuperaré solamente algunas citas o expresiones que considero importantes por la referencia que el autor hace a la escolástica. Inicio con la siguiente definición: “Raciocinio o silogismo es la operación del entendimiento por la cual éste, estableciendo comparación de dos ideas con una tercera, conoce si deben unirse o separarse; o como dicen los escolásticos: raciocinio es el conocimiento que de una o dos proposiciones infiere otra”.⁹² A continuación trata los diversos tipos de razonamiento, por ejemplo: *entimema* (si de una proposición se infiere otra); *dilema*, *inducción*, *demostración*, *ciencia*, *opinión*, *intuición*; hace, también, una explicación de la estructura del silogismo. Acerca de la demostración dice: “[...] una es *a priori*, otra *a posteriori*, así se distingue una doble ciencia, a saber: *perfectísima* y *menos perfecta*. Aquélla se adquiere por medio de demostración *a priori*, ésta en cambio por medio de demostración *a posteriori*”.⁹³ Salta la duda acerca del reconocimiento de la demostración *a priori*, pues en la época moderna se asignará más peso a la demostración *a posteriori*-empírica. Sin embargo, Díaz de Gamarra deja ver su preferencia por la superioridad de la ciencia deductiva.

X. De la forma y figura del silogismo

La forma del silogismo tiene que ver con la disposición de los términos (T t M) para inferir correctamente la conclusión. El modo depende de “...la disposición de las proposiciones en orden a la afirmación o negación, a la universalidad o particularidad”.⁹⁴ La figura depende de la colocación del Término Medio. Existen tres figuras:

⁹² *Idem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 51.

⁹⁴ *Idem*.



1ª	M-T	2ª	T-M	3ª	M-T
	t-M		t-M		M-t
	t-T		t-T		t-T

Junco, de manera muy precisa, señala que en estos tres capítulos (VIII, IX, X) Gamarra expone la doctrina de las proposiciones, del raciocinio en general y del silogismo en particular con la sobriedad introducida por los modernos, de tal modo que contagiaron a algunos de los mismos peripatéticos.

XI. Enséñase un principio universal para reconocer si el silogismo es legítimo o defectuoso, sin que se tenga absolutamente ninguna cuenta de las reglas comunes

En este capítulo Díaz de Gamarra enseña que hay un principio universal, inventado por el preclaro autor del *Arte de pensar*, que nos permite reconocer si un silogismo es legítimo o defectuoso. Se trata del siguiente principio: para que la conclusión se infera correctamente debe estar contenida en alguna de las premisas. Es decir, jamás la conclusión debe tener mayor extensión que cualquiera de las premisas. Cuando la conclusión está contenida en la premisa mayor, entonces la proposición menor hace evidente la conclusión. El principio exige analizar la extensión de los términos en cada una de las proposiciones. La conclusión debe seguir la parte más débil. La observancia de este principio hace inútil las demás reglas.

XII. De las falacias del silogismo

Al respecto Díaz de Gamarra enumera las diferentes *falacias* derivadas de esta forma de razonamiento, a saber: por la *equivocación* de algún nombre; por el tránsito del *género a la especie*; debido a la *ignorancia del supuesto*; por la *petición de principio*. En relación con este último menciona al mismo Aristóteles que es un ejemplo del círculo vicioso: “Aristóteles prueba que los astros

errantes cintilan, porque distan mucho de nosotros y que distan mucho de nosotros, porque cintilan”.⁹⁵ Otra forma de petición de principio es cuando por ignorancia no se sabe explicar algo y se apela a palabras vacías. Dice: “De aquí el *horror al vacío*, la *virtud soporífera*, y las palabras de ese género, sonoras ellas ciertamente y ampulosas, pero que no contienen ningún sentido, ni nos hacen más sabios”.⁹⁶

Continúa con la enumeración de las siguientes falacias: a) tomar como *causa* lo que no es; b) por la *imperfecta enumeración de las partes*; c) tomar el *accidente* por la *naturaleza* de la cosa; y d) tomar lo *relativo* por lo *absoluto*. Las dos últimas falacias las atribuye a los escolásticos. Un ejemplo de falacia es la de *paridad inadecuada*:

Son autores de este sofisma aquellos que para persuadir a otro de que debe hacer algo, astutamente ocultan los defectos, y en cambio levantan hasta el cielo las cualidades; por ejemplo, los filósofos escolásticos, para persuadirnos de que su lógica debe ser preferida a los demás, aseguran con jactancia que ellos disputan según la dialéctica de Aristóteles, que es útil para aprender la teología escolástica, y finalmente, que sin ella nadie puede disputar en las más difíciles disciplinas. Mas callan esto: que tal dialéctica es un arte de cavilar y de disputar sin ningún fin; que no enseña el camino para indagar la verdad, sea la cierta, sea la probable; que no contiene nada sobre el arte crítico, y finalmente, que no ofrece nada de utilidad al género humano para hablar rectamente en las demás disciplinas: lo cual no debió ser llamado.⁹⁷

En estos términos expresa su crítica a la dialéctica aristotélica asumida por los escolásticos. A continuación en la décima falacia hace un reconocimiento abierto a los filósofos modernos, dice:

⁹⁵ *Ibidem*, p. 55. Cfr. *De coelo*, II, capítulo 8; *Analytica priora*, I, capítulo 13.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 56.



“[...] cuando refutamos una proposición verdadera no con otro argumento, sino ridiculizando al autor. Pecan contra esto frecuentemente los escolásticos, al disputar con los filósofos modernos”.⁹⁸ Procedimiento que deja ver la carencia de argumentaciones sólidas y la caída en el ridículo de la burla.

Libro Segundo. De la Verdad (integrado por seis capítulos)

Como el título lo enuncia, el tema central de este libro es: la *verdad*. Díaz de Gamarra inicia su explicación afirmando que el *uso adecuado de la razón* nos conduce al conocimiento de la verdad. Hay tres tipos de verdades: a) la metafísica o real; b) la moral; y c) la lógica. La verdad metafísica tiene dos acepciones: la una, entendida como la correspondencia de la cosa con su propia esencia; la otra, como la correspondencia de la cosa con la idea que Dios tiene de ella (idea ejemplar divina). La verdad moral consiste en la correspondencia entre los pensamientos y las palabras, lo contrario es falsedad (sería más propio llamarla inmoralidad o mentira). Llama verdad lógica a la correspondencia entre las ideas y el objeto. La disconveniencia es falsedad. Además, dice, hay una verdad cierta y otra probable. La primera excluye toda posibilidad de duda; la segunda incluye el temor a la equivocación.

I. Del criterio de lo verdadero y de lo falso

Según el autor, existen algunos criterios de verdad que permiten distinguir lo verdadero de lo falso; pero, sobre tales argumentos no hay acuerdo entre los pensadores modernos. Cita, a modo de ejemplo, a tres de ellos:

1. “Pedro Daniel Huet opina que sólo la palabra de Dios es tal, que nos dé certeza de no errar.⁹⁹ Opinión que es falsa; porque si por la razón no podemos definir nada con certeza, ¿cómo estaremos ciertos de que Dios nos dijo eso?”¹⁰⁰ Cabe resaltar, al

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Cfr. Traité de la foiblesse de l'esprit humain.*

¹⁰⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 58.

respecto, el lugar que Díaz de Gamarra le concede a la razón en el conocimiento de la verdad, con lo que se percibe la influencia del pensamiento moderno. No niega, dice, la inspiración divina a los profetas que sería el único caso de que Dios haya hablado a los hombres y su palabra es certeza absoluta de verdad. Pero, no existen otros casos. “Así pues, cualesquiera que defiendan esta opinión, nosotros los colocamos en el funestísimo *pirronismo*”.¹⁰¹

2. En oposición radical a la opinión anterior se menciona a: “Benito Spinoza, de origen judío, a quien siguen los modernos panteístas y fanáticos, opina¹⁰² que la razón humana es el criterio de verdad, no por otra cosa sino porque ella es la mismísima razón de Dios, ya que nuestra mente es una partícula de la mente divina”.¹⁰³ La razón por la que Díaz de Gamarra critica esta opinión es porque no existe ninguna semejanza entre la razón infinita de Dios y la razón humana finita. Tal identificación conduce a conclusiones absurdas. “El *spinosismo*, por tanto, está lleno de absurdas extravagancias”.¹⁰⁴

Sobre este tema Junco amplía su explicación sobre el texto de Genovesi en el que el autor ofrece más comentarios de otros filósofos sobre esta cuestión. Concluye señalando que: “El capítulo de Gamarra contiene además, en nota, una refutación al spinozismo, el cual consiste en el error de no admitir sino una sola sustancia dotada de infinitos atributos y remite como ‘*oportunius*’ a la *Ética*”.¹⁰⁵

3. Siguiendo la opinión anterior, congruente con el spinozismo, cita a Nicolás Malebranche quien “[...] opina que nuestra mente se une esencialmente a Dios y que en la idea de Dios y en su luz nosotros percibimos todas las cosas, o sea, que la luz de Dios es el criterio de verdad, porque nuestra mente ve todas las cosas

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Cfr. *Tractatus Theologico-politicus*, capítulo I (ver nota sobre el spinozismo p. 195).

¹⁰³ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 78.



en Dios".¹⁰⁶ Esta opinión lo lleva a la pregunta siguiente: ¿cuál es la diferencia entre los bienaventurados, que tienen un conocimiento directo de Dios y los *peregrinos*, que no tienen un conocimiento tal y que su mente se encuentra sujeta a una infinitud de errores? Para ampliar esta información cita a Genovesi.¹⁰⁷

II. De la verdad probable, en donde se trata de la probabilidad hermenéutica, moral y física

Recordemos que, para Díaz de Gamarra, la verdad probable es aquella que abre la posibilidad a la duda, es decir, no hay certeza en el conocimiento. Según lo cual hablamos de una probabilidad hermenéutica, moral y física. Todas ellas asentadas sobre hipótesis, opiniones y testimonios. Para ejemplificar cuál es el fundamento de la probabilidad hermenéutica dice que es éste: "[...] *lo que concuerda con la significación, con la posición y el enlace de las palabras, e igualmente el propósito del autor: eso debe tenerse como probable según el sentido del autor.* El fundamento de la probabilidad histórica, es éste: *lo que atestigua ser verdadero un hombre fidedigno, eso es verdadero probablemente*".¹⁰⁸

Concluye este capítulo haciendo alusión a los peripatéticos quienes, dice, caen en la ficción por no poder probar mediante su hipótesis que la cosa es así, es decir, no parten de una hipótesis sino de una ficción.

III. Reglas que dirigen a la mente humana para creer aquellas doctrinas que se fundan en la autoridad tanto divina como humana

El principio de autoridad se basa en el reconocimiento de que el otro tiene la verdad. Comenta que jamás la autoridad divina podrá

¹⁰⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 58 (cfr. *Recherche de la verité*, libro I, capítulo 2, § 4).

¹⁰⁷ Cfr. *Disciplinae metaphysicae elementa*, tomo III, capítulo 3.

¹⁰⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 59 (cita de nuevo a Antonio Genovesi en sus *Elementa artis logico-criticae*).

engañarnos, en razón de su misma naturaleza, no así la autoridad humana. Respecto a la autoridad divina cita a los Apóstoles, a los Santos Padres, al Magisterio de la Iglesia, El Concilio Tridentino; formula reglas para respaldar esta autoridad. En cambio, “En las disciplinas naturales y en las artes humanas (cual es por ejemplo la filosofía) la autoridad de los Santos Padres no es de mayor peso que el de la autoridad de aquellos filósofos a quienes los mismos santos Padres siguieron”.¹⁰⁹ Pero, ¿qué pasa con aquellos filósofos que disentían de la doctrina de los santos Padres?

IV. De las principales causas u ocasiones de los errores y primeramente de las falacias de los sentidos

Éste y los dos capítulos siguientes el autor los dedica a estudiar las causas del error, a saber: las falacias de los sentidos, las afectaciones de la voluntad y las falacias de la mente.

Respecto a los errores provocados por los sentidos el autor sostiene que, frecuentemente, los sentidos son ocasión para que juzguemos equivocadamente acerca de los objetos percibidos, pues los sentidos no nos presentan las cosas tal y como son en realidad. A continuación pasa a analizar y explicar cada uno de los sentidos, inicia con la *vista*. Todo ello respaldado siempre en la experiencia. Cita varios ejemplos con los que corrobora que los sentidos son ocasión de juicios erróneos. Respecto a la afirmación de que los colores se encuentran en los cuerpos, tal y como lo pensaban Descartes, Malebranche, Arnaldo, Rohault y otros, o en el órgano visual de quien percibe, como lo sostienen los idealistas, cita a Isaac Newton para “[...] demostrar con experimentos clarísimos que todos los colores están contenidos en la luz misma, cuyos rayos consta que están dotados por su propia naturaleza de éste o aquél color”.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 64 (recurre al experimento de Newton, *cfr. Optica*, pp. 103 y 153).



De igual manera el *oído* es frecuentemente causa de errores. Generalmente se piensa que el sonido está fuera de nosotros y que proviene de un cuerpo sonoro, pero en realidad lo que produce el cuerpo sonoro es una vibración; “vibración que empuja el aire hasta el tímpano del oído y lo mueve en tal forma que excita en el alma la sensación del sonido”.¹¹¹ Menciona ejemplos que le permiten comprobar que el sonido no proviene de los cuerpos exteriores. “No existe, por tanto, en los cuerpos exteriores aquello que percibimos y llamamos sonido, sino sólo un movimiento ondulatorio de las partículas de que se componen, puesto el cual, se producen en nuestras almas las sensaciones de sonido, con tal, sin embargo, que dicho movimiento sea comunicado al aire y llegue hasta nuestros oídos”.¹¹²

Lo mismo sucede con el *olfato* y el *gusto* que no son más que sensaciones del alma. Es decir, ni el olor ni el sabor se encuentran en los cuerpos que percibimos. Afirma que esto puede ser fácilmente comprobable: “[...] si consideramos que toda sensación agradable o desagradable de ningún modo puede existir fuera del alma”.¹¹³

Finalmente el *tacto*, dice, ha sido frecuentemente una fuente de errores. Menciona ejemplos para confirmar esta aseveración. Concluye con tres puntos que deben ser observados para conseguir un conocimiento verdadero:

1. No afirmes ser verdaderas aquellas cosas que los sentidos representan, o no serlo porque no se ofrecen a los sentidos: más bien antes examina eso con esmero y recurre a la opinión de los experimentados.
- II. Cuidate de no juzgar nunca sobre las cosas como son en sí por medio de tus sentidos.
- III. No hagas experimentos como hacían algunos antiguos; sino usa los exactísimos instrumentos que los modernos inventaron y perfeccionaron con suma diligencia.¹¹⁴

Es manifiesto su claro interés por la filosofía moderna.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 65.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 67.

V. De las afecciones de la voluntad, que impiden la adquisición de la verdad

Ahora Díaz de Gamarra se refiere a las afecciones del alma (voluntad) que, de manera más contundente, alejan al hombre de la verdad y lo impelen al error. Entiende por afecciones o inclinaciones del alma un impulso que “[...] unido con una fuerte conmoción del flujo de los nervios y de la sangre, el cual se llama afección y al que sigue placer o dolor del alma”.¹¹⁵ Son afecciones que oscurecen a la razón y le impiden juzgar rectamente. La fuente de todas estas afecciones se le conoce con el nombre de *flautía*, que no consiste en otra cosa que en el amor exagerado a sí mismo; el autor se refiere a ella como la “[...] madre de los errores que nacen de la voluntad”.¹¹⁶ Tal exageración impide ver con objetividad y reconocer la posibilidad de que el otro tenga la verdad. Bajo este criterio juzgaremos el valor de las cosas: serán buenas y justas si nos acarrearán beneficio, y malas si su efecto es contrario.

Otra deficiencia de la *flautía* es la exaltación exagerada de los amigos, parientes, maestros, etcétera, excluidos de toda posibilidad de crítica y, consecuentemente, de una visión más real u objetiva. Al respecto el autor dice:

Esto se ve con mayor claridad en aquellos que dieron su nombre a alguna secta [Escuela filosófica]. Pues ¿quién le dirá a ese filósofo que su maestro se equivocó? ¿Quién lo persuadirá a que debe someter a la luz de los otros doctores las opiniones de su maestro? Es conocido aquello de Averroes, quien, al interpretar a Aristóteles, no dudó decir esto: “La doctrina de Aristóteles es la verdad suma, puesto que su entendimiento fue el límite del entendimiento humano; por lo cual, bien se dice de él que fue creado y dado a nosotros por la Divina Providencia, para que no ignoremos lo que es posible saber”. Y en

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

¹¹⁶ *Idem*.



otro lugar: “Ninguno de aquellos –dice– que lo han seguido hasta este tiempo, que son mil quinientos años, ha añadido algo, y en sus palabras no se encontrará error de alguna importancia”.¹¹⁷

Lo impactante de este tipo de *filautía* es la negación de la capacidad de juicio, de pensar por cuenta propia, y la confianza desmedida en la enseñanza que emana de esas fuentes, lo cual impide la investigación de la verdad. Consecuentemente cualquier otra opinión, contraria a esta fuente, es juzgada y rechazada como errónea. “Pues, ¿cuántos, aun entre aquellos que vituperan con gran arrogancia las opiniones de los modernos, son los que al estudiar a Descartes, a Gassendi, a Malebranche, a Leibniz, a Wolff y a los demás profundísimos filósofos, no más bien los condenan según el juicio ajeno, que los someten a cuidadoso examen según el propio?”¹¹⁸ Se deja ver, nuevamente, la insistencia de Díaz de Gamarra en la apertura al conocimiento aportado por los modernos y la oportunidad del enjuiciamiento propio. La falta de este reconocimiento no es más que la expresión de la soberbia intolerable –manifestación también de la filautía– que no da cabida a ningún conocimiento que se oponga al propio.

El autor menciona otras afecciones del alma que empañan y entorpecen la búsqueda de la verdad. A ellas me referiré a continuación:

- a) La esperanza y el deseo, que obstruyen el conocimiento de la verdad. “Quienes desean y esperan, ellos mismos se forjan sueños: eso aman, eso adoran, no ven nada fuera de eso”.¹¹⁹ Esta afección de la voluntad se plasma en falsas esperanzas, sueños irreales y adulaciones engañosas o falaces.
- b) La ambición, que encuentra diversas formas de expresión o manifestación con el título de piedad, de desprecio de los bie-

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 68-69.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

nes, de adulación, de obsequiosidad recordando la expresión terenciana: “ ‘la obsequiosidad engendra amigos, la verdad odio’, se ordenan a sí mismos afirmar todo y tener todo por verdadero. Costumbre que corrompe el juicio y embota la agudeza de juzgar”.¹²⁰

- c) La avaricia, semejante a la anterior, es una afección que obceca a la razón, que impide escuchar la voz de la verdad y comprenderla racionalmente.
- d) El temor, también impide ver y pensar las cosas tal y como son. Menciona cómo el temor, llevado al campo religioso, sirvió como medio persuasivo para que la historia de los paganos pensaran algunos fenómenos naturales (eclipse de sol o de luna) como castigo divino. “Pero también entre los nuestros ¡cuán numerosas fábulas nacen del temor! Los que tienen miedo aseguran ver apariciones nocturnas, espectros de muertos, cosas horribles de decir. Todo lo que se oye de noche son fantasmas”.¹²¹
- e) Finalmente, la ira, otra afección del alma que oscurece a la razón y la lleva a cometer las más grandes atrocidades.

Concluye el apartado de las afecciones de la voluntad con la siguiente exhortación: “Examinadas brevemente estas cosas, se hace manifiesto que necesitamos reprimir aquellos movimientos del alma que perturban la razón (y todas las perturban), y procurar ser filósofos, para que no seamos agitados por ninguna afección, sino que tengamos una mente serena, si deseamos juzgar recta y sabiamente”.¹²²

Victoria Junco, por su parte, califica la *filautía* como una enfermedad que afecta tanto a los menos doctos como a los más doctos. Es una enfermedad que nos impide juzgar rectamente, por conducirnos sólo por los afectos y no por como son las cosas en

¹²⁰ *Ibidem*, p. 71.

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Ibidem*, p. 72.



sí mismas. Así procedió Averroes, según Gamarra, con respecto a Aristóteles:

Estas expresiones pueden perdonarse a un hombre pagano, que escribía en una edad tan inculta y que no había leído buenos autores; pero en hombres católicos y en este esplendor de las letras, no deben ser permitidas. Yo oí a un peripatético decir que los obispos antiguos, desde el primer siglo de la Iglesia, tuvieron a Aristóteles como norma de discusión aun en cosas de fe, y que no se separaron de sus opiniones ni el grueso de una uña. Y no dudaría yo afirmar que aún ahora muchísimos permanecen en la misma herejía, aunque muy ocultamente.¹²³

Las afecciones de la voluntad entorpecen a tal grado el juicio que, bajo su influjo, se puede recriminar o ridiculizar al otro aludiendo a campos de conocimiento que no le son propios, “[...] como el jurisperito que hace irrisión del teólogo a quien oye disputar de derecho [...]”¹²⁴

VI. De las falacias de la mente, que obstan para que encontremos la verdad

Además de los obstáculos señalados anteriormente, el autor nos presenta las falacias de la mente que debemos conocer en sus causas para evitarlas oportunamente. Se trata de tres clases de causas: a) *nuestra torpeza*, b) *un método inadecuado* y c) *los prejuicios*.

a) Sobre nuestra torpeza. El autor señala que la primera causa que empaña nuestra mente y que impide que juzguemos con acierto es la naturaleza misma de nuestra mente. Es decir, su

¹²³ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, pp. 79-80. Cfr. Díaz de Gamarra, Juan Benito, *op. cit.*, p. 69 § 120.

¹²⁴ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 81.

incapacidad para ver y comprender adecuadamente la realidad. Esta incapacidad se hace manifiesta en muchos de los conocimientos de los cuales no tenemos ninguna certeza, por ejemplo, la estructura del cerebro. También sobre las cosas que pueden ser hechas por Dios y de las cuales la escolástica habla necesidades. Para liberarnos de esta falacia debemos cuidarnos de no definir aquellas cosas para las cuales no tenemos aptitud; es decir, las que rebasan nuestra inteligencia, como por ejemplo, aquellas cuestiones que pertenecen a las propiedades divinas y de aquellas que no contamos con los auxilios necesarios para conocerlas adecuadamente, por ejemplo sobre la naturaleza del sol, de la luna y las estrellas.

- b) Sobre el método inadecuado que se convierte en un obstáculo para el conocimiento de la verdad. Éste entorpece más que ayudar. El autor insiste en que en todos los campos del saber el método adecuado es el medio más apropiado que nos conduce a la verdad y al descubrimiento de nuevos conocimientos. Pero, aun siguiendo un método correcto debemos reconocer las limitaciones de nuestra mente para no pensar que todo lo sabemos. “En efecto, nuestra mente, que aprende apenas alguna disciplina de modo perfecto, cuando lee muchas cosas a la vez, nada conoce por completo y a fondo, y precisamente no adquiere sino ideas confusas; y por esta causa se engaña al juzgar”.¹²⁵
- c) Los prejuicios, entendiéndolos por éstos las anticipaciones de los juicios con respecto a las cosas que juzgamos. En especial se refiere aquí a las enseñanzas transmitidas por los antiguos y aceptadas como infalibles. “Por lo cual, la increíble multitud de prejuicios que domina a los hombres se reduce al prejuicio de *autoridad*, si se quitan los pocos que en los hombres adultos nacen del odio o del amor”.¹²⁶ A continuación, señala la auto-

¹²⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, 74.

¹²⁶ *Idem.*



ridad de los padres sobre los hijos; su condescendencia que, al final, hace que los hijos se entreguen a los placeres. De aquí surge la siguiente exhortación: “Conservad, pues, esto, oh jóvenes: que no puede acaecer al cuerpo o al alma peste más grave que los placeres del cuerpo, los cuales no sólo quebrantan insensiblemente la naturaleza del hombre, sino que extinguen toda luz en el alma”.¹²⁷ También somete a crítica la enseñanza de los preceptores que impiden que los jóvenes conozcan las verdaderas ciencias enseñadas por los filósofos modernos, como por ejemplo, la mecánica, la geometría, la aritmética y, en cambio, exaltan el conocimiento de los universales, la silogística y los tópicos. “De este modo objetaban descaradamente que en teología se suscitaban muchas herejías aun por obra de la mejor filosofía”.¹²⁸ En este mismo tenor procede a presentar, a modo de contradicciones, los prejuicios que impiden alcanzar el verdadero conocimiento. En este ejercicio el autor muestra su preferencia por los autores modernos que descubren y proporcionan conocimientos útiles y aplicables en la vida práctica, más allá de las simples y banales especulaciones de los antiguos (escolástica) con las que se habían ganado un lugar y prestigio entre los jóvenes estudiantes. En esta lucha por reconocer el esfuerzo y logros de los modernos, se pregunta: “¿quién, si ignora la física moderna, pensará que los *Principios de filosofía natural* del solo Newton superan a todas las bibliotecas de los escolásticos en solidez, firmeza, utilidad, si alguien examina el método y las fuentes de las cosas? Téngase el mismo prejuicio sobre los demás puntos que con gran frecuencia inducen a los hombres a los errores”.¹²⁹

El final de este apartado, sobre las falacias de la mente, lo concluye con la elaboración de tres preceptos que exhorta a seguir y que sintetizan toda la exposición sobre este tema. Dice:

¹²⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 76.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 77.

Precepto I. No investiguen las cosas que exceden las fuerzas de la mente humana, pues perderás el aceite y el trabajo. Evita las cosas que no pueden absolutamente entenderse. No indagues las cosas posibles. *Precepto II.* Estudia con método y razón: aprende primero lo más claro y lo más fácil, con lo cual se dilucidará lo que sigue.¹³⁰ No aprendas muchas cosas a la vez, sino medita separada y tenazmente cada una. Suprime las cosas inútiles y vacías, entrégate a las más útiles. *Precepto III.* Cuidate de las opiniones prejuizadas que adquiriste por hábito familiar, o en la escuela o del vulgo. Somete a examen cada una de las ideas y de las palabras; y no asientas a ellas sin entender antes que son así. No declares imprudentemente sobre las opiniones de los otros: y no aprecies las cosas según el juicio de la turba, sino según el de los mejores.¹³¹

Victoria Junco, con motivo de las causas que originan las falacias de la mente (nuestra torpeza, método inadecuado y los prejuicios), señala con puntualidad algún aspecto de cada una de ellas. Por ejemplo, “Respecto a método, se refiere a quienes a pesar de no conocer las matemáticas juzgan con gran seguridad las obras de los filósofos modernos y osan discurrir en materia de física;”¹³² con lo cual emiten juicios erróneos o dudosos como si se tratase de juicios verdaderos. Todos ellos respaldados en su propia ignorancia. Los hay también quienes tienen una amplia información, no especializada, de lectura dispersa, por lo que sus juicios “rayan” en la superficialidad.

Junco hace una exposición un poco más amplia sobre los prejuicios. Dice que los hay adquiridos desde la temprana edad por influencia de los padres, maestros, charlatanes, preceptores, etcétera. “El filósofo peripatético tacha de vanas y sin consistencia las disciplinas modernas, juzga que el arte crítico, la historia natural,

¹³⁰ Cfr. Descartes, *Discurso del método*, segunda parte. Especialmente los cuatro preceptos o normas que decidió observar para proceder con rigurosidad y orden en el conocimiento –juicios–.

¹³¹ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 78.

¹³² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 81.



la geometría, la aritmética, la mecánica y las otras ciencias afines son tonterías de niños y llama locos a los varones ilustres en estas ciencias”.¹³³ Su forma de proceder en miras a lograr este objetivo es generar temor, duda y desconcierto en los jóvenes para que se alejen de esos “conocimientos” y retornen a los conocimientos antiguos que son los verdaderos y auténticos. “Ésta ha sido la causa por la cual, durante siglos, las más importantes ciencias han permanecido abandonadas y despreciadas; porque los maestros que se tenían por sabios procuraban por todos los medios, que los jóvenes no abandonasen a los antiguos preceptores, ni pensaran nada nuevo que en ellos no se encontrase;”¹³⁴ En esta lógica de “razonamientos” surgen muchos prejuicios tomados de circunstancias, personas o libros, pero que en la realidad carecen de fundamento, a no ser que se sustenten en la mentira, el engaño y la persuasión. De aquí proceden todos los prejuicios de autoridad. “No debe decirse que por ser rico, notable o anciano un hombre determinado no puede equivocarse, pues a primera vista saltaría la falsedad de semejante inconsecuencia”.¹³⁵

Al término de este apartado –sobre los prejuicios– Junco habla sobre los errores populares que también influyeron no sólo en los poco doctos, sino en los mismos letrados. Menciona aquí la presencia de Verney, el Barbadiño, en la obra de Gamarra. ¿Qué tanto o no esté presente este autor en la obra de Gamarra? ¿Qué hay respecto a la consulta directa (fuente) de este autor y otros citados por Gamarra? Junco nos presenta su punto de vista, respecto a Verney, en el que difiere de la posición de Carmen Rovira. En atención al estudio que Rovira hace sobre la influencia de Verney en Gamarra, nos comenta:

En su libro sobre los *Eclécticos portugueses del siglo XVIII* dedica ella un capítulo a la influencia del Barbadiño en Gamarra y hace un análisis

¹³³ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹³⁵ *Idem*.

exhaustivo de los *Elementa logices*, Pars I, de Gamarra y el *De re lógica* de Verney, que confirma nuestra sospecha e incluso la sobrepasa. Hay partes de la *Lógica* de Gamarra que se inspiran en la de Verney; pero hay otras, demasiadas, que el mexicano copia literalmente del portugués y a las cuales nos referiremos en el capítulo V de este trabajo [...].¹³⁶

Rovira afirma que Gamarra, parece, no haber acudido a las fuentes y da sus razones para tal afirmación; sin embargo, Junco retoma algunas ideas expuestas por la misma Rovira que le dan pie a afirmar que Gamarra sí acudió a las fuentes directas. Finalmente, Junco señala que Rovira “Está de acuerdo con el Dr. Caso al afirmar que no fue un filósofo original; pero que debe reconocerse su tarea de asimilar y conciliar las ideas filosóficas nuevas con la fe religiosa tradicional”.¹³⁷ Éste es, precisamente, uno de los aspectos que más me interesan en este estudio e interpretación de la obra de Díaz de Gamarra.

Con estas consideraciones llegamos al final del Libro Segundo.

Libro Tercero. De los medios de encontrar la verdad y comunicarla a los otros (integrado por cinco capítulos)

Nos hemos ocupado ya de pensar y analizar tanto las operaciones del entendimiento como la naturaleza de la verdad. Nos corresponde ahora descubrir cómo debe proceder el entendimiento para llegar a la verdad y cómo trasmitirla.

Este libro tercero está compuesto por un solo apartado integrado por cinco capítulos en donde el autor propone el método que nos permitirá llegar a la verdad; cómo explicar la verdad a los demás; algunas indicaciones sobre el método de estudiar y disputar; y, finalmente, sobre la impugnación de la pedantería filosófica. Concluye el Libro Tercero (*De la Lógica*), a manera de colofón, con cuatro ejercitaciones escolásticas sobre la lógica.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 85.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 86.



I. Del método lógico-analítico, o de invención

Díaz de Gamarra entiende por método analítico o de invención el modo cómo debe proceder el pensamiento para el descubrimiento de la verdad. El primer paso es dividir el todo en sus partes, conocer los principios constitutivos y saber las causas que provocan tales efectos. El autor comenta que tal procedimiento fue absolutamente desconocido para los peripatéticos, por lo que consignará todas las aportaciones de los modernos sobre este asunto.

Por principio reconoce la limitación de la mente humana sobre el conocimiento de las esencias de las cosas, razón por la cual el método analítico no puede ser utilizado para tal fin. Dentro de esta área caen todas aquellas cuestiones inútiles y banas sobre las que discuten tanto peripatéticos como escolásticos, por ejemplo: “[...] *si la cópula es un término; si la privación es principio del compuesto en lo formado; si la materia apetece las formas corrompidas*, y otras aún mucho más vanas, que me avergonzaría decir no entenderlas, si las entendieran los mismos que las proponen”¹³⁸.

Por lo tanto, el conocimiento debe orientarse hacia aquellas cuestiones solubles y útiles, que se pueden resumir en tres clases: “[...] pues en cualquier cuestión, dado el atributo, se pregunta a qué sujeto conviene; o puesto el sujeto, se inquiera qué determinado predicado le conviene; o finalmente, puestos el predicado y el sujeto, se interroga si uno conviene al otro. Tres son por tanto, y no pueden ser más, los géneros supremos de todas las cuestiones”¹³⁹.

Así, si queremos indagar sobre lo verdadero debemos observar las siguientes reglas:

Regla I. Tener la preparación y aptitud para resolver la cuestión de que se trata.

Regla II. Saber si la cuestión es simple o compleja; en el segundo caso proceder a su división y así aportar conocimiento o luz a las otras cuestiones.

¹³⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 80.

¹³⁹ *Idem.*

Regla III. Explicar la cuestión con palabras claras para evitar divagaciones.

Regla IV. Entender y explicar con exactitud la cuestión.

Regla V. Divídase el género en sus especies y distribúyanse en determinadas clases.

Regla VI. Proceder de lo conocido a lo desconocido.

Regla VII. Proceder de lo más sencillo y fácil a lo más complejo. (Sigue a Descartes).

Regla VIII. Ser constante en la investigación de la verdad, no importa que en algún momento no se alcance. Reintentarlo.

Junco comenta que lo que provoca mayor interés en el estudio de este primer capítulo es lo que tiene de moderno el método de invención, contrario a los filósofos peripatéticos. Pues, “Los filósofos peripatéticos apenas, o ni siquiera apenas, han tocado esta preclarísima, más aún, importantísima, en verdad, parte de la filosofía, aunque ella es el fin principal de esta excelsa disciplina, que se encarga de dirigir la ardua empresa de reformar y guiar la mente”.¹⁴⁰ Critica las cuestiones inútiles e insolubles planteadas por los peripatéticos e invita a no investigarlas. Son insolubles porque aún continúan en el debate y son inútiles porque no aportan nada nuevo ni provechoso, “[...]por lo que es absurdo aplicarles las leyes del método analítico, o dedicarles la fuerza del ingenio, o un tiempo que es precioso”.¹⁴¹

II. Del método lógico-sintético, o de la enseñanza de la doctrina

Considera que el método sintético es el adecuado para enseñar la verdad buscada y encontrada. Este método debe observar las siguientes cuatro reglas:

¹⁴⁰ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 87 (cfr. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 79 § 160).

¹⁴¹ *Idem.*



Regla I. Usar siempre el sentido determinado y la significación precisa en cada una de las locuciones o voces.

Regla II. Usar las locuciones o voces siempre en el mismo sentido, correcto.

Regla III. Las deducciones deben seguirse del nexo necesario de las proposiciones antecedentes.

Regla IV. Toda proposición que se infiere por consecuencia debe deducirse necesariamente de las premisas precedentes.¹⁴²

III. Del método de estudiar

Habla del método adecuado para estudiar y así progresar en el conocimiento. No son suficientes ni la capacidad ni el ingenio. Establece doce reglas, de las cuales sólo enunciare las que considero más importantes:

Regla III. No deben leerse muchas cosas, sino mucho.

Regla IV. No basta con entender, es necesario memorizar.

Regla VII. Se debe proceder analíticamente.

Regla IX. No se debe omitir nada de importancia.

Menciona que estas doce reglas fueron copiadas de Fortunato de Brixia, con algunos cambios.

IV. Del método de disputar

El autor considera importante mostrar cuál es el procedimiento de una auténtica disputa para no perder tiempo ni caer en vaguedades. Inicia este apartado recriminando a los peripatéticos que han seguido el método escolástico y no han enseñado a los adolescentes las reglas de disputar. Procede a señalar cuáles son las competencias del oponente y de quien responde con la finalidad de que proceda lógicamente en la disputa y así se arribe

¹⁴² De la lectura de estas reglas se sigue que fueron tomadas de la obra *Elementa logices* del célebre Soria.

a conclusiones verdaderas. Cito a continuación algunos de los puntos comunes a ambos disputantes, dice: “El que va a disputar, lleve un ánimo noblemente dispuesto y absténgase de la ira, la mordacidad, los chistes venenosos. Pues actúa como disputador, no como insultante. Comprendan ampliamente el tema sobre el cual disputan. Defiendan proposiciones que se contradigan, ciertamente en cuanto puedan ser defendidas sin obstinación”.¹⁴³ Menciona algunas fórmulas comunes en el arte de disputar, tales como: “*concedo la mayor, niego la menor, niego el antecedente, pase la mayor, etcétera*”.¹⁴⁴

Para Gamarra, sostiene Junco, es importante aprender el método de la disputa. No se puede proceder con el método escolástico a tratar asuntos que competen al método de disputar. Por eso brevemente enuncia las reglas de disputar para evitar caer en el vicio de la escolástica, y así preparar a sus discípulos para la disputa en forma.

V. De la extirpación de la pedantería filosófica

Este último capítulo, con el cual cierra su tercer libro de la Lógica, resulta sumamente interesante por la exposición tan extensa con que trata el concepto de pedantería, del cual nos ocuparemos a continuación. Sin embargo, cabe observar que el desarrollo de este tema no fue propio de Díaz de Gamarra, sino –como él mismo lo reconoce– retomado del ilustre Verney.

Iniciaremos con una cita que hace alusión al origen de esta palabra y posteriormente a la pluralidad de sus acepciones, dice: “Esta palabra *pedantería* trae su origen de los pedagogos, quienes por seguir a pie a los niños nobles, son llamados con la voz italiana *pedanti*”.¹⁴⁵ Su costumbre de mandar a los niños hace que su principio de ‘autoridad’ se extienda a otros hombres y campos

¹⁴³ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹⁴⁵ *Idem*.



del saber sin sustento alguno de conocimiento provocando la ineptitud de juicio. De este modo de proceder se infiere que la pedantería tenía que ver con la ineptitud para enjuiciar rectamente. “Nosotros, sin embargo, la designamos con el solo nombre de *pedantería filosófica*, por el hecho de que dimana de la *imprudencia de juzgar*, la cual repugna muy de cerca a la *prudencia de pensar rectamente*, es decir, a la lógica, cuyo uso es fundamental en todas las disciplinas”.¹⁴⁶

Otro sentido de la pedantería, dice, consiste en la adhesión fiel a las palabras del maestro. “Esta *pedantería* ofuscó a los antiguos pitagóricos, quienes atribuían tal peso a su maestro, que siempre tenían en la boca: *él lo dijo*, lo cual era para ellos como una demostración geométrica”.¹⁴⁷ Esto mismo les sucedió a los árabes con su Aristóteles y su Galeno; ya no interesaba tanto la búsqueda de la verdad, sino lo que le atribuían a Aristóteles. “Y si al llegar a su fin el siglo anterior no se hubieran sacudido enteramente tal yugo del Filósofo, todos estarían aún postrados en aquella barbarie y miseria de la ciencia”.¹⁴⁸

La falta de un método en el camino de la ciencia conduce a otra forma de pedantería que no reconoce el fin del conocimiento ni se preocupa por la formación de la mente para la elaboración de juicios sanos. “¿Quién soportará a los hombres que se dedican a la filosofía natural sin conocer debidamente la geometría?”¹⁴⁹

Otro modo de ejercer la pedantería es aferrarse a la discusión sobre aquellas cuestiones que no tienen sustento real ni sentido. “Esto hacen frecuentemente quienes altercan entre sí sobre las *quididades, hecceidades y formalidades, sobre el apetito de la materia prima* y sobre seiscientas cosas semejantes”.¹⁵⁰ Cosas que no entienden ni quienes las explican. Éstos disputan sobre nada y por eso no entienden nada.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 85-86.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Idem.*

También la pedantería encuentra su expresión en aquellos juicios que se pronuncian arbitrariamente y sin conocimiento. Esta forma de proceder claramente se refleja en la crítica hacia los modernos, dice Gamarra: “¡Cuán temerario es, en efecto, juzgar sobre las opiniones de los filósofos modernos, antes de saludar siquiera desde el umbral sus doctrinas e historia literaria!”¹⁵¹ Esta expresión pedante tiene dos fuentes comunes: la arrogancia y la misma ignorancia.

Son pedantes también los *consecuenciaríos*. Éstos careciendo de razones y argumentos fijan su atención en las consecuencias y con argucia hacen caer a sus adversarios. De esta manera lo expone el autor: “Por ejemplo, que alabe alguien la investigación filosófica de Boyle, Leibniz, Newton, Lewenhoeck, Clarke, Derham y de los demás heréticos que colocaron en buena luz la filosofía. El *consecuenciarío* deduce: que es herético y sospechoso de herejía, que no debe ser oído y que cuanta erudición de ahí dimana debe ser rechazada como perniciosa”.¹⁵²

Díaz de Gamarra insiste en que esta forma de razonar equívoca carece de fundamentación real. No se puede razonar de la siguiente manera: “*alaba la investigación filosófica de los heréticos: luego es herético, es falso. [...] Pues no todas las cosas que dijeron los heréticos son falsas; ni todas las que escribieron los católicos son verdaderas [...] Con el mismo derecho argumentaríamos de este modo: defiende tenazmente los dogmas de Aristóteles, se adhiere a los postulados de Galeno, de Avicena, de Averroes: luego es pagano o mahometano.*”¹⁵³

Otra forma de pedantería es cuando se argumenta de modo contradictorio buscando el reconocimiento de los modernos, así por ejemplo: “[...] cuando alguien va a escribir una Física, y después de defender tenazmente el sistema de los escolásticos sobre las formas sustancial y accidental, al explicar, sin embargo, ciertos fenómenos, abraza las opiniones de Gassendi, Descartes y

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² *Ibidem*, p. 87.

¹⁵³ *Idem.*



Newton. Éste verdaderamente es un pedante y escribe sin ningún juicio”.¹⁵⁴

Una pedantería más es aquella conversación que se teje en enredosas argumentaciones que no conducen al fin que se pretende.

Formar para la auténtica disputa exige el análisis riguroso de la filosofía peripatética basada en la lógica vulgar que no es capaz de rebasar los límites de la enseñanza que se trasmite en las escuelas.

A modo de conclusión dice: “Por lo que dijimos resulta bastante claro que el alrevesado, absurdo e inepto hábito de raciocinar y la falta de una verdadera filosofía fue la causa por la que hemos caído en la pedantería: esto es, que en ninguna disciplina conocamos adecuadamente el fin y los medios, ni mantengamos el equilibrio”.¹⁵⁵

Termina con un reconocimiento al ilustre autor (Verney) del tema de la pedantería e invita a consultarlo.

Junco, sobre el mismo asunto de la pedantería filosófica, comenta que: “De aquí surgieron las disputas que duraron tantos siglos y entorpecieron el adelanto de las ciencias”.¹⁵⁶

En la pedantería aun cuando se conozca el significado de algunas palabras o ideas abstractas, como éstas no corresponden a cosas reales, resulta que discuten sobre la nada.

A continuación nos ocuparemos de las cuatro *Ejercitaciones escolásticas* que Díaz de Gamarra ha colocado como *Apéndice* a su *Lógica*.

Ejercitación I: Si la idea o simple percepción de la cosa puede ser falsa

La cuestión de si la idea o simple percepción de la cosa puede ser falsa tiene que ver con la verdad. Se trata de la conveniencia de

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 88.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 89.

la idea, simple o compleja, con la cosa, sin afirmar o negar nada de ella. La verdad del juicio es diferente; a través de él se afirma lo que verdaderamente es o se niega lo que no es; en cambio, la falsedad consiste en afirmar lo que no es o en negar lo que es.

Después de un riguroso análisis del conjunto argumentativo: mayor, menor, medio, conclusión, etcétera, en esta Ejercitación, se sostiene que toda idea o percepción es verdadera porque corresponde con el objeto representado. Si la idea o percepción no corresponde con el objeto representado, entonces será nula, pero no falsa.

Ejercitación II: Si todas las ideas traen su origen de los sentidos

Se exponen y refutan las opiniones de los filósofos y se establece nuestra sentencia

Díaz de Gamarra inicia este tema señalando la distinción de percepciones. Una, la *intelección pura* la cual no requiere de ningún auxilio de lo corpóreo, como cuando se percibe a sí misma, sus pensamientos y afecciones, y se llama *conciencia*. La otra, es la *imaginación* o fantasía por la cual la mente se representa las cosas mediante una imagen corpórea.

El autor ratifica que todas las ideas son adquiridas por la mente. Pero, ¿cómo las adquiere la mente? en eso radica la controversia entre los filósofos. En principio, rechaza la concepción materialista de las ideas, expuesta por el poeta latino Lucrecio.¹⁵⁷ De ser esto así, entonces ¿cómo se puede justificar la concepción de las ideas abstractas, los raciocinios y las voliciones, entre otras ideas, que no tienen nexos con lo corpóreo? En segundo término, se pronuncia en contra de los aristotélicos que no aceptan ideas que no provengan de los sentidos corporales, basados en su principio celeberrimo: *nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido*.¹⁵⁸ Postura que sigue también el propio Gassendi.

¹⁵⁷ Cfr. *De rerum natura*, libro IV al principio y especialmente el v. 703ss.

¹⁵⁸ Cfr. Aristóteles, *De anima*, libro III, capítulos 5 y 8.



En cambio, la posición totalmente contraria, que él considera falsa, es la expuesta por Malebranche, del que dice: “Malebranche,¹⁵⁹ piensa que la mente ve, como en un espejo, todas las cosas en Dios, con el que está esencialmente unida; lo cual es falso, porque la mente no ve en Dios como en un espejo. Pues un espejo muestra la misma cosa a todos los que la miran: sin embargo, no todos ven todas las cosas. Los ignorantes no ven aquello que advierten los sabios”.¹⁶⁰

Por su parte, los cartesianos sostienen que el entendimiento es una potencia pasiva que no produce sus ideas, sino las recibe de Dios. Y son de tres clases: *innatas*, *adventicias* y *ficticias*. “Llamamos *innatas* a las ideas que por acción divina fueron impresas en nuestra alma inmediatamente después del nacimiento y que sólo tienen su origen en la causa primera, sin auxilio del cuerpo o de cualquier causa segunda”.¹⁶¹ Las *adventicias* son aquellas que son producidas mediante el movimiento de los órganos corporales, como las sensaciones de calor, del sonido, del olor, etcétera. Las *ficticias* son las que produce la mente precedidas de alguna información, como por ejemplo la idea de monte y la idea de oro y con ello se obtiene la idea de monte de oro. Acerca de las ideas ficticias y adventicias, dice, no hay posibilidad de duda alguna. Pero, respecto a las ideas innatas no hay toda la claridad que se requiere como bien lo advierte el célebre Jacquier.

En este apartado Díaz de Gamarra, precisamente, expone su noción con la que da cabida a la idea innata. “Pero si por ideas innatas entendemos aquellas nociones que se adquieren alguna vez sin ayuda de los objetos externos y mediante un fácil y expedito uso de la razón, afirmamos que sólo en este sentido deben admitirse las ideas innatas”.¹⁶² Según este concepto asignado por el autor a las ideas, nosotros juzgamos que ello nos conduce a un sentido impreciso y lato de lo que es innato.

¹⁵⁹ Cfr. *Recherche de la vérité*, libro I, capítulo 2.

¹⁶⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁶² *Idem*.

Después de todas estas explicaciones, comenta Gamarra, podemos concluir en contra de los peripatéticos, de Gassendi y de Locke.

A continuación desarrolla la prueba argumentativa para demostrar la existencia de ideas puramente intelectuales, que no tienen origen ni nexos con los sentidos.¹⁶³ Desarrolla también las respuestas a las objeciones.¹⁶⁴

Finalmente, aclara la diferencia entre el sentido externo y el sentido interno. Por el sentido externo adquirimos las ideas de las cosas corpóreas; mediante el sentido interno, que se ocupa de la reflexión, de las propias operaciones, formamos las ideas de las cosas espirituales.

Ejercitación III: De las principales leyes de las sensaciones

Díaz de Gamarra sostiene que la mutación de la sensación depende del objeto percibido; así la sensación no queda a expensas de nuestro arbitrio.

De la ley general de las sensaciones se deducen cuatro reglas, a saber:

I. Si la mutación es la misma en el mismo órgano, también la sensación en el alma debe ser la misma. II. Si acontece que una misma mutación en el mismo órgano sensorio sea producida por diversos objetos sensibles, los objetos deben aparecer los mismos. III. Si la mutación en el órgano sensorio es diversa, también en el alma la sensación debe ser diversa. IV. De aquí, si acontece que un mismo objeto produce una mutación diversa en el mismo órgano, también debe aparecer diverso el objeto.¹⁶⁵

¹⁶³ Cfr. *ibidem*, pp. 93-94; § 204, § 205.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 94-96.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 97.



A continuación escribe la resolución a las objeciones presentadas.

Ejercitación IV: Del criterio de verdad y falsedad

El criterio de verdad o falsedad está en la observancia de las reglas de la lógica, las cuales nos permiten demostrar la concordancia o conveniencia entre el sujeto y el predicado. Cuando se dice que el criterio de verdad está en la evidencia, ésta se da cuando se aplican las reglas de la lógica, así se ha de proceder en la argumentación: *“todo lo que puede percibirse clara y distintamente, es verdadero; ahora bien, esto puede percibirse clara y distintamente: luego es verdadero; mas tal cosa se hace mediante las reglas de la lógica”*.¹⁶⁶

Siguen las refutaciones a las objeciones.

Concluye las Ejercitaciones con una exhortación a los jóvenes a seguir las indicaciones hasta aquí enseñadas por la lógica, como las más útiles y provechosas para el desarrollo de su ingenio. Les exhorta también a seguir a los autores aquí recomendados.

1.3.4 Segunda parte: Elementos de Metafísica

Prefacio

En él expone las razones de por qué los filósofos modernos enseñan la Metafísica después de la Lógica. Afirma que la Metafísica, llamada Filosofía primera, se ocupa de estudiar la significación de los nombres y exponer los principios más generales que tienen que ver con la facultad de discurrir, por eso se vincula directamente con la Lógica. A diferencia de los peripatéticos que después de la Lógica estudiaban la Física e hicieron de la Metafísica una disciplina oscura y sin sentido.

Señala también cuál es el objeto de estudio de la Metafísica, a saber: es la ciencia que se ocupa de las cosas que están por encima de la materia, que no dependen de lo corpóreo; es decir,

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 99.

de las sustancias espirituales. Por ser éste su objeto coinciden todos los filósofos en llamarla: “La ciencia que considera todas las afecciones generales del ente, comunes a los seres corpóreos y también a los incorpóreos; y por ello contempla también las sustancias corpóreas y sus mismas afecciones, manifiestas a nosotros con la sola luz de la razón”.¹⁶⁷ Opuesto a este sentido asignado por los modernos nos encontramos con la visión peripatética que sostiene: “Los filósofos peripatéticos enseñaron la metafísica tan confusamente que no se puede pensar algo más oscuro. Nosotros, en cambio, excelentes jóvenes, os ofrecemos no aquella metafísica vieja, extensa, intrincada, sino una corta, muy accesible y que agudice la mente y proteja el camino para aprender las demás disciplinas”.¹⁶⁸ Desde esta perspectiva se perciben dos consecuencias: a) el carácter instrumental que Gamarra le asigna a la metafísica coincidente también con el de la lógica y b) la pérdida del valor e interés de la metafísica en sí misma, propios del pensamiento tradicional.

Libro Primero. Ontología. Disertación única: Del ente y sus especies y propiedades

No nos viene mal iniciar este primer libro de la Ontología recuperando una primera noción de la misma propuesta por Gamarra para, posteriormente, ocuparnos de lo que llama el *ente*, sus *especies* y *propiedades*. Todo ello con el único propósito de descubrir cuáles son los aspectos que lo separan de los peripatéticos y del pensamiento tradicional; además, recuperar la aportación de los filósofos modernos.

Define la Ontología como la ciencia del ente en general, al margen de sus circunstancias y accidentes, para posteriormente obtener un conocimiento más claro de cualquier ente en particular. “[...] y como su mayor oscuridad proviene de los innumerables y

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 104.



del todo inútiles cuestiones con las que los árabes y los peripatéticos vulgares la afearon tan miserablemente, omitiremos tales cuestiones como inútiles, y contemplaremos al ente mismo y sus especies y todas sus propiedades”.¹⁶⁹ Después de esta delimitación divide el contenido de la ontología en las tres partes siguientes:

Del ente en común y de su división (le dedica los números § 5-17)

Define el ente como todo aquello que es o puede ser. Nada escapa a este concepto, idea o nombre; todo cuanto es o puede ser concebido es ente. Noción universalísima.

El ente se divide en *sustancia* o *accidente* (modo del ente). La sustancia es el ente que existe por sí y que puede ser concebido independientemente de cualquier otro ente, v. gr. piedra. El accidente (modo del ente) es aquel ente que no puede existir por sí mismo, sino en otro ente, v. gr. la blancura.

Divide la sustancia en increada y creada. La increada es aquella cuyo ser no depende de otro ser; ésta sólo compete a Dios. La creada es aquella cuyo ser depende de otro ser; categoría que compete a todas las sustancias corpóreas e incorpóreas.

Los accidentes (modos del ente) pueden ser intrínsecos o extrínsecos. Los intrínsecos son los que afectan intrínsecamente a la sustancia, v. gr. movimiento y figura; los extrínsecos son los concebidos por nuestro entendimiento sin afectar intrínsecamente a la sustancia, v. gr. las relaciones, las privaciones, denominaciones extrínsecas.

El tema de la relación que se establece entre la sustancia y los accidentes (modos intrínsecos o extrínsecos) lo desarrolla en los números del §7 al 11. (Aspectos ya tratados en los números § 29 y 30 de la Lógica).

En los números § 12 y 13 se ocupa de definir los accidentes de *privación* y *relación*, considero que sin ningún aporte en especial.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 105.

El número § 14 nos presenta otra división del ente: *ente real* y *ente de razón*. El primero corresponde a todo aquello que existe realmente, con independencia del entendimiento; en cambio, el segundo depende del entendimiento, sin dicha intervención este ente no podría existir. A partir de este número y los siguientes (§ 15 al 17) se aborda el tema de la univocidad del ente; es decir, si el concepto de ente corresponde de la misma manera a Dios que a las creaturas. El autor afirma seguir a Corsini en algunas de estas cuestiones, lo mismo que a los escotistas respecto a dicha univocidad. Expone algunos argumentos de por qué el ente es unívoco y en qué se diferencia al aplicarlo a Dios y a las creaturas. Lo mismo debe entenderse de la relación entre la sustancia y los accidentes.

Concluye este apartado haciendo notar que todas las discusiones que van más allá de estas definiciones y divisiones son estériles y no incrementan ningún conocimiento, tal como lo hicieron los peripatéticos. Finaliza sin ninguna consideración extraordinaria.

De la esencia, existencia y subsistencia

En este apartado los tópicos que considero relevantes, para el propósito de mi trabajo, son los siguientes: esencia, existencia y subsistencia.

Hemos dicho ya que la noción de ente es simplísima, sin embargo, dice el autor, deben distinguirse sus propiedades o atributos que son: esencia, existencia y subsistencia, de los que posteriormente se deducen y se distinguen la real hipóstasis, los nombres de personas y otros temas tratados por teólogos y peripatéticos.

La definición de *esencia* que vulgarmente hacen las escuelas es la siguiente: “[...] *aquello por lo cual el ente es o se concibe ser*”;¹⁷⁰ sobre esta noción puntualiza cuándo se le denomina naturaleza y cuándo esencia. En este punto también presenta la discusión

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 110.



sobre si Dios puede hacer variar la esencia de las cosas; es decir, hacer que las cosas tengan una esencia y a la vez otra diferente, lo cual indica contradicción. Al final sostiene que no, puesto que las esencias de las cosas no son más que expresiones de las ideas ejemplares divinas que son eternas e invariables, y de igual manera lo son las esencias de las cosas.

Define también la *existencia* en los siguientes términos: “[...] la posición del ente o de la esencia fuera de la nada y de toda causa”;¹⁷¹ es decir, la diferencia entre la esencia y la existencia está en el modo de actualización o realización de la cosa; la esencia se puede referir también a las potencias, no así la existencia.

Comenta, además, que la *subsistencia* o *hipóstasis* es una cualidad que perfecciona a la esencia, naturaleza o cosa. “Mas el sujeto, sustancia o compuesto que goza de esta última perfección, o que subsiste y obra por sí mismo, se llama *supuesto*; y si es capaz de un conocimiento espiritual e incorpóreo, como sucede en Dios, en los ángeles y en los hombres, se llama *persona*[...]”.¹⁷² Continúa su explicación aplicando estos conceptos al misterio de la *Trinidad*, cuestión teológica.

De las otras propiedades o atributos del ente, o sea, de la unidad, verdad y bondad

Estos atributos de los entes (unidad, verdad, bondad) son llamados trascendentales por su carácter de universalidad, es decir, exceden todos los límites de los entes y abarcan a todos los géneros de entes.

La *unidad* quiere decir carencia o privación de división: el ente es uno; sin embargo, se distingue en él la parte genérica, la específica y la numérica. La genérica nos permite distinguir los entes pertenecientes a diferentes géneros; por la específica distinguimos los entes de un mismo género pero diferentes específicamente; y la numérica es la que se da entre los individuos de la misma especie. Dice el autor: “La distinción genérica y la específica se concibe que son tomadas de la forma, naturaleza o esencia de

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Ibidem*, p. 111.

las cosas, por lo que aquellos seres que difieren específica o genéricamente deben tener una esencia diversa”.¹⁷³ No sucede así con la numérica que es accidental y que depende de la materia, principio de individuación. Al respecto menciona la “opinión” de los tomistas: “[...] de donde opinan los tomistas que en los ángeles, puesto que carecen de materia, no puede admitirse esta distinción numérica, o sea, que se den muchos ángeles en una sola especie, sino que más bien cada uno de los ángeles difieren entre sí específicamente”.¹⁷⁴

Díaz de Gamarra sostiene que los ángeles pueden distinguirse numéricamente en razón de los accidentes o circunstancias por las que son afectados v. gr. la acción de Dios por la que fueron creados, en contra de los tomistas. Continúa presentando la división entre el ente real y el ente de razón con algunas de sus subdivisiones, que para nuestro propósito no tienen mayor importancia.

Sobre la distinción formal de los grados metafísicos hecha por los tomistas y escotistas, él se mantiene al margen.

Respecto a la verdad sostiene que es una propiedad del ente que le permite ser conocido por el entendimiento. Lo mismo sucede con la bondad, sólo que ésta es objeto de la voluntad y no del entendimiento.

Finalmente, hemos de decir que, la breve exposición del libro de la Ontología tiene un carácter de definición y división.

Libro Segundo. Psicología o del alma racional

Este libro inicia con un breve preámbulo donde el autor declara la importancia del conocimiento de nosotros mismos; presenta la división del mismo en dos disertaciones: La I: sobre el origen, espiritualidad e inmortalidad del alma humana; la II: sobre la relación entre el alma y el cuerpo.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 112.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 112-113.



Disertación I. *Del origen, espiritualidad e inmortalidad del alma humana*. Tema que desarrollará en los siguientes tres apartados:

Del origen del alma y del tiempo en que es infundida al cuerpo (§37-61)

Esta cuestión la inicia con una cita sobre la *creación* según el célebre Clarke¹⁷⁵ y la de san Agustín,¹⁷⁶ en la que ambos coinciden. “Crear es dar la existencia a una cosa que antes no la tiene [...]”,¹⁷⁷ acción que compete sólo a Dios. De esta afirmación, dice, se sigue que el alma racional es creada sólo por Dios en el momento de su infusión en el cuerpo.¹⁷⁸ Continúa con un razonamiento que le permite demostrar esta afirmación. Prueba la menor de la siguiente manera: “[...] la mente humana es una sustancia simple, carente de parte, privada de composición y de divisibilidad [...]”,¹⁷⁹ luego, no hay nada que exista antes que le pertenezca intrínsecamente, por lo que fue creada sólo por Dios.

Si el alma racional no es engendrable, entonces es creada por Dios; todo lo engendrable es corruptible; el alma racional es incorruptible porque es inmortal.

Menciona a Wolff¹⁸⁰ y a Leibniz que sostenían que todas las almas fueron creadas por Dios simultáneamente y cada una encerrada en su propio corpúsculo. Según ellos: “ ‘Las almas preexisten en los corpúsculos orgánicos preexistentes, de los cuales se forma el feto en el vientre’ ”.¹⁸¹ Esta doctrina fue abiertamente combatida por el Concilio Lateranense V,¹⁸² por lo que no puede ser aceptada o defendida por ningún católico.

¹⁷⁵ *De l'existence de Dieu*, tomo I, capítulo 11.

¹⁷⁶ Libro XII de su *De civitate Dei*, capítulo 24.

¹⁷⁷ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁸ Con lo cual resuelve el problema del origen del alma y del tiempo de su infusión en el cuerpo.

¹⁷⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 116.

¹⁸⁰ Christian Wolff, *Psychologia rationalis* § 704 y siguientes.

¹⁸¹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 116.

¹⁸² Bajo León X, sesión VIII, tomo 19. *Collect. Concil. Labb.* (el traductor dice que no se pudo encontrar qué significaban esas abreviaturas).

Respecto al momento en que el alma es infundida en el cuerpo comenta que todos los filósofos antiguos, lo mismo que Galeno, Hipócrates y el autor *Sobre la naturaleza del niño* están de acuerdo en que el alma es infundida posteriormente a la concepción, aun cuando entre ellos haya diferencias al respecto; para unos el alma se infunde a los cuarenta días, para otros a los treinta y para algunos más a los siete o tres días posteriores a la concepción.

El autor cita también el célebre Pablo Zacchia¹⁸³ y a otros autores a los que se une el mismo Feijoo¹⁸⁴ todos sostienen que el alma racional es infundida en el feto en el mismo momento de la concepción.

Se pregunta además ¿qué fin tendría el retraso de la infusión del alma después de la concepción? o ¿qué finalidad tiene retrasar la infusión del alma?

Menciona un texto de Aristóteles¹⁸⁵ en donde éste habla del alma vegetativa, sensitiva y racional, objeta que el hombre primero tuviera una vida vegetativa, después una sensitiva y finalmente una racional. Dice:

Se prueba la menor: es absurdo decir –como Aristóteles afirmaba– que el feto vive primero por el alma vegetativa, después por la sensitiva y finalmente por la racional; en tal caso, esas tres almas estarían simultáneamente en el hombre, lo que nadie en su juicio diría: luego la vida, la nutrición y el crecimiento del feto no pueden provenirle sino de la sola alma racional; ahora bien, desde el primer instante de la concepción vive, se nutre y crece, como todos convienen; luego en ese mismo instante es dotado de alma racional.¹⁸⁶

Considero que ésta no es una correcta interpretación de Aristóteles. Lo que él sostiene es que, en razón de la superioridad del alma racional, en relación con las otras almas, las funciones de

¹⁸³ *Quaestiones medico-legales*, libro IX, título V, cuestión última.

¹⁸⁴ *Teatro crítico*, tomo VIII, Discurso 11.

¹⁸⁵ Libro II de su *De generatione animalium*, capítulo 7.

¹⁸⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, pp. 117-118.



éstas se ven absorbidas por el alma racional; pero, de ningún modo afirma que primero el hombre tenga la vida vegetativa, después la sensitiva y finalmente la racional, lo cual nos llevaría a pensar en la existencia de tres almas en el mismo hombre. “Por tanto, debe concluirse de esto que, como el feto concebido inmediatamente vive, se nutre y crece, no puede tener esto de otra alma que de la racional, la cual puede vegetar, nutrir y comunicar la vida, puesto que está dotada de todas las facultades necesarias para realizar estas cosas”;¹⁸⁷ Entiendo que lo que dice Aristóteles respecto al alma racional no es algo distinto de lo que comenta Díaz de Gamarra en el párrafo anterior. Sólo que Díaz de Gamarra agrega que Dios creó el alma y la infundió en el feto en el momento mismo de la concepción.

Para reafirmar su postura respecto a la infusión del alma, en el momento de la concepción, se pregunta: ¿qué sería el feto si no recibe el alma en el momento de la concepción? ¿Cómo podría ser hombre si no tiene la forma de hombre? Concluye con las siguientes palabras: “Basten estas enseñanzas que me parecieron poder decirse con probabilidad acerca de la animación del feto humano”.¹⁸⁸ Quizás aquí lo más sobresaliente de este fragmento es que considera estas enseñanzas como las más probables; no hay una afirmación última, dogmática, al respecto. (¿Es compatible con la doctrina ortodoxa cristiana?).

La separación del cuerpo y del alma provocada por el hecho de la muerte, dice, es una pena consecuencia del pecado original. Cita al ilustre Berti¹⁸⁹ quien con su ejemplo habla tanto de la dependencia como de la independencia del alma respecto al cuerpo. El texto siguiente nos aclara esta situación:

El alma, igualmente, es una sustancia espiritual, pero forma del cuerpo y como marinera, pues lo dirige y lo mueve, y procura con seguridad al puerto. Como sustancia espiritual, es superior al cuerpo, y no

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 118.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ *De theologicis disciplinis*, tomo I.

recibe de él provecho alguno; como forma del cuerpo, depende de él, no ciertamente para existir, sino para andar por el mar, es decir, por la vida mortal. El cuerpo es destruido por la muerte, como la nave por la tempestad, y el alma, según sus méritos, vive una vida ya miserable, ya dichosa. El cuerpo mortal resucitará para la vida perenne, y esta misma resurrección es como una restauración de la nave destruida.¹⁹⁰

Responde a la objeción de Rocco y Pompanacio que sostienen que si el alma racional es creada, entonces no puede contraer el pecado original. El debate se centra en si el alma proviene por generación del padre, como una parte del todo; o, más bien, dice nuestro autor, si el alma se mancha de la culpa original por el hecho de unirse a una carne corrompida; soluciona esta situación diciendo que este tema es competencia de los teólogos. Nuevamente Rocco insiste: ¿cómo pueden trasladarse los accidentes sin el sujeto? Se le responde con la siguiente analogía: el contagio de las enfermedades pasa de un sujeto a otros, sin que se traslade el sujeto.

La última objeción, con respecto a si el alma fue creada o no, consiste en solucionar el dilema de si el padre engendra al hijo, entonces también engendra su alma y no sólo el cuerpo, luego el alma no fue creada por Dios. Se le responde que es suficiente que el padre engendre al hijo en su cuerpo para que se diga que todo el hijo ha sido engendrado por el padre.

Otra objeción es la que presenta Wolff¹⁹¹ y Sennert sustentada en un versículo del libro del Génesis que dice: “el séptimo día descansó Dios de toda la obra que había realizado”;¹⁹² según esto Dios ya no creó nada posteriormente e hizo todas las almas en la primera creación. Da respuesta a esta objeción citando un fragmento amplio de un escrito de san Agustín¹⁹³ que dice:

¹⁹⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 120.

¹⁹¹ En sus *Principia philosophica*, § 705.

¹⁹² Cfr. Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 121.

¹⁹³ Libro IV de su *De Genesi ad Litteram*.



Dios descansó de plasmar géneros de creatura, porque ya no plasmó ningún género nuevo. Por tanto, cuando se dice que Dios crea el alma, no se dice que haga algo nuevo que antes no había hecho. Pues ya en el sexto día había hecho al hombre a imagen suya, lo que ciertamente se entiende en cuanto al alma. También ahora hace esto, no instituyendo lo que ya existía, sino multiplicando lo que había. De donde también es verdadero aquello de que descansó de instituir las cosas que no existían. Y esto es verdadero, que hasta el presente obra no sólo gobernando lo que hizo, sino también creando más numerosamente, no lo que aún no había creado, sino lo que estaba hecho.¹⁹⁴

Otra objeción expuesta es si Dios infunde el alma después del cuadragésimo día cuando el embrión se mueve, como manifestación de la presencia del alma. De este mismo plazo se sigue otra objeción que sostiene que el embrión recibe el alma racional cuando ya está perfectamente organizado. Para responder a estas objeciones recurre a la doctrina del Maestro Angélico¹⁹⁵ que afirma que “como el alma es el acto y forma propia del cuerpo, necesariamente debe ser producida junto con el cuerpo; mas el cuerpo es producido tan pronto como es concebido: luego según la mente del Doctor Angélico también entonces es infundida el alma racional”.¹⁹⁶

La teoría que sostiene que el alma es infundida después de los cuarenta días de la concepción conlleva la siguiente pregunta: ¿qué pasa con el aborto de los fetos antes de ese periodo? Si se opone esta teoría, los Cánones deberían ordenar que se bautizaran los fetos, pero como no lo hacen, se sigue que el alma racional no es infundida antes de los cuarenta días.

Responde el autor: “Pero esto no impide nada para que afirmemos con el ilustre Feijoo que, en cualquier tiempo que acontezca el

¹⁹⁴ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 121.

¹⁹⁵ Primera parte, cuestión 100, artículo 1, *ad 2.*

¹⁹⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 123.

aborto, el feto debe ser bautizado bajo condición, porque, según todos, debe ser lavado con el bautismo cuando sea probable que el embrión esté animado”.¹⁹⁷

La última objeción, respecto al aborto y la infusión del alma racional antes o después de los cuarenta días, hace referencia a las leyes canónicas y civiles, que distinguen el feto animado del inanimado y determinan que no está animado sino después de los cuarenta días, por lo que las penas impuestas a quienes delinquen y procuran el aborto son también mayores y menores, dependiendo de que se cometa antes o después de los cuarenta días. Dice la objeción: “[...] en cuya confirmación fue emitida finalmente la Constitución de Sixto V, pontífice máximo, en la cual se determina que los que procuran el aborto de un feto animado sean sometidos a las mismas penas a las que son sometidos los verdaderos homicidas: luego nuestra conclusión es contraria a la autoridad de las leyes eclesiásticas y seculares”.¹⁹⁸ Respecto a esta objeción el autor comenta que esto se debió a la consulta que hicieron a los sabios, filósofos y médicos de ese tiempo, y las leyes y los cánones queriendo seguir esas determinaciones basadas en el feto animado e inanimado impusieron esas penas; “Pero aun establecido esto, defendemos que las determinaciones de los Cánones y de las leyes emanaron conforme a justicia, y deben permanecer invioladas y preservadas, quedando también firme nuestra opinión acerca de la animación del feto en el primer momento de la concepción”.¹⁹⁹

Apela también al célebre Feijoo²⁰⁰ quien defiende la infusión del alma después de la concepción y consecuentemente penaliza el aborto. “Pero el muy ilustre Feijoo va más allá: que quien después de dos o tres días de la concepción procura el aborto, incurre en la pena de irregularidad establecida por Gregorio IV contra los

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 124.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Teatro crítico*, tomo VIII, discurso 11, número 27.



que procuran el aborto de un feto animado, como puede verse en él mismo”.²⁰¹

Acerca del origen del alma y del momento de su infusión en el cuerpo Victoria Junco nos ofrece un esquema sumamente breve en el que nos presenta las polémicas, las respuestas a las objeciones y, por supuesto, la posición de Gamarra. Su comentario al respecto es el siguiente:

En la cuestión del origen del alma y del momento en que se infunde en el cuerpo, aparece Gamarra vivamente interesado por las cuestiones biológico-médicas relacionadas con ella. Discute y rechaza la doctrina de la existencia de las almas de Leibniz y Wolff. En esta cuestión se pronuncia con “*Paulo Zacchia et aliis magni nominis Auctoribus, quos laudat, et sequitur Illmus. D. Feijoó...*”, en el sentido en que Dios crea el alma en el momento de infundirla al cuerpo, que es el primer momento de la concepción, solución que sería la de Santo Tomás, como se afirma más adelante. Tanto a Zacchia como a Feijoó se declara expresamente seguirlos en sendos puntos secundarios.²⁰²

Continuando con este resumen nos enumera las refutaciones siguientes: a) la doctrina de Toland y Gildon acerca de que el alma puede provenir de la materia; b) las doctrinas de Antonio Rocco que sostiene también que el alma proviene de la materia pues si fuera creada no tendría cabida la doctrina del pecado original; c) la doctrina de Wolff y Sennert basada en la interpretación del libro del Génesis donde se afirma que Dios terminó la creación el séptimo día; y d) la doctrina de que el embrión no puede recibir el alma racional si no está perfectamente organizado, donde sigue la opinión de los modernos acerca de la delineación perfecta del embrión en los corpúsculos ocultos en el seno de la madre.

²⁰¹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, pp. 124-125.

²⁰² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 96.

Examinase si la mente humana es sustancia espiritual o si más bien corpórea (§62-97)

Sobre este asunto, el texto inicia con una definición escolástica del alma sustituyéndola por una definición moderna. Según los escolásticos el alma es: “*el acto primero del cuerpo físico y orgánico, que tiene en potencia la vida. [Pero según los modernos el alma es:] el principio por el cual el hombre piensa, o por el cual entiende lo verdadero y quiere lo bueno y además se hace consciente de sus percepciones y voliciones*”.²⁰³ La diferencia radical entre ambas definiciones está en que para los escolásticos el alma es principio de vida; en cambio, para los modernos es principio de conciencia, de pensamiento, cuyas operaciones propias son: pensar, querer, dudar, percibir, etcétera, operaciones que garantizan, precisamente, que este principio existe en nosotros. El problema que aquí se presenta es si el alma aparece hasta que se exprese en esas funciones; no hay duda de que se trata de funciones espirituales, de donde se sigue su espiritualidad.

A continuación el autor expone la definición de cuerpo o materia, dice: “Por cuerpo o materia entendemos una sustancia extensa, divisible, sólida, compuesta de varias partes y de varias figuras. Más por sustancia espiritual entendemos una sustancia carente de materia, o sea, que excluye extensión, divisibilidad, solidez. La cuestión es, por tanto, si eso que en cada uno de nosotros piensa es una sustancia carente de extensión, de divisibilidad, de solidez, etcétera”.²⁰⁴ Estas son, precisamente, las disputas sobre las que debatirá Díaz de Gamarra contra la escolástica y a favor de los modernos, donde se deja ver principalmente la influencia de Descartes.

En sus réplicas a algunas teorías, en primer término, arremete contra los *materialistas* que sostienen que el hombre no es más que *sensibilidad física* y que todas las operaciones humanas: pensar, querer, reflexionar dependen de la materia, por lo que el alma no es más que una sustancia material-corpórea. Afirma: “Sostienen

²⁰³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 125.

²⁰⁴ *Idem.*



este perniciosísimo error Spinoza, Hobbes, Toland, y no se aparta mucho de él Locke. Entre los materialistas modernos se cuentan Juan Jacobo Rousseau, Voltaire y otros filósofos franceses, en sus perniciosísimos libelos, [...]”²⁰⁵ los cuales hay que evitar, sobre todo si se es filósofo cristiano, dice, pues atentan contra la religión, la fe y las costumbres.

En el § 66 sostiene que el alma es una sustancia espiritual distinta del cuerpo. Prueba que es sustancia porque las operaciones o modos (pensar, querer, reflexionar) requieren de un sujeto para existir y este sujeto es, precisamente, el alma y no el cuerpo o materia. Continúa con el desarrollo y presentación de pruebas que respaldan la argumentación que sostiene que el alma es una sustancia espiritual que no es cuerpo ni depende de él. En contra de quienes rechazan su propuesta hace el siguiente comentario: “Es absurdísima la opinión de John Locke quien afirma que no es imposible que la materia piense, más aún que por el poder de Dios puede hacerse que la materia sea dotada de la virtud de pensar”.²⁰⁶ Refuta esta opinión sosteniendo que aun cuando sabemos que el poder de Dios es infinito y sin límites, no por eso se podría justificar que Dios hiciese cosas imposibles o contradictorias.

Finalmente, comenta que hay muchos argumentos que permiten probar la espiritualidad del alma, algunos de ellos basados en las Sagradas Escrituras, pero no es aquí el lugar apropiado para acudir a estas pruebas, sino a los argumentos filosóficos.

A continuación dedica varias páginas para resolver cada una de las objeciones de los materialistas que sostienen que la materia tiene la virtud de pensar; ellos argumentan, a manera de ejemplo, que la materia puede tener el modo de pensar, pues no conocemos todas sus modificaciones; Gamarra responde que la materia no puede tener modos que le sean contradictorios, como es el caso del pensamiento que excluye extensión, figura, división, éstas son propiedades de la materia. En suma: si la materia pen-

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 128.

sase tendría propiedades contradictorias, lo cual es imposible. La materia puede sufrir modificaciones extrínsecas no intrínsecas; como el pensamiento es una modificación intrínseca del sujeto, no le conviene a la materia, luego repugna que el pensamiento sea propiedad de la materia.

Analiza y rechaza también la propuesta de Helvecio, expuesta en su obra *L'Esprit*, en la que sostiene que todas las ideas y pensamientos son causados mediante la sensibilidad física y la memoria que es la facultad de conservar esas impresiones. Por lo tanto, si todo pensamiento proviene de las impresiones, luego no hay necesidad de ninguna alma espiritual. Gamarra advierte, por su parte, que no es lo mismo la capacidad de juzgar que de sentir, “[...] de ahí se sigue necesariamente que cuando juzgo del sabor, siento el sabor: [...]]. Así pues, aunque también nosotros concedamos que la diversidad de los juicios que se forman sobre cosas sujetas a nuestro sentido, se relaciona con la diversidad de impresiones, sin embargo, que el juicio sea una misma cosa con la impresión que se da en nuestros sentidos, esto ciertamente es lo que de ningún modo podemos otorgar”.²⁰⁷ La conveniencia o no conveniencia de lo que afirmamos de una cosa no puede obtenerse por la sola impresión de los sentidos. Es suficiente con apelar a la experiencia para darnos cuenta de las carencias de estas afirmaciones.

Cita una obra de Voltaire,²⁰⁸ coincidente con el mismo argumento de Locke, en el que nuevamente se alega que si Dios es omnipotente puede hacer que la materia piense. Dice: “Luego argumenta, en forma ineptísima Voltaire: Dios es omnipotente: luego es impío negar que Él puede dar a la materia la virtud de pensar. Más yo respondo: por el contrario, afirmar esto es cosa de locura. No son objeto de la omnipotencia divina las esencias de las cosas, sino su existencia. Dios puede hacer que un triángulo exista o no exista; pero no puede hacer que el triángulo sea redondo”.²⁰⁹ En definitiva no se puede argumentar en favor de la omnipotencia

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 132.

²⁰⁸ Cfr. *Metaphysique* y lett. XIII, *Sur Mr. Locke*.

²⁰⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 134.



divina para sostener el cambio de las esencias de las cosas, lo cual contradice su propia omnipotencia y su sabiduría.

Sobre el tema de la espiritualidad del alma Victoria Junco nos ofrece una síntesis sumamente breve, de la cual retomaré sólo algunos párrafos. Al referirse a los materialistas incrédulos que, por una parte, sostienen la materialidad del alma y, por la otra, se burlan de los recursos a la revelación, mediante los cuales se pretendía sustentar dicha espiritualidad, la autora nos remite a la nota núm. 69, donde el aparato crítico expuesto es de gran importancia para conocer la amplitud de esta controversia, motivo por el cual lo transcribiré en su totalidad:

Elementos, Met., n. 65, p. 125 y nota. Como materialistas cita a Spinoza, parte II de la *Ethica*, proposición 13 y corolario de la proposición 17. Hobbes en su *Physica*, parte II, capítulo 25, número 10, y en el *Leviathan* o *De re publica*, parte I, Sobre el hombre, capítulo 3. Toland, lección 3 *Sur le mouvement*. El autor de la obra intitulada *Epitres philosophiques*, epístolas 3 y 25, número 53. El autor de la obra intitulada *La philosophie du bon sens* (vulgarmente Marchio d'Argens), tomo II, reflexión 4, §10 y siguientes; *Epitres juives* del mismo autor. Autor del impío opúsculo editado en Postdam en 1748 e intitulado *Discours sur la vie heureuse*. Helvecio en *L'Esprit*, discurso I, capítulo I. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, artículo "Leucippe", remarq. E., y artículo "Rorarius", remarq. D y F Rousseau, *Discours sur 'inegalité parmi les hommes*, editado en Amsterdam el año 1755. Gildon, *Oracles de la raison*, página 186. Voltaire, Obras, tomo VI, *Lettre amonsieur de Genoville*, página 240, *De l'ame et des idees*, tomo IX, páginas 58 y 91; *Sur l'ame*, tomo VII, capítulo 35, página 283, editados en París el año de 1757. También se incluye a Locke aunque con cierta atenuación, "neque ab illo errore admodum abhorret Lockius".²¹⁰

Gamarra recomienda abstenerse de la lectura de los libros de autores franceses por considerarlos enemigos de la doctrina cristiana.

²¹⁰ Cfr. Victoria Junco, *op. cit.*, pp. 97-98.

Si nuestra alma es inmortal, o si al contrario perece en la muerte juntamente con el cuerpo (§98-121)

Díaz de Gamarra considera que el tema medular de la psicología es la *inmortalidad del alma racional*, razón por la que se ocupa ampliamente del tema. Su importancia radica en orientar rectamente las costumbres y promover el temor a Dios (en el sentido del destino final del alma: salvación-condenación). Sobre esta cuestión se adhiere fielmente a la doctrina del Concilio Lateranense²¹¹ que prescribe a los profesores de filosofía conservar la enseñanza de la inmortalidad del alma y sostenerla mediante argumentos puramente racionales. Cita al doctísimo Cano²¹² que señala las razones de por qué argumentar sólo con las fuerzas de la razón natural, dice: “[...] pues como los que niegan la inmortalidad del alma no creen ni a Cristo Nuestro Señor ni al *Evangelio*; y en cuanto a la fe de la Iglesia y de los santos, la estiman en nada, por esto parece ser superfluo sacar argumentos de aquellos lugares que contienen la autoridad de la fe”.²¹³ De ahí la necesidad de argumentar con la sola luz natural de la razón en contra de Epicuro, Lucrecio y los filósofos modernos perniciosos que sostienen la mortalidad del alma al mismo tiempo que la del cuerpo.

En este apartado Díaz de Gamarra juzga conveniente aclarar la diferencia entre dos tipos de inmortalidades, a saber: “La *inmortalidad absoluta*, que puede decirse intrínseca, conviene al ser viviente que no tiene en sí y por su propia naturaleza ningún principio de muerte. La *inmortalidad relativa*, que puede decirse extrínseca, conviene al ser viviente que no puede ser destruido o aniquilado por otro extrínseco”.²¹⁴ A Dios le competen ambas inmortalidades; en cambio, al alma racional sólo la inmortalidad relativa, pues aun cuando no puede ser aniquilada por ningún ser extrínseco sí puede ser absolutamente aniquilada por Dios.

²¹¹ Celebrado el año de 1533, bajo Julio II y León X, Sesión VIII.

²¹² Libro XII de su *De locis theologicis*, capítulo último.

²¹³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 135.

²¹⁴ *Idem*.



¿Qué significa, entonces, la inmortalidad del alma? Excluyamos la cuestión de si Dios puede o no aniquilarla pues esto ya quedó claro. Por lo que el problema se centra en los siguientes aspectos: “Primero, si el alma racional no tiene en sí y por su propia naturaleza ningún principio de muerte. Segundo, si no existe en todo el universo alguna causa extrínseca creada que pueda destruir la mente. Tercero, si Dios no quiere aniquilarla o cambiarla alguna vez, de tal manera que pierda las facultades vitales que en ella descubrimos”.²¹⁵ A estas interpelaciones responde de la siguiente manera: de manera absoluta y definitiva sabemos por la fe de la inmortalidad del alma.²¹⁶ Pero lo que ahora nos interesa es saber cuáles son las razones naturales que sostienen la inmortalidad. El autor propone fundamentalmente dos afirmaciones; cada una de las cuales desarrolla ampliamente varios argumentos. En la primera sostiene que: “El alma racional no puede perecer naturalmente por ningún género de corrupción, y en consecuencia es inmortal por su propia naturaleza”.²¹⁷ Argumenta también que lo espiritual no puede sufrir ningún tipo de corrupción, de división, de desintegración, lo que es propio de la materia; como el alma racional es espiritual, según se probó anteriormente, luego es inmortal pues no puede padecer ningún tipo de corrupción. En apoyo a este pensamiento cita un texto de Cicerón²¹⁸ en el que de manera brillante se sostiene la inmortalidad del alma: “En el conocimiento del alma, en efecto, no podemos dudar, a menos que seamos totalmente ignorantes de la física, que el alma no es nada mezclado, nada compuesto, nada unido, nada agregado, nada doble. Siendo lo cual así, no puede ser en verdad ni separada, ni dividida, ni disgregada, ni desunida; y por tanto, ni perecer. Pues la muerte es como una separación y disgregación y ruptura de aquellas partes que antes de la muerte estaban retenidas por

²¹⁵ *Ibidem*, p. 136.

²¹⁶ *Cfr.* San Mateo, 12 v. 28; San Juan. 12 v. 29.

²¹⁷ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 136.

²¹⁸ *Tusculanae*, libro 1, capítulo 28.

cierta unión”.²¹⁹ En conclusión: como el alma no puede destruirse a sí misma ni ser destruida por ningún factor externo, luego es inmortal por su propia naturaleza.

Sobre esta primera afirmación construye dos argumentos más; uno, de carácter moral basado en el consentimiento universal de los pueblos sobre la inmortalidad del alma racional y sobre el deseo de la felicidad inscrito en la propia naturaleza; el otro, en el reconocimiento de Dios como principio creador y gobernador del universo que, al final de los tiempos, retribuirá justas penas a los criminales y recompensas a los virtuosos. Si el alma no fuese inmortal, como lo sostenían los materialistas, quedarían sin ejecutar tales promesas. “[...] si el alma es inmortal, como ciertamente lo es, se les aplicarán penas eternas, porque con tanta obstinación, despreciando todo sentimiento religioso, se han empeñado en oponerse a testimonios manifiestos”.²²⁰

La segunda afirmación se sostiene fundamentalmente en lo siguiente: “El alma racional de ninguna manera es aniquilada por Dios en la muerte, sino que por voluntad de Él sobrevive al cuerpo, para vivir sin fin”.²²¹ Apela a un texto de Leibniz,²²² en contra de Puffendorff, en el que afirma que siendo Dios Rector del universo, sapientísimo y potente no puede dejar de cumplir su promesa de las justas penas y de las recompensas, luego el alma racional no puede ser destruida por Dios. Si Dios destruyese al alma, entonces quedaría sin cumplirse esa disposición divina.

Cita también dos textos de Santo Tomás²²³ que sostienen la inmortalidad del alma, a saber: “La creatura intelectual no llega a su último fin, sino cuando su deseo se aquieta naturalmente; mas así como desea la felicidad, así naturalmente desea la perpetuidad

²¹⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 136.

²²⁰ *Ibidem*, p. 137.

²²¹ *Idem*.

²²² *Epistola a Gerh. Wolth*, que es la 16 del volumen II de las *Epistolas a diversos*.

²²³ III de su *Contra gentes*, capítulo LII, número 2; II de su *Contra gentes*, capítulo LV, número 17.



de la felicidad. [...] Dios que es el fundador de la naturaleza, no quita a las cosas lo que es propio de sus naturalezas”.²²⁴ Ambas citas hablan de que el alma racional es por naturaleza espiritual y, consecuentemente, inmortal; de modo que Dios les conserva siempre esa naturaleza.

Finalmente, presenta además dos textos breves contenidos en la Sagrada Escritura²²⁵ que son objeto de fe para el creyente.

A continuación Díaz de Gamarra recupera ocho objeciones llamadas *argumentos de los libertinos*, analiza cada una de ellas y les da su respuesta. A modo de ejemplo, señalo la objeción 3º, “[...] con Lucrecio y toda la secta de los antiguos epicúreos: el alma racional nace junto con el cuerpo: luego debe perecer junto con el cuerpo, porque todo aquello que es engendrado se corrompe”.²²⁶ Al respecto Gamarra distingue entre nacer por generación (cuerpo) y nacer por creación (alma). El cuerpo perez por la disolución de sus partes, pues proviene por generación; el alma, en cambio, al ser una sustancia simple, que proviene por creación, no puede perecer a no ser por aniquilación –situación que ya aclaró anteriormente–, luego lo que no puede perecer es inmortal por su propia naturaleza. La 5a. objeción dice: “El alma no es inmortal porque sea sustancia, puesto que muchas sustancias perecen; pero ni porque sea espiritual, puesto que la gracia y los hábitos de la misma alma son espirituales y sin embargo perecen: luego con ningún derecho se defiende como inmortal”.²²⁷ A esta objeción responde que el alma no es inmortal por ser cualquier sustancia sino por ser tal *sustancia*, es decir, simple y pensante. Siguiendo los argumentos anteriores se infiere su inmortalidad.

Victoria Junco comenta que Gamarra coloca como tema central de la psicología la inmortalidad del alma por sus repercusiones

²²⁴ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 137.

²²⁵ *Eccles.*, 12 v. 7: “vuelva el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelva a Dios que es quien lo dio”; y *Sab.* 3 v. 1: “En cambio, las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno”.

²²⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 139.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 140-141.

éticas. Insiste en las argumentaciones dependientes de la luz natural de la razón (aun cuando no excluye hacer alusión a las Sagradas Escrituras) en contra de quienes afirman la mortalidad del alma (Epicuro, Lucrecio y filósofos modernos) del mismo modo que el cuerpo.

Respecto a los filósofos modernos solamente hace referencia a los siguientes:

- a) Utilización de la autoridad de Leibniz escribiendo contra Puffendorf en la refutación de que Dios aniquila el alma en la muerte.
- b) Utilización de la *Demonstratio Evangelica* de Huet en la refutación de las objeciones de los “libertinos” tomadas de textos de la Sagrada Escritura.
- c) Gamarra habla de D. Boulliers, que cita a ilustres teólogos y físicos (Calmet, Magalloto, Genovesi, Lamy, Nicolai y Adami) quienes sostienen que las almas de los animales son un *principio activo*, inmaterial o espíritu, es decir, que no es un *cuerpo* de la misma naturaleza que todos aquellos que conocemos mediante los sentidos.
- d) Larga cita del Anti.Lucrecio del cardenal de Polignac para refutar los argumentos del filósofo romano.²²⁸

Disertación II. De la comunicación entre el alma y el cuerpo. Cuestión que abordará en los siguientes tres aspectos

Se exponen las más célebres opiniones de los filósofos (§122-129)

Después de expresar que la comunicación entre el alma y el cuerpo consiste en la relación armónica que se establece entre las operaciones de la mente y las operaciones del cuerpo ejercidas recíprocamente, se formulan dos leyes que regulan esta comunicación:

²²⁸ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, pp. 99-100.



Primera: si las cosas puestas fuera de nosotros producen impresiones en los órganos sensoriales, se excita entonces en la mente el conocimiento de esas mismas cosas. Segunda: nuestra mente domina de tal manera al cuerpo que, si algunas partes del cuerpo mismo se mueven según su deseo, perseveran en el movimiento tanto tiempo cuanto ella quiere, y cesan en el movimiento tan pronto como a ella le place; ambos hechos, sin duda, enseñados por una clara experiencia.²²⁹

Respecto a la relación entre el alma y el cuerpo, menciona tres sistemas que han servido para explicar esta comunicación, ellos son: el sistema del *influjo*, el de las *causas ocasionales* y el de la *armonía preestablecida*. Veamos en qué consiste cada uno de ellos.

- a) El sistema del influjo físico está sustentado en la mutua influencia efectiva que ejerce el alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma. Esta doctrina ha sido propuesta y defendida por los peripatéticos que se basan en la unión intrínseca que se da entre ambas naturalezas sin mezclarse, “[...] impresas las mociones en el sentido y propagadas por medio de los nervios hasta el cerebro, la mente se determina a formar las nociones de las cosas, y recíprocamente, nacida en el alma la voluntad de mover cualquier miembro, inmediatamente los nervios son excitados y se logran en ese miembro movimientos voluntarios”.²³⁰
- b) El sistema de las causas ocasionales es defendido por los cartesianos teniendo a la cabeza a Malebranche. Según éstos la mente no obra sobre el cuerpo, sino que los pensamientos son ocasión para que Dios mueva al cuerpo; y del mismo modo con ocasión de los movimientos del cuerpo Dios modifica la mente. En definitiva es Dios quien, con ocasión de los pensamientos del alma y los movimientos del cuerpo, modifica a ambos. Para explicar las causas ocasionales el ejemplo que sigue es muy elocuente: El aire toca el tímpano del oído, yo percibo el

²²⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, pp. 144-145.

²³⁰ *Ibidem*, p. 145.

sonido, pero esta sensación no depende propiamente de la agitación del aire y del movimiento del nervio seguido luego, sino que Dios inmediatamente imprime esta percepción en la mente. He aquí el sistema de las causas ocasionales explicado clara y brillantemente por el ilustre S'Gravessande.²³¹

- c) El sistema de la armonía preestablecida difundido por Leibniz y Wolff;²³² según éste último “[...] Dios preestableció una armonía, en cuanto que unió al alma el cuerpo, en el cual puede existir una serie de movimientos correspondientes a las percepciones y apetencias del alma, e hizo un nexo tal de las cosas materiales que estos movimientos son llevados al acto por medio de las continuas impresiones hechas desde fuera sobre los órganos sensoriales”.²³³ Según entiendo se trata de una armonía preestablecida por parte de Dios que determinan tanto al alma como al cuerpo en sus funciones propias, de tal modo que tanto las voliciones del alma como los movimientos del cuerpo se realizan independientemente de ellos. Lo que los rige es esta armonía preestablecida.

Se refuta el sistema de las causas ocasionales y el de la armonía preestablecida (§130-136)

A continuación Díaz de Gamarra hace una amplia refutación a los sistemas de las causas ocasionales y de la armonía preestablecida; en ambas propuestas las consecuencias son desastrosas para la vida humana, se niega la libertad y se justifica toda clase de acción moral sin retribución o castigo. Para esta refutación acude frecuentemente a la doctrina de la Sagrada Escritura y de los santos Padres que están a la base de la doctrina de la Iglesia católica.

²³¹ *Idem. Cfr. Introductio ad philosophiam*, número 230 y siguientes.

²³² *Psychologia rationalis*, sección 3, capítulo 4, y en las *Ephemerides*, París, 1695.

²³³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 146.



Se abraza como más verosímil la sentencia de los peripatéticos, rechazadas las opiniones de los modernos (§137-152)

En cambio, se tiene por más verosímil la sentencia de los peripatéticos y se rechazan las opiniones de los modernos. La única razón que debe mover a un auténtico filósofo a seguir una doctrina es la búsqueda incansable de la verdad, no la autoridad de los antiguos ni el prestigio de los modernos.

La conclusión a la que arriba el autor es la siguiente: “La comunicación de la mente con el cuerpo consiste en aquel enlace del alma en cuya virtud el alma es afectada por las mociones del cuerpo y, viceversa, puede producir movimientos en el cuerpo mediante verdadero y físico influjo”.²³⁴ Prosigue a demostrar esta conclusión sustentada en la íntima unión entre el alma y el cuerpo, tal y como lo muestra la experiencia.

¿Cómo es que el alma puede mover el cuerpo? Gamarra sostiene que esta virtud o poder del alma fue puesta (creada) por el mismo Dios en ella. “Por tanto, quienes por causa de la disimilitud de naturalezas quitan del alma la facultad de mover al cuerpo, deben ellos quietarla también de Dios; por lo cual, su afirmación debe ser reprimida no ya por el filósofo, sino por el censor”.²³⁵ Es decir, quien ponga en duda esta cuestión o la niegue debe ser censurado teológicamente.

El análisis y las respuestas a cada una de las objeciones contenidas en los sistemas de las causas ocasionales y de la armonía preestablecida ofrece un lugar oportuno al autor para formular sus propias argumentaciones que lo conducen a la siguiente conclusión: “Finalmente: la idea perfecta de libertad exige que el alma humana deba ser dueña, autora y causa de sus propios actos; que no los ejecute por otra razón, sino porque quiera ejecutarlos, y con ese dominio y libertad pueda también seguir los movimientos del cuerpo o resistir a ellos, realizarlos o abstenerse de ellos”.²³⁶

²³⁴ *Ibidem*, p. 149.

²³⁵ *Ibidem*, p. 150.

²³⁶ *Ibidem*, p. 154.

Victoria Junco al tratar el tema de la comunicación entre el alma y el cuerpo señala que Gamarra lo desarrolla en tres capítulos: a) sobre el sistema del *influjo* sostenido por los peripatéticos; b) sobre el sistema de las *causas ocasionales* defendido por los cartesianos y el P. Malebranche; y c) termina el capítulo con la exposición de la *armonía preestablecida* propuesta por Leibniz y Wolff. Sobre ésta última se comenta, en una nota, que Leibniz la concibió como una fábula filosófica para divertirse, pero posteriormente la promulgó tan vigorosamente que originó en el lector la sospecha de haberla concebido con juicio deliberado.

En el capítulo segundo se rechazan los sistemas de las causas ocasionales y el de la armonía preestablecida. Sin embargo, dice Junco, habrá que tomar en consideración los siguientes dos puntos: “[...] el de que el sistema de Leibniz no puede ser defendido por un varón católico, como muestra en general la crítica que de él se hace. La declaración y la consecuente crítica contrastan con otras anteriores acerca de la necesidad de emplear razones filosóficas más que argumentos de autoridad en estas materias. El otro punto es la dificultad común a ambos sistemas que consiste en que tanto la hipótesis cartesiana como la leibniziana “ ‘[...] destruyen toda certeza filosófica sobre la existencia de los cuerpos [...] Por tanto, con estas hipótesis queda abierto el camino hacia el *idealismo*, en el que se niega como inútil la existencia de toda materia; y ciertamente muchos han resbalado a este error, y aun a otro más absurdo, que llaman *egoísmo*, delirando, en efecto, sobre que sólo es conocida con certeza la propia existencia de sí mismo’ ”²³⁷

En el capítulo tercero se dedica a analizar la opinión de los peripatéticos que, como ya lo mencionamos, parece ser la más congruente. Sin embargo, el estudio que realiza Victoria Junco sobre este aspecto nos lleva a otros resultados que a continuación presentaré.

²³⁷ Cfr. Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 101.



La postura ecléctica de Gamarra determina su interés primario que es la permanente búsqueda de la verdad. En razón de ella no impugnará la doctrina de los antiguos ni favorecerá la de los modernos, sino su actitud se define en contra de cualquiera que atente contra la verdad o a favor de quien la busque y promueva.

Pero, ¿qué pasa verdaderamente con Gamarra? ¿Cómo entendía la unión entre el alma y el cuerpo? Por la importancia que el autor concedió a esta cuestión considero no solamente interesante, sino, por demás, importante dar seguimiento a la amplia exposición que nos ofrece Victoria Junco.

El sistema de las relaciones entre el alma y el cuerpo que Gamarra atribuye a los peripatéticos en realidad corresponde más a lo expuesto por los modernos, entre los que reconocemos a Descartes y al mismo Locke. Los peripatéticos sustentan las relaciones entre el alma y el cuerpo en la doctrina del hilemorfismo, donde los principios de materia y forma constituyen una sola sustancia. El alma es forma sustancial del cuerpo. Este modo de entender las relaciones entre el alma y el cuerpo no puede ser aceptado y defendido por Gamarra pues, él mismo, como ya se mencionó en otro momento, rechazó la definición escolástica del alma y la sustituyó por la definición moderna. El alma es sustancia pensante y el cuerpo es sustancia extensa. De donde se sigue el siguiente problema: ¿cómo se unen estas dos sustancias? Problema que parece resolverse a través del sistema del influjo de una sustancia sobre la otra; no por simple correspondencia, no por el ocasionalismo ni por la armonía preestablecida.

A este respecto Junco comenta lo siguiente: “Lo que Gamarra presenta como sistema del influjo físico es, sin duda, lo que se conoce corrientemente bajo este nombre, pero éste no es el sistema enseñado por los peripatéticos, ni antiguos, ni contemporáneos de Gamarra, ni de nuestros días. De suerte que la situación es la siguiente: Gamarra abraza en realidad un sistema moderno, pero atribuyéndolo a los peripatéticos”.²³⁸ Es aquí donde la autora

²³⁸ *Ibidem*, pp. 103-104.

considera conveniente y necesario presentar las doctrinas del influjo físico y del hilemorfismo tal y como fueron entendidas por la escolástica del tiempo de Gamarra y por la escolástica de nuestros días. En relación con la primera postura centraremos la atención en dos autores coetáneos de Gamarra que influyeron en su pensamiento. Se trata de Tomás Vicente Tosca y Antonio Genovesi.

Tosca retoma la doctrina hilemórfica de Aristóteles y la considera verdadera, en cuanto contribuye a la constitución de la metafísica, pero es insuficiente para explicar la constitución física de las cosas; por lo que se requiere de otra explicación más concreta, a saber:

Esta explicación consiste en decir que la materia prima de las cosas corpóreas, considerada corpóreo y natural, basta que esté “compaginado” de átomos conectados y unidos mutuamente en una u otra dosis, combinación u orden; y que la forma material de las cosas corpóreas es la disposición, conveniencia, proporción y armonía con la que los átomos o corpúsculos están ligados y combinados entre sí.²³⁹

En relación con las sustancias vivas, dice, la forma es la parte más noble, como lo es el alma en el hombre, y en los brutos la sangre. Sin embargo, la unión entre la materia y la forma es necesaria. Su “[...] unión se reduce a que entre las dos constituyan un principio singular y adecuado de las operaciones propias del compuesto [...]” Y la unión del alma racional con el cuerpo consiste en la coexistencia y compenetración de ella con él y en un concurso de Dios, que éste no consiste en dar al alma separadamente del cuerpo, sino juntamente con él [...] Por último, Tosca concede que el alma racional está en todo el cuerpo, pero que tiene una sede principal en el cerebro”.²⁴⁰ Aun cuando Tosca trata de conciliar esta unión del alma y el cuerpo con la doctrina del hilemorfismo no lo consigue.

²³⁹ *Ibidem*, p. 104.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 105.



Así lo podemos comprobar en la crítica que le hace el padre jesuita Losada,²⁴¹ quien considera que la exposición de la física que hace Tosca no es otra cosa que la cartesiana y atomista que niegan la doctrina hilemórfica de las formas. Sostiene Losada que “[...] la unión del alma y el cuerpo ha de ser la unión más íntima que es la hilemórfica, es decir, no la unión de dos sustancias distintas, sino la de la forma y la materia de un solo compuesto sustancial, o de una sola sustancia”²⁴².

Antonio Genovesi, en una de sus obras,²⁴³ expone su pensamiento respecto a la relación del alma y el cuerpo, el cual conforma el antecedente inmediato de Gamarra respecto a esta cuestión. Comenta que hay cuatro sistemas que se ocupan de la relación entre el alma y el cuerpo, ellos son: el peripatético; el platónico en el que coinciden san Agustín, Descartes, Gassendi y algunos modernos; el ocasionalista y el leibniziano. Gamarra sólo menciona tres, como ya se dijo anteriormente. Ambos coinciden en preguntarse ¿cuál de estos sistemas será el verdadero? A lo que responden que todos son inciertos.

Genovesi dice que hay dos modos de entender la expresión “informar es dar vida”; una, en la que coinciden Gamarra, el Concilio de Viena y Santo Tomás que consideran que el alma es forma de la corporeidad y constituye una sustancia con el cuerpo (hilemórfica), es la que pretende constituirse en dogma para los cristianos (Sínodo de Viena). Esta visión, dice el autor, de ningún modo debe ser aceptada en la actualidad. La otra, donde se afirma que el alma es forma porque da la vida, contraria al sentido peripatético, se refiere al influjo inmediato y físico y permite distinguir la posición cartesiana de la de Malebranche y Leibniz.

²⁴¹ Feijoó le reconoce la importancia que le da a la física moderna en un curso de filosofía escolástica. Cfr. Benito Jerónimo Feijoó, *Teatro crítico*, tomo VII, discurso 13, Apéndice.

²⁴² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 106.

²⁴³ Antoni Genuensis, *Disciplinarium metaphysicarum elementa, Mathematicum in morem adornata*. Editio novissima, tomus tertius. Bassani, 1779, capítulo II, pp. 149 y ss.

Junco comenta, además, que para reafirmar la diferencia entre el hilemorfismo y Descartes, acerca de la unión del alma con el cuerpo, actualmente podemos acudir a un tomista eminente de nuestro país, Oswaldo Robles, que sostiene la misma diferencia: “El alma y el cuerpo son sustancias completas: el alma tiene por esencia el pensar, el cuerpo tiene por esencia la extensión. La unión de ambos principios en sí subsistentes es puramente accidental, conservan en la unión su propio ser y su naturaleza específica”.²⁴⁴ Dice Junco que aun cuando se pensara que se podría aplicar la propuesta de Gamarra en sentido peripatético, lo cual no es correcto, sin embargo con esto no se resuelve el problema, pues, no se trata de un problema de forma sino de fondo.

Comenta también que la interpretación que hace Caso respecto a cómo podría entenderse la postura de Gamarra que acepta la doctrina de los peripatéticos y sobre la inmortalidad del alma, no corresponden a la realidad de los textos. De todo ello lo que se puede sostener es que Gamarra es un cartesiano.

De toda esta discusión anterior, Junco dice que podemos arribar a la siguiente conclusión: “[...] en toda esta cuestión Gamarra se comporta de manera equívoca y sorprendente. Es claro que en cuanto al fondo de la cuestión Gamarra se retrotrae, como ya le pasa a Descartes, a la tradición cristiana anterior al aristotelismo y tomismo, a saber, la platónica de los padres de la Iglesia y supremamente San Agustín”.²⁴⁵

Al final de esta disertación se hacen dos alusiones a los modernos. En el núm. 144 se refuta el argumento de Bylffinger contra el influjo físico que sostiene que el efecto es mayor que la causa. “Gamarra replica que la percepción no es efecto del movimiento del cerebro, sino del alma, simplemente *veluti admonita* por el movimiento corporal”.²⁴⁶

²⁴⁴ Cfr. Oswaldo Robles, *Esquema de antropología filosófica*, capítulo III, p. 39.

²⁴⁵ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 111.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 112.



En el núm. 146 Gamarra sigue a Jacquier en respuesta al argumento del influjo físico: “que debe rechazarse como hipótesis menos probable, si la de las causas ocasionales es más fácil de entender y menos expuesta a objeciones”.²⁴⁷ Siguiendo a Jacquier se deja ver claramente su crítica al ocasionalismo.

Concluye el Segundo libro de la Metafísica con el Apéndice siguiente:

Apéndice: De la sede del alma (§153-161)

Díaz de Gamarra presenta, comenta y rechaza tres versiones acerca del lugar donde se encuentra el alma. Primero, se refiere a la doctrina de los escolásticos que sostienen que el alma se encuentra difundida en todo el cuerpo, más ¿cómo se podría explicar que los juicios se producen en el cerebro? Segundo, menciona a los seguidores de Descartes que afirman que el alma tiene su sede en la glándula pineal; para negar esta versión cita a los anatómicos que han comprobado que la glándula pineal no sólo se había petrificado, como se creía, sino que también había crecido del tamaño del huevo de una gallina y oprimía a los nervios del cerebro. La tercera, representada por D. de la Peyronie quien sostuvo que la sede del alma se encontraba en el cuerpo calloso que si no sufría daños entonces se podía hacer uso de los sentidos y la razón.

Ante tales visiones, Gamarra propone su propia interpretación:

Mas no obstante esto, a mí me parece debe afirmarse que el alma tiene su sede propia sólo en el cerebro, aunque no pueda establecerse con certeza en qué parte del cerebro precisamente reside. Pues debe decirse que el alma reside en aquella única parte del cuerpo, que es la única en que el cerebro obra inmediatamente; ahora bien, que el alma obra inmediatamente sólo sobre el cerebro, consta de modo clarísimo: en efecto, sólo alterado el cerebro, se pierde el uso de todos los sentidos.²⁴⁸

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 155.

Con esta interpretación aparece claro que Díaz de Gamarra sostiene una postura fisicalista sobre la sede del alma, en el cerebro, por las funciones que éste desempeña.

Respecto a la opinión de los peripatéticos del siglo XIII, de nombre cristianos, que argumentan que el alma está en todo el cuerpo, lo hacen en base a las siguientes razones: “Primero, porque cualquier parte del cuerpo que toquemos, el alma siente, lo cual es signo de que ahí está. Después, porque no puede entenderse en qué sentido el alma es *forma sustancial* del cuerpo humano, según fue definido en el Concilio de Viena,²⁴⁹ esto es, cómo es aquello que rige al cuerpo, si no lo ocupa todo”.²⁵⁰ En primer término acepta que el alma es forma del cuerpo, es decir, que es el principio de donde nacen todas las acciones humanas; pero, de ahí no se sigue que esté en todo el cuerpo. Que sea forma del cuerpo es lo que define como dogma el Concilio de Viena, lo cual Gamarra acepta y enseña; pero, si para informarlo y darle vida es necesario que esté en todo el cuerpo [...] “Esto es de la jurisdicción de la filosofía. Baste lo dicho”.²⁵¹

Por su parte Victoria Junco señala que aunque parece que Gamarra acepta la doctrina tradicional de que el alma es forma sustancial del cuerpo, sin embargo hay tres razones que no son congruentes con su aceptación: “1ª el haber rechazado expresamente la definición del alma como tal, en su lugar, 2ª el definir el cuerpo como sustancia y 3ª el interpretar la forma simplemente como principio de vida, cuando lo que significa, la teoría de las formas y el dar ellas vida, no es esto en general, sino una manera especial de dar la vida, según vimos de modo concluyente en las autoridades citadas anteriormente”.²⁵² Todo esto nos muestra la actitud extraña de Gamarra respecto a este asunto.

²⁴⁹ Bajo Clemente V, el año 1311.

²⁵⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 155.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 157.

²⁵² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 113.



Libro Tercero. Teología natural (último de su Metafísica)

Disertación única: Con todo género de argumentos se demuestra irrefragablemente la existencia de un humen supremo

Sobre el asunto de Dios Gamarra deja bien claro que buscará demostrar la existencia de Dios sólo por medio de la razón natural (relega los argumentos teológicos a otro momento).

Inicia este apartado con dos definiciones de Dios. La primera, parece que corresponde a Fortunato de Brixia; la segunda, a Cicerón. Respecto a la primera dice: “Con el nombre de Dios se entiende ‘un ser por sí y, en consecuencia, necesariamente existente, lleno de razón y de juicio, por quien fueron creados el mundo visible y las cosas que en él existen, y por quien, una vez hechos, son gobernados’ ”.²⁵³

La de Cicerón²⁵⁴ es la siguiente: “El Dios que es entendido por nosotros no puede entenderse de otra manera sino como una mente absoluta y libre, separada de toda composición mortal, que conoce y mueve todas las cosas, y está dotada ella misma de movimiento sempiterno”.²⁵⁵

Ambas definiciones son innegables a no ser por el ateo que rechaza la existencia de una Divinidad Suprema.

Después de estas definiciones se debe investigar si la existencia de Dios es evidente con evidencia física. Es decir, dice el autor, se trata de una evidencia que puede reconocer solamente el hombre sencillo, amante de la verdad; no es válida para los hombres obstinados en no reconocer, ni siquiera, los primeros principios del conocimiento.

Para la evidencia física de la existencia de Dios enumera los siguientes argumentos:

²⁵³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 159.

²⁵⁴ *Tusculanae*, libro I, capítulo 27.

²⁵⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 159.

1. Por el consentimiento universal que todos los pueblos tienen acerca de un Ser Supremo. Menciona a Tulio²⁵⁶ que sostiene: “Ninguna nación hay tan incivilizada ni tan fiera que, aun cuando ignore cuál Dios conviene tener, no sepa, sin embargo, que debe tenerlo”.²⁵⁷ Refuerza esta idea con el argumento de Cicerón²⁵⁸ basado en la permanencia de las creencias que superan toda cosa pasajera.
2. Por la hermosura de las cosas dispuestas por la Providencia Divina tal y como lo sostiene el mismo Tulio²⁵⁹ “alejada la sutileza de la disputa, contemplemos de algún modo con los ojos la hermosura de aquellas cosas que decimos dispuestas por la Providencia Divina”.²⁶⁰ Continúa con una larga cita donde reconoce la hermosura del universo que se constituye en testimonio de la existencia de Dios.
Porque existen cosas que exigen una razón de su existencia y funcionamiento, como por ejemplo el reloj. Sin embargo, en el universo existen cosas que superan la razón, la fuerza y el poder humanos, y que, por lo tanto, debe existir una razón superior que les haya dado la existencia y orden, ¿quién duda de que esta razón es Dios? “En efecto, si no es Dios, ¿qué puede haber en la naturaleza de las cosas mejor que el hombre? Pues sólo en él existe la razón, como la cual no puede haber nada más elevado. Ahora bien, si existe un hombre que piense no haber nada en el mundo mejor que él, eso es propio del insensato orgullo, para no decir de locura. Luego hay algo mejor que el hombre. Por tanto, existe Dios”.²⁶¹

²⁵⁶ Libro I de su *De legibus*, capítulo 8.

²⁵⁷ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 160.

²⁵⁸ Libro II de su *De natura deorum*.

²⁵⁹ La nota 139, al final del libro de Gamarra, cita la obra *De natura deorum*, capítulo 39; posiblemente la nota debe referirse a la obra de Tulio *De legibus*; es más congruente con las citas anteriores.

²⁶⁰ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 160.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 162.



3. La tercera prueba está basada en la perfección y hermosura del cuerpo humano y su funcionamiento. Baste hacer un minucioso recorrido sobre él para evidenciar a su Hacedor.

Y si ninguno se atreve a afirmar que una estatua o imagen es hecha sin artífice y pintor, ¿juzgaremos que la admirable estructura del hombre se formó sin Creador? En fin, la mente humana y sus fuerzas y operaciones, ¿no demuestran acaso, y en verdad hasta la evidencia, que existe un Ser Supremo por el que esa sustancia tan sublime fue creada, puesta en el cuerpo y unida a él de manera inefable? Ciertamente, quien no reconozca que el alma y la mente del hombre, su razón, juicio y prudencia fueron realizadas por el esfuerzo divino, me parece que está totalmente privado de esas mismas cosas.²⁶²

4. La cuarta prueba está orientada a argumentar en contra de los ateos que sostienen que el universo, ordenado y hermoso, como se ha demostrado, ha sido producto del movimiento azaroso o fortuito de los átomos. Apela de nuevo a Cicerón,²⁶³ quien comenta que: “[...] si el encuentro de los átomos puede producir el Universo, ¿por qué no puede un pórtico, por qué no un templo, por qué no una casa, por qué no una ciudad, que no son menos trabajosos y en verdad mucho más fáciles? Ciertamente, los ateos dicen necedades acerca del Universo con tanta audacia, que me parece que nunca han sospechado siquiera la admirable perfección del Cielo”.²⁶⁴

El autor debate el argumento de los ateos que sostienen que *no repugna* que el mundo se haya formado por el movimiento fortuito de los átomos; este mismo argumento, afirma, se revierte en contra de ellos, pues *tampoco repugna* que el mundo tenga una causa o razón plena que haya ordenado a los átomos

²⁶² *Ibidem*, p. 163.

²⁶³ Libro II de su *De natura deorum*, capítulo 37.

²⁶⁴ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 163.

primigenios en la situación en la que se encuentran, luego “una causa de esta naturaleza existe en realidad”.²⁶⁵

5. La quinta prueba se basa en la contingencia de las cosas que nos obliga a admitir un ser existente *por sí mismo y necesario* del cual dependen, precisamente, los seres contingentes. Repugna que todos los seres procedan de otro ser de la misma naturaleza contingente o de la nada. “En consecuencia, se da algún ser no por otro. Mas, lo que no existe por otro y existe, existe por sí mismo, como evidente: luego se da de modo necesario algún ser que existe por sí”.²⁶⁶ Este ser necesario contiene en sí la razón de la existencia de todos los seres contingentes.

Concluye este capítulo citando al célebre Tomás María Cerboni²⁶⁷ en el que se encuentran otras pruebas para demostrar la existencia de Dios. Finaliza el tema de la Teología natural con una amplia refutación a los sofismas de los ateos.²⁶⁸ Como es característico en su procedimiento, hace el análisis de cada una de las objeciones (sofismas) presentadas por los ateos y las refuta en cada una de sus partes. Dice que tales refutaciones son suficientes para sostener los argumentos no sólo de la Teología natural sino de toda la Metafísica.

Sobre este tema Victoria Junco enumera escuetamente las cinco pruebas de la existencia de Dios (expuestas por Gamarra) respaldadas en la evidencia física. Además, las constantes citas de los autores antiguos, como es el caso recurrente a Cicerón, se debe a la práctica propia del Renacimiento que pervive hasta la Ilustración.

Como ya se mencionó anteriormente, Junco apunta que el tema de la Teología natural, expuesto por Gamarra, concluye con la refutación a las “cavilaciones de los ateos” sintetizados de la manera siguiente:

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 164.

²⁶⁷ En su *Theologia naturalis et revelata*.

²⁶⁸ *Cfr.* en su obra los números § 178-195.



- a) El origen de la religión en el miedo o en la ignorancia de las causas, o en los engaños de los gobernantes y legisladores o en la educación, como enseñarían Hobbes, Spinoza, Bayle y Toland.²⁶⁹
- b) La distinción de cuatro sectas físicas de ateos por Cudworth.
- c) El argumento de Spinoza: “Nace de un prejuicio el que digamos que hay un orden en el mundo [...]; de que los hombres encontraron en sí y fuera de sí muchas cosas útiles para ellos [...] resultó que juzgaron inmediatamente que todas las cosas fueron dispuestas y preparadas así por algún agente: luego de la obra y orden del mundo no se prueba rectamente que Dios existe”.²⁷⁰
- d) La reproducción de algunos argumentos expuestos por el P. Jerónimo María Buzzin de la que Gamarra dice que usa el Colegio Salesiano para el estudio de la Sagrada Teología, porque: “Estima que no os será desagradable [...], su *Sinopsis de Teología*, pues por esto conoceréis en verdad cuán claramente abarca todas las doctrinas, cuán nítidamente las propone y cuán útil os será después para la teología un estudio semejante”.²⁷¹
- e) Y el seguir a Brixia en la refutación de una de las últimas “cavilaciones”.²⁷²

1.3.5 Tercera parte: Elementos de Ética o Filosofía Moral

En esta última parte de los *Elementos de filosofía moderna* citamos el epígrafe con el que Díaz de Gamarra da entrada al apartado de Ética o Filosofía moral. Dice:

²⁶⁹ *Elementos, Met.*, n. 175, p. 163. La razón de Lactancio está tomada de *De opicio Dei*, capítulo 6.

²⁷⁰ Hobbes, *Leviathan*; Spinoza, *Tractatus Teologico-politicus*, capítulo 19; Bayle, *Pensées sur la Comète*, tomo III, parte I, pp. 107 ss.

²⁷¹ *Elementos, Met.* n. 186, p. 167.

²⁷² Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 115.

Es, en verdad, medicina del alma la filosofía,
cuyo remedio no debe buscarse fuera,
como en las enfermedades del cuerpo,
y debe elaborarse con todos nuestros medios y fuerzas,
para que podamos curarnos a nosotros mismos.

(Cicerón, *Tusculanas*, III, IV)²⁷³

Esta tercera parte, dedicada al estudio sobre la Ética, la componen un Prefacio y dos grandes capítulos; uno dedicado a los *deberes* y el otro a la *virtud*, sus causas y signos.

Prefacio

Voy a citar un párrafo, un tanto amplio, donde el autor claramente expone cuál es su concepción de la Ética, su objetivo y finalidad:

*Que la ética o filosofía moral fue instituida para dirigir y perfeccionar las costumbres, de modo que por el amor a la virtud y la huida de los vicios consigamos la verdadera felicidad y bienaventuranza, no hay nadie que lo ignore. De ahí que suele ser llamada con razón arte de vivir bien, medicina del alma, indagadora de la virtud y expulsadora de los vicios, arte de la vida, maestra de las costumbres. Puede definirse perfectamente: conocimiento del bien, o ciencia que enseña la forma de llegar al sumo bien y a su gozo.*²⁷⁴

Continúa su comentario afirmando que es tarea nuestra, irrenunciable, proponer a los jóvenes esta manera de vivir para no ser reprendidos por los sabios. Trataremos, por tanto, de exponer breve y claramente los más nobles preceptos morales. Sabemos que su fin último es el gozo y la bienaventuranza del bien supremo, pero éste no se logra sin el cumplimiento del deber y la práctica de la virtud. Sea, pues, éste nuestro cometido.

²⁷³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 171.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 173.



I. De los distintos deberes de los hombres hacia Dios, hacia sí mismos, hacia los otros y hacia la república

Da inicio a este apartado con una cita de Cicerón²⁷⁵ en la que resalta la prioridad que los filósofos le han concedido al *deber* por hacerse presente en todos los ámbitos de la vida humana; de ahí que el ser congruentes con el cumplimiento del mismo hace al hombre honesto, en cambio su descuido indica torpeza. “Y rectamente en verdad: pues como el hombre no existe sin ley, conviene que siga ciertos deberes, para que responda de la mejor manera a su propio fin”.²⁷⁶

Los deberes provienen de la razón y de la revelación; esta última viene en ayuda de la razón para fortalecer su buen uso. Los deberes que el hombre debe cumplir para con Dios son los prescritos por la religión; para consigo mismo son los que provienen de la vigilancia de sí mismo; para con los demás son los que miran a la vida social; y los deberes para con la república son los propios del ciudadano.

“En cuanto concierne a Dios, es cierto, en primer lugar, que debe ser adorado no sólo en culto interno y espiritual, sino también con el externo y sensible de la religión. Bajo el nombre de religión entendemos el culto de amor, obediencia y servidumbre, que debe prestarse a quien es debido”.²⁷⁷ Para él la religión única y verdadera es la católica, de la cual se debe apartar la *impiedad* y la *superstición* pues generan y producen una idea distorsionada de Dios. Toda práctica cultural que se aparte de esta orientación debe ser proscrita por la Iglesia católica. De donde se desprende la obligación de seguir la única y verdadera religión revelada, la católica. Ante los ataques de que ha sido objeto por los hombres perniciosos, su permanencia es la muestra de que es obra de Dios.

²⁷⁵ *De officiis*, libro I, capítulo 1.

²⁷⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 174.

²⁷⁷ *Idem*.

De entre los que se propusieron destruirla destacan: Hobbes, Spinoza, Toland, Bayle, Collin, Wolston, Marchio Argensis, Voltaire, Rousseau, Helvecio y muchos más.²⁷⁸ “En verdad no me atrevería a juzgar (uso de las palabras del ilustrísimo Valsechi) qué sentimiento más bien debiera excitarse en el hombre sabio que contempla esa turba, si de indignación o desprecio, o al contrario de misericordia.”²⁷⁹ Continúa con su defensa de la religión en contra de estos infames autores que con sus argucias, fábulas y sofismas pretenden derribarla. Es suficiente con leer a Hobbes o a Spinoza²⁸⁰ para percatarse de la contradicción latente al interior de sus mismas obras. “Niega el *ateo* que Dios existe; el *deísta* dice que existe, pero que no se ocupa de las cosas humanas. El *naturalista* lucha contra ambos y defiende con sumo esfuerzo la Providencia y a Dios. Mas como éste no quiere reconocer en Dios sino lo que él mismo puede captar con su ingenio tan obtuso, se ofrece para ser traspasado por los dardos tanto del ateo, como del deísta.”²⁸¹

Es curioso notar que la crítica que asume Díaz de Gamarra sobre este tema (deberes para con Dios: religión) se dirija fundamentalmente contra los filósofos modernos (antes mencionados) por considerar su pensamiento no sólo contrario a la fe católica y, por tanto, pernicioso, sino también carente de la argumentación dialéctica. Razón por la que se refiere al eximio doctor angélico, santo Tomás de Aquino, para refutar aquellos puntos de vista. En este sentido, podemos decir, Gamarra se muestra conservador y

²⁷⁸ Cfr. La nota núm. 158 de los *Elementos*... en ella se despliega una amplia información de los autores y obras que se empeñaron en atentar contra la verdadera religión.

²⁷⁹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 175.

²⁸⁰ Cfr. La nota núm. 160 de los *Elementos*... en la que se hace una amplia exposición y explicación del concepto de *sustancia* en el que, según el autor, Spinoza cae en abierta contradicción y quiere sustentar todo su sistema filosófico.

²⁸¹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 176.



escolástico. Además, se vale del recurso a las Sagradas Escrituras para sustentar sus razones en favor del culto a Dios. Sin embargo, hemos de notar que los pasajes que menciona para este propósito carecen de la referencia bíblica. Habla, también, del temor de Dios, *filial* y *servil*. El primero nace del amor; el segundo del temor al castigo.

Respecto a los deberes para consigo mismo son los que se enfocan al cuidado y perfeccionamiento tanto del cuerpo como del alma, concediéndole prioridad al alma. “Ahora bien, el cuidado del alma se realiza mediante la corrección del entendimiento y de la voluntad”.²⁸² Para una buena orientación del entendimiento se requieren de las disciplinas; para la voluntad se necesita de la práctica de las virtudes. “Mas nada se puede dar y concebir como más apto para procurar el perfeccionamiento del alma, que la moderación atenta y vigilante de nuestras afecciones, sirviéndonos de nuestros auxilios”.²⁸³

Las virtudes y vicios nacen de las afecciones, tales como: el amor, odio, deseo, alegría, esperanza, tristeza, desconfianza, audacia, desesperación, placer, ambición, avaricia, ira, vergüenza, tedio, envidia, burla, celos, inmoderado amor de sí mismo, emulación, etc. “Mas respecto al cuerpo, como nadie es señor de la propia vida –diga Voltaire las necedades que quiera–, no puede ejercer tampoco sobre él ningún dominio absoluto”.²⁸⁴ Es necesario cuidar de él para no destruirlo o debilitarlo. Es contrario tanto al derecho natural como a las leyes cristianas atentar contra la propia vida, pues Dios es el único dueño de la misma.

En relación con los deberes para con los demás hombres, éstos se desprenden del fin propio de la naturaleza humana que es la conformación de una gran sociedad, en contra de lo que opina el propio Rousseau con su fábula de los hombres. “Luego estamos unidos por un mutuo vínculo de amistad y benevolencia”.²⁸⁵ De

²⁸² *Ibidem*, p. 180.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 180-181.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 181.

²⁸⁵ *Idem*.

esta integración social nace el principio de “evitar el mal y hacer el bien”. La ley natural prescribe: “lo que no quieres para ti, no lo hagas a otro”.

Es curioso observar su punto de vista respecto a los bienes privados que protege el *derecho natural*; dice: “Pues aunque ningún bien sea por naturaleza privado, sin embargo se hace tal por una antigua ocupación, por victoria, por guerra, por pacto, por condición, por suerte”.²⁸⁶

Considera que el fundamento de la vida social está en la práctica de la justicia que a su vez se funda en la lealtad; sin la práctica de esta virtud se destruye toda justicia y sociabilidad.

Finalmente concluye este apartado señalando algunos deberes para con la república. En primer término el amor a la patria y la obediencia a sus autoridades, leyes y mandatos; posteriormente, procurar el cuidado de todo lo que conforma la república: la familia, la religión, la educación de los hijos, etcétera, reglas que se oponen a “las hediondas fuentes del laxismo”.²⁸⁷

II. De la virtud en general, y de sus causas y signos

Inicia este apartado sobre la *virtud* con un reconocimiento a Tulio²⁸⁸ quien comenta que toda la filosofía se ha dado a la tarea de buscar cómo vivir bien y felizmente. Continúa con una cita del ilustre Genovesi²⁸⁹ que define la virtud y el vicio. Virtud es todo lo que perfecciona a la naturaleza y le ayuda a lograr su fin; vicio lo que la entorpece y le impide alcanzar su fin.

Divide las virtudes en tres tipos: a) las *teológicas*, que son las que perfeccionan a los hombres en miras a la vida futura; b) las *civiles*, que perfeccionan a los hombres en orden a conservar la sociedad; y c) las *monásticas y éticas*, que perfeccionan al hombre en su vida individual.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 182.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 183.

²⁸⁸ *De finibus*, II.

²⁸⁹ En su *Dissertatio de virtute*.



Se pregunta si la virtud proviene por naturaleza o se adquiere. Hace una amplia explicación de las doctrinas que sostienen que la virtud depende de la naturaleza (de los temperamentos). A quienes sostienen estas doctrinas les responde que, si bien los temperamentos influyen en el comportamiento moral de los seres humanos, de ningún modo anulan la libertad o determinan a la voluntad.

De igual modo responde a Montesquieu²⁹⁰ que se empeña en sostener que el clima determina el comportamiento moral. Para explicar esta situación recurre a ejemplos que, precisamente, demuestran lo contrario: en un mismo clima se practican diversas religiones.

Si la virtud no tiene su procedencia de la naturaleza, entonces ¿de dónde proviene o cuáles son sus causas eficientes? Menciona cinco: “Dios, la índole o temperamento, la educación, el ejercicio y los preceptos”.²⁹¹ Sin embargo, reconoce que verdaderamente la virtud proviene de Dios, hacedor de la misma naturaleza. “[...] nadie, fuera de Dios, puede conocer tan perfectamente los fines de las naturalezas racionales, los medios para los fines, la proporción de los medios con el fin y las fuerzas para ello necesarias. Luego sólo Dios puede ser el primer dador de la verdadera y perfecta virtud”.²⁹²

A continuación explica las otras causas de donde proviene la virtud; reconoce que la naturaleza y el temperamento proporcionan dos cosas que favorecen a la virtud moral, a saber: “Primero, la facultad o aptitud para recibir la virtud, pues de otra manera nunca la alcanzaríamos. Segundo, un movimiento o inclinación hacia la virtud, que es una cierta perfección de aquella virtud natural”.²⁹³ Otras causas son la educación y el ejercicio que la naturaleza requiere mediante la creación de hábitos virtuosos. El

²⁹⁰ *L'esprit des loix*, libro XXIV, capítulo 24.

²⁹¹ Juan Benito Díaz de Gamarra, *op. cit.*, p. 186.

²⁹² *Idem.*

²⁹³ *Ibidem*, p. 187.

seguimiento de los preceptos también contribuye a la adquisición de la virtud; los preceptos pueden ser especiales y generales. En este momento sólo mencionaremos los generales que son 13: 1. Implorar el auxilio divino para cultivar la virtud; 2. Reconocimiento del valor de la virtud y sus frutos; 3. No seguir las cosas mediocres o fáciles, sino las heroicas; 4. Tener horror a los vicios; 5. Alejarnos del vicio al que mayor inclinación tenemos; 6. Alejarnos de los vicios propios de la edad; 7. Huir del ocio; 8. Escoger amigos virtuosos, honestos y sinceros; 9. Examinar nuestro ser y obrar; 10. Huir de las ocasiones de los vicios; 11. No considerar nada pequeño o despreciable; 12. Examinar diariamente los hechos, dichos o pensamientos; 13. Opinar modestamente de nosotros.

Para concluir el tema de la virtud enumera nueve argumentos o signos que nos permiten reconocer si hemos adelantado o no en el crecimiento de la virtud: 1. El amor a la virtud misma. “En efecto, sepa que ha avanzado en la virtud aquel que ama con ardor la virtud”.²⁹⁴ El amor a la virtud debe expresarse a través del deseo, del ejercicio, del horror a los vicios, etcétera. 2. Perseverancia en la virtud ante las adversidades para no perturbar su ánimo. 3. “desagradar a los malos es un gran argumento de la bondad”.²⁹⁵ 4. Escuchar con alegría las amonestaciones y reprensiones. 5. “si no sedemos tímidamente ante las dificultades que la virtud nos ofrece en perspectiva, y más bien al contrario avanzamos con audacia”.²⁹⁶ 6. “[...] si soportamos con ánimo tranquilo la adversidad [...]”²⁹⁷ 7. Si el virtuoso desprecia los alicientes del vicio, de otra manera poco ha avanzado. 8. “[...] si los que se aplican a las letras sacan ávidamente de todos sus estudios elementos que sean útiles para sí y para la comunidad [...]”²⁹⁸ y no ocuparse de cosas inútiles (discusiones). 9. “El último signo por el cual puede alguien

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 190.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 191.

²⁹⁶ *Idem*.

²⁹⁷ *Idem*.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 192.



conocer que ha hecho un gran avance en la virtud, lo considero éste: si, en efecto, se siente con ánimo tan calmado y está tan seguro de la Divina Providencia, que, contento con la virtud, no pregunta ansioso ni demasiado solícito qué sucederá mañana, ni se turba mucho con la preocupación del tiempo venidero”.²⁹⁹ Hoy cultiva la virtud.

Concluye con una breve explicación de por qué dedicarle estas páginas a la moral y a la virtud:

A nosotros nos pareció conveniente dedicar este esfuerzo a tan hermosa disciplina, descuidada hasta ahora en las escuelas de nuestra América no sé por qué, con grandísimo perjuicio de la juventud y detrimento de la filosofía. Más útiles estas cosas que disputar acremente sobre el *ente de razón*, sobre la conexión de Dios con la posibilidad o imposibilidad de los posibles, y sobre otros seiscientos temas.³⁰⁰

Según Victoria Junco, la brevedad con la que Gamarra aborda esta temática se debe a los propios intereses que se dirigen fundamentalmente al estudio de la *Física*; y los demás temas de la filosofía quedan supeditados a ese estudio. La autora retoma un párrafo del Prefacio, de la obra del autor, que le permite encontrar la justificación de los dos apartados que integran la propuesta ética de Gamarra: los deberes y la virtud. Dice al respecto: “[...] nadie puede llegar al sumo bien, es decir, a Dios y a su gozo, si no observa los deberes para con Dios, para consigo mismo, para con los otros; si no cultiva la virtud y detesta los vicios: de aquí que toda la *Ética* puede perfectamente reducirse a dos como supremos capítulos”.³⁰¹

Gamarra cita a varios autores, como ya se mencionó anteriormente, que se propusieron eliminar la religión de la tierra, pero

²⁹⁹ *Idem.*

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 117. Cfr. “Elementos de *Ética*” Prefacio en Juan Benito Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, p. 173.

que no fueron capaces de grabar sus nombres en sus “pestíferos libelos” de su autoría.³⁰² “Mas a la razón del anonimato aducida por Gamarra, no podemos menos en la actualidad de añadir otra. Los estudios hechos sobre los papeles de la Inquisición prueban sobradamente que tal anonimato servía a la introducción fraudulenta de los libros en los países donde actuaba el Santo Oficio”.³⁰³

Lo más importante de este capítulo, según Victoria Junco, puede reducirse a las tres razones por las que Gamarra refuta a los “libertinos”. La primera razón está en la discrepancia radical que se observa entre los autores, por ejemplo, Helvecio concede al hombre un alma igual que la de los animales y privada de la libertad; en cambio, Rousseau le concede un alma espiritual y libre; pero la condición primitiva del hombre es la misma que la de los animales. Comenta Junco que a pesar de que los filósofos modernos discrepan en otros puntos, no contrarios a la religión, ello no es razón para que Gamarra los rechace, “[...] antes bien, profesa por ellos el entusiasmo a que se debe su obra; hay que conjeturar, pues, que el celo por la religión le hace inconsecuente con el sentido histórico que en general apunta en él”.³⁰⁴ La segunda razón se encuentra sustentada en las contradicciones que se detectan al interior de los mismos autores, tal fue el caso, por ejemplo, de Hobbes y Spinoza. En la cita donde se refiere a

³⁰² Considero importante transcribir la nota 118, a pie de página, donde la autora nombra esos trabajos y a sus autores. “Estos libelos son: Marchiio Argensis, *La philosophie du bon sens*; Montesquieu, *Epitres persanes. Lettres sur la religion. Code de la nature, oy le varitable esprit de ses loix. Le christianisme aussi ancien que le monde. Les moeurs. Tolerance des leligions. Epitres turces Epitres chinoises. Epitres cabalistes. Epitres peruvienes. L'Esprit. Dictionnaire philosophique. Dictionnaire encyclopedique*. También menciona *L'Emille ou traité d'education* de Rousseau y a Voltaire en sus varios opúsculos. Sólo cuatro autores aparecen por su nombre”, p. 118.

³⁰³ Victoria Junco de Meyer, *op. cit.*, p. 118.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 119.



Spinoza, en síntesis, se menciona la confusión que el pensador judío tuvo acerca de los dos sentidos asignados a la sustancia.

La tercera razón es la erudición que debe a su superficialidad y falta de crítica precisamente la abigarrada variedad que vuela de Atenas a Esparta y de Jerusalén a Roma, [...]. La erudición con que principalmente se impresionaría a los jóvenes, haciéndoles pensar que la religión católica es una ficción, el Evangelio un cuento, sus mártires unos locos, los Santos Padres unos ignorantes y los verdaderos católicos un rebaño de gentes estúpidas, inútiles y hasta perjudiciales a la sociedad y a la república.³⁰⁵

Comenta la autora que el celo de Gamarra por la religión lo llevó a tomar posturas injustas contra el historicismo. Este apartado lo concluye Gamarra exhortando a los jóvenes a apartarse de la lectura pernicioso de estos autores. Menciona, además, algunas alusiones a Voltaire y Rousseau que vale la pena analizar; “[...] nadie es señor de la propia vida –diga Voltaire las necedades que quiera– [...]” “Pero no podemos prescindir ni aun de la invocación misma de Dios y de las oraciones, quiera o no quiera Rousseau [...]” “Es cosa sabida entre todos que el género humano es engendrado para una mutua sociedad –opine lo que opine en contrario el aún vivo Rousseau–”.³⁰⁶ Se refiere también a la educación pedagógica de los niños y al laxismo moral (famoso por su controversia con él en las *Cartas Provinciales*).

El capítulo II es una breve síntesis de una obra de Genovesi en donde se expone una definición de virtud, de vicio, la clasificación de las virtudes (teológicas, civiles, monásticas y éticas); la referencia a Montesquieu acerca de cómo influye el clima en la virtud, o si más bien se adquiere. Las virtudes no nacen en nosotros sino que tienen las cinco causas siguientes: Dios, la índole o temperamento, la educación, el ejercicio y los preceptos morales. Explica cada una de

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 120.

³⁰⁶ *Idem*.

estas causas. Termina el capítulo con una exposición de los nueve signos que acompañan el progreso en la virtud: “[...] el amor de la virtud, la perseverancia en ella a pesar de la irrisión ajena, el desagradar a los malos como argumento de la bondad, el escuchar con ánimo alegre las censuras y amonestaciones, el hacer frente a las dificultades, el sufrir con ecuanimidad las adversidades, el desprecio de los dicientes de vicio, el sacar preferentemente de los estudios lo útil para sí y para la sociedad, y la tranquilidad del alma”.³⁰⁷ Claramente se percibe su interés pedagógico y exhortativo para la consecución y práctica de la virtud. Con lo cual se reafirma la orientación eminentemente práctica de su obra.

1.4 Controversias teórico-prácticas en el pensamiento de Díaz de Gamarra

Los contrastes ideológicos alcanzaron la vida de algunos autores de este periodo. En el orden teórico: aislamiento y censura; en el orden práctico: persecución y encarcelamiento. Situaciones por las que no tuvo que pasar Díaz de Gamarra a pesar del *entrecruzamiento* entre religión y modernidad, entre fe y ciencia. Según parece, en el plano teórico no tuvo mayores problemas pues él mismo fue calificador y comisario del Santo Oficio. En el práctico tuvo algunas confrontaciones con sus propios cofrades y su obispo debido a sus ideas pedagógicas avanzadas, pero sin llegar a alterar abiertamente la práctica ortodoxa. Da la impresión de que, en algunos aspectos, desconcierta su posición cristiano-religiosa cuando aborda cuestiones referentes a la teología natural, a la ética y aspectos tratados en la psicología (como el alma). En estos terrenos predomina su recurrencia a la Sagrada Escritura, a la doctrina de los Santos Padres, a los Concilios e indicaciones de los Papas.

De manera controversial se nos presenta, paradójicamente, su doctrina acerca del alma, sustancia espiritual, y la demostración de la misma.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 121.



La misma situación se presenta respecto a aquellos temas con los que Díaz de Gamarra debate en contra del ateísmo, materialismo y naturalismo de la ilustración radical, a saber: la espiritualidad del alma, la existencia de Dios, la necesidad de la religión, y otros más.

Quizá el contraste fundamental que podemos observar en su pensamiento se da entre lo relativo a la religión y a la filosofía moderna en lo tocante, principalmente, al principio de demostración de la verdad sustentado por argumentos filosóficos, es decir, mediante el recurso natural de la sola razón. Se opone totalmente al argumento dogmático basado en el principio de autoridad.

Respecto a esta situación, consideramos que es necesario profundizar en los temas relativos a las verdades de fe (reveladas) y a la doctrina teológica abordados desde el punto de vista filosófico. ¿Cómo se puede ser moderno en este campo sin traicionar sus principios, convicciones, formación religiosa, etcétera? La pregunta que nos asalta en este momento es: ¿habrá verdaderos planteamientos éticos o se tratará, más bien, de una preocupación moralizadora de la juventud?

Dentro de este ambiente, parece oportuna la crítica que hacen los modernos a algunos conceptos tradicionales como, por ejemplo, el de sustancia cargada fuertemente de un peso metafísico, por eso buscarán respaldarse más bien en aquellos elementos que tienen un peso más empírico.

1.5 Consideraciones conclusivas

Una lectura apegada a su obra, comenta Beuchot, nos hace arribar a las siguientes conclusiones:

Tres cosas nos llaman principalmente la atención en su labor filosófica, a saber: una filosofía pedagógica, que se ve en las *Máximas de educación*, un acendrado ejercicio de la discusión reglamentada lógicamente en las *Academias* o actos públicos de debate y la síntesis filosófica que pretendió hacer –aunque sin conseguirlo plenamente–

te— entre la escolástica y la modernidad en sus *Elementos de filosofía moderna*.³⁰⁸

El primer aspecto revela su intencionalidad, pero ratifica su poca originalidad; el segundo es una expresión clara de la congruencia de su pensamiento lógico; y, el tercero muestra la dificultad de conseguir este equilibrio sin caer en posturas extremas.

El problema provocado por la relación y/o separación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna encuentra en su pensamiento una vía de solución mediante su recurso al eclecticismo.

La lectura y el estudio detallado de esta obra nos ha obligado a no perder de vista su propósito explícito, dice Navarro: “Gamarra se propuso redactar un manual de filosofía para principiantes, para los jóvenes que se acercan por primera vez al estudio de la filosofía, no para los maestros ni para los consagrados a ella”.³⁰⁹ Se trata de una obra didáctica.

Los tres grandes conceptos que enmarcan su pensamiento y su obra son: *eclecticismo*, *modernidad* y *escolástica*. Términos que no necesariamente se encuentran desvinculados y, menos, contrapuestos. Su interrelación exigió explicación, clarificación y seguimiento puntual de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, ya hemos mencionado que se trata de un “eclecticismo selectivo”, “conciliador”, “crítico”, es decir, no expuesto ni sujeto al capricho individual.

Por lo que toca a la modernidad habrá que atender a dos características sobresalientes, a saber: la *actitud* y el *método*. La primera (actitud) se percibe claramente tanto en su disposición y predisposición para recibir lo moderno y novedoso como para criticar lo tradicional, sobre todo, en lo que respecta a sus errores y deficiencias. La segunda (método) expuesta principalmente en la *Lógica*. Las secuencias mismas de las partes de la filosofía, dice

³⁰⁸ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, p. 246.

³⁰⁹ Bernabé Navarro, “Presentación” de la obra *Elementos de filosofía moderna* de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, tomo I, p. VIII.



Navarro, las enfoca con el método moderno (libro tercero de la *Lógica* en donde se refiere a los diversos métodos). Contundentemente rechaza el argumento de autoridad como recurso de demostración.

En lo tocante a su postura anti-escolástica ésta se percibe a lo largo de toda su obra. En este campo conviene observar su actitud de análisis y crítica acerca de las categorías (libro I, cap. VI de la *Lógica*) y del concepto de sustancia (cap. primero de la *Ontología*). Sin embargo, no siempre ni todo fue anti-escolástico o anti-tradicional, sobre todo en lo tocante a las verdades fundamentales. En los términos siguientes encontramos el comentario de Navarro:

[...] quizá sobre señalar, pero lo hacemos, aquellas verdades o doctrinas fundamentales que son, más que escolásticas, tradicionales de la filosofía universal (hasta esa época, al menos) y quizá también modernas, como las de la espiritualidad e inmortalidad del alma, las de la existencia de Dios y necesidad de la religión, y tantas otras verdades con las que se opone Gamarra al ateísmo, materialismo y naturalismo de la extrema Ilustración.³¹⁰

Sabemos también que tanto en su obra *Máximas de educación* como en sus *Academias* descubrimos algunos aspectos que nos revelan su preocupación por la modernidad; así, por ejemplo, trata de conciliar tanto la *razón* como la *experiencia*, aspectos fundantes del ejercicio pedagógico; y, por otra parte el recurso al *método* como instrumento de precisión cognoscitiva.

El reconocimiento que actualmente se le hace Gamarra, su obra y su labor educativa, ya tuvo como antecedente otro, no de menor importancia, el realizado por el Obispo de Valladolid, Morelia, Don Luis Fernando de Hoyos y Mier, en dos cartas enviadas a los Padres de la Congregación, donde reconoce las ideas y métodos utilizados por Díaz de Gamarra. Navarro, dice al res-

³¹⁰ Bernabé Navarro, "Presentación" de la obra *Elementos de filosofía moderna* de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, tomo I, p. XXIV.

pecto: "... a partir de Samuel Ramos, José Gaos, Victoria Junco y todos los demás estudiosos actuales, la valoración de Gamarra y de su obra ha sido llevada a otro plano, donde sus méritos y su grandeza son inobjectables".³¹¹ Este reconocimiento Navarro lo califica de *originalidad histórica*, no porque el contenido de sus enseñanzas sea original, sino por su actitud, empeño y decisión por modernizar la doctrina escolástica.

Referencias

Fuentes

- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito (1984), *Elementos de filosofía moderna*, tomo I, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, UNAM, 2a. ed., México.
- (1998), *Elementos de la filosofía moderna*. Volumen segundo (Antología), compiladoras Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce, traductores Tania Alarcón y Juan Gualberto López, UNAM/UAEM, México.
- (2008), *Tratados*. Errores del entendimiento humano. Memorial ajustado. Elementos de Filosofía Moderna, edición y prólogo de José Gaos, UNAM, 3a. ed., México, Biblioteca del Estudiante Universitario.
- (1983), *Máximas de Educación, Academias de Filosofía y Academias de Geometría*, presentación de Carlos Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, México.
- , *De vetusta studiorum ratione in philosophicis disciplinis reformata* (manuscrito). *Dissertatio praevia ad Americae septentrionalis utilitatem elucubrata*. Sobre la reforma del vetusto sistema de estudios en las disciplinas filosóficas. Disertación previa, redactada para utilidad de la América del Norte. Ma-

³¹¹ Bernabé Navarro, "Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial", en Carlos Herrejón Peredo, *Humanismo y ciencia en la formación de México*, p. 356.



nuscrito latino que se encuentra en los Archivos actuales del Colegio del Oratorio en San Miguel, el Grande.

Complementaria

Beuchot, Mauricio (1998), *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.

——— (1995), *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, UNAM, México.

——— (1994), “La recepción de la filosofía moderna en América Latina” en *Separata de Cuadernos Salmantinos de Filosofía-XXI-1994*, Salamanca, pp. 203-220.

——— (1993), “La ciencia y la filosofía modernas en la Carta contra Feijoó de Francisco Ignacio Cigala (México, siglo XVIII)” en *Tempus Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, otoño, núm. 1.

Esquivel Estrada, Noé Héctor (compilador) (2000-2011/Colección), *Pensamiento Novohispano*, UAEM, Toluca, México.

Herrejón Peredo, Carlos (editor) (1984/ V Coloquio de antropología e historia regionales), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Colegio de Michoacán/Conacyt, México.

Junco de Meyer, Victoria (1973), *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México.

Moreno, Roberto (1986), *Ensayos de bibliografía mexicana. Autores, Libros, Imprenta, Bibliotecas*. Primera serie, UNAM, México.

Navarro, Bernabé (1983), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, primera reimpresión.

——— (1998), *Filosofía y cultura novohispanas*. Edición y presentación de Mauricio Beuchot, UNAM, México.

Paz, Octavio (1978), “Intelectualmente vivimos de prestado” en *Lecturas Dominicales. El Tiempo*, Bogotá, 5 de febrero.

Ramos, Samuel (1990), *Obras Completas II*. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1a. reimpresión.

Rovira, María del Carmen (1979), *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, reimpresión.

El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética, se terminó de imprimir el 24 de noviembre de 2014, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., 1 o. de mayo núm. 161-A, Col. Santa Anita, Deleg. Iztacalco, México, D.F., C.P. 08300. Tel.: 3182-0035. <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 1,000 ejemplares.

He aquí un libro que ofrece un estudio erudito en torno al siglo XVIII novohispano y cuyo eje central es el entrecruce de la racionalidad en dicho siglo, cuando la tradición escolástica se enfrenta al pensamiento moderno. Se trata de dos discursos, dos formas de mirar el mundo que entran en franco diálogo a través de las reflexiones de ilustres pensadores. Son los jesuitas, principalmente, y un oratoriano los encargados de llevar el encuentro de dos racionalidades a sus textos y trabajos intelectuales.

Entre las obras que descuellan en *El entrecruce de la racionalidad...* destacan las narraciones de Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Rafael Landívar y Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, en las que se hace presente el diálogo entre escolástica y modernidad, aunque, sin duda, en distintos grados de finura y claridad, que van desde una firme refutación, pasando por una posible conciliación, hasta desembocar en una nueva construcción: el eclecticismo.

ISBN: 978-607-8289-90-5



9 786078 289905



UAEM | Universidad Autónoma del Estado de México