



Problema: Anuario de Filosofía y Teoría
del Derecho

ISSN: 2007-4387

problema.unam@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de
México
México

SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis
EL PENSAMIENTO ILUSTRADO NOVOHISPANO Y LA REVOLUCIÓN DE
INDEPENDENCIA

Problema: Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho, núm. 6, 2012, pp. 217-280
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421940004009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PROBLEMA

Anuario de Filosofía
y Teoría del Derecho **6**

**EL PENSAMIENTO ILUSTRADO NOVOHISPANO
Y LA REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA**

José Luis SOBERANES FERNÁNDEZ*

Resumen:

Desde el siglo XVII comenzó a gestarse en Europa una nueva forma de pensar la realidad: la Ilustración, la cual formuló sus propias teorías sobre la sociedad, el derecho y el gobierno, mismas que van a cuajar a finales del XVIII y principios del XIX, en lo que conocemos como Revolución Liberal Burguesa. En este trabajo se analiza el impacto de dicha Ilustración en el México colonial en el medio intelectual del siglo XVIII y su influencia en la Guerra de Independencia y en el incipiente constitucionalismo de nuestro país entre 1810 y 1824.

Palabras Clave:

Ilustración, constitucionalismo mexicano, revolución liberal, Guerra de Independencia mexicana.

Abstract:

During the 17th century a new approach to reality originated in Europe: the Enlightenment, which elaborated its own theories about society, law and government, finally emerging in the late 18th and early 19th centuries into what is known today as the Bourgeois Liberal Revolution. This essay will assess the impact the Enlightenment had in 18th century Mexican intellectual circles, and how influential it was to the Mexican War of Independence.

* Investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ

ence, as well as to the incipient Mexican constitutionalism between the years 1810 and 1824.

Keywords:

Enlightenment, Mexican Constitutionalism, Liberal Revolution, Mexican War of Independence.

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO NOVOHISPANO Y LA INDEPENDENCIA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Qué es la Ilustración y sus rasgos principales*. III. *La Ilustración en el México del siglo XV*. IV. *Francisco Xavier Clavijero*. V. *Francisco Xavier Alegre*. VI. *Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos*. VII. *Miguel Hidalgo y Costilla*. VIII. *Conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XVII comenzó a gestarse en Europa una nueva forma de pensar la realidad: la Ilustración. Esta corriente filosófica, cuya influencia se extiende hasta nuestros días, formuló sus propias teorías sobre la sociedad, el derecho y el gobierno de los hombres. Pensemos en la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad, tres ideas que nacieron en el seno de la Ilustración y que han marcado la historia constitucional de todos los países occidentales, así como de sus formas de gobierno.

El más importante legado de la Ilustración fueron los efectos prácticos en la vida social: democracia, derechos humanos, principio de legalidad y un largo etcétera que se va a concretar en la adopción del Estado liberal y democrático de derecho, al cual se va a arribar mediante la llamada *revolución burguesa*, que en el caso nuestro fue la revolución de Independencia.

Pero, ¿hubo Ilustración en el Nuevo Mundo en estricto sentido? Esta interrogante no se puede responder con un tajante sí o un no. Digámoslo de una vez: no hay una, sino varias ilustraciones, cada una de las cuales tuvo sus características específicas. Podemos, en todo caso, hablar de ciertos principios comunes, mas nunca restringir este rico fenómeno a un *numerus clausus* de criterios.

Hay que dejar asentado, en primer lugar, que la Ilustración se distingue, por un lado, del humanismo, y por el otro, del secularismo.¹ Distinguir no implica separar. Entre

¹ Aquí entendemos por secularismo la ideología que apunta a separar a Dios de la vida pública y que pretende la sistemática eliminación de la impronta religiosa en la política.

aquella y éstas corrientes de pensamiento hay, por momentos, una retroalimentación: en las filas de la Ilustración hubo grandes humanistas y el fenómeno de la secularización recibió un espaldarazo de manos de ciertas corrientes ilustradas. De esto no hay duda. No obstante, la relación entre ellas también ha sido beligerante: los humanistas han criticado el pensamiento ilustrado y algunos ilustrados se han opuesto de frente a la secularización. En segundo lugar, la geografía y la política determinaron los diversos intereses, motivaciones, problemas, propuestas, soluciones y características de cada Ilustración. Podemos distinguir, por principio, los tres grandes movimientos nacionales —si bien no fueron aislados ni dejaron de influirse mutuamente—, en Francia, Gran Bretaña y Alemania; después, sus versiones “castizas” y “tropicales”, en Polonia —que compartía quizás más rasgos comunes con el romanticismo—, España y sus colonias ultramarinas. En tercer y último lugar, queda advertir que las diferencias de fondo, matiz, estructura o método, según los autores del periodo y a pesar de sus intereses y convicciones comunes, resultan a veces decisivos y socavan cualquier intento de generalización apresurado.

Para adentrarnos en el tema, pues, los estructuraremos de la siguiente manera: en la primera parte nos haremos cargo de hablar de los rasgos generales de la Ilustración, distinguiéndola del humanismo y de la secularización. Una vez hecho esto, analizaremos si, en el pensamiento de los principales intelectuales del siglo XVIII en México, si se puede hablar de una ilustración y cuáles son en todo caso sus peculiaridades. Los autores mexicanos que analizaremos son: Francisco Xavier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Juan Benito Díaz de Gamarra y Miguel Hidalgo y Costilla. Por último, relacionaremos las ideas de estos autores con el inicio de la revolución burguesa en nuestra patria y sus dos consecuencias fundamentales: la Independencia de España y la adopción del régimen constitucional, frente al Antiguo Régimen que representó la Nueva España.

II. QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN Y SUS RASGOS PRINCIPALES

La Ilustración es una particular visión del mundo. En este sentido, no sólo es una filosofía ni proviene únicamente de ella. En la Ilustración, lo filosófico es una consecuencia de una determinada mentalidad.²

Esta mentalidad se define por una “fe en el progreso, y la convicción de que es preciso llevar a cabo reformas fundamentales en todos los ámbitos de la vida...”;³ dichas reformas se podrán llevar a cabo gracias a la razón, la cual juega un papel determinante en la mentalidad ilustrada: con todo y que cada pensador la concibe de un modo particular, el fondo común es considerarla como la propiedad suprema del Hombre y atribuirle la capacidad de resolver todos sus problemas.

La Ilustración es, pues, un parteaguas crucial en el pensamiento occidental por su doble vertiente novedosa y restauradora —del optimismo y la confianza plena en la razón—. Nada sería ya lo mismo después de Kant y la Revolución de 1789, hija incómoda a la vez que gloriosa de la Ilustración. No en vano suele marcarse ese año como fin de la Edad Moderna e inicio de la Edad Contemporánea. Jean le Rond d’Alembert apuntaba que si en el siglo XV se había iniciado el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI se había llegado a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana había cambiado por completo toda la imagen del mundo, algo análogo sucedía, sin duda, en el XVIII. La transformación del mundo moderno, según él, culmina con “el siglo de la filosofía”, pues, gracias a las ciencias de la naturaleza, “se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado”.⁴

² Valjavec, Fritz, *Historia de la Ilustración en occidente*, trad. de Jesús Antonio Collado, Rialp, Madrid, 1964, p. 96.

³ *Idem.*

⁴ Cfr. Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 17.

En este mismo orden de ideas, la Ilustración no es una mera aspiración a la comprensión racional de las cosas, sino la posibilidad de erradicar los males que afectan al hombre, el primero de ellos la ignorancia. Siendo la razón el punto neurálgico de la cosmovisión ilustrada, no es de extrañar que en el centro de sus preocupaciones estén el hombre y todo lo humano. Las diferencias raciales, lingüísticas o culturales no son, por tanto, importantes, pues todo depende de que se haga desaparecer el retraso y de que todos los hombres lleguen a participar de las ventajas del progreso.⁵

El símil con la luz es muy explicativo: la razón es una luz que *ilustra* a los hombres y los lleva al conocimiento de la verdad. Este desvelamiento de la realidad íntegra, ocultada por las tinieblas de la superstición y creencias sin fundamento, ofrece a los hombres liberarse finalmente de sus cadenas y realizar plenamente sus posibilidades. Esta verdad develada es, así, en el progreso espiritual y material, y éste se logra con la educación del pueblo: disipando la oscuridad con la luz del verdadero conocimiento. De ahí que las escuelas, así como todas las instituciones y demás medios para educar a las masas, todas las instituciones culturales, se miden según la capacidad que tienen de fomentar la educación.⁶ Por ello, no es de extrañar que en esta época se cultivara un particular gusto por el lenguaje, medio de expresión para educar; es decir, para ensanchar cuantitativamente y cualitativamente el saber.

La Ilustración, por tanto, se autopercibe como llegada a la “mayoría de edad” de la humanidad, que se atreve por fin a pensar por sí misma, a cuestionar tradiciones añejas y creencias arraigadas sin temor alguno, a preguntarse por los fundamentos del *statu quo* y a someter al mundo y la naturaleza al poder de su técnica. El resumen que hizo Kant de dicha mentalidad ilustrada en *Was ist Aufklärung?*

⁵ Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, p. 96.

⁶ *Ibidem*, p. 100.

es inmejorable, al menos en lo representativo de su intento de definición:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro: *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.⁷

La Ilustración parte de su firme confianza en poder emitir un juicio favorable de las facultades intelectuales del hombre en general y de su propio tiempo en particular. Cree estar en posesión de un amplio saber que le descubre y comunica todas las verdades fundamentales; cree haber revelado los misterios esenciales del mundo visible e invisible, y se siente muy superior al estado de las ciencias en el pasado. Desconoce toda seguridad intelectual y toda inquietud interior.⁸

La Ilustración dieciochesca cosecha los frutos de aquello sembrado por el siglo XVII, si bien el ejercicio de la razón en filosofía no significaba para los ilustrados la construcción de grandes sistemas deducidos de ideas innatas o primeros principios evidentes en sí mismos, como los de Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche. Es en este sentido que da la espalda a la metafísica especulativa del siglo precedente.

François Marie Arouet “Voltaire” previene contra este “riesgo racionalista”:

Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; ni comenzar con el descubrimiento de cualquier principio y proceder luego a explicarlo todo. Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con

⁷ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración”, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 25.

⁸ Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, p. 20.

el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso hacia adelante.

No obstante, si bien la razón representa la facultad más importante del ser humano, no por ello se puede hablar de un racionalismo a ultranza. Dentro de lo razonable, también se le daba cabida al irracionalismo o, dicho en dos palabras: la razón como medida de todas las cosas, sí, pero no la única facultad que define lo humano. Podemos decir que en la Ilustración se dio un intercambio equilibrado entre lo racional y la humanización.⁹ Cuando el hombre se atreve a penetrar la esencia interna de las cosas y trata de conocerlas en lo que son en sí mismas, topa inmediatamente con los límites de su capacidad y torna un ciego que pretende hacer juicios sobre la naturaleza de los colores, si bien la magnánima naturaleza le ha otorgado un bastón: el análisis, que le basta para andar a tientas entre los fenómenos, hallar su orden y sucesión, y orientarse así en el mundo.¹⁰ Sin embargo, la renuncia al sistema no significa un abandono de la sistematicidad:

En lugar de encerrar la filosofía en los límites de un edificio doctrinal firme, en vez de vincularse a unos axiomas determinados, establecidos para siempre, y a sus consecuencias deductivas, se esforzaron en andar desembarazadamente y, en esta marcha inmanente, trataron de desvelar la forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual. La filosofía, en esta actitud, no significa ya un campo especial de conocimientos que se colocaría junto o por encima del conocimiento natural, jurídico, político, etc., sino que es un medio omnicomprendivo en el que estos principios se forman, se desenvuelven y se asientan.¹¹

Como ya apuntamos, la Ilustración es un fenómeno distinto del racionalismo y lo es también de otro fenómeno lla-

⁹ Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, p. 19.

¹⁰ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, nota 4, p. 27.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

mado “secularización”; y con todo, está unida íntimamente a ellos. Desde la Edad Media se venía gestando una corriente de pensamiento secularizante y, ya en pleno Renacimiento, algunos humanistas eran librepensadores, esto es, no se basaban en los dogmas religiosos ni morales para estructurar su pensamiento, sino que utilizaban únicamente su razón natural; es más: algunos consideraban que era imposible llegar a una única verdad y caían en un tipo de escepticismo o relativismo.

Ahora bien, la Ilustración propiamente dicha se limitó a restringir los valores sobrenaturales, conservando en todo caso una parte importante de ellos. Así, pese a que muchos pensadores no apelaban directamente a Dios en sus construcciones filosóficas o políticas, seguían siendo creyentes, y la Divinidad jugaba un papel importante aunque indirecto en el fundamento de sus doctrinas. Un ejemplo de esto es Kant, quien, si bien niega que se pueda acceder a la idea de Dios desde la razón teórica, construye un sistema moral que afirma, desde la razón práctica, la necesidad de su existencia. Otro es Voltaire, que ya había dicho que si Dios no existiera, habría que inventarlo en aras de la moralidad humana. A pesar de su famosa y lapidaria frase “*Écrasez l’infâme!*”, su afilada pluma estaba dirigida contra la superstición y no la fe; contra la Iglesia y no la religión.

Otra característica de la “cosmovisión ilustrada”, si es que podemos llamarle así, fue la importancia dada a los datos positivos; es decir, aquellos que se pueden medir y cuantificar. Los rasgos positivos se dieron, primeramente, en la ciencia, toda vez que el método científico dio paso al concepto de progreso, al afirmar que la exactitud de una teoría se debía a la posibilidad de cuantificar positivamente los datos que se hubiesen tomado en consideración. Pero una actitud positivista también permeó a las humanidades, al punto de que muchos teóricos políticos o morales utilizaron el método de la ciencia para sus construcciones intelectuales, cayendo en un tipo de naturalismo; es decir, una actitud intelectual que explica los fenómenos éticos como si

fuesen fenómenos naturales, y por tanto, utiliza el mismo método de la ciencia para las cuestiones humanas.¹²

Otra pretensión del Iluminismo, relacionada estrechamente con lo dicho hasta aquí, es dar felicidad al hombre. La obscuridad es la infelicidad, la ignorancia es el peor mal que se puede cernir sobre el hombre; la luz de la razón, que destierra las tinieblas y permite al hombre verse y ver cuál es su destino, permite la auténtica felicidad. Las dificultades con las que un hombre topa a lo largo de su vida no provienen de las desarmonías de su naturaleza, sino de la sinrazón, de los abusos y de los prejuicios del hombre.¹³

La Humanidad es una sola y como tal tiene que progresar. No puede haber rezagos particulares, porque un solo hombre ignorante impide el avance en el perfeccionamiento de la Humanidad. El individuo será feliz en la medida en que participe de los avances de la Comunidad Humana a la que pertenece. Para la realización de lo humano, es necesario un perfeccionamiento individual, que tiene que ver con lo ético. No pensemos que el concepto de progreso, para los ilustrados, se refiere a un estado de bienestar meramente material, como afirmaron los positivistas del siglo XIX, antes bien, indica el cumplimiento de ciertos paradigmas morales.

Este progreso ético de la humanidad se da, según el pensamiento ilustrado, en la vida terrenal, donde se desarrolla cada ser humano. Veamos si no cómo hace hablar Denis Diderot a la naturaleza, que se dirige a los hombres: “Es inútil, ¡o supersticioso!, que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa librarte del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes”.¹⁴ Lo mundano, pues, es el objeto de sus desvelos. Este acotamiento aparece de forma muy clara en la filosofía, la cual renuncia a

¹² Cfr. Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, p. 20.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 100.

¹⁴ Cassirer, Ernst, *op. cit.*, nota 4, p. 157.

cualquier pretensión metafísica. El primer filósofo que incoó esta renuncia fue Locke. Cabe aclarar que el hecho de prescindir en sus doctrinas de lo extraterreno no hace del movimiento ilustrado un movimiento a-religioso; simplemente consideran que el ámbito metafísico —la vida después de la muerte— ha de atenderse desde la religión, desde la particular creencia en la Divinidad, y, el ámbito ético, desde la filosofía. Es más, “los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual, no radican en su desvío de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presenta y en la nueva forma de religión que encarna”.¹⁵

La relación que sostuvieron la religión y la Ilustración es ambigua. Por una parte, se dio una tendencia espiritual, llamada deísmo, que prescindía de la dogmática y de las Iglesias y que formulaban sus conocimientos de Dios sólo a través de la razón. Por otra parte, se dio una vía eclesiástica, que, sin renunciar a la dogmática, suscribió los valores ilustrados —Jean Benigne Bossuet—. También existió una corriente estrictamente materialista que negaba la existencia de Dios y la vida después de la muerte —Paul Henry Thiry d’Holbach, Julien Offray de *La Mettrie* y Pierre Jean George Cabanis—. Como se ve, es difícil dictaminar en un sentido unívoco las relaciones entre la creencias espirituales y la Ilustración, pero lo que sí se puede decir es que, al menos en términos generales, ésta fue predominantemente antimetafísica al mismo tiempo que exigía a las Iglesias cristianas que fomentasen una educación racional y el bien de la humanidad.¹⁶

Por ejemplo, la portada de la magna *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert aparece la Razón, representada en figura de mujer revestida de toga clásica, levantando el velo del error y la superstición que oculta la Verdad. Por encima y por detrás se abren los ojos dejando paso a una luz pura y blanca. Debajo, formando grupos sobre las nubes, otras

¹⁵ *Ibidem*, p. 158.

¹⁶ Cfr. Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, pp. 102-103.

mujeres de toga consultan diagramas geométricos y acunan términos científicos. No obstante esto, la mayoría de los ilustrados, nos dice el profesor Valjavec,¹⁷ opinaba que la moralidad necesita, no solamente una base filosófica, sino también un soporte religioso. La creencia en Dios, en la inmortalidad personal, incluso en los premios y castigos de la otra vida, pareció indispensable a los ilustrados, excepción hecha de los abiertamente ateos, para la conducta moral virtuosa de los individuos. Esto es claro sobre todo en Kant, quien en su ética propuso que la inmortalidad, así como la existencia del cielo y de Dios, eran imprescindibles para realizar su sistema ético en la práctica. Podemos decir por tanto que, al menos en líneas generales, la Ilustración consideró la fe en la Divinidad como indispensable para hablar de la felicidad. Hasta los deístas permanecieron fieles a esta convicción.¹⁸

Ahora bien, hablando concretamente del cristianismo: ¿qué relación hubo entre éste y la Ilustración? Al igual que con la humanidad, los ilustrados querían erradicar los reductos de oscuridad que, según ellos, pervivían en el cristianismo; esto no significa, sin embargo, que tal ilustración vaciara de sus contenidos morales al cristianismo, sino que se debían purificar, perfeccionar; es decir, formularse desde la razón. Por mucho que la Ilustración renunciase al dogma, las ideas en conjunto que la constituyeron tienen una fuerte filiación cristiana: la idea misma de redimir al hombre y llevarlo a la felicidad, la idea de la igualdad intelectual de los individuos, la fe en la perfección y el orden del mundo, así como un largo etcétera, serían ininteligibles sin el bagaje de la moral cristiana. Como afirma Cassirer, se buscaba una “religión dentro de los límites de la humanidad”:

La disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente

¹⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁸ *Idem*.

creído, sino al modo y al sentido, a la función de la fe en cuanto tal. Por eso, sobre todo en el círculo de la filosofía ilustrada alemana, el empeño no se concentra en la liquidación de la religión, sino en su función trascendental y en su trascendental ahondamiento. [...] No se encara al dogma cristiano con aire enemigo o escéptico, pues se empeña, más bien, en comprender e interpretar el dogma de tal forma que se convierta en manifestación del nuevo sentir religioso.¹⁹

Es verdad, la influencia del pensamiento cristiano en la Ilustración es profunda; sin embargo, un tema tan importante como el del pecado original, crucial tanto para el catolicismo como para las distintas confesiones reformadas, no aparece de forma alguna en las obras de pensamiento de los más importantes ilustrados.²⁰ Por una parte, suscribe las críticas de la Reforma y las iglesias protestantes y, por otra, las ataca en su base: el pesimismo antropológico de corte agustiniano que les dio origen —especialmente en las teologías de Lutero y Calvino—. ²¹ Para el “Siglo de las Luces”, como para la antigüedad clásica, el hombre es bueno y, si bien el camino a la felicidad tiene sus dificultades y, por momentos, puede llegar a considerarse sumamente arduo, no es necesario el auxilio divino, pues el ser humano, con su mera razón, es capaz de alcanzar la bienaventuranza.

El cambio decisivo se verifica cuando en lugar del *pathos* religioso que anima al siglo anterior, que fue el siglo de las luchas religiosas, es ocupado por el *ethos* religioso. Lo religioso ya no será cuestión de puro padecer, sino que tiene que manar del centro de la *acción* y cobrar su carácter desde él. El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de ese sentimiento y conformarlo en íntima libertad. No es una potencia sobrenatural, no es la gracia divina la que produce

¹⁹ *Ibidem*, pp. 158, 160.

²⁰ Valjavec, Fritz, *op. cit.*, nota 2, p. 107.

²¹ *Cfr.* Cassirer, Ernst, *op. cit.*, nota 4, pp. 159 y ss.

el hombre y la certeza religiosa, sino él mismo quien sube hasta ella y en ella trata de mantenerse.²²

¿Dónde queda pues la idea del mal? El mal era la ignorancia. Algo así como un mal metafísico, un mal personificado, como el demonio cristiano, era, por lo demás, absurdo. Para el ilustrado el mal no era sino un extravío, una ligera manifestación de la debilidad humana, pero jamás una condición que acompañara al hombre y de la que sólo se podía librar gracias al auxilio divino.

Curiosamente, se invierten una vez más los papeles de la razón y la fe, y se restaura una versión corregida y aumentada de la clásica primacía de la razón. Mientras que para la filosofía clásica la armonía del hombre con la naturaleza y su independencia moral mediante la razón —principio tanto del hombre como de la naturaleza— es, la mayor virtud del hombre, para el cristianismo y la filosofía medieval es el más craso error y atroz vicio: el *mysterium iniquitatis* muestra claramente que el hombre no es ni debe ser moralmente autosuficiente ni está en armonía con su entorno natural y humano. Con la Ilustración, la razón —empoderada ahora por la técnica, la revolución industrial y las incipientes ciencias positivas— recobra su pretensión de autonomía y armonía.²³

Los ilustrados verán la tolerancia, en este contexto, no como indiferencia hacia lo religioso, sino como la libre integración de la religión a los procesos de la razón, que Kant llamaría “religión dentro de los límites de la mera razón”. Dicha armonización necesita y da pie a uno de los frutos más importantes de todo el Iluminismo: el nacimiento de la historia como ciencia moderna, a partir, precisamente de la crítica histórica de la indagación racional de la Biblia.

²² *Ibidem*, p. 188.

²³ Cfr. Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 22-31.

En el terreno político, el asunto problemático que planteó la Ilustración, según Foucault,²⁴ es el de saber cómo puede el uso de la razón tomar la forma pública que requiere, cómo puede la audacia de conocer y ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos están siendo obedientes del modo más exacto posible. Esto sólo podía lograrse a través de un contrato entre el gobernante y los gobernados, pero no basado en los caprichos de uno y otro, sino en un principio racional que tuviese como consecuencia el máximo beneficio para el progreso intelectual de todos los hombres. A este contrato podría llamársele el contrato entre el despotismo racional y la razón libre: el uso público y libre de la razón autónoma sería la mejor garantía de la obediencia, siempre y cuando el principio político al que sea menester obedecer esté en conformidad con la razón universal. Ésta es la formulación kantiana,²⁵ que tanto influyó con posterioridad en la configuración del Estado decimonónico.

La enorme mayoría de los ilustrados, especialmente *les philosophes* franceses, a raíz de los acontecimientos de 1789 y los inmediatamente posteriores, han sido acusados de subversivos y demolidores del orden establecido, lo que a su vez provocó la dura contraofensiva de la reacción durante todo el siglo XIX. Sin embargo, aunque indudablemente contribuyeron aquellos a socavar el *ancien régime*, ellos mismos habrían desaprobado muchas de las conclusiones teóricas y consecuencias prácticas de sus ideas. Por ejemplo, los ilustrados franceses no objetaban del todo la monarquía absoluta: abogaban, de hecho, por un despotismo que los protegiera y consultara. Recordemos para el caso los coqueteos de Voltaire con las zarinas y con Federico El Grande o las tertulias intelectuales de *les philosophes* con *madame* de Pompadour en la corte de Luis XV.

La filosofía ilustrada era, en un principio, completamente elitista: la religión natural, con su Dios *absconditus* relojero

²⁴ Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?*, Argentina, Córdoba, Alción Ed., 2002 [1984], pp. 82.

²⁵ *Ibidem*, p. 83.

o arquitecto, era para los sabios, la superstición de la religión tradicional, providencialista e intervencionista, estaba bien para el populacho; la libertad era, ciertamente, libertad de expresión, reunión e imprenta para los intelectuales, no para fomentar la insubordinación de las clases bajas; la libertad política significaba el tránsito de la monarquía absoluta a la democracia burguesa —más bien aristocracia—, no una revolución cruenta, irresponsable e irreflexiva.

Los ilustrados ponderaron el intelecto como la facultad que define lo humano y que permite al hombre alcanzar la felicidad, erradicando de él la ignorancia. Consideraron que para lograr un progreso auténtico en las humanidades —progreso cuyo paradigma era la ciencia exacta, que se había venido revolucionado de forma radical desde el siglo XVI—, era necesario un método estricto y con rasgos positivos que permitiera conclusiones firmes, esto es, la obtención de un *principio único* que explicara lo esencial de cada materia. Así, por ejemplo, mediante la crítica histórica y la relación de numerosos hechos y detalles —alimentados por amplios viajes y prolijas lecturas—, Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu intenta desentrañar una constante en las leyes, la política y la configuración de los Estados que permita inferir un principio que, a la vez, explique las legislaciones del pasado y sirva para reformar las presentes y dictar las del futuro; el “espíritu de las leyes”:

He comenzado por examinar a los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor. He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella.²⁶

²⁶ Citado en Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, p. 235.

No es de extrañar, entonces, el surgimiento en el siglo XVIII de sistemas de pensamiento que intentaran explicar el mundo desde todos los ángulos. Ahí tenemos el ejemplo de Spinoza, de Leibniz, de Kant, de Hegel. En el terreno político, los ilustrados consideraron que el uso responsable de la razón estaba al alcance de todos los hombres, por lo que un gobierno paternalista y despótico era injusto: la mayoría de edad del ciudadano era un hecho consumado. En consecuencia, prevista o no, las luces ya no sólo pertenecían a las élites, al déspota ilustrado, sino a todo hombre. La luz de la razón, como un faro que destierra los males del hombre y lo conduce a los más altos valores mundanos: la libertad, entendida como autonomía, la igualdad, la tenencia de una propiedad privada, la fraternidad, la autodeterminación política y la libertad de conciencia; ésta fue la esencia del movimiento iluminista de los siglos XVII y XVIII, que determinó la forma de concebir el mundo de los siglos posteriores. Como sentencia Cassirer: “La filosofía francesa del siglo XVIII [y el Iluminismo en general] no ha inventado la idea de los derechos inalienables; pero es la primera que la ha convertido en *evangelio moral*, defendiéndola y propagándola con entusiasmo”.²⁷

III. LA ILUSTRACIÓN EN EL MÉXICO DEL SIGLO XVIII

Ahora nos toca preguntarnos si hubo Ilustración propiamente dicha en el siglo XVIII mexicano. Como dijimos al inicio de este trabajo, no existió una, sino varias ilustraciones, y lo importante aquí, pues, es investigar si en los pensadores del siglo XVIII novohispano se actualizan las líneas generales que hemos atribuido a la Ilustración.

La primera mitad del siglo XVIII fue poco fértil en lo que respecta a lo cultural. Esto se debió a la decadencia de la filosofía escolástica en Europa, filosofía que había alimentado las mentes de los estudiosos de Nueva España durante

²⁷ *Ibidem*, p. 278.

varios siglos. Esta decadencia no se debió tanto al método escolástico *per se*, que en la Baja Edad Media era sumamente flexible y amplio, como a su progresivo endurecimiento frente al pensamiento moderno; en este siglo, el método escolástico había degenerado en una disciplina escolar rígida y manualística y cualquier resabio de dinamismo había desaparecido.

Según Bernabé Navarro,²⁸ se sucedieron tres estadios intelectuales en el México de este importante siglo. El primero puede circunscribirse temporalmente a los años que corren entre 1750 y 1767, este último año importantísimo, porque fue en el que Carlos III, rey de España, decidió expulsar a los jesuitas de sus dominios. Este primer estadio se caracterizó por la introducción de la filosofía moderna europea, siendo sus principales representantes precisamente un grupo de intelectuales jesuitas, cuyos nombres más eminentes fueron: Rafael Campoy, Francisco Xavier Clavijero, Francisco Xavier Alegre, Diego José Abad y Agustín Castro.

El segundo estadio podemos considerarlo el de la consolidación de las ideas modernas en nuestra tierra, y que abarcó los años que van de 1768 a 1790. Los intelectuales de esta época brillaron por su talento en diversas disciplinas, brillo que en ocasiones superó las barreras de nuestro México: algunas de sus obras resultaron ser trascendentes hasta en la Península Ibérica. Los autores que conformaron este nutrido grupo de pensadores fueron: Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, José Antonio Alzate, Ignacio Bartolache, Miguel Hidalgo y Costilla, José Miguel Guridi y Alcocer, Andrés de Guevara y Basoazábal, José Mociño y Velázquez de León, por mencionar sólo algunos cuantos.

El último estadio, en el que, según Bernabé Navarro,²⁹ se dio un receso intelectual y, consecuentemente, una transición, va del año 1790 al año 1810, hito histórico para Méxi-

²⁸ Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVII*, México, UNAM, 1983, p. 22.

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

co, que decidió levantarse en armas liderado por el padre Miguel Hidalgo.

Como ya hemos dicho, la explosión cultural del siglo dieciocho comenzó en la década de los cincuentas.³⁰ La primera mitad fue un momento de crisis y de descontento hacia una tradición cultural que había venido degenerando hasta convertirse en un sistema vacío que ya no era capaz de dar soluciones a los problemas de la vida real: la escolástica. También fue un periodo de tiempo en el que, debido a lo anterior, los pensadores comenzaron a ver hacia fuera, hacia la Europa ilustrada. Hablar de un momento de resurgimiento cultural implica asimismo hablar de las causas que lo motivaron; de ahí que no podamos echar en saco roto la primera mitad de este siglo, semillero de las ideas modernas que prepararon el advenimiento de la generación del cincuenta.

Hacia 1750 se dio una bonanza generalizada en los virreynatos americanos, con gran incidencia en lo educativo y cultural:

En Nueva España o México, las luces de ese siglo se vuelven claras hacia 1750. Entonces nuestro país adquiere su máxima extensión (un poco más de cuatro millones de kilómetros cuadrados), un haber demográfico cuantioso (cerca de seis millones de habitantes), una producción económica digna de nota (se sextuplican los productos mineros y textiles), una tecnificación vasta y moderna (nuevas técnicas de metalurgia de plata, canales, caminos, puentes y desecaciones), un gobierno tan despótico como ilustrado (virreyes y, sobre todo, intendentes y subdelegados desarrollistas y una crudelísima revolución de independencia), unas órdenes religiosas que introducen modificaciones importantes de la triple herencia cultural, en los valores sensoriales, vitales, éticos, estéticos, mágicos, científicos, filosóficos y religiosos dejados

³⁰ Cfr. Tanck de Estrada, Dorothy, "Ilustración, educación e identidad nacionalista", en Vázquez, Josefina Zoraida [coord.], *Gran historia de México ilustrada*, vol. III: *El nacimiento de México, 1750-1856*, México, Planeta De Agostini-INAH-Conaculta, 2002, pp. 21-40.

en herencia por la *Toltecáyotl* o cultura mesoamericana, la cristiandad o cultura europea y la cultura del Congo.³¹

Destacan los centros educativos de la capital y de algunas provincias, particularmente en los centros que dirigían los jesuitas. En el Colegio de San Ildefonso, de la ciudad de México, comenzó a gestarse un grupo de jóvenes intelectuales, llenos de inquietudes e interesados por la investigación. La amistad así como el gusto por el conocimiento hicieron que entre ellos hubiese un vínculo muy estrecho. Ellos fueron los que sintieron en carne propia las limitaciones del medio cultural, su rigidez y alienación respecto de los sucesos contemporáneos. Ellos vivieron la absurdidad de ciertos métodos pedagógicos, que únicamente servían para repetir lo que otros habían dicho y no daban libertad intelectual de espíritu. No es de extrañar que se arrogaran la responsabilidad de oponerse contra este sistema. Encontraron un remanso de cultura en el pensamiento humanista, del cual aprendieron el gusto por la cultura clásica y por la formación integral en todas las artes del conocimiento. De esta manera, nos dice el profesor Bernabé Navarro, no eran sólo científicos, o filósofos, o historiadores, o literatos, sino humanistas, frecuentemente versados por igual en todos esos saberes y con posibilidad de derivar de aquéllos, hacia el mundo práctico y hacia la vida, orientaciones concretas para conducirse: plenitud humana nacida de tal humanismo.³²

Ante la experiencia negativa de las técnicas pedagógicas y didácticas que eran corrientes en su época de estudiantes, estos autores propusieron alternativas modernas. En lo que respecta a la primera de estas técnicas, ellos, en vez de pretender que sus estudiantes aprendiesen por medio del castigo, el insulto y la amenaza, trataron con mayor humani-

³¹ González y González, Luis, *Obras*, vol. II: *Magia, ciencia, luces y emancipación*, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 270.

³² Navarro, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983, p. 33.

dad a sus estudiantes y razonaron junto con ellos, empleando la simpatía y la benevolencia y haciendo explícito el sentido y la finalidad de las materias que estudiaban. Respecto a la técnica didáctica, insistieron en prescindir del método de aprendizaje que sólo apelaba a la memoria a través de la repetición *ad absurdum* y propusieron un sistema activo y práctico, que haría despertar y trabajar a la inteligencia y a la razón de los estudiantes, facultades que, según estos maestros, son las que sirven para encontrar la verdad y hacer progresar las ciencias.

¿Qué decir de los métodos de investigación que utilizaron estos prohombres? En primer lugar, decidieron renunciar al argumento de autoridad, aduciendo que, para lograr un progreso y una puesta al día tanto de las humanidades como de las ciencias, era necesario seguir un método ordenado, racional, basado en la comprobación directa y en la experimentación personal. Para la investigación histórica y filosófica se exige que cualquier afirmación sostenida debe de tener una comprobación en las fuentes originales, sean documentos históricos o las obras de los autores, para saber fehacientemente lo que éstos dijeron y enseñaron.

Por otro lado, en lo que se refiere a las ciencias exactas, se vio necesario el estudio de las doctrinas matemáticas de Descartes y otros modernos, así como las investigaciones anatómicas y biológicas recientes. Muchos de estos autores mostraban abiertamente su simpatía por el sistema de Copérnico y algunas de las teorías astronómicas de Tycho y Kepler.³³ Una de las actitudes más sintomáticas de esta época fue el estudio de la física, pero no al modo escolástico, que en este ámbito del conocimiento ya se había quedado francamente anacrónico, sino desde la perspectiva de la ciencia exacta.³⁴

Los estudios históricos y las obras de literatura también tuvieron un gran florecimiento. Pensemos en el estudio clá-

³³ Cfr. *ibidem*, p. 35.

³⁴ *Ibidem*, p. 36.

sico del padre Clavijero sobre la historia de México, que tuvo por destino convertirse en una obra clásica para las siguientes generaciones de historiadores. El profesor Bernabé Navarro hace notar su importancia para el conocimiento del pasado prehispánico, una de las etapas que fue, durante mucho tiempo, poco conocida en nuestra patria. Además, Clavijero fue el primer “historiador moderno” de México: historiador de la historiografía, con toques providencialistas, pero sumamente interesado en la claridad y las demostraciones.

Igualmente, cabe mencionar la historia de la Compañía de Jesús del padre Francisco Javier Alegre, posiblemente el más grande humanista de esta época, así como el estudio titulado *Los tres siglos de México* del padre Andrés Cavo. Mención especial merecen algunas obras biográficas, ante todo la de Luis Maneiro sobre las *Vidas de algunos mexicanos ilustres* y las dos biografías del padre Manuel Fabri. Para conocer el ambiente cultural de esta época resulta indispensable la lectura de estos libros

Otras investigaciones hechas en estos días dieron a conocer el pasado cultural mexicano, especialmente sus maravillas arqueológicas, en Europa: las dos obras arqueológicas-históricas y una estética del padre Pedro José Márquez. Esta última muestra fuertes rasgos modernos, pues está al día sobre las teorías estéticas europeas en boga.

La literatura fue otra rama que tuvo su época dorada. Las obras poéticas y traducciones de textos clásicos de Abad y Alegre han sido alabadas por los críticos, pues demuestran un conocimiento profundo del mundo griego y romano —los jesuitas mexicanos, como señalamos antes, de hecho, descollaban en esta época de entre sus correligionarios de todo el mundo en lingüística, gramática y demás estudios del latín—. Su calidad fue tan clara que uno de los máximos conocedores de la literatura castellana, Marcelino Menéndez Pelayo, no tiene más que expresiones elogiosas

para ella,³⁵ sobre todo para las traducciones del padre Alegre.

En lo que respecta al panorama filosófico, hay que decir que las obras de los pensadores modernos hicieron su arribo a tierras mexicanas con paso firme. El padre Campoy fue el primer gran impulsor del estudio de estas corrientes, que, si bien en ciertos puntos —sobre todo los rasgos secularistas y, en ciertos autores, a-religiosos— eran criticadas, el espíritu que en ellas latía era ponderado e imitado. Siendo Campoy el de más edad, hacía de jefe y orientador. Optó por la enseñanza oral, más vívida que la del manual. No se conservan, por tanto, escritos sobre sus investigaciones filosóficas, pero sus biógrafos testimonian que sus métodos pedagógicos así como los de investigación estaban informados por la modernidad, pudiéndose establecer una certera semejanza con las reglas del *Discurso del método* de Descartes.³⁶ Su interés también se dirigió al estudio de las obras de Aristóteles, pero no a través de sus intérpretes medievales, sino de primera mano. Esto hizo que renacieran las investigaciones sobre el auténtico pensamiento del estagirita.³⁷

Por su parte, el padre Clavijero, viajero que vivía intermitente entre Puebla y México, se dedicó a leer a los autores modernos de mayor realce: Descartes, Bacon, Newton, Gassendi, Leibniz, Duhamel, Purchot y Franklin; y entre los españoles, a Feijoo, Losada y Tosca. Fue el único pensador de esta primera oleada de intelectuales que construyó un sistema filosófico propio, completo y estrictamente moderno. Sin embargo, no renunció a la filosofía clásica —especialmente a Aristóteles—, sino que intentó, en la medida de lo posible, hacerla compatible con las cuestiones ilustradas de

³⁵ Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de la poesía latinoamericana*, Madrid, Ed. Nacional de las obras de Menéndez y Pelayo, 1948, t. I, en la nota 5, p. LXXXII.

³⁶ Navarro, Bernabé, *op. cit.*, nota 32, p. 35.

³⁷ *Idem.*

los filósofos modernos. Según Bernabé Navarro,³⁸ su obra filosófica es la más importante entre los jesuitas de la generación del cincuenta. Su libro principal en este terreno fue un *Cursus philosophicus*, del que se conservan sólo algunos fragmentos.

Por último, hay que mencionar al padre Alegre, quien recibió igualmente una positiva influencia de la filosofía cartesiana, pero que también leyó a Malabranche y Nollet. Al igual que Campoy y Clavijero, no desprecia la filosofía clásica, pero sí cree que es necesario estudiarla en sus fuentes, repensarla sin los prejuicios de sus intérpretes árabes y medievales. Dos actitudes en su obra han de destacarse: el puesto principalísimo de la ética en la filosofía y la referencia explícita a los contenidos de una materia nueva en el ámbito filosófico: la ontología.³⁹

Cabe aclarar que todos estos estudiosos, si bien eran en un sentido modernos o ilustrados, en otro eran humanistas cristianos. Nos dice Méndez Plancarte⁴⁰ que humanista es “quien, sin mengua de la filial devoción a la patria, sabe ser y sentirse ciudadano del mundo; sin temor al mentís de la engañosa realidad efímera, sabe creer en la inverosímil pero perdurable realidad”. Y si agregamos el calificativo “cristiano”, como aquí lo hemos hecho, hemos de decir que, además, el humanista de esta condición es quien, sin renunciar al valioso legado del cristianismo, es lo suficientemente denodado como para ponerlo al día, a fin de que también sepa dar cuenta de la realidad presente. Como bellamente dice Plancarte:

Humanista es quien, aspirando el perfume de las viejas rosas inmarcesibles, lo acendra y los trasfunde en las rosas ju-

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁰ Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, 5a. ed., México, UNAM, 2008, p. VII.

veniles que hoy abren sus pétalos bajo el ojo paterno y siempre joven del sol.⁴¹

En este sentido, humanistas cristianos no sólo han sido aquellos que vivieron y pensaron rondando el humanismo renacentista, sino todo autor que, respetando la tradición que lo precedió, es capaz de continuarla, haciendo su propia aportación.

También han de mencionarse, en este contexto, la peculiar Ilustración que trajeron las así llamadas “reformas borbónicas”, imbuidas de las ideas de ilustrados españoles como el benedictino Benito Jerónimo Feijóo, Pedro Rodríguez Conde de Campomanes —que fue también secretario del despacho en el gobierno de Carlos III— y Gaspar Melchor de Jovellanos. De igual forma, el afán modernizador, el progreso científico y la liberalización de las viejas costumbres novohispanas, que ya cargaban en su seno las tendencias de separación entre religión y educación, entre teología y ciencia, entre estado religioso y sociedad profana, entre monarquía de derecho divino y sociedad burguesa, fueron difundidos por las medidas de gobierno y los séquitos “afrancesados” de los propios “déspotas ilustrados” de la Nueva España, los virreyes reformistas: el marqués de Croix, Bucareli, Mayorga, los dos Gálvez, Núñez de Haro y Peralta, Flores, Revillagigedo, Azanza.⁴² Estas nuevas ideas hallaron público entre la clase media urbana y los recientemente enriquecidos burgueses por el crecimiento descomunal de esta época, junto con el renacimiento religioso guadalupano, fundarían el optimismo que Luis González y González consideraba indispensable para la creación de una identidad definida y propensa a la emancipación.⁴³

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Cfr.* Florescano, Enrique y Menegus, Margarita, “La época de las reformas borbónicas”, *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 426.

⁴³ *Cfr.* González y González, Luis, “El optimismo inspirador de la independencia”, *loc. cit.*, nota 31, pp. 293 y ss.

Incluso la Iglesia Católica, irremisiblemente debilitada tras la expulsión de la Compañía de Jesús —y, por tanto, de su vanguardia intelectual—, tuvo en la diócesis de Michoacán una fértil parcela en el campo del progreso: la pastoral educadora y las medidas social-reformistas de los obispos Fernández de Hoyos y Mier, San Miguel y Abad y Queipo y el estudio avanzado de las humanidades de Pérez Calama e Hidalgo.

Después de esta breve reseña del ambiente cultural que propició la “época dorada” del pensamiento en el México del siglo XVIII, abordaremos el estudio individual de la vida y obra de sus principales pensadores. Comenzaremos con Clavijero y continuaremos con el padre Alegre y el oratoriano Díaz de Gamarra, para terminar con don Miguel Hidalgo y Costilla, padre del movimiento que nos dio patria.

IV. FRANCISCO XAVIER CLAVIJERO

1. *Rasgos biográficos*

Francisco Xavier Clavijero fue un profundo investigador de nuestra historia y cultura. Su relativamente breve existencia, a su muerte contaba con cincuentaiséis años de edad, se caracterizó por una decidida entrega al estudio, siempre en relación con la cultura patria. Aunque no son escasas las monografías que sobre él y su obra se han escrito, sin duda, el mejor camino para recordar aquí su trayectoria y pensamientos nos lo dan sus propios escritos, los trabajos que publicó y también algo de lo que se conserva de su correspondencia. Muy digna de tomarse en cuenta es, asimismo, la biografía que de él nos dejó quien fuera su compañero y amigo hasta los últimos días, durante su destierro en Italia, el también veracruzano y exiliado, Juan Luis Maneiro.

Por un escrito del mismo Clavijero sabemos que nació en la ciudad y puerto de Veracruz el 6 de septiembre de 1731. Hijo de padre español, había de tipificar la actitud de no po-

cos de los criollos del siglo XVIII que, por encima de todo, fueron y llegaron a sentirse plenamente mexicanos. Su padre desempeñaba un puesto en la administración pública de la Nueva España, por lo cual la familia Clavijero tuvo que cambiar varias veces de residencia. La infancia de Francisco Xavier transcurrió así en distintos lugares del país y casi siempre en regiones de población preponderantemente indígena. Primero estuvo en Teziutlán, en el actual estado de Puebla, y más tarde en Jamiltepec, en la Mixteca Baja de Oaxaca. Como lo nota su biógrafo Maneiro, tuvo desde pequeño ocasión oportuna de tratar íntimamente con gentes indígenas, de conocer a fondo sus costumbres y naturaleza y de investigar con suma atención cuanto de especial produce aquella tierra, como fueran plantas, animales o minerales. Por su parte, los indígenas “no había monte prócer, ni oscura caverna, ni ameno valle, ni fuente, ni río, ni lugar alguno que excitara su curiosidad, a donde no llevaran al niño, deseosos de agradarle...”⁴⁴

Algunos años más tarde, hacia 1743, encontramos a Clavijero en la ciudad de Puebla, enviado por sus padres para estudiar la gramática latina, en el Colegio de San Jerónimo, y, posteriormente, estudió filosofía, en el Colegio de San Ignacio, a cargo de los jesuitas. Cuatro años después, inclinándose por la carrera eclesiástica, ingresó en el seminario poblano y comenzó a estudiar el primer curso de teología.

El mismo Maneiro, que tan de cerca conoció a Clavijero, nos dice, no sin cierta gracia, que “aunque entonces fue la teología su principal preocupación; sin embargo, en las horas de descanso se entregaba con empeño a estudios agradables...”⁴⁵ Y a continuación aclara que por “estudios agradables” entiende sus asiduas lecturas de autores como Quevedo, Cervantes, Feijóo, el poblano Parra, sor Juana Inés de la Cruz y también de cuantas obras de tema histórico podía llegar a sus manos, al igual que de aquellas otras,

⁴⁴ Maneiro, Juan Luis, *Vida de algunos mexicanos ilustres*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, t. I, p. 443.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 444.

de más difícil obtención, sobre recientes descubrimientos en el campo de las ciencias naturales.⁴⁶

Clavijero no permaneció largo tiempo en el seminario de Puebla. Tras algunas vacilaciones, decidió al fin ingresar en la Compañía de Jesús. El 13 de febrero de 1748 entró en el colegio que ésta tenía en Tepotzotlán. La innegablemente sólida formación que recibían los miembros de esta orden iba a fructificar al máximo en la persona del joven estudiante. Guiado por sus maestros, pudo ahondar en distintos campos del saber. Perfeccionó sus conocimientos de la lengua latina y llegó a dominar también la griega. Y otro tanto cabe decir respecto del francés, portugués, italiano, alemán e inglés, sin olvidar la lengua náhuatl o mexicana que, como él mismo lo refirió, había aprendido desde su más temprana juventud. Sus conocimientos lingüísticos, vale la pena destacarlo, le permitieron desde entonces estudiar y gustar a sus anchas de lo mejor de la literatura de no pocos autores de culturas tan distintas.

Enviado a Puebla en 1751, vuelve a dedicarse allí por algún tiempo al estudio de la filosofía. Como lo refiere Maneiro, y lo han mostrado quienes se han ocupado más directamente del pensamiento filosófico de Clavijero, se consagró entonces a la lectura de autores como Duhamel, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton y Leibniz.⁴⁷ De esta etapa de su vida proviene el gran interés que siempre mantuvo por las corrientes del pensamiento moderno y que habrían de llevarlo más tarde a concebir la necesidad de una radical transformación en los estudios filosóficos y científicos en el ambiente novohispano de su tiempo.

De vuelta en la Ciudad de México, para continuar con el plan de estudios establecido por los jesuitas, se dedicó de nuevo a las disciplinas teológicas en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Necesario es recordar que entonces, y también desde mucho antes, tuvo Clavijero la fortuna de convivir con varios distinguidísimos estudiantes de su or-

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 447.

den. Entre éstos se deben recordar a los que con razón han sido llamados “humanistas mexicanos del siglo XVIII”, figuras como Francisco Javier Alegre, José Rafael Campoy, Juan Luis Maneiro, Pedro José Márquez, Andrés Cavo y otros más, de quienes ya hemos hablado. Precisamente su compañero y amigo Campoy fue quien le mostró el rico tesoro de documentos indígenas que se conservaban en el mismo Colegio de San Pedro y San Pablo como preciada herencia del historiador y humanista don Carlos de Sigüenza y Góngora.

Clavijero —dice Maneiro en su biografía— siguió a Sigüenza como ejemplo en sus investigaciones y, viendo aquellos volúmenes, se llenó de sumo placer por razón de la sincera benevolencia con que amaba a los indios. Y no dejaba de admirar el pulido papel de los antiguos indígenas antes de serles conocida la cultura europea. En cuanto a aquellas inscripciones jeroglíficas, siempre las retuvo en su memoria y nunca cesó de entregarse a admirables esfuerzos con el fin de comprenderlas...⁴⁸

Por entonces, aún cuando no había concluido sus estudios, según la usanza de los jesuitas, se dedicó por algún tiempo a la docencia. Actuó así como prefecto de los alumnos del Colegio de San Ildefonso. Con gran pena hubo de percatarse de lo anticuado de los métodos allí vigentes en materia de educación y formación de los jóvenes. Con cautela manifestó oportunamente su parecer a los superiores y llegó a proponer las reformas que a su juicio debían introducirse. Éstas, por demás está decirlo, se inspiraban en sus muchas lecturas que definitivamente habían abierto su espíritu a la modernidad.

Algún tiempo después, haciéndose excepción con él, ya que no había recibido aún las órdenes sagradas, se le encomendó la cátedra de retórica en el Colegio Máximo de los jesuitas. Una vez más, y no por afán de novedad sino porque se sentía obligado a ir en contra de los que tenía por vicios inveterados, introdujo modificaciones en los estudios a su

⁴⁸ *Ibidem*, p. 448.

cargo. Fue reconocido por todos como un excelente orador, a pesar de su corta edad (22 años).

Con las órdenes sagradas recibidas, se le destinó a Puebla para defender su tesis de grado, la cual recibió sobradas alabanzas. Cumplida la “tercera probación” —una especie de segundo noviciado y probación última antes de la incorporación definitiva a la Compañía— por espacio de un año —nos dice Maneiro—,⁴⁹ pidió a sus superiores ser destinado al ministerio de los indios. En época de nuestro hombre, existía un colegio llamado San Gregorio, que tenía por objeto la educación de la población indígena, principalmente la instrucción religiosa en su lengua vernácula. Este colegio atrajo sobremanera a Clavijero, quien desde su primera juventud se había interesado por los usos y costumbres de los indios y había aprendido el náhuatl. También su atracción se debía a la gran benevolencia que sentía por los necesitados y postergados indios.

Las obras de don Francisco Xavier Clavijero son las siguientes, según su orden cronológico: 1) *Storia antica del Messico*; 2) *Historia de la California*; 3) *Cursus philosophicus*; 4) varios opúsculos filosóficos, entre los que se halla el titulado *Paleófilo y Filaletes*; 5) una traducción de las cartas de san Francisco de Sales; 6) traducciones a las lenguas indígenas de oraciones y consideraciones religiosas.

2. *Historia antigua de México*

“Para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos”. Éste es el principal motivo que aduce Xavier Clavijero para escribir su *Historia antigua de México*. En efecto, un nutrido grupo de pensadores ilustrados en Europa se habían dedicado a difamar al Nuevo Mundo. Inmersos en una mezcla de determinismo climático y de escepticismo histórico, autores como C. Pauw y el con-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 449.

de de Buffon sostenían la inferioridad de América respecto de Europa, sin haber puesto jamás un pie en sus tierras ni ojo sobre alguna de sus criaturas. Que si los animales eran más pequeños, que si el ganado europeo degeneraba una vez que se le trasladaba a tierras americanas, que si los indios tenían un natural lerdo por el clima tropical y cometían actos *contra natura*... Este tipo de afirmaciones, producto más de conjeturas y de visiones ideológicas que de comprobaciones científicas, son las que Clavijero se propuso controvertir, y lo hizo desde una visión naturalista y científica mucho más seria que la de sus contrincantes.

Así, comienza su obra con una descripción geográfica de México, distinguiendo las costas tropicales y el clima más mesurado de la meseta central, y, retomando algunos de los trabajos naturalistas que lo antecedieron, trató de dar un testimonio medido y objetivo de la cantidad y tamaño de animales, así como de los ríos, lagos y lagunas más importantes.⁵⁰

Según Clavijero, el hecho de que muchos pueblos indios de México y Guatemala hablen en sus mitologías de una importante inundación y de su migración desde el norte, confirma la teoría de Acosta de que los indios americanos provenían de Asia y habían arribado a estas tierras por el estrecho de Bering.⁵¹ En este mismo orden de ideas, el pensador jesuita se impresionó con la hipótesis de que primitivamente la tierra había sido una masa homogénea desde la cual se fueron desgajando los distintos continentes, hasta formar la geografía actual del mundo. Así, era probable que América del Norte hubiese estado pegada a Asia y Europa (como parece que así sucedió, según los más recientes avances científicos en nuestros días).

Clavijero tuvo que admitir que ciertas tribus del norte del continente eran bárbaras e incultas, por ejemplo, los iro-

⁵⁰ Brading, David, *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 487.

⁵¹ *Ibidem*, p. 488.

queses, pero también hizo una apología de otros grupos de nativos, culpando de su supuesta corrupción a los conquistadores, cuyo egoísta interés les había hecho denigrar los talentos de los indios en una campaña que había atraído la inmediata condenación de Las Casas y de otros misioneros.⁵² Sostuvo asimismo que la inteligencia de los naturales era igual a la de los demás hombres, y de esto podía dar un testimonio de primera mano, ya que él mismo había dado clase a los indios en el Colegio San Gregorio y había comprobado su capacidad para aprender cualquier ciencia.

Sobre su carácter, el juicio del jesuita fue sensato y objetivo: así como supo ponderar su generosidad, fidelidad y piedad, también reconoció que tienen una afición a la embriaguez y que eran desconfiados. En lo que respecta a lo físico, el trabajo que realizaban los indios a lo largo y ancho de todo el virreinato, daba sobradas pruebas de su fortaleza y empeño. Al mismo tiempo, Clavijero tenía clara conciencia de la miseria en la que vivía el grueso de la población indígena. La educación era una prioridad, sí, pero antes había que superar los gravísimos obstáculos que representaban la explotación, la pobreza y el grave complejo de inferioridad que había generado en los indios la continua humillación por parte de los españoles.⁵³

Así como los griegos contemporáneos no eran ni una sombra de sus antepasados clásicos debido al yugo turco, los indios de ese momento, poco tenían que ver con aquello de la época de la Conquista, que habían tenido una visión altísima del honor y un intrépido valor.

Lo primero que Clavijero hizo en su *Historia antigua*, dice Brading,⁵⁴ fue liberar al Anáhuac del reino de las tinieblas. Acosta y Torquemada, los dos grandes historiadores que habían precedido en su intento al jesuita, habían pintado con negros colores a los mexicas: según ellos, en su viaje a través de los desiertos del norte, los indios habían sido en-

⁵² *Idem.*

⁵³ *Cfr. Ibidem*, pp. 489-490.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 491.

gañados por el Demonio, quien les exigió ritos macabros, que aquéllos asimilaron y practicaron en el entendido de que eran queridos por los dioses. El jesuita criticó duramente a estos pensadores, diciendo que el presentar al Demonio como un personaje histórico era una imperdonable ingenuidad. Además, sería absurdo pensar que Dios hubiese permitido tal libertad de acción a Satán en el mundo.

En todo caso, la práctica de la idolatría se explicaba por causas naturales: la ignorancia de los indios y su consecuencia lógica: la superstición. La ventaja de aducir estas razones para comprender la religión de los pobladores primitivos del Nuevo Mundo fue que Clavijero pudo hacer una narración naturalista de su confusa teogonía, de su panteón de dioses, de sus sacerdotes, de la grandeza de Tenochtitlan, con todo y sus sangrientos ritos, y de su austera moralidad. Pese a esto, su intención no fue justificar las brutalidades que cometían los antiguos mexicanos, pues no dejaba de calificar como repugnantes y perversas algunas de sus tradiciones religiosas, sobre todo el sacrificio humano. En todo caso, Clavijero buscó poner en su justo sitio la religiosidad indígena, comparándola con otras teodiceas, como la griega, que si bien era menos brutal y sangrienta, era sin duda más pueril e indecente, y su teología adolecía, aún en mayor grado que la indígena, de irracionalidad.

Clavijero se dedicó a quitar las farragosas citas bíblicas y alusiones clásicas que Torquemada había intercalado en su descripción histórica para llegar a un texto más claro, que le sirvió como base de su cronología. Comenzó su historia con la aparición de los toltecas en el año 544, cuya monarquía se había extendido hasta el año de 1051. Recién llegados al Anáhuac, fundaron ciudades, cultivaron maíz y después fueron célebres por la perfección de sus artes y de su calendario, que legaron a sus sucesores. Construyeron las pirámides de Cholula y Teotihuacan. Continúa Clavijero describiendo la llegada de los chichimecas y el ascenso de los mexicas al Imperio.

En lo que respecta a la constitución de los antiguos mexicanos, el jesuita se centró en elementos del poder político, tales como la elección y coronación de los reyes, los grados de nobleza, las formas de guerra y la actividad de los tribunales y magistrados. Asimismo, describió los elementos jurídicos, económicos y culturales, como la práctica de la agricultura y el comercio, la institución de la propiedad tanto privada como pública, y el desarrollo de la poesía, la oratoria y el teatro.

La exaltación de lo indígena, su estudio sereno, su ponderación objetiva y desmitificadora en la obra de Clavijero dejan entrever, a nuestro modo de ver, un incipiente nacionalismo mexicano, un principio de identidad nacional distinta a la filiación española de los criollos. Por otra parte, el jesuita, en la línea que parte de Fray Bartolomé de las Casas, la cual se mantiene viva y actuante en los dos siglos venideros, denuncia el maltrato y la miseria a la que habían sido arrojados los indios por los conquistadores y su descendencia. Desde el siglo XVII el incipiente nacionalismo mexicano se había basado en su desprecio por lo español, pero siempre aduciendo desde el sentimiento, desde la pasión, por decirlo de alguna manera, subjetiva. En Clavijero, por el contrario, la denuncia se hace desde el terreno histórico, desde la comprobación fáctica, desde el estudio positivo y científico. Sumando a las querellas de Fray Bartolomé, las que se habían venido generando en los posteriores siglos por el trato denigrante contra los indios, el jesuita veracruzano enciende de nuevo, en pleno siglo XVIII, una de las llamas más poderosas para alumbrar la injusticia que los conquistadores habían ejercido sostenidamente sobre la Nueva España, en especial contra los oriundos.

Es doble, pues, la influencia intelectual y moral de Clavijero sobre los pensadores posteriores: por un lado, renueva la identidad de lo mexicano exaltando sin romanticismos el pasado indígena y desmitificando, con sobradas pruebas, la leyenda negra —creada principalmente por los europeos— que se cernía contra los naturales de México. Y por el otro,

pone el dedo en la llaga al exhibir de manera extensa y documentada la explotación española contra los indígenas. Estas dos corrientes dejarán sentir su fuerza real y revolucionaria en la acción de Hidalgo y Morelos, así como en el pensamiento de Fray Servando Teresa de Mier y de Carlos María Bustamante, los padres del primer nacionalismo del México independiente.

V. FRANCISCO XAVIER ALEGRE

1. *Rasgos biográficos*

El padre Francisco Xavier Alegre nació en Veracruz en 1729. Fue hijo de una familia acomodada, lo que le permitió, desde muy joven, tener una educación humanista y religiosa de gran calidad. Durante su infancia, Francisco Xavier asistió a la escuela pública elemental (de latín) en su ciudad natal, pero la influencia más profunda fue, sin duda, la de su casa.⁵⁵ Su padre, Juan Alegre, era proveedor de instrumentos de navegación y mercancías varias para las naves españolas que salían del puerto de Veracruz, circunstancia que permitió al joven Francisco Xavier tener contacto real —y no sólo teórico— con la geografía y las matemáticas.⁵⁶

Contaba apenas con doce años cuando fue enviado al Real Colegio de San Ignacio que los jesuitas tenían en Puebla. Reiterando lo anteriormente dicho, en el siglo XVIII, tanto en México como en España, la filosofía se consideraba una disciplina mental que servía para desarrollar al máximo las aptitudes intelectuales de los jóvenes, por lo cual todos tenían que aprenderla, fueran o no capaces de hacerlo. En su afán de que todos los alumnos estudiaran filosofía, y

⁵⁵ Cfr. Burrus, Ernest, "Francisco Javier Alegre. Historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XXII, Institutum Historicum S. I., Roma, 1953, p. 440.

⁵⁶ *Idem*.

ante la evidencia de que no todos estaban capacitados para ello, las escuelas terminaron reduciendo esta disciplina del conocimiento humano a meros conceptos teóricos y sin valor real, que los estudiantes podían memorizar y plasmar, casi sin reflexión, en sus pruebas de estudio.⁵⁷ De ahí que no es de sorprender que una mente inquieta y dinámica como la de Alegre no se aviniera bien con este “método” para aprender filosofía. Sin embargo, tuvo que aprobar el curso, aunque sin resultados sobresalientes.

A los catorce años de edad partió a la capital de la Nueva España para cursar los estudios de ambos derechos, civil y canónico, en la Real y Pontificia Universidad de México. Debido a la misma concepción pedagógica que ya había sufrido con la filosofía, sus resultados en estas materias fueron mediocres. Un año después de haber terminado estos estudios, regresó a Puebla para comenzar su aprendizaje de teología y escritura, además de filosofía, leyes y otras materias de su interés. Estos trabajos intelectuales los superó honorablemente y con el reconocimiento general de su aguda inteligencia, en el año de 1746.⁵⁸

En el año de 1747 ingresó en la Compañía de Jesús e hizo el noviciado en Tepozotlán, hasta 1751, fecha en la que ingresó en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en la capital del virreinato, el cual tuvo que abandonar por causa de enfermedad, pero al que regresó, cuando su salud se lo permitió, en 1753. Al año siguiente fue ordenado sacerdote. Se trasladó a La Habana para enseñar Artes, hasta 1763. Allí conoció al doctísimo padre José Alaña, quien le enseñó la lengua griega y las matemáticas. Después fue a Mérida, Yucatán, donde enseñó cánones hasta 1765, año en el que se trasladó a Querétaro con la encomienda de enseñar filosofía.⁵⁹ Es en este lugar donde escribió dos importantes cartas al padre Francisco Xavier Clavijero, de las cuales se desprenden su personal carácter y

⁵⁷ *Ibidem*, p. 441.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 447.

visión intelectual.⁶⁰ Entre este año y el aciago 1767 —fecha de la expulsión de los jesuitas— enseñó filosofía en el Colegio de San Ildefonso, en la ciudad de México.

En 1764 se le encomendó la realización de una historia de la Compañía de Jesús en México, que lleva a cabo con maestría. De esta obra se tienen dos redacciones: la que Alegre dejó escrita y casi terminada en México al tiempo de la expulsión, y que fue posteriormente editada por Carlos María Bustamante, y la que reescribió en su exilio italiano, “casi de memoria”, publicada en 1941 por la editorial Porrúa.

En la mañana del 25 de junio de 1767, la pequeña comunidad jesuítica del Colegio de San Ildefonso, constituida por cinco sacerdotes, dos seminaristas y un hermano coadjutor, fue llamada a la capilla doméstica para escuchar el Decreto de expulsión del rey Carlos III. El comisario real, Jacinto Concha, estaba tan nervioso que no pudo pronunciar ni siquiera una sílaba. El padre superior, José Carreño, “con una notable presencia de ánimo y una exquisita cortesía”,⁶¹ tomó de las manos trémulas del comisario el fatídico Decreto y lo leyó calmadamente y en un tono claro a sus compañeros de religión. Según el texto del rey, ellos quedaban en la posición jurídica de prisioneros, primero en el propio San Ildefonso y luego en algún convento de la ciudad de México donde concentrarían a todos los demás jesuitas. Esto impidió que Alegre pudiese volver a consultar los archivos de la Compañía que tan cuidadosamente había leído, seleccionado y clasificado para elaborar su *Historia*.⁶²

Una vez que dio aviso a sus parientes de su forzada salida del país, partió del puerto jarocho de su ciudad natal con rumbo a Europa, el 25 de octubre de 1767, en el barco *La Dorada*, que transportaba a otros cuarenta jesuitas.⁶³

⁶⁰ *Ibidem*, p. 448.

⁶¹ *Ibidem*, p. 449.

⁶² *Ibidem*, p. 450.

⁶³ *Idem*.

Trasterrado a Italia, se estableció en Bolonia, donde preparó la obra que lo haría célebre entre los intelectuales de su tiempo: *Institutionum theologicarum libri XVIII*, póstuma, cuya redacción comenzó en 1789. En el exilio, Alegre dividió su tiempo entre enseñar y estudiar, primero en el Castillo de San Pedro y luego, casi por 20 años, en Bolonia. Fue en este lugar donde hizo su segunda versión —más breve y sin consultar las fuentes de primera mano— de la *Historia de la Compañía en la Nueva España*. Esta obra fue la primera importante que salió de la pluma de nuestro autor, escrita entre 1769 y 1771, durante el tiempo que se dedicaba a educar a sus hermanos jesuitas más jóvenes y a componer numerosos tratados de matemáticas.

En el año de 1773 llegaron a oídos del padre Alegre noticias de la supresión universal de la Compañía de Jesús. Debido a esto, la comunidad jesuita en la que él vivía tuvo que dispersarse y dividirse en pequeños grupos para no levantar sospecha.⁶⁴ No obstante lo anterior, Francisco Xavier continuó con sus estudios y con sus clases a los seminaristas. Su total dedicación para formarse así como su estricta disciplina para escribir le permitieron publicar, pese a los continuos sobresaltos, su curso completo de teología en siete volúmenes.⁶⁵

Asimismo, Alegre fue uno de los prominentes miembros de la Academia *Sedes Sapientiae*, fundada por Clavijero en Bolonia. Esto le permitió tener contacto con otros historiadores de la Orden y le dio la posibilidad de consultar bibliografía especializada.

Cabe mencionar que su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* destaca por su cuidadoso estilo y por la extensa recopilación de datos sobre la evangelización de México llevada a cabo por los misioneros jesuitas y sobre la historia de sus colegios.

Además de traducir el *Arte poética* del escritor francés Nicolás Boileau, Alegre redactó un tratado sobre el *Arte retóri-*

⁶⁴ *Ibidem*, p. 451.

⁶⁵ *Idem*.

ca y una epopeya en latín titulada *Alexandriada* (1749), sobre la conquista de Tiro por Alejandro Magno. También fue autor de una versión en versos latinos de la *Ilíada* de Homero titulada *Homeri illias latino carmine expresa* (1776) y de una *Carta geográfica del hemisferio mexicano*, que mostró a los eruditos europeos aspectos desconocidos del continente americano.

Falleció en Bolonia, o en lugar próximo, en 1788.

2. *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*

Ahora analizaremos brevemente esta obra. Lo primero por señalar son las fuentes en las que el padre Alegre se basó. En el “Prólogo”, nuestro autor las señala: la obra del padre Francisco de Florencia —que según Alegre es el único que lo ha precedido en la composición de una obra general de la Provincia—, los archivos de la misma Provincia, que le fueron entregados por manos del padre Andrés Pérez de Rivas, y una serie de documentos, cartas *anuas* y escritos particulares de sacerdotes de la Compañía.⁶⁶ Para la sección consagrada a las misiones —“la parte más bella y más importante de nuestro asunto”— utilizó la historia de Sinaloa de Rivas, la de Sonora, realizada por Kino, la escrita por Villegas sobre California y, por último, una historia de Nayarit, así como varias cartas y relaciones de los propios misioneros.⁶⁷

Cuando llegó a la ciudad de México en 1764, el padre Alegre comenzó a compilar todos estos documentos históricos sobre la Provincia. Había sido llamado por el padre Ceballos para que actualizara la historia de Francisco de Florencia. Ahora bien, uno de los periodos históricos que éste no había abordado con hondura era el de la llegada de los jesuitas a América —la Florida— en 1566, por lo que Alegre tendría que cubrir esa laguna. Así que nuestro autor co-

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 452-453.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 453.

menzó su historia tomando como punto de partida este evento, para concluir con los acontecimientos recientes, exactamente doscientos años de historia de la Compañía de Jesús en Nueva España.⁶⁸

Por otra parte, Alegre consideró que para los acontecimientos recientes eran más fidedignas como fuentes, los testimonios de compañeros suyos de orden —sobre todo los jesuitas mayores— que los archivos oficiales. De ahí su propósito por iniciar una interesante correspondencia con el padre Clavijero. En ellas discute uno de sus proyectos favoritos: la necesaria reforma de los estudios de la Provincia. También aprovecha para preguntarle al afamado historiador e intelectual por algunos eventos históricos generales.

Alegre compiló las fuentes de su historia con una velocidad que sorprende. Antes de que el año de 1765 terminara, Alegre había estructurado los folios que constituirían los documentos torales de su obra. En menos de otro año, no sólo había terminado gran parte de su Historia, sino que había mandado al amanuense los libros que ya había revisado y corregido para que comenzara con la elaboración de copias.⁶⁹

Ya hemos dicho que existen dos versiones de su *Historia*: la que realizó en México y la que, una vez en el exilio, escribió prácticamente de memoria.

¿Cuál fue el juicio de los historiadores contemporáneos sobre la labor histórica del padre Javier Alegre? El primer autor que lo cita es Andrés Cavo; también lo hace Agustín Pomposo Fernández en su obra *Los jesuitas quitados y restituidos al mundo, historia de la antigua California*. Luis Maneiro, por su parte, no lo incluye en su libro *Vidas de mexicanos ilustres*, esto debido a que el padre Manuel Fabri compuso una pequeña bibliografía para ser incluida en la edición póstuma de las *Instituciones teológicas*. Sin embar-

⁶⁸ *Ibidem*, p. 454.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 455.

go, Maneiro no pierde oportunidad para halagar su labor como escritor e historiador.⁷⁰

Asimismo, Manuel Orozco y Berra, en su *Historia de la Dominación Española*, incorpora pasajes de la obra del padre Alegre, unas veces para ponderarlos y otras para matizarlos o de plano desecharlos. Cabe destacar, por último, la opinión que le mereció el jesuita al historiador Vicente Riva Palacio, autor de la trascendente obra *México a través de los siglos*:

Como historiador, Alegre es minucioso y procura siempre seguir en sus trabajos a los misioneros de la Compañía, describiendo el país, las tribus que lo poblaban y las costumbres de las gentes que la componían. Además, cuida siempre insertar en su Historia los documentos que prueban la verdad de su dicho sin pretender en lo general que en cosas de importancia se le crea sólo bajo su propio testimonio.⁷¹

Ésta es, sin duda, una opinión certera y mesurada de la labor histórica del jesuita Francisco Javier Alegre. Modernamente, varios académicos⁷² han considerado la obra de nuestro pensador como documento imprescindible no sólo para la historia de la Compañía de Jesús en México, sino también para los procesos históricos más generales.

3. *Instituciones teológicas*

Ya hemos dicho que desde 1767 hasta su muerte en 1788, Francisco Javier, establecido en Bolonia, se dedicó con disciplina al estudio, a la enseñanza y a la redacción de sus obras filosóficas y literarias, especialmente a la composición de sus *Instituciones teológicas*, su magna obra, a la que dedicó dieciocho años de intenso y asiduo trabajo.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 458-462.

⁷¹ Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, México, Ed. Ballesca y Comp. Editores, s/a, t. II, p. 890.

⁷² Burrus, Ernest, *op. cit.*, nota 55, pp. 460-61.

Las *Instituciones teológicas* conforman un arduo y extenso estudio en siete volúmenes, estudio que el propio Alegre consideró el más sustancial y digno de atención de todos los que había realizado en su vida.

Atendiendo a su contenido, se puede distinguir en ellas dos aspectos: su objeto fundamental, que es la expansión sistemática del conjunto de la ciencia teológica, y los puntos circunstanciales y complementarios sobre una gran diversidad de temas, más adecuados para la libre expresión de su genio. Como obra estrictamente teológica, pese a las alabanzas que los especialistas le tributan por su estructura, solidez y organización, siempre será cierto que en su exposición toma como base la autoridad de Santo Tomás de Aquino y utiliza el método escolástico para la exposición de cuestiones, circunstancias ambas que lo restringen en sus opiniones y en la presentación de respuestas novedosas a los temas teológicos más importantes. Por otra parte, la materia puramente teológica no era ya, a finales del siglo XVIII, un asunto de actualidad y de general interés como había sido en los dos siglos anteriores.

Las *instituciones teológicas* de Alegre suscitan más interés en las partes que trata los temas que él cree dejados por Dios a la libre discusión de los hombres. En el planteamiento, examen y solución de estas cuestiones, libre de la aridez y de las trabas del escolasticismo y la dogmática, da buenas muestras de ingenio y de vitalidad, y de las fibras que en su espíritu vibraban de pensador ilustrado del siglo XVIII.

Estos temas son variados, pero los que aquí nos interesan son principalmente dos: el origen del poder público y la trata de esclavos. De ellos se desprende la particular visión política de nuestro autor. La solución que da a estas cuestiones deja ver claramente la impronta moderna de Alegre. En su pensamiento ya se dan cita sin rebozo alguno conceptos tales como contrato social, igualdad, limitación del poder, democracia y otras más, si bien, ya lo veremos, su modernidad no lo hace todavía un liberal en sentido estricto.

Por lo que respecta al origen del poder, el padre Alegre comienza exponiendo la postura que atribuye este origen a la desigualdad de capacidades entre los hombres. Veamos la cita:

Hay entre los hombres, a pesar de la absoluta igualdad en la naturaleza, desigualdad de ingenios. Porque unos son intelectualmente torpes y tardos, otros agudos y perspicaces. Y por este capítulo piensan algunos que nace en éstos el derecho de mandar y en aquéllos la necesidad de obedecer: juzgan que los torpes y tardos son por naturaleza siervos de los sabios y talentosos... Sostuvieron tal sentencia, con Ginés de Sepúlveda, algunos españoles, a quienes enérgicamente refutaron Bartolomé de las Casas y Domingo de Soto.⁷³

Como se echa de ver, el jesuita desacredita, por un lado, la visión aristocrática del poder y, por el otro, la teoría aristotélica de los esclavos o siervos naturales, defendida en el siglo XVI por Juan Ginés de Sepúlveda en su polémica con fray Bartolomé. Considera que si bien todos los hombres son distintos en sus capacidades (accidentales), la naturaleza (la sustancia) los ha hecho a todos iguales. Esta forma de igualdad es necesaria para concebir a la sociedad como un pacto: todos los que participan en el contrato que da vida a la sociedad deben tener la misma autoridad, de suerte que no haya entre ellos desproporciones que afectasen la justicia (geométrica) del contrato.

Por otra parte, y en este punto es un continuador de la tradición de la Segunda Escolástica española y del iusnaturalismo racionalista, considera que, debido a que el poder político tiene su base en el contrato social, entre individuos iguales que renuncian voluntariamente a una parte de su libertad a fin de erigir un poder central que administre justicia entre ellos y asegure, por tanto, sus derechos, cualquier limitación de su libertad debe partir del consentimiento. Veamos:

⁷³ Cfr. Méndez Plancarte, Gabriel, *op. cit.*, nota 40, p. 43.

...para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento —expreso, tácito o interpretativo—, o algún hecho de donde otros adquieran el derecho de quitársela aún contra su voluntad. La desigualdad, por tanto, de ingenios no pudo dar por sí sola derecho de mandar; pudo, sí, ser ocasión de desigualdad política, ya sea por voluntad propia como en el caso de que uno espontáneamente se someta a la dirección de otro, o bien por pública autoridad como cuando el pretor asigna un tutor a los pupilos o un curador a un pródigo.⁷⁴

Aquí se oyen ecos del pensamiento de Rousseau, particularmente de su idea del contrato social. Cabe destacar que el padre Francisco Xavier hace una precisión importante en su doctrina contractualista: el consentimiento de los que están sometidos a un poder político no tiene que ser ni explícita ni actual; es decir, basta con que una persona viva establemente en una sociedad para que se considere que está dando su anuencia a los principios políticos y a las normas jurídicas que la rigen.

Lo que definitivamente nuestro autor desecha como explicación del origen del poder político es la fuerza física: “debe, sin embargo, absolutamente rechazarse tal sentencia, digna de hombres feroces y tiranos...”.⁷⁵

¿Dónde pues ha de fundarse la autoridad política? “La autoridad se funda en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad”. El hombre es naturalmente sociable, un animal político, en términos aristotélicos, de ahí la necesidad de la autoridad. No obstante, tal autoridad no se constituye por la elección divina sino por el consentimiento de la sociedad. No hay cabida en el pensamiento del jesuita para la teoría del derecho divino de los reyes, que había sido muy popular en Europa desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Y no la hay precisamente porque nuestro autor está empapado de las

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 46.

doctrinas de los jesuitas españoles de los siglos XVI y XVII, sobre todo por Francisco Suárez, quien siglos antes ya había afirmado en términos similares que la comunidad es la auténtica sede del poder, porque Dios lo ha querido así. Hay necesidad de instaurar un poder político, un poder que administre justicia y haga compatible las pretensiones lícitas de todos, sí, pero tal erección tiene su fundamento en el consentimiento de los individuos que conforman la sociedad.

De ahí que Alegre concluya:

Decimos en primer lugar que los principados y reinos han sido establecidos por el derecho de gentes. Mas este derecho se basa en la natural necesidad del hombre y en la equidad natural. Porque es natural para el hombre —dice Santo Tomás (I de *Regimine Principum*)— el vivir con muchos en sociedad, y es necesario que haya entre los hombres quien gobierne y dirija a la multitud. Porque mientras cada uno provee a sus propias conveniencias, la multitud se dispersa hacia objetos diversos si no hay quien cuide del bien común, ya que las utilidades de los particulares son contrarias entre sí, y lo que a una persona o familia le es útil, es dañoso y pernicioso para otras.⁷⁶

Y líneas más adelante: “Todo imperio, por tanto, de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres...”.⁷⁷

Sin embargo, no hay que perder de vista que nuestro autor no es un liberal pleno y secularizante, pues Dios sigue siendo el fundamento último de todo poder. Los reyes o gobernantes, en efecto, reciben su autoridad de Dios; lo que cambia es precisamente que tal comunicación del poder no se realiza de modo directo, sino mediada por la comunidad:

Porque el que los príncipes haber obtenido el imperio por la clemencia, favor, benignidad y gracia de Dios, es algo cierta-

⁷⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 49.

mente dicho con gran verdad y sabiduría... Pero para ello no es necesario que Dios inmediatamente elija rey a éste, o le confiera jurisdicción, ya que bien podría conferírsela por medio de los hombres, de acuerdo con el orden natural de las cosas.⁷⁸

O, dicho de una manera resumida: “La autoridad civil no viene inmediatamente de Dios a los gobernantes, sino mediante la comunidad”.⁷⁹

Hemos visto que, para nuestro autor, la constitución de una autoridad civil es necesaria por la naturaleza social del hombre. El fundamento primero de que ciertos hombres puedan mandar sobre otros es el poder de Dios. Sin embargo, este poder no viene dado a los príncipes de forma directa, sino mediatizada por la elección y consentimiento del pueblo sobre el que se irá a gobernar. Nuestro autor aprovecha estas disquisiciones para, por último, desechar también como falsa la plena potestad papal en asuntos terrenos: “Mucho menos puede decirse que la autoridad civil provenga del Romano Pontífice y que él la confiera a los príncipes... Tal opinión es ya enteramente anticuada”.⁸⁰

4. Conclusiones

El objeto de este trabajo, vale ahora la pena recordarlo, es conocer los orígenes ideológicos de nuestra Guerra de Independencia y su incipiente constitucionalismo. ¿Qué fundamentos teóricos permitieron pensar a los revolucionarios que sus acciones tenían sentido, que se justificaban?

A nuestro modo de ver, afirmar, como lo hace el padre Francisco Xavier Alegre, que la autoridad de los reyes viene dada por la comunidad, la cual funge como auténtica sede de la soberanía, implica, por un lado, que el gobernante ha de buscar el bien común de sus gobernados y, por el otro, que, llegado el caso en que este rey solamente buscara su

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 53.

beneficio personal, la comunidad tiene la autoridad suficiente para destituirlo. Si en épocas anteriores se había considerado que el rey sólo respondía por sus acciones ante Dios y su conciencia, ya, desde el siglo XVII, una corriente de pensamiento, representada sobre todo por el jesuita Francisco Suárez, pero que también se extendió por toda Europa vía el iusnaturalismo racionalista, pensaba lo contrario: el rey lo es por mandato de la comunidad, por lo que su libertad así como su poder ha de dirigirse primordialmente a la protección y fomento del bien común de la sociedad sobre la que gobierna.

Como consecuencia lógica, ¿qué ocurriría en el caso de que un rey legítimo fuese destituido y suplantado por otro que, por no haber sido consentido por el pueblo, fuese un tirano? En ese momento la soberanía legítima volvería a su sede originaria: el pueblo. Esta historia, lo sabemos, ocurrió, en 1808, en el Imperio Español y particularmente en la Nueva España, en donde un grupo de criollos, encabezado por los ilustres abogados Primo de Verdad y Juan Francisco Azcárate, argumentaron, en líneas generales, con este mismo criterio.

En síntesis, tenemos en el pensamiento del padre Francisco Xavier Alegre las bases teóricas para justificar el porqué la autoridad política pertenece al pueblo y, pese a transmitirlo al gobernante, llegado el caso en que éste se trocara tirano, o desapareciera volvería naturalmente al mismo pueblo; lo cual, es evidente va a servir de base o fundamento a los insurgentes del siguiente siglo y, por ende, a ese incipiente constitucionalismo mexicano.

VI. JUAN BENITO DÍAZ DE GAMARRA Y DÁVALOS

1. *Rasgos biográficos*

Nació en Zamora, Michoacán, en 1745. Sus estudios humanísticos los hizo en el Colegio San Ildefonso de la Ciudad México y los referentes al ministerio sacerdotal en la Con-

gregación del Oratorio, de San Felipe Neri, en San Miguel el Grande, Guanajuato. En 1767 viajó a Europa, para ejercer el cargo de Procurador de su Congregación. Es en este viaje que Gamarra aprovecha para conocer la filosofía en boga.

Obtuvo en Pisa el doctorado en Derecho Canónico. Su buen desempeño como procurador, así como su conocida hondura espiritual, hicieron que el Papa Clemente XIII lo distinguiera con la dignidad eclesiástica de Protonotario Apostólico Privado. En 1770, año de su regreso a México, fue ordenado sacerdote.

Comenzó a enseñar filosofía y difundió en la Nueva España las ideas de los pensadores modernos, aprendidos en Europa —y no precisamente en España—. Ahora bien, esta difusión siempre va de la mano de un espíritu crítico: su entusiasmo por las ideas ilustradas no resultaba en una asunción irreflexiva de todos sus presupuestos; antes bien, en algunos momentos de su obra es sumamente combativo de ciertas ideas modernas. Su preocupación por mantenerse en la ortodoxia cristiana lo llevó a buscar continuamente la aprobación de sus doctrinas por parte de la de sus superiores. Llega a ser calificador y comisario del Santo Oficio en 1778.

Llevó a cabo su labor docente en el Colegio de San Miguel, que regenteaban sus hermanos de religión, los oratorianos, y alcanzó los puestos de rector y prefecto de estudios del mismo. Aprovechó estos cargos académicos para modernizar el método de enseñanza y reformar el plan de estudios en ese centro de estudios. El Colegio era tan prestigioso que, ya desde 1740, había recibido la concesión de que sus alumnos pudieran obtener grados en la Real y Pontificia Universidad de México. Gamarra mantuvo una estrecha colaboración con las autoridades académicas de esta última Universidad, como lo demuestra el hecho que le dieron unánimemente su aprobación para que su manual de filosofía (*Elementos de filosofía moderna*) fuese el libro de texto oficial de esa materia en la misma casa de estudios.

Sin embargo, su relación con la Universidad también tuvo sinsabores. Algunos profesores atacaron a Gamarra por considerar que sus ideas eran demasiado modernas. Antes de cumplir los cuarenta años, en plena actividad intelectual y envuelto aún en polémicas, muere el primero de noviembre de 1783.

2. Formación ideológica de Díaz de Gamarra

Para entender la resonancia que generó Gamarra entre sus contemporáneos y los pensadores posteriores, es necesario ahondar en su formación intelectual —de la que ya hemos dicho algo— y los fines que se propuso con sus obras.

Gamarra es un pensador en el que se dan cita dos tradiciones, no siempre de forma pacífica: la Escolástica y la Ilustración. El pensamiento moderno muestra su impronta en nuestro autor sobre todo en el método y en la estructura de sus obras. Por su parte, la tradición intelectual bajomedieval —principalmente Santo Tomás de Aquino—, se deja sentir en los temas más próximos a la teología y la moral. Además, ya lo hemos dicho, Gamarra siempre se preocupó por mantenerse en la ortodoxia católica. De suerte tal que, si bien en ciertos puntos es crítico de la escolástica, en otros no hace más que repetir las respuestas de los principales autores de esa corriente de pensamiento.

Se ha calificado la labor filosófica de Gamarra de ecléctica, debido a la tensión entre modernismo y escolasticismo que hay en ella. Ahora bien, su eclecticismo fue crítico, pues juzgó severamente tanto a los medievales como a los ilustrados, aunque resulta innegable su predilección por estos últimos.⁸¹ Esto le permitió distanciarse de cualquier dogmatismo y, en este sentido, su intención fue acendrar la

⁸¹ Cfr. Beuchot, Mauricio y Sanabria, José Rubén, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 119.

escolástica, echar luz con la filosofía moderna sobre lo que él consideró sus elementos oscuros. Para llevar esto a puerto seguro, fue necesario que Gamarra seleccionara cuidadosamente los elementos de una y otra tradición. Conciliar dos corrientes tan dispares implica, por un lado, un conocimiento profundo de ambas y, por el otro, una labor reflexiva reposada. No obstante, en ciertas ocasiones, tal irenismo no se logra del todo. En sus *Elementos*, por ejemplo, la distancia entre sus posturas lógicas, francamente modernas, y sus posturas éticas, más tradicionales, ello se deja notar con fuerza.

Es verdad, por otro lado, que nuestro autor fue consciente de su falta de originalidad, pues la finalidad de sus trabajos era de corte pedagógico, no ensayístico. Y, si es cierto que sus obras, en términos generales, adolecen de cierta superficialidad, esto no se debe a la incapacidad o pereza intelectual del oratoriano, sino a su afán de ganar claridad expositiva.

A nuestro modo de ver, son tres los principales méritos académicos de Gamarra: su esfuerzo por explicar de la manera más sencilla las arduas cuestiones filosóficas, su rigor lógico en las discusiones públicas y en las académicas y su intento —no del todo exitoso— de lograr una síntesis filosófica entre la escolástica y la modernidad en sus *Elementos*.

3. *Errores del entendimiento humano*

La principal obra académica de nuestro pensador es, sin duda, sus *Elementa Recentioris Philosophiæ*, publicada en México en 1774 y traducida al castellano por Bernabé Navarro.⁸² Sin embargo, escribió otros textos destacables, particularmente uno titulado *Errores del entendimiento humano*, que, más que una obra de investigación científica de filosofía, es un tratado con fines pedagógicos y de divulga-

⁸² Díaz de Gamarra y Dávalos, Benito, *Elementos de filosofía moderna*, introducción y traducción de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1963.

ción. En él, hace gala de un conocimiento profundo de la obra de Locke y de las corrientes reformistas ilustradas en cuestiones tales como la educación, la salubridad y la higiene mental y física. Asimismo, sugiere la necesidad de cambios sociales basados en la idea de progreso y la especificidad americana.

4. *Elementos de filosofía moderna*

La importancia de los *Elementos*, como ya lo señalamos antes, radica principalmente en su estructura y método, ambos de filiación moderna. El libro está dividido en seis apartados: el primero versa sobre la historia de la filosofía; la de Gamarra fue la primera historia de la filosofía que se había escrito en América, y esto le da un particular significado histórico. El segundo apartado está dedicado a la lógica y el tercero a la metafísica. Siguiendo de cerca a Christian Wolff, nuestro autor divide esta última en ontología, psicología y teología natural, (dejando la cosmología para ser tratada en la parte de la física). El cuarto está dedicado a la ética, el quinto a la geometría y el último a la física. Fue también radicalmente novedoso para su época hablar de la ética como una ciencia independiente de la teología moral. En lo que respecta a la geometría, Gamarra confiesa que tal apartado no fue redactado por él, sino que es esencialmente una copia —no sabemos hasta qué punto— de la obra del matemático Agustín de Rotea.

De estas materias, dos disciplinas no se habían enseñado con anterioridad en la Nueva España ni en general en América: la historia de la filosofía y la ética. Y en cuanto a la ontología, la psicología y la teología natural no habían sido expuestas hasta ese momento como unidades propias, ni consideradas como disciplinas independientes.

El método expositivo elegido por el oratoriano constituye igualmente una novedad. Según Bernabé Navarro,⁸³ todas

⁸³ En la introducción al libro *Elementos de filosofía moderna*, p. XVI.

las obras filosóficas coloniales tienen como característica expositiva fundamental el comentario a las obras de Aristóteles. Esto es abandonado por completo en los *Elementos* de Gamarra.

Dos cosas hay que considerar respecto del método: la aplicación de la metodología en general y el método lógico en particular. En toda la obra se hace notar la metodología moderna. Digamos, en primer lugar, que Gamarra prescindió por momentos de las doctrinas y desarrollos puramente filosóficos para dar cabida a las ciencias experimentales. El tono general de los *Elementos* es un entusiasmo por la ciencia moderna y una indiferencia o hasta repugnancia por las discusiones teóricas de escuela. De ahí la impresión de que no pierde oportunidad para tocar en cualquier apartado los temas atinentes a la física. Por ejemplo, al hablar del papel de los sentidos en la adquisición de las ideas, expone la anatomía y fisiología de los sentidos bajo el supuesto de que no se podría comprender lo uno sin lo otro.

En lo que respecta a la lógica, Gamarra tuvo una preocupación constante por el rigor metodológico en la exposición, en la terminología y en la argumentación, y ya no se diga en las regulaciones de los procedimientos lógicos, donde da continuamente reglas que deberán aplicarse a la operación lógica que acaba de tratar.

Al parecer del oratoriano, los escolásticos no se preocuparon por un método lógico. De ahí que él ve necesario dedicar gran parte del libro tercero del apartado de lógica a los cuatro principales métodos de esta materia: el lógico-analítico o de invención, el lógico-sintético o de enseñanza de la doctrina, el método de estudiar y el método de disputar. Todos ellos tienen una clara filiación moderna y particularmente cartesiana.

Baste decir, por último, que Gamarra, en el más puro espíritu ilustrado, rechaza *in toto* el método de autoridad como método argumentativo o demostrativo. Ahora bien, ¿qué ocurre con el derecho divino, cuyas verdades reveladas se basan en la autoridad de Dios? Con impulso moder-

no, pero con equilibrio, nuestro pensador da salida a esta peliaguda cuestión en un capítulo de la lógica titulado “reglas que dirigen a la mente humana para creer aquellas doctrinas que se fundan en la autoridad tanto divina como humana”.

No hay cosa más notoria en los *Elementos*, nos dice Bernabé Navarro, que su actitud de antiescolástico y premoderno.⁸⁴ Y donde esto se exhibe con mayor fuerza es en la lógica. Asimismo, Gamarra exhibe talante moderno en su concepción de la verdad: ninguna escuela la posee y, por tanto, es necesario revisar las distintas corrientes de pensamiento para entresacar de cada una las mejores respuestas a las diferentes cuestiones filosóficas.⁸⁵

Gamarra se aleja del pensamiento medieval en temas tales como la ontología,⁸⁶ donde, desde su particular opinión, las categorías que habían sido propuestas por Aristóteles y seguidas irreflexivamente por la tradición intelectual anterior, eran totalmente inadecuadas para la comprensión del ser. Pero también su faceta crítica se asoma en las cuestiones lógicas, principalmente en su explícita filiación cartesiana a la hora de hablar sobre la noción de idea: evitando todas las innecesarias sutilezas de las que echó mano la escolástica para explicar dicha noción, el oratoriano la define como “cualquier percepción de cualquier cosa. Por consiguiente, toda noción, aprensión o percepción, sea cual fuere, es llamada por nosotros idea”.⁸⁷

En lo que respecta a la teoría del conocimiento, también se aleja de la tradición bajomedieval, que había especulado sin ciencia positiva. Todos los sentidos tienen que ser explicados desde sus órganos y, para conocer éstos, es necesario analizarlos desde los últimos avances científicos. Sin una aproximación física y biológica del conocimiento, es imposible decir nada sensato sobre éste.

⁸⁴ *Ibidem*, p. XVII.

⁸⁵ *Ibidem*, p. XX.

⁸⁶ *Cfr. Ontología*, número 11.

⁸⁷ *Cfr. Lógica*, número 8.

Resulta igualmente sintomático de su actitud moderna, la que encontramos en su definición de filosofía: “es el conocimiento de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello, adquirido con la sola luz de la naturaleza y con el raciocinio de ahí derivado”.⁸⁸ Se echa de ver su entusiasmo por la razón y su capacidad para conocerla a través de todas la realidades del mundo. El símil de la luz lo refiere a la formación intelectual, al cultivo de las facultades racionales (superiores) del hombre, tan en boga en la Ilustración.

Considera, por otra parte, que no hay propiamente una sede del alma, como habían pensado —según él— los escolásticos, sino que está difundida en todo el cuerpo. Hace suyas las teorías de Descartes y sus epígonos en este tema. Y en lo referente a la psicología opta por una posición idealista y solipsista.⁸⁹

Sin embargo, hemos dicho que Gamarra también acude a la tradición escolástica en ciertos temas. Por ejemplo, en lo que respecta a los temas de la teología natural, nuestro zamorano repite, sin mucha novedad, las tradicionales vías de la existencia de Dios de Santo Tomás. Y, tratándose de la ética, no esgrime argumentos novedosos o modernos, antes bien, repite a pies juntillas las respuestas escolásticas tradicionales, haciendo de este tratado, más un alegato de origen cristiano, que un auténtico artículo filosófico sobre el obrar ético del hombre.⁹⁰

Así, reiteramos, el religioso michoacano se mueve entre la novedad y la tradición, entre lo moderno y lo medieval. Y este vaivén hace que la estructura argumentativa de su obra sea, por momentos, floja o hasta inconsecuente. No es raro, en este sentido, encontrar puntos en los que contradice su modernismo y vuelve a la postura escolástica, como en la teoría de los accidentes respecto de la sustancia, donde, en un primer momento, asume la crítica de Locke al

⁸⁸ Cfr. *Prolegómenos*, número 1.

⁸⁹ Cfr. *Psicología*, número 136.

⁹⁰ Navarro, Bernabé, introducción a los *Elementos de filosofía moderna*, p. XXVII.

concepto aristotélico de sustancia, pero, en un segundo momento, echa mano de la terminología escolástica para abordar ciertos problemas de ontología.

Por lo demás, el auténtico valor de los *Elementos* fue, por un lado, haber sido el primer intento en América de escribir un manual dedicado a la juventud que tratara temas filosóficos modernos en diálogo con la tradición y, por el otro, haber tenido un notable influjo en los principales centros de estudios novohispanos de aquel momento, dada la gran difusión que tuvo, si bien es cierto que no fue bien recibido en la Metrópoli debido a —según sus absurdos calificadores de la Universidad de Salamanca— su poca originalidad y la excesiva dependencia con respecto de otros autores en boga.

5. Conclusiones

Si bien no hemos podido encontrar en la obra de Gamarra afirmación alguna de la que se desprenda directamente alguna doctrina política o jurídica que haya podido influir en el pensamiento revolucionario de 1810, también es verdad que el método y el estilo de sus obras, inmersas en las corrientes modernas, anuncian una revolución intelectual que llegará a su plena madurez en la obra de Alzate y de Hidalgo. En éste último, a diferencia de los que lo precedieron, la teoría se convertirá en praxis.

Gamarra fue un hombre preocupado por la educación de la juventud. En este sentido, buscó innovar en los métodos pedagógicos y en el contenido de la enseñanza. Tuvo por mejor en algunos puntos a la filosofía moderna que a la medieval, si bien no se desembarazó por completo de ésta, a la cual intentó refrescar con una bocanada de aire ilustrado. El zamorano advirtió la necesidad de enseñar en su obra la filosofía que nadie había enseñado antes en América, pero no por mero afán de novedad, sino porque realmente creía que en ella se hallaba acreditada la verdad en muchas materias, porque consideraba que formaba una estructura

mental más objetiva y que alcanzaba de mejor modo la realidad.

El oratoriano fue, pues, un filósofo guiado por el afán de la verdad y apremiado por la urgencia de dar a su patria una nueva filosofía, la filosofía de los tiempos modernos que llevaba la semilla del deseo de autonomía, de la erradicación de cualquier sometimiento, de la rebelión contra un pasado intelectual inmediato adocenado y de la ponderación de lo propio, de lo mexicano.

VII. MIGUEL HIDALGO Y COSTILLA

1. *Perfil biográfico*

Sobre el Hidalgo revolucionario se han realizado miríadas de investigaciones. Menos son los estudios que han ahondado con seriedad en su biografía y poquísimos los trabajos que se han preocupado por desentrañar sus influencias intelectuales. ¿A qué se debe esto? Suponemos que a la fuerte atracción que genera su imagen de sacerdote revolucionario, iniciador de una guerra de independencia, la cual eclipsa cualquier otra. A este respecto, dice don Gabriel Méndez Plancarte: “ocupados nuestros historiadores —con excesivo apasionamiento partidista— en exaltar o denigrar al iniciador de nuestra independencia, han descuidado casi por completo la investigación serena de sus antecedentes psicológicos, de su formación literaria y de su labor intelectual...”.⁹¹

Es verdad, tras el revolucionario hay un hombre cultivado, sensible, delicado; un hombre con inquietudes intelectuales, con ideas románticas y preocupaciones sociales. En definitiva: antes de ser un reformador político, Hidalgo fue un reformador intelectual.

En este apartado intentaremos poner en claro qué autores y qué obras marcaron el itinerario ideológico del Padre

⁹¹ Méndez Plancarte, Gabriel, *Hidalgo, reformador intelectual*, UNAM, México, 2003, p. 10.

de la Patria, a fin de poder corroborar si en su espíritu se dio la impronta de los pensadores que hemos estudiado hasta ahora y cómo dicha impronta —si la hay— se trocó en pasión revolucionaria.

Obviaremos, pues, la parte biográfica, de sobra conocida y que para los fines de este trabajo no es crucial, mas nos preocuparemos por la formación intelectual de este pro-hombre.

Sabemos poco de la formación y los méritos académicos de Hidalgo. Sin embargo, él mismo enumeró, a modo de un *currículum vitæ*, para el concurso convocado por el deán de la catedral de Valladolid en el que presentó su *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica* —de la que hablaremos adelante— lo que llama, con un dejo de humildad, “sus cortos literario ejercicios”. Vale la pena transcribir este documento para conocer las prendas intelectuales de Hidalgo.

Primeramente, aprendió gramática y retórica en dos años, teniendo en ambas las primeras públicas oposiciones. Estudió filosofía y fue presidente de las Academias de los condiscípulos, tuvo acto de física y lo premió su maestro con el primer lugar. Después de graduado en esa facultad, siguió estudiando teología: el año de Primianista se examinó en tres materias del padre Gonet; en el de Secundianista aprendió doce, de las que habría tenido un acto si no le hubiera sido preciso retirarse a su patria. Graduado en esta facultad, sustentó un acto de las prelecciones del padre Serry, que el colegio dedicó al ilustrísimo señor doctor y maestro don Juan de la Rocha. Ha sido pasante de Gramáticos, presidente de la Academia de Filósofos y Teólogos y sinodal de unos y otros; ha hecho oposiciones a varias cátedras y becas de este título, por las que mereció vestir una de ellas. Fue catedrático de Mínimos y Menores y de filosofía: en este tiempo presidió diecisiete actos y arguyó en muchos del Seminario. Sustituyó por mucho tiempo la Cátedra de Escolástica y presidió cuatro actos menores y uno mayor. Ha predicado varios sermones panegíricos, morales y doctrinales, e hizo otras cuatro oposiciones a concursos de beneficios vacantes, de los cua-

les en el último obtuvo el primer lugar para la Sacristía de Apaseo. Hizo dos disertaciones sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica, una latina y otra castellana; las aprobó el señor deán en una carta que le puso, sobremanera expresiva. Presidió los dos actos mayores: una de las prelecciones de Serry y otro, de cuatro volúmenes, sobre Grave-son, con que obsequió su colegio a su señoría ilustrísima. Tradujo la epístola del doctor máximo San Jerónimo a Nepociano, añadiéndole algunas notas para su mayor inteligencia. Ha sido examinador sinodal de confesores y ordenados; es actualmente catedrático de Prima de Teología, y por último, opositor al presente concurso.⁹²

Lamentablemente, no conocemos ni la versión latina de la *Disertación* ni la traducción de la epístola de San Jerónimo a Nepociano, trabajos ambos que nos hubiesen podido revelar algo más sobre la formación humanista de Hidalgo. Además, escribió otras obras, entre las que se cuentan un curso de Retórica, uno de Artes y uno de Teología.⁹³

A este catálogo de méritos hay que sumar su designación como rector del Colegio de San Nicolás, debido a su brillante carrera como profesor de filosofía y teología, y sus virtudes políglotas, pues conocía buenamente el francés, el latín, el castellano y algunas lenguas indígenas. Así, tradujo y adaptó el *Tartufo* de Molière y algunas obras de teatro de Racine.

Como se echa de ver, Hidalgo fue un hombre docto, con una carrera intelectual brillante, la cual no han podido negar ni sus enemigos.

2. Disertaciones sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica

En 1784, siendo Hidalgo aún colegial —posiblemente contaba con treintaiún años— tomó parte, como apunta-

⁹² Tomamos este texto del libro de Méndez Plancarte que acabamos de citar: *ibidem*, pp. 14-16.

⁹³ Cfr. *ibidem*, p. 18.

mos antes, en el concurso que convocó el deán de la catedral de Valladolid, el doctor don Joseph Pérez Calama. Doce medallas de plata obtendría aquel estudiante de Teología que presentara las dos mejores disertaciones, una en latín y otra en castellano, sobre el auténtico método de estudiar esta materia. Hidalgo ganó el concurso con sus brillantes disertaciones, entre fervorosos elogios del doctor Calama.

La *Disertación* está dividida en un prólogo y tres capítulos, cada uno de los cuales se divide en varios párrafos.

Es una perversa obstinación, decía Tulio, mantenerse con bellotas después de descubiertas las frutas. Y ¿qué otra cosa es, añade el doctísimo Graveson, estarse los Teólogos entretenidos en la discusión de unas cuestiones secas, inútiles y que jamás pueden saciar el entendimiento, sino comer bellotas, después de descubiertas unas frutas tan deliciosas como las que se nos han franqueado del siglo pasado a esta parte? Son muchos los hombres doctos que han enriquecido el reino literario en estos últimos tiempos.⁹⁴

Ya en este párrafo que abre la *Disertación* vemos a las claras cómo Hidalgo propugna por un espíritu moderno y se distancia de las discusiones “secas e inútiles” de la escolástica. Se alcanza a adivinar, dice con tino Méndez Plancarte, “un alma belicosa y ardiente, dueña de sí misma y dispuesta a romper lanzas en defensa de sus ideales”.⁹⁵

En el primer capítulo, Hidalgo se dedica a ponderar la teología histórica y positiva y a rechazar las sutilezas vanas de la filosofía escolástica. Ahora bien, a fin de no generar escándalo, recordemos que la escolástica contó entre sus filas con doctores de la Iglesia, como Tomás de Aquino, y nuestro pensador distingue entre el método escolástico, que considera bueno y utilizable, pues se refiere al uso de argumentos y respuestas por el modo dialéctico, y los elementos teóricos de la filosofía escolástica, que le parecen del todo

⁹⁴ Hidalgo y Costilla, Miguel, *Disertación sobre el auténtico método de estudiar teología escolástica*, Ed. Cantera, México, 1958, p. 10.

⁹⁵ Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII...*, p. 22.

despreciables. Particularmente, y en esto es un moderno redomado, rechaza la doctrina aristotélica de la composición substancial de materia y forma de los cuerpos y el consecuente rechazo de la existencia de formas accidentales realmente distintas de la sustancia. En este punto se alinea con Díaz de Gamarra, quien en sus *Elementos* —ya lo hemos dicho— sigue un derrotero análogo.

El segundo capítulo versa sobre las bondades de una teología histórica o positiva y de las ciencias afines que le sirven de auxiliares: historia eclesiástica y profana, cronología, geografía y crítica. Partiendo de la definición de la teología como “una ciencia que nos muestra lo que es Dios en sí, su naturaleza y sus atributos, y lo que es en cuanto a nosotros, explicando todo lo que hizo por nuestro respeto y para conducirnos a la bienaventuranza”,⁹⁶ Hidalgo considera como absolutamente necesario para su estudio acudir a la Sagrada Escritura y a la Tradición, “porque siendo Dios un objeto enteramente insensible y superior a toda inteligencia criada, no podemos saber su Magestad sino lo mismo que se ha dignado revelarnos”.⁹⁷ Coincidimos con Plancarte⁹⁸ en la observación de que tal postura intelectual, al no distinguir entre las verdades naturales de Dios y sus atributos, que se pueden conocer por la sola razón (teología natural o teodicea), de las verdades sobrenaturales o misterios divinos, a los cuales sólo se puede acceder por revelación, se encuentra más cercana al nominalismo de Guillermo de Ockham que la tradición católica.

Por último, el tercer capítulo de la *Disertación* es una digresión que hace Hidalgo de las ideas anteriormente expuestas, criticando la obra teológica que entonces servía de texto en el Colegio de San Nicolás: el *Clypeus theologiæ thomisticæ* del dominico francés Juan Bautista Gonet. Según nuestro teólogo, este texto adolece de todos los errores que viene criticando: falta de precisión geográfica, absoluta carencia de una perspectiva histórica y, en general, una falta de sano es-

⁹⁶ Hidalgo y Costilla, Miguel, *op. cit.*, nota 94, p. 11.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁹⁸ Méndez Plancarte, G., *Humanistas del siglo.., cit.*, nota 95, p. 35.

píritu crítico positivo, que le hace llegar a afirmar cosas del todo fantasiosas y, por tanto, falsas. La carencia de un método crítico, basado en la ciencia contemporánea, hace que este texto contenga una cantidad de imprecisiones y vaguedades que en vez de ayudar y potenciar la especulación de los alumnos, la embotan. Por el contrario, cita las obras de Melchor Cano, teólogo del Renacimiento, y de Gotti y Berti, como ejemplos de teólogos más modernos y de orientación positiva y crítica.

El contenido de la entera Disertación se puede resumir, según Plancarte, en los siguientes cinco puntos:

- a) Decidida y manifiesta preferencia por la teología positiva sobre la meramente teórica.
- b) Admisión de la escolástica sólo en lo que respecta al método, pero no a su contenido conceptual.
- c) Rechazo absoluto a la teología escolástica en cuanto a su impronta aristotélica, particularmente a los conceptos y distinciones de la metafísica.
- d) Excelente exposición de las ciencias que integran la teología positiva o histórica: sagrada escritura, patristica, historia de la Iglesia, cronología, geografía y crítica.
- e) Sólida refutación de algunos errores o imprecisiones que contenía el manual de Teología del padre Gonet.

3. Algunas reflexiones finales

Pese a que Hidalgo no cita ni una sola vez el nombre de Díaz de Gamarra, parece imposible que no conociera sus *Elementos*, en primer lugar, por la cercanía de posturas respecto de la escolástica y del pensamiento aristotélico y, en segundo lugar, porque dicha obra, lo hemos dicho, tuvo una notable influencia en las escuelas y en los ámbitos académicos novohispanos en general. Y hasta en cercanía geográfica entre Zamora, Pénjamo, Valladolid de la Nueva España y San Miguel El Grande (hoy de Allende).

También se notan visos de la actitud teórica sustentada por Clavijero, en lo referente a la necesidad de las ciencias

auxiliares y los avances de la ciencia para la investigación humanista.

Son claras, por tanto, las relaciones entre el poderoso impulso reformador de la generación de humanistas de la segunda mitad del siglo XVIII y la Disertación de Hidalgo, la cual “no es otra cosa sino la proyección, en el campo teológico, del mismo espíritu renovador y de idénticas tendencias fundamentales...”.⁹⁹ Hidalgo es un expositor nada despreciable del profundo movimiento reformador de nuestra cultura.

Tanto en Díaz de Gamarra como en Hidalgo se hacen presentes el desprecio por la metafísica de filiación aristotélico-tomista y el predominio de un método histórico positivo y la ciencia experimental; el espíritu crítico y el rechazo por el argumento de autoridad. Y ambos son hijos de ese rico movimiento intelectual iniciado por Clavijero y continuado fructíferamente por Alegre, Guevara, Baso Azábal, Alzate y otros tantos.

No sería de extrañar que el movimiento reformador de los jesuitas haya influido en Hidalgo desde joven: baste recordar que en el Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid, nuestro epónimo, fue discípulo de los padres jesuitas y que conoció personalmente al padre Clavijero. De igual forma, la expulsión de los jesuitas, sus maestros y mentores, fue un agravio muy serio que dejó una herida profunda y viva en el Padre de la Patria, quizás más todavía que en el resto de la población novohispana, ya de por sí bastante agraviada.

Regresamos a la pregunta con la que iniciamos este trabajo: ¿Hubo pues Ilustración en México? En lo que respecta a una confianza en el entendimiento y en las ciencias positivas y experimentales basadas en él, sí; en lo que respecta, en cambio, al agnosticismo y el naciente materialismo de los enciclopedistas, no. Podríamos hablar en todo caso de un “liberalismo” cristiano o de una “ilustración” cristiana. Si bien Hidalgo fue un espíritu crítico, no hay que buscar sus principales influencias intelectuales en Diderot y D’Alembert, sino en los clásicos grecolatinos, en los rena-

⁹⁹ *Ibidem*, p. 45.

centistas franceses, Racine y Molière, y en los teólogos ortodoxos, si bien críticos de la escolástica: Melchor Cano, Gersón, Bossuet, Fleury y Genovesi. En suma: no hay ni un sólo autor antirreligioso en la basta enumeración de los libros predilectos de Hidalgo.

De ahí que sea del todo falsa la opinión de Urbina, al sostener que Hidalgo era “un hijo directo de los enciclopedistas, un admirador de los trágicos oradores de la Convención, un jacobino”. O, como dice don Gabriel Méndez Plancarte: tal afirmación “no pasa de ser literatura, y de la mala”.¹⁰⁰

VIII. CONCLUSIONES

Ya hemos visto, al principio de este ensayo, que *les philosophes* franceses compartían más tesis y actitudes con los liberales y *whigs* británicos, acérrimos críticos de la Revolución, en tanto que monárquicos, aristócratas e intelectuales sectarios rechazaban los principios de *liberté, égalité, fraternité* tal cual resonó más tarde en las turbas enardecidas, si bien era imposible que contuviesen el crecimiento del germen de la crítica que habían sembrado o parasen el caudal de los diques del *statu quo* que habían demolido. La desconfianza generalizada ante la Tradición, el abandono de sistemas metafísicos omnicomprendidos, el optimismo desmedido por las capacidades humanas, la pujanza de la técnica y su poder transformador, la certeza de la educación como remedio de todos los males, la convicción de que puede dependerse de los sentidos y el conocimiento básico, la constatación de la realidad mediante datos positivos verificables son todos rasgos comunes a los ilustrados de ambos lados del Atlántico.

En palabras de Luis González y González, el XVIII sí fue un “Siglo de las Luces” también en la Nueva España:

En aquel siglo se introducen en la Nueva España paradigmas de la ciencia moderna tras la renovación del pensa-

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 53.

miento filosófico acaudillado por los jesuitas. Conforme a la consigna de Campoy, varios jesuitas (Alegre, Clavijero, Abad) y el oratoriano Díaz de Gamarra se ponen a combatir abiertamente contra la filosofía aristotélica y escolástica, contra el principio de autoridad, contra el uso del método deductivo, en pro de la observación y la experimentación para el conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, el afán modernizante en filosofía no se llevó hasta sus últimas consecuencias; se mantuvo a medio camino entre la tradición y la modernidad; no quiso meterse para nada con los dogmas católicos; se cuidó de caer en actitudes deístas, ateas o herejes. El anhelo de reforma filosófica se detuvo delante de los principios religiosos. [...] La renovación del espíritu filosófico fue seguida por una modesta revolución científico-técnica cuyas principales manifestaciones fueron la apertura de institutos científicos, la llegada de sabios europeos, las becas a estudiantes interesados en el estudio de las ciencias, el suministro de información, la escritura en México de obras de orden científico, las expediciones científicas, el empleo de una nueva nomenclatura química, la adopción de teorías taxonómicas en botánica recién lanzadas a la publicidad.¹⁰¹

La Ilustración mexicana, confiada en los talentos de los americanos y en la riqueza proverbial de sus tierras, cargando a cuestras afrentas y recelos contra los peninsulares, respaldada por su gran fervor religioso autóctono y por el pasado indígena, creyente en Dios y en el progreso, con la cabeza alzada por la Razón y la crítica a la tradición, habrá de producir su propio 1789: una revolución que, al buscar la creación de un nuevo paraíso en la tierra, un retorno a la “naturaleza pura original” —la del *Génesis* y las primeras comunidades cristianas, no la de Rousseau, que al fin y al cabo también tomó la suya de aquellos—, desatará el mismo frenesí que la libertad, igualdad y fraternidad hicieron sobre el hambriento y oprimido pueblo francés, por supuesto nos referimos a nuestra revolución de Independencia.

¹⁰¹ González y González, Luis, *op. cit.*, nota 43, pp. 274-275.