

La Ilustración novohispana

Jaime Labastida

La Ilustración, entendida como una revolución de las ideas en torno a la libertad, la ciencia y la política que tuvo su origen en Francia y que impregnó toda Europa entre los siglos XVII y XVIII, llegó a tierras mexicanas de manera oblicua y tardó mucho tiempo en asentarse. El filósofo Jaime Labastida, en esta celebración a Samuel Ramos, indaga las formas en que el movimiento ilustrado fue echando raíces en México, a través de figuras emblemáticas desde Sigüenza y Góngora hasta Mociño, así como la impronta fundamental del barón de Humboldt.

El tema que me propongo desarrollar el día de hoy no es, por supuesto, nuevo. Me ha preocupado (y le ha preocupado a un buen número de nuestros más destacados investigadores) desde muchos años atrás. Hoy, lo que intentaré es darle coherencia al conjunto de interrogantes que me aquejan. De acuerdo con el ángulo de mira en el que ahora me sitúo, el problema decisivo al que hemos de enfrentarnos guarda relación con la historia intelectual de nuestro país (o con la historia de las ideas en México, si se prefiere decir así). El problema general consiste, pues, en tratar de establecer cómo y de qué manera han sido recibidas las ideas fundamentales de cada época en este país, en la medida en que tales ideas no se han producido, de manera espontánea, en México.

El asunto acaso se podría expresar de otro modo y así cabría preguntar por el tiempo histórico (o la velocidad histórica) con la que son recibidas las nuevas ideas clave de cada época en nuestra nación (si existe o no un desfase, sea de orden temporal o intelectual, en esa re-

cepción). También puede elevarse la pregunta siguiente: ¿cuál es el modo en el que el pensamiento nacional se vincula con las ideas nacidas en un ámbito social, económico y político distinto al de México? Si esa posible asimilación se realiza de modo simultáneo al momento en que esas ideas nacen en la sociedad que las produjo y, por lo tanto, si son aceptadas en su forma original o, por el contrario, si se adoptan (y se adaptan) bajo otras modalidades al incorporarse a la sociedad mexicana (en el caso de que ahora se trata, como es de suyo obvio, a la sociedad novohispana).

Preguntémonos, pues, ¿hubo, en verdad, una *Ilustración* novohispana?

Tendríamos que determinar, en este sentido, qué se entiende por *Ilustración*, qué lugar ocupa ese movimiento intelectual en el desarrollo universal de las ideas, qué aportó de nuevo para, a partir de ahí, establecer de qué manera se recibió en Nueva España ese acontecimiento ideológico (si es que, en realidad, se dio tal recep-



Carlos de Sigüenza y Góngora

ción). Ya se sabe que los investigadores que empezaron a sostener estas tesis se enfrentaron, casi de inmediato, a un problema que estimo irresoluble: la que ellos bautizaron con el nombre osado de “ilustración novohispana” fue de tal modo tímida y tan llena de reticencias ante las tesis radicales de los llamados *espíritus fuertes* del siglo XVIII, que por tal causa nuestros investigadores se vieron en la urgente necesidad de colocarle, al menos, algún adjetivo a esa supuesta ilustración. *Ilustración*, sí, dijeron, *pero moderada*.

Los historiadores (filosóficos) que se ocuparon de este grave asunto, casi al propio tiempo establecieron un paralelismo histórico, del cual extrajeron, además, una no menos grave consecuencia política. Así, dijeron que, en tanto que *ilustrados*, los pensadores novohispanos del siglo XVIII rompían con las ideas dominantes en Nueva España. Supusieron, por lo tanto, que la escolástica era el pilar ideológico del régimen, lo mismo en la península ibérica que en las posesiones ultramarinas de la corona. Por tal motivo, pusieron el acento en la supuesta nacionalidad *criolla* de los pensadores *ilustrados novohispanos* para así convertirlos en el antecedente ideológico directo de la guerra de independencia. Poco a poco, aquellos *ilustrados criollos novohispanos* fueron transformados en los precursores ideológicos, si no es que morales, de la independencia nacional. Al propio tiempo que los historiadores (filosóficos) de las ideas en Nueva España subrayaron tales rasgos de los llamados *ilustrados criollos novohispanos* afirmaron también que, en tan-

to que criollos, estos supuestos *ilustrados criollos novohispanos* eran, ya por ese solo hecho, *mexicanos*.

El paralelismo histórico quedó firmemente asentado: de igual manera que el conjunto de los ilustrados franceses (o sea, Diderot, Voltaire, Rousseau, Raynal) sentó las bases ideológicas de la Revolución francesa y alteró los cimientos sobre los que apoyaba al *ancien régime*, nuestros *ilustrados criollos novohispanos* cumplieron un papel semejante, en tanto que destruyeron los cimientos teóricos en los que se apoyaba el régimen colonial español. Pero, ¿es así?

En el conjunto de estas tesis siempre quedan soslayados algunos hechos básicos. Se olvida que *criollo* es un adjetivo que califica al sustantivo *español* (por lo tanto, se debería decir, en todo caso, que esos supuestos ilustrados eran *españoles criollos*); que la nacionalidad de los criollos era, por lo tanto y no podía ser de otro modo, la española; que muchos españoles *peninsulares* fueron tan radicales en sus ideas (incluso, en algunos casos, más) que los *españoles* criollos a los que tanto se exalta; que la corona española, desde que fue asumida por los Borbones, propició la renovación de la economía, la política, las ideas y las instituciones de España y sus posesiones; que, por lo que a la renovación de la escolástica caduca se refiere, no era esa renovación indicio ni siquiera de un posible desafecto a la corona; que Carlos III fue un rey ilustrado (un déspota, sí, pero un déspota ilustrado); que varios de los españoles peninsulares (y no pocos de los españoles criollos) jamás estuvieron a favor de la independencia; que el término *revolución* no es sinónimo del término *independencia* (se puede desear una, pero no la otra, como se advierte con claridad al examinar las posiciones antagónicas de José María Morelos y de Agustín de Iturbide).

La historia de México está plagada de mitificaciones y los panteones cívicos repletos de héroes marmóreos o bronceos, ¿quién lo ignora? También el habla cotidiana nos lleva, casi de la mano (o de la lengua), al error. Así, decimos, sin mayor trámite, “Conquista de México”; “Cortés conquistó México”; “España nos conquistó”; “los españoles nos impusieron su lengua”, por poner ante sus ojos (o sus oídos) unos cuantos ejemplos que en modo alguno se compadecen con un lenguaje racional. Sin embargo, cabe rectificar y decir que lo que Cortés sometió fue el señorío mexica, y no México; que el señorío mexica no dominaba la totalidad del territorio que es hoy el de nuestra nación. Que ni los mexicas ni ningún otro señorío (de Mesoamérica o del Incario) estableció nunca un dominio territorial: los señoríos dominantes (el mexica hasta el inicio del siglo XVI; antes, el teotihuacano o el olmeca) exigían a los pueblos dominados aquello que llamaríamos, con un término occidental, un *tributo* (que recibía el nombre de *tequitl* en la zona náhuatl; o el nombre de *mita* o de *mi-*

tazgo en la zona andina¹). Ese tributo se entregaba en forma de trabajo (en servicios personales) o en especie, igual como sucedía en otros continentes en etapas homotaxialmente comparables: en el Egipto faraónico, en la Grecia arcaica, en Irán o en la China dinástica. El dominio del pueblo mexica se establecía sobre las personas (o los pueblos), pero no sobre los territorios. México, o sea, lo que hoy entendemos por este concepto, no existía en el momento que Cortés sometió al señorío mexica y, por consecuencia, no debería decirse que “España *nos* conquistó” ni que “España *nos* impuso su lengua”, en tanto que la lengua española es nuestra lengua materna y somos los descendientes igual de los conquistadores que de los conquistados (descendientes históricos, políticos y culturales, se entiende). En último término, somos, al propio tiempo, víctimas y victimarios. Lo que sucede es que hemos asumido incorrectamente sólo el papel de víctimas, como si *otros* y no *nosotros* hubieran cometido aquellos crímenes.

Pero vayamos al asunto que deseo exponer.

Nadie ignora que en la segunda mitad del siglo XVIII se produjo, en casi toda la Nueva España, un movimiento intelectual de renovación; que en los colegios y las universidades empezó a fermentar una corriente que intentaba *modernizar*, o sea, *actualizar* o *poner al día* (dicho con otras palabras, *poner a la moda*) las ideas hasta ese momento dominantes. No cabe la menor duda de que pensadores como Alzate, Bartolache, Eguiara y Eguren, Campoy, Clavijero, Díaz de Gamarra, Hidalgo mismo, entre otros más, estaban ocupados en *modernizar* las ideas escolásticas dominantes.² Pero, cuando se

examina con un poco más de atención el contenido real de todas sus propuestas (incluida la de Hidalgo, que diserta sobre el *verdadero método de estudiar teología escolástica*) se puede advertir que, en realidad, lo que intentaron estos pensadores (escolásticos) fue *renovar* la filosofía escolástica misma o *renovar* el método de *enseñanza* de la filosofía escolástica. Hidalgo dice “que el verdadero método de estudiar Teología es juntar la Escolástica con la Positiva” y otras cosas semejantes. El movimiento de renovación en el interior de la escolástica novohispana se producía, pues, cuando en Francia hacía eclosión el racionalismo; cuando en Inglaterra se fundaba el empirismo en las obras de Locke, Hume o Berkeley; cuando Kant estaba a punto de iniciar su revolución copernicana en Prusia. La crítica a la escolástica tardía se había dado en Europa dos siglos atrás. España y Nueva España tenían un atraso abismal en su tránsito a la modernidad.

Quiero ser cuidadoso en el uso de los conceptos. *Renovar* no es, desde el punto de vista estrictamente filosófico, sinónimo de *modernizar*, en tanto que, en la historia de la filosofía, reconocemos el término de *Edad Moderna* o de *modernidad* como el claro equivalente de una tendencia filosófica que se inicia con Bacon, Galileo y Descartes. Además, *ilustración* designa una corriente de ideas que se desarrolla un siglo después de que hiciera eclosión la Edad Moderna propiamente dicha; que tiene como sus máximos exponentes a los ilustrados franceses, el más radical de los cuales responde al nombre de Denis Diderot. ¿Hubo algo semejante en Nueva España? ¿Algo, digo, que pudiera asimilarse al movimiento *moderno* propiamente dicho? ¿Algo, insisto, que guardara relación con los propósitos de la Ilustración, tal como la encontramos en los enciclopedistas franceses? Nada, por supuesto, y hay que asumir este atraso filosófico, sin concesión ninguna.

En este sentido, hago más las siguientes tesis de Octavio Paz: “España no tuvo ni Reforma ni jansenismo ni filosofía de la Ilustración”. Aún más: “La ausencia en España y en sus posesiones de una tradición filosófica y religiosa crítica —fundamento del mundo moderno— hizo que, un siglo después de los tumultos de 1692, los mexicanos no volvieran los ojos hacia su pasado sino hacia afuera”.³ Así, ni España ni Nueva España tuvieron *filosofía de la Ilustración*; todas las discusiones filosóficas del siglo XVIII novohispano fueron hechas dentro de los límites teóricos y sin rebasar jamás las fronteras ideológicas de la ortodoxia religiosa. No hubo en Nueva España ninguna ilustración, en estricto sentido, sino un tímido esfuerzo por renovar la filosofía escolástica, dentro de sus propias normas.

¹ Sobre el término *tequitl*, véase fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, edición facsímil de la hecha en México por Antonio Spinoza en 1571, con prólogo de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, México, 1970. De Molina dice que *tequitl* significa “tributo” o “trabajo” y que *tequitiliztli* equivale a “trabajo”, “servidumbre” o “acto de tributar”.

Por su parte, Rémi Siméon define *tequitl* y sus derivados como “tributo”, “trabajo”, “servidumbre”, “pago de impuestos” (*Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI Editores, México, 1970. La primera edición francesa fue del año 1885). En el *Diccionario del náhuatl en el español de México*, coordinado por Carlos Montemayor, se establece que *tequio* significa “trabajo que realiza cada miembro de una comunidad a favor de las necesidades colectivas, sin paga, en muchos pueblos indios y mestizos”; añade: “durante la época de la Colonia, trabajo o labor que imponían los españoles a los indios como tributo” (UNAM-Gobierno del Distrito Federal, México, 2007). En todas estas definiciones se omite decir que *tequitl* es trabajo forzado que los señoríos mesoamericanos dominantes establecían sobre los pueblos sometidos; que éstos lo realizaban no sólo sin derecho a ninguna paga sino que, además, se obligaban a proporcionarse ellos mismos su comida. Sobre el término inca de la *mita*, véase J.M. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, FCE, México, 1957 y *España en América*, FCE, México, 1959.

² Véase la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica. Compuesta por el Br. Don Miguel Hidalgo y Costilla, catedrático que fue de latinidad y artes en el Real y más Antiguo Colegio de San Nicolás Obispo, de esta ciudad de Valladolid...*, Universidad Michoacana, Morelia, 1958.

³ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe, Obras completas*, tomo 5, FCE, México, 1998, p. 556.

Los dislates teóricos de que hemos de ocuparnos, fruto de un exaltado nacionalismo, arrancan desde mediados del siglo XX, cuando algunos pensadores de nuestro país, para darle mayor lustre al ya de por sí ilustre ingenio de sor Juana Inés de la Cruz intentaron hacernos creer que en su gran poema *Primero sueño* se exponía, “de alguna manera”, el método de René Descartes: así lo hicieron primero Ermilo Abreu Gómez; luego, Ezequiel A. Chávez y, por último, Francisco López Cámara.⁴ Estos autores intentaron demostrar el carácter moderno de sor Juana, a mi juicio de modo ímprobo. Por supuesto, Octavio Paz no cayó en este error.

Quisiera subrayar un hecho, que estimo pertinente. El único pensador que en la Nueva España asume, y a plenitud, el carácter de las ideas modernas, aún bajo el dominio de los Austrias, hacia finales del siglo XVII, es Carlos de Sigüenza y Góngora. Barroco en su estilo de escritura, Sigüenza expone sin embargo en su *Libra astronómica y filosófica*, un pensamiento avanzado, un pensamiento propio, que nada debe a las ideas dominantes en la España y la Nueva España de su tiempo. Sigüenza se dice discípulo de Galileo, usa los instrumentos científicos de observación y medida que son propios de su disciplina (el telescopio, el sextante); mide el movimiento de los cuerpos celestes en grados (y no en “palmas de la mano”, como hace el jesuita Eusebio Francisco Kino); establece el carácter del cometa que aterró a la población de Nueva España como un mero cuerpo del sistema solar y, en suma, hace gala de un conocimiento de la ciencia moderna como no tenía Kino, a quien elogia empero la misma sor Juana en un soneto célebre.⁵

Hay otro rasgo, en la Edad Moderna lo mismo que en la Ilustración, que se debe resaltar. Consiste en la progresiva tendencia a escribir y publicar los textos de orden científico y filosófico en las lenguas maternas de los autores. En efecto, poco a poco, los fundadores de

⁴ De estos asuntos me he ocupado, hace ya largos años, en mi libro *El amor, el sueño y la muerte en la poesía mexicana*, Instituto Politécnico Nacional, México, 1969, pp. 85 ss. Debo decir que, por el contrario, Octavio Paz marca una clara distancia frente a estas opiniones y hace de sor Juana lo que es: un producto de la escolástica, por un lado; y de la tradición hermética, a través de Atanasio Kircher, por otra. Paz tiene razón, aun cuando otorgue un peso excesivo a la tradición hermética y al neoplatonismo en las concepciones de sor Juana.

⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, presentación de José Gaos y edición de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1959 (acaso no sea necesario subrayar que la primera edición de la *Libra astronómica y filosófica* en la que Sigüenza, al igual que Galileo, se ostenta como “cosmógrafo y mathematico”, se hizo en la Ciudad de México, en la imprenta de los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, en 1690). El soneto de sor Juana al que hago referencia es el que ordenó con el número 205 Alfonso Méndez Plancarte en las *Obras completas* de la monja jerónima, tomo I, p. 309, FCE, México, 1951. En los tercetos finales, sor Juana dice, a propósito de las tesis *astrológicas* de Eusebio Francisco Kino, esto: “todo el conocimiento torpe humano/se estuvo obscuro sin que las mortales/plumas pudiesen ser, con vuelo ufano,/Ícaros de discursos racionales,/hasta que el tuyo, Eusebio soberano,/les dio luz a las Luces celestiales”.

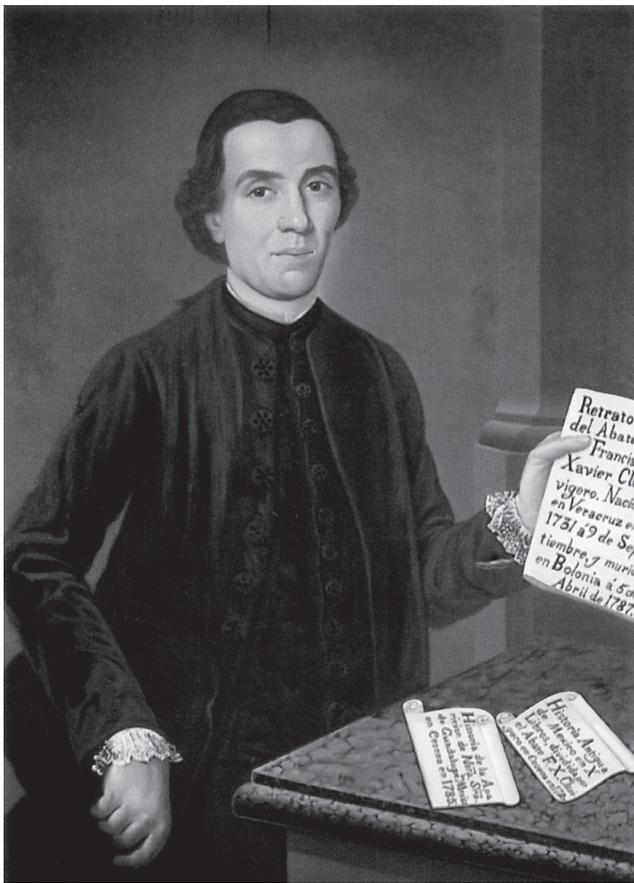
la modernidad se valen tanto del latín cuanto de la lengua vulgar para redactar sus textos filosóficos y científicos. Francis Bacon hace uso tanto de una cuanto de otra lengua; lo propio sucede con Galileo; *Siderius Nuncius* no causa ninguna controversia en la medida en que fue publicado en latín, mientras que su *Dialogo supra i due massimi sistemi del mondo ptolemaico y copernicano*, publicado en lengua vulgar (el toscano), desata la polémica y la posterior condena de la Inquisición. Igual sucede con René Descartes, que oscila entre el latín y el francés. Ya los autores europeos del siglo XVIII escriben casi todos sus textos en la lengua vulgar, o sea, su lengua materna, la lengua de cada uno de sus países de origen. Esa tendencia se acentúa más y más, y ya en los siglos XVIII, XIX y XX, los filósofos escriben en su lengua materna. Así sucede con los empiristas ingleses, los racionalistas franceses y aun con los pensadores prusianos (Leibniz oscila entre el francés y el latín). Desde Kant, no hay un solo pensador alemán que no escriba en su propia lengua, y se llega al exceso, postulado por Heidegger, de suponer que sólo dos lenguas (la helena y la alemana) son las lenguas adecuadas para desarrollar el pensamiento filosófico.

¿Qué sucede en Nueva España? ¿Cuál es la lengua en la que escriben los pensadores a los que ahora se hace referencia? La mayor parte lo hace en latín. Sigüenza y Góngora, en cambio, escribe su *Libra astronómica y filosófica* en lengua vulgar, en el español barroco de su tiempo, y la imprime en la Ciudad de México. No me es posible soslayar un hecho y creo que es necesario resaltarlo, porque indica un rasgo de modernidad: Clavijero escribe originalmente en español su *Historia antigua de México*. Así lo hace constar Mariano Cuevas, que edita y prologa la primera edición española del texto de Clavijero,⁶ que logra, con ese libro, una aportación decisiva a los estudios de las altas culturas amerindias. No sucede lo mismo, a mi juicio, con sus tesis filosóficas, tema que he de desarrollar un poco más adelante.

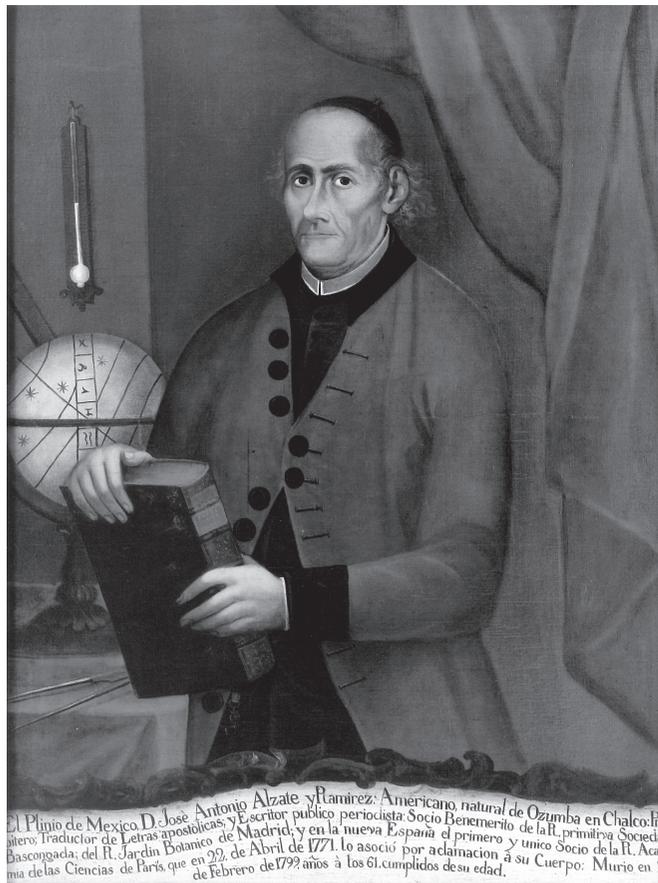
Pasaré ahora al examen de algunos textos paradigmáticos, que apuntan en la dirección que aquí hemos señalado. Gabriel Méndez Plancarte sostiene, en el prólogo a *Humanistas del siglo XVIII* (que, como sabe, fue impreso en 1941⁷), que aquello que de inmediato se

⁶ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 1958 (segunda edición, revisada y corregida). Mariano Cuevas asienta que el texto, original y holografo, en español, estaba en sus manos desde hacía dieciocho años (el prólogo está fechado el 30 de abril de 1944). Como se sabe, la primera edición del texto de Clavijero fue publicada en Italia (*Storia antica del Messico*, Giorgio Bisiani, Editor, Cesena, 1780). Clavijero mismo se ocupó de la traducción del texto español al italiano y sobre esa primera edición se hicieron las traducciones a otras lenguas.

⁷ Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, número 24, Imprenta Universitaria, México, 1941, pp. viii y ix.



Francisco Xavier Clavijero



José Antonio Alzate y Ramírez

advierte en aquellos humanistas (todos ellos, jesuitas novohispanos), “es su acendrado mexicanismo... criollos todos ellos... no se sienten ya españoles sino mexicanos”; además, añade que “su actitud frente al régimen colonial es... de despego y casi diríamos de ‘extrañeza’... son, y quieren ser, mexicanos”. ¿De dónde nacen tesis semejantes? ¿En qué textos se apoyan? Méndez Plancarte se halla inmerso en la corriente ideológica, propia de la primera unidad del siglo XX, en México, que tiene por tema la *identidad* y hasta la *esencia* de una entidad metafísica extraña, *el mexicano*.

Por el contrario, hallo en los escritos de los jesuitas expulsos que todos ellos se reafirman como súbditos de la corona española, que refrendan su respeto y amor al monarca y que desean ser repatriados. Insisto: México no existía como tal, y el mismo Clavijero establece, en la V Disertación, que “los americanos propios”, o sea, los amerindios, “son los más injuriados y más indefensos” ante los ataques de Buffon y de Pauw. “Si al escribir esta disertación, añade, nos moviera alguna pasión o interés, hubiéramos emprendido más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil, debía interesarnos más. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios”.⁸ Quien lea con limpios ojos las *Disertaciones* de Clavijero encontrará en ellas, sin género de

duda, que siempre se opone a las tesis de los *espiritus fuertes* del siglo XVIII, digo, los verdaderos ilustrados, aunque se trate del mismo Buffon, a quien respeta como un gran naturalista, pero del que siempre afirma que sus tesis contradicen las Sagradas Escrituras.

En este mismo sentido, cabe reconocer que Clavijero rechaza de modo decidido el sistema heliocéntrico de Copérnico. Así, afirma en su *Física particular*, que “el sistema copernicano no puede ser defendido como tesis” porque, primero, “se opone a las Sagradas Letras”; segundo, porque “los Jueces Romanos de la Fe juzgaron que era absurdo y herética la opinión que afirmara que el Sol *permanece inmóvil en el centro del mundo; y que la Tierra, en cambio, se mueve alrededor de él*”; tercero, porque “esa opinión fue consignada en la lista de las doctrinas proscritas por la Santísima Compañía de Jesús”.

Pero si el sistema copernicano no puede ser defendido como tesis, tampoco “puede admitirse ni siquiera como hipótesis”, dice Clavijero, y concluye afirmando que le resulta “más difícil comprender los movimientos de los copernicanos que los de los tolemaicos y los tychónicos”.⁹ En el texto citado, escrito en latín y que constituye los apuntes de sus clases en el Colegio de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesús, en la anti-

⁸ Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*, tomo IV, *Disertaciones*, op. cit., p. 190.

⁹ Francisco Xavier Clavijero, *Física particular*, en *Introducción de la filosofía moderna en Valladolid de Michoacán hoy Morelia* (traducción de Bernabé Navarro), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1995, pp. 71-76.

gua Valladolid de Michoacán, ¿dónde hallamos algún rasgo moderno o ilustrado suyo, que no leyó a los autores que combate en sus propias fuentes sino en referencias de segunda mano? Hay que ver los inútiles esfuerzos que despliega Bernabé Navarro, en sus notas, para tratar de salvar el supuesto carácter moderno y hasta cierto rasgo científico de Clavijero, que no conocía la ciencia de su tiempo y que, insisto, se apoya siempre en argumentos de autoridad. Se ha dicho, con pasión pero sin argumentos sólidos, que Clavijero estableció esas tesis para evitar a la Inquisición y que ocultó lo que constituía su pensamiento verdadero.

No hay tal cosa y en este aspecto me es necesario mostrar mi desacuerdo con las tesis de mi querida amiga María del Carmen Rovira, quien sostiene que, en general, en España, “la mayoría de los miembros de la compañía” de Jesús “se oponían a la filosofía y a la ciencia moderna”, mientras que, en cambio, en Nueva España había un choque entre las autoridades virreinales y “el grupo de jesuitas mexicanos criollos”, que se abría a la filosofía moderna.¹⁰ ¿Por qué esa diferencia entre los jesuitas del mundo entero, opuestos a la modernidad, y los novohispanos, ellos sí, “modernos”? Los jesuitas, ¿“mexicanos criollos”? Eran criollos, sí, o sea, *españoles criollos*, pero ¿abiertos a la modernidad? ¿Cómo, de qué manera? Al examinar las tesis filosóficas de Clavijero, Rovira advierte la contradicción que en ellas existe; dice que éste “siente la necesidad de protegerse ante sus superiores” y que ello “lo conduce... a admitir el *argumento de autoridad*”; después, Rovira se pregunta si esas contradicciones eran propias del pensamiento del jesuita o si, por el contrario, respondían a “un temor a comprometerse” y responde: “Nunca lo sabremos”.¹¹ ¿Por qué no lo sabremos nunca? Lo que se deduce con entera claridad de los textos de Clavijero es que no aceptaba, por todas las razones que ya indiqué, ni la ciencia ni la filosofía modernas y que, en todo caso, de hacerlo, se trataba de una ciencia que ya tenía más de un siglo de haber sido expuesta en Europa y que, en los países europeos de pensamiento más desarrollado (Francia, Holanda e Inglaterra, desde luego; Prusia en menor medida) había aparecido una forma de pensamiento crítico mucho más radical que el de aquellos pensadores ante los cuales muestra reticencia Clavijero.

Lo cierto es que hasta en los filósofos novohispanos más avanzados están ausentes los rasgos que conforman la verdadera *Ilustración*, quiero decir: la crítica radical a la autoridad, la utilización del método expe-

¹⁰ María del Carmen Rovira, “Filosofía y humanismo” en Francisco Javier Alegre, *Instituciones teológicas* y Pedro Márquez, *Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*, compilación y estudio crítico de María del Carmen Rovira y Carolina Ponce, FFyL, UNAM, México, 2007, pp. 42-43.

¹¹ María del Carmen Rovira, *ibidem*, pp. 47-48.

rimental, la redacción y la publicación de todos sus escritos en lengua vulgar, el reclamo a la razón para dilucidar todos los asuntos, la exaltación de la tecnología moderna; un concepto político de *pueblo* que va más allá de los *ayuntamientos* medievales de España; la tesis de la separación de poderes; la manumisión de los siervos; el reparto agrario, la economía política de mercado; la idea de que la riqueza de las naciones reside en el *trabajo*... ¿a qué seguir?

Paso por alto la valoración que hace José Gaos de los *Tratados* de Juan Benito Díaz de Gamarra,¹² a quien atribuye la autoría del famoso *Memorial ajustado*, que antes le había sido concedida a José Antonio de Alzate por Antonio Caso (cuando, en realidad, se trata de una traducción libre de un texto satírico de Nicolas Boileau, apodado Despreaux, escrito en 1675, un siglo antes). Tampoco me ocuparé de los dislates de Bernabé Navarro a propósito de Juan Benito Díaz de Gamarra, que aparecen ya en el hecho de traducir *recentioris* (*Elementa recentioris philosophiae*) por *Elementos de filosofía moderna*, en tanto que el latín desconoce la palabra *moda* y su derivada, la voz *moderno* y para dar a entender, así, que Gamarra hablaba de filosofía *moderna* en el sentido estricto del término.¹³ Añado que en latín clásico, *modus* indica *medida* y no esto que más tarde hemos admitido como estar *al día* o ser *moderno* (que evoluciona bajo el modelo de *hodiernus*). Quizá debería pasar por alto cuanto Navarro dice de José Antonio de Alzate, en tanto que los textos en que se apoya no le pertenecen a éste sino a José Mariano Mociño. Tal vez me sea suficiente con observar que todo cuanto Navarro dice de Alzate como “cima de la ilustración”, le debe ser atribuido, en rigor, a Mociño.¹⁴

A propósito de Mociño, nunca me cansaré de subrayar que es el pensador en quien culmina en verdad el movimiento moderno de los tres largos siglos del dominio español sobre América, un hombre abierto ya hacia el siglo XIX. Mociño es el paradigma de un científico y de un filósofo radical, el verdadero autor de los textos filosóficos que le son atribuidos a José Antonio de Alzate y que fueron publicados bajo el pseudónimo de José Velázquez o José Velázquez de Vice Cotis. Mociño está, en algunos aspectos, a la misma altura de Alexander von Humboldt: posee su mismo rigor científico, su misma precisión, idéntica actitud ante los hechos observables de la naturaleza.

¹² Juan Benito Díaz de Gamarra, *Tratados. Errores del entendimiento humano, Memorial ajustado y Elementos de filosofía moderna*, edición y prólogo de José Gaos, BEU, UNAM, 1947.

¹³ Juan Benito Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1963.

¹⁴ Bernabé Navarro, “La cima de la ilustración: Alzate” en *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1964, pp. 169 ss.

Por último, sólo me resta advertir que un moderno en verdad radical en el campo de la economía y de las ciencias sociales fue Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, que excomulgó a Hidalgo y a Morelos y fue enemigo jurado de la Independencia. Sin embargo, Abad leyó y asimiló las teorías económicas de Adam Smith, fue amigo de Humboldt (ambos se citan con el mayor de los respetos) y fue procesado por Fernando VII, murió en prisión, acusado de afrancesado, herético y subversivo, en la medida en que apoyó la Revolución de Riego, por la que se obligó a Fernando VII a jurar la Constitución gaditana de 1812. A pesar de todo lo anterior, Abad no fue partidario, como ya dije, de la Independencia, igual que Mociño apoyó a José Bonaparte. A ninguno de los dos, por esos hechos de orden político, se les puede restar uno solo de sus enormes méritos en el campo de las ciencias: a uno, Abad y Queipo, español peninsular, en el terreno de la economía y de las ciencias sociales; a otro, Mociño, español criollo, en el campo de la filosofía, la medicina y las ciencias naturales.

Me gustaría añadir que, en el marco del homenaje que le rendimos a Samuel Ramos, fundador de la cátedra de filosofía mexicana en la Facultad de Filosofía y Letras hace setenta años, hago mías estas palabras suyas: “las obras filosóficas de los pensadores americanos pueden ser aquilatadas desde dos puntos de referencia muy diversos. Pueden, en primer lugar, ser enjuiciadas dentro de la escala universal de valores que se aplica a todos los pensadores en el plano abstracto de la filosofía, según que han descubierto o no, una nueva idea o doctrina que se sume al acervo general de los conocimientos. Desde este punto de vista, claro está que no hay en toda la historia de nuestro pensamiento un solo filósofo que pueda reputarse original y creador. Hasta hoy no podemos jactarnos de haber contribuido con una gran concepción filosófica a la cultura universal”. Pero, añade Ramos, existe “otro criterio para valorar la producción filosófica hispanoamericana y que consiste en averiguar si esa obra, por más que en estricto sentido no sea original, se asimila a nuestra existencia americana y tiene un influjo en la organización de nuestra cultura”.¹⁵

Las afirmaciones de Ramos pueden dejarnos, acaso, un mal sabor de boca.

Reconocer, como él lo hace, que no hemos tenido pensadores de rango universal y que en ninguna época de nuestra historia hemos sido capaces de formar un cuerpo de doctrinas filosóficas del nivel que tienen el racionalismo francés, el empirismo inglés o el idealismo alemán, semeja un pesimismo atroz. Sin embargo, también es necesario reconocer que, precisamente desde hace poco más de setenta años, con el arribo de los

filósofos transterrados españoles (José Gaos, Juan David García Bacca, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez) y la posterior formación del Grupo Hyperión, como ya lo dije, nuestra filosofía empezó a adquirir un verdadero nivel profesional, que no ha perdido. Sólo en la época virreinal el cultivo de las disciplinas filosóficas alcanzó el mismo grado de continuidad que hoy tiene la filosofía en México. Es posible, si lo que ahora sostengo posee algún rasgo de veracidad, que pronto tengamos pensadores que se expresen en la lengua que nos es propia, digo, la lengua española, y que puedan presentarse con un pensamiento que también les sea propio en el concierto universal de la filosofía. Hay que traducir la filosofía universal a la lengua española: hay que desarrollar, cada vez más, un pensamiento original en la lengua que nos es propia; hay que pensar en español.

Finalmente, sólo me resta decir que tuve el honor de pertenecer al grupo de estudiantes al que, el año de 1959, días antes de su fallecimiento, le dictó Samuel Ramos su última cátedra, precisamente en la Facultad de Filosofía y Letras. **U**



Juan José de Eguíara y Eguren

¹⁵ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1943, pp. 85-86.