

Las disertaciones de Clavijero y su supuesta disputa en contra de los ilustrados europeos

Reflections on Clavijero and his Alleged Dispute Against the Enlightened Europeans

VIRGINIA ASPE ARMELLA¹
Universidad Panamericana
vaspe@up.edu.mx

RESUMEN

En esta investigación se rastrea el criterio que tuvo Clavijero al argumentar que los indios de América eran plenamente racionales, que mostró mediante análisis de su lengua, probando que era capaz de abstraer metafísicamente. La autora de esta investigación muestra que la obra de Clavijero es una sólida argumentación filosófica –no sólo una apología, como frecuentemente se le interpreta– que hunde sus raíces en las teorías modernas de Vico, en una filosofía del lenguaje y de la conceptualización numeral moderna, que bebe de algunos ilustrados, como Montesquieu y Buffon. El análisis arroja luces sobre puntos comunes entre Clavijero y su compañero de orden, Francisco Xavier Alegre, demostrando que hay una antropología filosófica común en ambos autores, a pesar de las diferencias temáticas y de estructura de discurso filosófico. La investigadora muestra cómo Alegre influye en Clavijero mediante un enfoque libertario subyacente a los argumentos.

Palabras clave: lenguaje, abstracciones, conceptos metafísicos, ilustrados, caracteres

ABSTRACT

This research studies Clavijero's criteria when demonstrating the American indian's capability to establish metaphysical abstractions. The author proves this by a profound analysis of the indian's language and their conceptual numerations, demonstrating that the writings of Clavijero have philosophical argumentations rather than the classical apologetically view commonly interpreted. The text suggests that Clavijero has been influenced by Gianbattista Vico's theories, and that although Clavijero opposes his thesis to De

¹ Investigadora SNI II, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Mixcoac. México. Agradezco al profesor André Laks el haber leído este escrito y el haberme introducido en el análisis de Alain Pons, especialista contemporáneo en Vico; gracias a dicha referencia pude profundizar y corroborar más la conexión entre Vico y Clavijero.

Paw, he follows other modern authors such as Montesquieu and Buffon when exploring naturalistic causes. The research initiates its argumentation pointing out that there is a common philosophical root between Clavijero and Francisco Xavier Alegre, another criollo jesuit of the time, both arguing in different manner and exploring different problems, but with the same anthropological understanding of human nature. The researcher points out towards an emancipatory emphasis that characterizes Alegre's discourse and that influence Clavijero's argumentation.

Keywords: language, abstractions, metaphysical concepts, illustrates, characters

Introducción

La presente investigación pretende hilar dos aproximaciones a la situación novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII; por un lado, el escrito de Francisco Xavier Clavijero *Disertaciones* y, por otro, algunas proposiciones de la obra *Instituciones Teológicas*, de Francisco Xavier Alegre. Escritos ambos en el destierro durante su estancia en Italia,² los dos textos exponen tesis filosóficas basándose en los apuntes de la cátedra que impartían en la Nueva España antes de la expulsión de 1767. El análisis muestra una continuidad –que no ruptura– entre los argumentos que exponen y los antecedentes filosóficos previos al contacto directo con Europa. Me propongo establecer que entre ambos textos hay una filosofía común como trasfondo, que a primera vista parece diversa por la temática, género de investigación y modo de argumentación, pero que cuenta con un hilo común subyacente. Tanto Clavijero como Alegre presentan una filosofía política libertaria en sus escritos, y aunque los textos se escriben con ocho años de distancia –las *Disertaciones* se publican en 1780 e *Instituciones Teológicas* en 1788–, se ve que

² Especialistas actuales en Vico, como Alain Pons, sostienen que los escritos de Vico no pueden situarse ni en lo viejo ni en lo moderno, que el pensamiento de Vico se formó con la recuperación del pensamiento aristotélico, de Cicerón y del pensamiento estoico, y que su postura frente a los modernos es sumamente ambigua. PONS, A., en "Situating Vico between modern and postmodern", en *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, Vol.22, no. 3, 1996, pp. 13-17. Quizá allí esté la causa de la imposibilidad de los mexicanistas actuales para definir el pensamiento jesuita del dieciocho en cuanto moderno e ilustrado o escolástico tradicional; puede decirse que la controversia actual quizá no sea tanto ideológica sino de comprensión de cuál ilustración seguían esos pensadores. Ha habido ya mexicanistas que apuntaron a la influencia de Vico via Boturini: por ejemplo: MATUTE, A., *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1976; también apunta a Vico: ZEA, L., *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México: Stylo, 1948; y más recientemente: DIEZ CANEDO, A., *Un estudio sobre las dos versiones de la ciencia nueva de Juan Bautista Vico*, México: Colegio de Historia/ UNAM, 1981 donde la autora levanta la atención de las diferencias de interpretación entre las ediciones del texto de Vico. Un obra relevante en la interpretación del tipo de ilustración que proponía Vico es la de CRUZ CRUZ, J., *Hombre e Historia en Vico*, Pamplona: EUNSA, 1985. Por último, es relevante tomar en cuenta la propia narración jesuita de la expulsión para encuadrar su situación: ALEGRE, F. X.; de ZELIS, R.; LÓPEZ DE PRIEGO, A., *Testimonios del exilio* (selección y prólogo de Elsa Cecilia Frost), México: Jus, 2000.

la cátedra alegrina había servido como sustento antropológico a Clavijero cuando realiza disertaciones que, aunque ya tendrían un corte más similar al de la filosofía europea —el énfasis lingüístico, la idea de la historia en Vico, la inclusión del desarrollo científico de naturalistas europeos como Buffon y Robertson—, seguía sin embargo la línea emancipatoria de *Instituciones Teológicas*. Este espíritu libertario no hubiera podido ser llevado a plenitud sin el andamiaje metodológico que incorpora Clavijero de la propuesta de Gianbattista Vico, la línea ilustrada europea que, en mi opinión, incorporaron los jesuitas criollos al demostrar la plena racionalidad de los indios de América. Vico tiene una presencia fundamental en las argumentaciones del siglo XVIII novohispano, cosa que he querido probar en este escrito para comprender la representación cultural que sigue Clavijero en su *Historia Antigua* y en las *Disertaciones*. Esta propuesta dirime parte de la polémica actual entre pensadores mexicanistas que oponen los términos *ilustración* y *modernidad* al pensamiento criollo jesuita, argumentando unos que los jesuitas fueron quienes se abrieron a la modernidad en sus estudios, y otros, que los jesuitas criollos carecieron por completo de una ilustración y que se opusieron a las políticas modernizadoras del nuevo régimen borbón. En mi opinión, el problema entre estas opiniones divergentes está en considerar exclusivamente un tipo de ilustración, la francesa, omitiendo una previa relevante, la italiana de Gianbattista Vico, ilustración que se anticipó más a los tiempos contemporáneos evitando los reduccionismo racionalistas cartesianos; esta última fue la que eligieron los jesuitas criollos.

La metodología que he seguido en esta investigación consiste en la intertextualidad de fuentes, seleccionando de éstas los pasajes y argumentos más representativos que en mi opinión reflejan la relación señalada. He puesto especial énfasis en la *Intentio Autoris* de ambas obras manifestadas en sus *Prefacios*, intentando mostrar cómo la cátedra de Alegre fue promotora de una particular ilustración novohispana,³ ilustración que mejor podría denominarse *reformismo criollo*, aunque el término no sea utilizado en el ámbito académico actual. Por razones didácticas, decidí comenzar

³ Para aclarar qué se entiende por ilustración novohispana remito a mi reciente escrito: ASPE ARMELLA, V., *Influencias externas e internas en el pensamiento político de Miguel Hidalgo y Costilla: una aproximación heterodoxa a las cortes de Cádiz* (eds. Manuel Prendes Guardiola-Víctor Velezmore Montes), Perú: Universidad de Piura, 2012. Hay mucha bibliografía sobre el tema, pero en mi opinión conviene salirnos de interpretaciones acudiendo a textos sobre políticas y documentos de la época en torno a la educación y currículo académico. Artículos relevantes del tema son los de IRIGOYEN TROCONIS, M. P., “Clásicos grecolatinos en la Biblioteca del colegio máximo de san Pedro y san Pablo”, pp. 182-200; de AGUIRRE SALVADOR, R., “La Real Universidad de México y el nacionalismo criollo del siglo XVIII”, pp. 209-230; y de MORENO CORRAL, M. A., “Ciencias exactas en la Real Pontificia Universidad de México, siglo XVIII”, todos, publicados en TERÁN ELIZONDO, M. I.; TERÁN FUENTES, M. (Eds.), *Filosofía Ciencia. Estudios sobre Pensamiento Novohispano*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005, p. 328.

exponiendo la *Disertación VI* de Clavijero y sólo posteriormente incluir la antropología alegrina como sustento de ella.

La *intentio autoris* clavijeriana

Clavijero escribe dos *Prefacios* indispensables a tener en cuenta en su *Historia Antigua de México*. El primero se sitúa al inicio de la obra y está dividido en tres partes: la dedicatoria *A la Real y Pontificia Universidad de México*, texto que sólo incluyó en el escrito italiano, pero que la traducción de Francisco Pablo Vázquez incorporó al castellano, siendo así como Mariano Cuevas nos la legó en su *Introducción* a la obra del veracruzano; la segunda, un *Prólogo del autor de los escritores de la historia antigua de México*. Después viene otro prefacio, que abre las *Disertaciones*, titulado *Al Lector*. Estos tres escritos anticipatorios son esenciales para realizar una hermenéutica adecuada en relación con la hipótesis que presento, así que comienzo por analizarlos para pasar después al tema de la sexta disertación.

En el escrito *A la Real y Pontificia Universidad de México* es de resaltar algo que frecuentemente se ha soslayado. Clavijero dedica esta obra a la Universidad de México: “quiero quejarme amistosamente de la indolencia y descuido de nuestros mayores con respecto a la historia de nuestra patria”.⁴ Clavijero argumenta allí que en la Real y Pontificia hubo expertos catedráticos como Sigüenza, pero que la Universidad había dejado de tener catedráticos de esa especialidad en el último siglo, quitando a los “profesores de antigüedades encargados de explicar los caracteres y figuras de las pinturas mexicanas”, que además de mostrar la tradición remota de la patria, eran muy útiles para resolver problemas de tierra y de nobleza. Se queja también de que por esta razón la Universidad fue perdiendo los escritos de los antiguos, en especial los de Sigüenza, y propone que se haga un edificio que preserve al menos “lo que quede de lo que aparezca”, diciendo que con ello se repetiría la hazaña de Sigüenza y Boturini. Dos cosas se derivan de este escrito con el que abre Clavijero su obra: la primera es que nuestro autor arremete contra la Universidad de México; básicamente, la *intentio autoris* que se deriva no es la del apologeta, como frecuentemente se le ha tildado, tampoco la de un conservadurismo alejado de la ilustración, pues menciona un hilo conductor entre Sigüenza y el ilustrado viajero Boturini; menos aún podría considerarse el texto como una defensa al poder

⁴ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas en edición original del escrito en castellano por el autor, México: Porrúa, 2009, pp. xvii-xviii.

establecido en Nueva España, pues critica a la Real y Pontificia. El escrito en cambio me parece que muestra un incipiente modernismo, por ejemplo, al promover lo que podríamos llamar la primera agenda museológica de rescate indigenista, o cuando se propone volver a los códices para analizar su contribución lingüística. Pero no me interesa aquí hacer una apología del autor, sino ir paso a paso desentrañando las razones y los motivos que lo movieron a desarrollar lo que considero el *core* de su filosofía: las abstracciones metafísicas de los indios.

Un segundo texto que nos muestra la *intentio auctoris* de *Historia Antigua* es el *Prólogo al Autor*,⁵ donde se expone formalmente la intención de la obra, diciendo: “me he propuesto como principal objeto la verdad”; además, Clavijero dice que se propone rescatarla para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de América, “habiéndome propuesto la utilidad de mis compatriotas como fin principal”. Enfatizamos bien la propuesta clavijeriana aquí estipulada: el fin es un beneficio a los compatriotas; el medio, refutar a quienes exponen erradamente la condición americana. El *Prólogo* aquí analizado muestra que nuestro autor cuenta con una metodología novedosa: promueve el uso de fuentes, la intertextualidad en las obras, la comprensión plena de las antiguallas a través del dominio de la lengua mexicana, ser testigo ocular y presencial —“haber vivido entre los mexicanos”—; y al haber cumplido con estos requisitos metódicos, acertar “por la diligencia de las investigaciones, por la sinceridad de la narración, por la naturalidad de estilo”. Cita las fuentes que hubo de consultar para probar esta idea nueva de la historia: las obras de Plinio, Dioscórides, Lactancio, Hernández, Ulloa, Buffon, Romare y otros.⁶ Note el lector cómo para Clavijero no hay escisión ni ruptura entre autores antiguos y el gran Buffon. En el prólogo a las *Disertaciones* denominado *Al Autor*,⁷ Clavijero dice exactamente a qué obras de Buffon se refiere, citando obra, número de tomo y traducción del texto; por eso sostiene que sólo busca la verdad y que no debe “hermosearse ni estilizarse” la narración ni involucrar “reflexiones filosóficas ni políticas”. Este modo de exponer la historia responde a las condiciones que ponían ya los ilustrados: evitar una crónica apologética relatando grandes hazañas del personaje hermoseándolas con descripciones del entorno. Se declara “enemigo de todo engaño y afectación”, pues le parece que “la verdad es tanto más hermosa cuanto más desnuda. Me aparto —añade— del panegírico de Solís, de la invectiva del ilustrísimo Las Casas”, y concluye:

⁵ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, pp. xxi-xxiii.

⁶ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. xxii.

⁷ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. 597.

Dejo los hechos en aquel grado de certeza y verosimilitud en que los encuentro: en donde no puedo acertar en algún suceso por razón de la discordia de los autores, expongo honestamente los sinceros pareceres, pero sin omitir las conjeturas que dicta la recta razón.

Sentado esto, propone los axiomas de esa nueva idea de la historia que él practica: la objetividad, y la separación de toda ideología, “no temer decir verdad y no atreverse a decir mentira. Imitar el ejemplo de muchos pensadores modernos que se apegan literalmente al nombre extranjero cuando no lo conocen”, respetando con esto la autenticidad denotativa en la otra cultura. Promueve el uso de ciencias auxiliares como la geografía, que denomina ciencia exacta,⁸ y exige citar cada una de las fuentes tratadas, por ejemplo, en su caso, al conquistador anónimo respecto de templos, caracteres de los mexicanos y otros documentos, también el haber acudido a Valadés, a Francisco Hernández, a Herrera y a Gemelli. En *Noticia de los escritores de la Historia Antigua de México* continúa su justificación metodológica describiendo los autores que seleccionó y dando las razones de ello. En esta propuesta describe los libros utilizados, cita los temas tratados, la ubicación de cada libro, fecha de impresión, editorial y ciudad en que ésta se realizó, añade dónde se encuentra el texto y si el autor es indio, noble, clérigo etc. Algo digno de mención es que su análisis cuenta con autores extranjeros tanto como americanos. Menciona y acude a las grandes contribuciones indígenas tanto como las de criollos y extranjeros, sumando las contribuciones de Gemelli, Boturini, de Paw, Marmontel y Thomas Gage, Raynal, Robertson, Teodoro Bry, etc. De éstos explica cuáles merecen ser seguidos y da las razones por las que excluye a otros; por último, señala las colecciones de Códices trabajados y su ubicación. En la metodología nueva que presenta, Clavijero reduce el universo de su investigación a un espectro específico, excluyendo a Michoacán, Yucatán, Guatemala, y Nuevo México,⁹ y sigue la estructura y conferidos de la *Monarquía Indiana* de Fray Juan de Torquemada, la obra de *Historia Antigua de México* que le parece a Clavijero la síntesis mejor lograda.¹⁰

Veamos por último el prólogo denominado *Al Lector*,¹¹ que se encuentra al abrir las *Disertaciones* del Libro X, para redondear la *intentio autoris* del texto: en dicho escrito reitera su ideario de la historia como ciencia y no como de arte literario ni de crónica, diciendo que escribe “para confirmar la

⁸ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. xxiii.

⁹ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. xxii.

¹⁰ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. xxii. En la selección de Torquemada, Clavijero prueba que sí fue la tradición historiográfica mejor lograda de México.

¹¹ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. 597 y ss.

verdad de muchas cosas contenidas en la obra *Historia Antigua de México*". Es decir, las *Disertaciones* son una demostración de lo que previamente se dijo en la *Historia Antigua*. Señala allí qué pretende demostrar en cada disertación:

[...] la primera disertación suple la falta de noticias sobre la primera población del nuevo mundo. La segunda, es para que sepan los fundamentos de nuestra cronología y servirá para cualquiera que quiera escribir en lo sucesivo de la Historia de México [...] todas las demás son necesarias para disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido muchos autores modernos que, sin suficientes conocimientos, han escrito sobre la tierra, los animales y los hombres de América.

El pasaje muestra dos cosas que me interesa señalar: por un lado, Clavijero no tiene un discurso absolutamente en contra de los extranjeros, ya que incluye en sus fuentes a autores ilustrados; por otro, no se concibe como un ilustrado más, tiene una conciencia diversa de su raigambre. Pero su intención no es oponerse a un bloque unitario europeo, ni ilustrado ni moderno. Él mismo propone una metodología nueva para analizar una vieja tradición americana. Lejos está en él, me parece, la idea tan frecuentemente expuesta de que lo que hay aquí es una pugna entre la tradición criolla americana frente a la nueva vía ilustrada europea, y menos aún me parece que se deduzca de su texto esa idea recurrente al interpretarlo, de que la ilustración mexicana vino por los jesuitas, pues en el texto no hay mención alguna de ello ni cita a contemporáneos de su orden que lo sustenten. Su intención de fondo está más bien en dar armas a los lectores —académicos mexicanos— para leer la obra *Investigaciones filosóficas sobre los Americanos* de De Paw, en la que nuestro autor sostiene que De Paw incurre en los siguientes errores de interpretación: utilizar una metodología que no contextualiza, quitar importancia a la Iglesia y a los libros sagrados cuando éstos se requieren para la comprensión de América; asimismo, haberse encandilado De Paw con las nuevas filosofías sin entender que carecía del material para analizar desde lejos, además de no tener el método preciso para lograrlo. Lo acusa de instaurar una ruptura entre la naturaleza y la cultura cuando dice que mantiene criterios naturalistas de clima y geografía extendiéndolos a las acciones humanas, sin tomar en cuenta la cultura que se había desarrollado con instituciones públicas y privadas. Para nuestro autor, el error de De Paw radica en que extiende las tesis naturalistas al ámbito socio-cultural, algo que ocurriría después con el positivismo y que habría también de refutarse. Clavijero sostiene explícitamente dos cosas: la primera, que aprecia con mucho las investigaciones de Buffon y que él es un gran científico, su encono es contra la interpretación que De Paw hace de Buffon; la segunda, Clavijero no pretende hacer en sus *Disertaciones* una

apología de América.¹² Simplemente sostiene que él escogió la obra de De Paw “porque es la obra que sintetiza todos los errores que él encuentra en textos” de interpretaciones falaces sobre América; lejos está en nuestro autor la idea de oponerse globalmente a los ilustrados.

Ciertamente se ve en Clavijero una molestia por la ironía con que De Paw se refiere a la Iglesia, le parece que en ese ámbito el francés “carece de respeto a la verdad y buena fe y pone en ridículo a la iglesia de Dios”, pero no hay una sola argumentación contra el protestantismo o una nación europea específica en su obra; con “turba de ilustrados” alude a la decadencia de una metodología adecuada que utilizan él y otros naturalistas que él mismo alaba. Pero, ¿cuáles son los criterios metodológicos que sigue Clavijero para desarrollar su argumentación, y qué influencia posee al estructurar todas sus obras? El tema rebasa el interés de nuestra actual investigación, empero, debo señalar que hay un nexo directo explícito entre la obra de Giovanni Battista Vico y el jesuita veracruzano. La intertextualidad entre la *Scienza Nuova* o *Ciencia Nueva* de Vico y la *Historia Antigua* de Clavijero reflejan que el segundo estructura y organiza su obra bajo las mismas condiciones que da Vico para encontrar los principios de una cultura y con ello formular los derechos universales a todos los seres humanos. Escrita en Nápoles, en 1725, y revisada plenamente para 1734, la *Nueva Ciencia* fue una obra contemporánea a la cátedra de Clavijero en Nueva España. En ella, Vico urgía al estudio del lenguaje, la mitología y el estudio de las tradiciones, aportando técnicas de investigación histórica nuevas que permitieran descubrir el carácter distintivo de los ciclos de la historia de la humanidad. El argumento eje viquiano decía:

[...] ya que el mundo de las naciones ha sido creado por los seres humanos, analicemos en qué instituciones están de acuerdo los hombres. Porque esas instituciones podrán arrojarnos principios eternos y universales (tal y como toda ciencia debe tener principios) principios sobre los que todas las naciones fueron fundadas y aún se preservan.

Esa nueva ciencia permite estudiar la naturaleza común de las naciones llevando a establecer el ámbito jurisprudencial universal.¹³ En el L I de la

¹² Lo dice explícitamente en la página 598 de la edición citada. Cf. DE PAW, *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*.

¹³ Cfr. VICO, G. B., *Vico: a Study of the New Science*. Esta edición es actualmente la más completa y reconocida. Sigo dicho texto en inglés y presento en castellano mi propia traducción. El Libro I de la obra de Vico es la clave de la cuestión temática que propondré en este escrito, pues la oposición de Vico a Descartes marca la elección ilustrada de Clavijero. Como bien señala Alain Pons en su artículo “Situating Vico between modern and postmodern”: el interés metódico en Vico es clave al oponerse a Descartes: “The same need to experience ‘the essence of man more primordially’ was one I believe, to which Vico came, brought by his inability to accept the rationalistic anthropology of his Cartesian contemporaries, by his aware-

*Ciencia Nueva*¹⁴ se expone la necesidad del fin y la dificultad que presenta descubrir el significado de una ciencia nueva. Todo el libro primero trata de cuestiones metódicas para lograrlo. Para Vico, los principios de las naciones tienen significado metafísico y llevan a contemplar la mente común de todas las personas.¹⁵ Su propuesta está cruzada por la idea de jurisprudencia en el género humano; se opone a Descartes en cuanto a que desarrolló una metodología a partir de ideas claras y distintas que excluyen la contingencia propia de la razón práctica. Considera que hay una idea eterna de justicia que puede rastrearse a través del análisis de las leyes, religión, lenguajes, análisis de prácticas como los matrimonios, los nombres de las cosas, las armas de los pueblos, sus gobiernos;¹⁶ y en el *Corolario* del Libro I muestra la metodología comparativa que puede realizarse para mostrar que todas las naciones han pasado por ciclos y edades de la historia similares. En el L II expone el modo de realizar pruebas metafísicas¹⁷ y los principios de esa ciencia en relación al lenguaje.¹⁸ Dice que si la idea es algo común a todos los hombres, el lenguaje tiene un origen común también entre los pueblos. Expone la idea de un diccionario común de palabras mentales,¹⁹ con la pretensión de hacer una ciencia común a la filosofía y a la historia. Es lamentable ver que aún hoy en el ámbito académico erudito se desconoce que Vico es filósofo y que su pretensión estuvo en ese género de investigación; lo mismo ocurre lamentablemente con Clavijero, a quien

*ness of the dangers of systemic thinking, the loss of an 'inventive' capacity of 'mind' he identified as the ingenuity of imagination (phantasia), the isolation of methodic thinkers and their inability to nurture and maintain social existence", p. 592. La disputa viqueana entre lo Viejo y lo Nuevo es clave para comprender la ilustración criolla jesuita y sus razones. La disputa viene trabajada también por LEVINE, J. M., "Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancient and the Modern", *Journal of History of Ideas*, 52, 1991, pp. 55-79.*

¹⁴ Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, pp. 7-35. Cf. para este punto el texto de PONS, ALAIN, "Vico and the barbarism of reflection", translated by Daniel H. Fernald, Nanterre: Universidad de Paris, 1998. El autor refiere al texto de LILLA, M., *G.B.Vico. The Making of Anti Modern*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, clave para la analogía que recupera Clavijero desde Vico. En ambos, la cuestión central está en que Vico tiene una concepción más práctica y vital del ser humano frente al naturalismo y racionalismo cartesiano.

¹⁵ Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, pp. 25-30.

¹⁶ Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, pp. 45-48.

¹⁷ Cf. Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, L II-XIV.

¹⁸ Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, pp.147 y 213-224. Cf. el texto ya citado, Alain Pons, *In claiming that the first gentile peoples were "mere poets", which is a greek for "creators", Vico understood that they themselves had made their human world and human nature*, p. 593. Notemos aquí la relevancia que esta tesis tiene en América: las culturas primitivas no se encuentran disminuidas racionalmente, simplemente se encuentran en un diverso estado de evolución humana. La elección por esta ilustración de Vico consiste en la oposición filosófica al principio cartesiano del *verum-factum* que tanto Vico como Clavijero critican; en concreto, Clavijero lo hace en de Paw por extender lo natural a lo social sin tomar en cuenta estos elementos históricos respecto de América.

¹⁹ Cf. Vico, G. B., *Vico: a Study of the New Science*, L II-XIV, pp. 218-220.

no se le reconoce como filósofo cuando sigue a Vico en esta pretensión y para el que la tarea de la *Historia Antigua* consiste explícitamente en llevar a realización el proyecto viqueano teniendo como eje la nación mexicana.

Vico había publicado desde 1720-1722 su obra *Il diritto universale*, donde, como después lo haría Clavijero en su magna obra, se preguntaba cuál método era mejor, si el antiguo o el nuevo. Había respondido que los modernos –como él– tenían mejores herramientas de investigación y una filosofía crítica con sólida lógica y analítica; pero al mismo tiempo, Vico criticaba en la ciencia moderna la falta de una *ars tópica* por lo que proponía combinar ambos modos, el antiguo y el nuevo, para llevar una educación a las naciones que tuvieran idóneamente el cultivo de la vida plena del cuerpo político. He aquí esbozado ya el itinerario jesuita en la Nueva España: reformas al currículo, conexión entre estudio, lenguaje y vida política, igualdad de la naturaleza humana basada en los principios históricos y en el análisis de los productos culturales fundamentándose en el lenguaje y las formas de comunicación..., una educación humanista de sabiduría práctica con el cultivo de la prudencia. Decía Vico que la importancia del latín, la lengua que ya no era franca en su tiempo, era que resultaba indispensable para conocer y adentrarse en la sabiduría precedente. Los jesuitas novohispanos por esa razón mantuvieron el latín en su currículo a pesar de las reformas. En *De nostri temporis studiorum rationi* Vico criticó a Descartes y mencionó las influencias filosóficas que él tenía en vez de las del francés: Platón, Aristóteles, la filosofía helena, Escoto, Suárez y los poetas clásicos. Una revisión del currículo reformado en la educación jesuita dieciochesca prueba que esos mismos autores eran los que habían incorporado. Estos y otros muchos elementos de la *Ciencia Nueva* en Vico fueron también incorporados en la metodología de la *Historia Antigua*. Veremos al final del próximo apartado cómo la conexión entre Clavijero y Alegre consiste en la aplicación jurisprudencial universalista de la *Ciencia Nueva* al modelo libertario y de justificación mexicana basado en la propuesta de igualdad universal entre los hombres. Para llevar a cabo el proyecto de Vico en Nueva España, Clavijero hubo de demostrar la equidad entre la cultura mexicana y la europea, así como la capacidad mexicana de operación plenamente racional. Éste fue de modo implícito en el itinerario de las *Disertaciones*.

En conclusión a este apartado, puede decirse que en la introducción a la *Historia Antigua de México* y en la introducción a las *Disertaciones*, así como en la estructura de las dos obras y en la metodología que siguen, nos encontramos con un autor que despliega métodos modernos en la investigación que se propone; escribe para rectificar el olvido del pasado indígena que

había tenido la Universidad de México, se propone dar armas a los mexicanos para leer fuentes erradas que algunos autores extranjeros como De Paw habían publicado, e intenta probar los fundamentos comunes de la nación mexicana y sus análogos europeos. Podemos decir que este autor no se opone a la ilustración europea en general y que retoma de diversos autores tanto extranjeros como americanos las fuentes que le parecen adecuadas; su criterio es la objetividad y asertividad de argumentos y pruebas que se encuentra más allá de la raza, nación, filiación científica o cultural. El autor propone una ilustración relevante para su época, patria y cultura, mentalidad propia de la época que se vivía tanto en las reformas borbónicas de la Nueva España como al interior de la Compañía de Jesús.²⁰

La Disertación VI

Clavijero dedica la sexta *Disertación* a *La cultura de los mexicanos*.²¹ En ella sostiene que su cultura *estaba en un estado de evolución previo al de Europa*, dando a entender que estaban en un ciclo histórico propio de las civilizaciones humanas, tal y como Vico había sostenido en su idea de la historia. En la *Scienza Nuova*, Vico sostuvo una disputa contra los ilustrados frívolos que analizaban de modo simplista el tema de la naturaleza y la razón. Vico tomó el papel de árbitro, eco interesante que descubrimos también en las *Disertaciones* de Clavijero frente a Paw.²² La obra del italiano criticaba a Descartes tanto como a Hobbes diciendo que, en aras de exigencias metódicas y del rigor racional de la ciencia, habían comprometido a la razón práctica, la libertad y el mundo de las acciones humanas, que carecían de espacio en el modelo mecanicista cartesiano. Recordemos que Vico fue profesor de Retórica en la universidad de Nápoles y que su dominio estaba en el ámbito de la *phronesis*, el lugar de las argumentaciones variables, tópicas y contingentes muy en la tónica de Cicerón y Aristóteles. Su noción de inducción era

²⁰ Cf. TANCK DE ESTRADA, D., *La educación y la Ilustración en la Nueva España*, México: El Caballito-SEP, 1985, pp. 17-37; aquí la autora expone una antología de documentos que prueban las reformas impuestas por los borbones desde principios del siglo xviii; éstas imprimieron carácter a las mentalidades de la época.

²¹ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, edición original del escrito en castellano por el autor, México: Porrúa, 2009, pp. 743-791. He publicado un escrito sobre este tema en ASPE ARMELLA, V., "Mito, símbolo y metáfora en la Disertación VI de Fco. Xavier Clavijero", en HERNÁNDEZ DE LEÓN PORTILLA, A., *Hermenéutica analógica. La analogía en la antropología y la historia*, México: UNAM, 2009.

²² Cf. VICO, G. B., *Principi di una scienza nuova intorno a la commune natura delle nazioni*, Madrid, 1941. Allí Vico muestra en el Prólogo su intención. Cf. también para esto el Prólogo de las *Disertaciones* en Clavijero LX.

ya la del *Novum Organum* de Bacon; para él la idea de la historia no era estática ni respondía a causas externas; siendo racional su mentalidad, escapaba empero al racionalismo exacerbado de algunos ilustrados. Considerándose él mismo un ilustrado –pero del grupo que no era decadente o excesivo–, Vico veía a la historia como una ciencia capaz de descubrir causas adaptadas al género práctico de las acciones humanas; la concebía como un ciclo progresivo de maduración que comenzaba desde la edad mítica o divina, hasta desenvolverse progresivamente en un ciclo heroico de grandes personajes y caudillos y, por último, llegar a la edad humana plena. Vico no fue famoso en su tiempo porque Kant volvió a la interpretación lineal de la historia; sin embargo, es sabido que en el siglo XX, autores como Benedetto Croce y Toynbee popularizarían su lectura, al comprender la contribución que hizo en el terreno metódico de dicha ciencia.

Es indudable que Clavijero leyó a Vico y que tomó de él la metodología adecuada para interpretar la historia y cultura mexicanas en el ciclo evolutivo en que se encontraban durante el descubrimiento de América y su colonización. De ahí Clavijero tomó bases para argumentar en contra de De Paw cuando presenta su primer principio de la historia –la libertad de las acciones humanas y la noción de una historia que tiene como sustento las ideas humanas–, refutando y haciendo uso de las condiciones de la *Política* de Aristóteles que, aunque no cita expresamente, eran el criterio común para apoyar o refutar la barbarie americana. Dice allí que los mexicanos no fueron bárbaros, teniendo la creencia en un ser supremo, religión, sacerdotes y ritos, rey y vida política, ciudades y orden en sus pueblos, leyes, costumbres establecidas, economía, comercio, propiedad privada, agricultura, artes, y todo aquello que en el ser humano no sólo es de necesidad sino de lujo y vida plena.

Esta sentencia responde a De Paw, quien había dicho que los mexicanos carecían de moneda, uso del fierro, escritura, navíos, técnicas de construcción de puentes y el uso de la cal; la tradición ilustrada había sofisticado los requisitos que la tradición grecolatina naturalista ponía a los pueblos como criterio para decidir si eran civilizaciones altamente racionales o no lo eran. En sus argumentos, siguiendo al gran naturalista Buffon²³ y al

²³ BUFFON, LE CLERC, GEORGES LOUIS, CONDE BUFFON, *Los tres reinos de la naturaleza*, traducción Eduardo Chao, Madrid: Museo Pintoresco de Historia natural, Gaspar Roig. Estudios recientes sobre la obra de Vico, por ejemplo, los de Alain Pons en “Vico and the barbarism of reflection. The New Science and its Practice”, desarrollan el tema de la importancia de la metodología comparativa en Vico como aportación al análisis cultural y de cómo en Vico, en vez de hablarse de progreso *corsi*, se habla de tradición y renovación *ricorsi*, p. 17.

enciclopedista francés Montesquieu²⁴ –que habían sofisticado mucho las exigencias de Aristóteles al considerar el desarrollo de las naciones–, al decir que no bastaba con tener artes y organización política, pues la falta de técnicas de construcción, de una escritura y lenguaje de alto nivel conceptual y de abstracción en las transacciones monetarias era lo que daba o eximía del signo pleno de racionalidad. Para Montesquieu, los pueblos con artes imperfectas, lengua escasa –llena de términos nominales, con multitud de nombres y sustantivos, sin abstracción plena– no indicaban alto grado civilizatorio. En *L'Esprit des Lois* decía el francés: “llegar a un lugar desconocido y ver el uso de moneda permite inferir que se ha llegado a un pueblo culto”. Clavijero cita entonces la definición que da De Paw sobre la moneda: “pedazo de metal acuñado con la efigie del príncipe o del pueblo y cuya ausencia en una nación es signo de barbarie”. La intención argumentativa de Clavijero para refutar a De Paw estará en probar que las dos definiciones, la de Montesquieu y la de De Paw, se oponen, refutando con esto al segundo y siguiendo por lo mismo a Montesquieu. Hace notar que en su definición, el autor de *L'Esprit des Lois* no centra la reflexión en metal alguno, sino en el *uso* o capacidad de abstraer que tendrían que manifestar los pueblos. Para Clavijero la discusión está en la capacidad de abstracción que establece Montesquieu; De Paw, en cambio, se queda en una comprensión pobre y física de la moneda; no entiende que el uso se debe a una operación mental que ha sido capaz de desarrollarse a plenitud. Separa con esto al pensamiento ilustrado profundo y adecuado del de la copia simplista y fiscalista de algunos, concluyendo con Montesquieu que “la falta de moneda acuñada no es prueba de barbarie”²⁵ y, apoyándose otra vez en los ciclos de la historia de Vico, insiste:

La permuta en Grecia y los lacedemonios, la pecunia en Atenas (moneda con imagen de borrego) y en los romanos, los persas, hebreos, etc., prueban que se carecía de moneda pero al tener la operación y el uso de la transacción se observa que eran civilizados.

Para Clavijero, la clave de la discusión está en el *uso*, no en la moneda en cuanto material físico ni en la función técnica de acuñarla. Prueba entonces que “los mexicanos y demás naciones del Anáhuac a excepción de los bárbaros chichimecas y otomíes se servían de la moneda para el comercio”.²⁶ Menciona la semilla no comestible del cacao como la moneda franca mexicana. Refutando a De Paw y apoyándose en Montesquieu, la define como “signo representativo del valor de todas las mercaderías”. Es

²⁴ MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, Lib 18, cap. 3.

²⁵ MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, p. 745; y BUFFON, *Los tres reinos de la naturaleza*.

²⁶ Cf. CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, pp. 745-746.

allí donde nuestro autor comienza a profundizar en su disertación filosófica, diciendo que la moneda exige ser un “valor fijo que se da por número de abstracción: se ahorran la molestia de contar [es decir, abstraían intelectualmente] cuando las mercaderías importaban millares de almendras, por ejemplo, por tres *uquipilli* se daban 24 000 almendras. Reitera la autoridad de Montesquieu citándolo: “se emplea el metal para moneda, para que sea más duradero el signo, por ejemplo, en los abisinios la sal disminuye”. Clavijero describe lo que se usaba de moneda en los mexicanos:

Cacao que al ser pequeño permite que la numeración sea divisible, además no es mero trueque pues opera abstrayendo cantidades, multiplicándolas o reduciéndolas según la necesidad; al no ser comestible es también permanente como el metal, no es Tlalcacáhuatl sino semilla útil.

Apoya esto en el criterio del naturalista novohispano, Dr. Francisco Hernández.²⁷ Notemos cómo la selección de autores clavijerianos es indistinto de si procede de siglos previos o época actual, provengan de América o de Francia sus científicos; su criterio es tomar como autoridad a los naturalistas que aciertan y desechar a los falaces o frívolos. Clavijero además muestra que los mexicanos tenían otras especies de monedas.²⁸

Una vez que nuestro autor ha probado el error en De Paw –tomar moneda por algo material en lugar de entender la abstracción racional que ésta supone y que indica el grado cultural y de desarrollo de los pueblos–, pasa a exponer su antropología indiana, para al final explicar el alto grado de abstracción de su lenguaje.

En el L I-17 de su *Historia Antigua*,²⁹ nuestro autor describe el carácter de los mexicanos y demás naciones del Anáhuac. Encuentra en ellos diversidad de lenguas y costumbres, pero carácter similar en todos; la igualdad en la constitución física y moral de ellos marca el fundamento sobre el cual podrá construir su antropología filosófica. Dice que todos tenían mismo genio e inclinaciones y que sólo se distinguían por la educación. En esto Clavijero distingue la naturaleza de la cultura. Respecto a su constitución física, los describe *de estatura regular* –haciendo notar con esto que seguían las reglas clásicas de la proporción no desviándose hacia los extremos del

²⁷ Cf. HERNÁNDEZ, F., *Rerum medicarum N. Hisp. Thesauri*, L 3, cap. 46.

²⁸ Extrae de la *Colección Mendocina* de pinturas las diversas especies con las que pagaban los mexicanos: algodón, cacao, oro, plumas hermosas de colores, este último, un peculiar material sumamente apreciado y escaso. Clavijero remite en esta parte a *Historia Antigua*, L VII-5 “para que el lector conozca información sobre los tributos y gravámenes a los vasallos”, pp. 302-303. En su texto sigue las aportaciones de la obra de Torquemada.

²⁹ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, pp. 61 y ss.

exceso y el defecto.³⁰ Esa regla del equilibrio o justo medio entre hermosura y deformidad era un recurso de inclusión humanístico para igualar a todos los hombres: “Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotadas de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor los europeos, que cuando dudaban de la racionalidad de los americanos”.³¹

Detengámonos a profundizar en la antropología que desarrolla nuestro autor: analiza el poder de las facultades afectivas y el modo que ellos tenían para dominar sus sentimientos. La caracterología la desarrolla basándose en dos principios: el temperamento natural de los mexicanos,³² “taciturnos, severos, celosos de los castigos más que de los premios, desinteresados y con liberalidad, exteriores en prácticas religiosas”, asentando que “eran capaces de todas las ciencias como lo ha demostrado la experiencia”; y describe su gran capacidad imitativa sin obstáculo por el estudio de las ciencias teóricas y de las públicas.

Un interesante escrito de Kant, que no puede haber leído Clavijero porque se publicó en 1798, a saber, *Sobre el poder de las facultades afectivas para dominar los sentimientos patológicos mediante el simple propósito, Carta réplica al consejero y profesor Hufeland*, muestra cómo en los aires de los tiempos ya se estaba gestando la idea compartida en *Historia Antigua* y las *Disertaciones* de que la naturaleza afectiva de los individuos puede someterse e incluso perfeccionarse gracias al propósito humano. Dice Kant al profesor Hufeland:

Exige usted de mí un juicio sobre “su esfuerzo por tratar moralmente lo físico en el hombre; para presentar al hombre entero, incluso al físico, como a un ser calculado para la moralidad y para mostrar la civilización ética como imprescindible para la perfección física de la naturaleza humana existente únicamente en la aptitud”.³³

Kant alaba la argumentación del profesor y dice que dicha concepción anuncia a un filósofo, y no sólo a un hombre artista de la razón. El texto muestra el naturalismo de la época, que no se concibe producto de leyes ni procesos mecánicos, y que Clavijero aproximaba en muchas de sus argumentaciones sobre los mexicanos y la posibilidad de superar su natural inclinado. Lo que quiero probar con esto son dos formas de entender la antropología durante la ilustración. La mentalidad clavijeriana compartía algunos puntos con ésta y claramente se apartaba de algunos otros.

³⁰ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. 62.

³¹ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. 63.

³² CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, L I-17, pp. 61 y ss.

³³ KANT, E., *Sobre el poder de las facultades afectivas*, traducción y prólogo de Vicente Romano García, 3ª ed., Argentina: Aguilar, 1980, p. 15.

En *L VII, 49* de la *Hist. Ant.*, se introduce nuestro autor en el tema del *Carácter de su pintura y modo de representar sus objetos*,³⁴ para después, en la *Disertación VI*, argumentar filosóficamente en torno al proceso de abstracción que implicaba representar pictográficamente objetos, pues recuerde el lector que el hilo conductor clavijeriano estriba en demostrar que la lengua y escritura de los mexicanos, tanto como su moneda, presentan abstracciones metafísicas de alto grado racional. En el texto citado, nuestro autor distingue grados de perfección al representar temas pintados y modos de representación pictórica. Para él, las pinturas remiten a diversos niveles de discurso: representacional, simbólico, conceptual. En una aproximación sumamente moderna, hace análisis lingüístico de los mexicanos, manifestando los niveles abstractivos que expresaban con su escritura: “sustituían ciertos caracteres no verbales o destinados a formar palabras como nuestras letras, sino reales e inmediatamente significativos de las cosas, como los caracteres de los astrónomos y de los algebristas”,³⁵ con lo que muestra que realizaban la primera operación intelectual elevándose al concepto pero desde dos niveles, la abstracción formal o matemática, a la que remite directamente en el texto, para después mostrar la abstracción total desde la ciencia física: “presentaban tanto caracteres numerales de tiempo como los significativos de tierra, aire, agua y fuego”, es decir, desde el nivel de los cuatro elementos en los presocráticos. Se introduce primero en el análisis de la abstracción matemática diciendo:

Cuanto a los caracteres numerales es de notarse que pintaban tantos puntos cuantas eran las unidades hasta veinte. Este número tenía su carácter propio, el cual se iba doblando hasta veinte veces veinte o cuatrocientos, que tenía también su carácter propio que se iba doblando del mismo modo hasta llegar veinte veces cuatrocientos u ocho mil el cual número se expresaba con otro diverso.

Clavijero muestra con esto que habían operado una abstracción ilimitada en la numeración de cantidades, elevándose por encima del contacto físico y logrando llegar a cualquier cantidad. Ata la abstracción cuantitativo-numeral a su escritura pictográfica dando casos de los niveles que ésta poseía: representaciones de figuras humanas que simple y llanamente denotaban un nombre o símbolo, representaciones de lugares mediante figuras que remitieran a ese espacio con nombres que los significaran, representaciones de anales o sucesos mediante años. Llega así al *Libro X*³⁶ definiendo el concepto de escritura, “si por escritura se entiende explicar en un material cualquier suerte de palabras con la diferente combinación

³⁴ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, pp. 352-354.

³⁵ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, p. 352.

³⁶ CLAVIJERO, F. X., *Historia Antigua de México*, pp. 750-759.

de algunos caracteres”, refutando el simplismo en De Paw que reducía todo a la literalidad física sin entender lo que implicaba de fondo el adecuado naturalismo de Buffon y Montesquieu; “pero si por arte de escribir se entiende el representar y dar a entender cualquier cosa a los ausentes y a la posteridad con figuras jeroglíficas y caracteres”, prueba dos niveles básicos de interpretación del lenguaje, las palabras como simple combinación de signos que remiten a una individualidad y las representaciones que implican alto grado de abstracción intelectual, trascendiendo el tiempo y el espacio físico sea con jeroglíficos, símbolos o signos. Establece que en la cultura de los mexicanos se habían dado ya todos estos niveles de evolución lingüística: representaban lo natural –el día, la noche, etc., y llegaban a pintar el mes, el año y el siglo. Sus observaciones y ciencia astronómica la plasmaban en una rueda, el calendario azteca, llegando exactamente a lo mismo que había llegado Europa: 365 días del año distribuidos en 18 meses de 20 días y un siglo de 52 años. En esta prueba cita a la escuela de traductores americana incluyendo a Torquemada tanto como a De Alva Ixtlixochitl, a Antonio Valeriano de Atzacapozalco tanto como a Pinelo, Eguiara y Eguren y Betancourt. Asume la tradición argumentativa que expongo incluyendo extranjeros, indios, criollos y españoles; toma como autoridad para este análisis lingüístico a Eguiara y Eguren, que había sido rector de la Real y Pontificia Universidad de México y cuya obra *Biblioteca Mexicana* nos dice que fue editada en París.

En el *Prefacio* a dicha obra, Eguiara había distinguido los tipos de pinturas mexicanas en astronómicas, dogmáticas, históricas y jeroglíficas, concluyendo Clavijero que en los mexicanos “había gran diversidad de pinturas tanto respecto a los autores, como por lo que miraban, en el modo de hacerla, y respecto al fin y uso de ellas”. El criterio que aporta Clavijero está en la noción de *uso*, apartándose del reduccionismo naturalista hacia el fisicalismo que algunos como De Paw practicaban por error. Para él, el *uso* refiere a una actividad u operación. En mi opinión, el criterio de *uso* en Clavijero remite al acto o modo de adoptar medios, instrumentos o utensilios. El *uso* en sentido filosófico³⁷ remite a instrumentos y medios intelectuales tanto como a la razón misma. En el *Prefacio* a la *Crítica de la razón pura*³⁸ Kant distinguió entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, una distinción que hace Clavijero a la falacia de De Paw, que no necesariamente venía directamente de Kant pero que seguramente recibió a través de los ilustrados como Buffon, que seguía Clavijero y que pudo incorporar a su

³⁷ ABBAGNANO, N., *Diccionario de Filosofía*, 2, traducción de Alfredo N. Galletti, México: FCE, 1987, p. 1167.

³⁸ KANT, *Dialéctica*, Introd., II, B-C.

filosofía por la relación que esta postura tuvo con el sentido material de uso que los escolásticos habían dado a la suposición material.

Recordemos que, paralelo a Kant, Baumgarten había definido el concepto de utilidad como un carácter de las cosas; la época estaba ya empapada de la relación entre utilidad y razón desde que Hobbes había identificado el comportamiento racional del hombre con la búsqueda de su utilidad. Esta relación anticipa un movimiento liberal, que llegó a concretarse con Bentham y que sorprende que Clavijero ya incorpore. Para este último, el uso de útiles, es decir, la modalidad en que éstos se despliegan, es altamente racional. Nada más alejado del conservadurismo simplista de un De Paw, que entiende la utilidad como algo empírico, instrumento para una acción específica y no como en nuestro autor, la reflexión formal de la razón adaptándose a infinidad de funciones. De allí que Clavijero desarrolle su disertación a través de las relaciones numerales. En la historia del concepto de número se dieron diversas etapas, que respondieron a la evolución histórica y cultural de los pueblos: la concepción realista, la subjetivista, la objetivista y la convencional del número. Es evidente que la concepción realista del número a la manera de los pitagóricos no está en juego en la discusión clavijeriana contra De Paw, pues ninguno de los dos otorga existencia real al número; pero ciertamente el criterio de numeración y de cantidad en De Paw es el racionalista de su tiempo, que dice que el número es una idea de nuestra mente, tal y como Descartes lo había definido en sus *Principios de Filosofía*;³⁹ Clavijero, sin embargo, se acerca más a la comprensión kantiana de número que también es subjetiva, tal y como el racionalismo cartesiano ya lo había planteado, pero avanza en una distinción sutil en la que Clavijero expresa casi literalmente a Kant. Dice Kant, en el capítulo 1 de *Analítica de los principios* de la *Crítica de la razón pura*, que el número es la representación que comprende la sucesiva adición de uno a uno. La novedad frente a la consideración subjetiva cartesiana es que aquí el número no es de operación empírica alguna realizada sobre el material sensible, sino que es una operación absolutamente intelectual de carácter homogéneo o formal. La naturaleza comprensiva del número tiene consecuencias generalizadas tanto en el lenguaje que denota los términos numéricos como en la operación intelectual infinita que es capaz de realizar. Aunque Clavijero no relega el número a una mera operación psicológica del sujeto, como lo hizo Kant –pues el jesuita le otorga al número validez objetiva como concepto–, vemos que se acerca en su definición a la ilustración kantiana para sacar el naturalismo errado de De Paw del ámbito empírico-fisicalista.

³⁹ DESCARTES, R., *Principios de Filosofía*, I-58.

Hecha esta refutación, Clavijero procede en el *L X, Disertación VI*, a exponer su teoría contra De Paw respecto de la lengua mexicana. Decía De Paw: “Las lenguas de América son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico”. Para Clavijero eso resultaba acertado, tal y como en los romanos y en otras grandes culturas no habían conceptos metafísicos, pero –muestra a De Paw su error– el que no tuviesen dichos conceptos no quería decir que no hubieran disertado sobre tales problemas en términos significativos de cosas metafísicas y morales. Prueba de que dicha lengua tenía multitud de nombres abstractos, que era una lengua que, como el latín, estaba llena de verbos que formaban verbales correspondientes a los *io* de los latinos, y que sus sustantivos y adjetivos regularmente formaban nombres abstractos con lo que denominaban al ser o la *quiddidad* de las cosas.

Expone algunas voces que significan conceptos metafísicos y morales⁴⁰ y establece el axioma lingüístico a partir del cual argumentará lo demás: que lo que define la perfección de una lengua no es ni los términos que utiliza –muchas culturas han tomado de otras los términos y problemas– ni las cosas que denotan –la predicación objetiva que remite a lo natural supone para Clavijero que dicha realidad se encuentre en una geografía específica–, sino la capacidad abstractiva que los individuos de una cultura muestran a través de sus expresiones lingüísticas. La aclaración cuenta con una idea de lenguaje dinámica, que supera la predicación denotativa de los sustantivos y el arraigo con lo empírico. Clavijero tiene una idea convencional moderada aristotélica del lenguaje, en el sentido en que el lenguaje no es absoluta arbitrariedad sino que es una acepción del alma, es decir, refiere a la representación o concepto mental que separa y organiza la cosa significada. Esta concepción lingüística permite que nuestro autor considere al lenguaje como una organización y estructura previa a los términos y a las palabras, pues las palabras expresan siempre ideas en relación con las frases completas.

En este orden refiere en su texto a la obra de Bernardino de Sahagún –la *Historia General de las cosas de Nueva España*–, donde el franciscano tiene como máxima aportación la redacción del Libro VI dedicándolo al estudio de la retórica y filosofía moral de los antiguos mexicanos. En dicho texto se prueba la organización lingüística semántica frente a la sola gramática o significación primera de los términos aislados. Clavijero remite seguramente a este escrito para reforzar su postura de que el lenguaje es organización y estructura. La *Disertación* cierra su reflexión citando la tradición

⁴⁰ Cf. CLAVIJERO, F. X., *Disertaciones*, VI pp. 772-773.

lingüista mexicana, en la que menciona en las páginas 785-791 la multitud de lenguas encontradas en la Nueva España, los autores de las gramáticas y diccionarios sobre la lengua mexicana, así como los análisis de códices en torno a dicho problema. Pero la cuestión de fondo que nos interesa es cómo nuestro autor ha enfrentado a De Paw con criterios modernos, clasificando las palabras, los códices, y la estructura del lenguaje, por la habilidad intelectual que denota y por la operación mental que realiza. Subyace en todo momento una anticipación a las teorías que posteriormente desarrolló Humboldt, para quien la clave de un lenguaje estaba en la formación de conexiones entre los elementos lingüísticos, de tal manera que las palabras nunca debían considerarse aisladas.⁴¹ Si hubo o no términos metafísicos de acuerdo a este criterio, no era lo adecuado, de acuerdo con Humboldt, sino que el criterio estaba en si la racionalidad de un pueblo había llegado a un estado de evolución cultural tal, que en vez de cobrar sentido su lenguaje palabra por palabra, el significado del discurso se diese en su estructura semántica; ya no por la unidad de la palabra sino por la estructuración y sentido del argumento. Por eso Clavijero insiste en que los mexicanos, efectivamente, no tenían términos metafísicos como decía De Paw, pero que sí habían tratado y desarrollado esos temas y problemas lingüísticamente.⁴²

La antropología alegreina en *Instituciones Teológicas* y su relación con la contribución clavijeriana

Sólo nos resta en esta investigación exponer algunas proposiciones de la obra de Francisco Xavier Alegre, compañero de orden y en el destierro italiano, que desarrolló ideales comunes a pesar de un discurso y temática diversos.⁴³ Un análisis del texto de Alegre nos remite inicialmente a un autor escolástico que desarrolla sus argumentaciones mediante el método del *sic et non* medieval. A primera vista, estamos frente a un autor tradicional,

⁴¹ Conocido es el famoso *Ensayo político sobre a Nueva España* de Humboldt aunque poco se sabe del hermano de Alexander el viajero del siglo XIX en América. Carlos Guillermo, filósofo conocidísimo en Europa, hermano de Humboldt, disertó con éxito sobre las formas gramaticales y la parte que corresponde al lenguaje en la conformación de la idea del mundo. Cfr. AGUIRRE BELTRÁN, G. *Guillermo de Humboldt. Iniciador de la lingüística moderna*. Sd. Fuente internet.

⁴² Cfr, HUMBOLDT, *Introducción a la obra de Kawi en Obras Completas*, Werke, VII, 1.

⁴³ En este apartado utilizare la obra de Fco Xavier Alegre *Instituciones Teológicas. Antología* (de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández compilación y estudio crítico) México: UNAM/UAEM, 2007. Es indispensable señalar que Mauricio Beuchot Puente ha trabajado la obra de Francisco Javier Alegre tanto en el ámbito de la traducción como del análisis filosófico. Entre otras obras destaca de Beuchot Puente, Mauricio. *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*. (Biblioteca del estudiante universitario # 18) México: UNAM, 1995.

tomista. Yo misma escribí hace unos años el análisis filosófico de su obra insistiendo sobre la filiación escolástica de Alegre.⁴⁴ Y si nos guiamos por la temática desarrollada, también el texto acusa una filiación tradicional. Escrita como apuntes de clase y redactada posteriormente en el destierro, la obra *Instituciones* no puede ser más diversa que la *Historia Antigua*. Lo demuestra el *Prefacio* que escribe Alegre para los libros de *Instituciones Teológicas*, donde sostiene que trata su estudio de *Qué es Dios y qué quiere de nosotros; no podemos saberlo más que si él nos lo revela*. Tal es el objetivo inicial del texto, y añade:

Que Dios existe y que Dios habló se enumeran entre las cosas que deben creerse, no porque de ellas proceda la fe entre los hombres, sino porque se exige de antemano que aquéllas cosas que son propias de la fe, y porque conviene que al menos por medio de la fe sean propias aquéllas que no tienen la demostración o un seguro conocimiento de ellas.⁴⁵

Para Alegre, el teólogo es el que distingue qué procede de derecho natural, qué de derecho de gentes, qué de derecho humano, qué de derecho de eclesiástico y qué de derecho civil. Desde el inicio critica a Pufendorf⁴⁶ por tener una ética separada de la religión y de la revelación: “Pues así como la razón ayuda al sentido, así también la religión ayuda a la razón”. Y sostiene que esas tres cosas, sentimiento, razón y religión, están tan unidas entre sí en las acciones humanas “que apenas o casi apenas pueden ser tratadas separadamente”. El prólogo procede a distinguir los tipos de teologías que existen, y dice que la teología escolástica no explica las verdades de la fe, sino que parte de ellas para esclarecer los problemas que suscitan estas verdades; considera que este modo de hacer teología es clave por sus distinciones y modo de argumentación pues, por ejemplo, por no haber llevado este método surgieron los problemas entre gracia y libertad de autores como Pelagio, Lutero y Calvino. Añade que compete a la filosofía la deliberación de qué sea lo verdadero fuera del terreno de la fe y que en el ámbito filosófico se acepta la conjetura humana de cosas sobre el mundo, el alma, la mente y sus operaciones, las naturalezas intelectuales, etc.⁴⁷ Y por último da la *intentio auctoris* de su obra:⁴⁸ “para el conocimiento y la observancia de las cosas que estamos obligados a creer y a hacer”. Fija

⁴⁴ ASPE ARMELLA, V., *Criollismo y escolástica en la obra Instituciones Teológicas de Fco. Xavier Alegre*, en *Antología*, compilación y estudio crítico de María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández, México: UNAM/UAEM, 2007.

⁴⁵ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, en *Antología*, p. 101.

⁴⁶ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 107.

⁴⁷ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 113.

⁴⁸ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 115.

su postura y filiación cuando dice: “Detestamos el estudio de las partes en estas controversias que han nacido en los últimos siglos, como la peste más adversa a la libertad de opinar en la investigación de la verdad. Seguimos a santo Tomás, hombre único”.

He elegido de dicha obra tres proposiciones para explicar al lector el contenido e hilo argumentativo alegriño y exponer finalmente una hipótesis. En el Libro VI proposición XIX, que trata de *Acerca de los vicios opuestos a la justicia*,⁴⁹ define lo justo como aquello conforme a la recta razón, y da las dos especies de justicia particular: la distributiva y la conmutativa. Voy a desarrollar exclusivamente el concepto de justicia distributiva en el texto: Dice que “la consideración de las personas según su posición se opone a la justicia distributiva” y cita a Tomás de Aquino en la *S.Th.*, 2-2, q. 63 a 1, sentenciando que:

[...] la igualdad en la justicia distributiva consiste en que sean conferidas diversas cosas a diversas personas de acuerdo con la proporción del mérito; pero considerar a las personas según su posición y por causa, es decir, por riqueza, consanguinidad, amistad o posición, por condición (es decir que sea esclavo, libre, bárbaro o de una raza específica) es pecado.⁵⁰

Y continúa Alegre completando su argumento: “Ahora bien, así como lo espiritual es superior a lo material, considerar por la condición o posición en la repartición de las cosas espirituales es el peor pecado”, la cuestión radica en que si se opone a la justicia distributiva el considerar a una persona por su posición, mucho peor resulta el que se considere según la posición a las personas del ámbito espiritual. Indica el doble modo de idoneidad o mérito de una persona: en sí o por su santidad, y para el bien común, es decir por su sabiduría para potenciar el bien común. En ambos casos nuestro autor considera que mantener la rectitud en la justicia distributiva consiste en no valorar a las personas por su posición ni condición sino por sus propios méritos. Es importante recordar aquí al lector que la raigambre moralista de Alegre no le viene exclusivamente de la tradición tomista; desde el siglo XVII novohispano, la Corona española había promovido un neo-estoicismo en las colonias para evitar la corrupción y acepción de personas en la burocracia oficial. Lo que a primera vista podría parecer un uso de fuentes medievales, estaba ya filtrado en Alegre con muchos de los conceptos estoicos venidos tanto de la tradición clásica fundacional del siglo XVI como de esta tradición senequista que venía a través de los textos de Justo Lipsi. Temas como la igualdad y la equidad en la justicia, así como

⁴⁹ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 131.

⁵⁰ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 133.

la elevación del espíritu por el recto uso de la lengua, se fusionaron con tratados teológicos de la Compañía.⁵¹

Precisamente la argumentación de la *Historia Antigua* de Clavijero buscaba demostrar la racionalidad plena de los indios. Vemos así cómo la búsqueda alegrina ya tiene un punto común con las *Disertaciones* de Clavijero y su *Historia Antigua*, pues en ambos casos el fin es la igualdad absoluta de las personas y el encontrar en ellos fundamentos universales que permitan igualar la condición humana. En efecto, Alegre argumenta desde un discurso estructurado al modo de la *Suma Teológica*, mientras que Clavijero lo hace apoyándose en propuestas modernas; empero, en ambos casos el fin es el mismo. Esto se reitera en el L VII proposición VI con un tema aparentemente inconexo: “El hombre ha podido y puede querer obrar el bien moral sin el auxilio de la gracia sobrenatural”.⁵² En la argumentación que comienza desde el *sed contra* critica a Pelagio, Lutero y Calvino por decir que el hombre no es libre y que uno se salva exclusivamente por la gracia de Dios. En contraparte, Alegre dice que “el hombre sí puede hacer un bien moral sin el auxilio de la gracia sobrenatural”.⁵³

Venida esta discusión por Luis de Molina y Suárez desde el siglo XVI e importada a la Nueva España por los jesuitas poblanos durante el siglo XVII,⁵⁴ los jesuitas habían sido promotores de un humanismo anticipándose a la formulación kantiana de la autonomía moral del sujeto. Su énfasis de la libertad humana, traído desde la doble consideración del verbo encarnado, promovía una mayor responsabilidad en las acciones humanas libres sin quitar la participación mediata divina. El tema hizo que se desarrollara una antropología filosófica novedosa que justifica Alegre en la proposición que seguimos:

A toda potencia natural corresponde algún acto u operación proporcionada y congruente a ella, de otra manera no sería potencia natural, sino meramente obediencial; pero el libre albedrío es una potencia natural al hombre; luego tiene alguna potencia naturalmente debida a él y congruente; pero obrar contra la recta razón no es natural al hombre, o conveniente a él según la naturaleza, ya que es según la naturaleza de lo racional; luego al hombre le conviene, por su propia naturaleza,

⁵¹ Para este interesante tema, clave en la comprensión, recomiendo TURRENT ELIZONDO, M. I. y TERÁN FUENTES, M. (Eds.), *Filosofía y ciencia. Estudios sobre pensamiento novohispano*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005. En especial, es relevante al tema el escrito de CÁRDENAS GUTIERREZ, S., “La lucha contra la corrupción en Nueva España según el discurso moral del estoicismo”, pp. 147-181.

⁵² Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, p. 207.

⁵³ Cf. ALEGRE, F. X., *Instituciones Teológicas*, pp. 221-235.

⁵⁴ Cf. KURI CAMACHO, R., *El barroco novohispano y la forja de un México posible*, México: Universidad Veracruzana, 2008.

obrar según razón; pero la operación que es según la razón es buena y honesta moralmente, como arriba se mostró; luego el hombre, considerado según su propia naturaleza, aun excluido cualquier auxilio sobrenatural, puede obrar bien moralmente, más aún, está obligado a hacerlo así.

Sorprende lo impecable de la argumentación cuando uno sabe el derrotero de la Compañía de Jesús por esta tesis. La orden fue anulada durante unos meses después de la expulsión. Sin ahondar más en la discusión, para no perder el hilo conductor de nuestra investigación, podemos decir que Alegre otorga una importancia decisiva a la libertad humana más allá de la participación de la gracia divina. Nuevamente nos encontramos con un texto que, distinto en argumentación y género, anticipa ya una vía moderna secularizada en la que la autonomía del individuo queda garantizada por el humanismo que promueve. Pienso que esta consideración antropológica ya estaba inserta en la reformas al currículo novohispano de los jesuitas y que Clavijero la tuvo como sustento en su obra filosófica. Pasemos pues a la última proposición que quiero exponer como representativa del sustento clavijeriano: se trata del L VII proposición X. *La infidelidad es un vicio cuyas diversas especies son examinadas*. Alegre entiende la infidelidad como:

1. La pura negación de la fe. Esta infidelidad no es pecado, ya que se trata de gentiles y paganos que simplemente carecen de la fe.
2. El que recibe la fe y no la acepta, o el que cree pero no quiere creer. En este caso, Alegre se aparta de la tradición novohispana que había dejado el rechazo a la religión como la *última ratio* por la que se justificaba la guerra contra los naturales y dice: “a pesar de ello, los infieles pueden querer y obrar algún bien moral porque ningún pecado corrompe todo lo que es bueno por naturaleza”. Es decir, se puede estar en pecado mortal y no por ello perder mérito en las acciones buenas morales realizadas.

He aquí el humanismo jesuita novohispano del siglo XVIII. La argumentación –plagada de referencias a autoridades citando a Agustín de Hipona y de Aquino–, justifica que pueda el hombre oponerse conscientemente a la verdadera fe y sin embargo continuar haciendo obras rectas meritorias desde el plano de la recta razón, ya que su falta sería imputable exclusivamente en el terreno de la infidelidad pero no en los actos humanos que responden a la naturaleza. Con esto, Alegre abre una puerta sumamente interesante y novedosa en la antropología, pues otorga autonomía moral a las acciones humanas al seguir exclusivamente el recto orden. Dicho naturalismo marca la mentalidad y tendencia que desde otra óptica había desarrollado Clavijero. En ambos casos, se siguen criterios naturales para

garantizar la conducta entre los pueblos. Es de notar el discurso libertario de la obra aquí analizada; pese a tratarse de una disertación teológica que en ningún caso refiere a la condición americana, es claro que cada una de las proposiciones tratadas caía como anillo al dedo en la condición novohispana. Por la primera que vimos, se atacaba considerar a las personas por su raza, sangre, posición, estado, clase social y parentesco; claramente, la argumentación se opone a este vicio entre castas y jerarquías que otorgaba los puestos en razón de relaciones e intereses ajenos por completo a los méritos de cada persona. La refutación es tan fuerte que incluso arremete contra esas prácticas en el orden eclesial y dice que, porque lo superior se ordena necesariamente a lo inferior, más grande es el pecado que cometen los jefes de la iglesia católica cuando practican esta violación a la justicia distributiva. En el caso de si alguien puede tener mérito en sus obras sin la gracia sobrenatural, Alegre procede de la misma manera, enfatizando la universal libertad de los hombres sin distinción, y su capacidad fundamental de acceder al bien sin necesidad del auxilio sobrenatural. Por último, exime de toda falta de mérito a aquéllos que, teniendo el pecado de infidelidad, realizan obras buenas en otro orden humano.

Para concluir, notamos en ambos autores un discurso radicalmente diverso en estructura y argumentación; sin embargo, puede decirse que ambos comparten fines y principios comunes; en ambos casos, la igualdad humana entre los hombres es algo por naturaleza y por derecho. Los efectos políticos en América no tardarían en surgir.

Es indudable que la argumentación de *Historia Antigua* es mucho más moderna y que presenta argumentos naturalistas e ilustrados al nivel de los tiempos; empero, la obra teológica del jesuita Alegre prueba que desde la tradición escolástica novohispana había con anterioridad un discurso libertario basado en la plena racionalidad indiana. Este discurso en Clavijero adquirió tintes modernos de enorme valía. Su solidez argumentativa, sin embargo, parece haber surgido de una tradición renovada con anterioridad y asimilada con el discurso natural y racional europeo. Vico fue quien aportó el andamiaje metodológico y de contenidos necesario para que esta fusión pudiera llevarse a cabo.