



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN
LATINOAMERICANA**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTADA POR
MARIO RUIZ SOTELO

DIRECTOR: **ENRIQUE DUSSEL**

CIUDAD UNIVERSITARIA

MÉXICO, 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN LATINOAMERICANA

ÍNDICE

Introducción	6
Primera parte: Genealogía de la Ilustración Latinoamericana	16
I. Los orígenes americanos de la filosofía política moderna	17
1. América y los primeros pasos de la filosofía política moderna	18
2. La filosofía política de la Europa hegemónica: la escolástica moderna	23
3. La filosofía política de la Europa periférica: la génesis del absolutismo	28
a) Maquiavelo: la modernidad desde la nueva periferia	28
b) Los principios modernos en la filosofía política luterana	30
4. La articulación de América en la filosofía política moderna	34
a) América y la forja de la razón imperial europea	36
b) La filosofía política americana: los fundamentos del <i>giro descolonizador</i>	41
c) Alonso de la Vera Cruz: La filosofía política <i>hispánico-americana</i>	55
II. América y las fuentes de la Ilustración	66
1. América: las razones de Próspero	67
a) Shakespeare y la filosofía de la historia moderna	69
b) La América de Hobbes: el Leviatán imperial	72
2. La modernidad política de <i>Don Quijote</i>	77
3. Francisco Suárez: Esbozo de una filosofía política analógica	79
4. La filosofía política latinoamericana en la etapa previa a la Ilustración: <i>La filosofía política eclesiástico-americana</i>	90

a) La síntesis indiana de Torquemada	91
b) El humanismo jesuita latinoamericano: <i>ethos descolonizador</i> y <i>ethos barroco</i>	94
III. La fundamentación americana de la Ilustración europea	104
1. La naturaleza del absolutismo hispánico	
a) El carácter político de la monarquía hispánica de los Habsburgo	106
b) Las bases filosóficas del absolutismo ilustrado hispánico	110
2. La incompatibilidad borbónico-jesuita: su fundamento filosófico-político	115
3. El absolutismo ilustrado y América	124
a) La naturaleza totalitaria de la Ilustración	126
b) La dialéctica de la Ilustración europea y América	130
4. La razón imperial de la Ilustración europea	134
a) John Locke: América, la nueva fundamentación ontológica de la política	135
b) Las bases políticas del determinismo de la naturaleza	141
c) Rousseau: el salvajismo de América	156
d) Kant: la marginalidad metafísica de (Latino)América	158
e) Hegel: el Espíritu exterminador	164
Segunda Parte: Desarrollo y particularidades de la Ilustración Latinoamericana	170
I. Las corrientes filosóficas de la Ilustración Latinoamericana	171
II. La Ilustración Indoamericana	176
1. La crítica indígena al despotismo ilustrado en Nueva España	177
2. Túpac Amaru II: la descolonización del poder	181

III. La Ilustración Indocriolla	190
1. Antropología filosófica	191
a) Eguiara y Eguren: el carácter alternativo de su <i>Biblioteca Mexicana</i>	192
b) Clavigero: la antropología filosófica ilustrada desde América	194
c) Francisco Xavier Alegre: la defensa de la negritud	203
d) La crítica antropológica de José Antonio Alzate	204
2. La <i>descolonización</i> epistémica	206
3. Filosofía de la historia	219
a) Eguiara y Eguren: los códigos y la palabra americana	219
b) Clavigero: El mundo clásico de América	222
José Antonio Alzate, Antonio León y Gama y Pedro José Márquez: la arqueología ilustrada indocriolla	230
d) Servando Teresa de Mier: el exorcista heterodoxo	235
4. Filosofía política	238
a) Francisco Xavier Alegre: la reivindicación del contractualismo	239
b) Clavigero: la crítica a la condición colonial del indio	241
c) Más allá del criollismo: la ontología política fundamentada en el pueblo	244
d) Juan Pablo Viscardo y Guzmán: la crítica al colonialismo	249
e) Francisco de Miranda: la <i>descolonización</i> ontológica	256
f) Miguel Hidalgo: la usurpación colonial	260
g) Servando Teresa de Mier: el Contrato Social de América Latina	263
IV. La Ilustración Eurocriolla	271
1. Antropología filosófica	273
a) La condición europea de los criollos	275
b) Eliminar a los indios	281
2. Filosofía de la historia	284

3. Filosofía política	288
a) La construcción de los criollos como pueblo forjador del pacto	289
b) La crítica eurocriolla al absolutismo ilustrado	293
d) La crítica eurocriolla a la condición colonial	296
Conclusiones	301
Bibliografía	308

INTRODUCCIÓN

Más allá de la Razón de Europa se encuentra la Razón de América Latina. En efecto, el estudio de la Ilustración latinoamericana no debe verse como una mera continuidad del movimiento filosófico europeo, sino como su alteridad; no como su imitación, sino como su contraposición. Es común entre los estudiosos de la filosofía formularse un cuestionamiento: ¿Existió una Ilustración en América Latina? Y más común es hallar una respuesta negativa. De acuerdo con la visión más extendida, el pensamiento filosófico de América Latina de ese tiempo estaría atado por la escolástica, premoderna y antimoderna, tras lo cual sólo algunos atisbos de iluminismo podrían haberse colado. Lo ilustrado sería, a lo sumo, la subrepticia lectura de autores ilustrados, como Locke, Rousseau o Montesquieu, y de ello podrían coligarse algunas líneas de Ilustración latinoamericanas, siempre aisladas y siempre en función de lo pensado en Europa.

En efecto, regularmente el estudio sobre la Ilustración en América Latina se ha concentrado en buscar la asimilación de los autores europeos, muchos de ellos prohibidos, a fin de comprobar que a pesar de los obstáculos fueron conocidos, y por ende, dicho movimiento consiguió insertarse en estos territorios. De hecho, es usual señalar que los independentistas latinoamericanos se hicieron revolucionarios justo por sus lecturas furtivas de los ilustrados europeos, quienes resultan así los autores intelectuales de los consecuentes movimientos emancipatorios. “Rindámosles culto a ellos, porque ellos inventaron nuestra libertad”, parece leerse entre líneas. La ola democratizadora se habría iniciado en Europa, siendo que a la América Latina le habría correspondido únicamente, como siempre, dejarse llevar por la inercia. Si reducimos la Ilustración sólo a ese proceso concluiríamos que no hubo Ilustración latinoamericana, sino simplemente, a lo sumo, Ilustración europea en Latinoamérica. No habría podido inscribirse en ese movimiento con luces propias. Pero no es esa la hipótesis que guía el presente trabajo. De los supuestos que aquí se sostienen se afirmará lo contrario: que en América Latina hubo un movimiento filosófico ilustrado inspirado en la propia

circunstancia, forjándose en conceptos ciertamente heterodoxos y eclécticos, pero tal vez por ello, originales y plenos de validez.

Un elemento básico para considerar la Ilustración es ubicarla como un movimiento filosófico situado e intencionado. Situado en lo geográfico e intencionado en lo político. La precisión no es ociosa, pues el carácter supuestamente emancipador de la Ilustración, su prédica de la igualdad, la libertad, el progreso, tienden a inhibir su crítica e invitan a aceptar sin más su pretensión de universalidad. Las características propias de la Ilustración le hicieron presentarse como un movimiento filosófico sin intereses particulares y generado pulcramente por la conducción de la Razón, que a fin de cuentas era la que tenía el manejo de la historia. Pero justo por esa cuestionable pretensión debe ser contextualizada y exhibida en su parcialidad como un movimiento generado en Europa y desarrollado en función de los intereses políticos representados en ella. Así pues, esta Ilustración no es Ilustración sin más, sino Ilustración *europaea*. Dado su carácter hegemónico es que oculta su particularidad, por lo que la función del pensamiento latinoamericano, desde su alteridad, es mostrarla como esa postura dominante que busca postularse la única posible.

Por lo expuesto, no debe considerarse a la Ilustración latinoamericana como una mera resonancia de la Ilustración europea. De hecho, en gran medida es su crítica. Esa es otra de las hipótesis que se observa en el presente trabajo. Desde el punto de vista aquí sustentado el hecho fundamental para considerar el surgimiento de la Ilustración en América Latina debe encontrarse en el cuestionamiento de los principios ilustrados europeos donde se hace una infravaloración de la condición ontológica americana. Así pues, el surgimiento del iluminismo latinoamericano es posible establecerlo primordialmente no sobre la base de la dialéctica escolástica-Ilustración, sino por la dualidad Ilustración europea-Ilustración latinoamericana. En efecto, como observaremos a lo largo del trabajo, los autores ilustrados europeos forjaron en su generalidad una noción despectiva sobre lo americano, lo cual está lejos de ser una casualidad o un hecho

contingente. De hecho, vamos a revisar cómo este aspecto es fundamental para el establecimiento de la filosofía política ilustrada europea, y por ende, su negación, su superación lo será para su contraparte latinoamericana. Por lo mismo, para entender la Ilustración no es menester sólo atender la dinámica entre el mito y la ciencia, sino el antagonismo Europa-Latinoamérica.

La dicha obsesión de los autores ilustrados europeos por situar a América como el pasado viviente de Europa, como el salvaje, como el estado de naturaleza, es un principio teórico que está en la base de la filosofía política europea, es decir, de la filosofía política moderna. La razón es que tras ella se encierra el colonialismo europeo sobre América que, a fin de cuentas, fue la condición de posibilidad para el surgimiento de la modernidad, y por ende, de la preponderancia de Europa sobre el resto del mundo. La Ilustración latinoamericana tendrá, quizá como función principal, dar cuenta de esa situación de inferioridad, de dominación en que está situada dentro de la filosofía ilustrada europea. Así pues, más importante que la superación de la escolástica será la liberación del colonialismo europeo lo que ha de forjar la determinación del pensamiento ilustrado latinoamericano, al que, por lo dicho, podemos ubicar dentro de la órbita de lo que se llama el *giro descolonizador*. En efecto, si entendemos a la Ilustración como un movimiento filosófico que pretende ser liberador, que lucha contra la esclavitud, que va en pos de la igualdad, que se fundamenta en la soberanía popular, encontraremos que son los pensadores anticoloniales latinoamericanos acaso en quienes podemos hallar con mayor énfasis esos conceptos. La paradoja que buscamos desentrañar es que esos ideales, lejos de ser producto de la aceptación de los autores ilustrados europeos, frecuentemente se formularon para impugnarlos.

Pero ¿quiénes son los pensadores políticos ilustrados de América Latina? Si se cuestiona la existencia de una Ilustración latinoamericana con mayor razón habrá escepticismo en torno a los personajes que la protagonizaron. En efecto, es difícil hallar autores con la influencia de un Locke, Rousseau o Kant, pero no por ello podemos omitir su

importancia. De hecho, lo destacable es que los autores latinoamericanos, como ya hemos dicho, forjaron su pensamiento ilustrado cuestionando en parte, implícita o explícitamente, a aquellos grandes autores modernos y, contra lo que pudiera pensarse, el veredicto final de la polémica parece haberles dado la razón a sus ideas. Parece la Razón haberse dado en sus ideas. Son autores como los historiadores veracruzanos Francisco Xavier Clavigero y Francisco Xavier Alegre; los juristas del Ayuntamiento de la Ciudad de México Juan Antonio de Ahumada y Antonio de Rivadeneira; el polifacético crítico regiomontano Servando Teresa de Mier; el analista e historiador arequipeño Juan Pablo Viscardo y Guzmán; el libertador caraqueño Francisco de Miranda, y así también, como observaremos, podemos considerar incluso al quechua José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, por citar solamente algunos ejemplos. La lista de autores analizados busca ser representativa antes que exhaustiva. En las obras de todos ellos, varias ciertamente extensas, es posible hallar esa crítica que, según analizaremos, constituye una filosofía política ilustrada latinoamericana. Es verdad que difícilmente encontraremos en torno a tales pensadores un consenso unívoco sobre el carácter plenamente filosófico de su obra, y mucho menos sobre su condición de ilustrados. Pero justo de eso se trata. Posiblemente la razón por la cual se duda de la existencia de una filosofía política ilustrada surgida de la América Latina se debe a que sólo se considera como filosófico cuando tal carácter aparece explícitamente expuesto. El objetivo que se persigue en este texto es filosofar sobre aquello que, sin ser explícitamente filosófico, es filosofable, y mediante tal desentrañamiento se puede incluso encontrar filosofía, y más aún, como en este caso, filosofía ilustrada.

Ahora bien, si entendemos que el origen de la filosofía ilustrada latinoamericana no es necesariamente la su similar europea, encontraremos que su principio se ubica en la propia filosofía latinoamericana. En efecto, la crítica a la Ilustración europea se formuló desde la propia tradición filosófica latinoamericana, surgida en el siglo XVI y renovada en el XVIII a partir de la propia perspectiva ilustrada. Autores como Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz o Gracilaso de la Vega campean implícita o explícitamente

en el desarrollo de un pensamiento que finalmente supo incardinarse en la Ilustración a partir de sus propias categorías y reflexionando sobre su propia realidad. Si la Ilustración europea renovó los principios coloniales surgidos en el siglo XVI, hicieron lo propio los pensadores latinoamericanos con respecto a la crítica anticolonial. Si en la primera se rescató el humanismo europeo que pretendía establecer una naturaleza humana a partir de la tradición occidental, los críticos latinoamericanos postularon la necesidad de romper las concepciones eurocéntricas y buscar una nueva definición de lo universal.

El objetivo de la Ilustración latinoamericana no podía ser el acceso a la modernidad simplemente porque la filosofía de la América Latina nació con la modernidad. Los principios escolásticos de los que abreva son primordialmente los de la escolástica moderna del siglo XVI, revitalizada justo a partir de la invasión europea a las tierras (después llamadas) americanas y de la revolución filosófica que tan significativo hecho desencadenó. La filosofía latinoamericana en la época colonial no se desarrolló al margen de la modernidad, sino en una modernidad periférica, y será a través de sus postulados, entre muchos otros, incluso los de los ilustrados europeos, que restaura su discurso y formula sus postulados anticoloniales.

En este trabajo he privilegiado los términos “Latinoamérica” y “latinoamericano” consciente de que utilizarlos para analizar la época colonial conlleva un obvio anacronismo. A pesar de ello, sin embargo, se puede defender su validez, pues aquello que históricamente conforma lo que después se llamó América Latina se arraiga justo en ese pasado colonial. Si “América” es una invención de Europa, “América Latina” es un descubrimiento permanente de los propios latinoamericanos, descubrimiento forjado, justamente, a partir de la crítica surgida a partir de su condición colonial. Para Bartolomé de Las Casas son *Las Indias* y no “América”, seguramente porque el primer término exhibía más claramente la invasión que siempre denunció; para Miranda es *el continente Colombino, alias Hispanoamérica*, o también, la *América Meridional* (que, por supuesto, incluye la Nueva España), concepto que retomará Simón Bolívar. En esa

lógica, décadas después, José Martí hablará de *Nuestra América*. Todas esas nociones tienen un elemento común: la concepción de una América alternativa, descolonizada, ontológica e históricamente otra que la Europa dominante que la poseyó durante tres siglos. Llamarle “Hispanoamérica” sería tal vez menos inexacto, pero acaso traicionaría el espíritu crítico y diverso que precisaba la creación de un nuevo concepto demandado por sus pensadores. El prefijo “Latino” es quizá menos preciso y por eso, paradójicamente, más exacto, pues en ella no se desarrolló sólo lo “hispano”, sino lo indio y lo afro; en fin, el mestizaje múltiple que buscaba una apelación para diferenciarse. Así pues, cuando a mediados del XIX se le llama “América Latina”, no se inventa un ser nuevo, sino se expresa uno ya existente que encontró en ese término la menos inexacta de sus denominaciones.

Asimismo, he preferido el concepto “Ilustración latinoamericana” sobre el de “Ilustración en Latinoamérica” porque el primero hace referencia a la producción filosófica elaborada desde la realidad de Latinoamérica, más que la producida en Europa y solamente reproducida en el mundo colonial, como puede entenderse en el segundo concepto. Por “latinoamericano” estamos entendiendo primordialmente lo desarrollado en el mundo colonial ibérico, donde encontramos la forja de un pensamiento propio construido desde el siglo XVI. En lo latinoamericano encontramos componentes diversos que incidieron en las diferentes variantes del pensamiento ilustrado: lo oriundo o indígena, lo criollo o español americano, y lo español europeo, mismos que se combinan en formas diferentes, de acuerdo con la propuesta que es desarrollada en la presente investigación.

Asimismo se han tomado como referentes varios principios teóricos que forman su marco interpretativo. Utilizaremos herramientas contemporáneas, como la filosofía de la liberación, de Enrique Dussel, indispensable para elaborar una crítica filosófica a partir de la exterioridad en la que podemos ubicar a América Latina. La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot también es necesaria para entender autores emblemáticos

del proceso, así como la teoría crítica, particularmente a través de Horkheimer y Adorno. Asimismo, encontraremos apoyo en autores críticos fundamentales, como Levinas, el mismo Marx, o uno de sus seguidores, Walter Benjamin. También utilizaremos a estudiosos del fenómeno de la colonialidad, como Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Santiago Castro Gómez, o bien a latinoamericanistas como Mario Magallón. Sus aportaciones teóricas aportan elementos con los cuales buscaremos resolver el entuerto que representa el estudio del pensamiento ilustrado en América Latina.

Tales son los principios que pretenden ser desarrollados en el presente trabajo. Su estructura consta de dos partes. La primera estudia la *Genealogía de la Ilustración Latinoamericana*, y consta de 3 capítulos. En el primero reconoceremos los orígenes americanos de la filosofía política moderna, para lo cual partimos de la propuesta de la filosofía de la liberación de valorar el papel protagónico de América en la génesis de la modernidad, considerada ésta desde el siglo XVI. Sobre esa base, observaremos cómo incide la irrupción de América en la formación de la filosofía política moderna, la cual podemos hallar tanto en Europa como en la propia América. Para eso es necesario hurgar en las primeras interpretaciones filosóficas modernas, como la generada por la escuela de París, el pensamiento de Maquiavelo, el de Lutero y por supuesto, el de Ginés de Sepúlveda, gran arquitecto de la justificación filosófica de la conquista y de la idea política que estima inferior lo oriundo de América. Por el lado de los pensadores que elaboran su filosofía desde América, es preciso remontarse, entre otros, a Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Vera Cruz, a quienes podemos considerar los grandes fundadores de las primeras escuelas de pensamiento formativas de los que hemos llamado el *humanismo americano*, o más precisamente, *hispanoamericano*, y por lo mismo, *latinoamericano*.

En el segundo capítulo analizaremos el papel de América en la génesis de la Ilustración, para lo cual hemos de revisar sus antecedentes mediatos e inmediatos. Así, anotamos cómo en el imaginario europeo moderno la cuestión de la inferioridad americana y/o la

necesidad de su colonización por los países europeos puede apreciarse desde la obra de Cervantes, *El Quijote*, por muchas razones la primera novela moderna; lo mismo en *La Tempestad*, de Shakespeare, una obra cuya alegoría no cesa de interpretarse. En Thomas Hobbes, un proto-ilustrado cuya noción de política marcó la filosofía moderna, también aparece el citado prejuicio sobre lo americano, lo mismo que en el ilustrado John Locke. No parece casual que autores de escuelas diferentes coincidan en este aspecto, cuya recurrencia hace pensar que el movimiento ilustrado europeo lo entendió como un hecho fundamental y no contingente. En la parte final del capítulo recuperaremos el pensamiento proto-ilustrado hispanoamericano, inspirado en pensadores como Francisco Suárez, sin duda un autor cardinal para comprender la filosofía hispánica, así como el humanismo jesuita latinoamericano, una de las síntesis más originales en lo que a la filosofía política latinoamericana se refiere y sin duda la piedra angular para entender el movimiento filosófico ilustrado característico del mundo latinoamericano.

En el tercer capítulo observaremos cómo el absolutismo borbónico del siglo XVIII se convirtió en la matriz articuladora del pensamiento ilustrado europeo en Latinoamérica, trayendo entre sus consecuencias la ruptura del orden establecido desde la época de la conquista así como una nueva noción de colonialidad. La expulsión de los jesuitas fue sin duda el acontecimiento más emblemático de este momento y expresa de manera nítida la contraposición entre el humanismo americano y los intereses colonialistas insertos en el dicho despotismo ilustrado. Es justo este punto el que nos da pie para hurgar, siguiendo a Horkheimer y Adorno, sobre la naturaleza totalitaria de la Ilustración, pero en este caso advertida a partir de una arista desconocida para estos autores, que es justo el de a relación de dominación entre Europa e Latinoamérica. Es así que observaremos cómo la filosofía política de la Ilustración europea fue urdida tomando como elemento indispensable esa supuesta inferioridad de América con respecto a Europa en todos los ámbitos, tanto el de la naturaleza geográfica como el de la naturaleza humana. Los dichos sobre esa inferioridad son ampliamente conocidos, pero lo común es creer que se trata de creencias contingentes, errores accidentales que por lo

mismo no deben ser vistos sino como un elemento quizá curioso, pero intrascendente. En contraposición a tal juicio, en este capítulo podremos observar que tal concepción de lo americano está en el mismo fundamento de la noción de política formulada en los autores claves del movimiento ilustrado europeo.

La segunda parte de la investigación refiere al *Desarrollo y particularidades de la Ilustración latinoamericana*, para lo cual es necesario advertir que se trata de un proceso donde encontramos variantes formuladas desde diferentes lugares de enunciación, por lo que es pertinente hablar de corrientes de pensamiento dentro de la propia Ilustración, como señalaremos en el primer capítulo. Dichos lugares se presentan como punto de partida de una visión del mundo, de una perspectiva histórica, y por ello deben ser valorados indispensables también para entender la originalidad de su filosofía política. Es así que, en el segundo capítulo, hablaremos de lo “indoamericano”, para exponer el pensamiento indígena, mismo que será analizado a partir de algunos de los movimientos representativos de la época. En el tercero daremos cuenta del movimiento que llamamos “indocriollo”, donde se contempla la reflexión criolla amparada en el fundamento indígena, mixtura entre lo criollo y lo indoamericano. Finalmente, en el cuarto referiremos lo “eurocriollo”, para subrayar la filiación europea en esta variante del pensamiento criollo. Entendemos entonces que esas realidades étnico-nacionales están en la base del lugar desde el cual se desarrolla su perspectiva filosófico-política, pero no necesariamente con un fin exclusivista, sino sólo como lugar de enunciación que no necesariamente es el punto de llegada de ese filosofar. La propuesta es no entender la Ilustración como un fenómeno meramente “criollista”, como regularmente se concibe, sino reconocer en el pensamiento ilustrado la propia dialéctica desarrollada entre las perspectivas de los grupos que conformaban la sociedad latinoamericana. Hablar, pues, de una *Ilustración indoamericana, indocriolla o eurocriolla* nos puede permitir entender la complejidad de un pensamiento que reaccionaba en forma diversa ante el despotismo ilustrado y era capaz de elaborar una perspectiva propia. Esa diversidad, no obstante, tenía un común denominador: la crítica. El hecho de observarse sujetos de dominación,

despojados, discriminados, debe considerarse como el elemento que define el carácter ilustrado del movimiento.

La historia de América Latina, y sobre todo, la de su filosofía, precisan de una renovada interpretación. Sus pensadores, sus acontecimientos olvidados, sus viejas historias, deben sacarse de esa especie de oscuridad a los que parecen haber sido condenados por el mundo dominante que busca reducirlas, cuando mucho, a la categoría de hechos o personajes curiosos. El sendero de la crítica en América Latina fue trazado por autores que supieron ubicar su reflexión en quienes nadie quería ver. En esa perspectiva busca situarse la presente investigación.

PRIMERA PARTE

GENEALOGÍA DE LA ILUSTRACIÓN LATINOAMERICANA

I. LOS ORÍGENES AMERICANOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

(...) más bien aquellas gentes y pueblos pueden probar, con la autoridad del derecho natural y de gentes, que los españoles son tiranos que invadieron reinos ajenos contra el derecho natural, de lo cual nadie en su sano juicio tendrá duda.

Bartolomé de Las Casas

La identidad filosófica americana es uno de los problemas originales de la propia filosofía americana. Original, pero también originante. En él se halla el punto del que se han desprendido buena parte de sus reflexiones. Es pertinente considerar que ese problema identitario fue generado por el enigmático asunto relativo la naturaleza ontológica e histórica de lo americano. En ese sentido, el quehacer del pensamiento indígena anterior a la conquista, si bien puede ser calificado de filosófico, no cabe dentro del precepto de lo que estrictamente debe ser llamado “americano”. La filosofía americana no puede surgir sino con la idea de América, con la problemática filosófica que este concepto implicaba así como con la novedad histórica inscrita en su insólita irrupción.

No ha de entenderse el problema de lo americano producido a partir de la creación del término que así lo denomina. Es decir, cuando decimos que lo americano implicaba un problema para la filosofía es probable que encontremos el origen y la existencia de tal cuestión poco antes de ser expuesto con ese apelativo. El nudo original por el cual lo americano se manifiesta como problema filosófico es a partir del descubrimiento de la existencia de una cuarta parte del mundo, idea que rompía con todas las visiones culturales urdidas hasta ese momento. La percepción de que los chinos llegaron al continente después llamado americano antes que los europeos encuentra cada vez mayor

sustento.¹ Sin embargo, incluso aceptando la veracidad de ese hecho, su arribo no se tradujo en la formación de una problemática filosófica propiamente dicha, como si sucedió cuando lo hicieron los europeos, particularmente los españoles. Esto es, la idea de esa cuarta parte es una condición de posibilidad indispensable, pero insuficiente para hablar del problema filosófico propiamente dicho. Para que éste exista se precisa una reflexión racional capaz de considerar ese descubrimiento como un desafío intelectual susceptible a ser respondido con las herramientas propias de la filosofía. Vale decir entonces que tal proceso fue articulado justo por los pensadores españoles de la primera mitad del siglo XVI, quienes formularon una propuesta filosófica con la originalidad y la fortaleza teórica para dar cuenta de esa nueva realidad del mundo gestada a partir de la irrupción de ese Nuevo Mundo al que paulatinamente se acordó llamarle “América”. Pero ello no fue sino el resultado de una amplia polémica filosófica que revisaremos en este capítulo. Por principio de cuentas veremos, en el primer apartado, cómo la irrupción de América genera una concepción moderna del mundo. En el segundo destacaremos cómo es asumido este hecho por la filosofía política hegemónica, es decir, la mediterránea, centralmente en autores surgidos de la universidad de París y la propia Roma. El tercer punto refiere la repercusión de América en la Europa periférica, donde destacan autores como Maquiavelo y la escuela luterana. Finalmente, el cuarto tema revisaremos la participación plena de la noción de América en la filosofía política moderna, bifurcada en la visión imperial, sintetizada por Sepúlveda, y su crítica desde América, formulada por Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Vera Cruz. Veamos entonces el desarrollo de este proceso.

1. América y los primeros pasos de la filosofía política moderna

Las *Capitulaciones de Santa Fe*, el famoso documento mediante el cual los reyes de Castilla y Aragón concedían a Cristóbal Colón el título de virrey de las islas y territorios

¹. Véase por ejemplo Menzies, Gavin, *1421, el año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Mondadori, 2005.

que “descubriere o ganare”, fue desarrollado mediante una lógica de conquista trazada particularmente por el vecino Portugal, reino que, en la búsqueda de una ruta comercial alternativa hacia el oriente capaz de esquivar el poderío de los pueblos musulmanes, había conseguido precisamente “descubrir” (en realidad, invadir) y ganar territorios del África subsahariana, hasta entonces desconocidos para la cultura europea. En ese tránsito los portugueses sometieron a diversos pueblos africanos del centro y del sur y desarrollaron, entre otros negocios, el del tráfico de esclavos negros. Aquello se hizo sin el temor de infringir ley alguna y la esclavización fue construida como una especie de consecuencia inherente al derecho de conquista. Tal idea debió ser aceptada porque el concepto de *esclavo* se hallaba inserto plenamente en el imaginario político europeo, mismo que, como veremos, tenía sus explicaciones últimas en hondas conclusiones filosóficas.

Durante su primera estancia en el continente “descubierto” (1492-93), Colón buscó tener relaciones cordiales con los integrantes de los pueblos oriundos. Como lo demostró brillantemente el maestro Edmundo O’Gorman, tanto en ese como en sus siguientes tres viajes, mantiene su convicción de hallarse en territorio asiático.² Durante el segundo de ellos (1493-96) comenzaron los problemas, pues los colón-os que había dejado en su primera estancia en Haití (la Española) fueron muertos por los indígenas, muy probablemente a causa abusos o intentos de abuso cometidos por los españoles, particularmente en contra de las mujeres. Entonces fue que se desarrolló una lógica de conquista y el sometimiento se convirtió en una constante. Durante el tercer viaje (1498-1500) el Almirante pasó del dominio de los pueblos al tráfico de esclavos, una práctica inscrita en la citada lógica desarrollada por los portugueses, para quienes había trabajado anteriormente, por lo que debió parecerle factible y legítima. Pero no fue así. La mismísima reina Isabel manifestó su inmediato rechazo a semejante disposición: “Qué

² Véase *La invención de América*, México, FCE, 1986. La única duda que tiene Colón al respecto se dio durante su tercer viaje (1498-1500), cuando considera que podría tratarse del Paraíso Terrenal.

poder tiene el almirante mío para dar a nadie mis vasallos”³, fue su expresión de enojo, mismo que provocó se hiciera regresar a Colón a la entonces naciente España para finalmente destituirlo de su gobernación en las Indias. Más adelante, en 1503, en su testamento, la reina ratificaría su convicción antiesclavista cuando señaló:

Y no consientan ni den lugar que los indios vecinos e moradores de las dichas Islas e Tierra Firme, ganadas o por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados.⁴

Así pues, el trato de esclavos a los pueblos aborígenes del continente descubierto por los europeos no se dio por causa de una disposición oficial, sino en contra de ésta, que pedía explícitamente un trato de semejantes. Fue a consecuencia de una razón económica que la esclavitud comenzó a tomar forma como realidad material y, posteriormente, como concepto filosófico capaz de justificar esa condición, según analizaremos más adelante.

Apenas un poco después, en 1504, Américo Vesputio comenzó a enfatizar que los territorios hallados no formaban parte de los tres continentes conocidos, constituyendo una especie de “Nuevo Mundo”, razón por la cual, en el famoso mapa Walseemüller incluido en su *Cosmographiae Introductio* publicados durante 1507, fuera calificada ya como la “Tierra de Américo”, con lo cual la cultura europea se generaba la conciencia de haber descubierto una parte del mundo, la cuarta, que les había sido absolutamente desconocida. Como ha sido explicado particularmente por O’Gorman, ese hecho generó una nueva percepción de la realidad, en la cual es ser humano, y no Dios, se convertía en protagonista de la historia, dejando de ser “inquilino” para convertirse en conquistador del cosmos que habita. Pero entonces surgió un nuevo problema: en esa conquista emancipadora estaban también implicados los pueblos oriundos del “nuevo” continente. Ese hito de la historia, justo la condición de posibilidad de la modernidad y de hecho, la

³ *Cit. pos.* Bartolomé de Las Casas, *Entre los remedios...* en *Tratados*, vol II, México, FCE, 1997, p. 653.

⁴ *Cit. pos.* Bartolomé de Las Casas, *Estas son las réplicas...* en *Tratados*, vol. I, México, FCE, 1997, p. 425.

modernidad primera, significó literalmente el sacrificio y en el mejor de los casos la opresión de quienes constituían el *ser* de esa otra parte “descubierta”.

Ahora bien, no hay que olvidar que la tal conquista cósmica, antes que un logro “del hombre” lo fue del hombre *europeo*. Fueron los europeos de la modernidad quienes lo promovieron, lo usufructuaron y también quienes modificaron en su favor los equilibrios de poder al momento de generar un nuevo “orden internacional”. Hasta antes de la irrupción de América el mundo no era un solo mundo, sino un conjunto de mundos inconexos, incógnitos unos con los otros, convirtiéndose el tal descubrimiento de la cuarta parte por los europeos la condición de posibilidad para que la esfera terrestre se comportara por primera vez como un *mundo* propiamente dicho (en el sentido heideggeriano), y más todavía, como un *sistema mundial*.⁵ Como lo ha señalado Enrique Dussel, hasta antes de la invasión y conquista de lo que fue llamado “América”, Europa constituía un mundo periférico al mundo musulmán:

(...) era una cultura aislada, que había fracasado con las Cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio del continente afro-asiático: la conquista del lugar donde se situaba el Santo Sepulcro era, en realidad, el lugar donde el comercio de las caravanas que llegaban a Antioquia desde China (...) se juntaban con las vías de navegación del Mar Rojo y el Pérsico en la actual Palestina.”⁶

De hecho, la caída de Constantinopla en poder de los turcos, marcado regularmente como un acontecimiento simbólico donde se originaría la era moderna, representa justo el reforzamiento del encierro de Europa por los pueblos musulmanes al comercio con los pueblos del extremo oriente, entonces visto como el principal generador de mercancías (anacrónicamente diríamos, “el primer mundo” de la época), lo que motivaría justamente la necesidad por burlar tal enclaustramiento buscando nuevas rutas hacia el oriente. La apropiación europea del continente llamado por ellos “americano” sería la

⁵ Aludimos, por supuesto, a la acepción de Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 2003.

⁶ Cfr. Enrique Dussel, 1492, *El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, p. 126.

condición de posibilidad para que Europa ocupara el lugar central y protagónico en la forja de la modernidad.⁷

El dominio europeo hacia esa cuarta parte del mundo encontró su justificación en dos argumentos que, siendo contemporáneos, pertenecen a esquemas diferentes. En primer término tenemos la famosa donación del Papa Alejandro VI dada en las bulas emitidas en 1493, por medio de las cuales otorgaba legítimamente al Estado español el dominio de las tierras descubiertas. El trasfondo filosófico de tal política se halla en los postulados de Enrique de Susa, conocido como *El Hostiense*, filósofo del siglo XIII (1200?-1271), para quien el Papa, al ser el Vicario de Cristo, tenía potestad sobre todo el mundo y, por ende, la posibilidad de otorgar en posesión territorios y pueblos enteros.

No obstante, tal disposición fue cuestionada casi de manera inmediata por el reino de Portugal, rival de la propia España en la conquista de los mares y de las tierras desconocidas, quien protestó por quedar fuera del reparto decretado por Alejandro VI. Tuvieron lugar entonces, en 1494, los Tratados de Tordesillas, donde los límites son establecidos directamente por los reyes hispanos Isabel y Fernando con Juan II de Portugal, dejando de lado la potestad papal, rompiendo así con ese elemento de legitimidad medieval e inaugurando a la vez la lógica imperialista moderna, dada ya en función de los intereses económicos de los nacientes estados nacionales. Cuando más de una década después, en 1516, Julio II ratifica el Tratado, sólo manifestaba su impotencia por no tener ya el control del nuevo escenario que ya se representaba en el Atlántico.

Tordesillas expresa un inequívoco símbolo de ruptura. Ahí se fraguaba el acceso a la conquista de nuevas tierras, de pueblos desconocidos, de mares ignotos. La posibilidad de trascender el encierro europeo al que la superioridad militar musulmana los había sometido. El vigilante de la puerta del cielo se quedaba sin la llave para abrir el Nuevo Mundo, al que todos buscarán acceder de alguna forma, física o imaginariamente. Tal

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

circunstancia desencadenó la discusión en torno a los derechos de conquista, pero también sobre los de los pueblos conquistados. La nueva idea del mundo acarrearía en consecuencia la necesidad de planteamientos jurídicos y filosóficos que tendrían por propósito dar cuenta de la idea de universalidad surgida a partir del llamado “descubrimiento”.

La irrupción de América, pues, generaría una problemática que desencadenó una auténtica revolución en el pensar filosófico observada por lo menos en tres ámbitos: en primer lugar, el cuestionamiento sobre la legitimidad de las formas del poder político vigentes para entonces en Europa, lo que implicó la necesidad de pensar lo político desde una nueva fundamentación; en segundo lugar, y desprendida del anterior, la naturaleza del poder político de la Iglesia y su competencia en asuntos civiles; finalmente, en tercer lugar, la necesidad de forjar argumentos que dieran cuenta de lo americano propiamente dicho, con lo cual comenzaba a desarrollarse la filosofía americana propiamente dicha. Los tres aspectos convergen en un punto inequívoco: el de la construcción de la filosofía moderna.

2. La filosofía política de la Europa hegemónica: la escolástica moderna

Si, como dice O’Gorman, Europa inventó América, también habría que decir que América reinventó Europa. En efecto, después de que América fue inventada, invadida, explotada por Europa, la naturaleza de ésta última también cambiaría significativamente.

El Tratado de Tordesillas significó una reacción política inmediata al absolutismo papal. En los hechos, implicó su desconocimiento y la necesidad de establecer acuerdos políticos entre estados con argumentos estrictamente seculares. Por supuesto, un acto de tal estructura tenía una honda raíz manifestada en dos ámbitos: el cuestionamiento al poder absoluto al interior de la Iglesia y la naturaleza diferenciada entre su jurisdicción y la de carácter civil. El antecedente mediato de la crítica al absolutismo dentro de la

Iglesia se remonta a la discusión sobre la naturaleza de la autoridad papal así como de la división entre la jurisdicción temporal y espiritual, tópicos tratados de manera precisa por Marsilio de Padua (1275-1342), Guillermo de Occam (1285-1349) y Juan Gerson (1363-1429), constructores del nominalismo. Sobre la dicha potestad papal, el argumento crítico tendía a cuestionar el carácter absoluto en que se concebía el gobierno de la Iglesia, aduciendo que el Papa debía su autoridad al Concilio General. En el ámbito sobre la tensión entre el poder eclesiástico y civil, la postura alternativa tendía a cuestionar la pretensión de potestad papal sobre las autoridades laicas. Si se quiere ver así, se trataba de buscar una cierta democratización de la Iglesia, considerada entonces una entidad política de mayor amplitud que el propio poder civil, pues la primera pretendía un carácter universal, mientras el segundo no podía tener más dominio que una o varias ciudades.

Ese ambiente de animadversión ya manifestado en Tordesillas se expresó poco después en la disputa entre el rey Luis XII de Francia y el Papa Julio II, cuando en 1510 éste desconoció la alianza firmada con el primero dos años antes, misma que fue conocida como la “Liga de Cambray”. Tal alianza estuvo constituida por los reyes de España, Inglaterra, Austria y Francia con el apoyo del Papa Julio II, todos unidos contra la República de Venecia. Al posesionarse Francia de la ciudad, el Papa apoyó a España para evitar que Venecia se convirtiera en colonia francesa. En consecuencia, Luis XII convocó al Concilio General de corte cismático celebrado en Pisa en 1511. Aunque dicho concilio fue un fracaso en términos políticos, consiguió no obstante trasladar la polémica al ámbito académico cuando Tommaso de Vío (el cardenal Cayetano) defendió la causa de la soberanía papal y Jacques Almain, catedrático Universidad del París, las razones del conciliarismo argumentadas por el rey francés. Sin duda, este acontecimiento serviría como catalizador para desencadenar la renovación de la filosofía política, pues este aspecto era entonces central para entender la naturaleza de las relaciones de poder en Europa. Así pues, podemos perfilar a grandes rasgos dos corrientes surgidas a raíz de la controversia conciliarista: por una parte, una

interpretación que cuestionaba el carácter absolutista de la Iglesia sin romper con ella, postura originada en la propia Universidad de París; y por otra, la conocida corriente de ruptura encabezada por Lutero, que pasaría de la crítica al absolutismo a la misma legitimidad histórica de la autoridad papal. Ambas redefinirán no sólo la naturaleza política de la Iglesia, sino que vislumbrarán ya una teoría moderna de la política y la sociedad. Justo es subrayar que dichas corrientes tienen como telón de fondo y condición de posibilidad la disputa por lo americano, y por ello ambas repercutirán sobre él, como observaremos posteriormente.

El propio Luis XII encomendó su defensa ante el Papa Julio II a los académicos de la Universidad de París, por lo que será ella el foco donde surgirán sus primeros argumentos, algunos de los cuales después serán asumidos por la Universidad de Salamanca y posteriormente al común de las universidades hispanas, incluidas las americanas. Sin renunciar al carácter universalista de la Iglesia, los pensadores de esta corriente profundizaron su reflexión sobre el Estado tomando como guía la vertiente del nominalismo escolástico, a la que buscaron poner a tono con las demandas teóricas de la naciente modernidad. El principio base era la crítica al absolutismo de la Iglesia y la redefinición del papel del Papa y el poder civil, para la cual se precisaba una interpretación filosófica renovadora del concepto de lo político.

Los principales argumentos formulados la filosofía política de la escolástica moderna podemos ubicarlos en cuatro rubros: a) la separación entre los ámbitos de los poderes eclesiástico y civil; b) la soberanía popular; c) la legitimidad del gobernante mediante el contrato con el pueblo; y d) el derecho a conseguir su revocación, todos ellos temas arraigados en la discusión de la escolástica medieval, particularmente en la nominalista. Fue el escocés John Mair (1469-1550), académico de la Sorbona, quien encabezó la escuela innovadora, cuando en 1510 publica sus primeras *Sentencias de Pedro Lombardo*, en donde, en obvia repercusión de Tordesillas, señala que el Papa no tiene potestad terrenal sobre el orbe y que, en consecuencia, los reyes cristianos tienen la

facultad para emprender la conquista y difundir los principios cristianos por su propia cuenta, restringiendo la autoridad papal a su calidad de árbitro en caso de controversia entre las aspiraciones imperiales de dos reinos (europeos). En 1519 Mair publica la segunda versión de sus *Sentencias*, donde señala que el origen de la sociedad política tiene dos referentes: la capacidad dada por Dios a los seres humanos para formar sociedades con el fin de remediar sus pecados, y el uso de las facultades racionales para “introducir reyes por un acto de consentimiento del pueblo”,⁸ con lo cual se renovaba el concepto señalado por Marsilio de Padua de que el soberano original es el pueblo, y que su poder es delegado a los gobernantes, mas no enajenado. Dentro de la propia Universidad de París desarrolló su teoría uno de los discípulos de Mair, el francés Jacques Almain (1480-1515) quien en 1512 publica su *Reconsideración del Poder Natural, Civil y Eclesiástico* y posteriormente su *Breve explicación del poder del Papa*, en los cuales evoca explícitamente las ideas de Occam y Marsilio de Padua y Gerson con respecto a la naturaleza paralela del poder eclesiástico y el civil, donde ambas responden a dos tipos de sociedad, por lo que les corresponden autoridades separadas, lo cual implicaba que la Iglesia carecía de facultades coactivas legítimas para intervenir en la sociedad política. Más aún, siguiendo específicamente a Gerson, Almain observa que ningún gobernante puede estar por encima de las comunidades que gobierna, esto es, ni el Papa por encima del Concilio ni el rey por encima del pueblo, con lo cual se daba una radical crítica al absolutismo, ya en la Iglesia, ya en el gobierno civil. Y, como se advierte, para articular el argumento, los académicos de la Sorbona debieron situar la legitimidad última en la comunidad a la que se gobierna.

En su *Reconsideración*, Almain señala que “el derecho de la espada pertenece originalmente a la comunidad”, y que, de hecho, el poder público nunca deja de pertenecer a ella, por lo que el gobernante resulta ser un delegado, no un soberano, elegido por cuestiones prácticas: “como no es posible que toda la comunidad se reúna

⁸ Cit. por Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo II, México, FCE, 1993, p. 124

regularmente, procede que delegue su jurisdicción a alguna persona o personas que sean capaces de reunirse con facilidad”.⁹ Finalmente, los académicos de la Sorbona también tratan el tema de la deposición del gobernante. Almain parece no tener dudas al respecto cuando en su *Breve Explicación del poder de la Iglesia* refiere que toda comunidad debe poseer “semejante poder sobre su príncipe por la manera de su constitución, que sea capaz de deponerlo si no gobierna para beneficio sino para destrucción de la comunidad”¹⁰, con lo cual se subrayaba la primacía de la comunidad con respecto al gobernante y, en principio, se apuntaba una solución para la cuestión del gobierno tiránico, un problema esbozado ya desde el propio Tomás de Aquino¹¹ y en el que los sorbonistas dan una respuesta clara de principio, si bien no establecen los mecanismos que seguiría tal revocación.

Así pues, acudieron al propio Tomás de Aquino y en general a la escuela escolástica para recordar que la legitimidad del gobernante no está dada por la adopción del cristianismo, sino por el pacto que hace el pueblo con el gobernante en aras de un ejercicio justo del poder. En dicha postura, por supuesto, se deja incólume el poder de la Iglesia, que seguirá desarrollando su poder paralelo al del Estado civil. De esta forma, la legitimidad del Estado no está dada por el desarrollo del cristianismo (como en la escuela agustino-luterana), sino por el citado pacto y su consecuencia: el ejercicio del poder en beneficio de lo gobernados, lo que contraría el carácter absolutista dispuesto por la postura luterana, como veremos a continuación.

⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰ *Ibid.*, p.128.

¹¹ “(...) si por derecho toca a un pueblo elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo”, Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1998, p. 266.

3. La filosofía política de la Europa periférica: la génesis del absolutismo

En la Europa periférica de entonces, es decir, la que quedó en lo inmediato fuera del reparto generado por las posesiones atlánticas, tenemos también repercusiones dignas de considerar que hablan ya de su participación de la modernidad. Aunque los referentes a la disputa generada por la irrupción de América no son necesariamente explícitos, no por ello dejan de manifestarse, como veremos en dos autores representativos: Maquiavelo y Lutero.

a) Maquiavelo: la modernidad desde la nueva periferia

En los manuales de ciencia política suele considerarse un referente aceptado el papel protagónico de Maquiavelo como fundador de la ciencia política moderna. No obstante, para confirmar la premisa, lo primero que debe indagarse es en qué medida el autor participó de la concepción moderna de la política y del mundo. Sobre el particular podemos destacar la afirmación de Enrique Dussel, quien refiere que el renacimiento italiano es premoderno, pues su visión se dirige hacia el Mediterráneo y no al Atlántico, como es propio de la modernidad europea.¹² Ciertamente es imposible pasar por alto el carácter parroquiano desde el que teoriza Maquiavelo, inserto en el caos al que estaban sometidas las Ciudades-Estado italianas, presas de las luchas de intereses de la Iglesia, Francia y España, signo del carácter periférico en el que se desenvuelve. Las nociones de la transformación del mundo que entonces se vive son percibidas por Maquiavelo acaso como un atisbo:

Ninguna cosa hace estimar tanto a un príncipe como las grandes empresas y el dar de sí excepcionales ejemplos. En nuestros tiempos hemos tenido a Fernando (...) rey de España. A este casi podemos llamarle príncipe nuevo, porque, de ser un rey débil, se ha

¹² Cfr. Enrique Dussel, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, pp 172-185.

convertido, por fama y por gloria, en el primer rey de la Cristiandad, y si consideramos sus acciones, las encontraremos todas grandísimas y algunas extraordinarias.¹³

Maquiavelo toma como modelo de heroísmo al príncipe hispano y hace un recuento de sus proezas: la toma de Granada (con la consecuente expulsión de musulmanes), la expulsión de los judíos y sus incursiones en África e Italia. Pero, increíblemente, no menciona su conquista de América, sin duda, el más grande de sus logros. La omisión es producto de una ignorancia culpable cuya razón ha de situarse justo en la visión provinciana provocada por el encierro mediterráneo.

Ahora bien, aun a pesar de dicha ignorancia, Maquiavelo no puede sustraerse al protagonismo hispánico, fruto de la naciente modernidad, de la cual, con cierta inconsciencia, logra participar. Del mismo modo, tampoco puede obviarse en su argumentación el decadente papel al que estaba siendo sometida la Iglesia. En la propia ponderación de las empresas de Fernando de Aragón, subraya que “para poder emprender mayores empresas, y valiéndose siempre de la religión, apeló a una piadosa crueldad, expulsando a los marranos (judíos)”¹⁴. Esto es, con claridad Maquiavelo observa a la religión como un medio, un instrumento de la razón estratégica que tiene por finalidad la formación de un Estado. En tal interpretación, Fernando le ha quitado el manejo de la religión a la Iglesia, y eso es un elemento que habla de la *virtù* del gobernante moderno. Es en ese mismo sentido que, en contraparte, cuando analiza el papel de Luis II, señala su torpeza en la misión italiana cuando perdió el apoyo de los venecianos que apoyaron su empresa al ocupar la Romaña, pues “Con esta resolución no advirtió que se debilitaba al perder los amigos que se habían echado a sus brazos y al engrandecer a la Iglesia, añadiendo al poder espiritual de esta, que le da tanta autoridad, tanta potencia moral”.¹⁵ De esta forma, Maquiavelo apunta el error estratégico de darle poder temporal a la Iglesia, que a sus ojos ya no es sino un principado con intereses

¹³ Maquiavelo, *El príncipe*, México, Aguilar, 1976, p. 167.

¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵ *Ibid.*, p. 36

políticas como cualquier otro. Se trata ya de una visión moderna de la Iglesia. Pero no la inventó Maquiavelo. La retoma, sin mencionarlo (y probablemente sin tener conciencia de ello) del desacato de Tordesillas e incluso, muy probablemente, del denostado Luis XII, quien advirtió su propio error antes que Maquiavelo al convocar al citado Concilio de Pisa de 1511, dos años antes de la publicación de *El príncipe*.

Por lo dicho, hemos observado que Maquiavelo, si bien no tiene conciencia plena del mundo moderno en el que ya vive, en alguna forma consigue percibirlo desde su propia visión periférica. Si Maquiavelo era ignorante de América, la realidad mediterránea no podía pasarla por alto, y ahí ella campea, inadvertida, en sus escritos, avisándole la naciente modernidad.

b) Los principios modernos en la filosofía política luterana

Se ha convertido casi un lugar común aceptar la validez de la propuesta weberiana según la cual el protestantismo debió haber jugado un papel preponderante en la consolidación del capitalismo en Europa. Los preceptos protestantes se habrían complementado con la racionalización económica que, apoyada por el derecho romano, sería corresponsable del desarrollo europeo. De esta forma, el protestantismo conformaría ese necesario “espíritu del capitalismo” donde se completaría la explicación de una evolución autorreferente de Europa, sobre cuya responsabilidad daríamos cuenta de su hegemonía hacia el resto del mundo. Más allá, sin embargo, de tal propuesta, debemos advertir el papel protagónico de la irrupción de América en tal proceso, misma que es posible advertir no sólo en los bienes materiales y humanos que transformaron la economía europea, sino incluso en la misma génesis del protestantismo.

Los estertores de Tordesillas llegarían también a suelo germano. Siguiendo los cuestionamientos al absolutismo eclesiástico, el agustino Martín Lutero presentó en 1517 sus primeras reflexiones referidas al problema de la venta de indulgencias, mismos que

paulatinamente se transformaron en impugnación a la autoridad papal, hasta entonces artífice de la unidad del mundo cristiano europeo de occidente. Por lo mismo, el cisma luterano sugeriría nuevas formas de concebir la organización política, proporcionando argumentos suficientes para perfilar una filosofía política con perspectivas diferentes a las del cristianismo romano.

Desde el punto de vista teológico, el valor central de la postura luterana está dado por su idea de la justificación *sola fide*, según la cual la única forma de alcanzar la salvación es justo por la fe, descartando por completo la postura de Erasmo y sus seguidores sobre la importancia que sobre el particular tendrían los actos virtuosos, la praxis conforme a la ética. En clara alusión a San Agustín, considera al ser humano caído por el pecado dominante en el mundo (la Ciudad Terrena), infelicidad que le impide llegar al conocimiento de la voluntad divina por el uso de la razón, como lo suponía el tomismo. Los efectos de tal perspectiva modificarían radicalmente su concepto de Iglesia pues, si sólo la fe salva, las autoridades eclesiásticas, desde el más humilde cura hasta el mismo Papa, carecen de autoridad legítima alguna. Cada creyente es su propio sacerdote, por lo que la Iglesia no es más que una *congregatio fidelium* que se reúne en nombre de Dios.¹⁶ Las repercusiones políticas de tal interpretación implicaban la deslegitimación absoluta de las facultades coercitivas de la Iglesia y, en consecuencia, el fortalecimiento de la autoridad temporal, entre cuyas atribuciones tendría que contemplarse justamente la preservación y el desarrollo de la palabra evangélica, concepción política que se haría característica en la formación de los Estados Nacionales renacentistas del norte de Europa.

En efecto, la filosofía política luterana nació despojada de las aspiraciones universalistas de su similar romana y se circunscribió al ámbito nacional, consiguiendo fundamentar el absolutismo como fórmula privilegiada para el desarrollo del naciente orden político. El

¹⁶ Cfr, Skinner, *op. cit.*, pp 9-26.

común de los autores luteranos pretenden encontrar su inspiración en San Pablo para ponderar al poder político como emanado del poder divino, principio que puede ser ejemplificado por Tyndale, quien en *La Obediencia de un Hombre Cristiano* (1528) señaló que Dios “ha dado leyes a todas las naciones, y en todas las naciones ha puesto reyes, gobernantes y soberanos en lugar de Él mismo, para gobernar al mundo por medio de ellos”.¹⁷ La vieja discusión medieval de las dos espadas perdía sentido en esta interpretación, pues la autoridad eclesiástica se observaba ahora confundida en la del propio Estado. El gobernante se convierte también en una figura religiosa, quedando complementadas la ley civil y eclesiástica. En esa misma lógica, al siguiente siglo, uno de los textos emblemáticos del pensamiento político moderno, *Leviatán*, de Thomas Hobbes, lleva por subtítulo *O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, manifestando así en forma clara que el Estado y por consiguiente su soberano deberá poseer ambas potestades. Más explícitamente, el autor refiere: “Es, por consiguiente, manifiesto que Cristo no ha dejado a sus ministros, en este mundo, a menos que estén también investidos con autoridad civil, una autoridad para mandar a otros hombres”.¹⁸ De esta forma, la propia modernidad construía en su primera fase un poder absoluto donde lo religioso se articulaba en función del Estado, dejando a los gobernados plenamente a merced de sus monarcas, resolviéndose así el citado conflicto de las dos espadas, dejando ambas en poder de la misma persona. No obstante lo anterior, debe reconocerse que esta concepción moderna tiene un fuerte precedente medieval, que no es difícil encontrar en la formación agustina de Lutero. Ciertamente San Agustín diferencia los ámbitos de la Ciudad Terrena y la de Dios y, por supuesto, no aconsejaría que el monarca sea también líder religioso, pero sí que el cristianismo se convierta en una ideología de Estado.¹⁹ Estamos, pues, ante una versión renovada,

¹⁷ *Cit. pos., ibid*, p. 74.

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1996, p. 413.

¹⁹ Esa noción es, de hecho, uno de los objetivos de la obra y está dispersa en varios capítulos. Por ejemplo: Libro cuarto: “La grandeza de Roma es un don de Dios”, en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2002.

moderna, con inspiración del agustinismo patrístico, premedieval, bajo el cual se considera que el cristianismo es un instrumento que genera gobernabilidad, que legitima el ejercicio del poder político. De manera análoga a lo sostenido por el filósofo de Hipona, la Iglesia otorga legitimidad al Estado, pero no intervendrá en el destino de la Ciudad Terrena, por lo que deberá someterse a la autoridad civil.

Ahora bien, paralelamente a lo antes señalado, es posible hallar un elemento de ontología política francamente innovador en el planteamiento luterano. Cuando se define a la Iglesia meramente como una *congragatio fidelium* está invirtiendo la naturaleza de la concepción anterior, pues resulta que no es la Iglesia la que forma a los fieles, sino los fieles quienes forman la Iglesia. Es la alteración total de la concepción aristotélica de la comunidad, según la cual el todo es anterior a las partes, principio que se puede aplicar a la idea tradicional de Iglesia, pero no a la luterana, según la cual las partes son anteriores al todo. Las consecuencias de tal interpretación marcarán un nuevo derrotero a la filosofía política. Son justamente estos principios luteranos los que serán traducidos en el ámbito filosófico político por Thomas Hobbes, quien antepondrá al individuo como origen del Estado y defenderá el poder absoluto del monarca, consolidando la filosofía política moderna, cuyos argumentos serían retomados en la misma Ilustración europea.

Estamos entonces ante dos visiones europeas de la modernidad: la luterana, protestante, que propicia las bases para crear una Iglesia de Estado legitimadora del Estado Absolutista, versión moderna del viejo agustinismo patrístico. Por otro lado, está la modernidad escolástica, católica, que, teóricamente, defenderá la necesidad del pacto del gobernante con el pueblo y la diferenciación de las autoridades entre la Iglesia y el Estado, versión moderna de la escolástica de origen medieval. De esta forma han quedado sentados los principios antagónicos que caracterizan a la teoría luterana y la escolástica: la primera busca conjuntar el poder de la Iglesia y el Estado; la segunda, separarlo; el luteranismo busca construir el absolutismo monárquico, mientras los escolásticos consideran como soberano auténtico al pueblo. Tales divergencias se anclan

en su concepción de ontología política. Para los luteranos los fieles forman la Iglesia, de lo que se desprende posteriormente la idea que los individuos forman el Estado, mientras que para los escolásticos, fieles a su tradición aristotélica, tanto la comunidad como la Iglesia son anteriores, constituyentes de los ciudadanos.

Ahora bien, más allá de las diferencias, debe considerarse que las disputas filosóficas mencionadas así como otras derivadas (la controversia Lutero-Erasmo, por ejemplo), si bien consiguen orientar la discusión política moderna, no necesariamente están en su base. Como hemos advertido, su origen se encuentra en la irrupción de América, mismo que en forma implícita o explícita se vislumbra en el fundamento de sus argumentaciones. Recordemos que fue su “descubrimiento” lo que desencadenó las críticas a la supuesta potestad papal, del que se derivaría la profundización al cuestionamiento del papel de la Iglesia. De acuerdo a lo expuesto, América transformó radicalmente la visión del mundo y del ser humano, como lo refiere O’Gorman, y generó condiciones que ubicaron a Europa como centro, según la teoría de Dussel. En ese sentido, vale considerar ahora los argumentos filosófico políticos que consiguen situarse en la base misma de la modernidad, es decir, aquellos que en forma explícita buscan asumir el papel de América en la naciente visión del mundo.

4. La articulación de América en la filosofía política moderna

No parece ser casual que esta revolución filosófico-política de la que hemos hablado se haya desarrollado en el contexto de lo que los europeos llamaron “descubrimiento de América”. La incursión de América en el imaginario europeo, el enigma de su naturaleza, de sus habitantes, de sus riquezas, sin duda sirvieron de catalizador para redefinir las concepciones filosóficas vigentes y crear otras nuevas a fin de poder entender la nueva idea de mundo que el Nuevo Mundo traía consigo. América se convertía en un objeto de deseo, mientras que la filosofía se perfilaba como un instrumento de poder. De poder entenderla, pero también de poder dominarla. La

filosofía política luterana quedó relativamente marginada de la discusión durante el siglo XVI justamente porque su facultad de dominio sobre el “nuevo” continente se vio obstruida por el protagonismo de España y Portugal en aquel momento. Siendo así, sería la filosofía política escolástica moderna la encargada de otorgar las luces para entender la realidad inédita que había irrumpido en la historia.

La práctica de sometimiento y dominio de los europeos con respecto a los americanos fue inaugurada por el propio Cristóbal Colón. Ya hemos señalado como la misma reina Isabel la Católica se encargó de reprimirlo y despojarlo de su autoridad a consecuencia de su abuso de poder. El despojo y la esclavización de los indios no amainó con la exhortación de la reina, y fue unos años después, en 1511, cuando Fray Antón de Montesinos (1475-1540) pronuncia su famoso sermón en la isla de Haití (La Española), donde establecería las preguntas que bien podríamos considerar fundadoras de la filosofía americana, necesariamente moderna:

¿Con qué derecho y justicia tenéis tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?
¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? (...) ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?²⁰

De esta forma, los dominicos españoles encabezados por Montesinos lanzaban un desafío a la jurisprudencia pero también y sobre todo a la filosofía de la época, pues se trataba de establecer, para la primera, si había algún derecho para hacer la guerra y someter a la esclavitud a los oriundos de las tierras recientemente “descubiertas”; y para la segunda, si tenía argumentos auténticos para determinar si su naturaleza humana era en verdad diferente a la del “Viejo Mundo”. Para esto, evidentemente la duda ya había sido planteada de alguna manera, por lo que Montesinos alza la voz con la clara

²⁰ Cit. pos. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1995, libro III, cap. IV, pp 441-442.

insinuación de que se trata de un aserto falso, una argucia que no resistiría una crítica filosófica auténtica.

a) América y la forja de la razón imperial europea

El cuestionamiento fue tan estremecedor que llegó a oídos del mismo rey español, Fernando el Católico, quien pidió entrevistarse con Montesinos para argumentar los derechos que asistían a los españoles para la conquista emprendida (fundamentalmente, la bula de Alejandro VI), y pidió en consecuencia que una junta de académicos notables articulara una legislación sobre el particular, dando lugar a las Leyes de Burgos de 1512. En lo referente a la discusión filosófica que implícitamente solicitaba Montesinos, es pertinente señalar que el tema fue abordado un poco antes, en la propia Universidad de París, la cual, como ya vimos, se encontraba a la vanguardia en el establecimiento de los derechos del pueblo y la lucha contra el absolutismo. No obstante, la sentencia de la Sorbona estaba en sentido opuesto de la insinuación de Montesinos. El propio John Mair trata el particular en su ya citado texto *Sentencias sobre Pedro Lomardo* (editado en 1510 y después en 1519) cuando se refiere a los indígenas americanos: “Aquel pueblo vive bestialmente. Ya Ptolomeo dijo en su *Cuatripartitio* que a uno y otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes (...) De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos, como está claro”.²¹ Quedaba demostrado entonces para esta corriente la naturaleza racional inferior, la esclavitud por naturaleza de los indígenas americanos y el consecuente derecho europeo para gobernar sus pueblos y territorios. Sobre el particular, Mair abunda:

Como (los indios) no entienden el español y no admiten a los combatientes de la palabra de Dios si no van acompañados de un gran ejército, era necesario construir fortificaciones aquí y allá para que con el tiempo este pueblo desenfrenado se acostumbrara a las prácticas de los cristianos (...) Y porque son necesarios grandes gastos para todo esto (...) es lícito tomar esos bienes de los indios, porque cualquier otro

²¹ *Cit. pos.* Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista*, México, FCE, 1993, p. 48.

pueblo en su lugar debería razonablemente querer esto. Entonces, cuando este pueblo se hiciera cristiano, su antiguo rey podría aceptar la fe o no aceptarla. Si eligiera la segunda alternativa, como podría redundar en un perjuicio para la fe, tendría que ser depuesto (...) y el pueblo lo desearía si aceptara plenamente la cristianización (...) Ahora bien, si desea aceptar la fe como los demás, pagando los gastos ocasionados por la cristianización, no veo por qué ha de ser depuesto (...) ²²

Como puede observarse, Mair postula la legitimidad de la conquista, de la guerra a los indios americanos, a causa de una supuesta resistencia al cristianismo, guerra que, además, debían pagar, por lo que también resultaba lícito a sus ojos apoderarse de sus pertenencias. Y sobre el espinoso tema de la deposición del monarca no tiene duda: depende si se cristianiza o no. Se trata, pues, de una justificación plena del estado de cosas vigente, de la apropiación europea de América. ¿Dónde quedaron los derechos del pueblo y el pacto original, postulados en ese mismo texto? En Europa. Y más aún, en los estados civiles europeos, a los cuales añadía ahora el derecho de conquista, pues recordemos que Mair había señalado que éstos podían emprender dicha misión sin la necesaria autorización papal siempre y cuando se atuvieran a defender y predicar los principios evangélicos. Y tampoco olvidemos que su reflexión fue motivada en el marco de la disputa entre el rey Luis XII y el Papa Julio II. El cristianismo, aducido como elemento de buen gobierno, hace las veces de ideología europeizante, donde, quien no la posea, carecerá de derechos. Los invasores se postulan como civilizadores, y el despojo a que someten a los pobladores originales es considerado una retribución justa. El prejuicio eurocéntrico se mostraba a plenitud, y con ella el carácter parroquial de la escolástica moderna articulada en la Sorbona como doctrina filosófica, descubriéndose en ella su carácter de discurso justificatorio, de ideología de poder.

Una segunda vertiente sobre los cuestionamientos filosóficos de Montesinos fue contestada a favor de la causa de los conquistadores y sus herederos por Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573), más hecho en los principios del humanismo renacentista que en

²² *Cit. pos.* Bartolomé de Las Casas, *Apología*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, p. 328.

los de la escolástica. Partiendo de un aristotelismo ortodoxo, Sepúlveda concluye que los indígenas americanos corresponden a la categoría clásica de “esclavo por naturaleza”, la que supone una bifurcación ontológica entre quienes poseen capacidad política y los que no. En su *Demócrates alter* (1547), al analizar la cultura de los pueblos americanos, concluye: “Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de estos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad”. Sepúlveda no se deja impresionar por la organización social que poseían los mexicanos, ya que, en su juicio “el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio (...) sólo sirve para probar que no son osos ni monos, y que no carecen totalmente de razón”.²³ Por lo dicho, de acuerdo con Sepúlveda, los europeos poseen una condición de superioridad intrínseca, una racionalidad superior a la de los indígenas, poseedores de una humanidad inferior, esclavos por naturaleza, quienes serían los primeros beneficiados por la conquista española.

Siendo así, el establecimiento de una hegemonía imperial sobre el territorio y los pueblos indoamericanos se convierte más que en un derecho, en una obligación a la cual es imposible sustraerse. La conquista es un deber español del cual los primeros beneficiados serían justamente los conquistados:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los ha de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?²⁴

Con la clara base de la dialéctica aristotélica entre barbarie y civilización, Sepúlveda no duda en conceptuar a los pueblos indígenas de América como bárbaros y por ende,

²³ Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates alter, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996, pp. 105 y 109.

²⁴ *Ibid.*, p. 133.

carentes de derechos políticos pues su naturaleza es precisamente antipolítica. No así la de los españoles, de los europeos, de los cristianos en general, acreedores en consecuencia de la potestad sobre aquellos que son incapaces de gobernarse a sí mismos. Se opera aquí lo que Dussel llama “el mito de la modernidad”, esto es, la transformación de víctimas en culpables de su propia victimación y de la violencia que sobre ellas se ejerce, mientras que la cultura “civilizada” establece su conquista por una especie de inocencia heroica.²⁵

Así pues, la filosofía política europea moderna contestaba a las preguntas de Montesinos señalando que los indígenas poseían una peculiar naturaleza ontológica, una condición de esclavo por naturaleza, razón por la cual se obviaría la cuestión del pacto con el gobernante para argumentar el derecho e incluso la obligación de los europeos para gobernar a los indoamericanos, legitimando así una cierta forma de absolutismo y de hecho una especie de tiranía como forma de gobierno pertinente dada la situación americana, conformando un prejuicio eurocéntrico que dominará el campo filosófico hasta el siglo XVIII (y hasta nuestros días). De esta forma se pretendió justificar filosóficamente el dominio imperial de España y, por extensión, de las sucesivas potencias europeas que se posesionaron de los territorios americanos, situación *de facto* que antes, *de jure*, buscó legitimar en un primer momento las bulas de Alejandro VI y después el Tratado de Tordesillas. De esta forma la filosofía política europea encontraba los argumentos para interpretar la nueva situación arrojada por la modernidad, ubicando su papel privilegiado de centro y generándose a sí misma el derecho a convertir en territorio imperial el continente “descubierto”.

Una especie de postura intermedia entre la razón europea y la americana tiene lugar en la interpretación de Francisco de Vitoria (1483-1546), discípulo de Mair en la Universidad de París. Vitoria profundizó los argumentos de su maestro en la Universidad de Salamanca, generando ahí una auténtica escuela filosófica donde la modernidad

²⁵ Cfr. Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, pp. 85-99.

escolástica adquirió carta de naturalidad. En su famoso tratado *De Indis*, pronunciado hacia 1539, diserta particularmente sobre la legitimidad y la falta de ella en torno a la presencia hispana en las Indias. Probablemente su argumento más fuerte en torno a la falta de legitimidad está dado por su implícita crítica a la donación alejandrina, cuando expresa: “El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio”²⁶, con lo cual atacaba los principios dados por Enrique de Susa en el siglo XIII. La consecuencia de tal aserto es que “Ninguna potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”²⁷, sentenciado con ello el principio esbozado ya en Tordesillas y que a partir de Vitoria se articulaba ya como un postulado de la filosofía política moderna. De manera análoga, observa que el propio emperador no era señor del orbe, pues no había derecho alguno que lo facultara para ocupar y establecer señoríos en los dominios bárbaros. Es por eso que concluye: “(...) aun supuesto que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de siervos civiles”.²⁸ Vitoria había llegado más allá que su maestro Mair, pues si bien éste llegó a defender los derechos de los infieles, excluyó de ellos a los indios, dada la supuesta particularidad americana.

Pero Vitoria no sostuvo esa postura. Cuando habla de los títulos legítimos de los españoles, hace una serie de concesiones que inhabilitarían sus conclusiones anteriores. Argumenta primeramente una libertad de tránsito, el derecho de los españoles a recorrer territorios americanos siempre y cuando no dañen a sus habitantes. También habla de un primitivo derecho a la libertad comercial, esto es, a comerciar los productos americanos, enfatizando, por supuesto, el oro y la plata, principio con el cual comienza a identificarse plenamente con los intereses de los encomenderos establecidos. En la misma línea, refiriéndose al difícil tema de los sacrificios humanos y la antropofagia, asume que: “sin

²⁶ Francisco de Vitoria, *Relecciones*, México, Porrúa, 1974, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁸ *Ibid.*, p. 36.

necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto”²⁹, principio por el cual se manifiesta la superioridad de la potestad imperial con respecto a la papal y, paralelamente, la del emperador sobre los monarcas americanos, ambos elementos claves para entender el origen de la modernidad. Asumiendo de lleno la idea de tal inferioridad, aun cuando, a semejanza de Sepúlveda, no tocó suelo americano, Vitoria confirma su sesgo imperialista cuando afirma de los indios:

Ni siquiera destacan más que las fieras y las bestias, pues ni usan alimentos más elaborados ni casi mejores que ellas. Luego, de la misma manera pueden entregarse al gobierno de los más inteligentes (...) supuesta la idiotez y rudeza que les atribuyen los que han estado ahí, de la cual dicen que es mucho mayor que en los niños y amentes de otras naciones.³⁰

De esta forma Vitoria decidió finalmente tomar partido por los intereses de los encomenderos y conquistadores. Si al principio parecía seguir el camino ya para entonces marcado por Las Casas, después terminó identificándose con Mair y Sepúlveda. La suya, pues, no es una filosofía americana, pues finalmente su orientación se dirige hacia la defensa de los intereses europeos. Su ambivalencia, sin embargo, manifiesta, como en ningún otro autor, la lucha de contradicciones entre las dos caras de la modernidad que entonces enfrentaba su naciente contradicción.

b) La filosofía política americana: los fundamentos del *giro descolonizador*

El desafío de Montesinos fue contestado por Mair y Sepúlveda desde la ontología europea. Ellos y sus seguidores forjaron así el nudo en el que se basó el origen de la filosofía política moderna. Pero sólo de una parte. Desde América comenzó a articularse una corriente también anclada en la modernidad pero que se distinguiría justamente por

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ *Ibid.*, p. 71.

su carácter alternativo, es decir, por construir su reflexión filosófica desde la alteridad americana. El fundador de esta corriente fue Bartolomé de Las Casas.

Las Casas (1484-1566) no se formó académicamente dentro del ámbito universitario, sino en la lectura sistemática de autores que a partir de diferentes escuelas reflexionaban sobre la incipiente cuestión americana. Pero más que eso, la base argumental de su trabajo está dada por el contacto directo con las comunidades indígenas americanas, es decir, con el sustento de una investigación empírica, ventaja comparativa de la que adolecieron Mair, Sepúlveda o incluso Vitoria. Será acaso por eso que su pensamiento es difícil de ubicar en la división tradicional de corrientes filosóficas, y la razón por la cual es válido reconocerlo precisamente como articulador de la *filosofía americana* (y consecuentemente moderna) propiamente dicha. Tras una llegada temprana al continente “descubierto” en 1502 y una estancia privilegiada en la cual se convirtió en encomendero, en 1514 Las Casas, asumiendo como propia la invectiva de Montesinos, renuncia a sus bienes materiales y emprende una lucha por defender a los indígenas americanos, misma que abarcó los ámbitos político y filosófico. Desde 1515 comenzó la elaboración de sus trabajos escritos, denunciado ante el mismo rey Fernando la situación que padecían los indios y haciendo una propuesta de evangelización sin el apoyo del ejército, esto es, basándose en una colonización pacífica acompañada de una argumentación racional por parte de los frailes y la libre aceptación de la doctrina por los indios, proyecto que afinó y presentó poco después a Carlos V, mismo que, como analizaremos en seguida, sirvió de base para el desarrollo y profundización de la veta filosófica que había iniciado.

Las Casas comprendió que uno de los propósitos de su propuesta filosófica debería encaminarse a la crítica al concepto dominante formulado por la filosofía europea moderna que consideraba a los indios americanos esclavos por naturaleza, tomando como base la conocida categoría aristotélica y elemento que, como ya hemos visto, era uno de los conceptos básicos para justificar el dominio que España tenía sobre los

pueblos y territorios americanos. Es así que elabora una estrategia argumentativa en la que podemos identificar tres principios fundamentales: en primer término el reconocimiento de la racionalidad plena de los indígenas americanos; un segundo aspecto se refiere a la defensa de la legitimidad de sus culturas; y finalmente, una tercera cuestión referida a la de los derechos políticos que por naturaleza poseían y debían serles reconocidos. Los tres principios fueron esgrimidos en ocasiones en forma simultánea en varias de sus obras y estuvieron sujetos a un proceso de maduración que consiguió, por una parte, darles la consistencia teórica propia de una filosofía política propiamente dicha; y por otra, la forja de un *humanismo americano*,³¹ alternativo y diferente al de la modernidad europea, surgido a raíz de la propia experiencia americana. En efecto, mientras el humanismo hegemónico, ejemplificado en Sepúlveda, se muestra eurocéntrico y provincial, el americano se manifiesta universalista e incluyente. Observemos el desarrollo del proceso.

La defensa de la racionalidad plena de los indígenas americanos se encuentra implícita o explícitamente en prácticamente la totalidad de la obra lascasiana. La primera disputa académica donde explícitamente se tocó el problema fue hacia 1520, cuando pidió a la Corona la concesión para llevar a cabo su proyecto de evangelización pacífica, dejándose oír ante el propio rey Carlos V. Los adversarios de Las Casas eran de gran talante: el cronista oficial de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo; el influyente obispo de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca y el obispo de Tierra Firme (después Sudamérica), Juan de Quevedo, quien argumentó ante el monarca la ya dominante hipótesis aristotélica de la esclavitud por naturaleza aplicada a los indios. Después de escuchar los argumentos de ambos, el rey le otorgó la razón a Las Casas y le concedió dos mil leguas para desarrollar su proyecto en Cumaná (en la actual Venezuela). La tentativa resultó desastrosa, pues los indígenas de la zona se levantaron debido a una incursión de

³¹ Prefiero utilizar la expresión *humanismo americano* y no *hispanoamericano* o *latinoamericano* para enfatizar su carácter alternativo al europeo, amén que, al momento de su formulación, no se habla sino de una sola América (o Las Indias).

conquista previa a la ejecución del proyecto, situación que fue presentada como prueba de la imposibilidad de la visión lascasiana. No obstante, la polvareda del tropiezo ha impedido ver la luz filosófica que ahí se esconde.

En efecto, aquí tenemos la simiente de lo que podemos llamar la primera polémica filosófica de la modernidad.³² Las Casas comenzaba a filosofar desde lo que los europeos comenzaban a llamar el Nuevo Mundo, o lo que es lo mismo, desde la alteridad ontológica en que aquél se inscribía. Sus argumentos de entonces, ciertamente, pueden considerarse rudimentarios y exhiben con claridad la conocida precaución tomista, cuando considera que: “(...) el filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra santa fe y costumbres de la religión cristiana conviniere”³³. Tal juicio fue perfeccionándose a lo largo de la obra lascasiana y sus críticas a Aristóteles se dieron no sólo desde el plano religioso, sino desde la perspectiva de los excluidos de la modernidad, como observaremos a continuación.

Juan de Quevedo (1450-1519), por su parte, se inscribía en la escolástica moderna *europaea*, es decir, acorde con la interpretación filosófica hegemónica que, según hemos señalado, categorizaba el mundo americano como ontológicamente inferior, pues tal es el significado implícito en el concepto aristotélico de la “esclavitud por naturaleza”. Y, a diferencia de la polémica de Valladolid que se sustentaría tres décadas después, en ésta hubo un claro vencedor. Bartolomé de Las Casas convenció con sus argumentos al joven emperador Carlos V, ciertamente tentado por una propuesta que no se mostraba contraria a las razones del imperio naciente. El clérigo Las Casas vendió la idea que una colonización dialógica podría generar mayores dividendos, todo ello a cambio del

³² Enrique Dussel le llama así a la polémica Las Casas-Sepúlveda, *Cfr. op. cit.*, pp 85-99. La polémica Las Casas-Quevedo se desarrolla 30 años antes, por lo que aquella seguiría el mismo derrotero con una obvia profundización de la temática.

³³ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. CXLIX, p. 343.

implícito reconocimiento de la racionalidad plena de los indígenas americanos, lo que era decir también, de pueblos originalmente libres. La experiencia de Cumaná debe considerarse un tropiezo y no un fracaso, pues bajo el mismo parámetro fue llevada a cabo una política similar a partir de 1537 en Tezulutlán (poco después Verapaz), Guatemala, con relativo éxito; además, por su parte, el mismo Carlos V siguió aceptando la lógica de los argumentos lascasianos, dejándose impactar con ellos incluso para la articulación legislativa, siendo ejemplo emblemático el de la promulgación de las Leyes del 42, en las que explícitamente se decretaba la abolición de la esclavitud a los indios americanos y se ponía fecha de caducidad a las encomiendas.

Más allá de lo anterior, es indudable que la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, desarrollada hacia 1550, representa un hito en la historia de la filosofía moderna. Como ya lo hemos analizado, Sepúlveda argumentó en forma organizada los principios de la naciente *razón imperial moderna europea*, de la cual, paradójicamente, no estaba convencido el propio Emperador, pero sí los conquistadores, los encomenderos, quienes llevaban para entonces décadas ejerciéndola (y finalmente empujarían al Imperio a asumirla en plenitud). Pero el debate permitió también a Las Casas organizar y desarrollar coherentemente su interpretación. Es entonces que escribe su *Apología*, un texto preparado para la polémica en Valladolid y que después completaría incluyendo sus conclusiones sobre la misma (entre 1550-53), además de redactar también su Tratado *Aquí se contiene una disputa o controversia* (1552), donde puntualiza las diferencias con su adversario. En ambos textos Las Casas fundamenta con pulcritud sobre el tema de la supuesta esclavitud por naturaleza de los indios americanos, abocándose a dismantelar la naturaleza argumentativa de carácter ontológico que hablaba de un supuesto *ser* propio del esclavo.

Por principio de cuentas, pondera una virtud epistémica de la que su adversario carece: la base empírica de sus afirmaciones. La filosofía lascasiana es una filosofía americana y crítica de la modernidad porque está formulada desde la experiencia de la realidad

americana. La de Sepúlveda es europea porque hace lo propio, pero por lo mismo, su interpretación sobre los indios americanos presenta por ahí un flanco que la hace cuestionable. Es así que, refiriéndose al alegato de la supuesta necesidad de llevar conquistadores ironiza Las Casas a su adversario: “¿Qué más claro puede mostrar el doctor lo poco que entiende cerca del hecho desta materia en que tanto ha querido a ciegas zahondar?”³⁴ Así, lejos de elaborar asertos “a ciegas”, el fraile sabe que habla con conocimiento de hecho. Ahí se encuentra la diferencia epistémica entre la *filosofía europea moderna sobre América* y la *filosofía americana* propiamente dicha. Sabedor de su ventaja, en la *Apología* reflexiona pormenorizadamente la cuestión de la supuesta esclavitud natural de los indios, poniendo en el centro de su análisis la relación entre barbarie y esclavitud por naturaleza, conceptos imbricados en Aristóteles e implicados después por Sepúlveda en su análisis sobre la realidad americana. En un primer momento retoma las cuatro especies de bárbaros asumidas tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino: a) los que no se conducen conforme a la recta razón y, en consecuencia, tienen un comportamiento cruel; b) los que no tienen lengua escrita; c) los que carecen de instituciones y viven dispersos; y d) los que no han conocido los principios cristianos. Las Casas concluye que en los cuatro casos el elemento dominante es el de la costumbre, y que, por lo mismo, la barbarie puede ser endilgada a pueblos como el romano imperial o la propia España dominante en América, pues su conducta podía catalogarse también como cruel e irracional si nos situáramos fuera del punto de vista de quien califica a un pueblo de bárbaro.³⁵ De esta forma, Las Casas dismantelaba el supuesto ontológico en que descansaba el concepto de esclavitud, que suponía una especie de doble naturaleza humana, un equivocismo ontológico de base aristotélica, que es sustituido por la necesidad de entender una base ontológica unívoca que expresaba una naturaleza humana común.³⁶ La barbarie, por lo mismo, resulta de una costumbre,

³⁴ Las Casas, “Aquí se contiene una disputa o controversia”, en *Tratados*, México, FCE, 1997, vol. I, p. 447.

³⁵ Cfr. Las Casas, *Apología*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, pp. 15-30.

³⁶ Estamos aplicando los conceptos propios de la hermenéutica analógica expuestos por Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM-Itaca, 2000.

un *ethos*, que, por lo mismo, debe ser comprendido por la Ética. Es ella la que debe ubicar analógicamente la praxis calificada de bárbara, y así buscar su superación.

Una vez que el concepto de esclavitud quedó desprovisto de su ropaje ontológico, Las Casas radicalizó su crítica hasta propugnar su desaparición. Ubicada ya la idea moderna del mundo expuesta desde la alteridad, consigue elaborar la crítica de la esclavitud negra, que él mismo había apoyado entre 1515 y hasta alrededor de 1547, cuando, a su regreso definitivo a España, estudia la esclavitud a la que fueron sometidos los pueblos sudafricanos por el reino de Portugal. Descubierta la injusticia de la esclavitud negra, lamenta su falta (hablando de él en tercera persona):

(...) no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios.³⁷

La reflexión es clara: lo común, lo que “había en el mundo”, es decir, en el mundo hegemónico moderno, europeo, era considerar justa la esclavitud negra, como también la india, lo cual, desde la razón de negros e indios, desde su otredad, resulta injusta y tiránica. Dicho de otra forma: los pueblos indios y negros tienen los mismos derechos que los europeos. La esclavitud es sólo un pretexto de conquista. La filosofía lascasiana, la filosofía americana, mostraba la eficacia epistémica de filosofar desde la realidad marginada, desde los pueblos conquistados.

La crítica a la esclavitud formulada por Bartolomé de Las Casas cumplía filosóficamente con el objetivo de demostrar la racionalidad plena de los indios, reduciendo entonces la cuestión hacia un asunto que tenía que ver con las costumbres de los pueblos. Sobre esa base formula una segunda gran estrategia argumentativa que tiene por objetivo justamente observar las semejanzas entre las culturas indoamericanas y las

³⁷ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, vol III, cap. 102, p. 177.

europeas. El texto central donde formula tal interpretación es la *Apologética Historia Sumaria*, una amplia investigación donde establece una especie de proto-antropología cultural comparada que nuevamente tiene como singularidad su fundamento empírico, su contacto directo con los indios del Caribe (Cuba y Haití), Mesoamérica (Guatemala, Oaxaca, Chiapas y México) y Sudamérica (Cumaná), experiencia que ningún cronista contemporáneo podía presumir. Sobre la base del indispensable marco teórico aristotélico para emprender el análisis, Las Casas advierte que, por una parte, en América se dan las condiciones naturales semejantes a las de la Europa Mediterránea. Además, y eso fue aún más importante, aplica en los pueblos indios (particularmente en los nahuas, mayas e incas) los tres tipos de prudencia sugeridas por Aristóteles: la monástica (referida a la conducta personal), la doméstica (los bienes económicos de la familia) y la política (las clases sociales), advirtiendo que todas ellas se manifiestan indudablemente en los pueblos americanos más desarrollados. Finalmente, analiza las instituciones de gobierno, llegando a la conclusión de que los gobernantes veían por el bien común de sus gobernados, logrando mantener el orden y las diferentes formas de justicia (conmutativa, distributiva y legal).³⁸

Establecido lo anterior, fray Bartolomé confirma y profundiza varios de sus supuestos. Por principio de cuentas, queda reducida al absurdo la supuesta barbarie y esclavitud natural de los pueblos indoamericanos. Paralelamente, demostrada su capacidad política y sus nociones de gobierno, también quedaba anulada la presunción argumentativa que suponía una tiranía de la que los españoles liberaron a los indios, estableciéndose que, por el contrario, destruyeron gobiernos legítimos e instauraron uno de carácter tiránico. Además, se advertía que el desarrollo cultural americano era ontológicamente semejante al europeo, lo cual significaba que había un *ser* pleno y legítimo antes de la invasión europea (así le llama Las Casas). Las consecuencias de tal aserto implicaban la destrucción de la naciente lógica eurocéntrica, moderna, según la cual lo universal es

³⁸ Cfr. Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM, 1966, caps. 40-263.

aquello que parte de Europa. En contraposición, Las Casas descubre la necesidad de estudiar ambos mundos, (y otros mundos, como el africano) paralelamente, advirtiendo que no hay una historia, sino varias. Demostraba así que historiar y filosofar desde la alteridad era un método necesario para comprender la cabal universalidad del mundo.

La tercera gran estrategia argumentativa de Bartolomé de las Casas está referida a los derechos políticos que asistían a los pueblos americanos. Para ello elaboró una auténtica filosofía política de base escolástica moderna con aspiración de aplicación universal, logrando llegar mucho más allá que sus contemporáneos en cuanto a la profundidad de los derechos políticos sugeridos. Las aportaciones lascasianas en este rubro las podemos sintetizar en cuatro rubros: a) el pacto entre la comunidad política y el monarca; b) la soberanía popular; c) la posibilidad de revocar el mandato en caso que no se cumpla lo pactado; y d) la relación Iglesia-Estado. Revisemos brevemente estos principios.

El tema del pacto entre la comunidad y el gobernante, tratado poco antes en la Sorbona, es retomado y profundizado por Las Casas en varios textos. Es así que en *Principia quedam*, publicado en 1552, establece: “Viendo los hombres que no podían vivir en común sin un jefe, eligieron por mutuo acuerdo o pacto desde un principio alguno o algunos que dirigieran y gobernarán a toda la comunidad y cuidaran principalmente de todo el común”³⁹. Se trata de una noción de ontología política, donde se refiere el origen comunitario de lo político por la vía del contrato, observándose el fenómeno político como un resultado del derecho natural. Cabe notar que el contrato presenta por nudo originario a la comunidad, considerada un sujeto colectivo, a diferencia del posterior iusnaturalismo inglés, que imagina el contrato entre el individuo y el gobernante. Basándose, pues, en la comunidad, Las Casas prosigue en la identificación del protagonista del pacto, cuando afirma: “Solamente de ese modo, o sea, por la elección del pueblo (*populi electione*), tuvo su origen cualquier dominio justo o jurisdicción de

³⁹ Bartolomé de Las Casas, “*Principia quedam*” en *Tratados*, Vol. II, p. 1245.

los reyes sobre los hombres en todo el orbe y en todas las naciones; dominio que, de otro modo, hubiese sido injusto y tiránico”.⁴⁰ Estamos, como puede advertirse, ante una teoría donde se clarifica con precisión la naturaleza de la soberanía popular. Esta decisión no puede considerarse legítima si no procede de un proceso deliberativo en el que todos los implicados deben ser convocados, deliberar y emitir su opinión sin coacción alguna. El mismo Las Casas precisa las reglas:

Luego, todos, tanto grandes como pequeños, tanto los pueblos enteros como las personas individuales (*persone singulares*), deben ser convocados y de todos ellos deberá solicitarse la prestación del libre consentimiento (*consensus liber*) (...) no existe elección cuando se suprime la libertad de elegir (...) Por tanto, cuando se trata de la elección o aceptación de un determinado futuro señor o rector, se requiere que las personas que lo elijan sean libres y libre la prestación de su consentimiento para elegirlo o aceptarlo.⁴¹

Se trata, por lo dicho, de un pacto establecido por la vía de una deliberación de carácter intersubjetivo donde deben ser convocados tanto los sujetos colectivos (los pueblos) como los individuales, con el indispensable prerequisite de que la dicha deliberación se desarrolle en un ámbito de libertad, principio que dará validez a los acuerdos establecidos. El citado pacto, pues, requiere el establecimiento de una especie de comunidad de comunicación semejante a la promovida cuatro siglos después por la ética del discurso de Apel y Habermas. Lo anterior puede ser calificado como un principio democrático formal originario, donde el dicho carácter democrático se presenta en el fundamento y no necesariamente en la finalidad, entendida como una búsqueda de igualdad absoluta según la teoría democrática de la antigüedad clásica. Es más correcto hablar entonces de un principio republicano que toma por principio la calidad de libres de sus integrantes, por lo que es válido entonces hablar en el pensamiento lascasiano de un *republicanismo* como fundamento de la legitimidad de cualquier gobierno,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Bartolomé de Las Casas, *De Thesauris* (Los tesoros del Perú), en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1992, p. 213.

independientemente que el propio pacto decida una orientación monárquica, aristocrática o republicana.⁴²

Asumido lo anterior, la condición de posibilidad para que un gobierno sea justo es la de su origen popular. Pero Las Casas consigue ir más allá y considera que, para que su ejercicio siga siendo justo, sus decisiones regulares también tendrán que estar consensuadas con el común de la población, según lo refiere en *De regia potestate*:

(...) si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y final de los reyes y príncipes, puesto que tuvieron origen en el pueblo mediante una elección libre, no pudieron imponer nunca más que los servicios y tributos que fuesen gratos al mismo pueblo y con cuya imposición consintiese libremente el pueblo. De donde se deduce que al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad para gravarle o violentarle o hacer legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad.⁴³

Siendo el pueblo el origen del dominio justo, el gobernante se convierte en un delegado que ejerce necesariamente el poder en beneficio de la comunidad, del pueblo, del soberano auténtico, de quien es mandatado y no mandatario. El pueblo vendría siendo la *potentia*, mientras el gobernante la *potestas*, el poder delegado, si atendemos a la concepción de lo político de Dussel.⁴⁴ El consenso intersubjetivo no sólo está en el origen de la comunidad política sino en el ejercicio del gobierno, si es que pretende ser ejercido con justicia. De esta forma, a semejanza de lo que Rousseau propondría dos siglos después, la soberanía popular tiene por característica ser inalienable e imprescriptible, siendo entonces un problema a resolver la forma en que tal consenso ha de ser practicado de acuerdo con los principios con que ha de construirse. El postulado

⁴² Podemos seguir aquí los conceptos de *republicanismo novohispano* y de *humanismo republicano* asignados a Las Casas y Alonso de la Vera Cruz por Ambrosio Velasco en *Republicanismo y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 84-106.

⁴³ Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate*, en *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 61-63.

⁴⁴ Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, pp 13-33. La concepción de lo político de Dussel no niega su inspiración lascasiana. Para Dussel la *potentia* es la comunidad que delega, el poder originante, mientras que la *potestas* constituye el poder delegado.

lascasiano, no obstante, debe ser considerado un ideal regulativo, un principio que debe conducir la praxis política.

Dados en general estos requisitos para conformar un gobierno, Las Casas exhibe el carácter ilegítimo de la presencia hispánica en América. En efecto, demostrada la falsedad de los argumentos de la barbarie y esclavitud natural, la legitimidad cultural indoamericana y los principios que obedecen a todo gobierno justo, resulta que los pueblos indios poseían de suyo derechos políticos violentados por la conquista, la cual tendría que ser vista como una invasión sin causa justificada. Para constituir un gobierno en América, el Imperio hispánico debió concretar un pacto con los pueblos indios, cosa que nunca ocurrió, constituyendo así un estigma indeleble de su actuación:

(...) aquellas gentes y pueblos pueden probar, con la autoridad del derecho natural y de gentes, que los españoles son tiranos que invadieron reinos ajenos contra todo derecho natural (...) nos comportamos antes como tiranos en aquellas tierras y hoy seguimos siéndolo, pues despojamos a los reyes y señores naturales, bajo cuyo dominio todos (aquellos pueblos) estaban, así como a todos los habitantes de su libertad.⁴⁵

La radicalidad de la formulación lascasiana tenía como fundamento el lugar del cual partía su análisis filosófico; esto es, desde la crítica ontológico-política de base americana que conseguía deconstruir el supuesto derecho imperial hispánico, presentado en consecuencia como una articulación tiránica desde su origen y en su cotidiano ejercicio. América era reconstruida como víctima de la modernidad naciente y, paralelamente, como poseedora de derechos, de una legitimidad histórica que, en justicia, debería demandar en todo momento.

Otro de los aspectos tratados por Bartolomé de Las Casas en su filosofía política se refiere al derecho a los pueblos a rebelarse ante un gobierno tiránico. Se trata de una consecuencia lógica de su teoría en torno a la soberanía popular. Sobre la base de los

⁴⁵ Las Casas, *De Thesauris*, p. 335.

postulados tomistas que hablaban de la posibilidad de considerar incluso legítimo el tiranicidio, Las Casas es enfático al plantear que: “hablar del modo de conservar la república humana de acuerdo con el recto juicio de la razón, que nos dice que algunas veces es necesario emprender la guerra para defenderla y librarla de la tiranía”.⁴⁶ Siendo intransferible la soberanía y el gobernante un delegado, si éste no ejerce el poder en beneficio de sus gobernados, es decir, del soberano, del pueblo, éste puede restituir su propia soberanía incluso por métodos violentos. Tal postulado adquiere una significación particular al ser articulado a partir de la alteridad indoamericana, pues el supuesto es que el gobierno hispano en América es ilegítimo y que los pueblos subordinados están en su derecho a rebelarse. Se trata de la primera y acaso la más radical crítica elaborada al colonialismo europeo, la fundamentación primera del *giro descolonizador* articulado al tiempo en que las conquistas no terminaban de articularse. Esta postura crítica marcará un derrotero que seguirá vigente hasta el siglo XVIII, como veremos en su momento.

La cuestión entre el Estado y la Iglesia fue abordada por Las Casas también sobre la base del derecho natural propio de los pueblos americanos y particularmente, sobre su visión de la soberanía popular. Es una constante en sus escritos la crítica a los principios de Enrique de Susa *el Hostiense*, quien consideraba al papa soberano del orbe, incluidos, por supuesto, los pueblos no cristianizados, argumento base para la concesión de Alejandro VI. Como hemos visto, se trataba de un derecho de origen medieval, cuestionado ya implícitamente en el Tratado de Tordesillas y posteriormente por los académicos de la Sorbona a instancias de Luis XII. Y así como puede plantearse que ambos cuestionamientos partían respectivamente de la defensa de los intereses de Portugal y Francia, también debe admitirse que Las Casas elabora su crítica desde los derechos que asistían a los pueblos indoamericanos. Es así que continúa y profundiza en este punto la crítica que sobre el particular había comenzado ya Vitoria, responsabilizando incluso a los propios reyes hispanos de haber acatado en este punto la

⁴⁶ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1992., 226.

autoridad papal: “(...) aunque el Papa lo mandase o hubiese mandado, nuestros Reyes estaban obligados a hacer lo contrario (...) y a proceder en todo de acuerdo con el ordenamiento del derecho, pues no menos que el Papa, están sometidos a la ley natural y divina y al dictamen de la recta razón”.⁴⁷ La soberanía popular, la soberanía de los pueblos indios, estaban por encima de la propia potestad papal, quien, al igual que los reyes hispanos, para haber tenido alguna autoridad legítima debió antes pactar con los pueblos en cuestión, pues, de lo contrario, el tal mandato ejercido debía considerarse espurio de origen.

Por lo visto, la filosofía política escolástica europea moderna, aunque comparte principios con la filosofía americana, difiere de ella radicalmente en aspectos nodales. La primera elabora una reflexión desde el nuevo centro del poder político. La segunda, a partir de la periferia del mismo. Ambas, no obstante, coinciden en interpretar la modernidad desde los diferentes lugares en que ésta se manifiesta. Una representa la modernidad hegemónica. Otra, su crítica. Las Casas es consciente de esta situación en toda su obra. Es así que enfrenta a los filósofos imperiales. Cuando John Mair señala que los monarcas indios estaban obligados a permitir las fortificaciones cristianas, a pagar los gastos de la evangelización y en fin, a aceptar la potestad hispana, Las Casas advierte:

¡Que se vaya John Mair con sus sueños!, ya que desconoce tanto el derecho como los hechos. Lo que dice este teólogo provoca risa: que un rey de los indios, incluso antes de entender la lengua española y antes de saber con qué intención los españoles construyen fortificaciones, deba quedar desposeído de su reino, si no acepta la fe, por razón de los gastos de evangelización. (...) *John Mair añade que el rey indio tiene razones para tolerar esta situación, pero yo creo que tampoco toleraría tales impiedades y estupideces el propio John Mair si fuera indio.*⁴⁸ (Énfasis de quien transcribe)

⁴⁷ Las Casas, *De Thesauris*, p. 453.

⁴⁸ Las Casas, *Apología*, p. 330.

En enfrentamiento entre las dos filosofías de la modernidad se muestra claramente. Las Casas infiere que el razonamiento de Mair tiene lugar porque se hace desde la lógica imperial española. Si se razona a partir de la realidad del indio, el resultado es diferente. Por eso la filosofía política americana tiene como condición de posibilidad el construir sus categorías desde el Otro, atendiendo a la negatividad del proyecto hegemónico pero también a una positividad capaz de hallar una realidad filosófica ignorada. Si John Mair hubiera sido indio no habría visto el mundo como lo vio. Las Casas siguió ese método empático para buscar descubrir el mundo que, a ciencia cierta, la filosofía europea moderna se negaba a reconocer.

c) Alonso de la Vera Cruz: La filosofía política *hispanico-americana*

La filosofía lascasiana es, por lo dicho, la primera filosofía americana y crítica de la modernidad. Como hemos visto, se efectuó principalmente en los altos círculos del poder español. Pero no sólo ahí. Paralelamente trascendió al ámbito académico a través de un discípulo suyo: el agustino fray Alonso de la Vera Cruz (1507- 1584), quien buscará elaborar una filosofía desde lo indígena pero aceptando finalmente la legitimidad del dominio español, por lo que a su propuesta le llamaremos *hispanico-americana* (diferenciándola del genérico *hispanoamericana*).⁴⁹ Formado en la prestigiosa Universidad de Salamanca, donde contó entre sus maestros a Francisco de Vitoria, fray Alonso llegó a la Nueva España en 1536, asentándose en la zona de Michoacán, donde aprendió la lengua purépecha y fundó los colegios de Tiripetío, Tacámbaro y Atotonilco. En 1546 tuvo lugar en la Ciudad de México una Junta de Prelados, un auténtico cónclave de caudillos eclesiásticos donde coincidieron entre otros Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, Juan de Zumárraga, obispo de México, el virrey Antonio de Mendoza, junto

⁴⁹ En el caso de Vera Cruz hablaré de lo *hispanico-americano* (y no *hispanoamericano*) para subrayar en esta propuesta la mixtura de la legitimidad política original de los pueblos indígenas de América combinada con la autenticación en última instancia del dominio español, según expongo en este apartado.

con Bartolomé de las Casas y Alonso de la Vera Cruz.⁵⁰ En la junta se tocaron los temas de preocupación central en aquella época: las encomiendas, el servicio proporcionado por los indígenas, los diezmos que éstos pagaban. La reunión fue dominada por Las Casas, quien consiguió que en una de las actas se condenara la encomienda y se demandara la restitución a los indios; y en otra, en alianza con Alonso de la Vera Cruz, se prohibiera forzar a los indios a pagar diezmos.⁵¹ La relación entre ellos seguramente se estrechó a partir de aquel encuentro, y no se perdería ni siquiera después que Las Casas regresara a España en 1547, pues Vera Cruz lo alcanzó ahí en 1562, acompañándolo en sus últimos años y seguramente discutiendo con él sus trabajos. De hecho, en el manuscrito del texto *De Thesauris* aparecen al margen anotaciones del propio Vera Cruz quien, además, presentó el tratado ante el Consejo de Indias ante la enfermedad padecida por su maestro Las Casas.

La filosofía política de Alonso de la Vera Cruz se encuentra expuesta principalmente en su tratado *De dominio infidelium et iusto bello*, elaborado para su exposición en la cátedra inaugural de la Real Universidad de México desarrollada en el curso 1553-54. El trabajo está articulado por once problemas o cuestiones, como las llama su autor, en el que es posible distinguir como tema fundamental el de discusión en torno a la legitimidad del sistema político dominante en la América Hispánica, tanto en cuanto a su origen jurídico como al de la práctica cotidiana. El análisis alonsino presenta como elemento interpretativo básico la cuestión del consenso del pueblo como fuente primera de legitimación, concepto que muy probablemente tomó de Las Casas, quien lo formuló explícitamente por lo menos a partir de la polémica con Sepúlveda.⁵² Es así que en sus primeras ocho dudas analiza la situación que *de facto* vivía el mundo indoamericano,

⁵⁰ Cfr. Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, (1504-1620), México, Centro de Reflexión Teológica, 1979, pp. 193-201.

⁵¹ Cfr. Helen-Rand Parish, *Las Casas en México*, México, FCE, 1998, pp. 57-62.

⁵² Los primeros tratados donde Las Casas expone el tema son la *Apología* y *Principia quedam*, ambos elaborados entre 1550 y 1552. En la mayor parte de sus trabajos posteriores, como la *Historia de la Indias*, *De thesauris* y *De regia potestate*, la cuestión es profundizada y utilizada como elemento de análisis.

administrado bajo un sistema de dominio basado en la encomienda y ejercido al margen de todo derecho.

Es en la primera duda donde probablemente se encuentra el cuestionamiento más radical de Vera Cruz, expresado desde el mismo planteamiento inicial: “En primer lugar se duda si aquellos que tienen pueblos en estas partes, sin título, pueden con justicia recibir tributos, o si están obligados a la restitución de los mismos y a la renunciación del pueblo”⁵³ La respuesta está obviamente insinuada, pero el autor parece haberla formulado para enfatizar el fundamento cuando aclara que, para responder, debe considerarse que “el dominio del pueblo reside primaria y principalmente en el pueblo mismo; así pues, ni por ley natural ni por ley divina hay alguien que sea el verdadero dueño en cosas temporales, a quien otros estén obligados a dar tributo”⁵⁴, con lo cual se inscribe en la ruta de los defensores del principio de la soberanía popular, considerando, como Las Casas, que se aplicaba en los pueblos indios como en cualquier otro. De ahí que la apropiación desarrollada arbitrariamente por los encomenderos careciera de validez jurídica, por lo que no tienen derecho a los tributos que recibía, además de estar en obligación de restituir las tierras usurpadas. No obstante, en su segunda duda admite que los títulos pueden ser legítimos, aduciendo que, aparte de la orden del emperador, debía mediar la educación (necesariamente religiosa) de los pueblos. El tema de la soberanía popular también le permite cuestionar la situación vigente, en su tercer problema, cuando niega que aquellos que tienen título justo puedan trabajar tierras que estén faltas de cultivo sin mediar el consentimiento de la comunidad, pues es ésta la facultada para dar tal autorización o para permitir su venta (cuestión sexta).

En el cuarto problema, donde se pregunta si el monto del tributo se puede fijar arbitrariamente, fray Alonso enfatiza la negativa ya antes señalada y presenta el abuso en

⁵³Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello*, traducción de Roberto Heredia. México, UNAM, 2007, Duda I, 3, p. 1.

la tributación como una muestra inequívoca del carácter tiránico que poseían las encomiendas. Profundiza su análisis señalando que no hubo concesión del Emperador hispano sino, por el contrario, las Leyes Nuevas de 1542 derogaron la dicha encomienda y la servidumbre personal. En este tema su condena es por demás directa cuando describe: “Yo vi y no una sola vez, este hecho: que las mujeres trabajan en esto día y noche; y que por la fuerza y la violencia son encerradas un lugar, y como si hubiesen sido condenadas a la cárcel, ahí permanecen con sus niños que están amamantando”⁵⁵. Destaca que tales condiciones de trabajo no operan en España, por lo que no hay razón legal para que existan en América. En el plano de la búsqueda de su liberación, compara el sufrimiento del pueblo indoamericano con el judío: “Y así, ¡Oh dolor!, el pueblo clama como en otro tiempo bajo la servidumbre egipcia”⁵⁶, aceptando con ello la iniquidad padecida por el régimen colonial y la necesidad de plantear un escenario donde tal situación se vea superada. Termina reconociendo que la única forma de hacer legítima la tal tributación es sometiéndola a la voluntad popular, pues ni la concesión del gobernador hispano o el cacique la validarían.

Posteriormente, en su quinto problema, Vera Cruz señala que los gobernantes indios tenían un dominio justo y legítimo, pues ni la idolatría ni la infidelidad les quitaban tal carácter, mismo que tenía por fundamento el consabido consenso popular. Es así que acepta:

(...) aquellos que habían sido designados en sus pueblos, no pudieron ser despojados de su dominio verdadero por los españoles, aun cuando permanecieran en la infidelidad (...) Y así, los españoles tampoco pudieron tener dominio verdadero, ni aun por concesión del emperador, porque ni el emperador mismo podía quitar el dominio a sus señores verdaderos y darlo a otros.⁵⁷

⁵⁴ *Ibidem.* 4.

⁵⁵ *Ibid.*, Duda IV, 213, p. 46.

⁵⁶ *Ibid.*, 223, p. 48.

⁵⁷ *Ibid.*, Duda V, 256, 54.

Nuevamente, el privilegio de la soberanía popular se hace manifiesto, en este caso al grado de señalar, a semejanza de Las Casas, que el dominio de los españoles, particularmente los encomenderos, era del todo ajeno al derecho, dejando claro que ni el emperador tenía potestad sobre dichos pueblos. En ese sentido es que en la cuestión séptima acepta que el emperador no es señor del orbe, y como tal no está facultado para otorgar pueblos en dominio (cuestión octava), argumento con el cual se descalifica de manera definitiva el régimen de explotación y posesión predominante en el mundo colonial hispanoamericano.

No obstante, Vera Cruz se distanciará de Las Casas cuando analiza la legitimidad de la conquista y en general del origen de la presencia española, pues desde su perspectiva la incursión era en última instancia legítima, acercándose por momentos a Vitoria, su otra fundamental influencia. Ese es el sentido de su argumentación en la resolución de sus tres últimas dudas. En la novena acepta que el Papa no es señor del orbe en asuntos temporales, pero sí en espirituales, lo cual implicaba que “(...) la potestad que existe en el pontífice por derecho divino se extiende siempre a los infieles”.⁵⁸ La dicha potestad papal le alcanzaba para enviar predicadores a las naciones de infieles, e incluso hacerles la guerra si eran rechazados. Esas son las razones por las cuales acepta explícitamente la donación alejandrina:

(...) puesto que consta que fue encomendado a los Reyes Católicos y al emperador por el pontífice Alejandro el negocio de la propagación de la fe en estas provincias hasta entonces ignotas, si el emperador envió soldados en armas para defender de estos infieles a los predicadores, eso fue realizado justamente (...).⁵⁹

Mesurando lo anterior, Vera Cruz añade que eso no significa que por esta causa se quiten sus dominios a los infieles, con lo cual se aparta de *el Hostiense*, pero también de Las

⁵⁸ *Ibid.* Cuestión IX, 533, p. 113.

⁵⁹ *Ibid.* 581, p. 124.

Casas y Vitoria (quienes no sólo negaron la potestad papal sobre los infieles, sino la posibilidad de acompañar la prédica con las armas), incorporando así una nueva interpretación moderna sobre el particular. No obstante, esta postura intermedia, por lo mismo, conserva un remanente medieval, pues resultaba entonces que el consenso del pueblo, un derecho natural, podía ser vencido por un derecho divino.

Tenemos entonces que fray Alonso no condena la conquista por sí misma, sino por la forma en que se hizo. En su cuestión décima subraya que los infieles tienen dominio justo de sus posesiones y que, por lo mismo, ni el emperador ni el Papa pueden promover una guerra legítima para quitarles su dominio, sino sólo con fines evangelizadores. Eso significaba que la guerra de conquista era injusta de origen, pues

(...) como primeramente no fueron enviados tales predicadores, sino que desde el principio vinieron soldados en armas que aterrorizaban y despojaban y mataban a los habitantes de este Nuevo Mundo; se sigue, digo, que por esta razón no puede justificarse aquella primera guerra que se hizo para someter estas tierras bajo el imperio del emperador.⁶⁰

Se trata de uno de los momentos críticos más severos de Vera Cruz, pues en él manifiesta la ilegitimidad de la conquista realizada *de facto*, absolutamente ajena al derecho de gentes, cuya razón asistía a los indios. En esa lógica es que también rechaza como justificación los supuestos pecados cometidos por ellos, tales como el adulterio o la idolatría. Más aún, carecía también de valor el supuesto de su racionalidad inferior, argumento lascasiano retomado por fray Alonso, quien insinúa que el juicio es debido simplemente a una diferencia cultural.

No obstante lo anterior, Vera Cruz encuentra también títulos legítimos de dominio español. Observa que si hay una promoción adecuada de la fe, y no es suficientemente aceptada, puede recurrirse a la guerra para que lo sea, pudiendo participar en ello el príncipe español o el mismo papa. Pero si se les permite predicar y no acatan la fe, no se

⁶⁰ *Ibid.* Cuestión X, 682, p. 142.

les puede hacer la guerra, con lo cual nuestro autor se adscribe a la escuela lascasiana de aceptar la libertad de la conciencia religiosa.⁶¹ Ahora bien, igualmente se les puede hacer la guerra y deponer de su dominio si el gobernante representa un riesgo para la difusión de la fe, situación que, según fray Alonso, pudo haberse dado con Moctezuma, por lo cual valida la acción española.⁶² También la justifica en caso de tiranía, aunque insinúa que ésta no debió haber existido en los mexicas, según lo infirió en su meditación cuarta al reconocer que los tributos pedidos por los señores originales eran mesurados. No obstante, se extraña su falta de énfasis sobre el particular, pues esa fue una de las principales justificantes hispanas: la de presentar la conquista como una guerra de liberación. Donde no titubea Vera Cruz es en aceptar la guerra a causa de la antropofagia y los sacrificios humanos, punto en que se aparta diametralmente de Las Casas.⁶³ También tal razonamiento fue preferido por los conquistadores y sus historiadores oficiales, quienes por ello exageraron en sus crónicas sobre la práctica de la dicha costumbre. De manera análoga, siguiendo a Vitoria, fray Alonso considera perfectamente legítimo para los españoles “la explotación de minerales” (entiéndase oro y plata) así como establecer negocios con los indios, de tal modo que sería válido incluso hacerles la guerra “hasta la privación del dominio” si eran impedidos a ello.⁶⁴

La cuestión de la soberanía del pueblo, elemento central para cuestionar el dominio hispano, finalmente encuentra la excepción que justifica la conquista. En un primer momento, Vera Cruz acepta que un gobernante no tiene potestad para ceder su reino a un monarca extraño sin el consenso del pueblo. Pero el pueblo puede equivocarse. Y eso pudo ocurrirle al pueblo mexica, quien desoyó a Moctezuma. Aunque fray Alonso

⁶¹ *Cfr. Ibid.* 674 y 688, pp. 140 y 143.

⁶² *Cfr. Cuestión XI*, 806-813, pp. 169-170.

⁶³ *Cfr. Ibid.* 824-835, pp. 173-175.

⁶⁴ *Cfr.* 925. pp. 195-196.

admite que la postura del emperador pudo estar incluida por el miedo, al final reconoce que se trataba de la decisión más adecuada porque tras ella estaba la difusión del cristianismo.

Fray Alonso observa en la disyuntiva de Moctezuma la confrontación de dos principios: el derecho de autodeterminación dado por el consenso del pueblo y por otro, la defensa de la vida que compete al gobernante. De acuerdo con sus conclusiones, el pueblo puede cometer errores y uno de ellos podría ser arrastrarse a una guerra que no se puede ganar, perder la vida sin remedio. Ante eso, el monarca debe optar por desoír al pueblo y, por su bien, buscar su protección, así sea cediendo la soberanía a un pueblo agresor, como ocurrió con Moctezuma:

(...) si el legítimo señor de esta provincia, Moctezuma, instruido desde el exterior o en su interior, *se dio cuenta que el bien de la república no podría subsistir, sino recibiendo la fe, y destruyendo los ídolos y sus templos*, y que él por sí mismo no podría, porque el pueblo era de cabeza dura y capaz de ofrecer resistencia; y que así, en vano lucharía por hacer buenos a sus súbditos; y sin embargo, se percató muy claramente de que el emperador Católico y rey de Castilla con su mano fuerte transformaría a esta república de bárbaros, salvaje e insolente, en sumisa y obediente y dócil, y que también podría alejar de ella toda ocasión de mal; se sigue, digo, que *Moctezuma, en la gestión asuntos y bienes de la república, podía, aun en contra de la voluntad del pueblo, ofrecerla y entregarla libremente al emperador (...)* Y aunque todo el pueblo se opusiera, no habría desaparecido la justa razón para cederlo o donarlo, lo cual consiste en que el bien del pueblo no podría subsistir en verdad de otra manera, sino entregando el reino a otro.⁶⁵ (Énfasis de quien transcribe)

Vera Cruz ha identificado dos principios enfrentados: uno formal, dado por el consenso del pueblo, fuente de la legitimidad del gobernante; y uno material, representado por la preservación de la vida de los miembros de la comunidad política. De acuerdo con lo expresado, es pertinente, sin perder la legitimidad, hacer caso omiso de la voluntad popular cuando ella se contraviene con los intereses de la misma comunidad y particularmente con un principio material superior, que sería la preservación de la vida

⁶⁵ *Ibid.* 890 y 892, pp. 188-189.

de sus integrantes.⁶⁶ Dicha situación es más que hipotética en el caso de Moctezuma, quien supuestamente pidió a su pueblo aceptar la autoridad hispana, sin encontrar acatamiento a tal disposición. En consecuencia, los mexicas nombraron gobernante a Cuitláhuac y prosiguieron la guerra. Se desprende entonces de fray Alonso, que esa guerra y autoridad ya carecían de legitimidad, pues no convenía a los intereses populares, validando en consecuencia la potestad del emperador hispano, supuestamente dada por el propio Moctezuma. De esta forma, es presentado acaso el principal argumento para legitimar la presencia hispana en las Indias, dada por el principio de preservación de la vida implícitamente aceptado por el gobernante mexica.

Con todo, puede hacerse una observación a fray Alonso dentro de la propia lógica seguida por el pueblo mexica bajo el mando de Cuitláhuac y Cuauhtémoc. Si ambos, ciertamente con el consenso popular,⁶⁷ decidieron enfrentar al ejército encabezado por los hispanos, no fue debido a una vocación suicida, sino por su cabal comprensión de que la vida no tendría sentido ya bajo el yugo de los invasores. Es así que, de acuerdo con la Relación de Alva Ixtlilxóchitl, una vez tomada la ciudad por los españoles, Cuauhtémoc le dice a Cortés:

Ya yo he hecho todo mi poder para defender mi reino, y librarlo de vuestras manos; y pues no ha sido mi fortuna favorable, quitadme la vida, que será muy justo, y con esto acabaréis el reino mexicano, pues a mi ciudad y vasallos tenéis destruidos y muertos.⁶⁸

Cuauhtémoc comprendió que no tenía posibilidad de sobrevivir, porque, aunque se le perdonara, esa vida carecería de significado. La vida no podría ser considerada aquí sólo por su carácter material, sino que estaría urdida también con los principios culturales y políticos que le dan razón de ser a dicha materialidad, y sin la cual no tendría sentido

⁶⁶ Los principios material y formal son expuestos por Dussel particularmente en *Ética de la liberación*.

⁶⁷ Según el Códice Ramírez, cuando el Consejo de gobierno mexica deliberaba sobre la pertinencia de dejar pasar a los españoles o hacerles la guerra, posición ésta última defendida por Cuitláhuac, “todos los demás señores hacían señas que aprobaban este último parecer” *Cit. pos.* Miguel León Portilla, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, 2004, p. 62.

⁶⁸ *Cit. pos. ibid.*, p. 131.

defenderla sólo por preservarla, dejando sin aquello que le da un *ser* a esa vida. La vida, sin *mundo de la vida*, no es vida. Dicho principio ontológico se muestra imbricado con el principio de la vida misma.

Así pues, Alonso de la Vera Cruz presenta dos rubros de argumentación claramente expuestos. En el primero, de obvia influencia lascasiana, reconoce la dignidad ontológica de los pueblos indoamericanos, refutando el menoscabo que sobre el particular habían señalado Sepúlveda e incluso, titubeante, Vitoria. Sobre esa base es que reconoce sujetos de derechos políticos a dichos pueblos a partir del principio nodal del consenso del pueblo y, por consiguiente, de la soberanía popular. Con ello, su filosofar se muestra a partir de la alteridad americana, por lo cual el sistema de explotación encomendero se exhibía a todas luces como ilegítimo. Pero en la segunda parte acepta la legitimidad de origen en la incursión hispánica, particularmente en la potestad del emperador en cuanto promotor de la fe cristiana avalado por el papa, con lo cual justifica la guerra de conquista, distanciándose de Las Casas y acercándose ahora a Sepúlveda. Para aceptar, empero, el dominio español en América, y realizar la síntesis de las tesis contradictorias que ha asumido, Vera Cruz debe subvertir el predominio del principio teórico del consenso y la soberanía popular antes esgrimido, lo cual consigue, como hemos visto, mediante dos supuestos: que un gobernante no garantice el desarrollo del cristianismo; o bien, que el propio gobernante desobedezca a la voluntad popular cuando se empecina en una guerra donde no tiene posibilidad de ganar. En el primer supuesto se observa una filosofía de la historia de cuño occidental donde la inmersión del cristianismo como elemento civilizador parece inevitable. Es el rostro del mundo moderno, del dominio europeo, mismo al que le parece inviable rechazar. En la segunda, acaso desprendida de la primera, el consenso del pueblo puede evadirse si se trata de salvar vidas. Por lo dicho, al final de cuentas Vera Cruz presenta una postura teórica combinada donde defiende los derechos de los pueblos indios pero, a su vez, también la legitimidad del gobernador español. Se trata de una propuesta teórica mestiza, americana e hispánica al

mismo tiempo, o bien hispánico-americana, la cual se inauguraba consiguiendo su lugar en la vida universitaria.

La filosofía política europea del XVI, tanto la de los países dominantes como la de los periféricos, mostrará elementos de continuidad que se mantendrán hasta el siglo XVIII, particularmente la necesidad de sostener la inferioridad de lo americano y la razón imperial que lo acompaña. Asimismo, tanto la filosofía americana, generada por Las Casas, como la hispánico-americana, de Vera Cruz, sobrevivirán todo el periodo colonial, conformando la tradición latinoamericana que alimentará la crítica ilustrada, como veremos en los siguientes capítulos.

II. AMÉRICA Y LAS FUENTES DE LA ILUSTRACIÓN

(...) no podemos pasarnos sin Calibán. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles.

Próspero, en *La Tempestad*, de William Shakespeare

La irrupción de América constituyó, como hemos visto, uno de los fundamentos de la filosofía política moderna. Ahora bien, si América es indispensable para entender la articulación de la política moderna, ella también provocaría una definición moderna de la política. Si durante el siglo XVI en Mair, Sepúlveda o Maquiavelo América aparece como un argumento básico para comprender el decurso de la política propia de la modernidad, sucederá que en los autores posteriores con la pretensión de dar una explicación moderna de la política invariablemente se verán obligados a invocar su presencia para entender el nuevo significado que lo político había adquirido. Los fundadores de la novela y el teatro modernos, William Shakespeare y Miguel de Cervantes, exhiben su modernidad no sólo por la estructura de sus trabajos, sino también por sus contenidos, donde la visión colonial del América se campea como una condición de posibilidad de varios de sus argumentos. De la misma forma, y con especial énfasis, ocurre en la filosofía política del siglo XVII, donde podemos observar que los planteamientos de Thomas Hobbes, los cuales bien pueden considerarse proto-ilustrados, ven en América justo el ejemplo ideal para demostrar el supuesto estado de naturaleza donde fundamenta su noción de la política, mismo que pronto se convertiría en la visión dominante de la política moderna. Asimismo, en la España que paulatinamente perdía su carácter hegemónico, Francisco Suárez, su teórico más influyente, hará una consideración de lo americano que tiene un carácter prácticamente implícito, pero igualmente indispensable. También la perspectiva eclesiástica, esa sí directamente implicada en la cuestión americana, formulará su propia perspectiva política particularmente a través de sus órdenes religiosas más influyentes. Por un lado encontramos la perspectiva franciscana, representativa de la evangelización de la primera mitad del siglo XVI; y por otra parte la jesuita, propia de la visión emanada del Concilio

de Trento (1545-1563), que consolida la visión católica moderna. La primera esboza ya una circunstancia política autónoma esgrimida como una *Monarquía Indiana*; la segunda ira mucho más allá del esbozo y hará de sus misiones una auténtica formación política diferenciada. Observemos de cerca cómo se urdieron estos procesos.

1. América: las razones de Próspero

Las definiciones sobre lo político son, antes que filosóficas, antes que “científicas”, definiciones históricas. Se circunscriben a un tiempo, a una situación, una circunstancia determinada donde se cobija y dirige el pretendido significado. Es así que Aristóteles, al considerar a lo político como el elemento arquetípico de la fundamentación de lo humano piensa en la sociedad griega. El *zoon politikón* que observa es el hombre griego, no el ser humano abstracto. Es el hombre, varón, de la sociedad ateniense perteneciente al sector ciudadano de aquella sociedad. La politicidad plena no será de las mujeres, ni mucho menos de los esclavos pertenecientes al mundo de los territorios helenos. Con mayor razón, no es pertinente considerar tampoco plenamente políticos a los pueblos ajenos a dicha cultura, las naciones “bárbaras”, las cuales, por el contrario, serán vistas tan ajenas al carácter plenamente político que, por lo mismo, podrán ser susceptibles de conquista por los pueblos helenos sin que en ello se cometa un acto de injusticia. Es así como el ponderado filósofo esboza sus trazos de antropología política:

Digamos ahora cuál es el carácter natural de los ciudadanos. Más o menos podría comprenderse esto echando una ojeada a las ciudades griegas más famosas y a todo el mundo habitado para ver cómo se distribuyen en él los pueblos. *Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica*, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. *Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje*, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a *la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente*. Por ello vive libre y es la mejor capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política.⁶⁹ (Énfasis de quien transcribe)

⁶⁹ Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000, Libro VII, pp 374-375.

Así, en una visión con pretensiones ecuménicas, resulta que los pueblos del mundo poseen caracteres naturales que condicionan su capacidad política, resultando que ella aparece disminuida en europeos y asiáticos. Y es en tal sentido que los helenos son poseedores exclusivos, por naturaleza, del carácter propio del *zoon politikón*, donde se combinan analógicamente, virtuosamente, la valentía de los europeos así como la inteligencia de los asiáticos, lo cual los hace cualitativamente mejores que los pueblos de esos continentes. Eso lo hace poseedores de una jerarquía política exclusiva y, dada la consideración aristotélica de lo político, una superioridad ontológica con respecto a los demás, misma que los faculta para gobernarlos, virtud que, se entiende, está dada en potencia, y en acto se daría sólo si se pone en efecto la soñada unidad panhelénica. Podrá causar cierta sorpresa el extrañamiento aristotélico para con los pueblos europeos, a los que claramente observa como ajenos a los helenos, así como la ausencia africana en la consideración citada. La respuesta es que los griegos no se consideraban como parte de Europa, sino de la región mediterránea, a la que también pertenecía la parte africana del norte de la cual Aristóteles tiene noticia. Para él Europa es la de los pueblos germanos, los “bárbaros” que un día precipitarían la caída del Imperio Romano. La Europa que regularmente se reconoce como tal, la Europa latino-germánica (que incluía culturalmente al norte africano latino, donde nació San Agustín) será una invención del cristianismo y tuvo un papel subsidiario de los pueblos asiáticos, tanto de los musulmanes como de los chinos, según señalamos en el capítulo I. La Europa moderna es justo la que busca y consigue romper con ese carácter, para lo cual precisa redefinir filosóficamente el concepto de lo político.

De manera análoga al carácter analizado en planteamientos aristotélicos ocurre con la definición de política que se convirtió en hegemónica durante la modernidad, construida, como hemos visto, en el siglo XVI, y desarrollada durante el XVII, cuando adquiere el carácter “ilustrado”. Lo que ha de subrayarse es que la definición de la política articulada en Europa es formulada teniendo como marco de referencia su relación de dominio con

respecto al continente americano. Si América es lo que le permitió a Europa salir de su aislamiento, de su carácter periférico con respecto a los musulmanes y a lo que ellos llamaban extremo oriente, lógico es que se tome de referencia explícita o implícita. Si América fue la que le permitió a Europa *hacer política*, América sería también lo que le permitiría *definir la política*. Y esa definición forjará la noción moderna de la política.

La precaución que ha de tenerse en consecuencia es que no deben considerarse tales definiciones de política como definiciones sin más, sino que es pertinente decir de ellas que son definiciones *europeas* de la política. Y señalar en consecuencia que, como tales, fueron construidas para dirigir la política en la modernidad. No olvidar tampoco que esa política europea tiene como primer destinatario, precisamente, a América. Posteriormente se hará dominante en el resto del mundo, adquiriendo, ahora sí, un carácter ecuménico aunque forjado, hay que decirlo, dentro del paradigma de cuño eurocéntrico bajo el cual es que se materializa la modernidad.

a) Shakespeare y la filosofía de la historia moderna

Por lo dicho, vale decir en consecuencia que América es la base de lo que podríamos llamar el *horizonte de significación política* europeo y, consecuentemente, de *significación política moderna* . Todo moderno que se precie de serlo y que pretenda tratar de política hablará de América implícita o explícitamente. Un caso especialmente notable para denotar lo anterior es el de las obras de William Shakespeare, donde aparecen magistralmente entrelazadas literatura y filosofía, siendo el tema del ejercicio del poder político y su necesaria vinculación con la ética una de sus preocupaciones centrales. De hecho, es justo la ruptura de lo político con lo ético lo que genera buena parte del sentido trágico en el que se embargan sus personajes. El caso de la conquista de América es alegóricamente abordado en *La Tempestad* , probablemente la última obra de su autor, escrita alrededor de 1610, apenas después del inicio de la colonización inglesa

en el norte de América. Se trata de un texto ampliamente conocido por los latinoamericanistas pero del que tal vez podamos sacar nuevas conclusiones.

El protagonista de la obra es Próspero, duque legítimo de Milán, quien naufraga en una isla frente a las costas de Bahamas, donde encuentra dos habitantes oriundos: Ariel y Calibán. El sólo nombre de los personajes da la clave para entender la alegoría. Próspero, obviamente, encarna el progreso propio de la cultura europea moderna. Ariel, una entidad espiritual, sometida antes por Sycorax, la madre de Calibán, y dócil a Próspero, representa al indígena obediente y sabedor que su libertad está en el sometimiento a la sabiduría de su amo. Finalmente está Calibán personaje que estaría simbolizando justo al indígena ignorante además de rebelde al invasor, y por ende, a la “prosperidad”. Calibán es un anagrama de caníbal, la denominación dada desde el siglo XVI por los españoles a los caribes indómitos, de quienes, para justificar la guerra y posterior exterminio, se decía que eran antropófagos,⁷⁰ una fórmula inequívoca para estigmatizarlos en una especie de subhumanidad. La interesante obra ha motivado diversas interpretaciones, de las que podemos destacar dos. Primero la de *Ariel* (1900), de José Enrique Rodó, quien interpreta como Ariel a la cultura de Latinoamérica y ve a Calibán como representante de los Estados Unidos, acepción retomada por varios autores de la época, entre quienes destaca José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925). Varias décadas después, Roberto Fernández Retamar publica *Calibán* (1971), donde reivindica la rebeldía del personaje y lo identifica como símbolo auténtico de la rebeldía latinoamericana.

Ahora bien, más allá del significado de los personajes, vale la pena destacar el horizonte de significación política implícito en la obra por Shakespeare. Como decíamos antes, en el grueso de sus trabajos la cuestión del ejercicio legítimo del poder político es una

⁷⁰ Roberto Fernández Retamar explica que “caníbal” no es sino una deformación de “caribe”. Según explica Colón, “canniba” sería la gente del gran Kan. *Cfr. Calibán*, México, Diógenes, 1971. Ahora bien, la relación con el gran Kan fue un forzado supuesto de Colón para reafirmar su creencia de que estaba en

preocupación común, frecuentemente protagónica en su literatura. Macbeth, por ejemplo, es un rey con una legitimidad original, misma que pierde por el ejercicio egoísta del poder, su corrupción, provocada por la nefasta influencia de su mujer. En el caso de *La Tempestad* la autoridad de Próspero sobre Ariel y Calibán no es cuestionada por el autor, quien parece presuponer que se tiene de suyo. De hecho, lo ubica como un esclavo repugnante al que, a pesar de su fealdad y rusticidad, de haber intentado violar a su hija Miranda, esta obligado a tolerar, pues, como le explica: “no podemos pasarnos sin él. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles”.⁷¹ La esclavitud de Calibán, del indígena americano, es necesaria para Próspero, para Europa, razón que explica su forzada coexistencia. Calibán, a diferencia de Ariel, no parece dispuesto a obedecer a Próspero y llenarse de sus beneficios. Lejos de eso, protesta:

Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre y tú me la has robado. Cuando viniste por vez primera me halagaste, me corrompiste. Me dabas agua con bayas en ella; me enseñaste el nombre de la gran luz y el de la pequeña, que iluminan el día y la noche. Y entonces te amé y te hice conocer las propiedades todas de la isla, los frescos manantiales, las cisternas salinas, los parajes desolados y los terrenos fértiles. ¡Maldito sea por haber obrado así!⁷²

Se trata de la referencia clave para entender el problema político encerrado en estos personajes. Calibán, en efecto, tiene ciertos derechos originales por ser oriundo de la isla, pero esos no parecen ser suficientes para gobernarla según el autor de la obra. Hay una superioridad consustancial de Próspero a la que el propio Calibán no puede sustraerse, por lo que admite: “Debo obedecer. Su poder es tan irresistible, que triunfaría de Setebos, el dios de mi madre, y haría de él un vasallo”.⁷³ Comienza a verse el fondo. Próspero posee una capacidad política superior a la del propio dios, del poder superior de la cultura caribeña, americana. ¿Qué hace irresistible a Próspero? El propio Calibán parece deshacer el entuerto cuando planea el asesinato de su amo junto con el borracho

Asia, para lo cual debió castigar la denominación original e inventar otra nueva con todo y su significado, mismo que fue repetido (y lo sigue siendo) sin reparar en el absurdo que escondía.

⁷¹ William Shakespeare, “La Tempestad”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1951, Acto I, p. 2034.

⁷² *Ibidem*

⁷³ *Ibid.*, p. 2035.

Esteban, a quien aconseja: “Acuérdate sobre todo, de cogerle los libros, porque sin ellos no es sino un tonto como yo, ni tiene genio alguno que le sirva”⁷⁴. Queda claro entonces: la autoridad de Próspero sobre Calibán, lo irresistible de su dominio, radica en la cultura que posee, contra la cual no pueden ni los propios dioses de la cultura calibanesca. Es diferente a la autoridad que tiene, por ejemplo, sobre su hermano Antonio, quien ha usurpado su trono, mismo que pretende ejercer para beneficio propio. Pero ese poder es un poder común, tradicional. La autoridad de Próspero sobre Calibán está en una cultura con signo inequívoco de la prosperidad, a la cual pretender sustraerse no es sino obra de la necesidad.

Shakespeare ha dibujado una filosofía de la historia que ya para ese momento fundamenta la filosofía política que se desarrolla en Europa. Es la continuación de los principios expuestos por John Mair y Ginés de Sepúlveda, los que no dejan de fortalecerse y consiguen introducirse inequívocamente en los pensadores políticos europeos, quienes significarán el poder político sobre América como parte del poder político en sí, producto del eurocentrismo generado por la modernidad. Es en tal sentido que, muy cercano a lo planteado por Shakespeare, encontramos a sus coterráneos Thomas Hobbes y John Locke.

b) La América de Hobbes: el Leviatán imperial

Probablemente es Hobbes, junto con Maquiavelo, el autor más reconocido en cuanto a sus aportaciones en la construcción de la teoría del Estado moderno. Y es que, si Maquiavelo destaca en la formulación de las reglas generales del comportamiento político concluidas sobre una base empírica y yendo más allá de los principios morales preestablecidos, Hobbes da una novedosa perspectiva en torno a la fundamentación del Estado. El contractualismo escolástico moderno, que suponía un pacto entre el pueblo y

⁷⁴ *Ibid.*, p. 2050.

el monarca como base de su legitimidad, es alterado para derivarse en una nueva idea de contrato dado no por el pueblo, sino por los individuos, quienes pactarán entre sí para evitar una guerra de todos contra todos. Contrario a lo que puede plantearse, la novedad no está en el descubrimiento del individuo en política, de los derechos políticos subjetivos planteados en ciernes, pues éstos habían sido explícitamente expuestos por Bartolomé de las Casas, como ya hemos señalado. Lo innovador, pues, ha de reconocerse en el protagonismo de ese individuo y de las pulsiones egoístas (competencia, desconfianza y deseo de gloria), que vendrían siendo una traducción política del *ego cogito* cartesiano para una nueva fundamentación de naturaleza humana y, consecuentemente, de la naturaleza de la política.

El supuesto ontológico “descubierto” por Hobbes, no obstante, no tiene una base de observación universal y metahistórica, como ameritaría el caso, sino que se funda en el marco de la filosofía política luterana descrita en el capítulo precedente. De acuerdo con lo establecido, decíamos que Lutero, con su consideración de la salvación por la *sola fide* implicaba que los fieles ejercían funciones sacerdotales, inutilizando así a las autoridades eclesiásticas. Por lo mismo la Iglesia es concebida sólo como una *congregatio fidelum* con lo cual implícitamente se establece que son los fieles quienes la generan y no la operación contraria, dando ya un papel protagónico al individuo. Hobbes hará una traducción política de tal planteamiento, señalando que es el individuo quien está en la base de la generación del Estado, dados los elementos que conforman, a su modo de ver, la naturaleza humana, estableciendo así una fundamentación ontológica de lo político que será clave para el desarrollo de la filosofía política moderna, particularmente en el movimiento ilustrado.

Paralelamente al dicho protagonismo del individuo, hay otro elemento particular en el contractualismo hobbesiano. El contractualismo escolástico moderno, particularmente el de Francisco Suárez, plantea que el pueblo posee la soberanía que transfiere al monarca, pero la causa primera de ella viene de Dios (véase *infra* punto 3). Y aunque tal razón no

es compartida en toda la escolástica moderna, podemos decir que esa es la versión dominante. En Hobbes no aparece Dios como causa primera de la soberanía, y en ese sentido es que también resulta innovador, pues sitúa en el origen al contrato. No obstante, Dios aparece como causa final, pues el objetivo del Estado, del Leviatán, es forjar una *República Eclesiástica y Civil*, es decir, una forma de gobierno donde el monarca haga las veces de sacerdote, omitiendo la separación Estado-Iglesia y forjando así una nueva orientación al absolutismo protestante al no concebir al poder del monarca dado directamente por mandato divino.⁷⁵ Tal posición era perfectamente coherente con los planteamientos luteranos que también concebían a la Iglesia como una congregación de fieles entendidos individualmente.

Dentro del marco teórico expuesto, la participación de América en la teoría de Hobbes alcanza el grado de imprescindible justo cuando quiere demostrar la validez del supuesto estado de naturaleza en el que ha fundado su noción de política. En efecto, el momento de una “guerra de todos contra todos” cuyo temor habría propiciado el pacto, y consecuentemente, la política misma, no es, en su juicio, imaginario, sino histórico. Es el pasado de Europa, pero el presente de América:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América (...) carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido.⁷⁶

La hipótesis de esa América bestial se convierte así en prueba “empírica” para autenticar su idea de pacto, y consecuentemente, su concepto de política. Esa inferioridad

⁷⁵ “Dios es el soberano de todos los soberanos y, por consiguiente, cuando habla a un súbdito tiene que ser obedecido, cualquier cosa que un potentado terrenal disponga en contrario. Pero la cuestión no es de obediencia a Dios, sino de cuándo y qué dijo Dios, cosa que los súbditos que no tienen revelación sobrenatural no pueden saber, sino por esta razón natural que les induce (...) a obedecer la autoridad (...) de sus soberanos legítimos. De acuerdo con esta obligación yo no puedo reconocer como Sagrada Escritura otros libros del Viejo Testamento sino aquellos de la Iglesia de Inglaterra ha ordenado que sean reconocidos como tales “; Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 311. Esto es, hay una potestad última dada por Dios al rey a través de las Escrituras, convirtiéndose en una especie de causa final de la legitimidad monárquica en un Estado Cristiano.

⁷⁶ *Ibid.* pp. 103-104.

consustancial del mundo indígena americano, su anacronía con respecto al mundo civilizado de Occidente, la convierte en condición de posibilidad para validar al Estado como Leviatán en el entendido de que, por supuesto, aquel mundo salvaje es un pasado que debe ser superado. Pero hay algo más: el Leviatán se presenta como un artificio superior al salvajismo originario por lo que, siendo la Europa moderna representante de ese Leviatán, y la América indígena del mundo bestial, lo deseable, lo evidente, es que el primero consiga dominar y asimilar al segundo. El principio del colonialismo, inserto en la necesidad de un Leviatán imperial, subyace entonces como un supuesto que explica la noción moderna de la política.

Ahora bien, si Lutero formuló su teoría desde la Europa periférica del Norte, tanto Shakespeare como Hobbes elaboran sus trabajos desde una Inglaterra que disputa ya la hegemonía a los Países Bajos, los que comenzaron a tejer su dominio comercial a partir de su independencia de España en 1590, la cual, a su vez, iniciaba así el declive de su poderío. Y dado que América ocupa el lugar privilegiado en las aspiraciones imperiales europeas en general, e inglesas en particular, debe ser tomada en consideración por ambos autores. Es así que Hobbes observa:

(...) las creaciones filiales de un Estado, son lo que denominamos plantaciones o colonias, grupos de personas enviadas por el Estado, al mando de un jefe o gobernador, para habitar un país extranjero que, o bien carece de habitantes, o han sido éstos eliminados por la guerra⁷⁷

La referencia americana es ciertamente implícita, pero inequívoca, pues la alusión a territorios “deshabitados” es uno de los supuestos más aludidos de la colonización inglesa de Norteamérica, mismo que también se alude en *La Tempestad*. Supuesto por demás falso, pues en realidad se asentaron sobre territorios sin gran densidad de población, pero habitados por pueblos, cuyos derechos fueron omitidos justamente sobre la base del “derecho” colonizador aludido por Hobbes, mismo que no es otro que el de la

⁷⁷ *Ibid.* p. 208.

razón imperial desatada en Europa a raíz del “descubrimiento”, es decir, la invasión de las tierras americanas.

El otro prejuicio observado por Hobbes es el de considerar al indoamericano como Calibán. Es así que, al indagar sobre el origen de la filosofía, no encuentra mejor ejemplo que el de América: “Los salvajes de América no carecen de algunas juiciosas sentencias morales; así también tienen una pequeña aritmética, que les permite sumar y dividir números que no sean demasiado grandes; pero no por esto son filósofos.”⁷⁸ La visión inglesa sobre el continente americano es, pues, la de un territorio casi deshabitado y, en todo caso, poblado por salvajes. Como tales, apenas piensan y son incapaces, por supuesto, de hacer filosofía, posesión exclusiva de Europa. Consecuentemente, es tierra fértil para la colonización, y siendo así, el Leviatán debe necesariamente expandirse hacia ella. Se trata del desarrollo de la razón imperial europea, la cual no puede articularse sino en función de tal concepción de lo americano, de lo que resulta una idea de Estado que no es sino la del Estado europeo moderno, que no la del Estado en abstracto, pues no resulta válido en ninguna otra parte del mundo.

De esta forma, la filosofía política de matriz luterana, esencialmente absolutista, pues fusionaba el poder eclesiástico y civil en la misma persona, dejaba el carácter periférico en el entorno europeo en donde se mantuvo durante el siglo XVI para convertirse paulatinamente en dominante. No obstante, mantendrá una línea de continuidad con la escolástica imperialista, pues ambas, para denotar tal carácter imperial, precisarán de una caracterización disminuida de la naturaleza del continente americano así como de sus pueblos originarios. La Ilustración europea, por su parte, lejos de romper con tal perspectiva, buscará acentuar su consideración, como veremos el capítulo siguiente.

⁷⁸ *Ibid.* p. 548.

2. La modernidad política de *Don Quijote*

El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha es unánimemente considerada la primera novela moderna. Tal modernidad se le atribuye por su estructura literaria, el manejo de sus personajes, la continuidad de su trama, el realismo inscrito en las aventuras narradas. Aunque ciertamente no se halla sólo en lo literario. La modernidad de *El Quijote* está también en su manejo político, en la concepción universalista donde se inscribe, la visión del mundo que, como un todo, se inscribe hasta en la más nimia cotidianeidad. Es así que una de las escenas, el cura da su opinión al canónigo sobre las comedias contemporáneas, pues éstas

habiendo de ser (...) ejemplo de las costumbres e imagen de la verdad, son ahora ejemplos de necedades e imágenes de lascivia (...) ¿Qué diré, pues, de la observancia que guardan en los tiempos en que pueden o podían suceder las acciones que representan, sino que he visto comedia que la primera jornada comenzó en Europa, la segunda en Asia, la tercera se acabó en África y, aún, si fuera de cuatro jornadas, la cuarta acabara en América, y así se hubiera hecho en las cuatro partes del mundo?⁷⁹

La queja del cura parece ir dirigida en primera instancia al propio Cervantes (1547-1616), pues justo en el *Quijote* los personajes parecen venir de todas partes del mundo, y se manifiestan diversos credos y las más exóticas costumbres, dejando por sentado su carácter cosmopolita. América, como refiere el cura, también se pasea en sus páginas. Y lo hace con la naturalidad que provoca un siglo de haberse asimilado al horizonte cultural hispano, muy alejado de la extrañeza con que su contemporáneo Shakespeare la visualiza. Es así que es incorporada al analizar el motor de las grandes empresas humanas, cuando refiere que “el deseo de alcanzar fama es activo en gran manera (...) ¿quién barrenó los navíos y dejó en seco y aislados los valerosos españoles guiados por

⁷⁹ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Bruguera, Barcelona, 1974, Primera parte, Cap. XLVIII, p. 431.

el cortesísimo Cortés en el Nuevo Mundo?»⁸⁰ Un admirador de los personajes notables como Don Quijote no puede sino valorar positivamente a dicho conquistador, a quien reconoce su arrojo y las transformaciones por él producidas, indispensables en el alimento del nacionalismo español, otro de los componentes de la obra.

Del mismo modo, también aparece la participación hispanoamericana, cuando se narra la particular historia de tres hermanos, heredados en vida y prometidos por su padre para la defensa del Imperio español, sugiriéndoles hacerlo en tres rubros: la guerra, las letras y las mercancías. Dos de ellos lograron encontrarse casualmente al paso de veintidós años en una posada. Uno cumplió su misión por la vía de las armas, defendiendo las conquistas imperiales por el Mediterráneo europeo, asiático y africano. El otro, dedicado a las letras, era nada menos que Oidor en la *Audiencia de Méjico*; y el tercero, quien estudió en Salamanca, seguramente se dedicaba a las mercancías, según la elocuente referencia del Oidor:

Mi menor hermano está en el Pirú, tan rico, *que con lo que ha enviado a mi padre y a mí ha satisfecho la parte que él se llevó, y aun dado a las manos de mi padre con qué poder hartar su liberalidad natural*; y yo ansimesmo he podido con más decencia y autoridad tratarme en mis estudios y llegar al puesto en que me veo.⁸¹ (Énfasis de quien transcribe)

Con gran sencillez, Cervantes hace una breve alegoría de la situación imperial española a través de la familia descrita. El primero de los hermanos pasa grandes penurias en el medio oriente y con dificultades sobrevive. Los otros, emigrantes a tierras americanas, gozan en cambio de una situación gozosa y plena de ventura, uno como miembro de la alta burocracia y otro por su labor de comerciante. (Acaso fue por tal razón que el propio autor buscó seguir en la vida real la situación de los dos últimos cuando solicitó trabajo en la Nueva España, para escapar de la narrada por el primero, parecida a la sufrida en carne propia.) El comerciante, avecindado en el Virreinato del Perú, había aportado

⁸⁰ *Ibid.*, Parte segunda, Cap. VIII, pp 519-520.

⁸¹ *Ibid.*, Primera parte, cap. XLII, p. 387.

dinero suficiente para pagar al padre su aportación original y “hartar su liberalidad natural”, y le sobraba para pagar los estudios de su hermano. Como suele ocurrir con una novela clásica, se trata de una alegoría altamente intrincada con la realidad. La bonanza, no sólo de España, sino de toda Europa, su posibilidad de desarrollar un espíritu burgués, por una parte, y una alta competencia académica, por la otra, tiene como fundamento los bienes extraídos del continente americano.

Así, en el *Quijote* América es vista como ese raro maná que sostiene lo mismo la opulencia que la educación de los españoles. Los indios de las minas, por supuesto, permanecen ocultos, ignorados. Es la razón por la cual Cortés puede ser calificado de “cortesísimo” (Las Casas, en cambio, no lo baja de ladrón y usurpador). La conquista muestra su legitimidad a través del esplendor hispano. Como primera novela moderna, la razón imperial no podía dejar de transitar los llanos recorridos por el hidalgo ingenioso.

Ahora bien, recordemos que la dicha razón imperial está incluida dentro de la filosofía política escolástica, misma que a su vez tiene entre sus componentes básicos el principio de la soberanía popular. Será Francisco Suárez, un contemporáneo de Cervantes, quien elaborará la versión más acabada de la escolástica moderna hispana.

3. Francisco Suárez: Esbozo de una filosofía política analógica

En efecto, la filosofía política de Francisco Suárez (1548-1617) es sin duda la más influyente en el mundo hispánico durante el siglo XVII y hasta la irrupción ilustrada de mediados del XVIII. Paradójicamente, su obra no se caracteriza por la formulación de nuevos preceptos, sino por la articulación coherente de los que ya se habían expuesto en el siglo XVI, particularidad asumida explícitamente por el propio Suárez, quien refiere la originalidad de Cayetano, Belarmino, Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, entre

otros, aparte, por supuesto, de Tomás de Aquino.⁸² Es en ese sentido que el pensamiento de Suárez puede ser considerado, con justa razón, síntesis y máxima expresión de la filosofía salmantina, enriquecida por su exposición desarrollada poco después de la Reforma Católica o Contrarreforma, siendo, junto con Luis de Molina, los más representativos pensadores de la filosofía política desarrollada por los jesuitas.

Hay, sin embargo, un defecto notable en la obra del también llamado *Doctor Eximio*: la ausencia de América. Tal detalle nos obliga a preguntarnos el porqué de tal omisión. De entrada, no es posible considerarla un descuido, pues se trataba de un asunto vital para el mundo español, y particularmente para su filosofía política. En ese sentido, vale formular la hipótesis de que la citada exclusión debió tener un carácter deliberado, a lo que debemos especular las razones de la misma. La respuesta probable puede hallarse en el carácter polémico del tema americano en la filosofía hispánica de su tiempo, que si bien pudo perder vitalidad, estaba lejos de estar ausente de vigencia. Suárez tenía 18 años a la muerte de Bartolomé de las Casas, y por lo mismo debió tener al menos referencias de su obra y de las pasiones que ella desató, de la censura a sus textos y su literal satanización.⁸³ Seguro se enteró que el virrey del Perú, Francisco Toledo, mandó recoger los libros del obispo de Chiapas en 1571, contando para eso con la anuencia explícita de Felipe II.⁸⁴ Justo por ello es pertinente suponer que pudo tomar precauciones al respecto en sus trabajos, donde no tomó posición a favor ni en contra de los arriesgados planteamientos americanistas lascasianos, seleccionando intencionalmente

⁸² Cfr. Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, FCE, 1998, p. 145.

⁸³ En el *Parecer de Yucay* (1571) se dice que “el príncipe de las tinieblas” utilizó a Las Casas para destruir “la luz evangélica”, cfr. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 567.*

⁸⁴ Felipe II escribió al virrey: “En lo que toca a recoger los libros del obispo de Chiapa que hay en ese reino está bien lo que habéis hecho; acabaréis de recogerlos y todos los otros que tratasen de cosas de las Indias que estuviesen impresos sin licencia nuestra librada por los de nuestro Consejo, donde haréis se traiga”. Carta del 30 de diciembre de 1571, *cit. pos.* Gustavo Gutiérrez, *ibid*, p. 575.

de entre toda la filosofía hispánica aquellos conceptos que pudieran ser comunes a ambos continentes.

Podemos decir, en consecuencia, que el citado defecto hace las veces de una virtud que bien podría calificarse de prudencia, pues tal postura permitiría convertir la obra suareciana en patrimonio tanto de americanistas como de españoles, colocándose sobre la base de la filosofía política académica hispánica, sin que en ella se advirtiese en ese momento semilla alguna para renovar la antigua discordia.⁸⁵ Utilizando la propuesta hermenéutica de Mauricio Beuchot podemos decir que habría hallado entonces una postura analógica capaz de bregar entre las posturas filosóficas antagónicas, principio que también aplicará para discernir su posición entre la soberanía popular y el absolutismo, según analizaremos.⁸⁶

Apercibida tal circunspección, en la obra suareciana se distinguen con claridad la exposición de los términos claves de la filosofía política propia de la modernidad: soberanía popular, contrato, derecho a la rebelión, todos argumentados sin salirse de la ortodoxia escolástica moderna. Suárez necesitó de esos conceptos para hacerle frente a la peculiar proclama de Jacobo I, quien publicó en 1598 su obra *The Trew Law of Free Monarchies*, en la que pretendía fundamentar el derecho divino de los reyes desde el catolicismo. Paralelamente, defendía abiertamente la legitimidad del ejercicio absolutista de poder, ya entonces plenamente consolidado en las tradiciones luterana y calvinista, pretendiendo ponerla en práctica desde su ascensión al trono inglés, en 1603. Es así que el Suárez elaboró como respuesta su célebre *Tractatus de Legibus*, publicado en 1612, donde confronta directamente las hipótesis del monarca de Inglaterra (nacido en Escocia), haciendo una defensa rigurosa de la filosofía política salmantina. Se trató,

⁸⁵ Tal discordia se renovaría inevitablemente a principios del XIX, cuando, ante la ausencia de Fernando VII, surgirían las Juntas americanas, donde se esgrimirían argumentos autonomistas e incluso independentistas evocando el propio pensamiento de Suárez.

⁸⁶ Nos referimos a su hermenéutica analógica: en Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, Itaca, 2000.

pues, de una confrontación entre el contractualismo escolástico moderno y el absolutismo de matriz protestante, disfrazado ahora con el ropaje católico. La continuación de *De Legibus* fue *Defensio Fidei*, salido a la luz en 1613, texto que tuvo el honor de ser llevado a la hoguera por las autoridades inglesas.

Por lo dicho, dado el contexto de su elaboración, la interpretación de Francisco Suárez contará con un elemento clave de teología política. Es así que, al formular su teoría sobre el poder soberano hurga sobre el origen primero:

(...) antes de que se congreguen los hombres en un cuerpo político, *esta potestad no está en cada uno de ellos*, ni total ni parcialmente; más aún, ni existe tampoco en la colección rudimental de hombres o en el agregado de ellos: luego nunca puede provenir inmediatamente de los hombres esta potestad.⁸⁷ (Énfasis de quien transcribe)

Como si advirtiera la teoría contractualista que lo sucedería, la de la modernidad madura, Suárez niega que a soberanía pueda tener como origen a los miembros de la comunidad considerados como individuos, aunque enfatiza que tampoco se halla en el conjunto de ellos. No está en los seres humanos. Es así que, en la búsqueda de ese principio metafísico, recurre a preminencia divina, pues en su parecer:

Dios es la causa inmediata y el autor de alguna potestad (...) Ya que no hay poder alguno que de este modo no venga de Dios, como de causa primera, y por lo mismo inmediatamente de este género; y así aún la potestad dada inmediatamente por los hombres, por el rey o el pontífice, se da también por Dios (...) ⁸⁸

Ahora bien, contra lo que pudiera parecer en una lectura superficial, la construcción suareciana no necesariamente implica una inducción religiosa en la orientación política subsecuente a su planteamiento, pues por su propia situación metafísica, la figura de Dios es ubicada fuera del plano práctico, justo para diferenciarse del protestantismo y de la postura de Jacobo I, donde legitima directamente a los gobernantes e incluso el

⁸⁷ Francisco Suárez, *De Legibus*, cit. pos. Gómez Robledo, op. cit. p. 113.

⁸⁸ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, cit. pos. Gómez Robledo, p. 133.

ordenamiento político. Marcando la contraposición y crítica al modelo absolutista, Suárez completa su perspectiva: “Ningún rey o monarca tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humanas”.⁸⁹ Con ello abundaba en su teoría la línea trazada por Vitoria, quien igualmente situaba la causa primera de la sociedad en Dios⁹⁰ para, junto con él, desembocar en la necesidad de concentrarse en el pacto como elemento mediato para entender la soberanía. Justo es decir que, análogamente, Suárez se alejaba de Las Casas, quien apenas señaló marginalmente tal recurso metafísico y, en una postura más semejante a las postuladas en la segunda modernidad, concentró la búsqueda de la legitimidad primordialmente en el propio pacto.

Pero más allá del fundamento metafísico, Suárez rescatará como principio constituyente del poder político a la propia comunidad, otro de los elementos básicos del pensamiento salmantino. Así podemos entenderlo cuando refiere:

Esta potestad se *deriva de los hombres particulares (singulis hominibus), en virtud de su propio consentimiento, a toda la comunidad formada por ellos; porque es el mismo el principio de la tal potestad y el de la comunidad misma* en que reside; es así que la misma comunidad se integra por medio del consentimiento y voluntad de los particulares (*voluntate singulorum*); luego también la potestad dimana de las mismas voluntades.⁹¹ (Énfasis de quien transcribe)

Como se aprecia con claridad, se considera a los hombres particulares en el momento fundacional, con el distingo, muy escolástico, de que no son concebidos en forma aislada, como lo visualizarán el iusnaturalismo hobbesiano e ilustrado. Esos hombres particulares forman ya una comunidad y, desde ella misma y por ella misma, elaboran un consenso sobre el cual se generará la potestad, el poder político delegado. Por supuesto que para que haya un consenso es necesario un previo disenso, y éste es el que supone

⁸⁹ Francisco Suárez, *Defensio Fidei*, cit. pos. Gómez Robledo, p. 144.

⁹⁰ En su Relección *De potestate civili* Vitoria señala: “Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor de tal suerte, que ni por consentimiento de todo el mundo se puede suprimir”, en *Relecciones*, p. 2

⁹¹ Francisco Suárez, *De Legibus*, cit. pos. Gómez Robledo, op. cit. p. 125.

voluntades particulares, las que por diversas causas entrarán en conflicto, siendo proclives a ver por su ventaja privada y no por el bien común, con lo cual ciertamente se asemejan con la doctrina iusnaturalista moderna. La gran diferencia entre ambos es que las filosofías salmantina y latinoamericana no supondrán que el dicho disenso esté dado a causa del carácter solipsista de los sujetos humanos, elemento que hace las veces de principio metafísico, razón por la cual, según el iusnaturalismo moderno, se origina la sociedad y el Estado. No es lo mismo, por lo tanto, un sujeto singular que un sujeto solipsista. El primero es conformado por la comunidad; el segundo, la origina. Mientras el singular tiene una naturaleza social, el solipsista es visto como portador de un carácter individual, necesariamente egoísta. Justo es recordar que, como hemos visto, el dicho sujeto singular ya ha sido formulado por Las Casas, convirtiéndose después en patrimonio común del pensamiento hispánico, lo que le permite a Suárez retomarlo e incorporarlo a su teoría. Cabe subrayar entonces que ambos sujetos singulares son igualmente modernos, si bien es cierto que uno pertenece a la modernidad temprana del siglo XVI, la modernidad escolástica, y otro a la segunda modernidad temprana del XVII. Pero queda entonces claro que ésta última no descubrió, como suele decirse, al dicho sujeto singular. Concibió primero, eso sí, al sujeto solipsista-egoísta, que, como hemos visto, tiene un significado diferente.

Debe también destacarse en el texto suareciano el carácter soberano propio de la comunidad política. Es de ella donde dimanen los poderes públicos. El régimen político, las leyes, las sanciones, tienen como punto de origen a la propia comunidad. Es así que, para Suárez:

Esta potestad natural de elaborar leyes humanas no reside en cada uno de los hombres tomados en particular, ni en la multitud de ellos cuando se agregan sólo accidentalmente; sino que está en la comunidad, en cuanto unida moralmente y ordenada para componer un cuerpo místico, del cual resulta como propiedad suya.⁹²

⁹² *De Legibus*, 3, 11, 7, *cit. pos.* Gómez Robledo, *op. cit.* p. 124.

El énfasis tiene un claro énfasis comunitario, republicano y por consecuencia, antiabsolutista. Ningún sujeto singular tiene de suyo el poder de hacer leyes. Al quedar desprovista la figura de Dios para designar soberanos, Suárez faculta a la comunidad, a la que compete la potestad originaria en exclusiva. También excluye, como apreciamos, a la multitud accidental, a la masa informe del ágora, de la asamblea, seguramente porque se entiende que en ella no hay posibilidades de deliberación plena. Es la comunidad entendida en el concepto de “cuerpo místico”, como entidad histórica de cultura y costumbres comunes, donde se puede entender la residencia legítima para elaborar leyes. No obstante, es de entenderse que la comunidad no es la que gobierna sino por medio de representantes legitimados por la dicha entidad soberana.

Aunque la potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda la comunidad desde el momento en que se congrega para formar un cuerpo social, sin embargo *no le corresponde a una persona determinada, sino que le toca de suyo a la comunidad establecer el régimen (político) y aplicar la potestad a una persona determinada.*⁹³

Queda claro entonces que el gobernante tiene un poder dimanado por la comunidad, la original soberana, que, como tal, aplica en él su potestad, con lo cual queda sellado el carácter republicano de la teoría de Suárez, amén de su explícita crítica a las teorías absolutistas. Ahora bien, debe enfatizarse que esta aplicación no implica exactamente una delegación propiamente dicha. La comunidad origina el poder, pero no lo delega; lo transfiere. El propio autor se deslinda de las tesis nominalistas, particularmente en la exposición de Bartolo, y advierte que “el poder de la comunidad se transfiere absolutamente” al gobernante, por lo cual “nunca puede decirse que lo ejerce en forma simplemente delegada”. Buscando deslindarse de la postura defensora de la soberanía popular, Suárez pide reconocer en las facultades del monarca mucho más que una mera representación, subrayando que “semejante transferencia no es un acto de delegación, sino, antes bien, una especie de alineación”, por la cual el soberano “recibe poder

⁹³ Suárez, *De opere sex dierum*, 5, 7, 13, *cit pos.* Gómez Robledo, p. 147.

absoluto para utilizarlo por sí mismo o por sus agentes de cualquier manera que considere apropiada”.⁹⁴ Lo apropiado no debe entenderse como su libre arbitrio, sino el bien de la propia comunidad. La explicación de este punto es minuciosa:

(...) el pueblo ha trasladado al príncipe, y sobre él, todo su imperio y potestad (...) No pudo esa ley darse por la vía del precepto, ya que *por ella el pueblo abdica la suprema potestad legislativa*. Luego debe entenderse que *ha sido constituida a modo de pacto, por el que el pueblo ha transferido la potestad en el príncipe*, bajo la obligación y el peso de mirar por la república y administrar justicia; y el príncipe ha aceptado así la potestad como la condición.⁹⁵ (Énfasis de quien transcribe)

Así pues, la comunidad política es soberana de origen, pero el pacto en el cual “aplica” su potestad propiciará el establecimiento de un régimen determinado, donde la soberanía se ejercerá por aquellos a quienes fue transferida, sin necesidad de acudir a la comunidad. De hecho, ésta debe entender que, efectuado el traslado, no es más soberana en acto, según los subraya el propio autor: “Después de que el pueblo ha transferido en el rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, a su arbitrio (...) proclamar su libertad”.⁹⁶

La referida comunidad política, no obstante, preserva su derecho a defenderse en caso que el gobernante ejerza el poder en forma tiránica y atente contra la vida de la propia comunidad, pues para Suárez “el derecho a conservar la vida es el mayor de todos⁹⁷”, por lo cual es posible la destitución: “Porque en la república (está el derecho de resistencia) sólo por vía de necesaria defensa para su conservación (...) (y así puede) la república toda, por acuerdo político y general de las ciudades y de los próceres, deponer al rey”.⁹⁸ El principio es de raigambre plenamente tomista, con el cual se confirma que la

⁹⁴ Suárez, *De Legibus*, I, p. 171, *cit pos.* Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Vol. II, p. 190.

⁹⁵ Suárez, *Defensio Fidei*, 3, 2, 12, *cit pos.* Gómez Robledo, p. 176.

⁹⁶ Suárez, *Defensio Fidei*, 3, 3, 2, *cit. pos.* Gómez Robledo, p. 185.

⁹⁷ Suárez, *De Legibus*, II, p. 287, *cit pos.* Skinner, p. 184.

⁹⁸ Suárez, *Defensio Fidei*, 6, 4, 15, *cit. pos.* Gómez Robledo, p. 190.

comunidad es origen y destino del ejercicio del poder, pero que no es ella quien lo ejerce. De esta manera, la posición suareciana buscó situarse en medio entre la propuesta defensora de la soberanía popular, también defendida por Las Casas, donde se supone un hipotético equivocismo; y la absolutista, en boga entonces en el mundo protestante, que evoca un riesgoso univocismo al concentrar la voluntad política en el monarca, mostrando así su habilidad para hallar el punto analógico entre estas dos posiciones encontradas en su tiempo.

Es en ese mismo sentido que Suárez considera plenamente legítimo el traslado del poder por la vía de la herencia, para la cual no hay impedimento formal alguno:

Y después que se ha hecho esa traslación de una vez firme y perpetua, no es necesaria una nueva elección o un nuevo consentimiento del pueblo, porque basta aquel consentimiento que se dio al principio del reino, para que en virtud de él se transfiera por sucesión la misma potestad y dignidad regia.⁹⁹

La máxima es de tal fuerza que pretende situarse como imperativo filosófico político, por lo cual no debe considerarse un privilegio o siquiera una potestad del rey, pues “aunque el padre no quisiese, el primogénito le sucede en el reino”¹⁰⁰, siendo que el hijo tendrá la misma potestad del padre. Con ello, Suárez aplicaba su teoría contractualista para legitimar las herencias dinásticas vigentes en Europa, buscando validar el orden tradicional mantenido por siglos, conclusión posible debido a las limitaciones con las que el pacto original es concebido. En este punto es clara la distancia de Suárez con la postura de Las Casas, quien, como hemos analizado, concibe el contrato como una delegación, lo que significa su renovación permanente, pues “el rey ha sido puesto por elección, aunque la costumbre establezca lo contrario”.¹⁰¹

⁹⁹ Suárez, *Defensio Fidei*, 3, 2, 19, *cit. pos.* Gómez Robledo, p. 175.

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, p. 69. Las Casas desprende su reflexión de los *Decretales* de Gregorio IX.

Según habíamos señalado, Suárez prácticamente no hace referencias directas a América en su obra, ausencia relativa, pues en silencio llega a presentarla. La única alusión registrada de acuerdo con Gómez Robledo es la referencia a una cierta dificultad a tomarse en cuenta para elaborar las leyes: “Cuando alguna parte del reino estuviese tan distante (...) como es al presente el caso de la ciudad mexicana con respecto a Madrid (...)”¹⁰². Se trata de un obstáculo que en tal momento parece superable, una característica accidental del reino, que más bien del imperio. La cita tal vez adquiera un cierto valor, cuando en el propio *De Legibus*, Suárez refiere a *El Filósofo*: “Porque como ya lo dijo Aristóteles, es difícil de gobernarse una ciudad demasiado crecida; luego más difícil un reino, si es demasiado amplio; y con mucho mayor dificultad todo el universo, si es un gobierno civil”.¹⁰³ Aunque la referencia no menciona el caso hispano, éste puede sobrentenderse por lo mencionado con antelación respecto a la lejanía de México. Por supuesto que no ha de verse siquiera como una crítica velada al Imperio, pero sí como un reconocimiento de la dificultad política que implicaba sostenerlo.

En otro momento parece realizar una observación indirecta a Vitoria, pues al precisar sobre la autoridad de la Iglesia con respecto a los gobernantes infieles aclara: “La Iglesia no tiene potestad directa sobre los príncipes infieles, entendiéndose por tales los que nunca han sido bautizados, y por lo mismo no son súbditos de ella; y por tanto no puede castigarlos ni por sí misma privarlos de sus reinos”.¹⁰⁴ Se trata de una obvia alusión a la bula *Inter Caetera*, promovida por Alejandro VI y que originalmente dio la potestad a España sobre el “Nuevo Mundo”, argumento que paulatinamente fue subsumido por la propia filosofía española para radicarse en una pretendida justificación racional de la guerra de conquista, lo que hemos llamado la razón imperial, descrita en el capítulo anterior. Llama poderosamente la atención que Suárez haya evadido una mención

¹⁰² Suárez, *De Legibus*, 3, 18, 2, cit. pos. Gómez Robledo, op. cit. p. 32.

¹⁰³ Suárez, *De Legibus*, 3, 2, 5, cit. pos. p. 71

¹⁰⁴ Suárez, *Defensio fidei*, 3, 10, 6, cit. pos. Gómez Robledo, p. 162.

explícita del problema, actitud que no puede ser entendida sino como una omisión deliberada. Debe considerarse entonces que, si bien no se distingue una crítica, sí hay una cierta toma de distancia con respecto a abonar en aras de las razones por las cuales se fundaba la posesión hispana de América.

Es posible hallar otra velada referencia a la cuestión americana al tomar el asunto de la libertad natural. Al retomar el tema, Suárez concluye que “nadie tiene jurisdicción política, ni dominio sobre otro. *Ni hay razón alguna* para que esto se atribuya por naturaleza a éstos respecto de aquellos, más bien al revés”.¹⁰⁵ (Énfasis de quien transcribe) Si en otros temas no aludió el asunto americano, menos lo haría aquí, por ser ésta una de las más polémicas argumentaciones sobre el particular. Cabe recordar la distancia ontológica entre el indoamericano y el europeo, sostenida en diversas maneras por Mair, Sepúlveda y el propio Vitoria. Suárez enfatiza no encontrar razón para justificar sometimiento alguno, esclavitud justificada por supuestos principios naturales, con lo cual parece aceptar los posicionamientos que la filosofía latinoamericana había formulado al respecto.

Así pues, el pensamiento de Suárez pareció erigirse como una especie de síntesis entre las formulaciones filosóficas salmantinas y algunas de las hispanoamericanas, pudiéndose situar como un referente analógico entre las posiciones encontradas de ambas tradiciones, lo cual le permitió ser ubicado con naturalidad como el referente filosófico político común en ambos mundos. De hecho, las tesis de Suárez fueron asumidas particularmente por los jesuitas, quienes, como es bien sabido, dominaron el espectro educativo latinoamericano durante todo el siglo XVII y la mitad del XVIII, convirtiéndose en bagaje común del que abrevaría el movimiento criollo,¹⁰⁶ como veremos a continuación.

¹⁰⁵ Suárez, *De Legibus*, 3, 2, 3, *cit. pos.* Gómez Robledo, p. 150.

¹⁰⁶ Cfr. Dussel, *Política de la liberación*, p. 226.

4. La filosofía política latinoamericana en la etapa previa a la Ilustración: *La filosofía política eclesiástico-latinoamericana.*

La filosofía política en Latinoamérica siguió un derrotero propio. Hasta ahora hemos identificado las dos fuentes de donde abreva, ambas generadas en torno al debate surgido a raíz de la conquista: la propia y la hispánica. Dado su carácter literalmente colonial (es decir, surgido a raíz de la invasión de Colón y lo que le sucedió, la sujeción política, cultural, filosófica de España), la filosofía dominante será obviamente la hispánica, con la atenuante de que su filósofo más influyente, Francisco Suárez, fue a su vez influenciado en alguna medida, como hemos señalado, por la propia filosofía americana. No obstante, eso no excluye que subsista, aun como elemento oculto, dominado, esa misma filosofía original, no sólo por haberse acuñado en Latinoamérica, sino por tener como principio de análisis una realidad específica, inédita, inexistente para la filosofía hegemónica. Y es justo dado ese carácter marginal, extraño, que los elementos americanos incluidos son regularmente vistos como particularidades culturales, acaso referentes folklóricos, pero nunca o casi nunca como conceptos plenos de filosofía. Se trata de una omisión que puede revertirse con una hermenéutica capaz de ponderar el valor filosófico de lo que se ha visto, en el mejor de los casos, como “pensamiento latinoamericano”.

Probablemente el elemento más conocido dentro de este rubro consiste en lo que se ha denominado “patriotismo criollo”, término ideado por David Brading y aceptado ya en general por la comunidad académica.¹⁰⁷ Pero más allá de ver en él un sistema de ideas creado por un sector de la sociedad con la finalidad de acercarse al poder político, es pertinente elaborar una formulación hermenéutica mediante la cual podamos descubrir la

¹⁰⁷ De acuerdo con Brading los principales temas del patriotismo criollo son “la exaltación del pasado azteca, la denigración de la Conquista, es resentimiento xenofóbico contra los gachupines y la devoción por la Guadalupana”, elementos mediante los cuales “los descendientes de los conquistadores y los hijos de posteriores inmigrantes crearon una conciencia característicamente mexicana, basada en gran medida en el repudio a sus orígenes españoles, y alimentada por la identificación con el pasado indígena”, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1988, p. 15.

raíz filosófico-política que la sustenta. La sospecha es que ahí podamos encontrar los principios filosóficos hispano-americanos ya explícitamente formulados y que formaban ya parte del horizonte de significación política vigente, tales como aquel que facultaba a los pueblos originarios a tener un gobierno propio o que el origen de la legitimidad política estaba basado en el consenso del pueblo. Veamos algunas de sus expresiones.

a) La síntesis franciscana de Torquemada

Bien podemos considerar la obra de Juan de Torquemada (1557?-1624) como una expresión emblemática del pensamiento latinoamericano en la etapa previa a la Ilustración. Como en buena parte de los autores que estudiaremos, no se trata exactamente de filósofos, pero sí de un pensamiento *filosofable*, en donde podemos hurgar principios filosóficos de matriz hispanoamericana. Torquemada arribó a Nueva España siendo niño, por lo que su formación intelectual es semejante a la de un criollo. Ingresó a la orden franciscana en 1579. Su monumental trabajo *Monarquía Indiana*, publicado en 1615, constituye una especie de síntesis ecléctica de los esfuerzos elaborados por los historiadores misioneros para comprender la historia indígena antes y después de la llegada de los españoles. En él transitan libremente los textos de sus compañeros de orden Andrés de Olmos, Toribio de Benavente *Motolinía*, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta, así como los del dominico Bartolomé de las Casas. Paralelamente, incorporó a los historiadores mestizos Muñoz Camargo y Antonio Pimentel Ixtlilxóchitl, y también las fuentes primarias halladas por él mismo por la lectura de códices y su trato con indígenas de diversas regiones, con quienes aprendió a conversar en náhuatl, totonaca, tepehua y huasteco.¹⁰⁸

Aunque no es el autor más aludido, podríamos decir que la base teórica de su trabajo está dada por Las Casas, pues toma de su *Apologética* el método que busca una especie de

¹⁰⁸ Cfr. Miguel León Portilla, Introducción, en Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* (Antología), México, UNAM, 1977, pp V-LIII

antropología comparada entre la cultura clásica europea y la de los indígenas, continuando lo que hemos llamado humanismo americano, por el cual se busca dar una dimensión universal, moderna, de la condición humana, a diferencia del humanismo europeo, de una visión más parroquial, como se expresa en Ginés de Sepúlveda. Es así que especifica su línea de investigación:

Porque uno de mis intentos (...) ha sido dar a entender que las cosas que estos indios usaron, así en la observancia de su religión, como en las costumbres que tuvieron, que no fueron invenciones suyas, nacidas de su solo antojo, sino que también lo fueron de otros muchos hombres del mundo, y que nada hicieron éstos que no fuese costumbre y hecho antiguo.¹⁰⁹

El objetivo era doble: por un lado, demostrar la autonomía ontológica de América, y por el otro, la univocidad ontológica del ser humano, la cual implicaba la defensa de la racionalidad plena de sus habitantes. Argumento postulado no sin incongruencias, pues paralelamente consideraba a los indios descendientes de Cam, hijo de Noé, lo cual implicaba en ellos un carácter naturalmente servil. En la parte política Torquemada utilizará la autoridad de Aristóteles, para concluir, como Las Casas, que el común de los gobiernos indoamericanos poseían civilidad plena y eran poseedores de auténticas repúblicas. Al elaborar una nueva visión de la historia universal, no duda en considerar a los grandes constructores de leyes:

El rey Foroneo a los griegos, Mercurio Trismegisto a los egipcios, Solón a los atenienses, Licurgo a los lacedemonios, Numa Pompilio a los romanos, y a estos indios mexicanos, hombres sabios, que entre ellos hubo, de los cuales se nombran Nezahualcōyotl rey de Tetzucó y Nezahualpilli, su hijo y entre los tenochcas otros reyes sabios¹¹⁰

De esa forma no quedaba duda de la legitimidad de los gobiernos indoamericanos, derribando la idea de que en ellos había gobiernos tiránicos. No obstante, el dominio español sobre ellos era también legítimo, pues según su perspectiva, se dio a

¹⁰⁹ *Cit. pos*, Miguel León Portilla, Introducción a *Monarquía Indiana*, p. XLVIII

¹¹⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, , México, UNAM, 1977, Vol IV, Libro doce, Prólogo, p. 93.

consecuencia de un traslado pacífico de Moctezuma a Cortés, debido en parte a la confusión entre éste y Quetzalcóatl. Pero su visión sobre la presencia española en las Indias menoscabará su carácter moderno al asentarse también, eclécticamente, en los parámetros eclesiásticos dominantes, a su vez anclados en principios medievales. Es así que no repara en retomar el providencialismo de la filosofía de la historia agustina para explicarse lo mismo el “descubrimiento” que la conquista, enfatizando el papel del protagonista de la guerra de conquista: “Dios (...) escogió a Fernando Cortés por instrumento y medio de la principal conversión que en los indios se ha hecho”,¹¹¹ con lo cual quedaba claro que la misión principal de la dicha conquista era la cristianización de los indios, pues era la ausencia del Evangelio su principal carencia, ya que no disfrutaban de policía y civilidad. En un orden de ideas similar, explicará el polémico tema de los sacrificios humanos, particularmente en el caso de los mexicas, acudiendo también a otra fuerza sobrenatural: “El demonio poco a poco los fue induciendo a esto (...) Y fue tanto lo que estos desventurados indios le ofrecieron de sacrificios humanos en estas Indias”.¹¹² Esa era la versión dominante en los franciscanos y revela otro remanente medieval para abordar ese delicado asunto.

Por otro lado, desoyendo a Las Casas, Vitoria o Vera Cruz, retomará la interpretación oficial de la Iglesia en torno a la legitimidad de la presencia española en América explicándola por la donación alejandrina, un argumento ya para entonces descalificado por la filosofía académica. Pero esta toma de posición distaba de ser ingenua. Tras ella se escondía la idea de la superioridad moral y política de la Iglesia sobre el Estado, a la que la primera no había renunciado y pretendía seguir haciendo valer. De hecho, la *Monarquía Indiana* es parte de ese proyecto. Representa también la reivindicación de la labor misionera de las órdenes mendicantes a raíz de las disposiciones del Concilio de Trento en torno a darle más autoridad al clero secular en detrimento del regular.¹¹³ La

¹¹¹ *Ibid.*, Vol. V, Libro dieciocho, Capítulo 11, p. 416.

¹¹² Torquemada, *cit. pos.* León Portilla, p. XLIX.

¹¹³ Cfr. David Brading, *Orbe Indiano*, México, FCE, 1991, p. 319.

principal deficiencia de los pueblos indios era su falta de religión, y esa la había proporcionado la Iglesia, no la Corona. Así pues, los protagonistas de la *Monarquía Indiana* eran los indios y la Iglesia, insinuándose en un segundo plano las instituciones burocráticas coloniales. De hecho, se manifiesta una especie de distribución de las facultades de gobierno, donde la Iglesia se presume corresponsable en la conducción de las comunidades indígenas. En ese sentido, el autor y, en general, la corriente que representa, consiguen correr en forma paralela a la razón imperial dominante al reflexionar partiendo de la realidad latinoamericana, coexistiendo sin mayores dificultades hasta la irrupción del pensamiento ilustrado, cuando la Ilustración europea deseche las tesis ahí contenidas, y la Ilustración latinoamericana lo retome solo parcialmente, como observaremos en el siguiente capítulo.

Torquemada expone un modelo político que de alguna ya se ponía en práctica y cuya condición de posibilidad está dado justo por el modelo no absolutista del Estado español que, en efecto, cede una parte de sus funciones a la Iglesia en América. Así, pues, la caracterización del pensamiento de Torquemada puede considerarse como una especie de *filosofía política eclesiástico-latinoamericana*, misma que, como hemos observado, fue construida sobre un eclecticismo no exento de incoherencias. Sus bases, no obstante, resistieron la crítica más de un siglo, para después ser lo mismo retomadas que superadas por el movimiento ilustrado latinoamericano.

b) El humanismo jesuita latinoamericano: *ethos descolonizador* y *ethos barroco*

El ejercicio de la *filosófico-política eclesiástico-latinoamericana* tuvo como principales seguidores a los jesuitas, quienes llevaron sus consecuencias más allá que sus compañeros franciscanos y dominicos. Los jesuitas latinoamericanos utilizarán también y muy especialmente los recursos teóricos surgidos en América, convirtiéndose finalmente en sus mejores exponentes y no es demasiado aventurado suponer que incluso la interpretación de sus grandes figuras teóricas hispanas, como Luis de Molina y

Francisco Suárez, debieron estar influidas también de alguna forma por la experiencia americana. En efecto, baste recordar que la orden jesuita fue autorizada por Paulo III en 1540, apenas tres años después que el mismo pontífice publicara su famosa bula *Sublimis Deus*, donde se afirmaba que los indios “aunque estén privados de la fe de Cristo, no están privados ni se deben privar del dominio de sus cosas”.¹¹⁴ A su vez, la propia bula fue resultado de las discusiones eclesiásticas desarrolladas en la Ciudad de México hacia 1536, donde participaron, entre otros, Vasco de Quiroga, Zumárraga, Motolinía y Las Casas. Por otra parte, el Concilio de Trento (1545-1563), donde se elabora la Reforma Católica y convirtió en preponderante a la orden de la Compañía de Jesús, fue atravesado por la polémica de Valladolid (1550), que necesariamente impactó en la nueva visión de la Iglesia. Así pues, la Iglesia forjó su modernidad propiamente dicha debido a la experiencia americana. Los jesuitas se convertirán en sus principales exponentes y, por su propia naturaleza, serán capaces de participar de una experiencia mundializadora, auténticamente ecuménica, propiamente moderna, y hasta entonces absolutamente inédita.

Probablemente podamos identificar a José de Acosta (1540-1600) como uno de los fundadores del humanismo jesuita latinoamericano, indudablemente inmerso en la problemática filosófica del lugar y de la época. Durante su estancia en el Perú (1572-1586) elaboró su *De procuranda Indorum salute*, donde defiende la legitimidad de la presencia hispánica en Indias sobre la base de la filosofía política de Vitoria, marginando la autoridad de las bulas alejandrinas pero defendiendo el supuesto derecho internacional a la comunicación y el comercio, amén del que asistía también a la evangelización. Las Casas no es siquiera citado en sus textos, muy acorde a la ya antes referida satanización que se hizo de su obra en el Perú por el virrey Francisco de Toledo durante su gobierno (1569-1581). No obstante, Acosta elaborará un análisis sobre las distintas clases de bárbaros con elementos comunes a los utilizados en la *Apologética* lascasiana,

¹¹⁴ Cit. pos. Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la Razón Imperial*, México, Siglo XXI, 2010, p. 40.

enfaticando la distancia entre salvajismo y civilización por medio de etapas, amén de imbricar la barbarie con lo no cristiano. Del mismo modo, establece a la escritura fonética como definitoria de la verdadera humanidad, retomando en ese sentido la lógica argumental de Ginés de Sepúlveda.

La obra más influyente de Acosta y la de mayor originalidad es la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), donde busca dar una visión general de la América hispana, dando descripciones lo mismo del Perú, la región andina que de México. Paralelamente, establece algunos de los principios que orientarán la evangelización en dichas tierras. Es así que señala como uno de los objetivos de su obra atacar la ya para entonces viejo prejuicio sobre la supuesta racionalidad disminuida de sus habitantes, por lo cual, inscribiéndose (sin asumirlo explícitamente) en la lógica de los principios lascasianos, señala como objetivo “deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta y bestial, (...) de cual engaño se sigue hacerles muchos y muy notables agravios”.¹¹⁵ Acosta hacía suyos los planteamientos del humanismo americano según los cuales la argumentación que concebía al indio con una naturaleza humana inferior, una racionalidad disminuida y su consecuente incapacidad para gobernarse no eran sino una argucia con la cual se justificaba su explotación.

Lejos de ello, los jesuitas asumirán como parte de su misión evangelizadora descubrir en las comunidades indoamericanas una civilización alternativa, marginada del mundo europeo pero con una validez histórica análoga, con lo cual se deslegitimaba el orden de dominación vigente al que estaban siendo sometidas. El jesuita brasileño Simao de Vasconcellos (1597-1571) en su *Crónica da Companhia da Jesu do estado do Brasil* (1663) ilustra su libro con el galeón de los jesuitas donde reposa la leyenda *Unus non sufficit orbis* (Un mundo no es suficiente), idea que en buena medida expresa el espíritu ecuménico de la orden. Dejarse interpelar por los mundos primero desconocidos y

¹¹⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1962, p. 280

después negados por la cultura europea moderna. Reconocer a los indios como interlocutores válidos buscando observar la subjetividad de sus culturas. Descubrir en ellos una nueva forma de interpretar la modernidad.

Es en ese sentido que la evangelización jesuita se desarrollará sobre una lógica donde se buscó respetar en la medida de lo posible el *ethos* comunitario de los pueblos indoamericanos. Se trataba de una colonización alternativa, donde no mediara la fuerza, se aceptaran los principios cristianos mediante el uso de razones y además, se generasen los medios de subsistencia material mediante el trabajo comunitario, buscando un modo de producción diametralmente opuesto al desarrollado por la encomienda y la hacienda, dirigidos hacia el beneficio personal del propietario. Colonización y evangelización racional son, pues, principios que van de la mano de la producción comunitaria, como la conquista bélica y evangelización forzosa se imbrican con la explotación privada. Ahora bien, no olvidemos que el método utilizado por los jesuitas fue perfeccionado, pero no inventado por ellos. Su origen se encuentra en Bartolomé de las Casas, quien hizo esa propuesta al rey Fernando desde 1515 en su *Memorial de los Catorce Remedios*. Se trataba de una especie de colonia con trabajo colectivo, convivencia pacífica entre españoles e indios y distribución equitativa de la producción. Al parecer, la utopía lascasiana fue la que influyó a la de Tomás Moro, y no al revés, como suele creerse, teniendo como evidencia que fue presentada un año antes de la publicación articulada por el humanista inglés.¹¹⁶ Como apuntamos en el primer capítulo, Las Casas consiguió la autorización para materializar su propuesta en dos ocasiones: la primera en Cumaná (hoy Venezuela), en 1520; la segunda, en Tezulutlan (poco después Verapaz, Guatemala) hacia 1537. Si bien la primera fue un fracaso, la segunda tuvo un éxito relativo al menos durante tres años. Ahora bien, más allá de ello, vale la pena detenerse un poco en el significado político de esta formulación utópica. Tras ella hay una crítica

¹¹⁶ En su libro *Bartolomé de las Casas and Tomas Moro's Utopía*, Víctor N. Baptiste argumenta la hipótesis que el *Memorial de los Catorce Remedios* de Las Casas pudo haber sido enviado con antelación a la Corona, donde fungía como consejero Erasmo de Róterdam, quien a su vez pudo haberlo comentado a Tomás Moro. Véase Gustavo Gutiérrez, *op. cit.* p. 121.

al sistema de las encomiendas debido a que éstas representaban, según el marco teórico lascasiano, una usurpación del territorio indígena, amén de ser un medio de explotación ilegítima de su mano de obra. Analizado lo anterior de acuerdo a la teoría marxista, podríamos señalar que el objetivo de la explotación comunitaria era evitar la *acumulación originaria de capital* que sucedería a la apropiación privada de la tierra y la población por parte de los encomenderos. La propuesta de la utopía lascasiana tiene, pues, dos principios críticos notables: primero, la búsqueda del desmantelamiento de las condiciones de posibilidad del desarrollo del sistema capitalista; y segunda, la crítica a la colonización hispana también desde su base, injerida por lo que podemos llamar (en la lógica de Bolívar Echeverría) un *ethos descolonizador* que consideraba al pueblo, y en este caso, a los pueblos originarios, la fuente de toda legitimidad. Se trata, por lo tanto, de una crítica radical a la modernidad hegemónica en su fase primigenia característica del siglo XVI.¹¹⁷

Así pues, la formulación de la utopía como ideal regulativo para redimensionar las posibilidades de la convivencia humana no es sólo un producto de la modernidad sin más, sino de la modernidad americana, del humanismo alternativo generado por ella. Es con esa herramienta teórica que los jesuitas se asientan en territorio americano para ejecutar su misión evangelizadora.

Orden de contrastes, los jesuitas obtuvieron pronto el liderazgo educativo en el nivel universitario en las principales ciudades americanas, donde atendían a los criollos y peninsulares destinados a ocupar los principales puestos de poder. Es así que fundaron algunas de las instituciones académicas más importantes de América, como el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en México, el Colegio Máximo de San Pablo en

¹¹⁷ Bolívar Echeverría habla originalmente de cuatro formas de asumir la modernidad: el *ethos* realista, el *ethos* clásico, el *ethos* romántico y el *ethos* barroco, (*La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005). Al sugerir la existencia de un “*ethos* descolonizador” pretendo agregar a la propuesta de Echeverría el fenómeno de la descolonización, que formaría parte de la crítica de la modernidad a partir del papel jugado en ella por América Latina sobre la base de la soberanía popular como elemento fundamental de la política.

Lima, la Universidad de San Gregorio Magno en Quito, la Universidad Javeriana en Santa Fe de Bogotá y el Colegio de San Miguel en Santiago, con lo que se convirtieron en la orden más influyente en el ámbito universitario. Paralelamente y debido en parte a su tardío arribo a América, pero también a la radicalidad con que fue asumida su misión, los jesuitas buscaron asentarse en aquellas comunidades establecidas en lugares recónditos, con frecuencia grupos nómadas, para ejercer ahí su oficio evangelizador. De ellas sin duda la misión emblemática y con mucho la de mayor trascendencia fue la establecida en el Paraguay, la cual operó desde 1609 y no dejaría de funcionar sino hasta su disolución paulatina y cargada de violencia iniciada con el Tratado de Límites firmado por España y Portugal en 1750 y clausurada definitivamente con la expulsión decretada en 1767. La misión de Paraguay simboliza la ruptura del orden jurídico, social y político en que habían vivido los reinos americanos de España desde que se consumó la conquista, a finales del siglo XVI, para dar inicio a las reformas borbónicas, el despotismo ilustrado bajo el modelo español, que inició la etapa final del imperio en América. Revisemos brevemente la lógica de su funcionamiento.

La misión del Paraguay dio inicio cuando, hacia 1609, el gobernador Hernando Arias de Saavedra pidió al provincial de los jesuitas Diego Torres que se encargara de la evangelización de los indios guaraníes, cuyo carácter nómada implicaba considerarlos peligrosos. Era, pues, necesario convertirlos a la vida sedentaria, para lo cual Torres demandó que la encomienda no se hiciera extensiva a dichas comunidades y se evitara la introducción de los soldados españoles. Es sobre esa base que, en ese mismo año, Felipe III emite las instrucciones para llevar a cabo la misión: “Aun cuando hubiere fuerzas bastantes para conquistar dichos indios, no se ha de hacer sino con la sola doctrina y predicación del Santo Evangelio, valiéndose de los religiosos (jesuitas) que han ido para este efecto”.¹¹⁸ La premisa con que abre su instrucción el rey confiesa implícitamente

¹¹⁸ Citado en Biografía de Antonio Ruiz de Montoya, www.gratisdate.org/nuevas/arquetipos/ruiz_montoya.htm, p. 3, (Bajado el 9 de mayo de 2007). También se cita en Mario Ruiz Sotelo, “El humanismo jesuita”, en Dussel, Enrique, (editor) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009.

que no hay recursos para apoyar con la fuerza armada la conquista guaraní, pero busca cubrir ingenuamente tal deficiencia con el señalamiento que la evangelización ha de hacerse únicamente con la vía argumental. Cabe señalar que los mismos jesuitas habían usado antes el apoyo armado para apoyar sus misiones (congruentes con su inspiración en Vitoria), con lo cual la posición pacifista de ambos parece ser más bien un hecho fortuito que una convicción predeterminada. El caso es que se acordaba finalmente la necesidad de una evangelización por medios racionales, respetando la vida y, en la medida de lo posible, los elementos culturales de los indios, con lo cual se concretaba la utopía lascasiana formulada un siglo antes, pero en esta ocasión se efectuaría con mucha mayor eficacia.

El jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) fue uno de los artífices de la misión, según lo testimonia en su libro *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), donde narra las costumbres indígenas y el proceso de transformación que sufrieron a raíz de la prédica evangélica y de la enseñanza de la escritura y lectura del guaraní, cuyo traslado a caracteres latinos es obra de él mismo. Al no haber más españoles que los misioneros, la estructura de gobierno se conformaba por los propios guaraníes, mientras que el orden económico tenía como base la propiedad comunitaria, aunque no se excluía la pequeña propiedad familiar. La comuna de Paraguay representaba un modo de organización política y de producción económica diferente al de su entorno, exentos de impuestos, tendiendo hacia la autosuficiencia y concretando en parte uno de los principios de la *Monarquía Indiana* planteada por Torquemada. Tal forma de organizarse, no obstante, era perjudicial a los intereses de los encomenderos ocupantes de la zona circunvecina, particularmente para grupos traficantes de esclavos residentes en Sao Paulo, quienes incursionaron en la región para capturar guaraníes. El propio Ruiz

de Montoya diseñó la estrategia de resistencia, organizando primero un éxodo hacia las ciudades españolas hacia 1631, pero posteriormente decidió preparar con los propios indios la defensa armada, para lo cual se embarcó a Madrid a solicitar el permiso correspondiente en 1637, regresando tres años después. Fue así que en 1641, por orden del virrey del Perú Pedro Álvarez de Toledo, se emprendió la defensa armada con un ejército de alrededor de cuatro mil guaraníes, quienes consiguieron la victoria contra los traficantes paulistas.¹¹⁹ Estamos, por supuesto, frente a más que una anécdota, pues la formación de un ejército guaraní es posiblemente la expresión más contundente de la asunción de un modelo autonómico asimilado por la Corona, sin que en ese momento presintiera en ello menoscabo alguno de su soberanía. Se trataba de una comuna cuya condición de posibilidad era el republicanismo inserto en la propia forma de organización política del Imperio, mismo que a su vez tenía en este aspecto su base en los principios filosófico-políticos de Molina y Suárez.

Es así que las reducciones jesuitas del Paraguay se desarrollarán bajo una circunstancia económica y política diferenciada. No tendrán cabida ahí la encomienda, la hacienda tradicional o la mita (el trabajo forzoso en la minas), instituciones de explotación proto-capitalista, sino la producción comunitaria. Se desarrollará ahí la punta de lanza de la modernidad alternativa propia del mundo americano. De acuerdo con Bolívar Echeverría, se trata de una de las expresiones emblemáticas de lo que llama *ethos barroco*, el cual “ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta (...) ni se suma a él sino que lo mantiene como inaceptable y ajeno (...) pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que según Hegel avanza la Historia”.¹²⁰ Tal disposición sería aplicable al mundo hispanoamericano en general durante todo el siglo XVII (entendido éste desde la derrota de la Armada Invencible en 1588 hasta el Tratado de

¹¹⁹ Cfr. Teófanos Egido (comp.) *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Centro de Estudios Hispánicos, 2004, pp. 209-216.

¹²⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, pp. 39-40.

Madrid de 1750), aunque, como advertíamos, la tal resistencia tendría en las comunas jesuitas paraguayas su máxima expresión. De mismo modo, debemos recordar que en ellas está presente también la expresión muy particular de la teología jesuita, la cual se nutre del Concilio de Trento para convertirse expresión católica más acabada de la modernidad, pues se erige como una reacción directa al desafío protestante. Pero si ya ahí tenemos la necesidad de enmendar la modernidad, la condición latinoamericana, tanto en su moralidad como en su realidad teórica ya vigente, generarán una circunstancia innovadora en el desarrollo de la cara oculta de la modernidad.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, la otra fuente detrás de las reducciones jesuitas es la de la propuesta lascasiana ejercida en el siglo XVI, donde, encontramos igualmente la evangelización racional y el trabajo comunitario como base, mismo que, según decíamos, encierra una crítica a la acumulación originaria de capital potenciada en las encomiendas, así como la insistencia en la ilegitimidad de la colonización española. Así pues, hay un *ethos descolonizador* que antecede y fundamenta al *ethos barroco*, donde el primero busca evitar el desarrollo del sistema capitalista que precisa de la colonización, mientras que el segundo mantiene hacia ambos una actitud crítica. El *ethos barroco* hereda de su antecesor la consideración de las comunidades originarias, del pueblo, como fuentes de legitimidad política, por lo su despliegue escondía una resistencia a la propia condición colonial que padecían.

De este modo, como hemos visto, la comuna de Paraguay expresa la particularidad y la originalidad de la circunstancia filosófico-política que atraviesa Latinoamérica durante el siglo XVII y que perdurará hasta la adopción del despotismo ilustrado, cuya fecha simbólica hemos situado en el referido Tratado de Límites de 1750. Por un lado, la legitimidad de la conquista hispánica utilizaba como fundamento a Vitoria en su postulado sobre la libertad de tránsito, comercio y evangelización; de Las Casas se retomaba la evangelización por medios racionales y el establecimiento de comunas productivas así como el principio ontológico unitario que le hacía considerar a los

pueblos, incluso los más “salvajes”, poseedores de racionalidad plena; de Suárez se rescataba la potestad de la comunidad para formar un gobierno propio por su *status* de ser una parte del reino, en el entendido que tal voluntad era parte del consenso hacia el rey, quien correspondientemente aceptaba tal autonomía. La filosofía política hispanoamericana mostraba así su originalidad y su modernidad, siendo ésta diferenciada, alternativa a la europea. Nótese que tal estado de cosas no puede reducirse a una interpretación que la convierte en un mero subproducto de una ideología criolla que busca su diferenciación. Por el contrario, ese “criollismo” tendrá como condición de posibilidad esta filosofía política elaborada sobre la base del análisis filosófico-político de la realidad americana, independientemente del origen étnico de sus elaboradores. En el capítulo siguiente tendremos oportunidad de desarrollar este tema.

III. LA FUNDAMENTACIÓN AMERICANA DE LA ILUSTRACIÓN EUROPEA

Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres (...) Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.

G. W. Hegel

El siglo XVIII contrajo para España una serie de cambios en cascada que transformarían para siempre el rumbo del Imperio. En primer lugar encontramos el ingreso de los Borbón en sustitución de los Habsburgo, una modificación notable donde regularmente suele explicarse la visualización de nuevas estructuras políticas y económicas por el solo cambio de la casa gobernante. La monarquía adoptó desde entonces en forma paulatina el paradigma absolutista bajo la directriz ilustrada, modelo ya vigente en otros países europeos. El desmantelamiento de la antigua forma monárquica implicó el abandono de los principios filosóficos en que ella se fundamentaba y la asunción de los postulados ilustrados, ceñidos, claro está, a la muy particular circunstancia española. Pero tan importante transformación no debe explicarse por razones meramente endógenas. Como observaremos, en su origen se encuentra una nueva disputa por el mercado hispanoamericano, ambicionado crecientemente por las economías más pujantes de Europa, incluidas las de algunas provincias hispánicas que habían conseguido burlar el monopolio de Sevilla y Cádiz.

Ante esa circunstancia, la relación entre la metrópoli e Hispanoamérica buscó replantearse, pretendiendo dar un nuevo sentido a la idea de la colonialidad, es decir, estrechando los lazos de dependencia y profundizando la explotación de sus recursos. El objetivo era reposicionar al Imperio hispano en el liderazgo perdido en el siglo XVII, simbólicamente desde la derrota de la Armada Invencible de Felipe II en 1588 por la flota inglesa, causa perdida que tuvo aquí el último de sus alientos. Un periodo de convulsiones políticas como este evidentemente estuvo sustentado por una amplia

discusión filosófica tanto en España como en Hispanoamérica, siendo la desarrollada en esta última particularmente ignorada, aunque la española no es precisamente muy conocida. Esa discusión es la que constituye la Ilustración en ambas partes del Imperio, movimiento con signo diferente y en ocasiones antagónico, como es de esperarse bajo el enfrentamiento político que tuvo como trasfondo. En su instauración hubo una víctima visible: los jesuitas, expulsados de los territorios hispanos así como de los de Portugal y Francia, justo en aras de la ansiada modernización ilustrada y, de alguna forma, una muestra del carácter despótico en que ella fue impuesta, como analizaremos en este capítulo.

Pero la necesidad teórica del colonialismo no es exclusiva de la Ilustración española. América tiene un papel protagónico en todo el movimiento ilustrado. Es así que el concepto de lo político en Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant o Hegel, pertenecientes a épocas, escuelas y regiones diferentes, no podrán evitar darle sustento a sus tesis pasando por su idea de lo americano. Lo curioso es que probablemente ninguno de ellos pareció estar plenamente consciente de ello. Lo americano es visto en sus filosofías como un elemento circunstancial, una contingencia que tal vez serviría para una ejemplificación. Lejos de eso, la hipótesis que podemos defender sugiere que América está presente en todos ellos no sólo porque es indispensable, sino porque ella está en la base de la sustentación de su propia concepción filosófica de lo político, pues su idea de lo político es lo político moderno, y la modernidad no es tal si no se topa con América. En ese sentido, lo americano no sólo no es un a contingencia, sino el oculto fundamento de sustentación ontológica en que se concebirá lo político desde la ya analizada definición proto-ilustrada de Hobbes hasta las surgidas en la misma Ilustración europea. Es este el punto que nos falta para entender el proceso por el cual se articula la construcción de la Ilustración en Latinoamérica. Veamos brevemente el devenir de este proceso.

1. La naturaleza del absolutismo hispánico

a) El carácter político de la monarquía hispánica de los Habsburgo

España ingresó a la modernidad sobre su forma imperial, pero no bajo el modelo absolutista. Como analizamos en el capítulo I, el imperio español se formó con la aceptación, la cooperación e incluso la confluencia de la Iglesia Católica, entonces un instrumento ineludible de legitimidad. El absolutismo se yergue en el siglo XVI en la Europa del norte justo como una expresión de la fractura entre el poder civil y el de la jerarquía católica, rompiendo con las atribuciones políticas que ésta tradicionalmente había tenido para entonces concentrarlas en la figura del monarca. Así pues, la adopción de la religión protestante fue de la mano de la articulación del régimen absolutista, el cual condujo a la formación de un Estado con mayor capacidad para controlar al común de la población, lo que implicaba el progresivo desmantelamiento de las estructuras corporativas de corte feudal propio del periodo medieval. Las propiedades que antes fueron de la Iglesia se convirtieron con el tiempo en propiedad privada, lo cual, entre otras medidas, provocó el fortalecimiento de la clase burguesa, misma que paulatinamente comenzó a controlar la economía. Por el contrario, en el Imperio hispánico la Iglesia Católica era un elemento de co-gobierno, y como tal, fortalecía su influencia política y su participación económica. Las causas de esa feliz convivencia podemos rastrearlas en las concesiones hechas por la Iglesia al Emperador, particularmente la institución del patronato, por la cual el rey de España podía nombrar candidatos para los altos cargos eclesiásticos, licencias otorgadas desde 1486 por el papa Inocencio VI en la Bula del Patronato, otorgada en el marco de la reconquista de Granada. En el siglo XVIII, dicha concesión sería reinterpretada por los Borbón como una regalía, un derecho del monarca sobre la Iglesia, cuestión que se convirtió justo uno de los aspectos que suscitó la polémica entre ambas instituciones, convirtiéndose de hecho en el sello simbólico de la Ilustración española, como veremos posteriormente.

Queda claro entonces que la monarquía española no se forjó dentro de los parámetros absolutistas. Al decir de ella que fue una “monarquía católica” no debe significarse tal adjetivo meramente en las creencias de su rey y su reino, sino en la estructura de su poder político, caracterizado por la connivencia entre el Estado y la Iglesia. Paralelamente, la Reforma protestante consolidó el absolutismo en Europa del norte, subordinando a la autoridad religiosa y otorgando al monarca amplias facultades legislativas. El Concilio de Trento (1545-1563) proveyó en buena medida de los recursos políticos y filosóficos que reorientarían el modelo católico, de donde se desprende la importancia de los jesuitas durante los dos siglos siguientes en ambos lados del imperio, pues fue esta la orden de vanguardia para emprender la renovación y revitalización del catolicismo. Tomando en consideración lo anterior es que debe destacarse la importancia de la filosofía política de los jesuitas, particularmente la de Suárez y Molina, quienes se convirtieron en los principales referentes para comprender el orden político vigente en el imperio hispánico hasta la irrupción borbónica. Como hemos visto, Suárez consigue hacer lo que llamamos una *filosofía política analógica*, donde integra elementos de la filosofía americana con la hispánica, generando así principios políticos que serían compatibles y aceptables en lo general para las corrientes teóricas de su tiempo.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿Cuál es la incidencia de esta filosofía en el orden político imperial vigente? ¿Es su producto, su productora o su conciencia crítica? Recordemos que Suárez asume, entre otros conceptos, el del origen comunitario del poder político y el derecho a la resistencia, tan aparentemente contrapuestas con la estructura política imperial. Pero tal contradicción es sólo aparente. Suárez refuerza la tesis de la dimanación del poder político por la comunidad para oponerle al planteamiento absolutista, que concede toda la potestad al monarca. En ese sentido, el rey hispano es visto como el depositario del consenso popular, otorgado por un pasado hipotético pero finalmente activo, pues fungía como fundamento para impedir que dicho gobernante actuara a su libre arbitrio. La explícita alusión a una legítima resistencia popular en casos de atentar contra la vida era otro principio que actuaba obviamente no

bajo la forma de derecho positivo, sino como un principio regulador que finalmente marcaba límites al ejercicio de la autoridad del monarca. Es el uso analógico de la filosofía suareciana, pues, como hemos visto, buscaba así evitar el posible exceso, el equivocismo que acarrearía el principio de la soberanía popular activa así como el defecto de ésta, el univocismo de concentrar toda la voluntad en el monarca. Así pues, observamos que tales principios estaban perfectamente conectados con la práctica política, constituyéndose en fuente de legitimidad de la monarquía y el Imperio. De la misma forma, se contenía una crítica implícita a los regímenes de corte absolutista, vigente en los países que adoptaron el protestantismo, observándose que en ellos los reyes se arrogaban derechos, como el de hacer leyes, bajo una supuesta facultad de origen divino, que para la escolástica es sacrílega.

Este carácter no absolutista de la monarquía hispana traía por consecuencia una administración territorial frecuentemente débil, donde, si atendemos a las categorías weberianas, podemos decir que el cuadro burocrático no estaba profesionalizado y era reclutado frecuentemente por relaciones de amistad o incluso por la compra de los puestos, elementos propios de una visión patrimonialista. El resultado es que el poder político del Estado se ejercía en forma laxa, dando lugar al surgimiento de poderes locales de todo tipo. Como apunta John Lynch:

(...) a finales del siglo XVII, la amplia y aparentemente activa burocracia de Madrid no era un instrumento del absolutismo ni un agente de centralización sino un mediador entre el soberano y sus súbditos, que trataba con los nobles, los eclesiásticos, los arrendadores de impuestos, las oligarquías urbanas y otros intereses locales que más que obedecerla colaboraban con la monarquía.¹²¹

Una caracterización política de este orden de cosas puede hacernos conceptuar al gobierno español como una *monarquía oligárquico-corporativa*, donde el monarca, si

¹²¹ John Lynch, *La España del siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 6.

bien está legitimado como gobernante general, coexiste con entidades políticas de diverso tipo (órdenes eclesiásticas, hacendados, comerciantes monopólicos, gobernantes locales, etc.) donde su incidencia era menor o francamente testimonial. Era una consecuencia nociva para la institucionalidad del Estado producto de su carácter no absolutista, defectos que padecían en mucho menor medida aquellos gobiernos que se administraban bajo la concentración del poder político.

En el caso de los reinos hispanoamericanos, debido a la dificultad implicada por la distancia del centro (advertida por el propio Suárez), el control político era todavía menor que en la metrópoli, formándose una relativa autonomía que puede percibirse durante el siglo XVII, que hemos situado entre 1588 y 1750. Se gestó entonces una especie de época de oro para la etnia criolla, pues sus miembros ocuparon altos puestos políticos (incluso el cargo de virrey, aunque excepcionalmente) y destacaron en diferentes ámbitos de la academia y las artes en general. Es entonces que puede hablarse de una “cultura virreinal” propiamente dicha, frecuentemente articulada bajo signos de particularidad y distinción con respecto a la metrópoli. Algo análogo ocurría en el ámbito económico, donde encontramos también una actividad productiva y comercial dirigida primordialmente para satisfacer el mercado interno antes que para satisfacer las necesidades de la península. De hecho, durante esta etapa las colonias americanas experimentaron un crecimiento demográfico y consecuentemente aumentaron el comercio entre ellas. Es así que, de acuerdo a Lynch: “Una colonia sin excedentes para la metrópoli o con un excedente decreciente no debía pasar necesariamente por una crisis de depresión sino más bien experimentaba un cierto grado de desarrollo autónomo y de libertad del monopolio comercial”.¹²² Las colonias, pues, tenían crecientemente una vida propia, con una dependencia limitada de la metrópoli, lo cual bien puede considerarse una consecuencia directa, entre otros aspectos, de la filosofía política en que se sustentaba la formación del Estado español.

¹²² *Ibid.* p. 16.

b) Las bases filosóficas del absolutismo ilustrado hispánico

Ese es el contexto en que Felipe V, miembro de la casa de los Borbón, accede al trono hispano en 1700. Formado en Francia, instituyó paulatinamente una serie de cambios en las estructuras política y económica de los dominios españoles que consiguieron perfilar un nuevo rostro al Estado. El cambio no fue terso. El inicio de su gestión estuvo marcado por la llamada Guerra de Sucesión, que presentó una cara externa y una interna. En lo internacional tuvo que enfrentar la alianza, signada en 1701 en el Tratado de la Haya, entre la Inglaterra de Guillermo III y los Habsburgo austriacos, quienes temían a la unidad entre España y Francia, ahora en poder de los Borbón. Ante tal amenaza, pedían reconocer como monarca hispano al Archiduque Carlos de Austria. En lo interior el conflicto se suscitó principalmente en Aragón, Valencia y Cataluña, donde un sector importante de la población apoyaba al candidato austriaco. La guerra concluyó en 1713 con el Tratado de Utrecht, por el cual España renunciaba a sus posesiones imperiales europeas a cambio del reconocimiento de sus vecinos. Ese accidentado bautizo borbónico marcaría el devenir de las siguientes administraciones durante el resto del siglo y hasta el fin de su Imperio en América.

Pero la tal Guerra de Sucesión no era un conflicto circunscrito a los intereses europeos. En su trasfondo reluce Hispanoamérica. La actividad comercial irregular que habían desplegado sus colonias en este periodo semi-autónomo con diferentes mercados europeos despertaron el interés por participar en ellas con mayor intensidad. Así ocurrió con Cataluña, marginada del monopolio ejercido por Sevilla y Cádiz sobre las mercancías coloniales. Por esta razón, durante la guerra civil los catalanes se aliaron a los ingleses ante la promesa de que romperían el monopolio comercial instaurado en las colonias hispanoamericanas. La misma promesa se las hizo antes Felipe V, pero confiaron en que Inglaterra tendría mayor capacidad para cumplir tal objetivo. Se trató, pues, de una alianza política y militar motivada por intereses netamente comerciales, una insólito acuerdo entre burguesías de dos países distantes y enemistados que se unían en

aras de una hipotética liberación del mercado hispanoamericano. Y más todavía: la motivación francesa también estaba incardinada en el mismo objetivo. Luis XIV no pudo ser más explícito: “El principal objetivo de esta guerra es el comercio de las Indias y la riqueza que generan”.¹²³ Francia, con una participación limitada en dicho mercado, buscaba a toda costa incrementarla y pretendió hacer de esta guerra el cauce para encontrarlo. Un comentarista de la época, San Felipe, observaba sin dubitación: “(...) no faltaba en la Francia dinero, y nunca había habido más, porque tantos años tenía como libre comercio de las Indias, que no lograban otras naciones”.¹²⁴ Así pues, la coalición franco-española era algo más que una alianza regional. El pleito entre los Habsburgo y los Borbón tampoco se reducía a una mera disputa dinástica. En la base se halla la pujanza de las burguesías inglesa, holandesa, francesa y española por extender o mantener su capacidad comercial. Pero también, y sobre todo, se encuentra la renovada codicia por el dominio de Hispanoamérica. Si la modernidad temprana se inició con la invasión-invencción de América, el ingreso a la modernidad madura pretendía su reconquista como condición de posibilidad para renovarse y crearse de nuevo.

Esa es la razón por la que, en el Tratado de Utrecht, la España aceptó finalmente abandonar sus posesiones europeas (Milán, Nápoles, Flandes y Cerdeña). La verdadera joya de la Corona era América, y esa la mantuvieron intocada. Tras la hegemonía francesa mantenida durante la guerra, Felipe V consiguió poco después gobernar en forma independiente, si bien claramente influenciado por el modelo francés, la tierra de sus orígenes. No obstante, España ya no sería la misma. La guerra había mostrado las debilidades del Estado y la función principal del nuevo monarca sería renovarlo, ponerlo otra vez en la sintonía de las potencias europeas de entonces, concierto en el que había dejado de formar parte paulatinamente durante el siglo XVII, simbólicamente desde la derrota de la ya citada derrota con Inglaterra en 1588. Para conseguirlo tramó una serie

¹²³ *Cit. pos.* Lynch, p. 52.

¹²⁴ San Felipe, *Comentarios*, cit. pos. Lynch, p. 55.

de reformas en la propia estructura estatal y en todos los ámbitos de la vida pública, siendo la primera y la base de ellas la concentración del poder político en el monarca, pues la dispersión regional se manifestó en la guerra como una debilidad y posible causa no sólo de derrota, sino de un probable desmembramiento. Ese es el origen de los *Decretos de la Nueva Planta*, postulados entre 1707 y 1716 y destinados a que Aragón, Valencia, Mallorca y Cataluña, donde se apoyó al Archiduque Carlos, aceptaran plenamente la legislación dictada desde Madrid, iniciándose así la abolición de fueros y la centralización legal y administrativa. La rearticulación del Estado implicó el desarrollo de una burocracia especializada, propia de la administración moderna según el modelo weberiano, con lo cual se fue relegando paulatinamente a la antigua aristocracia. Se crearon las intendencias como unidad administrativa regional, las que se convirtieron en un vínculo de centralización política de la monarquía. Asimismo, se buscó desentenderse de la influencia que la Iglesia y las órdenes religiosas tradicionalmente habían mantenido en la toma de decisiones. Dichas reformas se concentraron en la península, y no serían aplicadas en América sino a mediados de siglo, con Carlos III. Como se ve, el cambio de casa gobernante es un hecho más bien contingente. Los principios ilustrados se adoptaron por la coyuntura histórica que ponía en riesgo la explotación colonial, no por el cambio de mentalidad que supondría el ingreso al poder de los Borbón.

Veamos ahora cuáles son las repercusiones filosófico-políticas de las transformaciones antes citadas. España abandonaba paulatinamente lo que llamamos su *monarquía oligárquico-corporativa* para incurrir en un *absolutismo de inspiración ilustrada*. Recordemos que el absolutismo fue justamente el régimen antagónico de los hispanos, pues estaba asociado con el protestantismo, el cual, según observamos en el capítulo I, sustentaba sus principios. No obstante, el siglo XVIII comenzó a significar para España el abandono de la filosofía política con la cual se organizó su imperio para adoptar una bastante parecida a la de sus rivales históricos. Las diferencias comenzaron a hacerse más tenues que las semejanzas. Si bien el catolicismo ni siquiera fue cuestionado en su

carácter de religión de Estado, sí lo fue en cuanto a la hasta entonces feliz connivencia Iglesia-Estado, pues paulatinamente el segundo irá menoscabando el poder de la primera. La más significativa muestra de esta disputa tendría lugar con la interpretación regalista desarrollada por los Borbón, paradójicamente aconsejada por sus asesores jesuitas. Según este principio, las antiguas concesiones dadas por Alejandro VI a los reyes católicos para sugerir autoridades eclesiásticas dejaron de verse como tales para convertirse en un derecho del Estado sobre la Iglesia, prerrogativa que se transformo en una preponderancia plena, por la cual la Iglesia fue paulatinamente sometida por la autoridad civil y reducida en cuanto a su influencia en materia económica y política. La expulsión de los jesuitas, huelga decirlo, sería el momento más emblemático de dicha ruptura.

Pero la tal conversión al absolutismo no se dio sin un costo filosófico. Como hemos visto, los fundamentos filosóficos del Imperio en su fase inicial tuvieron como principales soportes, primero a Ginés de Sepúlveda y posteriormente a Francisco de Vitoria. La conclusión de esa fase, que hemos situado en 1588, dio paso a la asunción de la filosofía política surgida de la Contrarreforma, la de los jesuitas, particularmente Molina y, sobre todo, Francisco Suárez, donde anotamos la convergencia con elementos surgidos de la filosofía americana, lo cual permitió la estabilidad mostrado en el siglo XVII así como la relativa autonomía de las colonias hispanoamericanas. Pero eso también concluyó con las reformas borbónicas. Al asumirse el absolutismo se renunció también al suarecismo, y con él al equilibrio conseguido, a la *filosofía política analógica* que representaba, pues, por una parte, se inclinaba ahora la balanza por otorgar poderes omnímodos al monarca, y por la otra, el gobierno hispano nulificaba en los hechos la relativa autonomía de la que habían gozado sus colonias americanas en ese periodo.

Y este es el punto esencial de la cuestión. De acuerdo a lo observado, la Guerra de Sucesión tenía como motivo nodal la disputa por América. No se trataba de un hecho fortuito. Según lo expuesto en el capítulo II, América estaba no sólo en el origen de la

modernidad, sino de la definición moderna de la política. Era la condición de posibilidad para que el poder político y económico *européo* pudiera concretarse. Siendo así, durante la guerra y acabada ésta, la Corona española comenzó a formular las reformas que le permitieran mantener su situación imperial ya no en Europa, sino en América. Esto es, el objetivo de la redefinición del Estado español, de las reformas borbónicas, será justamente la reconquista americana. Por eso debía abandonar la filosofía política vigente. Por eso debía adoptar una que redefiniera el Imperio. Esa sería la Ilustración española.

A un lado de lo anterior, hubo otra consecuencia teórica a raíz de la renuncia a Suárez y la filosofía política jesuita. Recordemos que ahí se planteaba que la soberanía tenía como causa primera a Dios, pero llegaba al monarca por intermediación del pueblo. Éste tenía por función, en el plano interno, acotar el absolutismo, al señalar al monarca su obligación ética de gobernar en beneficio de sus gobernados, siendo ésta, en tal sentido, una condición ontológica de la política. En el plano externo, como hemos analizado, la soberanía popular implicaba una crítica implícita a los países que adoptaron el absolutismo protestante y al católico Jacobo I, a quienes se acusaba de hacer una interpretación herética de los textos de San Pablo, pues se suponía al monarca con un poder sobrenatural, privilegiando en contraposición la soberanía popular como elemento constituyente de lo político, otorgándole así una naturaleza diferente y antagónica a la versión absolutista. Pero una vez que fue omitido, ¿qué se hizo entonces del pueblo? Desapareció filosóficamente. El pueblo dejó de existir para fines de la legitimidad política, y no se le mencionó más. Si bien su presencia era simbólica, porque su papel legitimante era pasivo y no activo, su derogación tuvo también una repercusión simbólica, pero dicho simbolismo fue en verdad activo.

Efectivamente, al eliminar al pueblo, se transformó automáticamente la concepción ontológica de la política, y consecuentemente, la única fuente de legitimidad estaba dada entonces por Dios, quien daría el poder al rey sin intermediación alguna. Es así que

Manuel de Ayala, designado en 1776 secretario de la comisión abocada para revisar la *Recopilación de las Leyes de Indias* por Carlos III, señaló:

Aquel óleo sagrado, con que es ungido en su coronación, *hace a su dignidad una especie de sacerdocio* y le comunica un carácter indeleble que lo eleva sobre la inconstancia de las cosas humanas, *dándole una suprema autoridad que representa la de Dios, y que no depende sino de Él solo.*¹²⁵ (Énfasis de quien transcribe).

Como se ve, el cambio de noción identitaria de la política que hacía del rey una especie de sacerdote legitimado por Dios se formuló explícitamente. Era la condición de posibilidad para legitimar el nuevo absolutismo. Eso significaba que el absolutismo católico, en los hechos, convergía fundamentalmente en su argumentación con el absolutismo protestante primigenio (es decir, el anterior a Hobbes). Había incurrido en anatema, sin que así pudiera ser reconocido. Los principios ilustrados sirvieron acaso para ocultarla, pues la nueva funcionalidad del Estado, la segunda modernización, la búsqueda por asemejarse con los Estados europeos del norte o en una palabra, el pragmatismo de la época, hicieron tolerable el nuevo despotismo junto con el desmantelamiento de la filosofía hispánica tradicional. Era la confesión hispana de que había pasado de tener un carácter hegemónico a uno periférico y, por lo mismo, adoptaba como propio el modelo que antes consideró una herejía, quedando su filosofía política en el descrédito de un país colonizado filosóficamente que asumía ya el papel de subordinado.

2. La incompatibilidad borbónico-jesuita: su fundamento filosófico-político

La persecución a los jesuitas fue en ese sentido también el producto de la insuperable discrepancia del naciente absolutismo con la filosofía política que ellos representaban. Por eso no fue un problema particularmente español, sino del absolutismo católico. En un hecho por demás simbólico, el inicio de su desarticulación se inició con el tratado de

¹²⁵ Manuel Josef de Ayala; *Notas a la Recopilación de Leyes de Indias*, Vol. 1, Madrid, 1945, *Cit. pos.* Konetzke, Richard, *América Latina. La época colonial*, México, Siglo XXI, 2004, p. 210

límites entre Portugal y España en la zona guaraní firmado en 1750. Fue una especie de réplica del Tratado de Tordesillas en más de un sentido pues, como en 1494, ambos gobiernos tomaban decisiones donde la autoridad eclesiástica era afectada y no se veía la necesidad de convocarle. Si en Tordesillas podemos ubicar el inicio de la modernidad, en el Paraguay es válido simbolizar el fin de su primera fase en el mundo hispánico y la manifestación plena de su segunda etapa, en la que se expresa su deseo inequívoco de acercarse al modelo de Europa del norte ya esbozado desde la Guerra de Sucesión.¹²⁶ En el Tratado de 1750 se intercambiaba una fortaleza portuguesa por una zona guaraní hispana con siete misiones jesuitas, las cuales debieron ser evacuadas por sus 30 mil habitantes, quienes perdieron todas sus pertenencias y recibieron a cambio un peso como compensación.¹²⁷ Los guaraníes afectados, quienes sabían del manejo de las armas, se rebelaron contra la decisión, lo que ameritó una alianza militar hispano-portuguesa para sofocarlos, la cual fue repelida en 1754, aunque dos años después la derrota fue inevitable. Murieron 1311 guaraníes, e incontables huyeron. Y todo para que en 1761 los portugueses evaluaran inconveniente el tratado y pidieran su derogación. Pero ya nada volvería a ser como antes.

El levantamiento guaraní provocó las sospechas de haber sido respaldado por los propios jesuitas, y aunque tal suspicacia no logró documentarse, sería utilizado para atizar las argumentaciones que llevaron a su expulsión, tanto en Portugal, en 1759, como en España, en 1767. Pero más allá de la actitud de los misioneros, ha de subrayarse la de la propia comunidad guaraní, que finalmente se levantó contra la Corona por una decisión propia del modelo absolutista. Así, el absolutismo ilustrado encontraba su primera resistencia armada en el continente americano, como una reacción al carácter despótico con que se instauraba esta etapa de la modernidad. El fundamento de esa resistencia era

¹²⁶ Tomamos como base la propuesta de Dussel que habla de una “segunda modernidad temprana” entre 1630 y 1789 en Europa del norte. *Cfr* Dussel, *Política de la Liberación*, pp. 242-321. En el presente texto añadimos como peculiaridad de la filosofía política hispánica su acercamiento a ese modelo a partir del Tratado de 1750.

¹²⁷ Lynch, *op. cit.* p. 162.

justo la legitimidad del pacto en el que se fundamentaba hasta entonces el orden existente, donde se otorgaron a los indígenas y a los jesuitas la factibilidad para organizar el gobierno autónomo que en los hechos tenían. Dicho pacto, no lo olvidemos, tenía en su base la filosofía política suareciana, por naturaleza antiabsolutista y proclive a la aceptación de gobiernos locales como el establecido en la comunidad guaraní. Además, la filosofía política latinoamericana había hablado del pacto incluso antes de Suárez, con Las Casas, y había enfatizado también, con Vera Cruz, la necesidad de establecerlo con las comunidades indígenas para legitimar el gobierno establecido. Las rebeliones que se sucedieron en Hispanoamérica durante el absolutismo ilustrado tendrán en su origen la defensa del mismo principio.

Por ese tiempo, en 1753, se maquinó otro acuerdo que también marcaría el devenir del Imperio. Fue entonces que se firmó el concordato con Roma por el cual se concedía a la corona el derecho al patronato universal, con lo que se ampliaba significativamente el derecho a nombrar a las autoridades eclesiásticas en sus dominios. De esta forma se profundizaba el control sobre la Iglesia, tanto en el ámbito secular como en el regular, mismo que tenía como antecedente último el Real Patronato de Indias fundado en 1508. El jesuita Francisco Rávago, confesor del rey, sería un entusiasta defensor de esta medida, con la cual el regalismo se veía fortalecido como nunca antes. El apoyo jesuita al regalismo muestra lo indispensable que se sabían para el funcionamiento del Estado hispano, la distinción de ser la orden privilegiada. Pero el dicho regalismo no era sino la expresión del absolutismo ilustrado en el ámbito eclesiástico, el principio por el que la Iglesia quedaba, como nunca antes, a merced de la corona. Y por el mismo hecho de ser la orden más poderosa, los jesuitas serían los primeros en sufrir las consecuencias de la supeditación impresa en la política regalista.

En efecto, los jesuitas eran poseedores de grandes haciendas, tenían el control de los principales centros educativos de las colonias y se convirtieron desde el siglo XVII en la orden más dinámica del mundo hispanoamericano. La naturaleza del crecimiento

económico, gestado en buena medida en torno a los intereses que demandaba una burguesía promovida por la misma administración borbónica, pero sobre todo, la necesidad de redefinir el Estado y el consecuente conflicto de intereses que eso suponía, hicieron inevitable el conflicto entre los jesuitas y la corona en los países dominados por el catolicismo. Dicho conflicto se manifestó en la imposibilidad de convivencia entre ambas, siendo dicha orden expulsada primero en Portugal, en 1759, y posteriormente en Francia, en 1764.

En el caso de España son notables tres coyunturas para determinar la expulsión. La primera, el ya citado diferendo de 1750. La segunda es la resistencia a pagar el diezmo a la corona, comprometiéndose en el mismo 1750 a pagar un treintavo, concesión retirada en 1766¹²⁸ ya bajo el gobierno de Carlos III, iniciado en 1759. La tercera, más superficial y por lo mismo, más visible, fue el famoso “Motín de Esquilache” un peculiar levantamiento popular que prendió los focos rojos de la administración borbónica. Como es bien sabido, Carlos III proyectó desde el inicio un gobierno en el que se profundizarían las reformas de sus antecesores, para lo cual se valió de diversos ministros, descollando entre ellos el italiano Leopoldo Gregorio de Esquilache, ministro de Hacienda y posteriormente de Guerra, y Francisco Rodríguez de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla. Para 1766 el régimen reformista tuvo que enfrentar una crisis económica expresada por la escasez de alimentos y su consecuente aumento de precio, lo cual se combinó con una serie de prohibiciones a libertades elementales promovidas por Esquilache, dando lugar a la protesta manifestada en el famoso motín en Madrid en el que habrían participado alrededor de treinta mil personas, y que hizo huir de la ciudad al mismo rey. La consecuencia obvia fue el despido de Esquilache (en quien se habían concentrado buena parte de las protestas, que tuvieron también un tufo xenófobo), pero

¹²⁸ Cfr. Magnus Mörner, “Los motivos de la expulsión de los jesuitas del Imperio español”, en *Historia Mexicana* No. 61, México, Colmex-Libros de México, Julio- sep. 1966, pp 1-14. El autor la presenta como una hipotética causa.

la más importante sería la expulsión de los jesuitas, decretada por Campomanes, quien encontró en la irrupción popular el pretexto esperado para ejecutar un plan evidentemente preconcebido.

El *Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España* de Campomanes es uno de los documentos fundamentales del absolutismo ilustrado hispano, dejando ver con claridad sus alcances y limitaciones. La clave del análisis político ahí establecido consiste en aseverar que en el citado motín no hubo sólo un levantamiento contra el gobierno, sino contra el monarca, lo que implicaba decir, contra el Estado mismo. El motín no se habría originado debido a supuestas faltas del gobierno, ni por crisis económica, (según Campomanes, menos severa en Madrid que en otros reinos), sino a causa de una conspiración tramada por los jesuitas, quienes habrían planeado nada menos que el regicidio contra Carlos III. En un diagnóstico amplio y detallado, Campomanes caracteriza a los jesuitas como una orden forjada sobre un estatuto de excepcionalidad que de hecho la habían convertido en un Estado dentro del Estado, guiada por una legislación propia y un modo de operación que en los hechos escapaba también al control de la Iglesia Católica. Los acusa de tener un dominio despótico y de poseer grandes riquezas, obtenidas mediante la explotación de una forma de trabajo “peor que la esclavitud” para con los indios, destacando como ejemplo a la emblemática reducción de Paraguay. De la misma forma, exhibe la condescendencia de los jesuitas a los ritos de las comunidades donde se habían establecido, lo mismo en China que en América, practicando una heterodoxia que le parece inaceptable. Dicha actitud tiene como sustrato la misma filosofía política en la que se basan los jesuitas, concentrada por el fiscal Campomanes en los conceptos de *probabilismo* y *tiranicidio*, donde podemos encontrar la clave de tan peculiar comportamiento.¹²⁹

¹²⁹ Cfr. Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

El *probabilismo* estaría constituido por una especie de laxitud para aceptar diversas opiniones formuladas en torno a la moral expuestas ahí donde no se puede hablar de una certeza doctrinal sobre la base del propio cristianismo. Acaso fue tal principio el que motivó la aceptación tácita por parte de los jesuitas de algunas prácticas rituales en diversas comunidades del mundo, las cuales buscaron hacer compatibles con las prácticas cristianas. Habrían establecido así un diálogo intercultural peculiar, aceptando en alguna medida la *pretensión universal de verdad* de los pueblos evangelizados, admitiendo parte de su verdad mediante una *pretensión universal de validez*, estableciéndose así una comunicación con ellos en la que habrían tomado acuerdos con *verdades* de diferentes orígenes.¹³⁰ Campomanes considera ese principio incompatible “con la tranquilidad y subordinación de los pueblos donde residan”. En ese sentido, acude a la autoridad del eclesiástico Tirso González para coincidir que el probabilismo genera opiniones “*indulgentes y fautoras* del libertinaje en las costumbres y destructivas de la religión y de la sociedad política” (Énfasis del autor).¹³¹ Se trataba de una preocupación por las supuestas faltas a la ortodoxia cometidas por los jesuitas, con obvias repercusiones en el ámbito político, que los hacía difíciles de controlar y poseedores de un gobierno particular.

Pero probablemente es su acusación con respecto a la prédica del tiranicidio donde se muestra con claridad lo profundo de la discrepancia filosófica entre los Borbón y los jesuitas. En este caso Campomanes cita la autoridad del dominico Vicente Mas para denunciar la presencia del probabilismo y el tiranicidio en los autores de la Compañía de Jesús, incluidos Suárez y Molina. Se pretende desacreditar el origen tomista del tiranicidio, afirmando que “Mayor calumnia es atribuir los jesuitas a Santo Tomás la doctrina del tiranicidio para alucinar a los pueblos y sublevarlos”,¹³² “calumnia” por

¹³⁰ Recordemos que el concepto pretensión universal de verdad (que tiene por finalidad la reproducción de la vida) es postulado por Dussel como necesario para aplicar la habermasiana pretensión universal de validez (cuyo objetivo es el consenso), Cfr. Dussel, *Ética de la Liberación*, pp. 167-216

¹³¹ Rodríguez de Campomanes, *op.cit.*, p. 141.

¹³² *Ibid.*, p. 148.

demás cuestionable, pues el célebre Aquinante observa en efecto esa posibilidad, si bien no deja de señalar sus inconvenientes. Campomanes censura la crítica jesuita al libro de Mas y la denuncia del mismo al Consejo de Castilla, interpretándolo como una defensa del tiranicidio, por lo que concluye:

¿Qué debe, pues, esperarse (...) de un cuerpo que piensa de este modo y ha estado tan autorizado y con tantos secuaces en el reino? Tumultos, sediciones y turbaciones a medida que los intereses lo pidan. La doctrina que han adoptado es el recurso más cierto para tan funestos proyectos (...) Así se oyó que, infatuado el vulgo o plebe con la doctrina que hace lícitos los tumultos, rompió en todas partes la veneración y la obediencia a la suprema cabeza del Estado y a los tribunales.¹³³

Campomanes advierte que ese carácter sedicioso no era un mero planteamiento teórico, y señala que tanto en el motín de Esquilache como en Francia y Portugal los jesuitas habían manifestado su credo antimonárquico, razón por la cual debían ser expulsados también de España. Atribuir el motín a una conspiración jesuita pudo ser equivocado, pues tal hecho jamás pudo comprobarse, pero donde el fiscal indudablemente acierta es en vincular la posibilidad de un levantamiento popular con la filosofía política que predicaban los jesuitas, misma que, según hemos analizado, fue hegemónica en el imperio hispano durante el siglo XVII. Ahora bien, el énfasis del tiranicidio como principio de rebelión tiene un carácter más bien estratégico por ser un extremo susceptible de causar temor, como en efecto lo hizo, al común de la población y al mismo rey Carlos III. Campomanes y en general los críticos de los jesuitas debieron saber que la causa de esa latente insubordinación no se encuentra necesariamente en el tiranicidio, según lo afirman, sino en el principio que la sustenta: la soberanía popular. Como lo analizamos en el capítulo II, Suárez, si bien identificaba a Dios como causa primera de la soberanía, señalaba que era el pueblo donde mediatamente se ubicaba, y que era éste quien se la otorgaba al monarca, principio clave del credo antiabsolutista. Siendo el pueblo originalmente soberano, estaría en condiciones de pedir al monarca una especie de rendición de cuentas en caso de un ejercicio despótico del poder, lo que

¹³³ *Ibid.*, pp. 149-50

posibilitaría el temido tiranicidio. Campomanes se cuida de no mencionar este principio en forma explícita seguramente por una razón estratégica, pues así aparece el levantamiento popular incitado sólo por un fin violento, hipotéticamente ilegítimo, y no por el principio último de la soberanía popular que en el fondo lo alimentaba y donde se descubriría su base de legitimidad.

Es en este punto donde se observa que la discrepancia entre el absolutismo ilustrado y la filosofía política suareciana es esencial, pues ataca la base ontológico-política en que se sustenta. Se expresa entonces una paradoja exclusiva del mundo hispánico: la Ilustración, para establecerse, lo hizo segando el principio de la soberanía popular ahí donde éste existía y se había cultivado durante dos siglos. La paradoja, claro, supone a la soberanía popular como una conquista ilustrada, lo cual parte en buena medida de una sobrevaloración de la propia Ilustración, a la cual suelen atribuírsele como aportaciones principios que no necesariamente elaboró, como el ejemplo que nos ocupa.¹³⁴ Es cierto, no obstante, que el movimiento ilustrado hizo suya la bandera de la soberanía popular, pero en el mundo hispánico la bandera de la Ilustración precisó, para formularse, deshacerse de ella. La explicación a tal paradoja se basa en que estamos hablando del absolutismo ilustrado, que como es sabido predicaba hablar en nombre del pueblo pero sin su participación, la cual, en el caso del mundo hispánico, teóricamente existía como fundamento mismo de la política desde el siglo XVI, y era válido igual para España que para América.

Cabe entonces preguntarse ¿Bajo qué supuesto teórico descansó la postura política del nuevo régimen? Como adelantamos, en España y sus dominios se forjó un absolutismo católico semejante al protestante que antes fue su antagonista. El Estado buscó asumir la

¹³⁴ Ya hemos hablado de otros ejemplos: como el de la libertad deliberativa del sujeto, del que habla Bartolomé de las Casas, quien, además, habló del consenso del pueblo y de tomar en cuenta mayorías y minorías.

conducción del catolicismo, principal vínculo entre sus integrantes, desplazando paulatinamente a la propia Iglesia, cuyo poder fue acotado, siendo el de los jesuitas el principal episodio, pero no el único. Es así que, promovida por el propio Campomanes, se desarrolla entre 1750 y 1780 un movimiento reformista de clara inspiración ilustrada donde se buscaba desterrar algunos rituales religiosos muy populares entonces, como danzas, autos sacramentales, flagelación y peregrinaciones. El propio Carlos III buscó acotar la inmunidad eclesiástica por considerarla contraria al absolutismo, promulgando la legislación consecuente. En ese orden el monarca llegó incluso a enfrentarse al mismo papa cuando éste condenó el catecismo del francés Mésenguy, en el que se negaba la infalibilidad papal, respondiendo el monarca hispano con la prohibición de que se divulgara dicha condena y decretando en consecuencia el permiso real para publicar documentos de Roma. Nos encontramos, pues, ante una redefinición del Estado, de una nueva concepción de la política intrínsecamente conectada con la supresión suareciana. Se eliminaba la soberanía popular, pero no el principio metafísico que hacía venir de Dios la propia soberanía en primera instancia, por lo que el monarca era supuesto ahora como su receptor directo. Con gran perspectiva analítica, el arzobispo Lorenzana, de México, observó en el concilio provincial mexicano de 1771 que las medidas de Carlos III eran “herejías protestantes”.¹³⁵ El monarca, en efecto, asumía funciones de jefe de Estado y, en los hechos, también funciones de jefe eclesiástico, asemejándose así a la prédica de la filosofía política luterana.

Finalmente, podemos argumentar una última discrepancia insalvable entre los jesuitas y el despotismo ilustrado. Como ya hemos advertido, estamos ante dos proyectos históricos anclados en la modernidad y que, sin embargo, son contrapuestos. Los jesuitas están defendiendo un proyecto propio de la modernidad desatada por el humanismo americano, por su filosofía política arraigada desde el siglo XVI, con un proyecto ontológico político fundamentado en el *pueblo*, un sujeto colectivo, contra una

¹³⁵ Cfr. Lynch, *op. cit.*, p. 244.

modernidad ilustrada que se articula sobre la base del individuo, un sujeto singular. Dicha contraposición es observada así por Bolívar Echeverría:

Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad alternativa y concientemente planeada, frente a la modernidad “ciega” del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo XVIII, la Compañía de Jesús sea vista por el despotismo ilustrado como el principal enemigo a vencer.¹³⁶

En efecto, esas modernidades contrapuestas enfrentaban no sólo proyectos políticos antagónicos, sino también y consecuentemente, económicos. Una, la jesuita, promovía el trabajo sobre la propiedad colectiva, mientras otra, la ilustrada, uno sobre la propiedad individual. Los jesuitas entonces se convirtieron en un enemigo a vencer, un obstáculo para el “progreso” para la modernidad dominante que, por lo mismo, se proclamó como la única modernidad posible. Pero la filosofía política que defendían los jesuitas no necesariamente morirá con la expulsión y disolución de su orden, sino que será retomada por los jesuitas expulsos y otros seguidores, como veremos el capítulo siguiente.

3. El absolutismo ilustrado y América

Y sería Hispanoamérica justo donde se resentiría con mayor énfasis el absolutismo ilustrado, llevándose hasta sus últimas consecuencias. De hecho, bien puede afirmarse que las reformas de Carlos III alteraron el implícito pacto en el que se había edificado la relación entre España y América, rompiendo el equilibrio en el que se había edificado la estabilidad forjada en más de dos siglos. Según hemos determinado, Suárez formuló una *filosofía política analógica* en la que se conjugaban tanto elementos de la filosofía política europea como de la latinoamericana, ambas de raíz escolástica moderna, por lo que, al suprimirse, no sólo se perdió el equilibrio que en alguna forma había conseguido, sino también el elemento americano implícito, donde se aceptaba la dignidad ontológica de sus habitantes en plano de semejanza con los europeos y, consecuentemente, la

¹³⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, p. 73.

analogía de sus derechos. Así pues, Hispanoamérica fue ubicada por las reformas en un nuevo marco jurídico y filosófico, donde el principal objetivo era dar marcha atrás al modelo de semi-autonomía vigente durante el modelo anterior, buscándose en consecuencia una forma diferente de sujeción entendida ya como una dominación de nuevo tipo, una reconquista donde los virreinos profundizaran su carácter de colonias. En otros términos, la *monarquía oligárquico-corporativa*, en la que se articulaban los gobiernos virreinales, se transformaría en una *dependencia de la monarquía absolutista de inspiración ilustrada* que en España se asumió desde 1700, con Felipe V, pero que en América no sería redefinida propiamente sino hasta 1759, con la asunción de Carlos III.

Pero si bien es válido hablar para España de un *absolutismo*, es incorrecto trasladarlo tal cual para la circunstancia americana, donde, dado el carácter de periferia colonial, el tal absolutismo se transmuta en un régimen donde su carácter dominante se resignifica, se profundiza y hace las veces de *tiranía imperial*, donde sus habitantes originales fueron marginados de los puestos públicos justo por el hecho de ser oriundos, lo cual no es sino una expresión de la filosofía política adoptada. Ese carácter tiránico, de acuerdo al paradigma de la teoría política clásica, tiene su principio de construcción no exactamente en la mala voluntad de los gobernantes hispanos, su depravación moral o la mera falta de principios éticos de su paradigma político, sino debido al carácter de periferia, de excluido en el que Hispanoamérica es asumida en el sistema-mundo creado por la modernidad en el siglo XVI, en alguna medida moderado durante el XVII, pero profundizado por la circunstancia ilustrada. Ahora bien, como ya hemos advertido, ese carácter imperial no es un hecho contingente a la Ilustración *européa*, sino un factor constitutivo de la misma, como abundaremos a continuación.

Como lo señalamos en el capítulo II, la concepción moderna de la política, de la modernidad dominante, de la modernidad europea, lleva implícitamente inserta su relación con lo americano. Se trata, por supuesto, de una relación de dominio, de subordinación, donde lo americano es considerado política, histórica e incluso

ontológicamente inferior a lo europeo, como pudimos apreciarlo en un literato moderno preocupado por la situación política de su tiempo, como Shakespeare, que en un filósofo político proto-ilustrado como Hobbes o en un ilustrado de la primera generación como Locke. Durante el siglo XVIII esa idea de lo americano no sólo no varió, sino que se profundizó y encontró una gran variedad de argumentos aportados incluso no sólo por la filosofía, sino por ciencias modernas como la biología o la medicina. La ubicación de América en el mundo fue una preocupación común para la Ilustración europea, por lo que buena parte de sus filósofos y científicos presentaron alguna conclusión al respecto. Dichas conclusiones forman un común denominador que distan mucho de ser catalogadas como una mera coincidencia. ¿Por qué es así? ¿No se proponía la Ilustración construir un sistema de pensamiento conducido por un ideal libertario e igualitario? ¿Por qué el imperio de la Razón no pudo destruir los prejuicios del XVI? El origen de tal postura debe hallarse, como hemos advertido, en la naturaleza misma del pensamiento ilustrado, para lo cual debemos someterlo a una crítica en la cual abrevaremos de dos fuentes: en primer término acudiremos a la teoría crítica, y posteriormente haremos uso de la filosofía de la liberación.

a) La naturaleza totalitaria de la Ilustración

Siguiendo a Horkheimer y Adorno podemos observar a la Ilustración como un movimiento atrapado por su propia lógica. Ellos descubren una *Dialéctica de la Ilustración* donde observan que, lejos de haber una ruptura del mito por parte del movimiento ilustrado, hay una suplantación de papeles donde los principios del iluminismo terminan por sustituir las certezas de los viejos mitos por un nuevo camino epistémico, pero con la misma intolerancia en cuanto a la autoridad de sus aseveraciones. Descubrieron así la dialéctica oculta mito-ciencia, en donde, al final de cuentas, no hay sino un nuevo totalitarismo que igualmente encadena al ser humano.

Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos.

Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el sólo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de racionalidad analítica (...) La Ilustración es totalitaria.¹³⁷

El racionalismo iluminista sigue al final de cuentas una lógica autorreferente, donde nada que se escape a ella puede ser considerado como válido, perdiéndose así el carácter crítico de la razón, justo aquello que se había presentado como sello definitorio del pensamiento moderno. No es difícil suponer el anclaje de semejante actitud. En realidad bien podemos considerarla un desarrollo del propio sujeto moderno regularmente entendido por la historia tradicional de la filosofía, el *sujeto cartesiano*, el cual, de manera ejemplar, se constituye como un sujeto solipsista que forja su razón y entiende su existencia sólo a través de sí mismo. Es sobre esa base que, al potenciarse el discurso moderno en la Ilustración, la modernidad resultante ofrece un discurso de carácter totalitario, forjador justamente de una totalidad donde, fuera de ella, no hay ni puede haber otra verdad acreditable ni, por supuesto, otra modernidad posible, quedando imposibilitada para dialogar más allá de la lógica implantada por ella misma.

Otro de los caracteres distintivos de la modernidad, y particularmente de la Ilustración, es el referido al dominio de la naturaleza, entendido como una muestra inequívoca de aquello que define lo civilizado según la visión acuñada por la tradición europea. De acuerdo con Horkheimer y Adorno:

En las grandes mutaciones de la civilización occidental, desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimieron más decididamente al mito, el temor a la naturaleza incontrolada y amenazadora, consecuencia de su misma materialización y objetivación, fue degradado a superstición animista, y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida.¹³⁸

¹³⁷ Adorno, T. y Horkheimer, M, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006, p. 62.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 85

La identificación de la modernidad ilustrada con el mito y su obsesión por dominar la naturaleza son caras de la misma moneda. Revelan el celo autoritario del discurso racional como monopolizador de las verdades, construidas y asentadas únicamente por su discurso. Haberse dejado de creer inquilinos de un mundo creado por Dios o los dioses implicó la creencia de saberse poseedores de la única verdad cognitiva del mundo, convertido así en posesión del propio ser humano en la medida que puede objetivarlo. Es así que, resumiendo los dinamismos presentados, los autores de Frankfurt concluyen:

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alineación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éstos los conoce en la medida que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en el *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio.¹³⁹

Aunque no lo afirman como tal, Adorno y Horkheimer nos insinúan así la nueva metafísica oculta en el discurso ilustrado. El verdadero *en sí* de las cosas está dado en la medida de su utilidad, de su servicio útil para su manejo y satisfacción de necesidades materiales. Es la razón instrumental que a final de cuentas objetiva la realidad en la medida que puede subjetivarse su utilidad. La verdad última termina vacía de significado y se convierte en verdad sólo en la medida de su instrumentalización. La razón objetiva ha quedado disuelta en la razón instrumental, convirtiéndose ésta en una especie de filosofía política, o más pertinentemente, una cierta filosofía tributaria de alguna idea de la política que supone al ser humano relacionándose con la naturaleza exclusivamente para acrecentar su poder, para sentirse dueño de las cosas y, paralelamente, dominador de sus semejantes. Al afirmar que: “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres”, los autores denuncian el despotismo inserto en el pensamiento ilustrado cuyo lenguaje liberador no sería sino una mera ideología donde se

¹³⁹ *Ibid*, pp. 64-65

oculta su necesidad de asimilar la naturaleza y la capacidad de asemejarse a ella. El “progreso”, finalmente sólo estaría escondiendo una nueva forma de esclavitud, acaso más perversa que la pre-ilustrada, por la imposibilidad de reconocer el carácter intrínseco de su propia dominación.

Ahora bien, todo ello sería como consecuencia de una idea de la política donde el poder se equipara a la dominación, tal como lo había pensado la filosofía política moderna desde el siglo XVI. De hecho, Horkheimer y Adorno no sólo no escapan a dicha concepción, sino que buscan profundizarla. Es así que, al analizar la genealogía del pensamiento simbólico, creen encontrar su significado político cuando afirman:

Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia, , por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado de una imagen se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados. (...) este carácter social de las formas de pensamiento no es, como enseña Durkheim, expresión de solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio (...) El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad.¹⁴⁰

Desde tal fundamentación, aparece como imposible una política establecida sobre la base del conocimiento y beneficio del gobernado, una política honorable, noble, en el sentido establecido desde la filosofía política clásica, particularmente con Aristóteles. Los citados autores de Frankfurt se muestran invadidos por el espíritu de la concepción moderna de la política, y si bien consiguen desentrañar el carácter totalitario inmerso en el discurso iluminista, no logran liberar a la política de su carácter de dominación, el cual buscan explicar históricamente al remontarlo a la naturaleza misma de los mitos, pretendiendo así convertir a la dicha dominación en atributo ontológico de la política, imposibilitándola así de formular una praxis auténticamente justa. Tal es la razón por la

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 75-76.

cual la teoría crítica resulta al final fijando conclusiones de tipo aporético, donde la dicha dominación no encuentra posibilidad de superación, afiliándose a una filosofía negativa de la historia. Resulta así que la Ilustración es totalitaria por asemejarse a la lógica del control impuesto por los mitos, pero su totalitarismo es superior, pues su dominio racional sobre la naturaleza es mucho más efectivo, como lo será, consecuentemente, el de la burguesía, la clase en el poder. Tal perspectiva, ahondada por Adorno en su *Dialéctica negativa*, lo hace desesperanzarse en cualquier solución política, para observar en la estética la única posibilidad de trascender la dicha negatividad. Es en este aspecto que bien puede imputárseles no sólo no elaborar una crítica radical del concepto moderno de la política, sino de sumarse a él.¹⁴¹

b) La dialéctica de la Ilustración europea y América

Lo anterior bien puede explicarse si atendemos otra relación oculta que no pudieron ver ambos autores. Se trata de la dialéctica Europa-América, (y posteriormente, Europa-Resto del Mundo), donde la propia noción de mundo, la concepción de la política creada por el iluminismo, tiene como secreto inconfesado la implicación del dominio a América y los americanos, como ya hemos visto en el capítulo segundo. Esa idea de la política atraviesa transversalmente la filosofía europea moderna, comenzando por el siglo XVI pero acentuándose, si es que ello era posible, en el discurso ilustrado del XVIII. Si aceptamos con Horkheimer y Adorno que el iluminismo posee un carácter totalitario, hay que añadir que entonces debemos hablar de un totalitarismo *européo* moderno, cuya luminosidad llevaba inscrita la necesidad de la subordinación de América a Europa.

¹⁴¹ El cuestionamiento al concepto de solidaridad empleado por Durkheim, anteponiendo el de dominación proveniente desde el mito, es decir, desde el origen de la cultura, está inspirado en el planteamiento expuesto en *El malestar en la cultura*, pues Horkheimer y Adorno afirman, a semejanza de Freud, que “Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de los muchos (...) Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento” *Ibid.*, p. 76. Ahora bien, esa hipótesis está conectada, a su vez, con la ontología hobbesiana de la política, que justamente coloca a la represión a las pulsiones individuales como intrínsecas a la coexistencia social. No hay, pues, una crítica al concepto moderno de la política, sino por el contrario, una aceptación tácita del mismo.

Luego entonces, podemos señalar que esa *Dialéctica de la Ilustración* lo es de la Ilustración *europaea*. Para estudiar la Ilustración americana es preciso salirse de ese movimiento dialéctico y trascenderlo por la *analéctica*, donde observaremos la dinámica propia de la Ilustración latinoamericana, en la cual es posible encontrar diferentes corrientes, variables que van desde la mera repetición de su similar europea hasta las que deben incluso concebirse como un movimiento opositor al de la Ilustración europea, no sólo sin perder por ello su carácter ilustrado, sino afirmándose como tal justamente por hacer una crítica a la Ilustración desde dentro de la Ilustración. Abundaremos posteriormente en ello.

Es casi imposible no coincidir con Adorno y Horkheimer cuando observan que las grandes revoluciones en el pensamiento, aquellas que gustan definirse como lo “civilizado”, presentan como punto común para proclamar su grado el hecho de haber alcanzado un mayor dominio de la naturaleza, lo que suele convertirse en “fin absoluto de la vida”. Tal circunstancia no es exclusiva de la Ilustración, pero es en ella donde alcanza su clímax, pues en su caso la fortaleza de la Razón se encuentra en condiciones de esgrimir la disipación de los residuos religiosos y metafísicos que justamente impedían el conocimiento sistemático de las leyes que rigen a la Naturaleza, la cual quedará así objetivada y aprehendida con mayor cabalidad por la ciencia y la filosofía. Y es en este horizonte de significación que América adquirirá un lugar para la Ilustración signada en Europa. En efecto, tanto los científicos como los filósofos europeos se interesarán en América por considerarla una especie de naturaleza en bruto, el mundo en su estadio primigenio. De este modo, los seres humanos que ahí habitaban tendrían una condición civilizada inferior justo por estar dominados por la propia Naturaleza que, según las conclusiones científicas de la época, tendrían en este continente una condición especial que la haría particularmente indómita. Y siendo la Naturaleza precisamente el objeto de dominio propio del ser humano, revertir aquella condición, apropiarse de ella, resultaba entonces una misión propia del mundo europeo moderno, puesto que los americanos ya habían mostrado su particular ineficiencia al respecto, su consustancial

barbarie, su incapacidad insuperable para superar el desafío impuesto por la cultura de la modernidad.

Por lo dicho, América es concebida por la Ilustración europea como objetividad, pura Naturaleza, incluidos sus habitantes, que están dominados por ella y no por la razón. Revertir esa situación primitiva, poseer América con todo y sus pueblos, se convierte en uno de los principios de la Ilustración europea en América

De acuerdo a los señalamientos de Horkheimer y Adorno antes reseñados: “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alineación de aquello sobre lo cual lo ejercen”, de lo cual resulta que siendo América expuesta como naturaleza, como cosa, puede afirmarse consecuentemente que el acrecentamiento del poder europeo moderno se daría con la alienación de América, con la cual tendrían una relación semejante a la de un dictador, pues en dicha relación se cosificaba implícitamente lo humano por el simple hecho de ser americano, pues ese carácter insinúa de entrada una condición ontológica inferior a la europea. Por lo dicho, no resulta en nada extraño que, en el caso hispanoamericano, la corona española haya buscado profundizar, mediante la Ilustración, la dependencia política y la explotación económica de sus colonias americanas. Esa será la una de las manifestaciones del carácter totalitario que, siguiendo a Horkheimer, podemos asignarle al iluminismo europeo.

Pero hay otro elemento más, también identificado con el control: el desmantelamiento de los mitos. En su fervor por reducir los mitos a su racionalidad analítica, el racionalismo ilustrado tiende a considerar como “mito” todo aquello que no se apegue a sus designios. En ese sentido, todo lo relativo a la cultura indoamericana será catalogado automáticamente de mitológico y por lo mismo, políticamente irrelevante. Acaso esa sea su mayor manifestación totalitaria. No obstante, la pretensión de la Ilustración europea por disolver los mitos estaba condenada al fracaso desde el momento en que su piedra angular era justo un mito: el de la centralidad europea. Pero los mitos no se ven como

mito desde dentro del mito, sino afuera de él. Por eso, la Ilustración latinoamericana tuvo la virtud de criticar, a su manera, ese mito fundador bajo el cual se escondía la justificación para ejercer una política de dominación sobre América. Analizaremos el punto en nuestra segunda parte.

Ahora bien, esa exposición de América como naturaleza fue de hecho uno de los grandes proyectos de la Ilustración europea. La curiosidad científica la convirtió en un objeto de análisis que motivó excursiones de investigación y la construcción de voluminosos estudios donde se pretendía dar cuenta de ese gran enigma que no dejaba de ser lo americano para la ciencia europea moderna. Pero quizá la principal diferencia con estudios anteriores no fue tanto la inquietud que despertó como el pretendido valor de verdad con que la era de la Razón anunciaba sus conclusiones expuestas con un pretendido rigor científico, bajo el supuesto de una objetividad plena, la *hybris del punto cero*, como la ha denominado Santiago Castro Gómez.¹⁴² Los dichos trabajos fueron desarrollados por teóricos de diferentes partes de Europa y sus conclusiones sobre la naturaleza americana y sus habitantes son regularmente complementarios unos con otros, mostrando una sorprendente ilación cuya consistencia puede ser explicada por vías, contrapuestas una con la otra: por la verosimilitud de sus conclusiones, dadas por el rigor científico con que fueron elaboradas; o bien, porque parten de un horizonte de significación común que no sólo no trascienden, sino consolidan. Tal postura sería, en todo caso, no un juicio científico, sino su contrario, un prejuicio arraigado de tal forma que el razonamiento pretendidamente de base científica no sólo no lo habría disuelto, sino le habría otorgado bases nuevas. Pero de ser cierta esta conclusión: ¿A qué se debería esta debilidad de la ciencia? ¿Por qué estaría funcionando, ella también, como una ciencia *europaea*? Una respuesta probable podemos encontrarla en su base de sustentación, que descansaría sobre los mismos pilares sobre los que lo hace la filosofía europea moderna. Sería, de acuerdo a lo planteado en el capítulo anterior, una

¹⁴² Cfr. Castro Gómez, *op. cit.*

preconcepción de Europa como centro y la construcción del concepto de lo político sobre una fundamentación ontológica donde es preciso suponer a Europa como dominante sobre América. La política, la funcionalidad de la política moderna en Europa, tendrían como condición de posibilidad la supeditación de América a los designios europeos. La Ilustración europea tiene, pues, un componente colonial que le es intrínseco. Observemos el despliegue de esta hipótesis.

4. La razón imperial de la Ilustración europea

El movimiento ilustrado europeo es ponderado regularmente por su carácter revolucionario, libertador en todos los ámbitos del conocimiento y, por supuesto, debido a las transformaciones sociales y políticas desatadas bajo su égida. La incursión latinoamericana en él sería, a lo sumo, marginal y siempre como simple resonancia, en el mejor de los casos una reproducción parcial de lo aportado por los filósofos europeos. La misma independencia de las colonias sería justo la fructífera recompensa de tal carácter imitativo. La libertad de los países latinoamericanos estaría pues en deuda permanente con la Ilustración europea. Esta visión tradicional debe ser severamente cuestionada. Su origen radica en la filosofía de la historia basada en la noción de progreso urdida justamente por los ilustrados europeos. Por contraposición, podríamos decir que si el movimiento ilustrado europeo promovió el independentismo latinoamericano lo hizo como una vía para la perpetuación de su dominio por nuevas vías, como el control de sus economías. Paralelamente, la Ilustración americana fue en buena medida un movimiento contestatario, una contra-ilustración europea.

Ahora estamos en condiciones de articular el entramado teórico del que se valió la Ilustración europea para elaborar su filosofía política. Las razones sociológicas que la sustentan no son difíciles de recordar. Se trata de intelectuales de origen burgués que cuestionan el orden estamental, la corrupción de la nobleza, el monopolio del poder

político, los límites a la propiedad, etc. Su bagaje filosófico, empero, se nutrirá justamente de las corrientes filosófico políticas surgidas con la modernidad temprana y que hemos esbozado en el capítulo precedente. Es decir, retomará elementos tanto de la escolástica moderna como de la filosofía política luterana. De la escolástica imperial retomará la noción de la soberanía popular e incluso la idea del pacto para el establecimiento del gobierno, misma que antes vimos en la Universidad de París y, en una versión depurada y alternativa, con Bartolomé de las Casas. En cuanto a la naturaleza del pacto será más bien rescatado del absolutismo de inspiración luterana en la versión dada por Hobbes, en la cual, como hemos analizado, se habla de un pacto no dado por el pueblo con el gobernante, sino entre los individuos para enajenar su capacidad política. Existen, por supuesto, una gran variedad de matices sobre el particular en los diversos autores ilustrados, pero las bases muestran indudable regularidad. Ahora bien, otro común denominador es el trato dado a América (en general) y los americanos oriundos. Tanto la vertiente inglesa, como la francesa, la holandesa o la alemana mostrarán acuerdo unánime en proseguir e incluso profundizar la interpretación según la cual América y los americanos poseen una condición inferior con respecto a Europa y los europeos. No se trata, por supuesto, de una casualidad. Tampoco meramente de un prejuicio. La conceptualización de inferioridad americana era, como hemos visto, un juicio necesario para la definición del Estado moderno, lo mismo de la modernidad primera como lo será también para la modernidad ilustrada o madura. Los argumentos en torno a la libertad, la igualdad, el culto a la razón tan característicos del movimiento ilustrado tendrán como referente exclusivamente lo que se llamaría la *Cosmópolis europea*, pero Latinoamérica estará marginada del mismo, por lo que vivirá la tal Ilustración desde la *exteroridad* de la razón europea.

a) John Locke: América, la nueva fundamentación ontológica de la política

John Locke (1632-1704) es uno de los primeros autores de la filosofía política ilustrada. En su biografía encontramos un dato que seguramente interviene en su obra: tenía

inversiones en el negocio de la seda y en el Royal África Company, “empresa” dedicada a la trata de esclavos.¹⁴³ La calificación de su trabajo como de carácter burgués resulta en este caso apenas atinada, pues no hablamos sólo de un empresario sino de un esclavista. Es la razón por la cual, amén de su liberalidad, de su ponderación de la propiedad privada como un derecho natural, de constituir su defensa en la razón de ser del Estado, de su proclama a favor de la igualdad, aceptará, no obstante, la justicia de la esclavitud en ciertas circunstancias: “Pero hay otra clase de siervos a los damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos”.¹⁴⁴ Así pues, es esa “guerra justa” la que permite un cierto tipo de esclavitud, de la que Locke saca por cierto dividendos personales. Ahora bien, la gran pregunta es nuevamente: ¿dónde radica la tal “guerra justa”? Se trata del mismo problema abordado siglo y medio atrás por Sepúlveda, y aunque Locke no lo cita y muy probablemente no conocía, sus respuestas se encuentran en la lógica prevista por el viejo autor cordobés, que no es otra que la lógica de la razón imperial europea propia de la modernidad. Convertida en horizonte de significación política, Locke debió haberla apercibido en el contexto filosófico de la época.

Como es bien sabido, Locke considera que la propiedad es el elemento básico por el cual se explica la naturaleza de la política, pues “el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad”.¹⁴⁵ La propiedad es vista no sólo como un derecho natural, sino el elemento que fundamenta la sociedad, el Estado y cuya disputa puede provocar su disolución. Si Aristóteles define lo humano a partir de lo político, Locke define lo político a partir de la

¹⁴³ Es un dato aportado por C. B. Macpherson, *cit. pos.* Carlos Mellizo, en la Introducción de John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona, Altaya, 1994.

¹⁴⁴ Locke, *Ibid.*, p. 101. Un estudio indispensable para entender la defensa al esclavismo de Locke se encuentra en Enrique Dussel, *Política de la Liberación*, Madrid, Trotta, 2007, pp 236-241

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

capacidad de apropiación. Siguiendo la analogía, resultaría que lo político está dado por el desarrollo de dicha capacidad. Ahora bien, la tal apropiación consiste en la conversión de lo comunal en privado, hecho posible mediante el trabajo: “aquel que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta”.¹⁴⁶

Pero Locke no se detiene ahí. Como buen ilustrado, posee ya una filosofía de la historia impelida por la noción de progreso, el Próspero de Shakespeare. Su teoría parece haber encontrado el secreto de la tal prosperidad: el trabajo. Es el trabajo lo que genera la propiedad individual y, por ende, aquel donde radica la fantástica prosperidad. Más aún, pleno de modernidad, su perspectiva pretende arraigarse en una evaluación universal, donde las referencias a América pretenden convertirse en la prueba para comprobar sus asertos:

No puede haber demostración más clara de esto que digo, que lo que vemos en varias naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que se refiere a todas las comodidades de la vida; naciones a las que la naturaleza ha otorgado, tan generosamente como a otros pueblos, todos los materiales necesarios para la abundancia: suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo, *por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, estas naciones ni siquiera disfrutan de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos*. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios, se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra.¹⁴⁷ (Énfasis de quien transcribe)

Las “varias naciones de América” a las que se refiere Locke son evidentemente las naciones indígenas, las que están fuera de la égida hispánica y que, huelga decirlo, son susceptibles de conquista inglesa. Su “preocupación” es que, teniendo los recursos naturales para hacerlo, sobreviven rudimentariamente, es decir, no son capaces de vivir con “las comodidades que nosotros disfrutamos”. Está claro. El modelo a seguir son los propios europeos, los propios ingleses. Se parte, por supuesto, de un paradigma

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 67-68.

eurocéntrico, donde Próspero está en obligación de educar a Calibán, de suyo inepto para observar por sí mismo. Es una actualización de los planteamientos de John Mair y Ginés de Sepúlveda. Como aquellos, evalúa una especie de incapacidad indoamericana para gobernarse por sí mismos. En su caso, al radicar la capacidad política en el potencial de apropiación surgido mediante el trabajo, concluye implícitamente que los indígenas tienen dicha capacidad disminuida, por lo cual se sobrentiende la necesidad implícita de colonizar sus territorios.

También haciendo uso de la técnica propia del conocimiento ilustrado, Locke busca explicar las razones de la deficiencia productiva americana. Es entonces que argumenta sus conclusiones:

Un acre de tierra que aquí produce veinte bushels de trigo, y otro que, en América, con la misma labranza, produjese lo mismo, son sin duda alguna, de un intrínseco valor natural idéntico. Y, sin embargo, *el beneficio que la humanidad recibe del primero tiene un valor de cinco libras anuales, mientras que el segundo ni siquiera valdría un penique*, si todo el beneficio que un indio recibiese de él fuese valorado y vendido aquí (...) Es, pues, el trabajo, lo que pone en la tierra gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada.¹⁴⁸ (Énfasis de quien transcribe).

El trigo, en Europa, por estar insertado en una economía con capacidad para darle mayor valor agregado, de comercializarlo e industrializarlo, será más valioso y benéfico para “la humanidad”, según observa Locke. El rasero con el que mide tales beneficios son obviamente los parámetros de la producción europea moderna. Por bien de los indios, se entiende, no deberían trabajar su tierra, o, en todo caso, deberían trabajarla de acuerdo al modo de operación creado en Europa, particularmente de Inglaterra. La conclusión que subyace es clara. En América la tierra no produce porque no se trabaja adecuadamente. Y no se hace porque la propiedad de la tierra tiende a ser comunitaria, y no privada, como en Europa. Luego, es misión de los europeos, por bien de la humanidad, trabajar las tierras americanas, colonizarlas, apropiarse de ellas.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 69

Podrá sorprender a algunos tal inferencia en el pensamiento de Locke, siendo que, como buen autor ilustrado, habla de la igualdad natural de todos los seres humanos, del contrato social, de las libertades e incluso, específicamente, dedica un capítulo a la condena la conquista.¹⁴⁹ La respuesta a tal enigma es que cuando habla de tales aspectos se está refiriendo a Europa. De hecho, recorre una ruta muy parecida a la de su antecesor escocés John Mair, de quien hablamos en el capítulo primero y de cuyas ideas es probable que Locke haya abrevado. Locke coincide con Mair en aceptar los principios contractualistas, así como también en que fueran restringidos en América. Por eso ambos aceptan la conquista como una especie de excepción a la que sólo los europeos tienen derecho. La coincidencia nos habla de una continuidad en la corriente hermenéutica surgida en la Universidad de París en el siglo XVI, la que llamamos escolástica moderna de la Europa hegemónica, constructora de la razón imperial que Locke parece retomar al pie de la letra.

Y es que el progreso de la humanidad, su salida total del estado salvaje, su convertirse en ser civilizado, está justamente en la superación del tal estado comunitario. Es así que “suponiendo que el mundo fue dado, como de hecho lo fue, comunitariamente a los hijos de los hombres, vemos cómo el trabajo pudo hacer que los hombres pudieran tener derecho individual a sus respectivas parcelas para su uso privado”.¹⁵⁰ Reconozcamos las implicaciones políticas de la hermenéutica ilustrada de Locke. En un primer momento podemos incluir la afirmación de que el mundo fue dado comunitariamente, esto es, en cuanto a la propiedad y uso de sus bienes. Pero después, en segunda instancia, ocurre los individuos transforman la naturaleza con su trabajo, y el producto del mismo da origen a

¹⁴⁹ El capítulo 16 del texto citado. Como señala Enrique Dussel, cuando Locke acepta que se tiene el derecho para cultivar las tierras que un pueblo no está capacitado para cultivar, se acepta explícitamente el derecho de conquista, burlando sus objeciones anteriores. *Cfr.* Dussel, *Política de la liberación*, pp 271-273.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 67.

la propiedad privada. Como tercera premisa podemos incluir el momento posterior referido, según el cual se crea el pacto de unión en la que se forma un gobierno y consecuentemente el Estado con el fin de preservar la dicha propiedad individual. De ahí surgen varias conclusiones. Podemos decir que ese estado comunitario original es un estado salvaje o pre-político. Seguidamente, vemos que, según Locke, lo que crea el gobierno, lo que crea la política, es la necesidad de preservar la propiedad privada, la cual a su vez produce bienes de los que se beneficia la humanidad, generando en consecuencia el progreso, podríamos concluir. Si incluimos América en tal análisis su perspectiva se hace obvia. La América indígena tiene propiedad comunitaria, es decir, vive en un estado salvaje, pre-político. El propio autor lo expone cuando afirma que “América (...) continúa siendo una réplica de los que fueron los tiempos primitivos en Asia y Europa”¹⁵¹, lo cual induce necesariamente a pensar que es misión de Europa colonizar América, pues colonizarla es politizarla, civilizarla, implicando esto apoderarse de sus tierras y repartirlas entre los europeos para su uso privado, pues ya se vio que el trabajo de los indios, por comunitario, no beneficia a “la humanidad”.

Como bien lo observa Castro Gómez, tal consideración implica que en el mundo existen “estadios diferentes de desarrollo de la humanidad”, que Europa y América son contemporáneas, pero no simultáneas.¹⁵² Los europeos pretenden observar en los americanos una imagen de su pasado. Se trata de la génesis de las ideas desarrollistas, preponderantes desde entonces en buena parte del ámbito académico, político y de ahí y dispersada hasta convertirse incluso en parte del sentido común. No por obvio deja de ser indispensable subrayar el carácter colonial implícito en tal interpretación. Pero sobre el carácter “atrasado” y “colonial” subyace una sustentación filosófico-política que antes hemos expuesto y no podemos perder de vista. América no sólo es puesta como el pasado de Europa sino, por serlo, es convertida en *principio de fundamentación*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁵² Santiago Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 35.

ontológica de la política. Esto es, el ser de la política es construido sobre la base del ser de Europa visto a partir del ser de América. La política moderna es entendida como dominación, y la dominación es dominación europea de América. Ahora bien, el defecto de ese ser es que no puede concebirse como un ser descubierto, un ser en sí, sin más, sino como un ser hecho sobre la base de la visión moderna, europea del mundo. Por lo mismo, tal visión ontológica se convierte en una *ontología política europea*, una ontología con una ubicación histórica particular, pero hegemónica. No universal, sino con *pretensión universal de verdad*,¹⁵³ la cual, por su mismo carácter hegemónico, su validez no se dará sobre la base del diálogo con otras posturas filosóficas, sino como resultado histórico del poder europeo ejercido sobre América, el que se considerará prueba empírica para demostrar la validez de los asertos. La Ilustración ilumina Europa, pero oscurece América.

b) Las bases políticas del determinismo de la naturaleza

La necesidad de forjar un nuevo conocimiento planetario a partir de los revolucionarios principios de la Ilustración motivó que los científicos ilustrados europeos elaboraran investigaciones de diferente tipo sobre la naturaleza específica del continente americano, lo cual era, desde luego, una preocupación surgida desde el siglo XVI. De entrada, lo sorprendente es que sus resultados estuvieron lejos de ser innovadores y de revolucionar lo explicado dos siglos antes y que, lejos de eso, no hicieron sino corroborar la mayor parte de sus afirmaciones, particularmente aquellas que hablaban de una naturaleza degradada y una supuesta inferioridad de los pobladores indoamericanos. Es indispensable preguntarnos sobre el porqué de tales coincidencias, pues tal vez ellas puedan exhibirnos las particularidades de la ciencia europea en este terreno.

¹⁵³ Dussel diferencia la pretensión universal de verdad, que tiene como criterio material la reproducción de la vida, de la pretensión universal de validez, que tiene como referente formal la necesidad del consenso. Cfr, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, Capítulo 2.

La investigación de la Academia Francesa de Ciencias encabezada por Charles Marie de la Condamine (1701-1774), realizada a partir de 1735 en la zona de Quito y el Amazonas fue particularmente influyente debido al prestigio de sus investigadores. La Condamine se detuvo en elaborar una consideración sobre el carácter pusilánime de los indios americanos, y puso en cuestión la visión presentada por Garcilaso de la Vega sobre los incas, observando que los lenguajes indios carecían de los elementos necesarios para expresar ideas abstractas.¹⁵⁴ En una tesitura semejante fue que se condujo la investigación de Antonio de Ulloa (1716-1795), quien junto con Jorge Juan Santacilia (1713-1773) formaron parte de la expedición de La Condamine, para posteriormente elaborar una profusa investigación por su parte en algunos de los lugares clave de los dominios españoles en América, expuesta fundamentalmente en su *Viaje a la América Meridional* (1748), elaborada conjuntamente por ambos, y en *Noticias Americanas* (1772), sólo de la autoría de Ulloa. Acompañado de reflexiones políticas, como aquellas que hablaban de la corrupción y en general la administración deficiente de las colonias americanas, los investigadores hispanos corroboraron la visión negativa de los indígenas descendientes de los antiguos incas, pero llegaron más allá al indicar que incluso en los criollos se advertía una especie de degradación de sus facultades, señalando que después de los 30 años comenzaban a envejecer, tenían un bajo sentido del honor y estaban poseídos por la pereza.¹⁵⁵ Con ello se advertía la influencia del clima americano en la corrupción la naturaleza humana, idea que se verá así reforzada por estas observaciones de campo y será asumida por varios teóricos ilustrados europeos..

Es así que Montesquieu, un teórico por demás representativo de la Ilustración francesa, conocido de sobra por su teoría sobre el equilibrio de poderes e incluso reivindicado en ocasiones como promotor de la sociología por advertir la necesidad de estructurar los gobiernos en función de las necesidades de la sociedad, expresa en *El Espíritu de las*

¹⁵⁴ Cfr. Brading, *Orbe Indiano*. pp. 456-457-

¹⁵⁵ *Ibid.* pp. 458-459.

Leyes, publicado en 1750, una parte frecuentemente ignorada de su pensamiento político. Según su interpretación, el condicionamiento geográfico resultaría un factor indispensable para entender el comportamiento político de una comunidad. Así, en su perspectiva:

Los grandes calores enervan la fuerza y el valor de los hombres, y (...) hay en los climas fríos cierto vigor del cuerpo y del espíritu que predispone a los hombres para acciones largas, penosas, grandes y atrevidas. (...) No hay que extrañarse de que *la cobardía de los pueblos del sur sea casi siempre la causa de su esclavitud*, mientras que el valor de los pueblos del norte sea lo que les hace mantenerse libres. Son efectos que derivan de una causa natural. Lo mismo ocurre en América: los imperios despóticos de México y Perú estaban localizados en los trópicos, mientras que casi todos los pequeños pueblos libres habitaban y habitan aún en los polos.¹⁵⁶ (Énfasis de quien transcribe).

El diagnóstico de Montesquieu no ha de juzgarse biológico o geográfico, sino antes que nada, político. Su interés es dar cuenta de la condición política de los pueblos del continente americano, para lo cual las determinaciones naturales no han de verse sino como un recurso argumental. Así, observa que los pueblos indoamericanos, y en general, los del sur, son esclavos a causa de su propia cobardía, la que a su vez, tiene un origen dado por la naturaleza. En su perspectiva, no tiene ninguna incidencia en tal esclavitud, por ejemplo, la conquista, el colonialismo europeo que, finalmente, se habrían posesionado de los territorios africanos y americanos, así como de sus habitantes, debido a esa condición natural de esclavos, contrapuesta con la posición natural de atrevimiento, valentía, del mando natural de los pueblos del norte, es decir, europeos. Los argumentos, como salta a la vista, prácticamente no difieren en lo sustancial de los planteados por Aristóteles dos milenios antes. Si acaso, la diferencia estibaría en que la superioridad la concibe Montesquieu para los pueblos de Europa del norte, y el Estagirita, para los helenos. El prejuicio etnocéntrico, no obstante, permanece intacto en ambos. El rigor científico, el racionalismo ilustrado atajó los dogmas que le convino, pero otros, como este, no sólo pasaron de largo, sino se convirtieron en un instrumento de análisis político compartido en general por los filósofos de las diferentes regiones europeas. La razón ya

¹⁵⁶ Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Altaya, 1993, p. 193.

la advertimos antes: la filosofía política moderna de Europa definió la política sobre la base de su dominio sobre los pueblos indoamericanos. Y esa definición no será alterada por el Iluminismo.

Poco antes de publicar su obra cumbre, Montesquieu escribió hacia 1742 un ensayo donde trata la cuestión de “les sauvages de l’Amérique”, estableciendo una no muy novedosa visión sobre la condición humana de los indoamericanos: “la grossièreté peut aller a un tel point chez ces nations que les hommes y eront peu différent que des betes”.¹⁵⁷ Como es fácil apreciar, las conclusiones de este notable ilustrado no parecen diferir gran cosa de afirmaciones efectuadas dos siglos antes por Gonzalo Fernández de Oviedo o Juan Ginés de Sepúlveda. Como ellos, Montesquieu está seguro que los “salvajes”, los bárbaros americanos, particularmente los de las zonas tropicales, están imposibilitados naturalmente para tener un gobierno político, justo, y están condenados por tal razón a padecer el despotismo, lo cual significa que no pueden vivir en libertad, prácticamente el mismo postulado aristotélico argumentado por Sepúlveda. Asimismo, también está seguro de la superioridad de los pueblos del norte para encontrar en ellos el ideal civilizatorio, pues ahí radican los “pueblos libres”, otra semejanza, huelga decirla, con el teórico cordobés. Ciertamente habla de los dos polos, pero no parece referir a las culturas del África subsahariana o los cercanos a la Patagonia, sino a los europeos, de donde abundan los comportamientos ejemplares expuestos en su *Espíritu de las Leyes*. La diferencia que pueden encontrarse con sus pares del XVI se reduce a la noción de “naturaleza”, entendida aristotélicamente por Sepúlveda como causa final, un carácter intrínseco, mientras que para Montesquieu tal condición tiene un origen dado por el medio ambiente. En ambas posturas, no obstante, se converge en observar un distingo de base insalvable, pues los americanos tendrían una situación ontológica que los hace impolíticos, mientras que en contraposición los europeos son considerados naturalmente capaces de gobernar.

¹⁵⁷ Montesquieu, en *Oeuvres complètes*, ed. A. Masson, París, 1955, p. 414, *cit. pos.* Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982, p. 84.

Por lo visto, resulta entonces que los innovadores postulados ilustrados articulados por Montesquieu, como los referentes a las formas de gobierno o su famosa propuesta del equilibrio de poderes, no tienen ni pueden tener un carácter auténticamente universal, pues los pueblos indoamericanos están incapacitados para aplicarlos. O peor aún: para aplicarse en territorios tropicales, ya sea de África, Asia o América, el único remedio es que sus pueblos queden sometidos a los valerosos hombres del norte, es decir, de los gobiernos europeos. Por lo mismo, el planteamiento de Montesquieu debe interpretarse como una propuesta europea elaborada para la forja del Estado europeo, que incluye, por supuesto, la legitimación de sus posesiones extraterritoriales. Estas conclusiones también son inequívocamente ilustradas. Forman la cara oculta de una Ilustración que concibe lo no europeo, y en particular lo indoamericano, imposibilitado de ilustración por su propia cuenta. Que lo pone a merced de las ambiciones europeas. Que exhibe al colonialismo como un componente intrínseco al pensamiento ilustrado desarrollado por Europa.

Así pues, el tema de las diferencias consustanciales entre Europa y América fue uno de los tópicos ilustrados, que lejos de cuestionarse era regularmente retomado y fortalecido por los autores de la época. De textos como el de Montesquieu podría objetarse que se trata de un autor cuyo fuerte no es exactamente el estudio de las ciencias naturales, pero quienes se dedicaban a ellas obtienen conclusiones en el mismo sentido. De entre los textos “científicos” que gozaron de mayor autoridad en la época es indispensable citar la célebre *Historia Natural* formulada por Jean Louis Leclerc Comte de Buffon (1707-1788) en 44 volúmenes, publicados a partir de 1749, inmenso tratado que pretende convertirse en un texto de geografía física universal articulado con agudas observaciones talladas con lo más depurado del conocimiento de la época sobre el tema. El objetivo era elaborar un análisis sobre el desarrollo de la vida en el mundo, subrayando las condicionantes que la naturaleza impone al ser humano, en el entendido, muy ilustrado, que lo propiamente humano se forja justamente por el dominio de la naturaleza. Como lo requiere un texto con ínfulas científicas propio de la Ilustración, el de Buffon se caracterizó por prescindir de la teología y la metafísica, tratando de basar sus

afirmaciones en supuestos de base empírica producto ciertamente de investigaciones no realizadas por él mismo y en conclusiones que buscaban formularse bajo principios racionales, con las cuales se aseguraba su pretensión de universalidad.

Con todo, su investigación no arrojará resultados muy diferentes a los expuestos por anteriores autores, incluida la especulación de Montesquieu. Buffon llevará el condicionamiento climatológico expuesto por sus antecesores a una determinación insalvable de la naturaleza misma del continente americano sobre el conjunto de sus habitantes biológicos, incluido, por supuesto, el ser humano. Según él, es una índole intrínseca del Nuevo Mundo la que provoca un desarrollo inferior de los seres vivos, pues ahí la Naturaleza se presenta en una situación tal que se hace indomeñable para los seres humanos, a quienes no queda más remedio que claudicar ante su poderío:

Hay, pues, en la combinación de los elementos y de las demás causas físicas, alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viva en este Nuevo Mundo (...) hay obstáculos que impiden el desarrollo (...) *en aquella tierra vacía*, donde el hombre, en número escaso, vivía esparcido, errante; donde, en lugar de usar ese territorio como dueño tomándolo como dominio propio, no tenían sobre él ningún imperio; donde, no habiendo sometido nunca a sí mismo ni los animales ni los elementos, sin haber domado los mares ni dirigido los ríos, ni trabajado la tierra, *no era él mismo sino un animal de primera categoría, y no existía para la naturaleza sino como un ser sin consecuencias*, una especie de autómatas impotente, incapaz de reformarla o de secundarla (...) El salvaje del Nuevo Mundo es débil y pequeño por sus órganos de generación; no tiene pelo ni barba, y ningún ardor para con su hembra (...) es menos fuerte (que el europeo) y mucho menos sensible, y sin embargo, más tímido y más cobarde; *no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el alma*; la del cuerpo no es tanto un ejercicio, un movimiento voluntario, cuanto una urgencia de acción causada por la necesidad.¹⁵⁸ (Énfasis de quien transcribe).

Se trata de un texto por demás representativo sobre la concepción de la Ilustración europea sobre el continente americano y sus habitantes originales. Por principio de cuentas podemos observar esa necesidad de considerar al “Nuevo Mundo” como casi

¹⁵⁸ Buffon, *Oeuvres complètes*, vol. XV, pp. 443-446, cit. pos. Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo, México*, FCE, 1960, pp. 5-6.

deshabitado por seres humanos, explicándose tal circunstancia por las dificultades para su sobrevivencia en circunstancias naturales tan adversas como las que ahí se suponen. Los ilustrados del XVIII no parecen tener en cuenta a los propios exploradores del XVI, inequívocos observadores de primera línea, como por ejemplo el mismo Américo Vesputio, quien informara sobre el particular en su famosa carta *Mundus Novus*, fechada alrededor de 1503 que la tierra por él “descubierta” está habitada por “más multitud de pueblos y animales que nuestra Europa, o Asia o bien África”.¹⁵⁹ Buffon presenta una supuesta “tierra vacía” y da por sentado que tal situación se debe a los obstáculos de la naturaleza, sin observar que al encontrarla los europeos presentaba una gran cantidad de población, que en efecto fue disminuyendo, ya sea por las guerras, las enfermedades o la explotación del trabajo ejecutadas a raíz de la presencia europea, variables que no son siquiera contempladas. Esta miopía no parece ser casual sino, en el mejor de los casos, una ignorancia culpable con una explicación filosófico-política. En efecto estamos ante una idea de un continente americano deshabitado que se asume así como una creencia que sirve, como en el caso de Montesquieu o de John Locke, para validar en ella la presencia europea, dada la incapacidad de sus habitantes originales por dominarla efectivamente.

Pero Buffon pretendió ir más lejos todavía. Las características físicas de la naturaleza en el continente americano estorbaban de hecho el desarrollo de las especies, incluida la humana, impedida para dominar la naturaleza racionalmente, actividad considerada definitoria de la civilización bajo el paradigma ilustrado, como lo hemos destacado bajo la apreciación de Adorno y Horkheimer. El hombre americano es así considerado incapaz de civilización y, por lo mismo, incapaz de ser humano en el sentido estricto de la palabra, razón por la cual Buffon no repara en calificarlo como “un animal de primera categoría”, o filosofando un poco “un ser sin consecuencias”. Para acabar su análisis

¹⁵⁹ *Cit. pos.* Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p.124.

concluye que el indígena americano, el “salvaje”, como gusta llamarlo, “no tiene vivacidad, ninguna actividad en el alma”, y consecuentemente, ninguna voluntad, de lo que resulta que no es responsable siquiera de sus movimientos corporales. Como se ve, Buffon, y con él la Ilustración europea, han ido más lejos incluso que los propios Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda, quienes, como indicamos en el capítulo primero, por lo menos atribuyeron a los indígenas americanos una racionalidad disminuida. La estigmatización de sus argumentos, por cierto, ha pretendido reducir la polémica de la época a una discusión sobre si los dichos indios tenían alma o no, argumento que no se presentó como tal en el siglo XVI en los planteamientos académicos sencillamente porque no era sostenible por indemostrable dados los requisitos filosóficos de entonces. Sorprendentemente, sin embargo, Buffon pretendió hundirse en el nivel argumentativo falsamente asignado al cronista y filósofo españoles citados, afirmando, según la investigación anteriormente descrita, que los indígenas americanos no tenían actividad en el alma, lo cual era como decir sencillamente que su alma, si la tenían, era como si no existiera. Vale subrayarlo: este es un argumento ilustrado y no escolástico; moderno y no medieval.

Claramente emparentado con los trabajos de Buffon, el holandés holandés Cornelius de Pauw (1739-1799) publicó en 1768 sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, donde se permitirá polemizar con Buffon no sobre la inferioridad de los indoamericanos, pues eso era una premisa de consenso, sino sobre las razones de dicha condición. Es así que enfatiza el tema determinismo geográfico en los seres humanos y establece que en el “Nuevo Mundo” hay un carácter degenerado en sus habitantes motivado principalmente por el factor de la humedad, por lo que a su juicio: “la humedad corrompe todas las cosas y engendra en los hombres debilidad e insensibilidad, que son la causa (...) de su vil carácter”.¹⁶⁰ Las condiciones son tan adversas que es imposible

¹⁶⁰ Cit. pos Giovanni Marchetti, *Cultura Indígena e Integración Nacional*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1986, p. 27. p. 47.

que ahí se cultive un espíritu propiamente humano. De Pauw será más “generoso” que Buffon sobre los habitantes del continente americano, pues la dicha degeneración no es aplicable sólo a los indígenas, sino a todos aquellos que vivan o decidan vivir ahí, independientemente de su origen: “indudablemente, la totalidad de la especie humana está degenerada y debilitada en el nuevo continente”,¹⁶¹ lo cual traía implicaciones difíciles de salvar, pues los criollos y los europeos avecindados en el Nuevo Mundo eran también susceptibles a la dicha degeneración. Paralelamente, cuestionó la grandeza del pasado de Egipto y China e hizo extensivos sus comentarios sobre los efectos nocivos del clima a África del Sur y América del Norte.¹⁶² Sin duda ese alud argumentativo de obvio carácter eurocéntrico motivó la reacción de Clavigero y de buena parte de la intelectualidad criolla particularmente contra De Pauw.

Pero aunque implicó al conjunto de los nacidos en el continente americano, el punto favorito de sus conclusiones era, como era común en sus colegas, la condición de los indígenas americanos, a los que calificó de “raza de hombres que tienen todos los defectos de un niño, como especie degenerada de humanidad, cobarde, impotente, sin fuerza ni vigor físicos y sin elevación de espíritu”.¹⁶³ Apoyándose en los trabajos de Antonio de Ulloa sobre los indios de entonces y los antiguos, Pauw cuestiona a los cronistas del siglo XVI, haciendo blanco especial a Bartolomé de Las Casas. Tal fijación, por supuesto, no era gratuita. El pensador holandés seguramente advirtió en la obra del dominico la radicalidad de un pensamiento que resultaba del todo antagónico a las conclusiones de sus *Recherches philosophiques*, identificándolo en consecuencia como un rival al que debía descalificar. Por principio de cuentas, se mostrará no sólo escéptico del espíritu altruista de la obra lascasiana, sino que atribuirá a su autor nada menos que la perversa intención, escondida en sus escritos, de convertirse en algo así como el Señor de las Indias, pues en sus trabajos:

¹⁶¹ *Cit. pos.* Gerbi, op. cit. p. 51.

¹⁶² *Cfr.* David Brading, *Orbe Indiano*, México, FCE, 1991, pp 463-466.

¹⁶³ *Cit. pos. ibid*, p. 463.

(...) demuestra ambiciones desmesuradas que reflejan la voluntad de poder de la Orden a la que pertenecía. *Las Casas quería ser soberano de las Indias* estableciendo sobre mil leguas de costa un orden semimilitar-semieclesiástico del que él hubiera sido dueño absoluto y pretendía *domesticar* y civilizar diez mil americanos en dos años.¹⁶⁴ (Énfasis de quien transcribe)

Justo es preguntarse de dónde salen esas ambiciones de poder que Pauw le atribuye a Las Casas, y que ni los más cáusticos rivales de su tiempo se atrevieron a endilgarle. En las conclusiones de Sepúlveda y Pauw hay una gran afinidad pero, no obstante, media entre ellos una revolución en el ámbito de la ontología política que es imposible omitir. Se trata de la caracterización moderna del ser humano que lo concibe como unidad esencial del Estado, donde la parte es anterior al todo, atendiendo a Hobbes, y no el todo anterior a las partes, la antigua concepción aristotélica. Eso implicaba, recordémoslo, que el ser humano tenía en forma innata una especie de instinto con una triple vertiente: la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria. Como integrante de la modernidad madura, como buen ilustrado, Pauw ya ha interiorizado ese concepto de la política, mismo que le aplica a los trabajos de Las Casas, resultándole consecuentemente absurdo su planteamiento de aceptar las soberanías de los pueblos originarios, a grado tal de considerarlo más bien un elemento estratégico que en el fondo no era sino una estratagema para llegar al poder y dominar a los indios, ser su “dueño”, “domesticarlos” para obtener de ellos un beneficio personal, pues esa es la inexorablemente la naturaleza humana, y no podía ser otra la del fraile.

Ahora bien, la interpretación de Pauw a la obra lascasiana no sólo manifiesta su marco referencial hobbesiano, sino también lo que la psicología freudiana llamaría una “proyección” de lo que en realidad eran las intenciones no de sí mismo, sino de la razón imperial europea forjada en el XVI y que la Ilustración del XVIII se encargaría de apuntalar. Ese debió ser el sustrato, el prejuicio, con que Pauw interpretó a Las Casas, buscando hacerle decir cosas que él jamás hubiera imaginado.

¹⁶⁴ *Cit. pos.* Isacio Pérez Fernández, *Bartolomé de las Casas, ¿contra los negros?*, Mundo Negro, Madrid, 1991, pp. 35-36.

Pero eso no fue lo peor. La calumnia más escandalosa esgrimida por Pauw al fraile fue la de la leyenda del Las Casas antinegro, perla manejada desde sus escritos e incluso asumida como cierta hasta el siglo XXI. Es así que en sus exitosas *Recherches* señala que el comercio de esclavos negros a América fue “concebido y redactado por un clérigo llamado Bartolomé de las Casas”, añadiendo que:

(...) por la mayor extravagancia de que pueda ser culpable el espíritu humano, compuso un gran número de memoriales para probar que la conquista de América era una atroz injusticia; y al mismo tiempo, imaginó reducir los africanos a la esclavitud para hacerles trabajar en un país tan injustamente conquistado.¹⁶⁵

Como lo ha demostrado cabalmente Isacio Pérez, el texto de Pauw contiene enormes deficiencias en su investigación, pues los esclavos negros fueron autorizados por la Corona por lo menos desde 1501, varios años antes de la solicitud de Las Casas que en efecto formuló, pero en 1516, cuando era un hecho común y consumado. En el colmo, Pauw señala que uno de los objetivos de tal envío, fraguado en 1517, era enviarlo a México “donde la despoblación era extremada”.¹⁶⁶ El absurdo es evidente. Como sabe cualquiera que medianamente conozca la historia americana, incluso en el siglo XVIII, la presencia hispana en el Valle de México se inició en 1519 y se consolidó hasta 1521, pifia tan relevante que por supuesto, desacreditaría el conjunto de las afirmaciones que al respecto hace su autor. Por el contrario, su obra fue por demás leída y su juicio sobre Las Casas se convirtió en un lugar común difundido lo mismo por la enciclopedia *Larousse* que por el prestigiado Jorge Luis Borges,¹⁶⁷ razón por la que no deja de repetirse.

¹⁶⁵ *Cit. pos. Ibid.* p. 36

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 37.

¹⁶⁷ El dato sobre la enciclopedia lo aporta el propio Isacio Fernández, *Ibid.* p. 39. Con respecto a Borges, es justo con ese dato, el de la supuesta responsabilidad de Las Casas en generar el transporte de esclavos negros a América, con que comienza su *Historia Universal de la Infamia* “En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esta curiosa variación del filántropo debemos infinitos hechos

Ahora bien, como hemos visto, detrás de los escritos de Pauw se encuentra la filosofía ilustrada europea. Es ella, y no las deficiencias personales de dicho autor, la que hizo creíble su obra. Para la Ilustración, lo americano tenía que ser inferior a lo europeo, y por ello, todo lo que contradijera tal razón era motivo de sospecha. En ese sentido, la defensa de los indios, la idea de la naturaleza humana común esgrimida por Las Casas, resultaba un absurdo, una afirmación inaceptable. La leyenda del Las Casas antinegro era una forma de hacerlas incongruentes y por lo mismo, faltas de credibilidad. No quiere decir ello que Pauw haya ideado conscientemente la calumnia. Como hemos visto, fue el contexto ilustrado el que lo llevó de la mano a desacreditar una teoría que se contraponía con los supuestos de sus conclusiones ciertamente “ilustradas”, porque lo ilustrado europeo lleva inscrito, como hemos visto, el germen de la visión colonialista.

En la búsqueda de la explicación por la asimetría entre los diferentes desarrollos entre los continentes, Buffon expone explícitamente una idea de la naturaleza humana donde el modelo de perfección está en el color blanco de la piel, justo el característico de los pueblos europeos y que, según él, sería el correspondiente al estado primigenio: “Parece pues que el blanco sea el color originario de la Naturaleza, el que el clima, el alimento y las costumbres alteran y cambian, hasta llegar incluso al amarillo, al moreno y al negro”,¹⁶⁸ lo que insinúa, de acuerdo con lo dicho anteriormente, que en la estirpe de coloración blanca hay una humanidad plena y en las demás, una degradación de la misma.

Nuevamente a semejanza que su antecesor Sepúlveda, Buffon no se deja sorprender por las culturas indoamericanas establecidas antes de la llegada de los europeos, ni siquiera por la mexicana o la inca:

(...)” Madrid, Alianza, 2008, p. 17. La ironía y el desprecio de Borges a Las Casas es una consecuencia de la obra de Pauw pero también de su propio credo ilustrado, que está detrás de la actitud de ambos.

¹⁶⁸ *Cit. pos Marchetti, op. cit.* p. 37

Todos los americanos nativos eran o son todavía salvajes. Los mexicanos y los peruanos habían construido cierto orden civil tan recientemente que no deben constituir una excepción. Cualquiera que sea el origen de estas naciones salvajes, parece ser común a todas (...) ¹⁶⁹

Por supuesto que Buffon no se tomó la molestia de indagar sobre los orígenes milenarios de mexicas e incas y, en general, de las culturas indoamericanas, calificadas simplemente como salvajes. Su ignorancia culpable se hace evidente en cada argumento. Lo destacable aquí es que el supuesto salvajismo aludido presenta un carácter de plano insuperable, profundizando nuevamente la veta trazada por la filosofía política constructora de la razón imperial del XVI. Pero si entonces se veía una posibilidad remota de redención, para Buffon, para los ilustrados europeos, sencillamente los indígenas americanos no parecen tener salvación posible.

De hecho, el desmantelamiento de la visión que reconocía méritos civilizatorios a los pueblos indoamericanos antes de la llegada de los europeos es uno de los puntos de mayor consenso entre los ilustrados. A Le Condamine o Buffon podemos añadir a De Pauw, quien fue tal vez más allá que nadie al cuestionar la arquitectura y las instituciones incas, buscando ridiculizar sobre la educación que practicaban, señalando que había una especie de universidad “donde ciertos ignorantes titulados, que no sabían leer ni escribir, enseñaban filosofía a otros ignorantes que no sabían hablar”. ¹⁷⁰

El escocés William Robertson (1721-1791) pretendió elaborar una teoría general sobre el desarrollo cultural de los grupos humanos basado en la noción de “modos de subsistencia” de Adam Smith, una teoría evolutiva que suponía un desarrollo dominado sucesivamente por cuatro actividades económicas: la caza, el pastoreo, la agricultura y el comercio. Paralelamente, utilizaba otra especie de caracterización evolutiva propia de la época, donde se hablaba de salvajismo, barbarie y civilización, ¹⁷¹ de las que merece

¹⁶⁹ *Cit. pos* Marchetti, p. 27.

¹⁷⁰ De Pauw, *cit. pos*. Gerbi, *op. cit.* p. 54.

¹⁷¹ *Cfr.* Brading, *op. cit.* p. 468.

especial atención el término de salvajismo, el cual, como hemos visto, se convirtió en la denominación preferida para los ilustrados europeos al momento de calificar las culturas indígenas americanas, pretendiéndolas situar así en un nivel inferior a la barbarie. Pues bien, cuando Robertson pretende aplicar tales conceptos, concluye sin titubeos que “ni los mexicanos ni los peruanos tienen derecho a compararse con las naciones que merecen el nombre de civilizadas”, ubicándolas en el estadio más elemental posible. Tampoco le impresionaban los vestigios arqueológicos de los pueblos indoamericanos, señalando sobre la escritura mexica que eran “torpes representaciones (...) carentes de gracia y propiedad (...) los garabatos de los niños delinean los objetos casi con la misma precisión”¹⁷².

Así pues, las ideas formuladas en el XVI sobre los indígenas americanos son de un talante semejante a las del XVIII, pero éstas consiguen ir más allá en lo referido a su consideración degradatoria. Contra lo que pudiera pensarse, este es un análisis científico e ilustrado estricto, donde lo que se dice no es producto de un “error”, sino de lo que la ciencia ilustrada europea piensa porque en buena medida necesita pensarlo, y porque no puede hacerlo de otra forma, como lo prueba la reiterada afirmación que hacen los pensadores ilustrados de diversos países europeos.

No obstante lo anterior, Buffon creía que el problema del continente americano tenía arreglo. Su obstáculo era la inmadurez de sus habitantes, plantas, animales y humanos, pero como toda juventud, se arregla con el tiempo. Es así que afirma:

Todo parece indicar que los americanos eran hombres nuevos, o, por mejor decir, hombres trasladados a aquellas regiones desde tiempos tan antiguos, que habían perdido toda noción, toda idea de este mundo de donde habían salido (...) la mayor parte de los continentes de América eran una tierra nueva, todavía fuera de la mano del hombre (...) que los hombres son ahí fríos y los animales pequeños (...) dentro de algunos siglos, cuando se hayan desbrozado las tierras, talado los bosques, dirigido los ríos y contenido las aguas, *esta misma tierra llegará a ser la más fecunda, la más sana, la más rica de*

¹⁷² William Robertson, *cit. pos.* Brading, *op. cit.* pp. 472-473.

*todas, como parece serlo ya en todas las partes trabajadas por el hombre.*¹⁷³ (Énfasis de quien transcribe)

Nuevamente vemos en los planteamientos de Buffon otra parte fundamental de lo que será el paradigma ilustrado europeo sobre el continente americano. Para comenzar habla de que los indoamericanos habían perdido la noción del “mundo donde habían salido”. Es decir, se trata de pueblos sin memoria, sin historia, algo que no debe sorprendernos cuando ya antes se había dicho de ellos que tenían un comportamiento meramente animal y no tenían actividad en el alma. Dicho en otros términos, los pueblos oriundos de América representan un *no ser*, una especie de *nada ontológica* donde los siglos han pasado sin poder generar una significación digna de consideración histórica. Se manifiesta aquí lo que parafraseando a Enrique Dussel podríamos llamar una totalización ontológica, donde la propia ontología se manifiesta como “ideología de ideologías”. En ese sentido: *el ser es, y el no ser no es*; en este caso, el ser es lo europeo, y el no ser, lo indoamericano.¹⁷⁴ El indígena americano, más que representar la prehistoria viva del hombre europeo, personifican un mundo frustrado condenado a desaparecer, sin que su desaparición signifique absolutamente nada para la historia porque ni siquiera han formado parte de la misma. De ahí pues que, cuando el planteamiento ilustrado hable de “historia universal” omita por completo a estos pueblos.

Estando el continente en manos de hombres que no significan nada, la naturaleza permanecía intacta, esperando su transformación, posibilitada sólo por la civilización, la que a se vez, se entiende, únicamente puede venir de Europa. De hecho, sin explicarlo con razones científicas, se atreve a pronosticar que aquella tierra degradada y degradante saldrá de su letargo de siglos para convertirse en “la más rica de todas, como parece serlo ya en todas las partes trabajadas por el hombre”. ¿A qué hombre se refiere? Al único que entiende como tal: el europeo. Será su civilización, la única que hay, la que convierta la

¹⁷³ *Ouvres complètes*, pp. 455-456, *Cit. pos.* Antonello Gerbi, *op. cit.* p. 13.

¹⁷⁴ *Cfr.* Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, pp. 26 y 46.

enorme tierra virgen en territorio fértil. El proceso, claro, llevará siglos, dado el desfase histórico que vive el “Nuevo Mundo”, que resultó en efecto nuevo en todos los sentidos. Lo que esboza aquí Buffon es mucho más que un tratado de geografía física. Se trata de la articulación de una filosofía de la historia que tiene como centro a Europa, y como modelo de ser humano al europeo. Es la versión ilustrada de Próspero y Calibán, de Shakespeare. Serán Kant y Hegel quienes años después articularán filosóficamente esta propuesta al señalar que América es una tierra sin pasado, pero con futuro, como analizaremos más adelante.

c) Rousseau: el salvajismo de América

La ilustración francesa también necesitó de América para desarrollar su fundamentación filosófico política. El ginebrino Jean Jaques Rousseau (1712-1778) desarrolló uno de los principales elementos de su planteamiento teórico, el del “buen salvaje”, justamente inspirado en los indígenas americanos. La noción de “buen salvaje” debe manejarse con cuidado, pues no entraña precisamente una ponderación positiva, como suele concederse, sino un planteamiento menos original. La dicha bondad nos será en realidad sino la contraposición con la visión del hombre bélico pre-contractual de Hobbes (que, paradójicamente, también es el indio americano), aunque, en el fondo, no rompe con el protagonismo del sujeto individual planteado por éste. La supuesta bondad es más bien un carácter algo más que ingenuo, pues según Rousseau el salvaje vive una actividad intelectual que raya en la imbecilidad: “¿Por qué sólo el hombre es susceptible de convertirse en un imbécil? ¿No es porque vuelve de ese modo a su estado primitivo (...)?”¹⁷⁵ La supuesta felicidad del salvaje es más bien su incapacidad para perfeccionarse y darse cuenta de sí, condición que fundamenta en lo que él cree se vive entonces en América: “Tal es hoy mismo el grado de previsión del caribe: vende por la mañana su cama de algodón y vuelve llorando por la noche para rescatarla, por no haber

¹⁷⁵ Jean Jaques Rousseau, *El origen de la desigualdad*, México, FCE, 1996, p.16.

comprendido que la necesitaría de nuevo”¹⁷⁶. La pretendida defensa de ese hombre primitivo es apenas aparente. En realidad le sirve para hacer una crítica a la sociedad que vive, falta de libertades entre otras cosas por no atenderse la voluntad general, según la fórmula expuesta en su posterior trabajo *El Contrato Social*. Esa sociedad civilizada es, por supuesto, la sociedad europea moderna, que encuentra así en la indoamericana un retrato de su pasado que acaso debe servirle de inspiración para no retornar a él jamás. Es así que encuentra en la propia Europa las claves de lo que posibilita el desarrollo, a su entender, el hierro y el trigo, los cuales traerían la “perdición” de la civilización, como también sus beneficios. Subraya el papel civilizatorio de ambos cuando advierte:

Así, uno y otro eran desconocidos para los salvajes de América, que por esto permanecieron siéndolo siempre. Los otros pueblos parece que continuaron en barbarie mientras que practicaron una de estas artes sin la otra; y una de las razones principales que haya sido Europa, si no más pronto, al menos más constantemente ordenada que las otras partes del mundo, es que, al mismo tiempo que abundante en hierro, es más fértil en trigo¹⁷⁷.

Se trata de una aseveración con un fuerte contenido eurocéntrico, donde Rousseau pondera la civilización europea sobre las demás debido al protagonismo de sus propios recursos, siendo pues, los hombres de hierro y de trigo quienes aventajan al resto del mundo, aun con todas las características negativas que puedan atribuírsele a la dicha civilización. Europa, pues, es la sociedad civil, producto del pacto, mientras que América, el mundo anterior a éste, el salvajismo. Huelga decir que Rousseau, por supuesto, jamás viajó a América y que su visión del supuesto salvajismo que en ella se encierra son más producto de un prejuicio generalizado que de una investigación antropológica. La suya es, como diría Edward Said, una “geografía imaginaria”, necesaria para ponderar el carácter civilizado de Europa sobre los otros mundos, yo el oriente, ya la propia América.¹⁷⁸ De esta forma, queda clara la necesidad de poner en el fundamento de la

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 18.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 56.

¹⁷⁸ Edward Said señala que la cultura europea forjó una representación ficticia del oriente, una visión exótica que sólo confirma la preponderancia europea. Hay una “geografía imaginaria” que pretende “orientalizar lo oriental”. Cf. Edward Said, *Orientalismo*, México, Random House Mondadori, 2009, pp.

filosofía política ilustrada al salvaje, es decir, a los pueblos indígenas de América, que en este caso son exhibidos en su supuesta barbarie, ciertamente insuperable debido a las carencias de sus recursos. La América original es concebida por Rousseau como una sociedad impolítica y, por eso, se constituye en la muestra antagónica del carácter civilizado de la Europa moderna.

d) Kant: la marginalidad metafísica de (Latino)América

El propio Immanuel Kant (1724-1804) adoptó los juicios eurocéntricos y el consecuente carácter peyorativo de los pueblos periféricos en sus escritos filosóficos. En su trabajo esboza ya una filosofía de la historia de cuño ilustrado donde manifiesta su credo en una conducción inherente e inmanente que nos conduce de manera inevitable:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito (...) siguen insensiblemente la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa.¹⁷⁹

Así pues, hay un *telos* hacia el cual nos conduce la sabia Naturaleza, por lo que la interpretación de los hechos históricos debe considerarse impelida por una noción de progreso intrínseca a ellos. La Historia avanza y nosotros con ella, pero el secreto de su conducción no nos es dado. Acaso es la imaginación arraigada en el pasado la que nos puede provocar que descifremos tan importante misterio. Kant parece encontrarlo, faltaba más, en la apropiación del pasado helénico que se expone como privativo de la cultura europea y como signo inequívoco de lo civilizado. Es así que observa:

Sólo un *público ilustrado*, que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días, sin interrupción, puede autorizar la historia antigua. Fuera de él, todo es *terra incógnita*; y

81-109. Algo semejante podemos decir sobre la visión europea moderna respecto de América, y en particular, del salvajismo atribuido por Rousseau a los indígenas americanos.

¹⁷⁹ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1999, p. 40.

la historia de los pueblos al margen de su círculo puede comenzarse sólo a partir del momento en que entran en este círculo (...) La primera página de Tucídides (dice Hume), es el único comienzo auténtico de toda *verdadera historia*.¹⁸⁰ (Énfasis del autor).

Se trata de una de las confesiones más claras del helenocentrismo y el eurocentrismo en la historia de la filosofía. Según Kant, hay un público, o mejor, un pueblo ilustrado que es tal “desde el comienzo”, y eso lo acredita para decidir qué es historia y qué no. La historia de los pueblos no europeos comienza entonces en el momento que se tiene contacto con el único pueblo ilustrado de la humanidad, según su conclusión apoyada en el historiador griego. La traducción ontológica de la filosofía de la historia kantiana sigue una lógica obvia: un pueblo *es*, un pueblo tiene el *ser*, en la medida que se contacta con el pueblo ilustrado, con el pueblo europeo. Fuera de ello todo es “*terra incógnita*”, pero no sólo por desconocida, sino porque conocerla no tiene sentido ya que su *ser* carece de valor. En este punto, Kant no supo, porque no pudo o porque no quiso saber, que el pueblo europeo no había perdurado como pueblo ilustrado desde siempre según su propia creencia, pues los griegos no se consideraban parte del pueblo europeo (véase *supra*, caps. I y II). La filosofía de la historia de Kant es entonces pura imaginación de la historia. No obstante, su carácter hegemónico la hacen indispensable porque ella fue en buena medida de la idea de la historia y la idea de la filosofía dominantes.

La idealización helenocéntrica conduce a la concepción política eurocéntrica. Es así que Kant articula lo que se convertirá en la clave interpretativa de casi la totalidad de los textos de historia de la filosofía e historia política:

Porque si partimos de la historia griega como aquella a través de la cual se nos conserva, o corrobora por lo menos, toda otra historia más antigua o coetánea; si perseguimos su influencia en la formación y desintegración del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió el Estado griego, y el influjo de este pueblo sobre los bárbaros, que a su vez acabaron con el Estado romano, y así hasta nuestros días; si añadimos a esto, episódicamente, la historia política de los demás pueblos, cuyo conocimiento ha llegado poco a poco a nosotros a través de esas naciones ilustradas: *se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en ésta nuestra*

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 65

*parte del mundo (que, verosímilmente, algún día dará leyes a las otras).*¹⁸¹ (Énfasis de quien transcribe).

Siendo la historia griega *naturalmente* (en el sentido kantiano de *Naturaleza*) el comienzo de toda historia, y dotada ella de un *ethos* inherente de perfección, los pueblos europeos resultan privilegiados por poseer en custodia ese espíritu, razón por la cual, “verosímilmente”, deberán llevarlo a las otras naciones del mundo. Se trata de una especie de misión evangélica a la que están obligados y no por voluntad propia, sino por ese motor intrínseco que hace moverse a la historia. Es así que el maduro Kant parece llegar al delirio:

Si, por otra parte, se presta atención a la constitución civil y sus leyes y a las constituciones estatales, en la medida que, por lo bueno que había en ellas, sirvieron por cierto tiempo para elevar y dignificar los pueblos (...) siempre quedaba un germen de ilustración, el cual, desarrollándose de nuevo con cada revolución, preparaba un nivel superior para el mejoramiento (...) se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo. Semejante *justificación* de la Naturaleza, -o, mejor, de la *Providencia*- no es motivo fútil para escoger determinado punto de vista con qué enfocar la historia universal.¹⁸² (Énfasis del autor)

Se nota a la perfección el plan “civilizador” europeo. Poseyendo ellos ese espíritu perfeccionador de la humanidad, deben por obligación llevarlo a todos los rincones de la tierra. La comparación con el Evangelio resulta ser más que una metáfora, pues aclara Kant que esa Naturaleza de la que habla, la conductora de la historia, es en verdad la *Providencia*, una voluntad metafísica cuyos designios resultan ser no sólo inescrutables, sino obviamente inexpugnables también. La ubicación de Europa como centro del mundo y de la historia encontraba un argumento ilustrado que pretendía salir del mito pero para hacerlo, o para pretender hacerlo, acudía a una figura que entronizaba el

¹⁸¹ *Ibid.* p. 62

¹⁸² *Ibid.* pp 62-63.

supuesto despliegue de la razón en una instancia meta-racional. Al parecer, el totalitarismo advertido por Adorno y Horkheimer es más totalitario de lo que parece.

Así, el gran crítico de la metafísica ha tenido que recurrir a ella para asentar su noción de historia. De la noción de historia ponderada por la Modernidad. El progreso no puede asumir su razón, su verdad, sino como entidad metafísica que dirige los tiempos de la historia. De esta forma Kant, en este ámbito, no sólo no critica la metafísica, sino que la reinventa al entregarse a ella para evitar el vacío de la existencia y aceptar la creencia de que hay “un destino en este mundo”. Ese destino finalmente no es del todo incierto, pues no es sino el desarrollo del *ethos* comenzado por los griegos, mismo que en su desarrollo conducirá a una convivencia plena entre los estados, lo que en otro momento llamará “la paz perpetua”.

Pero ya se ve que *la Naturaleza, la Providencia*, no quiere a sus hijos por igual. Hay unos que son privilegiados, los europeos, que darán sus leyes a los demás, Así, y sólo así, se conseguirá aquél ansiado estado perfecto de perpetua paz. La razón de esa diferencia entre unos pueblos que están llamados a conducir la civilización y otros a dejarse llevar está dada en *Geografía Física*, una obra de madurez (1802), donde observa las razones fundamentales que hacen la diferencia entre unos pueblos y otros:

La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos.¹⁸³

El color de la piel no resultó algo superficial. No es exactamente un mero *fenómeno*. Al parecer, es una expresión visible de ese intrínseco secreto de la Naturaleza para aplicar su plan de perfección permanente a la historia, algo así como el *noúmeno* del que pende el desarrollo de la humanidad. Se vislumbra así la filosofía política inserta en la obra

¹⁸³ *Cit. pos.* Santiago Castro Gómez, “La Ilustración del siglo XVIII” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”, 1300-2000*, México, Siglo XXI, p. 141.

kantiana. Se ve con claridad su inmersión plena en la filosofía ilustrada. Aquello de la superioridad de la raza blanca, por ejemplo, ya antes lo había mencionado Buffon, y ciertamente su conclusión, como la de Kant, está dada por las inferencias aportadas por el determinismo geográfico. Lo novedoso en cuanto éste último rubro se manifiesta porque hace coincidir los resultados de la *Geografía Física* con los de la filosofía de la historia, inyectada por el supuesto metafísico que deposita en un pueblo, el europeo, la raza blanca, el plan de perfeccionamiento de la humanidad y las posibilidades de la *paz perpetua*, lo que hace aún más irresistible la superioridad de Europa sobre el resto del mundo. En ese plan de paz, entonces, se lleva como principio no confesado, pero inequívoco, el dominio colonial de Europa sobre África, Asia y América. La filosofía política ilustrada muestra entonces su carácter intrínsecamente colonialista. La noción de igualdad, tan cara al pensamiento ilustrado, es sólo válida para los europeos, que pueden alegar que son iguales entre sí. Un blanco, quedó kantianamente claro, no es igual ni puede serlo a un negro o un rojo indoamericano. Su diferencia no es sólo óptica, sino ontológica. La raza blanca sería entonces la llamada a dominar a las otras. Dominar y no sólo gobernar, pues ya hemos visto que el concepto moderno de política es el de dominar, someter al otro, hacerle obedecer. Es en aras del progreso que la raza blanca debe dominar a las demás. Hablar de un Estado de negros o indios sería poco menos que un absurdo. Cuando en su texto *Hacia la paz perpetua* habla de la necesidad de forjar una sociedad de naciones capaz de regular los conflictos entre ellas se refiere fundamentalmente a las naciones europeas modernas, y los conflictos entre ellas son entre otros justamente los nacidos por la disputa colonial, mismos que se vislumbran justo a finales del siglo XVIII. La América Meridional (que abarcaba entonces desde el septentrión novohispano) es en ese momento ciertamente un conjunto de colonias europeas, pero lo digno de subrayarse de la postura kantiana es que no tienen ni pueden dejar de serlo. Su salvación se encontrará solamente en Europa y su condición de libres no llega siquiera a ser una quimera. No obstante, elabora una reflexión cuando, al analizar el derecho de los extranjeros a recibir un trato hospitalario, repara en las injusticias que las conquistas europeas dejan a su paso:

Si se considera, en cambio, la conducta “inhospitalaria” que siguen los Estados civilizados de nuestro continente (...) espantan las injusticias que comenten cuando van a “visitar” extraños pueblos y tierras. Visitar es para ellos lo mismo que “conquistar”. América, las tierras habitadas por los negros, las islas de la especiería, el Cabo, eran para ellos, cuando las descubrieron, países que no pertenecían a nadie; con los naturales no contaban. En las Indias orientales –Indostán-, bajo el pretexto de establecer factorías comerciales, introdujeron los europeos tropas extranjeras, oprimiendo así a los indígenas; encendieron grandes guerras entre los estados de aquellas regiones, ocasionaron hambre, rebelión, perfidia; en fin, todo el diluvio de males que puede afligir a la humanidad.¹⁸⁴

Así pues, Kant admite un cierto derecho de los pueblos a no ser tratados en forma “inhospitalaria” por los “visitantes” europeos. Admite de este modo un cierto derecho de los “naturales” y acepta que los europeos veían en ellos una especie de “nada”, y por ello creían tener potestad para posesionarse de ese territorio.

Señalado lo anterior, la concepción de las razas en Kant así como su noción de progreso invitar a replantear algunos de sus principios filosóficos básicos. El sujeto trascendental en el que piensa es entonces el *sujeto europeo*, pues en él es donde radican las posibilidades de su realización como en ningún otro, siendo que el sujeto africano o indoamericano estaría menos capacitado para ejercer una moral como la que se le pide. El derecho cosmopolita que pide en *Hacia la paz perpetua* debemos entenderlo como un derecho formulado para las naciones europeas modernas, pues son ellas las que presentan las ambiciones imperiales que su texto busca regular. Y esas ambiciones no son únicamente entre ellas mismas, sino, por supuesto, principalmente hacia los países de América, África y Asia. El derecho cosmopolita aludido es pues el de la *Cosmópolis europea* y no exactamente un derecho con carácter universal.

¹⁸⁴ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, México, Porrúa, 1990, p. 228.

e) Hegel: el Espíritu exterminador

Kant le deja así la mesa puesta a Hegel para que desarrolle la trama de la filosofía de la historia que ha prefigurado. Por principio de cuentas, coincide plenamente con los ilustrados que hablaban de una inmadurez del territorio americano:

Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos (...) el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen (...) presenta la Nueva Holanda (Surinam) caracteres de juventud geográfica(...)¹⁸⁵

No nos sorprende. Ya hemos visto que la idea del carácter primitivo de América fue un lugar común en los ilustrados europeos. Vale reiterar que no se trata de un dato marginal, sino constitutivo del propio discurso filosófico de la Ilustración. Esa inmadurez geográfica, por supuesto, se hace extensiva para los seres humanos. Al igual que Kant, para Hegel hay diferencias raciales insuperables. Ellas explican en buena medida la conquista europea del territorio americano, aunque en este caso tendremos una explicación tan significativa como sorprendente. El causante de esa conquista, de la muerte de millones de indígenas americanos, no son precisamente los europeos, sino nada menos que *el espíritu*:

La conquista del país (América) señaló la ruina de su cultura, de la cual aún conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, *que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella*. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico y en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, *han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres* (...) los (indígenas) americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.¹⁸⁶ (Énfasis de quien transcribe)

¹⁸⁵ Hegel, G.W. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 170.

¹⁸⁶ *Ibid.* pp. 170-172.

Las dichas diferencias raciales de Kant son mucho más que eso en Hegel. Son deficiencias del *espíritu*. Como ente aéreo, fue su aliento, su soplo, el que hizo a unos pueblos grandes y a otros pequeños. Superiores e inferiores. En esta idea de la historia no hay asesinos ni víctimas. Los indígenas americanos no murieron por las espadas y los cañones; tampoco por las ambiciones imperiales ni por el ánimo individual de conquista, sino por el soplo del espíritu. Ante él no hay defensa posible. No hay culpa para los europeos, sino responsabilidad de la historia. La muerte de indígenas es sólo un requisito de su paso. Además, en este marco, su muerte es tan inevitable como intrascendente. “Se limitan a existir”, afirma Hegel categórico. Se entiende entonces que su existencia es como seres vivos, como seres disminuidamente humanos. Por lo mismo, ontológicamente no existen.

Hegel sintetiza como nadie la perspectiva histórica ilustrada, y es ella la que explica el misterio de que unos pueblos sometan y hagan desaparecer a otros:

Es conforme al concepto de espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo (...) los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido (...) Hay asimismo formas, dentro de los pueblos, que perecen, aunque éstos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué no perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Ahí se verá que *sólo perviven las formas más universales*. Las formas determinadas desaparecen necesariamente después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.¹⁸⁷ (Énfasis de quien transcribe)

Así pues, la historia se explica por un principio de indeterminación, el que contiene el componente universal, mientras que las formas determinadas, los pueblos marginados por tanpreciado componente, están dominados por un mero apetito corporal. Son “culturas naturales”, culturas sin espíritu, por lo cual su existencia carece de sentido para la historia, y por lo mismo, pueden y deben ser ignorados. Para el caso que analizamos, la conclusión es clara: los europeos se asentaron en América como portadores del

¹⁸⁷ *Ibid.* pp. 130-131.

espíritu, el que finalmente escribe la historia, misma que está impulsada por un elemento intrínseco: el progreso:

El progreso se define en general como la serie de fases por que atraviesa la conciencia (...) La historia universal representa el conjunto de las fases por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación (...) El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad.¹⁸⁸

Se ve claro. Ese espíritu entonces recorre la historia y la hace progresar hacia la conciencia de lo absoluto, que finalmente es Dios. Hay un plan que, siendo racional, no deja de ser divino. Kant habló indistintamente de la *Naturaleza* y la *Providencia*, dibujando finalmente una filosofía de la historia depurada posteriormente por Hegel. Así queda trazada la razón inherente del progreso en la que el ser del mundo está necesariamente inmerso. Hay una finalidad indeterminada, un *telos*, que inmanentemente nos perfecciona. De igual forma queda explicada entonces la necesaria e inevitable inmadurez e inferioridad de América y los americanos, entendidos estos particularmente, aunque no en forma exclusiva, los integrantes de los pueblos oriundos. El exterminio de millones de indígenas americanos, reconocidos por el propio Hegel, no puede ser entendido entonces como un genocidio, sino simplemente como un incidente histórico creado por el espíritu en su devenir. Los pueblos sin espíritu mueren. Los pueblos que lo tienen viven. Cuando éstos matan a los otros no matan, sino que se salvan porque el espíritu los salva. Es la más pura afirmación del mundo en su orden existente.

Así pues, para Hegel los pueblos indoamericanos son prescindibles. No obstante, observa una única posibilidad de que sobrevivan, y es justamente adquirir el modo de ser europeo:

¹⁸⁸ *Ibid.* pp. 131 y 149.

Los americanos propiamente dichos (los indígenas) empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzos por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero (...) Así pues, habiendo desaparecido –o casi- los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. *Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa*. El exceso de la población europea ha ido a verterse en América.¹⁸⁹ (Énfasis de quien transcribe)

Por lo dicho, entonces la única posibilidad de que los indígenas sobrevivan es que desaparezcan como indígenas. Que actúen como los europeos y se independicen de ellos es la alternativa vista. Dicho en otros términos, que acepten el espíritu donde está inmerso el progreso, la savia de la historia vista por Hegel. Así pues, la cultura indígena, existencia pura, no tiene nada qué hacer en el mundo. Lo verdaderamente “eficaz” es lo que viene de Europa, incluyendo su población. Se muestra entonces su función como receptáculo del “exceso de población”, es decir, la necesidad de que América funja como colonia donde se asienten aquellos europeos empobrecidos o perseguidos en sus países. Son ellos quienes pueden hacer la América que, por lo mismo, no tiene vida propia, sino la de reproducir lo que pasa en Europa. Ese colonialismo puro lo asumió en forma cabal Edmundo O’Gorman, quien con agudeza hegeliana y heideggeriana explicó que América era en realidad no un descubrimiento, sino una invención europea. “América es el país del porvenir”, profetiza Hegel,¹⁹⁰ pero ese futuro será siempre y cuando sepa hacerse portavoz de ese espíritu que le infringió Europa.

Como hemos visto, el supuesto carácter revolucionario, igualitario, liberador de la Ilustración no resulta tener esa naturaleza si la aplicamos a la circunstancia latinoamericana. Es más bien, todo lo contrario. La Ilustración europea basó su idea de América en la elaborada dos siglos antes por el humanismo forjado en la misma Europa, sin que haya forjado una sustancial ruptura en el aspecto fundamental: la consideración como una necesidad “civilizatoria” la colonización, dominación y explotación de la población indoamericana y sus recursos. Entre ambos existe un nexo de continuidad: la

¹⁸⁹ *Ibid.* pp. 172-173.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 177. Contradictoriamente, Hegel aclara que los filósofos no hacen profecías.

razón imperial. Así pues, la explicación naturalista de la Ilustración europea está subordinada a la concepción de la política previamente elaborada y que pertenece a la época renacentista, hecha en función de la relación de Europa con América. La concepción de América como un continente inmaduro, y como integrado por habitantes en un estado de subdesarrollo natural, expresa la incapacidad política que, finalmente, demanda y justifica la conquista europea.

Ahora bien, si es cierto que la concepción de lo (indo)americano como un pasado vivo del europeo, una contemporaneidad no simultánea como establece Castro Gómez, en el fondo también refiere una diferencia ontológica entre europeos e indígenas americanos, pues el ser se hace en el tiempo, y la ventaja de los europeos en la depuración de su ser sería ya inalcanzable para los indígenas americanos, lo que implicaría una ventaja ontológica insuperable. Eso, finalmente, insinúa la necesidad de una subordinación permanente de los oriundos americanos hacia europeos. De esta forma, el componente colonial de la Ilustración europea es intrínseco y prácticamente explícito.

Por lo expuesto, queda claro el vínculo estrecho entre la filosofía política de la modernidad temprana y la de la modernidad madura, es decir, entre la renacentista y la ilustrada, entre las que ha quedado demostrada su línea de continuidad. La centralidad imaginaria de Europa veía en América, y muy particularmente en Indoamérica, la concreción de su misión en el mundo. Es así que las filosofías políticas planteadas por Ginés de Sepúlveda y la de Kant presentan entonces muchos puntos en común aunque hay una diferencia de grado. Para Sepúlveda la distancia de los indios con los europeos es ontológica, pero para Kant y Hegel es además metafísica, pues están definitivamente fuera del plan civilizador de la historia. Esto significa, contra lo que suele pensarse, que la Ilustración europea resultó ser más radical en su concepción degradatoria que el propio humanismo renacentista eurocéntrico promovido por Sepúlveda. Como lo ha indicado Dussel, la filosofía política moderna ha definido la acción política como *dominación*, carácter que se ha manifestado en todos los autores analizados (y que hace

explicito Max Weber).¹⁹¹ Ahora podemos añadir que se trata de una *dominación colonial*, y más aún, *dominación europea sobre América*, y paralelamente, sobre África y Asia.

En todos los casos podemos dar cuenta de la articulación teórica de lo que Aníbal Quijano llama la *colonialidad del poder*,¹⁹² expresada en este caso en la conclusión evidente de que el mundo europeo mantenía una superioridad insuperable con respecto a la América Latina y que era menester, por lo mismo, mantener hacia ella una relación colonial. En ese sentido, la liberación latinoamericana, tanto la política, como la de su pensamiento y su filosofía, tendría que pasar por una crítica a la Ilustración europea. Veremos a continuación cómo fue elaborada.

¹⁹¹ Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 50.

¹⁹² La noción de colonialidad del poder es central en el pensamiento de Aníbal Quijano. Al dar una definición sobre ella, señala: “Consiste (...) en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de este imaginario (...) La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento (...) símbolos y modos de significación (...) Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” Cir. Pos. Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, pp. 62-63. Quijano profundiza el tema en trabajos como *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf>

SEGUNDA PARTE

**DESARROLLO Y PARTICULARIDADES DE LA ILUSTRACIÓN
LATINOAMERICANA**

I. LAS CORRIENTES FILOSÓFICAS EN LA ILUSTRACIÓN LATINOAMERICANA

Hemos situado a la Ilustración, al igual que debiéramos hacerlo con todo movimiento filosófico, como un conjunto de argumentaciones ubicadas en un contexto histórico determinado. No son filosofía indeterminada, sino filosofía de la modernidad madura, radicada en Europa y consecuentemente acorde a su visión del mundo y presta a defender sus intereses. Según observamos en el capítulo anterior, la filosofía política europea se construyó teniendo como espejo invencible el reflejo de América. Vale subrayar en consecuencia que la constante mención de lo americano en el pensamiento ilustrado dista mucho de ser un accidente. Si se precisa de ella lo mismo en el Renacimiento que en la Ilustración, es decir, en la modernidad toda, es por su carácter indispensable para definir lo político para la filosofía europea en esta etapa del pensamiento. La filosofía europea moderna, pues, no puede hablar de política sin hablar de América, y eso es porque la razón de ser de su política es justamente América. Toda ella en general, pero en particular América Latina, pues Estados Unidos fue visto como un semejante desde antes de su independencia, como consta en los escritos de Locke, pero no fue el caso de la América Latina ni en general de la Indoamérica, incluida por supuesto el norte no conquistado entonces por los europeos.

Por lo dicho anteriormente, concluimos que la Ilustración es necesariamente un movimiento filosófico simultáneo entre Latinoamérica y Europa. No obstante, dada su *locus enuntiationis*, al movimiento ilustrado generado en Europa debemos considerarlo no como el portador de la Ilustración en general, sino de la Ilustración *europaea*. Paralelamente, y dada su situación política con respecto a Latinoamérica, es pertinente caracterizarlo como un movimiento central y hegemónico. Mientras, al latinoamericano es factible enunciarlo como periférico y hegemonzado, si tomamos como base la noción de sistema-mundo desarrollada por Immanuel Wallerstein. Esa relación asimétrica no

sólo sería determinante para explicar la situación política de cada continente en cuestión, sino de la perspectiva filosófica con que la asumiría o criticaría. Por lo dicho, el carácter de la Ilustración latinoamericana también quedará definido bajo esa dialéctica. Es así que, evidentemente, la Ilustración europea encontró en la América Latina un terreno natural para reproducirse, pero paralelamente también uno para ser cuestionada y subsumida en un movimiento ilustrado de cuño diferente, como veremos a continuación.

La Ilustración latinoamericana no puede ni debe entenderse como una prolongación de la Ilustración europea. Si bien es cierto que parte de los principios impresos por ella, no se agota con ellos y, por el contrario, su nota de originalidad la encontrará frecuentemente en su capacidad para criticarla. La resistencia a la Ilustración, dada desde el conservadurismo escolástico moderno, no ha de entenderse, por supuesto, como parte de la crítica a la que podemos referir. La crítica a la Ilustración europea desde América Latina podrá considerarse ilustrada en la medida en que asuma los principios filosóficos que norman la Ilustración en lo general. Siguiendo a Mario Magallón, es posible afirmar que debe considerarse lo ilustrado latinoamericano no como “una imitación lógica o irreflexiva, sino por el contrario: es un intento por encontrar respuestas, desde lo particular (...) a la propia realidad histórica”.¹⁹³

Con lo antes observado mediante la crítica a la Ilustración de Adorno y Horkheimer, ambos autores dieron cuenta de lo que llaman el totalitarismo de ese movimiento filosófico, mismo que planteaba una liberación política y filosófica que no pudo cumplir desde el momento en que se encerró en su propia lógica. Señalamos entonces que dicho totalitarismo no se reducía las trampas racionalistas de su discurso, sino a su relación intrínseca con Latinoamérica, oculta para ambos autores y en general, para la filosofía europea. Dicha relación es necesariamente de dominio, pues la noción de política ideada por la filosofía europea lleva implícita la subordinación de América a Europa, como

¹⁹³ Mario Magallón Anaya, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000, p. 31.

buscamos demostrarlo a través del análisis de varios autores. Es así que parece válido parafrasear a Adorno y Horkheimer para señalar que se presenta una dialéctica de la Ilustración *europaea*, misma que, dada la situación política del sistema-mundo, articulará su pretensión de universalidad como aspiración de una totalización epistémica. Ello lo hará por un doble carácter totalitario: el de la Ilustración, aportado por sí misma para el propio discurso filosófico; y el que le da su carácter europeo moderno, que supone una superioridad con respecto al discurso filosófico latinoamericano.

Partiendo de la situación anterior, en contraparte, aplicando una categoría propuesta por Enrique Dussel,¹⁹⁴ es válido decir que en América podemos dar cuenta de una *Analéctica* de la Ilustración *americana*, donde ese discurso filosófico se construye de acuerdo con una lógica diferenciada. La analéctica supondría entonces la consideración de América Latina como un Otro forjado en la exterioridad, en este caso, de la totalidad de la filosofía ilustrada europea, con lo cual tenemos que: “El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es ana-léctica, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar a otro positivamente desde la misma totalidad”.¹⁹⁵ Visto así y aplicado a nuestro caso, la comprensión de la Ilustración latinoamericana sólo podrá reconocerse en la medida en que se le valore en forma alternativa, en su capacidad de reconocer al Otro, a quienes han sido excluidos del discurso filosófico hegemónico, para lo cual será preciso rescatar su propio marco hermenéutico.

Dado su carácter periférico, la Ilustración latinoamericana se formó en un contexto que dificultaba su desarrollo. De hecho, puede decirse que su presencia no se ve a simple vista. Se expresó en formas múltiples, a veces cobijada por la oficialidad del mundo colonial, pero otras desde una perspectiva francamente subversiva. Para escudriñar la

¹⁹⁴ Enrique Dussel propone la *Analéctica* como una forma de superación de la dialéctica. Así: “El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*, el pasaje de la potencia al acto de “lo mismo”. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la de la totalidad *desde el otro* y para “servir-le” al otro creativamente”, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara, UdeG, 1991 p. 186.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 187.

orientación, o mejor, las orientaciones de sus perspectivas, es indispensable recordar el ámbito en que se gestó. En primer término está la hegemonía española, que entonces transitaba, como hemos visto, por el despotismo ilustrado articulado desde inicios del siglo XVIII, enfáticamente a raíz de la llegada de los gobernantes de la casa de los Borbón. Este gobierno se adoptó, según demostramos, como un recurso hispano impulsado justamente para asegurar sus posesiones americanas ante la amenaza de perder el control comercial que ejercía sobre ellas. Eso significa que la Ilustración se promovió en el mundo hispánico por una necesidad imperial de control hacia las colonias. No nace pues, para liberar, sino para sujetar. Lo anterior puede aparecer como un contrasentido, y lo es en cierto modo, pues la Ilustración es vista como una filosofía liberadora. En Hispanoamérica, sin embargo, no necesariamente se comporta así. En ella, la Ilustración se condujo por un derrotero errático, confuso, que va de ese intento original por la sujeción hasta un discurso que consiguió sacudirse ese carácter y acudió a la búsqueda de su naturaleza revolucionaria. Es decir, dicho movimiento se manifestó a través de varias corrientes que es necesario distinguir para dar cuenta cabal de su expresión latinoamericana.

Ahora bien, dado que la Ilustración se manifestó originalmente como un discurso de poder, el *locus enuntiationis* en América Latina podemos precisarlo en función de los grupos donde la disputa política se hizo patente. Debido a la estructura social de la sociedad colonial, dichos grupos podemos ubicarlos dado su condición étnica, pues era ella la que en buena medida determinaba las dichas relaciones de poder. Recordemos que dicha circunstancia estaba trazada legalmente, y que sus derechos, su situación en el Estado novohispano, estaba determinada justo por el citado origen étnico. Eso no significa, por supuesto, que todos los miembros de determinado grupo tuvieran la misma perspectiva, sino que esa perspectiva expresaba los intereses básicos de dicho grupo. Se trata de un punto de partida, pero no necesariamente un punto de llegada. Es sobre esa base que podemos establecer cuáles serían las corrientes de la Ilustración latinoamericana, qué ideas sustentaban y cuáles los intereses expresados.

En un primer momento debe señalarse la promovida por la metrópoli o defensora de los principios ilustrados europeos, la que podemos considerar una filosofía ilustrada europea en territorio hispanoamericano. No es, pues, una Ilustración latinoamericana, sino una *Ilustración europea en Hispanoamérica* y ella está concatenada con el desarrollo del despotismo ilustrado antes referido. Así pues, para acercarnos a una comprensión certera de la Ilustración latinoamericana es pertinente distinguir en ella tres corrientes visibles. En un primer momento debemos considerar lo que llamaremos *Ilustración indoamericana*, compuesta a partir de la crítica de la exclusión de los propios pueblos indígenas a consecuencia de la Ilustración europea. Su estudio es importante, pues ella nos permite señalar que no todo lo ilustrado en Latinoamérica es criollo, y que incluso los mismos criollos se nutrieron del pensamiento indígena. En lo referente a la Ilustración latinoamericana de factura criolla se deben hacer algunas precisiones, pues sería inexacto, como suele hacerse, hablar de un pensamiento filosófico criollo sin distinguos. Así pues, a la segunda corriente la llamaremos *Ilustración indocriolla*, estando compuesta por el discurso elaborado por la etnia criolla pero afianzado en una perspectiva indígena. Una tercera escuela, también de manufactura criolla, puede ser denominada *Ilustración eurocriolla*, siendo ésta la que pretende fundamentar la legitimidad de los principios políticos sobre la base de una interpretación hispánico-criolla, como explicaremos en su momento.¹⁹⁶ Se trata ya de una Ilustración hispanoamericana propiamente dicha, por hacerse en suelo americano y por criollos que se sitúan en la base para defender sus derechos. Es en estas tres corrientes donde podemos hallar la razón analéctica de la Ilustración latinoamericana propiamente dicha. Los ámbitos filosóficos donde podemos encontrar las principales aportaciones son el de la antropología filosófica, el de la filosofía de la historia y el de la filosofía política. A continuación buscaremos identificarlos.

¹⁹⁶ La noción “eurocriollismo” ha sido ya utilizada por Carlos M. Tur Donatti y Hernán G. Taboada en *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*, México, UNAM, 2008.

II. LA ILUSTRACIÓN INDOAMERICANA

Los corregidores nos apuran con sus repartos hasta dejarnos lamer la tierra. Parecen que van de apuesta para aumentar sus caudales, en ser unos peores que otros (...) Son los corregidores químicos que en (vez de) hacer del oro sangre que nos mantenga, hacen de nuestra sangre oro.

Túpac Amaru II

La crítica al despotismo ilustrado español tiene un capítulo básico, acaso fundamental, en las rebeliones indígenas americanas desarrolladas poco después de la expulsión de los jesuitas. Tras ellas no se halla, por supuesto, un pensamiento filosófico académico, pero sí una praxis que debe ser interpretada, parafraseando a Ricoeur, como si fuera un texto en el que se pueden hallar principios filosóficos. La Ilustración indoamericana surge más de la práctica que de una elaboración teórica específica, si bien no carece del todo de la misma. Está compuesta por los movimientos indígenas que surgen como respuesta a las reformas borbónicas, que es decir, al absolutismo ilustrado, al totalitarismo de la ilustración que buscaba la eliminación del indígena como tal al pretender ciudadanizarlo, homogenizarlo, al prohibir la evangelización en lenguas indígenas y consecuentemente, limitar su comunicación y desarrollo. Los movimientos indígenas buscan reivindicaciones igualitarias que la Ilustración paradójicamente les negaba, por lo que advirtieron en ella un nuevo instrumento de dominación, al cual se rebelaron.

Es de llamar la atención que dichas rebeliones se hayan presentado lo mismo en la Nueva España que en el Virreinato del Perú, mostrando una cierta lógica en su desarrollo en donde puede establecerse la hipótesis de la existencia de ciertos elementos conceptuales comunes. Así pues, tanto los purépechas y otros pueblos subalternos de Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí, como los quechuas encabezados por Túpac Amaru consiguieron establecer movimientos desarrollados a partir de una exclusión acentuada por la política borbónica y que consiguieron poner en entredicho todo el entramado colonial. Veamos sobre qué bases fueron sustentados.

1. La crítica indígena al despotismo ilustrado en Nueva España

La política del despotismo borbónico generó un descontento generalizado en la Nueva España del que los grupos indígenas también se hicieron partícipes. La articulación del ejército requirió un reclutamiento incluso forzoso de españoles que motivó un recelo desconocido ante la institucionalización de una milicia hasta entonces desconocida. La monopolización del tabaco atacó a campesinos independientes que vieron así destruido su modo de vida. Pero fue el cobro de impuestos lo que pretendió igualar a toda la población, cuando el propio visitador José de Gálvez buscó hacia 1760 que incluso los “indios laboriosos”, mulatos y negros libres no tuvieran exención alguna en el pago. Todo ello motivó un enrarecimiento del ambiente político, donde criollos acaudalados, clérigos, misioneros y comunidades negras e indias manifestaran su protesta de diferentes formas, desde el apedreo a las nuevas milicias hasta el desarrollo de protestas populares cada vez mejor organizadas. Fue tal la tensión que en 1766 el virrey Joaquín de Montserrat, Marqués de Cruillas, señalara:

La ínfima plebe en tantas turbaciones va sacudiéndose el temor y el respeto; los ánimos de los grandes y pequeños se han agriado excesivamente (...) sepa vuestra excelencia que hay una masa agitada y extendida en todo el reino que con cualquier leve chispa puede abrazarlo todo.¹⁹⁷

Así pues, la agitación de diversos grupos populares era de tal grado que preocupó al propio virrey, quien evaluó que el descontento abarcaba “todo el reino” y profetizó que esa situación podría generar una explosión social. Pero lejos de escuchar sus advertencias, Carlos III envió a un virrey que partidario de la mano dura. Fue así que el siguiente virrey, Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix, quien inició su mandato en agosto de 1766, decidió enfrentar la situación utilizando los medios represivos renovados por la ilustración borbónica. No es gratuito entonces que este funcionario haya sido el encargado de ejecutar la orden de expulsión de los jesuitas, un decreto a

¹⁹⁷ *Cit. pos.* Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey*, México, UNAM, 1996. p. 113.

todas luces despótico y del que evidentemente se esperaba una posible reacción de protesta por parte de la población novohispana. En efecto, en ese decreto, emitido el 25 de junio de 1767, el Marqués de Croix destacó su conocida sentencia: “(...) pues de una vez para lo venidero deben saber los súbditos del gran Monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar, y obedecer, y no para discurrir, ni opinar en los altos asuntos del Gobierno.”¹⁹⁸ Esto es, “para lo venidero”, porque justo entonces ya se había desatado el referido cuestionamiento a las medidas borbónicas que se esperaba con mayor fuerza a consecuencia de la expulsión de los jesuitas, la que, por supuesto, no fue impedida por la invectiva de Croix.

Así pues, tal como lo esperaban las propias autoridades virreinales, la reacción contra la expulsión de los jesuitas fue inmediata y abarcó varias poblaciones de Guanajuato, San Luis Potosí y Michoacán. La protesta tenía como origen visible el cariño guardado hacia dicha orden, pero también el peligro inminente de que los nuevos clérigos prosiguieran con el aumento de impuestos articulado desde los últimos años.¹⁹⁹ En San Luis Potosí la expulsión desató un descontento generalizado que se manifestó en la propia ciudad potosina y varios pueblos aledaños. Fue así que, el mismo 25 de junio, se leyó el decreto de expulsión en San Luis Potosí, donde una multitud ya molesta con las anteriores medidas borbónicas se puso en pie de guerra, a decir del propio escribano público Pedro María de los Ríos: “en el instante que se acabó de promulgar, enarbolando los arcos y apuntando con las flechas, prevenidos de todas las demás armas, alzaron el alarido o gritos, diciendo que muriese el que responde y todos los que con él estaban, el señor el alcalde mayor (...)”.²⁰⁰ El movimiento fue creciendo y los alzados se contaron por miles. En la población del Cerro de San Pedro la situación adquirió tintes más radicales, pues

¹⁹⁸ *Cit. pos.* Pablo Soler Frost, 1767, México, Joaquín Mortiz, 2004, p. 93.

¹⁹⁹ El alcalde mayor de San Luis de la Paz, una de las poblaciones sublevadas, escribió al Virrey Marqués de Croix: “Lo que los congoja, señor, a todos, es el temor de que los clérigos que vengan a esta parroquia exijan y lleven más derechos y emolumentos de los que están hechos y acostumbrados que se llevan del colegio, porque dicen que los clérigos son tiranos en los derechos (...)” *Cit. pos.* Felipe Castro, *op. cit.* p. 115.

²⁰⁰ *Cit. pos.* Felipe Castro, *op. cit.* p. 130.

consideró que las autoridades de ese momento carecían de legitimidad, por lo que establecieron una demanda con un principio por demás sorprendente: “Nueva ley y nuevo rey”. Esto es, consideraron que las reformas borbónicas, con el colofón de la expulsión, habían roto con el pacto vigente que era el que legitimaba al propio rey de España, por lo que, en consecuencia, nombraron a su propio monarca, el rebelde Pedro José Alaniz.²⁰¹ El dato, por supuesto, es mucho más que una anécdota. Se trataba de una rebelión en la que se vislumbra ya la necesidad de un nuevo orden, mostrándose incluso el cuestionamiento a la vigencia de la ley que sostenía al monarca español.

En Guanajuato ocurrió algo similar. Ante la llegada de comisionado armado para ejecutar la expulsión, la población advirtió el peligro de que ello ocurriera y salió a protestar. El sargento comisionado, Felipe Barri, abrió fuego y causó 14 muertos, dando pie a una protesta masiva, en la que participaron miles. La multitud murmuraba que, si el rey expulsaba a los religiosos, debía ser un hereje, con lo cual comenzó a gritar: “¡viva el rey de los cielos y muera el rey de España y sus gachupines!”, “que habían de morir por la fe”, “que no quieren por justicia mayor a ningún gachupín, ni que sirva al rey”.²⁰²

Esa actitud se mostró con mayor contundencia en Pátzcuaro, donde el gobernador purépecha Pedro de Soria había logrado organización entre diferentes comunidades, negándose a pagar los impuestos y cobrándolos por su cuenta para administrarlos en la comunidad. Se ganó incluso la simpatía de los criollos, como el médico Agustín Patiño, quien le dijo “que el reino estaría mejor sin gachupines, porque éstos se llevaban el dinero a España”,²⁰³ lo cual ya denota con claridad el carácter anticolonialista del movimiento. El visitador Gálvez escribió a Soria que, de no calmar la situación, sería objeto de severos castigos, por lo que éste intentó apaciguar a los rebeldes, sin obtener un resultado positivo. Ante el decreto de expulsión, la población se agitó e incluso

²⁰¹ *Ibid.* p. 134.

²⁰² *Ibid.* p. 158.

²⁰³ *Cit. pos..ibid.* p. 170.

llegaron a Pátzcuaro comunitarios mulatos de Apatzingán, liderados por José Antonio Castro, y otros de Uruapan, bajo el mando de Lorenzo “el chichimeco” Arroyo. Ante la proximidad de la tropa española, que reprimía las protestas de Guanajuato, ambos líderes hicieron un motín, el 14 de julio, donde se juntaron alrededor de 600 personas, entre indios y criollos, donde se gritó a semejanza de Guanajuato: “¡viva el rey indiano!” (refiriendo al titubeante Soria), “¡muera el mal gobierno!”, “¡muera el rey, muera el obispo, mueran todos los gachupines y viva el rey indiano!”²⁰⁴. Castro fue ejecutado y los movimientos subversivos fueron controlados. Los jesuitas, a fin de cuentas, fueron expulsados, cumpliéndose así la voluntad de Carlos III. Pero nada volvería a ser como antes.

Como es obvio, entre los tres movimientos citados no es factible suponer una comunicación que los hilvanara, y sin embargo, las reacciones de la población fueron casi idénticas. En primer término, debe hacerse notar que en todos los casos mencionados se manifiesta una especie de conciencia de *pueblo* con ciertos derechos, mismos que habrían sido violados, de lo que resulta legítima la rebelión. Recordemos que los pueblos indios como tales no sólo no perdieron del todo su carácter jurídico, sino que eran sujetos de derecho de acuerdo a la propia legislación colonial. Eran las *Repúblicas de Indios*, pueblos que, en muchas ocasiones, mantenían de alguna forma sus autoridades tradicionales, lengua, usos y costumbres que les daban una identidad cultural, política y jurídica diferenciadas. Es verosímil suponer que, sobre esa conciencia específica de pueblo, se haya erguido aquella demanda casi explícita de un nuevo pacto debido a la convicción de que el gobierno borbónico había cambiado las reglas establecidas, razón por la cual se demanda la deposición del rey. Y tampoco parece ser una mera casualidad que la protesta haya sido desatada ante la expulsión de los jesuitas. Fueron ellos quienes difundieron la filosofía política que daba al pueblo la potestad de rebelarse e incluso deponer al monarca, principio que, como hemos visto, es parte

²⁰⁴ *Cit. pos. ibid.* p. 172.

fundamental de la filosofía política latinoamericana creada en el XVI. En este momento no fueron los intelectuales, sino los pueblos subalternos quienes la ejecutaron.

2. Túpac Amaru II: la *descolonización* del poder

En el virreinato del Perú también protestaron los indígenas ante el despotismo ilustrado. El movimiento encabezado por José Gabriel Condorcanqui, mejor conocido como Túpac Amaru (1740-1781), fue sin duda un producto del malestar causado por las reformas borbónicas, particularmente por el cobro de impuestos, y es viable afirmar que aquí se encuentra ya una coherente crítica contra la colonización hispana. Podemos ubicar dos fuentes básicas de esa crítica: la memoria indígena y la propia filosofía política latinoamericana. Condorcanqui era descendiente del Túpac Amaru, último monarca inca, y mantenía ciertas prerrogativas propias de su herencia noble, como el de ser educado en el Colegio San Francisco de Borja bajo la instrucción de los jesuitas. La conciencia incaica lo acompañó toda su vida, razón por la que usó siempre el apelativo de Túpac Amaru como si fuera su propio nombre, lo cual era complementario con su condición de curaca, es decir, de gobernante indígena de Tungasuca. No parece demasiado aventurado pensar que su educación con los jesuitas pudo haberle puesto en contacto con los principios de humanismo americano, el cual, como hemos señalado, predicaba los derechos de los pueblos indios, e incluso, quizá haya tenido contacto también con la filosofía política que hablaba de la fundamentación popular del poder político, plenamente aceptada por dicha orden. Además, en el Colegio de San Francisco de Borja había una colección de retratos de gobernantes incas, entre los que se encontraba el del primer Túpac Amaru,²⁰⁵ imagen que debió alimentar en Condorcanqui su responsabilidad como descendiente y la convicción de emularlo. También ahí debió haber conocido los escritos del Inca Gracilaso de la Vega, donde se recupera la dignidad civilizada del mundo incaico. Ahora bien, al margen de ello, Túpac Amaru II se alimentó también de la memoria indígena del común de la población, pues fue ella la que le dio

²⁰⁵ Cfr. Brading, *Orbe Indiano*, p. 528.

legitimidad de gobernante, aceptó su condición de Inca y consecuentemente, su llamado a la rebelión.

Por lo anterior, hacia 1770 Túpac Amaru II gestiona la confirmación de los derechos como descendiente principal de los “Señores que fueron de estos reinos”, obteniéndola sin mayores problemas. Ya con ese título actúa como representante de la comunidad quechua y en 1776 dirige un escrito al escribano de Cuzco José Palacios en el que pide se haga efectiva “la causa que tienen pendiente en el Real y Superior Gobierno de Estos Reinos, sobre que se liberten los naturales de sus ayllus de la pensión de la mita”.²⁰⁶ Para entonces, la mita, el reclutamiento forzoso de indígenas en el trabajo minero, que implicaba el abandono de su comunidad y sus familias, era la forma de explotación más dolorosa y su supresión era la principal demanda indígena a las autoridades coloniales. De esa manera se muestra como un líder de su comunidad y a la vez un crítico del orden vigente, lo cual lo convertirá sin duda uno de los fundamentos de su proclama descolonizadora.

El objetivo inicial de la insurrección de Túpac Amaru II fue el de impugnar la legitimidad de los corregidores, quienes ilegalmente llevaban a cabo el llamado *reparto*, esto es, el monopolio comercial de las comunidades que administraban. Así lo dice en una carta dirigida al cacique Diego Chuquiguanca, muy probablemente de octubre de 1780, poco antes del inicio de su rebelión: “*Tengo comisión para extinguir corregidores en beneficio del bien público, en esta forma que no haya más corregidores en adelante, como también con totalidad se quiten mitas en Potosí, alcabalas, aduanas y otras muchas inducciones perniciosas*”²⁰⁷ (Énfasis de quien transcribe). De lo anterior se desprenden varios elementos. Túpac habla de que tiene una “comisión”, es decir, que está actuando como delegado de una comunidad, lo cual implica una deliberación previa, bajo la cual

²⁰⁶ *Cit. pos.* Boleslao Lewin, *Túpac Amaru*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973, p. 36 y 38.

²⁰⁷ *Cit. pos.* *Ibid.* p. 66.

fundamenta la legitimidad de su movimiento. La dicha comisión es “para extinguir corregidores”, esto es, acepta que su movimiento utilizará la coacción, la lucha armada en la que se considera legítimo incluso quitar la vida a los corregidores. El objetivo es claro: dismantelar los resortes institucionales que mantienen a los indígenas en una situación de sujeción y explotación, como en el caso emblemático de la mita, cuya supresión había demandado por las vías legales, sin obtener respuesta alguna. Fue con esos argumentos que, el 4 de noviembre de 1780, Túpac Amaru II comienza su rebelión armada en el poblado de Tinta, donde apresa al corregidor Antonio de Arriaga y lo lleva a Tungasuca, cuya comunidad se encontraba ya convencida de la conveniencia del levantamiento. Ahí fue ejecutado el corregidor el 10 de noviembre, con lo cual la insurrección mostraba ya su pleno desafío al régimen. Ese carácter libertario adquirió un capítulo especial unos días después, el 16, cuando Túpac Amaru decreta la abolición de la esclavitud, siendo la población negra la beneficiada directamente por este ordenamiento, convirtiéndose así en un movimiento libertador pionero sobre este punto. De esa forma, el caudillo quechua demostraba el carácter *descolonizador* de su movimiento que, para serlo, se articulaba desde la exterioridad del poder político, con los indios y negros que en lo fundamental componían sus filas.

Como hemos observado, uno de los elementos medulares de la insurrección de Túpac Amaru II fue la justificación del ejercicio de la coacción armada y consecuentemente, la justificación del juicio y fusilamiento del corregidor. Ello pudo fundamentarse en la conocida discusión en torno a la legitimidad del tiranicidio, recogida por la filosofía política latinoamericana del siglo XVI y revitalizada por los jesuitas, maestros de Túpac. Muy probablemente bajo una asesoría especial,²⁰⁸ Túpac Amaru escribe una extensa carta dirigida al visitador Juan Antonio de Areche fechada el 5 de marzo de 1781, después de su fracasado intento de tomar la ciudad de Cuzco, donde expone con claridad

²⁰⁸ Boleslao Lewin supone que su asesor debió ser el español Francisco de Cisneros, quien se habría visto obligado por las circunstancias a redactar algunos documentos de Túpac Amaru, sin necesariamente ser simpatizante de la insurrección; *cf.* pp 41-43.

los fundamentos de su levantamiento. En él se aprecia un gran manejo del pensamiento semita:

Un humilde joven con el palo y la honda (...) libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y el faraón. Mas nosotros, infelices indios (...) en tantos siglos no hemos conseguido (algún alivio -tachado) (...) Será la razón porque el faraón que nos persigue, maltrata y hostiliza, no es uno solo sino muchos, forasteros (faraones – tachado) tan inicuos y de corazones tan depravados como son los corregidores, sus tenientes, cobradores (...) ²⁰⁹

Los indígenas quechuas son, pues, el David que se rebela ante el poder del faraón, a su vez representados por los corregidores que llevan siglos maltratándolos. Si David utilizó una honda, un arma, los quechuas pueden hacer lo propio, nos dice implícitamente. Ciertamente en este momento de repliegue militar Túpac Amaru II no habla del monarca hispano, de quien está reconociendo su legitimidad, y se restringe a los funcionarios coloniales. Menciona también al ejecutado Arriaga, a quien acusa de haber obtenido cuantiosas ganancias a consecuencia del reparto. Por lo anterior, la dicha coacción contra los corregidores es considerada perfectamente válida, incluso su fusilamiento. La opresión estructural de la que es beneficiario es en realidad otra forma de delincuencia: “Y si el matar al delincuente de lesa majestad es hacer un gran servicio a la corona, matando nosotros a los corregidores y sus secuaces hacemos grande servicio a Su Majestad y somos dignos de premio y correspondencia” ²¹⁰.

Túpac Amaru II también revela que es el propio reparto de indígenas americanos el causante de muchos problemas comunitarios, pues las mujeres “obligadas de su necesidad, se hacen prostitutas, de donde nacen los divorcios, amancebamientos públicos, destrucción de nuestras familias y pueblos, por andar nosotros desertados”. Continuando su manejo simbólico, afirma:

Los corregidores nos apuran con sus repartos hasta dejarnos lamer la tierra. Parecen que van de apuesta para aumentar sus caudales, en ser unos peores que otros (...) *Son los*

²⁰⁹ Martín Lienhard (compilador), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 260.

²¹⁰ *Ibid.* p. 269.

*corregidores químicos que en (vez de) hacer del oro sangre que nos mantenga, hacen de nuestra sangre oro. Para sustento de su vanidad, nos oprimen en los obrajes, chorrillos, cañaverales, cocales, minas y cárceles. En nuestros pueblos (sin darnos libertad -tachado) en el mejor tiempo de nuestro trabajo, nos recogen como a brutos, y ensartados nos entregan a las haciendas para el laboreo, sin más socorro que nuestros propios bienes, y a veces sin nada. Los hacendados, viéndonos peores que a esclavos, nos tratan tan mal, haciéndonos trabajar desde las dos de la mañana hasta que al anochecer aparecen las estrellas, sin más sueldo que dos reales por día (...) (Énfasis de quien transcribe)*²¹¹

Se trata de una elocuente denuncia de la opresión padecida en el sistema colonial; de las consecuencias del poder despótico antes denunciado. Túpac Amaru II, quien es una especie de aristócrata quechua, habla desde la exterioridad en la que se encuentran los propios indios, quienes, como hemos visto, lo hicieron su representante, labor que cumple a cabalidad. Aquí utiliza la metáfora del oro y la vida para enfatizar la finalidad perversa del modelo de dominación colonial, por la cual en su sofisticada ironía, llama “químicos” a los corregidores por tener la capacidad de hacer del oro no un medio para la manutención de la vida, sino un fin que convierte la vida de los indios en un medio y acabar con ella. Se advierte así la necesidad estructural de su sacrificio para el desarrollo de la producción económica, a la manera en que lo diría Marx un siglo después:

el tiempo de que disponía (el obrero) *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él “mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre”.²¹²

En efecto, Túpac Amaru II advierte esa transformación de la sangre en oro, como Marx veía en el capital un “vampiro” que chupaba la sangre al trabajador, esto es, la transformaba en mercancía, y no lo dejaba nunca libre aun cuando se suponía que era por su propia libertad que se había contratado con el capitalista. Para Túpac Amaru, los corregidores quitan toda libertad a los quechuas, quienes eran mandados a las minas “como a brutos” (como objetos, cosificados, diría Marx), constituyendo así una forma

²¹¹ *Ibid.* p. 263.

²¹² Karl Marx, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1984, Tomo I, Vol I, Cap. VIII, p. 364, (subrayados del autor, quien, a su vez, hace una cita de Engels).

de explotación “peor” que la esclavitud, que no es otra sino el ejercicio primitivo de la explotación capitalista, anclada ya a la estructura colonial y detectada intuitivamente por el caudillo inca, quien la convirtió en motivo de su movimiento de liberación.

Pero la crítica de Túpac Amaru II no se detiene en denunciar la explotación que ejercen los corregidores, sino de la del conjunto del régimen colonial. Es así que, si bien en la citada carta de marzo de 1781 hace un reconocimiento de la dignidad real del monarca, ello no parece ser sino una estratagema que busca encubrir su finalidad última: la Independencia de España. Así puede desprenderse de su último escrito, el cual fue encontrado en su bolsillo cuando fue condenado a muerte. Ahí no parece dejar duda de su concepción de la historia del Perú y los objetivos de su movimiento:

D. José I, por la gracia de Dios, Inca, rey del Perú, Santa Fe, Chile, Buenos Aires, y continentes de los mares del Sud, duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el gran Paitití (...) Por cuanto es acordado en mi Consejo por junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, ya pública, que *los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona y dominio de mis gentes, cerca de tres siglos, pensionándome los vasallos con insoportables gabelas, tributos (...) diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores y demás ministros, todos iguales en la tiranía, vendiendo la justicia (...) entrando en esto los empleos eclesiásticos y seculares, sin temor de Dios; estropeando como bestias a los naturales del reino; quitando la vida a todos los que no supieron robar, todo digno del más severo reparo. Por eso (...) en el nombre del Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo se deberá tener todo respeto al sacerdocio (...)*²¹³ (Énfasis de quien transcribe).

¿De dónde le viene ese poder a Túpac Amaru II? Se advierten dos fuentes: la primera, la más obvia, la de ser descendiente del primer Túpac Amaru; la segunda, de los acuerdos de Consejo, que se ha reunido incluso en forma pública, es decir, con el consenso popular, mismo que, como el propio Inca señala, lo ha comisionado. Eso significa que los Reyes españoles “me han tenido usurpada la corona” por tres siglos, con lo cual se manifiesta el carácter ilegítimo de todo el mundo colonial. Esa índole de usurpación se muestra a su vez como la causa del despotismo advertido en ese tiempo, por lo cual la

²¹³ *Cit. pos.* Lewin, op. cit. p. 153-154.

lucha por la Independencia tiene por objetivo también conseguir reivindicaciones sociales para quienes han padecido ese desgobierno. El pasado y el presente indígenas, entonces, se convierten en la fuente de legitimidad de la insurrección, que se presenta, por lo mismo, como la restauración del Imperio Inca, del cual se evocan las potestades que tenían al momento de la invasión española. Evidentemente, no sería exactamente el mismo. La Iglesia permanecería intacta, pues no entra en las demandas el regreso de las antiguas creencias y sí la autorización del credo católico. No es casualidad. Túpac Amaru II fue educado por jesuitas, y en su concepto la religiosidad católica no reñía con el levantamiento. Su idea de guerra justa y restablecimiento de la monarquía Inca convertida al catolicismo había sido ya prefigurada por el propio Bartolomé de Las Casas y , si bien es aventurado señalar que aquellas ideas llegaran a Túpac Amaru II, no lo es reconocer en ellas la coincidencia con la lógica hermenéutica de la tradición surgida a partir de la crítica surgida en Latinoamérica desde el siglo XVI.²¹⁴

Como hemos visto, los movimientos indígenas surgidos en la época del despotismo borbónico presentan un contenido emancipador claramente reconocible. Ellos guardan una memoria histórica elocuente, tras la cual se haya el cuestionamiento radical a la legitimidad del propio régimen hispánico desde su propio origen. Su caracterización como ilustrados no le viene por seguir la Ilustración europea, sino por cuestionar su aplicación despótica. De eso y del carácter libertario que encierran sus planteamientos. Contra lo que suele pensarse, no debe verse en ellos una fundamentación “nativista”, construida a partir de una visión folklórica, milenarista, restringida al mero ámbito indígena, sino una formulación crítica a propia estructura colonial que alcanzó a ser percibida por todos los grupos sociales de Hispanoamérica e incluso de España, pues el movimiento tupacamarista preocupó al propio Manuel Godoy.²¹⁵ Se trata de una

²¹⁴ Bartolomé de Las Casas sugirió a Felipe II un retiro parcial de las Indias y que el insurrecto Tito Cusi Yupanqui, quien ya había sido bautizado, fuera reconocido como monarca legítimo del Perú, siempre y cuando aceptara la potestad última del emperador hispano. *Cfr.* Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la Razón Imperial: la Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas*; México, Siglo XXI, pp. 212-234.

²¹⁵ Manuel Godoy escribió: “Nadie ignora cuánto se halló de ser perdido (...) todo el virreinato del Perú y una parte del Plata, cuando se alzó el estandarte de la insurrección el famoso Condorcanqui, más conocido

insurrección que podemos ubicar dentro del *giro descolonizador*,²¹⁶ que supo conectar la afirmación del pasado indígena y la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano con el cuestionamiento a la legitimidad política del Imperio y la consecuente lucha por la liberación

Túpac Amaru II y sus sucesores tuvieron la habilidad para hacer de la historia la verdadera punta de lanza que condujo su movimiento liberador. Esa paradoja de conducir al frente un movimiento que mira al pasado es explicada por Walter Benjamin cuando advierte:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora”. El (salto de tigre al pasado), bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx.²¹⁷

En efecto, el rescate de la historia inca se convirtió en un elemento que pretendía dotar de un nuevo significado al presente a fin de convertirlo en un momento revolucionario. Y ese principio de resucitar el pasado que se creía enterrado, esa idea, también de Benjamin, de que “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”²¹⁸ fue un elemento indispensable en la construcción de la Ilustración latinoamericana, en todas sus corrientes de pensamiento.

La agitación popular desatada por la expulsión de los jesuitas fue también una lección que nutrió al pensamiento ilustrado y los procesos independentistas. El movimiento encabezado por Miguel Hidalgo, surgido en el Bajío, se desarrolló sobre una base

por el nombre de Túpac Amaro, y ayudado en la provincia de La Paz por el sanguinario Tupa-Catari”. *Cit. pos.* Lewin, *op. cit.* p. 69.

²¹⁶El planteamiento del giro descolonizador ha sido planteado por varios autores latinoamericanos, como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo. Walter Mignolo hace una genealogía de él en “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano (1300-200)*, México, Siglo XXI, 2009, pp 659-672. También en Dussel: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa4/Enrique%20Dussel%202.pdf> y en Aníbal Quijano: *Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo*, en http://www.pasadoypresente21.org.ar/IMG/article_PDF/article_51.pdf (Bajados el 10-12-2011)

²¹⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 27.

²¹⁸ *Ibid.* p. 18.

popular que había generado apenas unas décadas un levantamiento que fue aplastado por el régimen ilustrado hispano. Las consignas de “¡Muera el mal gobierno!” o “¡Mueran los gachupines!” fueron gritadas ahí, y el propio Hidalgo, quien también estudió con los jesuitas y, como Túpac Amaru II, padeció su expulsión, debió haberlas aprendido de los propios pueblos de la zona. Asimismo, la crítica desarrollada por Túpac Amaru II sobre la naturaleza usurpadora del imperio hispano y la necesidad de la independencia fueron retomadas a final de cuentas por el jesuita expulso de Perú Juan Pablo Viscardo y Guzmán, acaso el primer criollo que convocó abiertamente a derrocar el sistema colonial. Por lo mismo, hablar de una “Ilustración Indoamericana”, lejos de ser un despropósito, resulta un elemento necesario para entender el carácter alternativo de la Ilustración en Nuestra América.

II. LA ILUSTRACIÓN INDOCRIOLLA

Llegó el tiempo ya de echar a los bárbaros que nos oprimen, y de romper el cetro de un gobierno ultramarino. Acordaos de que sois los descendientes de aquellos ilustres indios, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonrosa. Estos ilustres guerreros (...) quisieron más bien morir bajo los muros de México, de Cuzco o de Bogotá que arrastrar las cadenas de la opresión, muriendo víctimas de la libertad pública.

Francisco de Miranda

Llamaremos *Ilustración indocriolla* a la elaborada por los criollos que tienen una filiación indoamericana. Podemos decir que se arraigan directa o indirectamente en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas, y en general, en lo que hemos llamado humanismo americano, por lo que elaborarán una dignificación ontológica lo mismo del indio contemporáneo que de las culturas indoamericanas existentes antes de la llegada de los españoles. Como consecuencia lógica, aunque no es un patrón común, cuestionaron implícita o explícitamente la legitimidad de la conquista y la consecuente presencia hispánica en las colonias americanas, cuyo carácter de colonia será también impugnado. Por lo mismo, formularon una progresiva identificación con el pasado indígena como parte de su propio pasado, no precisamente por el reclamo de un derecho de sangre, sino una especie de derecho patriótico, dado el hecho de ser ambos, indoamericanos y criollos, oriundos del territorio americano y dueños, en consecuencia, de la misma dignidad ontológica. En esa lógica, elaboraron una severa crítica al concepto de Ilustración vigente, del que exhibieron su carácter limitado, eurocéntrico, dominador, para proponer en contraposición una nueva idea de historia universal donde se apele a una semejanza ontológica de los americanos y su historia, incluida, por supuesto, la de los pueblos indígenas, forjando una perspectiva que podríamos denominar *Ilustración contrailustrada*. En ella encontramos lo mismo elementos ilustrados que otros aportados por la propia filosofía americana pre-ilustrada, nutrida por ideas del referido Las Casas, Torquemada o del jesuita español Francisco Suárez. No acusar una ortodoxia ilustrada no debe verse como un signo de atraso, de atentado contra el “progreso”, y bien puede

estimarse lo contrario, pues la dicha Ilustración europea, como hemos visto, mantiene un color colonialista con América y sus habitantes, por lo cual tomar distancia con ella era una condición necesaria para buscar su propia emancipación.

Bien puede afirmarse que es esta corriente ilustrada la que mayor originalidad mostró en su discurso, pues evidenció el carácter regional del movimiento ilustrado vigente, argumentando una especie de *crítica de la razón europea* donde, con afirmaciones también plenas de racionalidad, sobre la base empírica que da su circunstancia americana, consiguieron cuestionar epistémicamente los supuestos que en ese terreno habían elaborado sus pares europeos. Los rubros en donde vamos a observar su postura son: antropología filosófica, epistemología (que llamaremos *descolonización epistémica*) filosofía de la historia, y por supuesto, filosofía política. Los autores seleccionados son representativos y, por supuesto, la pretensión no es tratarlos exhaustivamente, sino destacar aquellos aspectos de su pensamiento en los que su actitud crítica es más representativa. Observemos a continuación la originalidad de sus expresiones.

1. Antropología filosófica

Hemos visto ya cómo la Ilustración europea se arraiga en los principios del humanismo renacentista también europeo para profundizar la calificación de América y sus habitantes, particularmente los pueblos originarios (aunque no exclusivamente), como ontológicamente inferiores a los europeos, ya sea por su condición de “esclavos por naturaleza”, según decía Sepúlveda; “salvajes”, en la interpretación de Rousseau: “razas inferiores”, de acuerdo a Kant; un anacronismo del desarrollo europeo, según Locke; o bien una expresión de la inmadurez causada por la propia naturaleza, a decir de Buffon, Pauw y el propio Montesquieu. Eso implicaba una calificación desventajosa prácticamente insuperable del nativo del continente americano con respecto al

europeo,²¹⁹ dejando así la mesa puesta para justificar la colonización vigente o profundizarla, por lo que hemos llamado a la motivación de este constructo filosófico una *razón imperial*. Como tendría que esperarse, eso provocó una reacción en los pensadores de las diferentes partes del continente americano, particularmente de Hispanoamérica, quienes advirtieron con claridad las consecuencias filosóficas y políticas de las afirmaciones ilustradas. Lo que estaba en juego era nada menos que la definición de un elemento determinante de la naturaleza humana, pues, a semejanza de la discusión del XVI, se hablaba de una inferioridad insalvable en todo aquello que estuviera tildado por lo originario americano, ya fueran las culturas antiguas, los pueblos originarios contemporáneos del XVIII o incluso los mismos criollos. Al vivir lo americanos en una situación de atraso en cuanto al tiempo, en una inmadurez provocada por la naturaleza, se concedía a una parte de la humanidad, la europea, la necesidad de ejercer el dominio sobre la propia Latinoamérica. Es en tal circunstancia que los pensadores latinoamericanos elaboran una crítica al pensamiento ilustrado europeo en el rubro antropológico, forjando en contraparte un discurso ilustrado de nuevo cuño, surgido a partir de la exterioridad del discurso europeo, que podemos llamar *analéctica ilustrada*. Revisemos algunos de sus argumentos básicos.

a) Eguiara y Eguren: el carácter alternativo de su *Biblioteca Mexicana*

Probablemente fue el ámbito de la antropología filosófica el que causó mayor preocupación y donde se produjeron los argumentos más representativos en el pensamiento indocriollos. En su monumental obra *Biblioteca Mexicana* (1755), el

²¹⁹ La degeneración americana era en cierto modo temporal. Según Pauw: “Para ellos (los pueblos americanos) el tiempo de la civilización plena aún no había llegado: debía ante todo mejorar su clima, los valles y los campos debían secarse más, su constitución debía fortalecerse y su sangre depurarse” (*Cit. pos. Marchetti, Cultura indígena e integración nacional*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1986). Esa posibilidad de superación, sin embargo, parece tan remota que en no invalida la afirmación de que la diferencia entre indoamericanos y europeos es en realidad ontológica, tomando en cuenta que el propio Heidegger considera la realización del ser en el tiempo. Los pueblos americanos podrían “civilizarse”, pero siempre estarían en condición subdesarrollada con respecto a los europeos. Como se ve, la idea no sólo no se ha suprimido, sino que sigue tributando su vigencia.

catedrático y rector de la Real y Pontificia Universidad de México Juan José Eguiara y Eguren (1693-1763) desarrolla una amplia y razonada defensa de las capacidades de los americanos, tanto indios como criollos, cuyas capacidades son puestas en duda por los ilustrados europeos y, como hemos visto, era un lugar común en la cultura de aquel continente. El trabajo que provoca la reflexión de Eguiara es una de las *Epístolas* de Manuel Martí (1663-1737), deán de la Iglesia de Alicante, quien en su Carta 16 trata de disuadir a un joven que pretende estudiar en la Nueva España: “¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás por ventura, no diré maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes?”.²²⁰ Eso motiva que Eguiara se decida a elaborar la sofisticada tarea de articular una recuperación de las más representativas aportaciones intelectuales desarrolladas por el mundo novohispano, con el fin de refutar la “injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es (...) hija tan sólo de la ignorancia más supina”.²²¹ Debe destacarse lo que Eguiara entiende cuando habla de “nuestra patria y nuestro pueblo”, pues es ese el lugar desde donde hace su razonamiento filosófico, mismo que le permite posicionarse como un pensador crítico. Si el lugar es la Nueva España, el pueblo al que se refiere está compuesto por todos los americanos, tanto indios como criollos, pues en sus prólogos reivindica también el pasado indígena, y entre los intelectuales de su catálogo se encuentra Antonio Valeriano (1522?-1605), un “mexicano” (es decir, un mexica) que entre otras cosas fue preceptor de Juan de Torquemada y autor del *Nican Mopohua*, el escrito náhuatl que da cuenta de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Es así que el pasado indígena y el pasado colonial forman parte de la historia común del *pueblo* que ha sido injuriado por los escritos europeos y que busca reivindicar, *pueblo* compuesto lo mismo por indios que por españoles.

²²⁰ Juan José Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, Siglo XXI, 1996, p. 56.

²²¹ *Ibid.* p. 58.

En uno de los prólogos a la *Biblioteca*, Eguiara y Eguren observa que el libro *Viaje a las Indias Occidentales*, de Francisco Correal, se inserta en el género de las obras que parecían tener por finalidad presentar una visión degradada de los habitantes de América, la cual tiene oculto un fin político:

Vaya, pues, enhoramala ese malediciente, y junto con él los demás calumniadores, para quienes todo, excepto el oro y la plata, es entre nosotros despreciable, y que forjándonos a su imagen y semejanza, nos suscitan con la mayor maldad el menosprecio del mundo.²²²

Eguiara atina al esbozar que, aun cuando la cultura americana debiera considerarse en un plano de equidad con la europea, es contrahecha no por un juicio de origen académico, sino con la intencionalidad política y económica de apropiarse de sus riquezas materiales. La corrosiva crítica de Eguiara deja esbozar que esa razón imperial europea está en la base de las visiones degradatorias de lo americano, principio que se irá haciendo hondo en el imaginario político de Latinoamérica. Se trata, pues, de una ideología que manipula la realidad con la finalidad de mantener vigente el orden colonial en el que es descubierta y denunciada la situación de la Nueva España. La afirmación de la dignidad cultural de sus intelectuales será mostrada en diferentes ámbitos del conocimiento, como veremos más adelante.

b) Clavigero: la antropología filosófica ilustrada desde América

En la *Historia Antigua de México*, el novohispano Francisco Xavier Clavigero (1731-1787) buscó, quizá como ningún otro hispanoamericano, un debate directo con los argumentos ilustrados europeos. El caso es tan emblemático que vale la pena subrayarlo. Él, como todos los jesuitas, fue expulsado a consecuencia del decreto de Carlos III; es decir, por el despotismo ilustrado, por la Ilustración española a causa de las razones ampliamente tratadas en el capítulo anterior. Será desde el exilio, en Bolonia, es decir, en

²²² *Ibid*, p. 219.

la exterioridad del Imperio, que formulará una crítica ciertamente no al despotismo ilustrado, sino a la Ilustración europea hegemónica, detectando plenamente el carácter anti-americano de algunos de sus textos centrales. Pero no nos confundamos. El *locus enuntiationis* de Clavigero es, desde Europa, América, y particularmente Latinoamérica, o más concretamente, *México*, como visionariamente le llamó sin recato a la entonces Nueva España. Acaso fue justo el de la antropología filosófica el ámbito de análisis que mayor preocupación le causó, sabedor de la trascendencia del tema en la discusión de entonces y seguramente afectado por su condición de criollo, es decir, de americano, así como por su conocimiento sobre los indígenas americanos, el principal objetivo de los cáusticos argumentos ilustrado europeos.

Desde el inicio de su *Historia* Clavigero reconoce entre sus fuentes de documentación autores oriundos de *México*, que es finalmente más correcto decirlo así y no de la Nueva España, pues retomará códigos indígenas, los que pueden llamarse *mexicanos*, pero no *novohispanos*. El método de su trabajo es de inspiración latinoamericana y debió haberlo tomado fundamentalmente de Torquemada en su *Monarquía Indiana*. Consiste en la comparación de las culturas indoamericanas con las del “Viejo Mundo”, particularmente de Europa. Justo es decir que tal método debió haberlo tomado Torquemada de Bartolomé de Las Casas, quien lo establece particularmente en su *Apologética Historia Sumaria*. Es bien sabido que Torquemada no citó las fuentes de su trabajo, y menos iba a hacerlo tratándose de Las Casas, frecuentemente censurado a partir de su muerte sobre todo en el virreinato del Perú. El propio Clavigero busca tomar distancia de Las Casas cuando justifica sus fuentes para el estudio de la conquista:

(...) me aparto igualmente del panegírico de Solís que de la invectiva del ilustrísimo Las Casas, porque no quiero adular a *mis nacionales* ni tampoco calumniarlos (...) No digo que sea un adulator Solís ni un calumniador Las Casas, sino que en mi pluma sería calumnia o adulación lo que aquellos autores escribieron. Solís para engrandecer a su héroe, y Las Casas arrebatado de piadoso celo a favor de los indios.²²³ (Énfasis de quien transcribe)

²²³ Clavigero, Francisco Xavier, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1991, p. XXII.

Es de notarse, por supuesto, la asunción de la nacionalidad española como la propia del autor y su pretendida necesidad de imparcialidad, mismas que analizaremos en el apartado siguiente. Pero es también de enfatizarse la caracterización de Las Casas como un interlocutor parcial a los indios, y en ese sentido inapropiado para su objetivo que, como lo marca la Ilustración, debe buscar la neutralidad. Pero en la búsqueda de ese punto intermedio, de esa analogía entre lo hispanista y lo indianista, Clavigero parece acercarse más a éste que a lo primero, por lo menos en el rubro metodológico de la antropología comparada, donde es marcada la continuidad de su trabajo con los de Las Casas y Torquemada. Mauricio Beuchot valora particularmente su acercamiento con Las Casas:

Al igual que Bartolomé de Las Casas, Clavigero hace labor de antropología científica y de antropología filosófica, aduciendo numerosísimas muestras y señales de la buena disposición física y cultural de los indios de América, para probar con ello que la racionalidad de éstos no es inferior a la de los europeos y otros pueblos (...) ²²⁴

Así pues, el estudio comparado de las culturas indoamericanas con la de los otros pueblos tiene como objetivo la reivindicación de la racionalidad plena de los indios americanos, un tópico filosófico surgido en el XVI y renovado por el escepticismo al respecto de los ilustrados europeos, por lo que era menester dar una argumentación en la propia lógica de los cuestionamientos que a los indígenas y en general a todo aquello que procediera de América se generaba en la Europa del siglo XVIII. Se trata de la continuación del humanismo americano surgido en el XVI con el propio Las Casas, continuado entre otros por Torquemada y posteriormente por los jesuitas dispersos por el continente, como lo hemos referido en el capítulo 1. Recordemos que el humanismo americano surgió como una crítica al humanismo europeo, siendo ésta la expresión de una visión del ser humano a partir de la realidad europea, mientras que el humanismo americano parte de lo americano pero no para concluir en él ni ponderarse como centro, sino para abrir una nueva noción de universalidad, esta vez auténticamente global. Ahí

²²⁴ Mauricio Beuchot, “Algunos rasgos de la antropología filosófica en la Historia Antigua de México” en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, México, UNAM, p. 80.

radicaba la propuesta moderna de América, que tenía originalmente un fundamento indígena, y que con el paso del tiempo, al conformarse un sector de la etnia criolla como artífice de su defensa, bien podemos llamar *indocriolla*.

Así pues, congruente con esa herencia humanista, Clavigero emprende su crítica a los conceptos ilustrados europeos referidos a la antropología filosófica. Sobre la condición humana de los oriundos del continente americano, sobre aquello que tiene su *ser* de humano, resume el criterio ilustrado europeo:

Los hombres se diferenciaban de las bestias si no es en la figura; pero aun en ésta se descubren muchas señales de su degeneración: el color trigueño, la cabeza muy dura y armada de gruesos cabellos, y todo el cuerpo privado enteramente de pelo. Son brutos y débiles y están sujetos a muchas enfermedades extravagantes, causadas por el clima insalubre. Pero aun siendo así sus cuerpos, todavía son más imperfectas sus almas. Carecen de memoria, al punto que hoy no recuerdan lo que hicieron ayer. No saben reflexionar ni ordenar sus ideas, ni son capaces de mejorarlas, ni aun de pensar (...) Su voluntad es insensible a los estímulos del amor (...) Su cobardía se manifestó en la Conquista.²²⁵

Se trata de una visión generalizada en el entorno europeo, y que si bien había sido consolidada por la Ilustración, tiene como antecedente inequívoco la perspectiva forjada por el humanismo europeo del siglo XVI. Los indígenas, pues, presentaban para la ciencia y filosofía de Europa una humanidad disminuida manifestada por sus “deficiencias” corporales, pero sobre todo, por un alma también inferior a la de los europeos. Como hemos visto, no es sólo Pauw o Buffon, sino Montesquieu o Kant, la Ilustración europea toda, la que compartía esta visión filosófica, antropológica e histórica constructora de la colonialidad del poder que aquí se busca poner en entredicho. Para todos ellos, los nacidos en América o incluso los alocados en ella por largo tiempo estaban marcados por una inferioridad insuperable: “Todas estas clases han sido infamadas y menospreciadas por Paw, quien supone tan maligno el clima del Nuevo Mundo, que hace degenerar, no sólo a los criollos y a los americanos propios nacidos

²²⁵ Clavigero, *op. cit.* pp. 422-423.

ahí, sino también a los europeos habitantes de esos países (...)”²²⁶ Está claro entonces que los juicios ilustrados también le tocaban al propio Clavigero, nacido en la ciudad de Veracruz, quien, sin embargo, observa que los denuestos más radicales se enfocan en los habitantes de origen indoamericano, por lo que concentra en ellos su contraargumentación. Para hacerlo se refugia en su experiencia como habitante del continente americano, misma que le permitió conocer y convivir con los habitantes de sus pueblos originarios. Se ve precisado entonces a elaborar una descripción de sus caracteres físicos y morales, comparándolos primordialmente con los europeos, convertidos por cuenta propia en modelo de perfección. Observa que no hay una estatura inferior, ni falta de proporción entre sus extremidades y que sus virtudes y vicios tienen a ser las mismas que en Europa. Desesperado por verse en la necesidad de hacer tan fútil explicación, termina explotando: “no habrá quien contradiga la descripción de la figura y el carácter de los indios, si no es que tenga los ojos atrás o trastornado el cerebro”.²²⁷

Un ámbito donde sus conocimientos sobre la cultura mexicana se hacen más necesarios, así como todavía más evidente la ignorancia de sus contrapartes europeas, es el de la lengua. Como vimos en el capítulo anterior, las observaciones de Le Condamine le habían hecho figurar que no había en los idiomas oriundos de América la posibilidad de expresar ideas abstractas, argumentación que, aludiéndola directamente, será refutada por Clavigero a partir de su dominio de la lengua náhuatl. Señala entonces que:

No es menor el error de Paw en afirmar que son tan escasas las lenguas americanas que no son capaces de explicar un concepto metafísico, lección que aprendió de La Condamine (quien dijo) “Tiempo, duración, espacio, ser, sustancia, materia, cuerpo. Todas estas palabras y otras muchas no tienen voces equivalentes en sus lenguas (...)” Pero La Condamine sabía tanto de lenguas americanas como Paw, y tomó sin duda este informe de algún ignorante (...) ²²⁸

²²⁶ *Ibid.* p. 503

²²⁷ *Ibid.* p. 504.

²²⁸ *Ibid.* p. 545.

La referencia a La Condamine es significativa, pues se trata de un autor que, a diferencia de Buffon o Pauw, realizó una investigación empírica en el continente americano, sirviendo de base para las afirmaciones que sobre los americanos, particularmente sus indígenas, formulaban los ilustrados europeos. Sus formulaciones, sin embargo, no cambian un ápice el sentido de quienes no se molestaron en hacer el viaje. Clavigero lo explica con la hipótesis de que sus informes debió tomarlos de alguien que desconocía el tema. El fondo era tal vez más profundo, pues como advertimos en el capítulo anterior, la consideración de la inferioridad americana era indispensable para la filosofía política europea y en general para la política europea, dada su intrínseca naturaleza colonialista. Obviamente eso no alcanza a detectarlo explícitamente, pero sí llega a percibir que las conclusiones denostativas pertenecen no a un autor equivocado, sino a una escuela de pensamiento que en este caso está representada por la Ilustración europea, con la que, por supuesto, no puede simpatizar.

Ahora bien, regresando al análisis lingüístico, Clavigero establece sobre la lengua mexicana: “(...) es una lengua muy copiosa, muy cortesana, singularmente expresiva, por lo cual la han apreciado y celebrado cuantos europeos la han aprendido, hasta llegar algunos a concederle ventaja sobre la latina o la griega”,²²⁹ opinión esta última que, no obstante la ponderación esgrimida, no comparte del todo el veracruzano. De cualquier forma, reconoce ventajas en el náhuatl sobre el griego y le concede un potencial filosófico pleno que tal vez no pudieron explotar del todo los antiguos mexicanos. Así pues, advierte que:

(...) no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto en nombres abstractos (...) (como los) que significan el ser o, como dicen en las escuelas, la *quiddidad* de las cosas cuyos equivalentes no puedo encontrar en hebreo, ni en el griego, ni en latín, ni en francés, ni en italiano, ni en inglés, ni en español ni en portugués (...)

²³⁰

²²⁹ *Ibid.* p. 239.

Sería esa, una razón de semántica estructural, la que explicaría la aceptación del catolicismo en territorio americano, pues “Los más altos misterios de nuestra religión se hallan bien explicados en mexicano, sin haber sido necesario mendigar vocablos de otra lengua”²³¹. Y más todavía, no sería esa una condición exclusiva del náhuatl, pues lo mismo habían sido estudiadas otras lenguas, de las que se habían publicado diccionarios y libros sobre religión, lo que le permite afirmar que “Lo que decimos del mexicano podemos en gran parte afirmarlo de otras lenguas que se hablaban en los dominios de los mexicanos, como la otomí, matlatzinca, mixteca, zapoteca, totonaca y popoluca”²³². De esta forma, a partir del bagaje de la tradición del humanismo americano, una riqueza cultural absolutamente ignorada por los ilustrados europeos, Clavigero se permitía refutarlos ampliamente, evidenciando que partían de una nula investigación empírica o de una realizada en forma por demás superficial, como la de La Condamine.

Es así que, tras un análisis riguroso de la cultura indígena, ciertamente apoyado en datos desconocido para la filosofía europea, Clavigero emite sus conclusiones respecto a quienes las integran:

Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. *Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos.* La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en *nuestra* España (...) debía bastar para que jamás se excitare *semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido ciertos intereses injuriosos a la humanidad.*²³³
(Énfasis de quien transcribe)

Las anteriores afirmaciones están referidas fundamentalmente a las dudas del siglo XVI, pero bien pueden aplicarse también a las del XVIII. Es de subrayarse el énfasis en la defensa de la racionalidad de los pueblos de la región central mesoamericana, cuyo grado de civilidad es comparado con el de la propia España pre-cristiana y ponderado como

²³⁰ *Ibid.* p. 546.

²³¹ *Ibid.* p. 239.

²³² *Ibid.* p. 247.

²³³ *Ibid.* pp. 45-46.

superior. Además, advierte que tales afirmaciones en el fondo no eran una duda racional, sino una objeción impuesta por “intereses injuriosos”, es decir, intereses económicos y políticos, o dicho más claramente, fueron intereses coloniales, de explotación hacia los indios americanos los que en realidad provocaron el sesgo de aquellos análisis en los que se cuestionaba la integridad de su razón, y consecuentemente, su plena humanidad. Ese juicio sin duda también podría extrapolarse a las conclusiones elaboradas por la Ilustración europea sobre los propios indios y en general sobre el continente americano. Clavigero ha conseguido advertir la intrínseca necesidad fijada en los planteamientos filosófico-políticos europeos por evaluarse como superiores a los americanos para ejercer su dominio sobre ellos, la colonialidad del poder, elemento que hemos advertido como la base de la visión ontológico-política inserta en las formulaciones teóricas europeas de mayor reconocimiento académico.

Reconociéndose pues en la tradición filosófica latinoamericana, y más concretamente, en la vertiente indocriolla que ya hemos identificado, desde la cual establece su crítica, Clavigero advierte a sus similares europeos sobre sus conclusiones en materia de antropología filosófica, elaboradas mucho más allá de la comodidad del cubículo universitario o de informes elaborados por terceras personas:

Yo, por el contrario, traté íntimamente a los americanos; viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción (...) tuve después algunos indios entre mis discípulos (...) Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro a errar, protesto a Paw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun de las más abstractas (...) ²³⁴

La ventaja de Clavigero es nada menos que haber aprendido la lengua náhuatl, sino haber convivido con los mismos indígenas, práctica ciertamente impensable para los ilustrados europeos, quienes debieron haber considerado innecesario someterse a tal actividad. Sin esa experiencia, empero, sus afirmaciones carecían de valor científico o

²³⁴ *Ibid.* p. 518.

filosófico, por lo que el pensador veracruzano, sobre la base de su propia experiencia y los estudios insertos en el humanismo americano, no tiene empacho en rechazar las afirmaciones de los iluministas de Europa, las cuales suponían, aplicando la hermenéutica analógica, una especie de *equivocismo ontológico* de la condición humana, donde la predeterminación de las condiciones naturales generarían una diversidad de facultades humanas y consecuentemente, una superioridad insuperable entre unas culturas y otras. Eso provocaría, según el supuesto de la Ilustración europea, la consideración de una condición humana y una cultura modelo, unívoca, a los cuales los demás se verían condenados a imitar, sabiendo, por sus limitaciones naturales e históricas, que jamás podrían igualar. La propuesta de Clavigero pretende encontrar una solución analógica en la que refuta el dicho equivocismo ontológico, valorando las diferencias como accidentales, validando en consecuencia las culturas americanas como plenamente legítimas de sentido histórico.²³⁵

Ahora bien, si bien es cierto que Clavigero pugna por el reconocimiento de las culturas indoamericanas, también lo es que no deja de conducirse tomando como base el patrón europeo. Eso lo hace resbalarse en la pretensión de universalidad de su consideración antropológico-filosófica cuando, al analizar las posibilidades de longevidad en América, concede con respecto al continente africano, cuando señala que en varias de sus zonas “comienza comúnmente la vejez a los cuarenta años, y el que llega a los cincuenta es mirado como lo sería entre nosotros un octogenario. De estos sí podría decirse que tienen la sangre dañada y desordenada su constitución física”.²³⁶ Sin duda se trata de la más grave incongruencia de su crítica, mostrando sus limitaciones dadas, como hemos dicho, por su imposibilidad para desprenderse del paradigma europeo. No obstante, debe decirse que esta conclusión no tiene un carácter fundamental,²³⁷ pues, como

²³⁵ Los conceptos de equivocismo, univocismo y analogía son la clave de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot; *cfr. Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, Itaca, 2000.

²³⁶ Clavigero, *op. cit.* 511.

²³⁷ En la *Hybrys del Punto Cero*, Castro Gómez ve en las afirmaciones de Clavigero con respecto a los negros un prejuicio propio de los *habitus* de la élite criolla, de las cuales eran, citando a Octavio Paz, “sus voceros y su conciencia”. Se trata, entonces, de un argumento que busca establecer la preponderancia de

analizaremos en el apartado sobre la *descolonización epistémica*, Clavigero observa que África, al igual que América, se encuentra en una situación de exterioridad con respecto a Europa, y que ambas padecen el totalitarismo epistémico que ignora su producción cultural.

c) Francisco Xavier Alegre: la defensa de la negritud

Ahora bien, como otra muestra de que el humanismo jesuita no presentaba tal prejuicio antinegro intrínsecamente articulado en su pensamiento, podemos citar al también veracruzano jesuita expulso Francisco Xavier Alegre (1729-1788), quien explica el origen de la esclavitud negra en América cuando recuerda que:

(...) descubierta América y prohibida la servidumbre personal de los indígenas por las humanísimas y santísimas leyes de Carlos V y Felipe II, hubo algunos que aconsejaron al rey que fueran enviados los esclavos etíopes a aquellas nuevas tierras. Así aquellos buenos varones, que tenían celo por las cosas de Dios pero no un celo iluminado y conforme a la razón, mientras protegían la libertad de los americanos, impusieron a las naciones de África una perpetua deportación y el durísimo yugo de la esclavitud (...) después de que los europeos establecieron aquel comercio (de esclavos), las más de las veces hacen la guerra sólo para coger hombres para venderlos (...) estos etíopes ni son esclavos por nacimiento (...) esa esclavitud, como expresamente escribió Molina, es del todo injusta e inicua (...)²³⁸

La idea de que la esclavitud negra en América tiene por origen la prohibición de la esclavitud indoamericana no es exacta, pues hubo esclavos negros antes que aquella fuera promulgada por la reina Isabel en 1499, pero es indudable que hizo incrementar su comercio. Lo interesante aquí es destacar la arraigada censura a prácticamente todo tipo de esclavitud (admite su posibilidad en “casos particulares”) citando para ello a Molina,

los criollos con respecto a otros grupos sociales en el mundo hispanoamericano (Cfr. pp. 290-292). De acuerdo con el punto de vista expuesto en el presente trabajo, si bien tal perspectiva debe juzgarse con cierto valor de verdad, no debe considerarse como lo dominante en su exposición teórica, donde hay una auténtica reivindicación de la exterioridad americana y africana, más allá de la supuesta intención oculta en su ideología.

²³⁸ Francisco Xavier Alegre, *Institution Theologic*, cit. pos. Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1991, p. 56.

una autoridad jesuita, haciéndose así portador de una censura a tal práctica acuñada justamente por la filosofía política hispánica, originada sin duda por Bartolomé de las Casas quien, cierta y paradójicamente, en un primer momento promovió la dicha esclavitud. El caso es que, como habíamos señalado, la antropología filosófica *indocriolla* defiende un cierto univocismo ontológico en la condición humana en la que no habría esclavitud natural ni racionalidad inferior entre indígenas americanos o negros africanos, punto de partida y llegada de su reflexión filosófica. El titubeo de Clavigero no debe considerarse sino como eso. La ilustración *indocriolla* retomaba su raíz antiesclavista del humanismo americano originado en el XVI, exhibiéndolo como argumento crítico a la esclavitud vigente en Europa y Norteamérica y no cuestionada en ese entonces, sino muchas décadas después.

d) La crítica antropológica de José Antonio Alzate

La crítica a la visión antropológica de la Ilustración europea encontró en José Antonio de Alzate (1737-1799) a otro de sus exponentes más agudos. Egresado de la Real y Pontificia Universidad de México, Alzate perteneció al clero secular, pero se distinguió fundamentalmente por incursionar en el estudio de las ciencias naturales, particularmente la botánica, la zoología y la astronomía. Como buen ilustrado *indocriollo*, buscó hacer compatible su espíritu científico con su filiación al humanismo americano, corriente en la que sin duda podemos ubicarlo. Su ensayo *Un indio de la Nueva España ¿Qué especie de hombre es, cuáles sus caracteres morales y físicos?* (1791) se inscribe en la ya entonces centenaria tradición de refutar los argumentos eurocéntricos que dudaban de las capacidades de los oriundos de las tierras americanas. Reconociendo como fuentes a Juan de Palafox (1600-1659) y Clavigero, señala que hace su reflexión “después de haber devorado (...) lo que recopiló el conde de Buffon en su *Historia natural del hombre*”,²³⁹ poniéndose así en franca continuidad con los temas

²³⁹ José Antonio Alzate, “Un indio en la Nueva España ¿Qué especie de hombre es, cuáles sus caracteres morales y físicos?”, en *Memorias y ensayos*, México, UNAM, 1985, p. 156.

reflexionados por el jesuita expulso. Observa que los juicios carecen de base empírica y tienen intenciones prefiguradas, pues varios autores “han corrido el país con paso violento e ignorando el idioma de los indios, han descrito mil patrañas, mil falsedades comunicadas en sujetos interesados en degradar a los indios.”²⁴⁰ La acusación parece referirse a viajes como los de Le Condamine o los de Jorge Juan Santacilia y Antonio de Ulloa, quienes desarrollaron ese tipo de juicios y no repararon en un conocimiento intrínseco de los indígenas, como fue el caso de los humanistas latinoamericanos. Alzate se detiene en analizar varias características del comportamiento los indios nahuas (“mexicanos”), como su abnegación, tendencia a embriagarse y su honradez, observando que son vicios o virtudes como las que puede tener cualquier otro pueblo.

A semejanza de Clavigero, entiende perfectamente que las desventajas que padecen los indios pueden superarse con la educación:

es innegable que con mejor educación que la que tienen se harían visibles en el mundo sabio (...) y ahora veo que el acto de estatuto que la Universidad costea en consideración al más estudioso y aprovechado en teología se asignó a un indio (Sánchez) que ha estudiado entre la miseria y la necesidad de libros y la de sustentarse (...) ¿cuántos blancos (porque los son) solicitarían el acto de estatuto, porque sirve de mérito?, y que un desdichado indio, sin patrocinio, venciese los morteros, los cañones de los más poderosos, eso es prueba de mucho mérito.²⁴¹

Uno de los beneficios de las reformas borbónicas fue que se debilitaron las exigencias de “limpieza de sangre” para el ingreso a la Universidad, mostrando aquí Alzate el excepcional caso de un indio que no sólo se había graduado en ella, sino que consiguió hacerlo con todos los honores. Eso demostraba por la vía de los hechos la falsedad de los argumentos que insistían en las capacidades disminuidas de los oriundos del continente. No obstante, la diferencia de origen étnico era un obstáculo a vencer, pues el propio autor reconoce que el graduado Sánchez debió vencer las resistencias de “los más

²⁴⁰ *Ibid.* p. 155

²⁴¹ *Ibid.* p. 159.

poderosos”, los blancos que debieron obstaculizar su camino. Esos “blancos” son en realidad los españoles y los criollos, más específicamente, los *eurocriollos*, los criollos que defendían su estirpe europea como elemento de legitimidad y superioridad sobre los demás grupos, de los cuales, evidentemente, Alzate se está desmarcando. Por lo visto, había comprendido que ese ser blanco era, más que una condición racial o étnica, una forma de conciencia, una ideología de dominación y no una condición antropológica.

La causa, pues, del atraso en que viven los indios es el dominio que ejercen sobre él los blancos. Es así que advierte: “Algunos han comparado al indio con el asno. En verdad que han tenido algún fundamento: si el primero sufre más carga de lo que piden sus fuerza (...) el pobre indio camina agraviado bajo el enorme peso que le hacen sufrir sus tiranos”.²⁴² El fondo es una cuestión política. El indio es tiranizado por el blanco; su postración es el resultado de una estructura social intrínsecamente injusta, de una tiranía, esa sí congénita, propia de la sociedad colonial. El ilustrado Alzate formuló así una explicación mucho más racional sobre la situación americana de lo que lo hicieron sus pares europeos, a los que finalmente estaba refutando.

2. La descolonización epistémica

Como ha sugerido Enrique Dussel, la discusión entre Las Casas y Sepúlveda fue la primera polémica filosófica de la modernidad. Ya observamos que la Ilustración no sólo no superó el fondo del conflicto inserto en las perspectivas de ambos pensadores, sino que le dio nuevos argumentos. La persistencia del debate no era sino una muestra de que la contradicción entre América y Europa permanecía; que el desgarramiento iniciado por la modernidad seguía vivo. El exilio de Clavigero se convirtió en una especie de beca forzosa para conocer de cerca los argumentos ilustrados europeos, con los cuales polemizó en forma casi natural justo por ser portavoz de esa conciencia filosófica americana, cuya naturaleza misma era la de haberse forjado al calor de los ya entonces

²⁴² *Ibid.* p. 162.

viejos, pero vigentes, cuestionamientos surgidos tres siglos antes. Las dudas en torno a la humanidad plena, la esclavitud por naturaleza, la racionalidad inferior de los indios americanos, esgrimidas en el siglo XVI, se habían transmutado por la Ilustración europea en la idea de la degradación de la condición humana a raíz de la determinación geográfica, principio vestido de iluminismo, pero de añeja raíz aristotélica. En los ya citados prólogos a la *Biblioteca Mexicana* Eguiara y Eguren hace un ácido reclamo al lingüista español Manuel Martí cuando se refiere a la alegoría fundacional del conocimiento esgrimida en el Génesis:

Para algunos, Adán, padre del género humano, era un gigante de mil codos (...) de no ser así nunca hubiera podido alcanzar el fruto del árbol de la ciencia, dada su enorme altura. Nosotros, en cambio, le parecemos al deán alicantino tan enanos, que ni siquiera somos capaces de contemplar de lejos el árbol de la ciencia (...) él, como gigante, es el único capaz de coger los frutos todos de la sabiduría (...) dejándoles a los americanos las bellotas, hierbas y demás alimentos propios de animales.²⁴³

Eguiara observa que, de acuerdo a la perspectiva de Manuel Martí, los americanos (indios y criollos) eran ajenos a la misión epistémica que le había sido encomendada a Adán, dejando para ellos sólo la sobras, “alimento propio de animales”, pues en esa perspectiva la cultura de Latinoamérica carecía de valor alguno. La visión del deán era, como hemos visto, la de los grandes ilustrados europeos, por lo que no es abusivo aplicárselas a ellos también. En efecto, se trata de un reclamo a una actitud que afirma a Europa como paradigma civilizatorio, por lo cual se considera que toda aquella producción cultural que no provenga de ahí carece de valor alguno. Los oriundos de América no serían hijos de Adán porque no sabrían generar conocimiento. Así pues, situándose desde la exterioridad cognitiva en la que se encontraba América para el paradigma modelo filosófico dominante, Eguiara emprende su crítica para dar cuenta de la presencia del árbol de la ciencia americana.

²⁴³ Juan José Eguiara y Eguren, *op. cit.* pp. 172-173.

Por su parte, Clavigero, como hemos visto, entró al debate de la antropología filosófica del momento sabedor de una ventaja sobre sus adversarios europeos: la tradición epistémica americana en la que se inscribe. En su manejo, y como prerrequisito de investigación propio de la metodología ilustrada, no se asume exactamente como americano, sino como español americano:

Lo que yo diré (sobre “las naciones que ocupan estas tierras”) va fundado sobre *un serio y prolijo estudio de su historia*, y sobre el *íntimo trato de los mexicanos por muchos años*. Por otra parte, *no reconozco en mí cosa alguna que pueda preocuparme a favor o en contra de ellos. Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento en su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empeña a condenarlos*; y así diré sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido.²⁴⁴
(Énfasis de quien transcribe)

Se trata de una muy particular declaración de principios epistémicos. Por una parte, promete un estudio “serio y prolijo” de la historia indígena de América, dejando ver con ello implícitamente que tal carácter es inexistente en las investigaciones desarrolladas por los filósofos ilustrados europeos que han abordado el tema. Para eso se basaría primordialmente en fuentes surgidas de la propia tradición americana, ya sea de autores de origen español, como Juan de Torquemada, criollos como Carlos de Sigüenza y Góngora, mestizos como Fernando Pimentel Ixtlilxóchitl, además de códices escritos por los propios indígenas. Desde ese momento, Clavigero sabe que tiene una ventaja documental, pues ese manejo de datos es impensable en sus colegas europeos. Así pues, su razonamiento busca establecerse mediante el arraigo de una tradición en la que se asume y desde la cual esgrime su filosofía. Pero va más allá. Acaso la principal ventaja epistémica será justo el “íntimo trato de los mexicanos por muchos años”, es decir, su contacto directo con aquellos que son portadores de la cultura indígena (americana, como prefiere llamarle), elemento mayormente impensable, casi imposible de encontrar en ilustrados europeos, y que técnicamente significa el apoyo empírico de su

²⁴⁴ Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1991, p. 45.

investigación. Todo ilustrado sabe que por principio una investigación sería debía hacer a un lado el manejo de autoridades y buscar la fundamentación de sus afirmaciones en conclusiones desprendidas de un contacto directo con la realidad. Por eso Clavigero no duda en ponderar así su trabajo, señalando paralelamente las carencias de los textos europeos ilustrados sujetos a su crítica.

Pero hay además otro aspecto digno de ser destacado en sus principios: las condiciones de posibilidad para conseguir una investigación que se considere objetiva o por lo menos que consiga aproximarse lo más posible a ello. Para avanzar a tal punto, Clavigero pide considerar el horizonte cultural del investigador, en el que pondera dos elementos: patria y nación. A los grupos indoamericanos los refiere como “las naciones que ocupan estas tierras”, es decir, como un conjunto de grupos étnicos diferenciados, con identidad propia, a los que suele remitirse como “americanos”. Después, considera que le es posible conseguir la ansiada imparcialidad de su investigación debido a que “no reconozco en mí cosa que pueda preocuparme a favor o en contra de ellos”, con lo cual subraya su pertenencia a una nación diferente a ellos, lo cual le permitiría verlos como una alteridad. Admite, no obstante, que es su “compatriota”, es decir, habitante de la misma patria, del mismo territorio que ellos, pero no considera tal elemento común suficiente para sesgar su interpretación. Agrega, además: “ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empeña en condenarlos”, con lo cual queda claro que la nación con la cual se identifica es España, soltando en consecuencia casi sin pensarlo que tal condición implica la posibilidad de una disposición negativa hacia los pueblos indoamericanos, advirtiendo una especie de natural contraposición entre las naciones indígenas y la nación española. Así pues, la “nación criolla” sería parte de la nación española, pero según su presupuesto ni ese sentimiento nacionalista ni el patriótico, por el cual podría identificarse con los indígenas, harían mella en el desarrollo de su investigación. Vale subrayar la contradicción: por “español” podría condenar a los indígenas; por “compatriota” podría inclinarse hacia a ellos. La ambigüedad del sentimiento hacia los oriundos del continente se hace más que explícita. Y sin embargo,

supone que nada de eso le impide hacer una investigación con los requisitos solicitados por el conocimiento ilustrado. Cabe preguntarse: ¿No estaba procediendo justamente como sus colegas europeos?

Clavigero ha buscado acercarse, como buen ilustrado, a una especie de “punto cero de observación” en cuanto a su postura como investigador,²⁴⁵ es decir, establece la pretendida objetividad de su trabajo. Difícilmente podría ser de otra forma, sobre todo en el siglo del iluminismo. Sin embargo, a diferencia de sus pares europeos, confiesa lo que pueden ser sus limitaciones, constituidas por su condición étnica y geográfica, lo que podríamos sintetizar, por su horizonte cultural, por su condición histórica. Al hacer explícitas sus posibles limitantes epistémicas el “punto cero” se convierte no en un hecho, sino en una pretensión que por su naturaleza siempre quedará como un objetivo nunca cabalmente cumplido. También alejándose de sus pares europeos, ha precisado el “desde” a partir del cual esgrime su filosofía. Pero lejos de ser tal indicador una limitación de su perspectiva es simplemente una condición de posibilidad, por la cual renuncia a la “hybris” del punto cero propia de la Ilustración europea, la cual no considera alteridad alguna con la cual dialogar. De hecho, en el territorio europeo no se plantea siquiera la necesidad de establecer el “desde” el cual se filosofa o se hace ciencia, pues se sobrentendía que el conocimiento filosófico o científico propiamente dicho era únicamente el desarrollado en la propia Europa. Es esa la auténtica hybris del punto cero. Siendo así, bien podemos considerar entonces al descrito presupuesto epistémico de Clavigero una aportación de la metodología ilustrada latinoamericana.

La ventaja epistémica constituida por los datos empíricos que maneja Clavigero es una diferencia que explota de una forma que incluso parece divertirse. Es así que cita a Pauw con un argumento en la que el filósofo holandés pretendía haber encontrado la piedra

²⁴⁵ Cf. Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, pp. 21-64. Castro Gómez presenta al “punto cero” como una “hybris”, una pretensión desmedida de la filosofía europea que para formularse pretende situarse más allá de cualquier tiempo y espacio.

angular que explicaba las enormes diferencias entre europeos y americanos: “(...) su clima es muy contrario a la mayor parte de los cuadrúpedos y, sobre todo, “pernicioso a los hombres, embrutecidos, debilitados y viciados de una manera sorprendente en todas las partes de su organización”.²⁴⁶ Las afirmaciones de Pauw gozaban de amplia credibilidad en territorio europeo, pero en el americano sonaban a franco despropósito. Como ya hemos analizado, la causa de los males americanos se debían a sus condiciones naturales, manifestadas por una humedad excesiva resultante de una enorme inundación efectuada después de la de Noé, la cual había provocado el subdesarrollo americano, pues a decir del propio Pauw: “La naturaleza no había tenido tiempo para poner en ejecución sus designios ni para tomar toda su extensión”. La desventaja americana se presentaba así como un hecho prácticamente insuperable, y como antes observamos, esa distancia era de grado y bien puede situarse en el ámbito ontológico. Pero el absurdo no se detiene ahí. Clavigero entonces acerca su observación a la burla:

De las lagunas y pantanos de aquella inundación tiene origen, según Paw, la excesiva humedad del aire, y la humedad es la causa de la infección del ambiente, la extraordinaria multiplicación de los insectos, la irregularidad y pequeñez de los cuadrúpedos, la esterilidad y fotor del terreno, la infecundidad de la mujeres, la abundancia de leche en los pechos en los hombres, la estupidez de los americanos y de *otros mil fenómenos extraordinarios que él, desde su gabinete de Berlín, ha observado mejor que nosotros que hemos estado tantos años en América.*²⁴⁷ (Énfasis de quien transcribe).

Las extrañas conclusiones de Pauw eran, hay que insistir en ello, asertos inscritos por la propia ciencia ilustrada europea. Que los hombres indígenas americanos tenían abundante leche en los pechos era algo que los ilustrados europeos creían tranquilamente, y lo hacían porque era una “evidencia” de la inferioridad con la que estaban dispuestos a concebirlos desde el siglo XVI. Clavigero exhibe la ridiculez de semejante creencia junto con la supuesta inferioridad intelectual americana, pues ambas tienen la misma consistencia teórica: ninguna. La razón es evidente: las

²⁴⁶ *Cit. pos.* Clavijero, p. 454.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 455.

“investigaciones” de Pauw fueron realizadas “desde su gabinete de Berlín”, es decir, sin fundamento empírico alguno. Por lo mismo, no son sino imaginación pura. Se evidenciaba así que la autoridad científica de la Ilustración europea era inferior a la americana en cuanto al estudio de lo americano justo porque ésta última sabía tener contacto directo con la realidad que investigaba. Filosofar y hacer ciencia desde América encontraba una irrevocable ventaja comparativa.

Es así que, la aludida prueba central que presentan los ilustrados europeos para explicar el atraso de los seres vivos americanos, la humedad, es analizada y desmantelada en su pretensión de verdad por la argumentación de Clavigero:

Las lagunas y pantanos que parecen a Buffon y a Paw señales indudables de la pretendida inundación, son efectos necesarios de los grandes ríos, las innumerables fuentes y las abundantísimas lluvias de la América (...) Todo el mundo sabe que no hay lluvias más copiosas y excesivas ni ríos más grandes que los de América. ¿Por qué pues inventar inundaciones cuando tenemos a la mano causas más naturales y más ciertas?²⁴⁸

La tal inundación es tal vez el mejor ejemplo de las “pruebas” ilustradas sobre la inferioridad americana que no es sino producto de la imaginación surgida del gabinete, aunque ciertamente arraigada a una tradición de siglos. Lo absurdo es presentarla como una prueba científica, racional, ilustrada, pues carece absolutamente de bases que permitan verificarla. Apelando a la razón y su necesario carácter universal, Clavigero simplemente les dice a sus pares europeos que hay causas con un valor de verdad más evidente si se apela a la observación y al contacto directo con la naturaleza que busca ser explicada. No la ideología, sino el juicio de la razón es el que tendría que ponderarse en la disputa entre hipótesis contrapuestas. Y ese parece estar del lado del filósofo de Veracruz.

²⁴⁸ *Ibid.* pp. 456-457.

Es así que Clavigero observa que el grueso de las afirmaciones ilustradas en torno a la inferioridad americana carecían de veracidad justo porque las investigaciones que las sustentaban carecían por completo de bases empíricas y se alimentaban en prejuicios antes que en pruebas racionales. Así en lo referido a los animales, las plantas y, por supuesto, los seres humanos. Sobre la cuestión de las plantas venenosas, por ejemplo, destaca otra visible insuficiencia: “Paw (...) dice que América produce mayor número de plantas venenosas que el resto del mundo. ¿Pero qué sabe él de las plantas que nacen en los países mediterráneos de África y Asia para hace semejante comparación?”²⁴⁹ De ese modo, la pretensión de universalidad de sus conclusiones adolecía de la amplitud de muestras requerida. Estaban formuladas desde una particularidad que se implantaba artificialmente como universal, pero no resistía la menor crítica formulada desde la exterioridad de ese mundo que él postulaba como el absoluto epistémico. Sus conclusiones son en realidad falacias fácilmente rebatibles mediante el conocimiento de causa de la realidad que pretende explicar, y la articulación de su discurso está claramente articulado por un etnocentrismo que en su consistencia podría formularse en cualquier parte del mundo. Es así que ironiza:

Si algún filósofo de Guinea emprendiese una obra sobre el modelo de la de Paw, con el título *Investigaciones filosóficas sobre los europeos*, podría valerse del mismo argumento de Paw para demostrar la malignidad del clima de Europa y las ventajas del de África. “El clima de Europa –diría con las mismas palabras de Paw- es muy contrario a la generación de cuadrúpedos, que allí se encuentran incomparablemente menores y más cobardes”²⁵⁰

Se trataba, pues, de exhibir la impertinencia de la metodología ilustrada de Paw, elaborada con el sesgo de ponderar lo europeo como aquello más desarrollado y acabado de la naturaleza y de la propia humanidad. Tras mostrar el carácter ideológico de la Ilustración europea, observa el nudo sobre el cual se tejen sus prejuiciosos conocimientos: “(...) el Antiguo Continente (...) debe ser, según la legislación de Paw, el

²⁴⁹ *Ibid.* p. 471.

²⁵⁰ *Ibid.* p. 462.

modelo de todo el mundo”.²⁵¹ Es así que Clavigero percibía con toda claridad el prejuicio eurocéntrico inserto en los autores ilustrados, del que Pauw es, como él lo advirtió, el más representativo, pero no el único que seguía esa línea de interpretación. La generación del conocimiento, pues, no podía establecerse sobre la base del prejuicio de una supuesta superioridad de una cultura sobre las demás, defecto que tenía además el carácter de pasarles desapercibido a los ilustrados europeos. Es entonces que el significado de la Ilustración es otro formulado a partir de la exterioridad en que América es ubicada por la hegemonía epistémica europea. A ella se dirige Clavigero cuando pretende hacerles ver, interpretando la voz de un americano hipotético, que observen de otra manera la naturaleza del continente desde el que elabora su propuesta ilustrada:

“Nuestro mundo –responderá el americano- que vosotros llamáis nuevo porque hacer tres siglos no era conocido de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni éstos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces. Y así, o son irregulares vuestros avestruces porque no se conforman a los nuestros, o a lo menos los nuestros no deben decirse irregulares porque no se conforman con los vuestros (...)” *Esta razón sirve también para disipar otros semejantes discursos, originados de la imperfección de las ideas o de su prevención a favor del Antiguo Continente.*²⁵² (Énfasis de quien transcribe).

Se trata probablemente del resumen más acabado de la perspectiva filosófica en la que busca ubicarse Clavigero. Primeramente recordemos que, en su perspectiva, un “americano” es un indígena oriundo de América y que, de acuerdo a su presupuesto metodológico, la teoría argumentada hablará a partir de la realidad de ese indígena, que no es la del grupo étnico español americano en el que se confiesa el propio Clavigero. Esto es, en este caso hace explícito su preocupación manifestada desde el principio de su obra: expresar la voz de los americanos, de sus indígenas, aquellos situados en la exterioridad del discurso filosófico de la Ilustración, de la filosofía dominante. Así pues, el hipotético americano interpelante ubica su perspectiva, tanto en el mundo de la

²⁵¹ *Ibid.* p. 508.

²⁵² *Ibid.* p. 484.

naturaleza como en el humanístico, desde su propio suelo, su propia historia, buscando, a partir de ella, su acceso a una razón universal. Si acudimos a las categorías levinasianas resulta entonces que lo americano es capaz de revelar una nueva verdad por estar fuera de la totalidad europea, por ser el Otro apto de generar una verdad desconocida e imposible para el discurso hegemónico de lo Mismo, que en ese caso es ejemplarmente la Ilustración europea.²⁵³

Para ello, sin embargo, debe lidiar con un interlocutor europeo debido, se deja ver, a que en su perspectiva es hegemónica y detenta una razón dominadora, siendo el objetivo del diálogo justamente terminar con ella, pues como se afirma al final del párrafo, la idea de la inferioridad en la edad del continente, la supuesta irregularidad de los animales americanos y por extensión, todo aquellos que refiere la comparación de los elementos culturales entre uno y otro continente, suelen ser resueltos a favor del Europa por una “imperfección en las ideas” que finalmente inclina la balanza. La razón europea, pues, no es una razón auténticamente universal, sino una particularidad que tiene por función manifestar su hegemonía sobre el conocimiento surgido en el resto del mundo. Se trata de lo que Aníbal Quijano ha llamado la *colonialidad del saber*,²⁵⁴ que busca constituir al conocimiento ilustrado europeo como el único válido, aun con las enormes deficiencias epistémicas exhibidas por Clavigero. Es una expresión del *totalitarismo* advertido por Horkheimer, pero no por no admitir como verdadero aquello que no proviniera de su juicio racional, sino por no hacerlo con aquello que no proviniera del conocimiento europeo moderno. Para contrarrestar tal disposición, la implícita propuesta clavigeriana radica en partir de una equidad entre la historia, la cultura, el conocimiento surgidos en el común de las naciones del mundo. Una especie de equidad ontológica que

²⁵³ El propio Levinas señala sintéticamente su objetivo de *Totalidad e infinito*: “El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alegórica con la alteridad, a percibir ahí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser frente al otro, y “contra todo buen sentido”, imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia” Emmanuel Levinas, *Totalidad en Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 71. El mismo empeño de Levinas parece ser el de Clavigero.

²⁵⁴ El término *colonialidad del saber* es un desprendimiento de la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano. Un trabajo emblemático del mismo, elaborado por el Grupo Modernidad-Colonialidad, es *La colonialidad del saber*, editado por Edgardo Lander, Buenos Aires, Clacso, 2000.

permitiría, finalmente, hacer posible una cabal razón universal, supuesta aspiración del movimiento ilustrado, objetivo imposible de cumplir con el método seguido por el iluminismo europeo. El dicho conocimiento con aspiración universal podría concretarse posibilitando un diálogo entre los postulados que podrían surgir en cualquier parte del mundo, y cuya validez no podría ser descalificada apriorísticamente por su *locus enuntiationis*, como lo hacía la filosofía europea cuando no se formulaba desde la propia Europa.

La pretensión de verdad de la Ilustración europea era exhibida así en sus deficiencias metodológicas, mismas que, en este rubro, generaban un conocimiento más bien pobre e incapaz de resistir el debate. En la explicación de las causas de la perspectiva de sus pares de Europa, Clavigero no parece tener dudas:

Estos y otros semejantes despropósitos son efecto de un ciego y *excesivo patriotismo*, que les he hecho concebir ciertas e *imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros del mundo*.²⁵⁵ (Énfasis de quien transcribe)

Lo que falla, pues, no es el método ilustrado, sino la ideología que está detrás de la vertiente europea, y de la cual sus autores son incapaces de tener conciencia. Simplemente, creen que son los mejor del mundo, y ese prejuicio, originado en el siglo XVI, no fue siquiera debilitado por la filosofía iluminista, viéndose con ella más bien fortalecido. Se trata de una denuncia del carácter eurocéntrico de la Ilustración, y en general, del conocimiento moderno dominante cuando ejerce su pretensión de verdad. El supuesto “punto cero” de su ciencia y filosofía no es sino un celo patriótico, una atalaya falsa que les impedía ver más allá de su propio entorno. La supuesta degradación de los americanos era un prejuicio ideológico y no un juicio científico. Su objetivo era deformar la realidad en aras de confirmar la pretendida superioridad con la que dicho pensamiento se concebía a sí mismo. Caer en ese exceso, pagar con la misma moneda, es una actitud contraria al espíritu que debe conducir la generación del conocimiento,

²⁵⁵ Clavigero, *op. cit.* p. 455.

actitud que siempre debe evitarse, pues, como advierte el propio Clavigero: “si *nosotros*, siguiendo sus huellas, hiciésemos lo mismo con los diversos países de que se compone el Antiguo Continente (lo que no sería difícil) lograríamos un retrato más abominable que el suyo, pero (esto es) ajeno a nuestro propósito”.²⁵⁶ En este momento, nuestro autor ha terminado por exhibir que la supuesta ajenidad con la que concebía al indígena es apenas relativa. Finalmente, tanto él como el indio, es decir, criollos e indígenas, comparten la patria americana. Terminan siendo un “nosotros” ubicado en una exterioridad con respecto a la formulación filosófica ilustrada europea. Si prefirió ubicarse en el punto de vista del indígena fue porque en él se manifestaba la dicha exterioridad con mayor acritud que en los criollos, grupo al que pertenece Clavigero, parte de la nación española en su propia consideración. La perspectiva presentada en su trabajo, sin embargo, no es hispana, como confiesa al no incluirlos en su “nosotros”, sino indígena y criolla, americana y euro-americana, *indo-criolla*, como se ha sugerido denominarla en la propuesta formulada en este trabajo.

El resultado de aquel conocimiento ilustrado, supuestamente en un punto neutral, pretendidamente universal, es una posición definitivamente sesgada hacia los intereses hegemónicos europeos. En consecuencia, los resultados de su ciencia y filosofía, en su relación con América y los americanos, no pueden considerarse sino plenos de falsedad, por lo que el filósofo de Veracruz apela explícitamente a buscar un nuevo criterio de verdad:

No dudamos que los *lectores imparciales* conocerán, por lo hasta ahora aquí expuesto, los errores y contradicciones de nuestros filósofos (los ilustrados europeos), originadas del ridículo empeño de infamar al Nuevo Mundo, de la falsedad de sus observaciones, *la insuficiencia de sus raciocinios* y la temeridad de su censura.²⁵⁷ (Énfasis de quien transcribe)

De inmediato salta a la vista el llamado a la imparcialidad, misma que no estaría del lado de los europeos, pues si algo caracteriza sus escritos es su color ideológico, que ha

²⁵⁶ *Ibid.* p. 460. Cursivas de quien transcribe.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 497.

expuesto detalladamente. Tal defecto se debe a la “insuficiencia de sus raciocinios”, adjetivación sorprendente si recordamos que está formulada en el corazón de Europa y en pleno siglo XVIII, pero perfectamente comprensible si sabemos comprender el sentido de su formulación. Como hemos visto, Clavigero no habla en realidad desde Europa, sino desde América y a partir de los americanos, los indios. Siendo así, el raciocino ilustrado resulta marcadamente pobre, incapaz de conocer la realidad americana. La Ilustración europea, entonces, se muestra pobre, con raciocinio insuficiente y por ese defecto, incluso irracional.

Ahora bien, Clavigero duda del conocimiento ilustrado por su incapacidad racional, pero también por su racionalismo. El cuestionamiento a la autoridad bíblica y en general a los dogmas religiosos eran elementos adicionales imposibles de asumir por un jesuita latinoamericano. Es así que manifiesta sus conclusiones después de haber analizado la población humana y animal en América:

Tales son mis sentimientos en orden a la población de América, los cuales someto al juicio de los doctores cristianos y sabios; pero no al de ciertos filósofos incrédulos, que ni respetan la autoridad divina ni hacen caso de las tradiciones humanas, *ni quieren escuchar la razón*.²⁵⁸ (Énfasis de quien transcribe)

Clavigero está apelando a una razón que no es la de la Ilustración europea. No puede coincidir en ella porque es contraria a sus dos principales certezas: la de la autenticidad ontológica de América y la de la veracidad de los principios cristianos. La superficialidad con que trataban los temas americanos se convertía en una prueba de la debilidad epistémica iluminista que se convertía en una especie de prueba para evidenciar su desautorización de sus afirmaciones también en el tema religioso. La suya no era una razón confiable. Habría otra razón, la razón del Otro, a la que no querían escuchar.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 442.

Tras la crítica de Clavigero queda clara la pretensión europea por identificar como conocimiento de una razón universal lo que no es sino una perspectiva ideológica local, manifestándose como colonialidad del saber. El método ilustrado que utiliza se muestra entonces como una auténtica *crítica de la razón europea*, por la cual entiende que, para conocer lo americano, es preciso vencer las debilidades epistémicas de esa supuesta dimensión imparcial del conocimiento, que no es finalmente sino un reproductor de la hegemonía europea sobre América y sobre el resto del mundo. Su esfuerzo apunta así hacia una *descolonización* epistémica que permita formular un conocimiento a partir de la exterioridad despreciada por el curso de la Razón. Así pues queda identificado, parafraseando a Horkheimer, pero yendo más allá que él, el doble carácter totalitario de la Ilustración europea: el primero dado por su supuesta superioridad racionalista; y el segundo, por el solo hecho de provenir de la tradición europea, y consecuentemente, de la modernidad dominante.

3. Filosofía de la historia

La postura indocriolla implicaba también una crítica a la filosofía de la historia dominante y la búsqueda de una nueva perspectiva. En esa tarea tiene una continuidad clara con el humanismo americano del XVI y XVII, donde los cronistas se vieron en la necesidad de elaborar una renovación del discurso histórico y, en algunos casos, un implícito cuestionamiento a la visión histórica hegemónica en occidente. En el perspectiva histórica indocriolla esta tendencia se vio radicalizada, como veremos a continuación.

a) Eguiara y Eguren: los códices y la palabra americana

Sin duda, la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara y Eguren supo hallar muchos elementos de reflexión en torno a la ubicación histórica de América. En efecto, alimentado por el conocimiento de los fundadores del humanismo americano, como Las Casas,

Torquemada o Sahagún, que a la postre formaban parte del catálogo del libro, Eguiara supo inscribirse dentro de la perspectiva filosófica que vislumbraba una nueva idea de la historia universal. Es así que busca desterrar los prejuicios europeos que consideraban el pasado indígena de América como carente de relevancia histórica, una barbarie inscrita en una especie de vacío ontológico que era preciso omitir. Para conseguir su objetivo busca atacar dos viejos atavismos donde se sustentaba la dicha visión europea: el supuesto carácter demoníaco y el estadio de pueblo incivilizado con que se juzgaba la historia indoamericana. Para combatir el primero, Eguiara da una explicación basada en el conocimiento de los códices, lo que le permite dar un juicio con sustentación empírica:

El hecho de que en los mismos (códices) aparecieran pintados animales, aves, hierbas, flores, hombres y otros muchos objetos de formas por lo común espantosas y aspecto feroz, entremezclados con círculos muy semejantes a las letras hebreas y otros caracteres exóticos, fue la causa de que los varones apostólicos (...) desconociendo el significado de lo que debajo de tales velos se ocultaba, vinieran a considerarlas como frutos de las hechicerías indígenas y trasunto de sus cultos idolátricos e imágenes demoníacas, por lo que (...) los entregaron al fuego, acarreado lamentable pérdida a la historia y antigüedades americanas.²⁵⁹

Acercándose más a Las Casas que a Sahagún y Torquemada, Eguiara busca la comprensión racional del pasado indoamericano rompiendo con la vieja interpretación providencialista de origen agustino, dominante en casi todos los cronistas (Las Casas fue probablemente el único que no la compartió, y creyó en ella el propio Clavigero), que hacía ver la conquista como un triunfo del catolicismo sobre las fuerzas demoníacas. Esta ruptura filosófico-histórica puede considerarse un componente inequívoco de lo que debemos considerar una ilustración americana en su vertiente indocriolla.

En el otro frente que combate, Eguiara busca aportar elementos que demuestren la civilidad de los antiguos pueblos indoamericanos. Es así que, haciéndose también partícipe del humanismo americano y apoyándose en Sahagún, Torquemada, Acosta,

²⁵⁹ Eguiara y Eguren, *op. cit.* pp. 65-66.

Sigüenza, Diego Valadés y López de Gómara, afirma la existencia de una escritura propiamente dicha en el pueblo mexicana, lo cual implicaba su consideración como civilizado. Es a partir de ellos que incluso refuta la entonces inevitable autoridad del alemán Atanasio Kircher (1601-1681), quien sostenía que la cultura mexicana no había conseguido elaborar una escritura propiamente dicha. Eguiara argumenta que no es así y busca demostrar que en los mexicanos había lo mismo el desarrollo de ciencias como la aritmética, música, astronomía que la utilización de una escritura jeroglífica auténtica, amén de subrayar también los progresos de su calendario, por lo que concluye refiriéndose a su antagonista Manuel Martí:

Y, siendo así, ninguna razón hay para considerar a los mexicanos como menos versados que los egipcios (...) quedando así de manifiesto la enorme injusticia que cometen quienes los consideran como bestias, y el absoluto desconocimiento, así de las antigüedades mexicanas, como de los historiadores europeos más famosos y conspicuos, que demuestra el deán alicantino en sus duros ataques a los indios y a todos los indígenas de este Nuevo Mundo.”²⁶⁰

La comparación con Egipto era indispensable porque entonces se le consideraba la cultura fundacional por antonomasia; sin embargo, difiere del supuesto origen egipcio de todas las culturas que le confiere Kircher y, fundamentándose en el humanismo americano, sostiene la noción de una autonomía histórica indoamericana, siendo su pasado equivalente al mundo clásico europeo. Con ello se abonaba en la necesidad de contemplar lo indoamericano como parte de una nueva noción de la historia en la cual la articulación no se hiciera sobre la base de las culturas del Mediterráneo, las cuales, sin embargo, no pueden ser obviadas como referente. Clavigero profundizará sobre esta cuestión, como señalaremos enseguida, aunque lo hará no sólo por ser lector de Eguiara, sino porque ambos se encuentran inscritos en la escuela de pensamiento del humanismo americano.²⁶¹

²⁶⁰ *Ibid.* p. 96.

²⁶¹ Es muy probable que Clavigero haya sido lector de Eguiara y Eguren, de quien dijo era “digno de perpetua memoria por su índole amabilísima, por su incomparable modestia, por su vasta literatura y por el celo con que trabajó hasta su muerte en servicio de la patria”, *cit. pos.* Ernesto de la Torre Villar, “Estudio

b) Clavigero: el mundo clásico de América

Los razonamientos de Clavigero son de igual forma ricos en el ámbito de la filosofía de la historia. No obstante, su eclecticismo se muestra por demás evidente. Por una parte tenemos una interpretación que bien puede calificarse de tradicional. C. Ronan, por ejemplo, la considera una visión típica de la filosofía cristiana de la historia.²⁶² Más aún, podríamos decir que esa filosofía está anclada en la patrística, concretamente en el ya citado San Agustín. Como hemos advertido, dicho autor observa el devenir histórico como una trama pre-conocida por Dios, quien finalmente tendría un plan salvífico para transitar de la Ciudad Terrena, donde priva el pecado, a la Ciudad de Dios, donde se halla la gracia. Es bajo esa antigua perspectiva que Clavigero concibe el tránsito de la historia, sin mostrar aparentemente crítica o innovación al respecto y tampoco rastro alguno de modernidad cuando, al describir el carácter solícito mostrado por Moctezuma ante los conquistadores, señala:

(...) pero es preciso adorar en éste y otros sucesos de nuestra historia los altísimos consejos de la Divina Providencia, que tomó a los españoles por instrumentos de su justicia y de su misericordia para con aquellas naciones, castigando en unos la superstición y la crueldad, e iluminando a los demás en la luz del Evangelio. No nos cansaremos jamás de inculcar esta verdad y de dar a conocer, aun en las acciones más desarregladas de las criaturas, la bondad, la sabiduría y la omnipotencia del Creador.²⁶³

Se trata de un razonamiento dominante en la interpretación franciscana del siglo XVI, muy socorrida por Torquemada, quien incluso consideró a Cortés una especie de Moisés encargado de llevar la palabra de Dios a tierra americana.²⁶⁴ Esa fue en realidad la visión de casi la totalidad de los cronistas. La principal excepción debe considerarse Bartolomé de las Casas, quien transitó de esa perspectiva instrumental a una crítica moderna en la

Introducción”, en Juan José Eguiara y Eguren, *Historia de Sabios Novohispanos*, México, UNAM, 1997, p. XVI.

²⁶² Cf. Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996, pp. 240-241.

²⁶³ Clavigero, *op. cit.* p. 344.

²⁶⁴ Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, Libro IV, Prólogo, Vol II, México, UNAM, 1977, p. 8.

que veía el viaje de Colón y los que le sucedieron como una invasión.²⁶⁵ Clavigero, sin embargo, en este punto se adhiere a la vieja escuela y cede a la tentación de considerar que la situación de los oriundos de México en la época colonial eran una especie de castigo por el comportamiento de sus ancestros:

Los mexicanos, con todas las naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los Monarcas Católicos, abandonadas a la miseria, la opresión y al desprecio, no solamente de los españoles, sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios en la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores. Funesto ejemplo de la Justicia Divina y de la inestabilidad de los reinos de la tierra.²⁶⁶

Este es probablemente el momento en el que Clavigero se muestra más ajeno a la crítica del viejo humanismo americano e incluso más lejos del pensamiento moderno, pues, siguiendo su interpretación, la situación padecida por los pueblos indoamericanos es producto de la Justicia Divina, lo cual implica la más severa defensa del orden colonial establecido. Eso por no hablar de la noción peyorativa de la cultura y el ser humano africanos, que reitera en esta ocasión. Pero esa, como hemos visto, no es la postura dominante en su texto. Hemos advertido antes, por ejemplo, que explica la situación de los indios debido a la falta de educación y al papel de subordinado que ocupa en la sociedad colonial. Su perspectiva, pues, expresa un eclecticismo contradictorio donde convive el componente de corte agustino con la posición crítica propia del humanismo americano.

Así pues, sería equivocado considerar la argumentación de Clavigero como meramente medieval, acrítica y justificatoria de la conquista. Heredero y seguidor de Carlos de Sigüenza y Góngora, sabía leer códigos y además frecuentemente retoma de los cronistas aquellos aspectos de la cultura mexicana que eran incómodos a la presencia española,

²⁶⁵ Las Casas; *Historia de las Indias*, Vol. II, lib. II, cap. XXXVIII, p. 330. El tema lo trato con detalle en *Crítica de la Razón Imperial*, pp. 54-79.

²⁶⁶ Clavigero, *op. cit.* pp. 417-418.

adhiriéndose a lo que con acierto llamaría León Portilla una “visión de los vencidos”. Así, por ejemplo, describe detalladamente una ciudad de los palacios anterior a la presencia hispana, lamentando que los conquistadores “arruinaron los más suntuosos edificios de la antigüedad mexicana (...) abandonaron el cultivo de los jardines y sitios deliciosos de los reyes de México y de Acolhuacán, (...) y hoy no sería creíble la magnificencia de aquellos reyes si no constara por los testimonios de los mismos que lo arruinaron”.²⁶⁷ En esa misma tesitura retoma unas duras palabras de Xicotécatl, tlatoani tlaxcalteca que se opuso a la alianza con los conquistadores españoles:

Nuestra ley nos manda hospedar a los forasteros; pero no cuando hay prudente sospecha de ocasionar daño al Estado. Estos hombres que pretenden entrar a nuestra ciudad, más me parecen monstruos vomitados del mar, porque no los podía sufrir en sus aguas, que dioses bajados del cielo como algunos han pensado. ¿Cómo pueden ser dioses unos hombres que buscan con tanta ansia el oro y los placeres?²⁶⁸

La reproducción del texto expresa sin lugar a duda la intención de Clavigero por mostrar una imagen tlaxcalteca alternativa a al triunfante, rebelde a la presencia española y además racional en su visión de los conquistadores como seres humanos comunes y más bien poseídos por las pasiones materiales que por la sola misión evangelizadora. Pero al parecer la principal intención era demostrar la interpretación que consideraba a los invasores seres divinos fue apenas un titubeo pasajero y que por ningún motivo había de considerarse la causa de la conquista. Moctezuma, el principal sospechoso de haberla padecido, es exonerado mediante la crónica que elige para relatar su encuentro con Hernán Cortés:

Ya se sabe que sois hombres mortales como nosotros, aunque algo diferentes en ciertos accidentes exteriores, originados por la diversidad del clima en que nacisteis. Ya hemos visto por nuestros propios ojos que esas fieras que han hecho tanto ruido no son más que unos ciervos más corpulentos que los nuestros, y que vuestros pretendidos rayos no son otra cosa que una especie mejor de cerbatanas, cuyas balas se disparan con mayor estruendo y hacen mayor estrago.²⁶⁹

²⁶⁷ Clavigero, *op. cit.* p. 130.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 314. Clavigero cita aquí el texto de Antonio de Solís, *La historia de la conquista de la Nueva España*, aclarando que la referencia fue retomada por los historiadores tlaxcaltecas.

²⁶⁹ *Cit. pos.* Clavigero, p. 336.

En esta visión, sin duda estilizada, del encuentro entre Moctezuma y Cortés, tenemos un tlatoani sumamente prudente, desposeído del miedo mitológico de los presagios funestos y capaz de explicarse las diferencias entre mexicas y españoles a causa del clima, las particularidades de la fauna o la ventaja tecnológica. Se trata, pues, de un Moctezuma, como antes de un Xicoténcatl, predominantemente racionales, podría decirse ilustrados, conscientes del peligro al que se enfrentaban y víctimas consecuentes de una cierta desventaja histórica, no de una fatalidad ontológica. Las diferencias entre los habitantes de uno y otro continente eran accidentales, y si bien había un plan divino para tramitar el curso de la historia, debía aceptarse la legitimidad histórica de las culturas oriundas del continente americano así como la racionalidad política plena de sus habitantes. La elección de estos pasajes, si bien son acuñados en el siglo XVII, vienen perfectamente a cuento como una respuesta a los ilustrados europeos, escépticos, como hemos visto, de la legitimidad histórica y de la autenticidad de las culturas aborígenes del continente americano.

De hecho, ése será el principal objetivo de la vasta argumentación histórica de Clavigero. Pero su elemento central no se encuentra en los aspectos anteriormente citados, sino en la elaboración de una historia comparada con el objetivo de encontrar la ubicación de los pueblos originales americanos dentro de una nueva idea de la historia universal. Se trata de otro rubro en el que abreva de la tradición del humanismo americano iniciado en el XVI y que precisaba un *aggioramiento* a consecuencia de los ataques de los ilustrados europeos. La historia comparada había sido iniciada, como ya hemos dicho, por Bartolomé de Las Casas en su célebre *Apologética Historia Sumaria* y proseguida por Torquemada en su *Monarquía Indiana* así como por Carlos de Sigüenza en su *Teatro de virtudes políticas*, por citar los ejemplos más representativos. Así pues, Clavigero consigue anclarse en esa tradición para interpelar la filosofía de la historia que se perfilaba en la Ilustración europea y en la cual, por supuesto, lo indoamericano quedaba, como siempre lo había estado, absolutamente ignorado. Eso era, vale la pena tenerlo

presente, una consecuencia de la visión moderna hegemónica, también del XVI, que consideraba lo originario anterior a la llegada de los europeos como carente de significación histórica, una *tabula rasa*, una nada ontológica donde el *ser* que había podía y debía ser ignorado porque la significación histórica auténtica sólo podía provenir del *ser* europeo. En ese sentido, la perspectiva filosófica planteada por la filosofía nacida en el suelo latinoamericano, en la vertiente que hemos llamado más específicamente indocriolla, debe considerarse también moderna, porque ya habla del mundo surgido a partir de la visión del mundo constituida a raíz justamente del “descubrimiento” de América. Es una modernidad vista desde éste continente, y por eso, alternativa. Ciertamente, no está exenta de resabios medievales, como la visión agustiniana de la historia, pero, en su eclecticismo, predomina la crítica a la hegemonía de la modernidad dominante.

Ahora bien, la principal estrategia argumentativa utilizada en la comparación por el humanismo americano, tomando en cuenta el objetivo de reivindicar el pasado indoamericano, es la de equipararlo al mundo de la antigüedad clásica. Clavigero va a ponderar particularmente la figura de Nezahualcóyotl, de quien dice:

(...) hizo pintar al vivo en su palacio todos los vegetales y animales de la tierra de Anáhuac (...) Pinturas a la verdad más útiles y más dignas de un real palacio que las que representan los obscenos delirios de la mitología de los griegos (...) él no reconocía otro Dios que el Creador del Cielo; que no prohibía la idolatría porque no lo censurasen de que contradecía la doctrina de sus mayores (...) hizo que en adelante se mirase Texcoco como la patria de las artes y el centro de la policía (...) Texcoco era, por decirlo así, la Atenas de Anáhuac y Nezahualcóyotl el Solón de aquellos tiempos.²⁷⁰

Resulta así que, tanto en el mundo de las artes como en el de la organización política, un pueblo náhuatl, el de Texcoco, poseía un gusto incluso más exquisito que el de los griegos, advirtiendo además que su gobernante emblemático era equiparable a Solón, uno de los siete sabios. Ciertamente, paralelo al parámetro griego, se asoma el modelo

²⁷⁰ *Ibid.* p. 115.

cristiano, y la pretendida similitud entre el culto al “Creador del Cielo” referido por Nezahualcóyotl y la concepción monoteísta del judeocristianismo estimulan la ponderación del mundo indoamericano, lo cual más que un resabio medieval, es un rasgo propio de la cultura occidental, asumido de alguna forma incluso por ilustrados como el propio Hegel.

El de Texcoco, por supuesto, no era un caso del todo excepcional y frecuentemente Clavigero apunta que lo que señala para una cultura indoamericana era válido para buena parte de ellas. En el plano de la legislación se apoya en una autoridad ilustrada, Montesquieu, para cuestionar la justicia de las leyes inscritas en las “Doce Tablas”, donde se permitía la tortura y la pena capital a causa de las deudas. Dichas leyes fueron inspiradas en los atenienses y articuladas después por los romanos, lo cual permite considerarlas representativas del mundo clásico. Es respecto de ellas y sobre el espartano Licurgo que el filósofo de Veracruz cuestiona:

Y esta es la celebradísima compilación que hicieron los romanos de lo mejor que encontraron en los pueblos griegos (...) ¿Cuál habría sido la legislación de aquellos pueblos a los que llamaban bárbaros? ¿Qué ley más inhumana y cruel que aquella de las Doce Tablas que permitía a los acreedores descuartizar al deudor que no pagaba y llevarse cada uno su parte para satisfacción del crédito. (...) ¿Qué ley (...) más inicua que la del famoso legislador Licurgo, la cual permitía el hurto a los lacedemonios? Los mexicanos castigaban este delito (...) pero no procedían a la pena capital sino cuando el ladrón no podía satisfacer y pagar la ofensa con su libertad y sus bienes (...) pero aquella misma ley que prescribía la pena capital contra el que robaba cierto número de frutos o de plantas, permitía a los viandantes necesitados comer lo necesario para remediar la necesidad presente. *¿Cuánto más racional era esta ley que aquella de las Doce Tablas, que condenaba sin distinción a ser ahorcado a cualquiera que tomaba alguna cosa de los sembradíos ajenos?* ²⁷¹ (Énfasis de quien transcribe)

La dicha equiparación llega aquí al punto extremo al que Clavigero la quiso llevar, pues el resultado ya no fue sólo una similitud entre el mundo grecorromano y el indoamericano, sino incluso la parcial superioridad de éste sobre aquél en cierto ámbito de la legislación. Como observamos, el cuestionamiento comienza con la autoridad de

²⁷¹ *Ibid.* p. 551.

Montesquieu, justamente para hacer inobjetable su fundamentación ilustrada, llegando explícitamente a la conclusión de que la legislación mexicana era “más racional” que la de Grecia y Roma, el supuesto punto originario de la civilización occidental. Yendo más allá, radicaliza su argumentación hasta lo insólito respaldándose de nuevo en el ilustrado francés:

Una ley de Atenas, dice (Montesquieu), mandaba que cuando la ciudad estuviese sitiada, se hiciese morir toda la gente inútil. *No podrá encontrarse ni entre los mexicanos ni en ninguna otra nación del Nuevo Mundo algo culto, una ley tan bárbara como esa del pueblo más culto de la Antigua Europa*; antes bien, el mayor cuidado de los mexicanos y de todas las naciones de Anáhuac cuando debía ser sitiada alguna de sus ciudades, era poner en seguridad a sus hijos, las mujeres y los inválidos (...) ²⁷²
(Énfasis de quien transcribe)

La sugerencia es tan obvia como atrevida, pues bajo el cobijo de una autoridad ilustrada quedaban exhibidas las costumbres del “pueblo más culto de la Antigua Europa” como las de un pueblo bárbaro si se les comparaba con las de los pueblos de la región del Anáhuac. En consecuencia, éstos resultaban investidos con una alta potestad civilizatoria, quedando por lo menos a la par de lo que debían ser considerados sus similares europeos. Clavigero conseguía así ponerse en la tesitura de la argumentación ilustrada, pero contra-argumentando su lógica desde la situación americana y advirtiendo la necesidad de la equiparación como una necesidad del movimiento ilustrado mismo pero a partir de la situación histórica americana, pues quedaba claro que la ilustración europea poseía una ceguera culpable e irremediable para advertir esta parte de la realidad universal.

El descubrimiento no es menor, pues justo la filosofía europea en general, particularmente en su vertiente ilustrada, había considerado a Europa sede única del pensamiento racional, resultando ahora que las culturas indígenas de América la poseían en forma análoga, no como imitación ni como aproximación. Así pues, como sugiere

²⁷² *Ibid.* p. 554.

Luis Villoro, el mundo histórico indígena Clavigero “nos lo presenta como un modelo clásico que se añade al tradicional acervo de la historia universal, modelo capaz de ser seguido, en su heroica conducta, por todo ser racional”.²⁷³ La postura es por demás subversiva, pues al convertirse el mundo indoamericano en un ejemplo “clásico” se quitaba el monopolio de la razón a la historia europea, impugnando la filosofía de la historia vigente y esbozando una nueva, alternativa a la visión dominante. Villoro busca ir más allá y observa que ese carácter clásico tiene inscrito una pretensión libertaria:

(...) al elevar un pueblo a la categoría de clásico reconocemos en él una doble potenciación de trascendencia: por un primer movimiento, vemos realizada en él nuestra propia trascendencia; por un segundo, postulamos que esta trascendencia realizada se eleva a universalidad (...) él es, en cierta forma, nuestro propio ideal, en tanto que reobra sobre nosotros para instar nuestra libertad.²⁷⁴

La identificación del criollo con el pasado histórico del indígena sería una consecuencia inevitable del entramado histórico formulado por Clavigero y en general por dicha corriente. No debe verse, por supuesto, como una simple estratagema de legitimación o una expropiación de la historia de los indígenas a los criollos. Nada de eso se aprecia en el texto clavigeriano. La dicha intención libertaria es una consecuencia más que una causa de la investigación.

Ahora bien, en principio podría pensarse que, al precisar del ejemplo europeo, Clavigero (y sus antecesores) no pueden evitar el eurocentrismo, pues precisan auxiliarse del ejemplo grecorromano para legitimar la historia de los pueblos de Indoamérica. A esa apreciación se le puede refutar por dos vías. La primera con una apreciación sencilla. El mundo grecorromano no pertenece a Europa, sino al orbe Mediterráneo. Ya vimos en el capítulo primero que el propio Aristóteles no considera a Grecia parte de Europa. Pero aún así, se puede contra afirmar que ese mundo fue adoptado como originario por los pueblos europeos. Entonces viene la segunda premisa: Clavigero refiere lo grecorromano

²⁷³ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987, p. 103.

²⁷⁴ *Ibid.* p. 133.

no como centro sino, por el contrario, para quitarle su centralidad. Es decir, si el mundo indoamericano es equiparable al grecorromano entonces éste pierde la categoría de ser el origen privilegiado de la civilización, como era considerado por la filosofía de la historia articulada por la filosofía europea, y en particular, por el movimiento iluminista. Significaba eso que lo civilizado no tiene un solo origen, sino dos o más. Al diversificarse lo clásico, lo grecorromano perdía su sacralidad articulada por el Renacimiento, es decir, por el pensamiento europeo moderno, quedando la modernidad misma al garete justamente por exhibir al descubierto su ponderación etnocéntrica, exigiendo acceder a ella por la vía indoamericana, pues resultaba que su ejemplo era tan justo y racional como para darle una nueva fundamentación, tan justa y racional como el ejemplo grecorromano. De esta forma, éste quedaba reducido sólo a eso, un *ejemplo*, pero no la fuente única de legitimidad histórica ni la vía de acceso exclusiva para entender la modernidad ni para entender la historia en general.

c) José Antonio Alzate, Antonio León y Gama y Pedro José Márquez: la arqueología ilustrada indocriolla

La ilustración indocriolla generó una disciplina fascinante: la arqueología americana. Ella se convirtió en una nueva fuente de información que se dirigía a apoyar, por un nuevo camino, los argumentos que acudían al rescate de la dignidad ontológica de la historia indígena de América. También ella se va a alimentar del viejo humanismo americano y de los argumentos ilustrados que acudirán también a la crítica de las nociones eurocéntricas que tendían a menospreciar ese mundo desconocido, con el ingrediente colonialista que ya hemos descrito antes. En esta disciplina sobresalen tres auténticos fundadores: José Antonio de Alzate, Antonio de León y Gama y Pedro José Márquez.

Mientras Clavigero escribía su *Historia Antigua de México*, José Antonio Alzate realizó una peculiar investigación a las ruinas de Xochicalco, entonces prácticamente olvidadas

y cuya única referencia se encontraba en los textos de Bernardino de Sahagún. Alzate la considera “una obra opulenta” y pide rescatarla del olvido, viéndola como ejemplo de la grandeza de sus antiguos moradores. Ese pasado resulta análogo al de las grandes culturas de la antigüedad, con lo cual se inscribe en la noción, ya antes observada en Clavigero, de considerar un pasado clásico propio para América. Aunque no puede sacudirse del todo la noción agustina de la historia, y observa que las conquistas se explican en parte por “la voluntad del Supremo Monarca”, advierte que también son fundamentales elementos políticos concretos, como serían, en el caso de México, el mal gobierno de Moctezuma y la inteligencia de doña Marina. Del mismo modo, y ese es su aportación principal, se manifiesta en contra de la noción de barbarie con la que entonces se caracterizaba al pasado indígena, elaborando una aseveración sorprendente:

Otros reputan a los mexicanos por bárbaros a causa de los sacrificios que hacían a sus dioses de los prisioneros (...) ¿pero las más de las naciones no han hecho lo mismo hasta que la luz del Evangelio ha desterrado las tinieblas del paganismo? (...) los mexicanos son bárbaros porque hacían sacrificios de sangre ¿y qué hacen todas las naciones? ¿no arcabucean a un hombre tan solamente porque ha desertado? ¿no pasan a degüello a un vecindario entero, a una guarnición de plaza? ¿algunos soberanos de Europa no sacrifican a sus vasallos por un motivo tan ligero como es el recibir una cierta cantidad de dinero? Pues si todo esto se hace en virtud de la legislación y no es barbaridad, ¿por qué lo ha de ser respecto de los mexicanos, cuando sus leyes así lo preceptuaban? Lo mismo es que un hombre muera con el pecho abierto a manos de un falso sacerdote, como que muera por un balazo o al filo de la espada.²⁷⁵

Alzate observa al paganismo como una característica primigenia que le sirve para demostrar una igualdad original de todas las culturas además de, por supuesto, otorgar al cristianismo su carácter redentorio. Eso ya implica un primer rescate del pasado indoamericano, porque resulta que su peculiar barbarie no es tal, sino que es un estadio por el que pasan todas las culturas. Su segunda aseveración se manifiesta aún más crítica: resulta que incluso esa barbarie no sólo se justifica por ser legal atendiendo al mundo mexica, sino que, si la comparamos con el mundo moderno, con el mundo europeo, es de la misma naturaleza. La conclusión es: la Europa de hoy es tan bárbara

²⁷⁵ Alzate, “Introducción a la descripción de Xochicalco”, en op. cit. pp. 66-67.

como el pasado indígena americano. O lo que sería lo mismo: ambas pueden considerarse civilizadas por igual. Ese pasado no era más condenable que el de cualquier pasado o presente europeo, Alzate busca superar así lo que parece intuir como un prejuicio eurocéntrico. La historia indoamericana tenía por sí sola un lugar en la historia universal, y no entraba en ella por su relación con Europa.

A veces la historia parece jugar con la magia. El 13 de agosto de 1521 cayó Tenochtitlan; el 13 de agosto de 1790 pareció resucitar cuando en la plaza central de la Ciudad de México emergió la figura de Coatlicue, la madre de los dioses, encontrada ahí accidentalmente, como meses más tarde, en diciembre, salió a la luz ahí mismo la rueda calendárica conocida como la Piedra del Sol, el contador del tiempo de los mexicas. El virrey Revillagigedo ordenó su conservación y el reputado astrónomo Antonio de León y Gama resultó ser el encargado de su interpretación. León y Gama (1735-1802) se había distinguido por calcular con precisión un eclipse en 1771 así como el paso de un cometa en 1788. De la misma forma, se abocó al estudio de la cultura mexicana, por lo que se interesó en el conocimiento del náhuatl y aprendió a leer códices. Dominó ampliamente a los historiadores nahuas del XVI, como Alvarado Tezozómoc, Antón Muñoz Chimalpain y Cristóbal del Castillo, así como a cronistas de inicios del XVII, como Acosta y Torquemada, lo mismo que a contemporáneos del XVIII como Boturini y Clavigero. Con ellos establece un diálogo intenso que le sirve de base para explicar de forma novedosa y altamente satisfactoria los significados de los dos monolitos, convirtiéndose así su trabajo en un texto fundamental de la arqueología en América. Es así que su trabajo, desarrollado con una metodología rigurosa, está animado por los principios del humanismo americano y se elabora desde la crítica propia de su perspectiva ilustrada. En esa lógica, observa que su principal objetivo era:

(...) manifestar al orbe literario parte de los grandes conocimientos que poseyeron los indios de esta América en las artes y ciencias en tiempos de su gentilidad, para que se conozca cuan falsamente los calumnian de irracionales o simples los enemigos de

nuestros españoles, pretendiendo deslucirles las gloriosas hazañas que obraron en la conquista de estos reinos.²⁷⁶

Como se aprecia, la motivación es doble: desmentir el carácter de irracionales o bárbaros a los pueblos indoamericanos antiguos y con ello, ponderar el valor de la conquista. Sería injusto decir que el primer objetivo está en función del segundo. Su interés hacia las culturas indígenas está dado por la tradición a la que pertenece, y a ello se sumaría, en su tiempo, el uso del desprestigio a esa historia como argumento para descalificar a la propia España. Esos ataques, como es bien sabido, forman parte de las ideas forjadas por el movimiento ilustrado europeo que pretendían considerar a España incluso fuera del concierto europeo y parte de África, que para ilustración europea era sinónimo de lo incivilizado, como lo estipula el propio Hegel.²⁷⁷ Contra esas oscuridades del iluminismo es que León y Gama estructura su arqueología, observando que la valoración de las culturas indígenas antiguas se traducían en la apreciación de la España de ese momento. Las investigaciones de León y Gama tienen una amplia base empírica y maneja instrumentos de análisis (como los códices y monolitos) ignorados por los ilustrados europeos, por lo que bien puede decirse que, bajo los parámetros ilustrados, sus afirmaciones cuentan con mayor valor de verdad. De hecho, pudo comprobar la complejidad de la religión mexicana, así como la precisión de su cuenta calendárica. A semejanza de Clavigero, su trabajo prefigura la existencia de un pasado clásico americano, paralelo e independiente del Mediterráneo. Podemos decir entonces que en su investigación ocurre una alteridad epistémica donde hace uso de una hermenéutica que consigue superar la depreciación ontológica en la que los ilustrados europeos habían considerado a las culturas de la América indígena. Su trabajo consigue formular, en términos de Dussel, una propuesta trans-ontológica sobre la base de las culturas

²⁷⁶ Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella en 1790*, México, INAH, 1990.

²⁷⁷ Cfr. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia Occidental*, Madrid, Altaya, 1994, p. 180.

indígenas americanas, en la que logran ser trascendidas las valoraciones de la ontología dominante.²⁷⁸

El jesuita expulso Pedro José Márquez (1741-1820), quien estuvo vecindado en Roma 50 años y regresó a la convulsa Nueva España en 1817, desarrolló también un estudio arqueológico, inspirado en Alzate y León y Gama, sobre las ruinas de El Tajín y Xochicalco, al que llamó *Dos Monumentos Antiguos de Arquitectura Mexicana* (1804). En ese estudio, Márquez observa las similitudes entre las culturas de la América Indígena con las de la antigüedad grecorromana, corroborando así el señalamiento de que estamos justo ante un nuevo mundo clásico que no es tributario del ponderado así en Europa. Compara la pirámide de El Tajín con el templo de Jano, en Roma, destacando el uso calendárico dado a ambos. Las semejanzas abarcan incluso el espinoso tema de los sacrificios humanos. Sobre el particular, Márquez se une a la corriente que afirma la exageración de su número, señalando que “no fue de continuo, ni en aquel número exorbitante que exageraron algunos escritores”. Además, refiere otras culturas de la antigüedad realizaron rituales semejantes: “Los mismos hebreos, aunque conociesen el verdadero Dios, algunas veces cayeron en la impiedad de ofrecer sus hijos al ídolo Moloch. Los romanos (...) en consideración de su Júpiter hacían morir algunos hombres”.²⁷⁹ Se trata de otro argumento establecido por el humanismo americano del siglo XVI por el propio Las Casas, al que Márquez parece unirse para refutar, en este caso, los argumentos ilustrados que buscaban descalificar las culturas indoamericanas, tanto en su pasado como en su presente.

Es en este tenor que, a semejanza de Clavigero, Márquez pide considerar el ejemplo de la antigua y la presente Grecia con el caso de la cultura mexicana. Destaca en ambos casos una antigua civilización de gran complejidad en contraste con los “caseríos

²⁷⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, pp. 103-104.

²⁷⁹ Pedro José Márquez, *Sobre lo bello en general y Dos monumentos de Arquitectura Mexicana: Tajín y Xochicalco*, México, UNAM, 1972, pp 148-149.

miserables” que han sustituido Atenas y Esparta, mientras que “los mexicanos de ahora están destinados a hacer en la gran comedia del mundo la representación de la plebe”, reconociendo así los destinos paralelos de las diversas antigüedades.²⁸⁰ La legitimidad plena de la antigüedad indígena, sin embargo, debía quedar fuera de toda duda.

Pero la reivindicación también es para los indígenas vivos. Es así que, en una severa crítica a las posturas ilustradas europeas, Márquez concluye:

(...) la verdadera filosofía no conoce la incapacidad de ver a un hombre, o porque sea nacido blanco o negro, o porque sea educado bajo los polos o bajo la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción (ella así lo enseña), en todos los climas el hombre es capaz de todo.²⁸¹

De lo que resulta que la “verdadera filosofía” no es la que ha discriminado el pasado y presente indígenas o negros, sino la que tiene la sabiduría de incluirlos. Márquez ha tratado de hacer filosofía a partir de esa alteridad negada. Y esa sí que sería una filosofía verdadera.

d) Servando Teresa de Mier: el exorcista heterodoxo

El descubrimiento de los monolitos también desató la reflexión de Servando Teresa de Mier (1763-1927), sin duda el más original de los autores ilustrados e independentistas de México. El famoso sermón guadalupano del 12 de diciembre de 1794 es en realidad una interpretación, ciertamente libérrima, de los significados escondidos en los monolitos encontrados, particularmente de la Piedra del Sol, inspirándose en los trabajos de León y Gama. El entonces fraile dominico (deja la orden en 1802) prosigue la línea en la que se destaca el carácter civilizado de la cultura mexicana, siendo que los excesos en su interpretación bien pueden encontrar su respuesta justo en las consecuencias

²⁸⁰ *Ibid.* p. 152.

²⁸¹ *Ibid.* p. 129.

desencadenadas por la filosofía de la historia puesta en marcha por la arqueología americana ilustrada.

La escandalosa hipótesis de Mier consistía en que la venerada imagen de la Virgen de Guadalupe no estaba pintada sobre la tilma de Juan Diego, sino en la capa de Santo Tomás, “apóstol de este reino”, quien habría predicado la doctrina cristiana desde el siglo I. En consecuencia, la imagen, según esto, fue adorada por los indígenas americanos a partir de entonces, pero después debieron cometer apostasía y el culto se habría perdido. No obstante, la pintura tenía un origen ciertamente taumatúrgico, pues “así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen se estampó naturalmente en el lienzo viviendo en carne mortal”.²⁸² Pero Juan Diego no quedaba del todo fuera de la escena, pues Mier cree en las apariciones, ya que, a su juicio, negarlas “es una temeridad hija de la ignorancia y de la malignidad”. Así pues, la Virgen se aparece a Juan Diego para darle nuevamente continuidad al culto perdido, pues “ya figurada la imagen le mandó la Virgen al indio Juan Diego que no mostrase a persona alguna lo que llevaba antes que al señor obispo”²⁸³, generándose así un nuevo milagro, que tendría por finalidad revivir el olvidado culto cristiano. Las pruebas para verificar tan inverosímil hipótesis las arraigará Mier primeramente nada menos que en la Piedra del Sol, en la cual “consta que vino a predicarles Santo Tomás”, personaje que, además, estaría en concordancia con Quetzalcóatl, dadas las características conferidas a éste por Torquemada.²⁸⁴

Las hipótesis vertidas en el sermón de 1794 serían refrendadas varios años después, en 1820, en su *Carta de despedida a los mexicanos*, por lo que puede decirse que esa idea lo acompañó gran parte de su vida. Las razones de esta convicción servandina han de

²⁸² Servando Teresa de Mier, “Sermón Guadalupano de 1794”, en *Los imprescindibles: Fray Servando Teresa de Mier*, Cal y Arena, México, 2001, p. 27.

²⁸³ *Ibid.* p. 32.

²⁸⁴ *Ibid.* p. 30

explicarse no sólo por su fijación guadalupana, sino como heredero de la tradición del humanismo americano que tenía entre sus objetivos la ponderación del carácter plenamente civilizado de los pueblos antiguos de América. Como hemos visto, la ilustración europea había acentuado el cuestionamiento a ese pasado, siendo en consecuencia la explicación de Mier una reacción que pretendía rebatir de manera radical aquella postura. Considerándose en aquel entonces lo cristiano como un equivalente de lo civilizado, resultaba que la posibilidad de que los pueblos indígenas hubieran sido cristianos habría consolidado su consideración inequívoca como plenamente civilizados, demostrándose así la falacia de la interpretación ilustrada europea. De esta forma, además, se pretendía derruir la literal satanización de ese pasado, presente en la tradición latinoamericana desde la conquista española y asumida lo mismo por Sahagún que por Torquemada o incluso por el mismo Clavigero.²⁸⁵ No obstante, por lo visto, no debemos perder de vista que el objetivo era demostrar la civilidad de la historia indoamericana, siendo su pretendido cristianismo un argumento que buscaba ser decisivo, pero que en realidad no era fundamental, aun cuando siempre lo mantuvo, pues también implicaba una implícita crítica a la legitimidad de la conquista, pues en su justificación se argumentaba primordialmente la evangelización.

De cualquier modo, Mier subraya su convicción indigenista arraigado en la tradición del humanismo americano iniciado por Las Casas y refrendado por los ilustrados americanos, entre quienes él se encontraba:

(...) verá la luz algún día la doctísima *Apología de los Indios* que escribió su protector Casas (...) y entonces se conocerá el grado de civilización en que se hallaban. Yo no necesito sino los pocos monumentos que se han escapado a la voracidad de los conquistadores: el calendario mexicano explicado por Gama que no varía sino diez minutos en dos mil años (...) la fortaleza de Xochicalco edificada según Alzate según todas las reglas de la arquitectura militar (...)²⁸⁶

²⁸⁵ Se trataba, como afirma Brading, de un “bautismo retrospectivo del pasado indígena”, en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1988, p. 52.

²⁸⁶ Servando Teresa de Mier, “Sobre la esclavitud y racionalidad de los indios”, en *Cartas de un americano 1811-1812. La Otra Insurgencia*, México, CONACULTA, 2003, pp. 102-103.,

Los testimonios de la arqueología mexicana se complementan con las viejas convicciones del humanismo americano. Ambos eran en realidad uno, pues los hermanaba el objetivo de reclamar a occidente la plena incorporación de la historia de la América como parte de la auténtica civilización universal.

Así pues, la filosofía de la historia planteada por la vertiente indocriolla no sólo subsumía el principio agustino, sino que competía con la filosofía de la historia europea y se atrevía a ir más allá que ella, pues, al criticarla, exhibía su carácter etnocéntrico y consecuentemente limitado para entender la historia, sentando las bases para una nueva comprensión establecida sobre varios centros, lo que permitiría una comprensión con una nueva aspiración de universalidad.

4. Filosofía política

Tanto la antropología filosófica, la epistemología como la filosofía de la historia que hemos encontrado en la perspectiva indocriolla han expresado un contenido político inevitablemente inscrito en sus aseveraciones. Sin duda, ese contenido puede considerarse una parte subsidiaria de la filosofía política implícita en sus planteamientos, misma que debe ser considerada explícitamente como un rubro aparte, como haremos a continuación.

Como establecimos en el capítulo precedente, los jesuitas manejaban una filosofía política cuya base estaba determinada por la soberanía popular como principio fundamental sobre el cual se establecía el pacto con el gobernante. La asunción del absolutismo de inspiración ilustrada proscribió dicho principio y a los autores que lo habían postulado (Suárez y Molina, entre otros), quedando el monarca como depositario original y final de la soberanía. Se trata de hecho paradójico, pues la soberanía popular fue justo un concepto defendido por la Ilustración, pero que en el caso hispánico

significó más bien su eliminación debido a que el absolutismo se hizo sustantivo, dejando como adjetivo el carácter ilustrado.

Es indudable que aquellos polémicos principios filosóficos estaban presentes en los jesuitas expulsos, pero seguramente por haber constituido una de las razones principales de su expulsión, prácticamente nunca son referidos por ellos en forma explícita. No obstante, es pertinente elaborar la hipótesis de que tales conceptos no podían quedar desaparecidos y que subyacen de una u otra forma en sus ideas. Una hermenéutica adecuada nos podría permitir entonces identificarlos justo ahí donde refieren la cuestión política. Veamos a continuación la postura de los pensadores jesuitas más representativos en este rubro junto con otros autores indocriollos que les son afines.

a) Francisco Xavier Alegre: la reivindicación del contracutalismo

El jesuita veracruzano expulso Francisco Xavier Alegre (1729-1788), formuló desde el exilio en Bolonia una filosofía política donde se aprecian con claridad los elementos del humanismo americano, de la tradición hispánica y del pensamiento moderno europeo, conjugados para formular una sutil reivindicación tanto de los derechos de los pueblos indoamericanos y negros como de los criollos. En su extensa *Institutionum Theologicarum* (publicada en forma póstuma entre 1789 y 1791) discurre en torno a la relación entre origen de la autoridad y la desigualdad. Situado desde la perspectiva de la escuela del humanismo americano, se remite a la polémica primordial entre Las Casas y Sepúlveda, apoyándose en el primero para refutar el supuesto de la servidumbre natural. De ahí parte para dar su conclusión sobre la fundamentación de la política: “para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento (...) La desigualdad, por tanto, de ingenios no pudo por sí sola dar derecho a mandar”.²⁸⁷ En el fondo del argumento se encuentra la

²⁸⁷ Francisco Xavier Alegre, en Mendez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1991, p.p. 44-45.

defensa de una libertad e igualdad sustanciales, elementos de inspiración lascasiana y que tienen una significación de mayor profundidad que la noción ilustrada de la escuela europea, pues remiten a aspectos de base ontológica que hacía de la desigualdad y de la esclavitud de los indoamericanos un elemento consustancial. Es dicha noción igualitaria la que lo lleva a la necesidad de establecer el consentimiento como fundamento para entender la legitimidad de lo político. Alegre buscó combinar su noción contractualista, seguramente inspirada en Suárez, con la desarrollada por Thomas Hobbes, buscando entre ellos una especie de equilibrio:

porque no basta la multitud desorganizada para constituir una sociedad civil; sino que es menester que, además del interés privado que a cada quien mueve a su propio bien, haya también quien promueva el bien común de la multitud (...) al principio (...) causábanse mutuamente injurias y daños en una guerra de todos contra todos que Hobbes llamó “cuasi-natural (...)”²⁸⁸

De esta forma, Alegre parece acercarse a los juicios ilustrados europeos, pero mantiene una distancia prudente. Si analizamos detenidamente, veremos que alude en ese momento previo al pacto un “interés privado”, que no una “propiedad privada”, como lo vemos por ejemplo en John Locke. El acercamiento entre Hobbes y Suárez sería hasta cierto punto contradictorio, pues, como analizamos en el capítulo 2, Suárez, habla de voluntades particulares con sujetos originados por una comunidad previa, mientras Hobbes habla de voluntades individuales que originan la comunidad. Alegre no parece sino tomar el elemento común del pacto y con él establece una sentencia contractualista concluyente: “Todo Imperio, por tanto, de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres.”²⁸⁹. Alegre buscaba fortalecer así la teoría contractualista inserta en el pensamiento republicano latinoamericano, tratando de ponerla en un plano análogo al contractualismo ilustrado que observó se desarrollaba en Europa.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 48

²⁸⁹ *Ibid.* p. 49.

b) Clavigero: la crítica a la condición colonial del indio

Como ya lo hemos referido, Clavigero hace explícito su objetivo en tomar como punto central de su investigación la condición del indígena americano vivo, pues éste era el principal agraviado por los postulados de la Ilustración europea. Su estudio histórico era una necesidad para ese fin, un dato necesario, pero no una finalidad. Es entonces que consigue pasar de lo histórico a lo actual, tomando como base también el método comparativo. De esta forma es que consigue establecer, como es recurrente en él, una comparación entre la Grecia y el México de entonces, dejando claro que también ahí es posible hallar una equiparación válida:

(...) no puede dudarse que los mexicanos presentes no son en todo semejantes a los antiguos, como no son semejantes los griegos modernos a los que existieron en tiempos de Platón y Pericles. La constitución política y la religión de Estado, tienen demasiado influjo en los ánimos de una nación. En las almas de los antiguos mexicanos había más fuego, y hacían mayor impresión las ideas de honor (...) los obstáculos que tienen actualmente que superar los griegos para hacerse doctos no son comparables con los que han tenido siempre y tienen todavía los americanos.²⁹⁰

Se trata de un diagnóstico concluyente y congruente con su análisis filosófico. Si no observaba un menoscabo en el indígena a causa de una condición ontológica, ni geográfica, ni histórica, la causa de la situación de vulnerabilidad social debía hallarse en la política. Explícitamente se juzga que se trata de una culpabilidad de Estado, una cuestión estructural. Algo semejante podría decirse de los griegos, pero advierte que en la Grecia de aquel momento la situación opresiva hacia sus habitantes era menos difícil de superar que la detectada en la Nueva España. Es decir, la situación política que se desarrollaba en ésta era la causante de la particular condición desventajosa de sus habitantes, particularmente de los indígenas, los mexicanos, peculiaridad que no es difícil concluir se debía al régimen colonial imperante en ella y que ciertamente la hacía diferente a la situación vivida en la moderna Grecia.

²⁹⁰ Clavigero, *op. cit.*, pp. 47 y 519.

Esa crítica al régimen colonial, si bien sutil, es inobjetable y constante. Cuando analiza una cita de Pauw en la que, retomando a Las Casas, refiere la supuesta debilidad de los indios mostrada en los trabajos mineros, por los cuales hubo una alta mortandad, Clavigero impugna emulando al aguerrido dominico:

Como perecieron aquellos 200 000 americanos, hubieran perecido 200 000 prusianos si hubieran sido obligados a caminar ciento, ciento veinticinco y más leguas con cuatro arrobas de peso a cuestas; si poniéndoles collares de fierro unidos con grandes cadenas hubieran sido obligados a llevar aquella carga por montes y peñascos, y si los que se cansaban o se les rompían los pies les hubieran cortado las cabezas para que no retardaran el paso de los otros (...)²⁹¹

Nuevamente quedaba claro que la diferencia no es entre la naturaleza corporal de los indios americanos y los trabajadores europeos, sino entre el régimen de explotación laboral que hay en uno y otro lado del océano. La razón, pues, se debe al régimen colonial. No obstante, Clavigero aclara que se trataba de condiciones de trabajo ilegales, pues contravenían las disposiciones de los monarcas españoles, refiriéndose sin lugar a dudas a las leyes emitidas por los reyes católicos, las famosas Leyes de Indias propias del periodo de los Habsburgo.

Pero si Clavigero parece ser condescendiente con los Habsburgo, no se muestra igual con los Borbón. Aunque ante ellos la crítica tendría que ser más sutil todavía, pues recordemos que estaba en juego su voto de obediencia por el cual su orden acató la expulsión sin queja aparente. La tal crítica podemos identificarla cuando enuncia la que a su juicio es la principal causa de postración de los indígenas americanos: su falta de educación. En efecto, al dar un juicio general de su obra advierte una de sus hipótesis centrales:

Estos y otros golpes de política que ser irán viendo en esta historia harán ver que los hombres de América eran en el fondo de sus almas lo mismo que los de Europa; y que

²⁹¹ *Ibid.* p. 509.

si alguna vez han parecido de diferente especie ha sido porque una triste educación o una dura servidumbre no les ha permitido adquirir las luces necesarias para la conducta nacional (racional, debió decir) de su vida.²⁹²

Se ve claro. La grandeza de la historia indígena es semejante al europea y la cultura generada por los pasados clásicos de ambas era equivalente. El problema vino en la colonia, pues ella generó una “dura servidumbre” y una “triste educación”, razones por las que el indígena apagó aquel fuego que tenía y le hizo aparecer con una conducta no racional. Como decíamos, es esa precaria educación el tema que más le preocupa, no sólo por identificar en él la posibilidad de una superación de la situación indígena, sino porque él mismo fue un educador, como en general lo fueron los jesuitas expulsos. Es en este punto donde se afila su perspectiva y apunta:

(...) tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos (es decir, indios), a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres (...) si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades.²⁹³

La experiencia de la que habla, su ventaja empírica que antes hemos tratado, no es sólo una cuestión personal, sino una condición que compartía con el común de sus compañeros de orden. Era una parte sustancial del *ethos barroco* observado por Bolívar Echeverría, pues fue su trato íntimo con los indígenas lo que les permitió elaborar un modelo económico alternativo al de la hacienda de tintes capitalistas. Esa relación ya no podía reconstruirse no sólo porque no había jesuitas, sino porque el orden borbónico había prohibido la evangelización en sus lenguas y había decretado que la misma se hiciera únicamente en español. El modelo educativo que defiende rindió frutos, pero dada la nueva realidad política que se vive en las colonias hispanoamericanas, se ve ya

²⁹² *Ibid.* p. 78.

²⁹³ *Ibid.* pp. 518-519.

imposible de restablecer. La condena, pues, si bien puede hacerse extensiva a la generalidad de las condiciones de vida padecidas por los indígenas en la Nueva España, tiene una especial dedicatoria al régimen de los Borbón, que los ha dejado sin maestros especializados y que ha hecho a un lado el estudio y la evangelización en las lenguas originarias.

Así pues, la insistencia en la necesidad de la educación es una denuncia velada al despotismo ilustrado (al que obviamente no puede llamar por su nombre) que había descabezado el sistema educativo novohispano y abolido la educación para el indoamericano, buscando en consecuencia sólo una educación general. Es una defensa del *ethos barroco* jesuita. Es una crítica a la modernización ilustrada que pretendía una homogenización educativa contraria a la visión pluriétnica y plurilingüística que tradicionalmente había formulado el humanismo americano, desplazado ahora por una visión ilustrada de la educación formulada por un parámetro europeo no hispánico.

c) Más allá del criollismo: la ontología política fundamentada en el pueblo

Ahora bien, una pregunta de difícil contestar sería: ¿cuál es el fundamento filosófico de esta perspectiva presentada por Clavigero? En el presente trabajo la hemos arraigado en el humanismo americano, el que a su vez tiene elementos de la escolástica moderna, siendo, por supuesto, modificado por la propia perspectiva jesuita. Una segunda respuesta, acaso ya tradicional, observa la perspectiva jesuita de la mano de las necesidades de autenticación política e histórica de “los criollos”, vistos éstos de manera genérica. Probablemente la autoridad más prestigiada en esta interpretación la encontremos en Octavio Paz. Su diagnóstico es el de una contraposición entre criollos y españoles, siendo que:

El poder político y militar era español; el poder económico, criollo (...) El resentimiento de los criollos frente a los españoles, ya visible en el siglo XVI, se acentúa en el XVII.

El criollo se sentía leal súbdito de la corona y, al mismo tiempo, no podía disimularse a sí mismo su situación de inferior.²⁹⁴

El dicho “resentimiento” de los criollos era una animadversión hacia los españoles por el hecho de no poder ocupar los cargos que ellos poseían, dando por resultado esa condición de inferioridad advertida. Se trata, evidentemente, de un conflicto político dado en la cima de la estructura social, principio que hará las veces de causa del movimiento independentista, pues según el propio Paz: “(...) la contradicción que produjo el estallido de la revuelta insurgente no estaba en la base de la sociedad, sino en su cúspide: la escisión entre criollos y españoles”²⁹⁵. Serían los jesuitas quienes se encargarían, de encauzar ese sentimiento, siendo, en consecuencia, causantes indirectos del conflicto por la Independencia.

En efecto, Paz destaca la supuesta bifurcación original criolla, el conflicto entre su naturaleza y su visión histórica, el cual provocaba que:

Confusamente, el criollo se sentía heredero de dos imperios: el español y el indio. Con el mismo fervor contradictorio con que exaltaba al Imperio hispánico y aborrecía a los españoles, glorificaba el pasado indio y despreciaba a los indios (...) Un prejuicio aristocrático les impedía ver en los indios vivos a los descendientes de México Tenochtitlan²⁹⁶

Conflicto múltiple entonces, del que resultaba un criollo con resentimiento hacia los españoles pero a su vez discriminador de los indios. Tal contradicción encontró, a decir de Paz, su cabal expresión en los escritos de los jesuitas:

Los sueños y aspiraciones de los criollos –su necesidad de arraigarse a la tierra mexicana y su fidelidad a la corona española, su fe católica y el ansia de legitimar su presencia en un mundo que acababa de ser bautizado- jamás habrían podido formularse ni expresarse sin la Compañía de Jesús. El despertar del espíritu criollo coincidió con el ascenso de los jesuitas (...) Los jesuitas no sólo fueron los maestros de los criollos; fueron sus voceros y su conciencia (...) El sincretismo jesuita, unido al naciente

²⁹⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, México, FCE, 1990, p. 53.

²⁹⁵ *Ibid.* p. 31.

²⁹⁶ *Ibid.* p. 57.

patriotismo criollo, no sólo modificó la actitud tradicional frente a la civilización india sino que provocó una suerte de resurrección de ese pasado.²⁹⁷

Parece que debemos ir más lejos de donde nos invita Octavio Paz. De entrada, podemos advertir una equívoca generalización entre “los criollos” que raya en el absurdo. El supuesto de que no podían ver en los indios vivos a los descendientes de Tenochtitlan es desmentido con amplitud por Clavigero, emblemático representante de la orden y del estudio de la historia indígena, quien justamente establece esa conexión como uno de los objetivos primordiales de toda su obra y ni siquiera es aludido por Paz. Por otra parte, afirmar que ese espíritu criollo, un espíritu resentido según el propio autor, encontró su despertar y desarrollo en los jesuitas, quienes así indirectamente habrían insuflado la animadversión hasta llegar al choque independentista, más que arriesgado, implica una minimización del pensamiento jesuita y del propio patriotismo criollo. En efecto, de ser cierta, la lucha independentista queda reducida a una mera lucha interétnica donde los criollos habrían expropiado el pasado indígena sólo como un elemento de reivindicación propia, egoísta, con respecto a los españoles. Es así que, citando al propio Paz, Santiago Castro Gómez concluye:

La vindicación jesuita del indio actúa como un “recurso ideológico” para mostrar (...) que eran los criollos, educados en sus colegios, los más aptos para gobernar los destinos de las colonias americanas, y no la dinastía de los Borbones, corrompida por un insaciable deseo modernizador (...) los jesuitas no sólo buscaban refutar los argumentos de Buffon en torno a la supuesta “degeneración americana”. En realidad su lucha tenía un carácter más político que filosófico: mostrar que los criollos estaban llamados a gobernar en América con independencia de los españoles.²⁹⁸

De acuerdo con este punto de vista, los argumentos presentados como ilustrados (y consecuentemente la lucha por la independencia) tienen un componente indeleble marcado por un *habitus de distanciamiento étnico* esgrimido por los criollos, principio de diferenciación social característico del régimen colonial y que adquiriría con la

²⁹⁷ *Ibidem.*

²⁹⁸ Castro Gómez, *op. cit.* pp 289-290 y 292.

Ilustración simplemente una nueva faceta. Eso reduce el pensamiento de Clavigero y en general, de los jesuitas que tocaron el tema, a un mero planteamiento ideológico con una finalidad de dominación por demás elemental. Como refiere explícitamente, su carácter filosófico queda reducido, cuando mucho, a mera apariencia, porque en realidad no era sino una especie de ardid político expuesto con la finalidad de que los criollos ocuparan el poder de los españoles.

En el fondo, lo que Paz y Castro Gómez apuntan no es sino una vieja conclusión: en América Latina no se hacía filosofía propiamente dicha. De hecho, el alegato de Paz pretende ir más allá para señalar que no hubo modernidad alguna en Nueva España. Buscando el nudo político de esta supuesta nulidad, encuentra varios rubros característicos de tal condición, de donde podemos destacar un rasgo explicativo en la filosofía política de la escolástica moderna de cuño hispánico, aquella que fue asumida y fundamentada por los propios jesuitas:

La ortodoxia hispánica se alimentó del neoescolasticismo de Suárez y sus discípulos (...) La autoridad del príncipe se origina en el pueblo, sin embargo, el príncipe no es responsable ante la sociedad sino ante Dios. El neotomismo era una filosofía destinada a dar una justificación lógica y racional de la revelación cristiana; a su vez, la prédica y la defensa de la revelación cristiana eran el fundamento del Imperio español.²⁹⁹

Es innegable que el Imperio tenía como base el cristianismo, pero si la neoescolástica era una simple herramienta de dominación imperial ¿por qué fue perseguida durante la era borbónica? La respuesta la tenía Paz enfrente pero no la puede ver por un equívoco en su explicación. El principio de ontología política que concede la autoridad originaria al pueblo y su posterior delegación al monarca tenía un hondo sentido anti-absolutista y postulaba un ejercicio republicano del poder. La prueba de que el pueblo no perdía la soberanía era la aceptación de una especie de derecho a la rebelión que permitía el tiranicidio, principio que, como analizamos el capítulo anterior, fue insoportable para el

²⁹⁹ Paz, *op. cit.* p. 49

despotismo ilustrado y se convirtió en uno de los elementos que motivaron la expulsión de los jesuitas y la prohibición de su filosofía política. Esa rebelión suponía, como es obvio, que el monarca era responsable ante el pueblo, no ante Dios, como quiere suponer Paz. Fue justamente el despotismo ilustrado de los Borbón lo que modificó la fórmula e hizo al monarca responsable sólo ante Dios, no ante el pueblo. Es en ese sentido que este principio de filosofía política que hace al pueblo originalmente soberano va a ser proscrito y que los jesuitas, en aras de su voto de obediencia, no esgrimirán abiertamente, pero que expondrán de manera sublimada en sus escritos, si hacemos una hermenéutica adecuada de ellos.

Como hemos afirmado a lo largo de la investigación, el estudio de la historia indígena es un elemento consustancial al desarrollo de la filosofía política latinoamericana. Como hemos señalado, serán varios estudiosos quienes observarán la necesidad de hacerlo, miembros de diferentes órdenes, como el dominico Bartolomé de Las Casas o los franciscanos Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada. Particularmente en Las Casas se observa con claridad que el rescate de ese pasado anterior a la llegada de los españoles es necesaria e históricamente legítimo porque esos pueblos tienen derechos políticos inalienables. No fue, pues, un espíritu piadoso y cristiano el que requirió tal estudio; fue una filosofía política que pedía rescatar la autenticidad de sus derechos y consecuentemente de su historia. Ese estudio no se originó, como es evidente, por un interés “criollo”, “español” o “indio”, sino como una necesidad filosófica. Tampoco es un invento jesuita ni de una orden en específico. Nace como producto privilegiado de la filosofía política latinoamericana. Tras múltiples transformaciones y contradicciones, ese principio llegó hasta el siglo XVIII. Por supuesto que tanto los criollos como los indios, al convertirse en grupos sociales y entidades políticas a la vez, harán un uso diferenciado de esa historia. En los criollos es posible observar diversas interpretaciones, no todas ellas afines al rescate de la historia indígena, razón por la cual hemos propuesto llamar a una tendencia indocriolla y a otra eurocriolla.

El caso es que el movimiento ilustrado requirió hacer su propio rescate de la historia indígena antigua, como analizamos con el caso de Clavigero. Es así que es imposible obviar el hecho de que la recuperación de la historia indoamericana va de la mano de una filosofía política que considera a los pueblos originarios sujetos de derecho. Si bien Clavigero no condena la conquista y le parece incluso necesaria (por su apego a la filosofía de la historia agustina), no puede dejar de reconocer, detrás de la ponderación de la cultura mexicana, que sus habitantes poseían un derecho para gobernarse que en alguna medida fue violentado por los españoles. El régimen colonial finalmente resulta injusto y contraproducente hacia los propios indios, pues los dejó en un estado de postración y explotación que únicamente puede corregirse mediante la educación, misma de la que habían sido privados en el virreinato, particularmente durante el despotismo ilustrado. Es evidente, en consecuencia, que estudiar su historia y recuperar su legitimidad, cuestionada por la Ilustración europea, tiene entre sus objetivos políticos inmediatos la demanda de derechos para los indígenas vivos. Por eso son inevitables sus referencias a una falta de educación y a un trabajo en el que se entorpecen sus facultades. Objetivos alejados, por supuesto, de una demanda exclusivista para el ejercicio del poder a los criollos.

El patriotismo criollo, entendido como una ideología protonacionalista acuñada por los criollos durante tres siglos, está conformado por un cúmulo de elementos culturales de diverso tipo. Sin duda, la ponderación de la historia indoamericana se convirtió en uno de sus componentes, pero es equivocada la pretensión de considerar a ésta un mero ingrediente para la consecución de sus pretendidas aspiraciones políticas. Su origen, como hemos visto, se arraiga en la filosofía política latinoamericana.

d) Juan Pablo Viscardo y Guzmán: la crítica al colonialismo

Como era de esperarse, las conclusiones y los principios políticos desarrollados (que no generados) por Clavigero encontraron eco de manera casi inmediata y pronto se

transformaron en principios independentistas. Uno de los casos más representativos y que es inevitable referir es del también jesuita expulso, en este caso del Perú, Juan Pablo Viscardo y Guzmán (17448-1798). Refugiado en la región de Génova, viajó también a Francia e Inglaterra, donde conoció las obras emblemáticas del movimiento ilustrado europeo, las que cita con frecuencia. El último texto importante de Viscardo fue su ensayo *La paz y la dicha del nuevo siglo. Exhortación dirigida a todos los pueblos libres o que quieren serlo, por un americano español* (1797), un trabajo que supera en radicalidad a la de por sí ya radical *Carta dirigida a los españoles americanos* de 1792. De hecho, de acuerdo con los criterios de la presente investigación, este último ensayo, sin duda el más conocido y el cual generalmente es utilizado para caracterizar todo su pensamiento, podemos ubicarlo dentro de la perspectiva que hemos denominado *Ilustración eurocriolla*, misma que analizaremos en el capítulos siguiente. Pero *La paz y la dicha del nuevo siglo* significó un tránsito visible en su perspectiva filosófico política, de modo que es posible observar en ella una postura propia de la *Ilustración indocriolla*, llegando mucho más allá que Clavigero, fuente indispensable y explícita de sus trabajos. Es así que el último Viscardo, el Viscardo definitivo, cuestiona de lleno la legitimidad toda del régimen colonial, permitiéndose así hallar un paso irreversible para justificar de lleno y con nuevos argumentos la necesidad de la Independencia.

Las fuentes teóricas en las que abreva Viscardo en *La paz y la dicha* son básicamente dos: el humanismo americano y la Ilustración europea. La primera es sin duda la más influyente, pues es por ella que llega a su postura independentista, misma que confirmó con argumentos de la segunda. Entre los autores de la primera corriente ya hemos mencionado a Clavigero, pero también puede señalarse a Bartolomé de Las Casas como el autor fundamental, aunque no el único, para la construcción de su pensamiento filosófico-político. Es así que elabora un análisis de la situación política de su tiempo como herramienta para juzgar la totalidad de los tres siglos de gobierno español en América. Uno de los subtítulos de su trabajo es por demás representativo: “La opresión más abrumadora de los indios viene directamente del gobierno”. A semejanza de

Clavigero, parte de las condiciones de vida que vivían los indios como un dato empírico para hacer su juicio sobre la naturaleza política del régimen colonial, pero, a diferencia de él, no hará concesiones para salvar la legitimidad original propia de los Habsburgo, y va a condenar lo mismo a ellos que a los miembros de la casa de los Borbón. Por principio de cuentas llama a la posesión de los españoles sobre América “invasión del Nuevo Mundo”,³⁰⁰ con lo cual se observa ya la adopción de la postura lascasiana que cuestionó siempre el derecho a introducirse en las Indias sin autorización de los pueblos oriundos. Se remonta entonces al mismísimo primer viaje de Colón, cuando, al pretender regresar a España, una de las carabelas zozobró después de haber zarpado de Haití, por lo cual su monarca mandó asistir a los extraños forasteros. Sería después de eso que se estableció la colonización, por lo que Viscardo elabora un juicio implacable. Tratando de situarse, como no lo había hecho antes, desde la exterioridad en que se encontraban los indígenas haitianos, señala:

No pensaron ciertamente que a cambio, estos extranjeros les incautarían muy pronto todo lo que poseían, hasta su libertad personal; y que divididos como un hato de ganado, pronto estarían obligados a producir un polvo estéril y despreciable a sus ojos, para amos feroces que eran insaciablemente ávidos, y que verían como una desgracia, sobrevivir a la despiadada exterminación, por estos mismos hombres que, solícitos, habían salvado del naufragio. *Este contraste tan impactante en la conducta de los dos pueblos demostraría que estos españoles no estaban muy equivocados, cuando creían que los habitantes de Haití no eran de su especie. Si se pudiera borrar de la historia la página sangrienta que relata la usurpación del Nuevo Mundo por los españoles, se ahorraría el género humano el dolor y la vergüenza de este lúgubre momento de oprobio (...)*³⁰¹ (Énfasis de quien transcribe)

Se trata de uno de los mayores momentos críticos alcanzados por un ilustrado latinoamericano. Se muestra con claridad una condena absoluta la totalidad del régimen hispano en América literalmente desde el primer momento, enfatizando el carácter espurio de su presencia por una especie de traición asestada a los pueblos originarios

³⁰⁰ Juan Pablo Viscardo y Guzmán, “La paz y la dicha del nuevo siglo” en *Obra Completa*, Vol I, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998, p. 175.

³⁰¹ *Ibid.* p. 178.

americanos, simbolizados por este monarca haitiano (Guacanacarí). Le devuelve a los conquistadores, a quienes unos años antes había alabado en su *Carta dirigida a los españoles americanos*, el no haberse comportado como lo hicieron los haitianos, insinuando con elegancia que quienes actuaron como seres humanos fueron éstos y no los españoles, evocando en forma irónica la vieja polémica del XVI. En el colmo, no duda en llamar explícitamente usurpación al régimen hispano de tres siglos, exhibiéndolo como una vergüenza histórica. Es claro que en este momento no se está comportando como un criollo que reclama sus derechos, sino como una analista que ha encontrado que la razón histórica pertenecía a los pueblos oriundos. Se trata de un pensamiento político situado filosóficamente a partir de esos pueblos, fundamento por la cual se permite criticar el orden vigente en su totalidad, conclusión posible justamente por ubicarse en la exterioridad de aquella hegemonía. Es a partir de ella que aparece con claridad la razón de los pueblos indígenas, ignorada injustamente por los conquistadores españoles, quienes trataron de justificar su invasión por un pretexto aberrante:

¿Sería suficiente deplorar que en nombre de una Religión Divina (...) se haya santificado la más escandalosa injusticia, autorizado *la más atroz violación de los derechos de la Naturaleza*, e inferido en el seno de la humanidad, la más profunda herida que ella jamás haya recibido?³⁰²

La difusión de la religión cristiana aparece como una mera estratagema que en el fondo no es sino un parapeto que esconde la justificación del dominio de los territorios conquistados. Pero el aspecto a subrayarse no es éste, sino la ponderación de los derechos intrínsecos a los pueblos indoamericanos, expuestos como “derechos de la Naturaleza” seguramente por aceptarlos como derechos naturales que no fueron respetados por el monarca español (como antes habían sido omitidos por el propio Colón). Es así que Viscardo no titubea e interpreta la justificación del dominio hispano en América bajo el título “Origen de los títulos del Rey de España para ejercer su despotismo en el Nuevo Mundo”, buscando clarificar lo que antes había llamado *usurpación*. Es así que se remite

³⁰² *Ibid*, p. 179.

a la famosa donación del papa Alejandro VI como la base de la supuesta legitimidad española para apoderarse de las Indias, hecho que el jesuita peruano exhibe en su inconsistencia:

El religioso Monarca Español tomó la opción más conveniente para la salvación de los indios; y como algunos imbéciles osaban reclamar en su favor los *derechos imprescriptibles de la naturaleza*, el Príncipe (...) declaró: “que después de madura consideración de la Bula Apostólica, y de otros títulos que respaldan a la Corona de Castilla a sus posesiones en el Nuevo Mundo, la esclavitud de los indios se fundaba en las leyes divinas y humanas (...)” ¿Y qué maravilla que no hayan creído (los conquistadores) que los indios fuesen hombres, ya que estos desdichados no compartían los derechos de los hombres, o que después de haberlos tratado como bestias salvajes, no los hayan exterminado de las islas?³⁰³

En su nueva ironía, Viscardo subraya que los monarcas fueron advertidos de que los pueblos originarios de América tenían “derechos imprescriptibles”, insinuando así una ignorancia culpable al no haberla considerado, argumento que consolida el carácter de usurpación que antes le había endilgado a los tres siglos de la época colonial. Además, advierte sobre el viejo tópico ontológico que hablaba de una supuesta inferioridad de los indios una estratagema para despojar a los pueblos indígenas de sus bienes, tras lo cual fueron sometidos injustamente a la esclavitud, lo que generó en consecuencia el exterminio de la población oriunda del Caribe.

La perspectiva filosófico política de Viscardo presenta bases claras. Aún cuando este último Viscardo es un buen lector de los ilustrados europeos, no los aplica en lo fundamental para hacer su análisis, pues si bien usa citas de Robertson y Raynal, son utilizadas en este caso únicamente para retomar datos históricos. La fuente teórica de su análisis parece hallarse de manera inequívoca en Bartolomé de Las Casas, pues el sentido de su crítica se halla perfectamente sincronizado con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde se habla justamente de los derechos de los pueblos

³⁰³ *Ibid*, pp 180-181. La cita de Fernando el Católico es retomada de Robertson, quien, al igual que Raynal, es retomado en algunos aspectos en este texto, aunque años antes, en su *Esbozo político sobre la situación*

indoamericanos y de la injusticia de las conquistas hispanas sobre su territorio, de las que dice “son inicuas, tiránicas y por toda ley divina y humana condenadas”.³⁰⁴ De hecho, el reconocimiento que hace Viscardo del fraile del XVI es explícito, aduciendo sobre su obra:

(...) este hombre virtuoso persiguió valientemente a los grandes criminales cuyas felonías había denunciado. La posteridad, sea para ahorrarse los dolorosos sentimientos que inspira un relato tan trágico, o por respeto a nuestra especie, ha preferido consolarse pensando que es exagerado. Pero sería traicionar los intereses sagrados de la humanidad no tratar de disipar esta ilusión, que ya no tiene remedio, pero para el conocimiento de los siglos presente y futuro.³⁰⁵

Ciertamente, el cuestionamiento de la veracidad de algunos pasajes de la *Brevísima* hizo que se le calificara como una obra de propaganda y no un análisis con una perspectiva filosófico-política, misma que, como hemos visto, es asumida a plenitud por Viscardo. En ese tratado Las Casas resume muchas de sus ideas, como los derechos de los pueblos indígenas, la ilegitimidad de la conquista, el genocidio de las Indias, temas que Viscardo consideró indispensables para formular un cuestionamiento íntegro del colonialismo hispano dos siglos y medio después que su antecesor Las Casas. De esta forma, Viscardo se adhiere a la corriente que hemos denominado filosofía política latinoamericana, en este caso, indocriolla, radicalizando su perspectiva y llegando aún más allá que su antecesor Clavigero, quien no se atrevió a cuestionar la legitimidad de la conquista y el régimen colonial.

actual de América Española (1792) había polemizado con ellos en torno a la supuesta inferioridad de los oriundos del continente americano, incluidos los criollos.

³⁰⁴ Bartolomé de Las Casas, “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, en *Tratados*, vol. I, México, FCE, 1997, p. 11. Aunque en esta obra Las Casas todavía reconoce la validez de la donación alejandrina (de lo que se desdecirá posteriormente en *Los Tesoros del Perú*) sin embargo no deja de reconocer los derechos de los pueblos indoamericanos, como la legitimidad de sus gobernantes y el derecho a hacerles la guerra a los españoles, elementos que parecen haber impactado en Viscardo. Ese análisis bien pudo complementarse con la noción de derechos naturales de la Ilustración europea, que el jesuita peruano también tiene presente.

³⁰⁵ *Ibid*, pp. 183-184.

Ahora bien, vale la pena subrayar una peculiaridad teórica en los planteamientos de Viscardo. Probablemente es, de todos los jesuitas expulsos, el que maneja en forma más eficaz los juicios ilustrados europeos no hispánicos. En su texto cita lo mismo a Robertson que a Montesquieu y al propio Rousseau, éste, como bien se sabe, prohibido por la Inquisición en las colonias hispanoamericanas. Y sin embargo, Viscardo no lo utiliza, por ejemplo, para argumentar los derechos originales de los pueblos indoamericanos. No dice que se haya roto el pacto como lo concibe Rousseau, sino el que describe Las Casas, contenido en su noción de derechos naturales. La elección no es gratuita. El pacto que describe Rousseau está hecho entre individuos, mientras el que hace Las Casas es formulado por el pueblo, por los pueblos a los que debió consultar la monarquía española para legitimar su imperio. Así pues, Viscardo prefiere las herramientas de su propia tradición filosófica, pues ve en ella una mayor capacidad de análisis crítico que los propios conceptos ilustrados de la tradición europea, que utiliza sólo para elaborar una especie de complementariedad teórica, pero no para ceñirse a ellas. En este caso, la Ilustración indocriolla, con su vieja raíz fijada en la ilustración lascasiana, no sólo no desmerece teóricamente respecto de la Ilustración europea del XVIII, sino que la supera en su capacidad para entender el tema americano, justamente por el contenido descolonizador que lo caracteriza.

Ahora bien, para Viscardo, la falta de legitimidad del Estado español en América no es sólo por el origen, sino también por el ejercicio del poder. Es así que, después de analizar varios datos sobre la situación de los indios, entre ellos los del obispo de Quito Alonso de la Peña (hacia 1652 y 1688), concluye:

Después de reclamos tan patéticos, tan coincidentes y tan respetables, como todos los que desde Las Casas hasta el obispo de Quito Peña, se han publicado a favor de los indios (...) ¿podría quedar alguna duda sobre la verdad de sus propósitos? (...) no hay ninguna (circunstancia) descrita que se pueda tachar de calumnia o exageración. Sería el colmo del absurdo pensar por un instante que el gobierno español haya podido ignorar la calamitosa situación de los indios. Y si le era conocida en toda su extensión ¡Qué naturaleza monstruosa revela el gobierno que nunca ha relajado la atrocidad de

sus principios! Nunca. Los indios de hoy están en el mismo grado de miseria que sus abuelos; y el autor de esta obra ha sido testigo de ello desde su infancia en el Perú.³⁰⁶

A semejanza de Clavigero, Viscardo se encarga de mostrar la situación de injusticia en que viven los integrantes de la población indoamericana, atribuyéndola a un ejercicio incapaz y despótico, es decir, colonial, que era incapaz de ver por el beneficio de sus habitantes más numerosos. Dado el carácter de ese gobierno ilegítimo de origen y también de ejercicio, la consecuencia inmediata es la justificación de la rebelión para deponerlo, principio inserto también en la filosofía política escolástica moderna así como también del movimiento ilustrado, fuentes que hicieron concluir al autor la necesidad de una guerra de emancipación bajo la forma de una lucha por la Independencia.

e) Francisco de Miranda: la *descolonización ontológica*

La filosofía política implícita en el estudio de la historia indoamericana sabrá desplegarse y convertirse en principios independentistas. A pesar de que el objetivo del presente trabajo se detiene antes del desarrollo de lo que podemos llamar la *Filosofía de la Independencia latinoamericana*, vale la pena esbozar algunos puntos de ella prefigurados en la Ilustración indoamericana. Viscardo y Guzmán bien puede ser considerado como un autor de enlace entre uno y otro movimiento, siendo uno de los primeros intelectuales latinoamericanos en hablar abiertamente de la Independencia (aunque no olvidemos que antes lo hizo Túpac Amaru II). No es casualidad que el venezolano Francisco de Miranda (1750-1816), el gran precursor de la Independencia de América Latina, se haya convertido en el primer editor y difusor de la famosa *Carta a los españoles americanos* del jesuita peruano. Miranda salió de Venezuela en 1771 y no regresó a ella sino hasta 1806, cuando incursionó con un plan para gestar su Independencia. En su ausencia participó directamente en la Guerra de Independencia de Estados Unidos y en la Revolución Francesa, movimientos señeros del Siglo de las

³⁰⁶ *Ibid*, pp. 177-178.

Luces. Como es obvio, esas experiencias lo llevaron a nutrirse de los elementos ilustrados europeos, lo que sin duda alentó su pasión libertaria. Y sin embargo, probablemente la parte sustancial de sus proclamas independentistas, como en el caso de Viscardo, acusan una influencia fundamentada principalmente por el humanismo americano. Eso puede observarse con claridad en varios de sus trabajos y de forma particular en el que quizá sea su escrito más representativo: la *Proclamación a los pueblos del continente Colombiano, alias Hispanoamérica*, elaborada en 1801, en Londres. De principio debe destacarse la intención de llamarle al continente “Colombiano”, lo cual puede entenderse como un intento por superar el nombre de Hispanoamérica, un “alias” que considera una imposición en la que llevaba impreso su carácter colonial, mismo que pretende ser eliminado. Igualmente, busca dar cuenta de la alteridad histórica en la que sugiere sea ubicado en adelante.³⁰⁷ Si bien la denominación propuesta es altamente cuestionable, el objetivo descolonizador que encierra se observa con claridad en la arenga a sus habitantes:

Llegó el tiempo ya de echar a *los bárbaros que nos oprimen*, y de romper el cetro de un gobierno ultramarino. *Acordaos de que sois los descendientes de aquellos ilustres indios*, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonrosa. Estos ilustres guerreros (...) quisieron más bien morir bajo los muros de México, de Cuzco o de Bogotá que arrastrar las cadenas de la opresión, muriendo víctimas de la libertad pública.³⁰⁸ (Énfasis de quien transcribe)

Los términos interpretativos sobre la visión de la historia acorde con el *mito de la modernidad* se han transformado de manera radical. Los bárbaros son los conquistadores, mientras que la civilidad está del lado de los indios que se resistieron a la conquista. De ahí resulta una novedosa propuesta: los *colombianos* (es decir, los

³⁰⁷ Una interpretación en ese sentido se encuentra en el texto de Carmen Bohórquez: *Francisco de Miranda, Precursor de las Independencias de la América Latina*, Caracas, El perro y la rana, 2006. Miranda abandonaría esa propuesta y posteriormente hablará simplemente de la América Meridional (como después lo hará Simón Bolívar), entendiendo por ella a toda la América que estaba bajo el dominio de España.

³⁰⁸ Miranda, Francisco de, *Proclama a los pueblos del continente Colombiano, alias Hispanoamérica*, en <http://uniondelsur.menpet.gob.ve/interface.sp/database/fichero/free/30/4.PDF> (Bajado 10-10-2011)

latinoamericanos, como se dirá décadas después) son los descendientes de los indios, no de los españoles; de los colonizados, no de los colonizadores. La invectiva pretende abarcar a todos los grupos sociales que componían el territorio americano dominado por España, y aunque es de entenderse que sus principales destinatarios son los españoles americanos, es claro que evita conscientemente la precisión que hizo Viscardo unos años antes (quien se dirigía sólo a los españoles americanos) justamente con la intención de tener un universo más amplio. Ahora bien, la indianidad a la que está apelando Miranda es, por supuesto, simbólica, y por ello puede pertenecer a todos los colombianos (latinoamericanos) y no sólo a los indios. No se trata, por supuesto, de una expropiación del pasado indígena para que se lo adueñen los criollos, sino de una resignificación que les permita a todos los pueblos tener un elemento común que los fundamente. Miranda pretende así llenar el vacío ontológico en la que se encontraban todos los habitantes de la América hispana, no sólo los criollos, sino también los indios, cuyo origen había sido satanizado por la historia española o menospreciado por la Ilustración europea. Se trata de una crítica radical a lo que Walter Mignolo llama la *colonialidad del ser*³⁰⁹ que se había apoderado del imaginario ontológico de lo americano y lo había subordinado a la autenticación europea. Llamarse indio o descendiente de indio era la forma más enérgica de argumentar la *descolonización ontológica*, pues era reconocer en los indios, en lo no europeo, en lo no colonial, en lo no moderno, la posibilidad de una superación de la condición colonial de América.

Pero la intención no era primordialmente construir una base cultural, sino proporcionar un nuevo fundamento político común. Los indios que resistieron a los conquistadores lo habrían hecho defendiendo un derecho inalienable, lo que significaba que la posesión española consecuente se habría consumado sin legitimidad alguna. Por eso es que transforma la propuesta de la *Carta* de Viscardo, en la cual los españoles americanos son

³⁰⁹ Sobre el concepto colonialidad del ser véase el interesante ensayo de Nelson Maldonado-Torres *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> (Bajado 04-12-2011)

considerados herederos de los conquistadores, lo que significaba que la Conquista habría sido justa (argumento que el propio Viscardo refutó posteriormente, como hemos observado). La búsqueda histórica de Miranda está dirigida por la filosofía política desarrollada por el humanismo americano. Lo que hace es identificar al pueblo originario de la soberanía, y resulta que es el de los indios, a quienes les fue usurpada. Así queda expuesto con claridad una nueva postura política: la *descolonización del ser*. Siendo los criollos, igual que los indios, víctimas de la política colonial, resulta que su origen está también en ese pueblo despojada. No es, pues, sólo la patria lo que los une, sino una condición política común. No es que Miranda pretenda usurpar el ser o la historia de los indios. Entiende que su identificación con ellos es la condición de posibilidad para dismantelar la colonialidad del poder que sujeta a todos los nacidos en las posesiones hispanas. Entiende, como Túpac Amaru II, en las citadas palabras de Benjamin, que la revolución está en ese “salto de tigre al pasado”.

Por lo anterior, Miranda dedica buena parte de su *Proclamación* buscando demostrar la ilegitimidad de la conquista y del supuesto derecho con que la Corona española se había apoderado de América. Califica como ridículo el fundamento de la donación alejandrina, ataca el supuesto “derecho de conquista” y subraya su carácter injusto, por lo cual no puede desprenderse derecho alguno. Describe varios de los pasajes más crudos de las conquistas hispanas en América, como la tortura y ejecución de Cuauhtémoc y Túpac Amaru, responsabilizando de ello no sólo a los conquistadores, sino también a la Corona española. Detrás de su juicio parece encontrarse de nuevo la perspectiva de Bartolomé de Las Casas, a quien evoca directamente³¹⁰ y cuyo estilo incluso se percibe en su argumentación. Es así que, apuntalado por autores europeos como Vattel y Locke, concluye:

³¹⁰ Miranda se lamenta: “¡Ah! Si los reyes de España y sus agentes hubiesen profesado la virtud, el cristianismo, la humanidad del ilustre Fray Bartolomé de Las Casas, vosotros habríais amado su memoria y habríais amado vivir bajo su dependencia.”, *op. cit.*

(...) el mal que la Corona de España ha hecho es irreparable, no le queda otro medio (...) sino el ofrecer una justa satisfacción que no puede encontrarse sino en la evacuación inmediata por sus tropas del continente americano, y en el reconocimiento de la independencia de los pueblos que hasta hoy componen las colonias llamadas hispano americanas.³¹¹

Los tres siglos del dominio español constituyen entonces un régimen de facto que, consecuentemente, debía ser terminado en lo inmediato, y la única forma de hacerlo era decretando la independencia de los pueblos a los que se les había usurpado su soberanía originaria, que eran los indios y sus descendientes simbólicos, es decir, todos los demás grupos que padecían el gobierno hispano, que no duda en calificar de “tiranía”.

Miranda, como antes Viscardo, expresan con claridad la amalgama teórica que caracteriza la Ilustración americana en su vertiente indocriolla. No pueden hacer uso de los ilustrados europeos sin combinarlos con los humanistas hispanoamericanos (particularmente Las Casas) por una razón básica: los ilustrados europeos tienen una visión degradada de lo americano, particularmente de lo indígena, como parte de su naturaleza colonialista. Su particular hermenéutica les permite, sin embargo, asimilarlos e incorporarlos a la lucha independentista.

f) Miguel Hidalgo: la usurpación colonial

La interpretación que se anclaba en el pasado indígena para buscar superar el orden colonial fue asumida en la Nueva España por el teólogo Miguel Hidalgo (1753-1811). Cuando era un adolescente de catorce años fue discípulo efímero de Clavigero, justo al momento en que la orden jesuita era expulsada de América. La *Historia Antigua de México* fue conocida en la Nueva España y no resulta aventurada la hipótesis de que el cura de Dolores, hombre de libros, haya tenido conocimiento de ella. También es probable que haya leído la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas, donde, como hemos dicho, se cuestiona abiertamente la

³¹¹ Miranda, *op. cit.*

legitimidad de la conquista. Justo después que la causa independentista había prendido en las bases populares, particularmente la de origen indígena, Miguel Hidalgo escribió al intendente Riaño el 21 de septiembre de 1810 (cuando el funcionario decidió resguardarse junto con buena parte de los españoles de Guanajuato en la Alhóndiga de Granaditas) un breve análisis de la situación que exhibe la filosofía política que alimentaba su iniciativa:

No hay remedio, señor intendente; el movimiento actual es grande, y mucho más cuando se trata de *recobrar derechos santos concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles, bastardos e injustos*, que auxiliados por la ignorancia de los naturales y acumulando pretextos santos y venerables pasaron por usurparles sus costumbres y propiedades y vilmente de hombres libres convertirlos a la degradante condición de esclavos.³¹² (Énfasis de quien transcribe)

El paso de la ponderación de la historia indígena al de la censura de la conquista, que nunca dio Clavigero, es efectuado con claridad por Miguel Hidalgo, quien así terminaba cuestionando no sólo la conquista, sino la legitimidad toda del régimen colonial. La base de dicha ruptura está en el reconocimiento de “derechos santos concedidos por Dios a los mexicanos”, conclusión que va de la mano, desde el siglo XVI, de la ponderación de la historia indígena anterior a la llegada de los españoles, quienes se habrían posesionado sin derecho alguno de sus bienes y sobre todo de su gobierno. Cuando habla de “mexicanos” se refiere, por supuesto, a los habitantes de México-Tenochtitlan, víctimas directas del injusto despojo y depositarios de los derechos aludidos, como lo eran el resto de los pueblos oriundos. Esos pueblos indígenas, los “mexicanos” (alusión genérica para designarlos a todos), tenían una voluntad originaria, base de la legitimidad política de cualquier gobernante, que fue usurpada por el régimen virreinal. De ahí a vislumbrar la necesidad de la Independencia como un hecho de justicia no hay sino una consecuencia lógica. Es así que en la misma carta refiere:

³¹² Miguel Hidalgo, “Carta al intendente Riaño del 21 de septiembre de 1810”, en Carlos Herrejón, *Hidalgo, razones de la insurgencia y antología documental*, México, SEP, 1987, p. 208.

Yo, a la cabeza de este número (4 mil hombres) y siguiendo su voluntad, deseamos ser independientes de España y gobernarnos por nosotros mismos. *La dependencia de la Península por 300 años, ha sido la situación más humillante y vergonzosa, en que ha abusado del caudal de los mexicanos, con mayor injusticia, y tal circunstancia los disculpará más adelante.*³¹³ (Énfasis de quien transcribe)

Es cierto que Miguel Hidalgo aceptó en un principio reconocer a Fernando VII, preso en Bayona por Napoleón, como autoridad legítima, igual que el común de los españoles. Pero fue sólo una cuestión estratégica. Como puede verse, al sentirse arropado por el pueblo indígena, por su voluntad, explícitamente invocada, Hidalgo no duda en considerar al régimen colonial en su totalidad como causante de una situación política “humillante y vergonzosa” para los mexicanos, es decir, para esos indígenas que lo acompañan. Su ruptura es no sólo con el régimen de facto que dominaba la Nueva España desde 1808, sino hacia el Imperio que lo hacía desde 1521. Llegar a esa profundidad fue posible gracias a la filosofía política de raíz americana iniciada en el siglo XVI y de la que tenemos evidencias Hidalgo es seguidor. El derecho a la rebelión y su consecuencia extrema, el tiranicidio, principios temidos por el régimen borbónico y argumentados por la filosofía política latinoamericana y española desde el siglo XVI, son retomados por el cura de Dolores, quien por eso advierte que “tal circunstancia los disculpará más adelante”, advirtiendo la justicia de ejercer la coacción por parte de la población, agredida por 300 años, situación padecida también por los criollos, víctimas también de ese gobierno injusto. Por esa razón se atreve a juntar a ambos grupos como parte de un todo en lo que según el testigo Pedro García fue el famoso Grito de Independencia de 1810:

Mis amigos y compatriotas: no existe ya para nosotros ni el rey ni los tributos. Esta gabela vergonzosa, que sólo conviene a los esclavos, *la hemos sobrellevado hace tres siglos como signo de la tiranía y la servidumbre, terrible mancha que sabremos lavar con nuestros esfuerzos.* Llegó el momento de la emancipación, ha sonado la hora de

³¹³ *Ibid.* p. 207.

nuestra libertad, y si conocéis su gran valor me ayudaréis a defenderla de la garra ambiciosa de los tiranos³¹⁴

La revolución es vista así como un recurso legítimo para deponer a un gobierno que no lo es y que precisa ser depuesto. El pueblo ofendido por el poder despótico no son sólo los indígenas, sino también los criollos, y si tienen el derecho a la rebelión es porque en ambos reside originalmente la soberanía, misma que detenta la corona española desde hace tres siglos en forma ilegítima, como quedó claramente establecido.

g) Servando Teresa de Mier: el Contrato Social de América Latina

La primera gran interpretación del movimiento independentista iniciado por Hidalgo la desarrolló el padre Servando Teresa de Mier, quien en su *Historia de la Revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac*, escrita en Londres en 1813, muestra con claridad cómo la Ilustración americana es capaz de justificar el naciente movimiento independentista. Al igual que Viscardo y Miranda, Mier arraiga su interpretación en la filosofía política de Las Casas, a quien antepone sobre el propio Rousseau. Es así que, para analizar la situación política de las colonias españolas a raíz de la invasión de Napoleón, se remite a la fundación del propio régimen colonial a fin de hallar el pacto originario que legitimó ese orden. Esa idea contractualista se basa en la antigua noción que observa en el pueblo la determinación primera de la legitimidad soberana, un elemento de ontología política básico en el pensamiento latinoamericano, como hemos observado. La originalidad de Mier radica en establecer históricamente el momento en que ese pacto originario tuvo lugar, una labor que implicaba proseguir el revisionismo histórico propio de los ilustrados latinoamericanos. Es así que fija una postura teórica ciertamente peculiar: “Cuando hablo yo del pacto social de los americanos, no hablo del pacto implícito de Rousseau, sobre el cual las Cortes de España han zanjado su

³¹⁴ Cit. pos. Pedro García, *Con el cura Hidalgo en la guerra por la Independencia*, México, SEP, 1982, p. 44.

constitución, asentando por base que en la nación reside esencialmente la soberanía”.³¹⁵ Se trata de una doble crítica: por una parte, a las Cortes de Cádiz, y por otra, a Rousseau. A las Cortes les critica que han inventado un pacto que lejos de otorgar derechos a los americanos, les quita algunos de los que ya tienen, aparte de basarse en la filosofía de Rousseau. A éste le reclama su carácter “implícito”, es decir, falta de concreción material, de precisión histórica en cuanto a su formulación. Es así que, para Mier:

(...) como considero el pacto social de Rousseau lo mismo que Voltaire, quien lo llamaba contrato antisocial, y como escribo en una nación (Inglaterra) que detesta como revolucionarios esos principios que (...) estrellaron la Francia, han perdido a Caracas, y precipitarán a todo reino que se deje seducir de aquel tejido de sofismas, doradas con el brillo de la elocuencia encantadora del filósofo de Ginebra; recurro para fijar el estado de la cuestión entre españoles y americanos a principios más sólidos y absolutamente incontestables. Al pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España, que más claro no lo hizo jamás nación alguna; y está autenticado en el mismo código de sus leyes. Esta es nuestra *magna carta*.³¹⁶

Se trata de uno de los pasajes más elocuentes de la ilustración en Latinoamérica. Mier critica la concepción contractualista de Rousseau por su carácter abstracto, al cual acusa de una especie de susceptibilidad demagógica, construida por los “sofismas” que parecen esconder un carácter explosivo, ciertamente de masas, pero no necesariamente a favor de ellas. El ejemplo para demostrar su aserto es la propia Venezuela, donde se proclamó la primera Constitución del mundo hispánico en 1811, antes que la de Cádiz, pero se formuló sobre la base de los principios franceses, por lo que Mier evoca la objeción de Francisco de Miranda, quien la consideró “contraria a las preocupaciones, usos y costumbres del país”, a lo que añade que, de haberse seguido los dictámenes del libertador caraqueño, “Troja nut staret”³¹⁷. La lección que está observando el padre Mier es clara. El texto de Rousseau resulta inadecuado para la situación latinoamericana simplemente porque fue pensado para otra realidad, como testimonió la fracasada

³¹⁵ Servando Teresa de Mier, “Historia de la Revolución de Nueva España”, en *Ideario Político*, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, 1978, p. 78.

³¹⁶ *Ibid.* p. 81.

³¹⁷ *Ibid.* p. 165.

Primera República Venezolana. Es entonces que el consejo obvio es acudir a la propia tradición para encontrar una explicación cabal y una posibilidad de liberación. En otras palabras, el consejo es rechazar la Ilustración francesa y acatar lo que debe considerarse la Ilustración latinoamericana. Mier deja perfectamente clara la conciencia de la alteridad que debe asumir el mundo americano. Es la tradición de la América hispana la que, antes de Rousseau, ya habla de pacto y no lo hace, como él, en forma abstracta, sino remitiéndose a un momento histórico concreto: el posterior a la conquista, cuando, de acuerdo con esto, los “americanos” pactaron con los reyes de España, dando lugar a la dicha *magna carta*.

El término “americanos” es aquí especialmente importante, pues en él se implica por igual a criollos e indios y no significaría la legitimación de la conquista. Con un conocimiento de la historia de América sin igual en su generación, Mier advierte que eso es posible debido a que dicho pacto fundacional encuentra su eje articulador justo en torno de la famosa Controversia de Valladolid. El pacto dicho es un proceso largo en el que encontramos varios momentos. El primero es el de las capitulaciones que los reyes hacían con los conquistadores, empezando por Colón. El segundo está dado por la crítica a la legitimidad de las conquistas que sucedieron en consecuencia, que tiene como primer momento las Leyes Nuevas de 1542, en la que decreta la paulatina extinción de las encomiendas, y la Controversia de Valladolid, en la que participan Las Casas y Sepúlveda, donde habría ganado el primero pues, a juicio de Mier en sus conclusiones “se resolvió definitivamente que las guerras contra los indios eran injustas y tiránicas, como su esclavitud y despojo”.³¹⁸ Finalmente, el tercer momento estaría dado por los pactos que se establecen con los diferentes grupos que integran la comunidad americana: los indios, a quienes se les reconocería su potestad legítima; los criollos, que tendrían más derechos que los españoles; y los negros, con quienes se habría acordado en 1557

³¹⁸ *Ibid.* p. 84. Ciertamente, en Valladolid no hubo precisamente un juicio unívoco concluyente, pero esos argumentos fueron efectivamente vertidos por Bartolomé de Las Casas.

las posibilidades de su libertad. Las Leyes de Indias recogerían esos pactos, mismos que así le daban una identidad jurídica a la América hispana.³¹⁹

Ahora bien, esa identidad jurídica llevaba la simiente de la independencia. Es así que el padre Servando precisa su versión contractualista en su *Idea de la Constitución dada a las Américas* (1820):

La Junta reunida por Carlos V en su Corte de Valladolid en 1550 había declarado, que no había título legítimo para desposeer a los antiguos reyes y señores de América, pues aunque entonces se creía el dominio supremo del Papa en todos los reinos del mundo lo tenía en *acto*, decían, sobre los reinos cristianos, y sobre los infieles en *potencia* solamente. Así lo que había podido el Papa respecto de las Américas era encomendar en ellas la protección del Evangelio a los reyes de Castilla (...) Y concluían: que en virtud de aquella protección del Evangelio, sólo podían los reyes de Castilla intitularse emperadores de las Indias sin perjuicio de sus reyes y señores naturales (...) es evidente, en conclusión, que por la Constitución dada por los reyes de España a las Américas son reinos independientes de ella sin tener otro vínculo que el rey (...) ³²⁰

Mier elabora un análisis más detallado que el desarrollado antes por Viscardo y Guzmán, quien arraigaba la legitimidad de la presencia española en América en la bula de Alejandro VI, para concentrarse en los resultados de la polémica de Valladolid, donde, en efecto, dicho documento papal quedó rebasado. Sería a partir de la citada controversia que la conquista se habría declarado ilegítima y en consecuencia se habría aceptado el reconocimiento de las potestades indoamericanas originales. No obstante, el ejercicio absolutista (que puede rastrearse desde el propio Felipe II) permitió una paulatina violación de las disposiciones originales de Valladolid, generando un sinnúmero de “cédulas contradictorias, tiránicas, abolidas y reprobadas en el juicio contradictorio de 1550, época de la verdadera Constitución de América”.³²¹ Así pues, ese contrato original había pactado una independencia con respecto a España, aceptando la organización de

³¹⁹ *Ibid*, pp. 77-98.

³²⁰ Servando Teresa de Mier, “Idea de una Constitución dada a las Américas por los Reyes de España antes de la invasión del antiguo despotismo”, en *Obras Completas*, Vol. IV, México, UNAM, México, 1988, pp. 54 y 56.

³²¹ *Ibid*. p. 58.

reinos, no colonias, que, sin embargo, fueron consideradas tales debido a la administración despótica del gobierno hispano. Resultaba entonces que no se había respetado esa Constitución original, lo cual no impide considerarla como el pacto legítimo y fundacional y la única autorización auténtica de la presencia del Imperio en América.

Los méritos de la interpretación de Mier son por demás extraordinarios. Puede objetársele que en Valladolid no se dio exactamente una resolución inequívoca en la que se decretara un vencedor, pero es innegable que los argumentos lascasianos fueron avalados moralmente y que, en efecto, los derechos de los pueblos indios y la crítica a la validez de las guerras de conquista fueron dominantes en la filosofía política hispánica posterior. Por lo demás, el atino de concentrarse en la emblemática polémica como pacto originario tiene varios contenidos que deben subrayarse. El primero es que, en efecto, la Controversia de Valladolid dejó superado el argumento de la donación alejandrina, lo cual significaba que la potestad hispánica no debía sostenerse por un principio medieval (la supuesta autoridad universal del papa) sino por uno moderno, sustentado sobre la base de un acuerdo entre los americanos y el emperador hispano. Así pues, no sólo tenemos ahí la primera polémica filosófica de la modernidad, como lo ha sugerido Enrique Dussel,³²² sino, producto de ella, la primera teoría contractualista en la filosofía política moderna. El segundo es la ya mencionada crítica a la legitimidad de la conquista, una constante en toda la Ilustración latinoamericana y que aquí encuentra un momento central de su construcción, pues dicha crítica asentó una argumentación aceptada oficialmente.

Esa fundamentación contractualista de la presencia hispánica en América, y su violación permanente, le permite a Mier denunciar el colonialismo que ciertamente será una de las características propias de la estructura política de la modernidad. Es así que señala:

³²² Cfr. Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

*Toda la opulencia de España se nos debe; nada se ha edificado en ella que no sea gótico sino con el dinero de las Indias: ni hospital ni institución, que de allá no tenga su origen. El papel brillante que hicieron los españoles en tiempos de Carlos V y Felipe II se debió a nuestro dinero; a la América se le debe todo el respeto y consideración en que ha permanecido, y es dudoso que sin ella tuviese hoy ni el rango de nación.*³²³
(Énfasis de quien transcribe)

Se trata de una evaluación de la política colonial a partir de la realidad latinoamericana, lugar inequívoco del que parte la perspectiva filosófica de Mier. Desde ahí es que se observa ese permanente saqueo de sus recursos, condición indispensable para explicar la primacía de España en el siglo XVI e igualmente en la era borbónica. La misma razón de ser de España se encuentra en sus colonias, pues sin ellas no puede explicarse su existencia como Estado moderno. Mier ya no sólo critica la legitimidad del origen colonial de América de la primera modernidad, sino que denuncia la naturaleza también colonial de la modernidad madura. Ese es el juicio de la Ilustración latinoamericana con la que acaso es la más original de sus expresiones: el anticolonialismo. Más todavía: su crítica se extiende hacia la colonialidad del poder desarrollado a lo largo de tres siglos y que se observa ya como una realidad histórica que es necesario superar. La revisión formulada y el contractualismo esgrimido finalmente buscaban observar el principio de soberanía popular rescatado de la propia tradición hispánica y que convertía en este momento en potenciales soberanos a los oriundos de América, tanto indios como criollos e incluso negros. La razón imperial europea era así exhibida en su absoluta ilegitimidad.

Esos razonamientos de la Ilustración latinoamericana tienen raíces hondas. Al igual que Viscardo y Miranda, Mier reconoce la paternidad de su crítica anticolonial en Bartolomé de Las Casas, si bien en su caso el énfasis es mucho más pronunciado. En toda la obra de Mier hay referencias a la obra lascasiana, que maneja como nadie en su generación. Las Casas es el artífice de la Carta Magna americana, del pacto fundacional donde se criticaba la conquista y se reconocía a las autoridades indoamericanas. Era también el fundador de la tradición filosófica indocriolla, de la que Mier es destacado miembro. No

³²³ Mier, “Historia de la Revolución de Nueva España”, en *Ideario Político*, p. 150.

duda en certificar su más polémica obra: “¡Oh Casas (...) cuanto escribiste de los españoles en la *Destrucción de las Indias* es ciertísimo. Estamos palpando los descendientes de tus hijos de los que son capaces semejantes fieras.”³²⁴ Es decir, el movimiento por la Independencia es parte un movimiento anticolonial comenzado a partir de la crítica de la misma conquista, por lo que los independentistas son sucesores de Las Casas. Por eso lo llama el “Apóstol de la libertad de América” y aconseja que, tras la lucha armada “Alrededor de su estatua formad vuestros pactos”³²⁵, pues en su obra estaría fundamentada la lucha independentista justo por su carácter anticolonial.

Ahora bien, si los planteamientos presentados por Viscardo de Guzmán, Miranda, Mier o Miguel Hidalgo encuentran su fundamento en la filosofía política latinoamericana articulada desde el siglo XVI ¿cuál es entonces su componente ilustrado? Como hemos señalado, el discurso filosófico de los ilustrados latinoamericanos, particularmente en la versión indocriolla, partió de una crítica a la Ilustración europea, detectando en ella una serie de “irracionalidades” que daban por resultado una concepción ontológica e histórica de la condición americana que hacía a sus habitantes susceptibles de dominio al concebir una serie de desventajas consubstanciales que eran prácticamente imposibles de superar. Buscando incluirse dentro del movimiento ilustrado, aceptaron principios como los de la igualdad, la libertad, la racionalidad, y exhibieron los límites de la Ilustración europea. En consecuencia, se hizo necesario elaborar un discurso *contrailustrado* en cuanto criticaba al iluminismo europeo, pero ilustrado en cuanto retomaba, no sin cierto eclecticismo, los principios ilustrados que les permitían una liberación de su condición marginada que la propia Ilustración europea buscaba profundizar y que no era otra sino su situación como periferia en el orden mundial. La Ilustración latinoamericana, en su disposición analéctica, se yergue entonces como una especie de Ilustración contrailustrada, articulada así dada su enunciación desde una exterioridad política que le

³²⁴ Servando Teresa de Mier, “Segunda Carta de un americano a El Español”, en *Cartas de un americano 1811-1812. La otra insurgencia*, México, CONACULTA, 2003, pp. 166-167.

³²⁵ Mier, “Historia de la Revolución de la Nueva España”, *op. cit.* p. 164.

demandaba un nuevo discurso filosófico capaz de promover la liberación de la dicha condición de dominación en la que se había descubierto.

IV. LA ILUSTRACIÓN EUROCRIOLLA

(...) la América se compone de un copioso número de españoles tan puros como los de la antigua España. No faltan entre nuestros émulos quienes vivan en la preocupación de que en la América todos somos indios, o por lo menos que no hay alguno o es muy raro sin mezcla de ellos en alguna rama de su ascendencia.(...) ¿Quién no sabe, que luego de que se conquistaron estos dominios fue uno de los primeros cuidados de nuestros soberanos su población, a que consultaron, haciendo para ella pasar los mares mucho número de familias nobles, y sacados de las provincias limpias de la corona de Castilla?

Antonio Joaquín de Rivadeneira

La *Ilustración eurocriolla* es la ilustración europea en suelo americano llevada a cabo por un sector de los criollos. No necesariamente implica un cuestionamiento a la Ilustración europea, sino que pretende adaptarse ésta a la realidad americana y utilizarse como instrumento de dominación, pero no de Europa a América, sino de los españoles americanos, los eurocriollos, hacia el resto de la población. Para ellos América es, debe ser, la repetición de Europa en América. Ellos son los inventores de América, que no existía antes de la llegada de los conquistadores, sus abuelos, de quienes reclaman la herencia robada por los europeos. Utilizan la Ilustración europea como una herramienta de dominio que les permitiera mantener o mejorar su situación política. Para eso los eurocriollos precisarán una reinterpretación histórica según la cual ellos son los herederos de los conquistadores. Siendo así, el mundo indígena antiguo, prehispánico, carece de significación histórica o la tiene sólo en forma marginal. En un primer momento se plantea una coexistencia y cogobierno con los españoles no nacidos en América, pero en la medida que las reformas borbónicas eliminaron de los puestos burocráticos a los criollos americanos éstos utilizarán los principios ilustrados con fines independentistas, pues carecerá de valor la presencia hispánica de su momento, es decir, de la segunda mitad del siglo XVIII.

Por lo dicho, llamaremos Ilustración eurocriolla a la elaborada por los criollos que tienen una filiación hispano-americana. Los eurocriollos no sólo se conciben como españoles americanos (sentimiento común a la generalidad de los criollos), sino que articulan su discurso histórico y filosófico fundamentándose en la presencia hispánica sobre el continente americano. Sus orígenes podemos remontarlos también al siglo XVI, donde es factible encontrar su asidero teórico en fray Alonso de la Vera Cruz, formulador de la propuesta que llamamos *hispánico-americana*. Recordemos que, como lo vimos en el capítulo inicial, Vera Cruz rechazaba la potestad preexistente del emperador español sobre los pueblos indoamericanos justo por el hecho de no haber un pacto entre el pueblo y dicho gobernante, siendo éste un elemento de ontología política irrenunciable. Ante ese problema, Vera Cruz enfrenta el principio formal del consenso del pueblo con el principio material de la preservación de la vida, observando el privilegio de éste sobre el primero. A esto añade que la conquista, aun habiéndose iniciado en forma ilegítima, a final de cuentas podría justificarse debido a la difusión del cristianismo, principio impelido por una filosofía de la historia de inspiración agustina que interpretó el hecho como un destino providencial. Así, ambas razones, el principio material de la preservación de la vida de los indígenas y la presencia redentora del cristianismo, consiguen imponerse sobre el de la soberanía popular, elemento que queda subsumido pero no eliminado, pues se mantiene como principio fundacional de la política. Aunque fray Alonso no habló de establecer un nuevo contrato, la necesidad de hallarlo y anclarse en él quedó viva, y tal será entendido implícitamente por la nueva legislación de Indias, siendo el participante visible del pacto con el rey el pueblo hispano avecindado en las Indias. Era eso lo que los hacía gobernantes legítimos, aceptándose la conquista no sólo por haber vencido la idolatría y establecido el cristianismo, sino por haber arrojado la necesidad de ese nuevo contrato que fundamentaba el orden hispano-americano. Ahora bien, la consideración del distanciamiento étnico entre el criollo y el indio, que observaremos en esta tendencia, es totalmente ajena e incluso contraria a lo señalado por Vera Cruz. Sus fuentes deben ser la propia Ilustración europea así como los argumentos de la razón imperial española del siglo XVI.

El despotismo ilustrado, de manera análoga a lo ocurrido con la Ilustración indocriolla, provocó la necesidad de renovar el discurso eurocriollo, relegado también por un discurso hegemónico que negaba la participación criolla en el ejercicio del poder político justo como consecuencia de haber desterrado el principio de la soberanía popular. Por otra parte, como hemos visto, la Ilustración europea, al denostar la capacidad política de los indígenas americanos, al mismo tiempo también lo hacía con los conquistadores españoles, generándose en consecuencia la necesidad eurocriolla de ponderar aquel elemento fundacional, si bien su contestación a sus detractores (Pauw, Buffon y el propio Kant, entre otros, como hemos visto) no tendrá la puntualidad escritos como los de Clavigero. Los rubros del trabajo filosófico de la Ilustración eurocriolla son tal vez menos vastos que el de su similar indocriolla, lo que no le impide mostrarse con claridad en los diferentes ámbitos del quehacer filosófico. De ellos abordaremos la antropología filosófica, la filosofía de la historia y, por supuesto, la filosofía política, todo ello a través de autores que bien pueden considerarse representativos de este sector.

1. Antropología filosófica

La concepción de la antropología filosófica formulada por el grupo eurocriollo debe considerarse, al igual que en el caso indocriollo, una respuesta a las interpretaciones de la Ilustración europea que consideran una inferioridad substancial e irreductible de todos los nacidos en el continente americano. Los eurocriollos, sin embargo, tomarán distancia de sus similares indocriollos y concederán una cierta razón a la versión europea, pues su perspectiva procura alejarse de lo indígena justamente por considerarlo de menor valor respecto a ellos, buscando posicionarse como europeos transplantados a territorio americano, y por ello, con capacidades superiores; y por lo mismo, abocados a gobernar.

Como ya hemos señalado, el discurso ilustrado europeo tendía a ponderar lo americano en una desventaja con respecto a Europa debido a sus condiciones geográficas, las que generaban una condición humana con menos posibilidades intelectuales y en una

situación histórica de relativo atraso ciertamente insuperable. Al ponderarse como europeos americanos, los eurocriollos pretenden atenuar de alguna manera ese discurso, endilgando a los indígenas esa condición de inferioridad y desmarcándose de la misma en la ponderación de su estirpe europea como elemento definitorio de su situación histórica. Es así que adquiere entonces un nuevo significado el discurso de la “limpieza de sangre”, utilizado desde el siglo XVI.

Los criollos padecerán una especie de drama ontológico, acaso originado por ser ellos los primogénitos de la primera conciencia subjetiva moderna. Son dos representantes de este grupo, aunque más bien afiliados a la vertiente indocriolla, quienes expresaron con gran claridad el embargo identitario que adolecían. El peruano Antonio de Calancha (1584-1654), originario de Chuquisaca, formuló en su *Crónica moralizada de San Agustín en el Perú* (1638) un diagnóstico certero de la orfandad criolla al expresar que “Habitan este Perú sangres nobles, sabios letrados i conocidos santos (...) Los nacidos en ella son *peregrinos en su patria* y los advenedizos son los heredero de sus honras”³²⁶. La frase ha de valorarse porque expresa esa paradoja existencial inherente a los criollos, cuya patria no podían asir, mientras los españoles eran quienes fungían como propietarios, pero ilegítimamente.

Esa incertidumbre en el espacio trascendía, como decíamos, al ámbito ontológico. Ahí encontramos la expresión profunda del novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, también de inclinación indocriolla, quien reclama al pensamiento europeo con elocuente impotencia:

Piensan en algunas partes de la Europa y con especialidad en las más septentrionales (...) que no sólo los indios, habitantes originarios de estos países, sino los que de

³²⁶ Cit. pos. Brading, *Orbe Indiano*, p. 361. Cursivas mías.

padres españoles casualmente nacimos en ellos, o andamos en dos pies por alguna dispensación, o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional.³²⁷

La alusión de Sigüenza parece estar referida a los pensadores ingleses (no en balde señala sus microscopios) entre los que obviamente habría que contar a su contemporáneo John Locke, de quien ya hemos hablado, y que justamente argumenta esa visión sobre lo americano donde los habitantes son considerados en una situación de inferioridad histórica con respecto a Europa. No resulta aventurado pensar que se trata de una crítica temprana del pensamiento criollo a la ilustración europea, y consecuentemente de una incipiente expresión de la ilustración hispano-americana, formulada de manera simultánea que su contraparte pero bajo una perspectiva histórica propia.

a) La condición europea de los criollos

Pero si eso ya ocurría en la época de los Habsburgo, se manifestará con mayor claridad en la época borbónica, es decir, cuando la Ilustración se convirtió en el movimiento filosófico hegemónico. Como ya hemos mencionado, la interpretación ilustrada que consideraba una naturaleza humana disminuida era válida lo mismo para el indio que para el criollo, pues aplicaba a todos los nacidos en el continente americano. En la *Representación humilde que hace la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México en favor de sus naturales*, escrita en 1771 por Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos (1710-1777?),³²⁸ quien trabajó para la Audiencia y el Ayuntamiento de México, se establece como principio que motivó esa reflexión una carta escrita por “algún ministro o prelado” en donde se sintetizaba ese arraigado juicio difundido por la

³²⁷ Cit. pos. Bernardo Navarro, *Filosofía y culturas novohispanas*, México, UNAM, 1998, p. 195.

³²⁸ La autoría del documento atribuida Rivadeneira es corroborada por David Brading, quien a su vez cita como fuentes para hacerlo a Mark A. Burkholder y D.S. Chandler, cit. pos. *Orbe Indiano*, p. 517. En la *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia*, de Juan E. Hernández y Dávalos, el documento aparece con el título *Representación que hizo que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos*, en el que aparecen como autores probables a José Gorraez y José

Ilustración europea que justificaba la exclusión de los criollos en los empleos de la alta burocracia: “el espíritu de los americanos es sumiso y rendido, porque se hermana bien con el abatimiento; pero si se eleva con facultades y empleos, están muy expuestos a los mayores yerros; por eso conviene mucho el tenerlos sujetos, aunque con empleos medianos”.³²⁹ La sumisión y abatimiento en la que supone este juicio a los americanos implicaba una incapacidad política consubstancial, una versión renovada de la servidumbre por naturaleza argumentada por Aristóteles y defendida en el siglo XVI Ginés de Sepúlveda cuando la aplicó también a los nacidos en América. Así lo entendió el pensamiento eurocriollo (al igual que el indocriollo), como bien lo constata el texto de Rivadeneira:

No es la primera vez que la malevolencia ha atacado el crédito de los americanos, queriendo que pasen por ineptos en toda clase de honores. Guerra es esta, que se nos hace desde el descubrimiento de la América. En los indios o naturales, que son nacidos y traen su origen de ella, a pesar de las evidencias se puso en cuestión aun la racionalidad. Con no menos injusticia se finge que los que de padres europeos hemos nacido en este suelo, que apenas tenemos de razón lo bastante para ser hombres.³³⁰

Como hemos señalado antes, detrás de esta visión disminuida de lo americano se halla la razón imperial europea que observa en lo americano el objeto de su poder. Es así que la crítica de esta visión atravesaba necesariamente por una perspectiva descolonizadora. En este caso ella puede hurgarse en un estadio muy elemental, expresada en la pugna por la igualdad entre españoles europeos y americanos. Dentro de ese carácter limitado es que el pensamiento eurocriollo fijará su perspectiva en afianzar su situación de poder al interior de América.

González Castañeda. Sin embargo, la duda ya puede considerarse superada y en consecuencia es pertinente aceptar la autoría de Rivadeneira.

³²⁹ Antonio Joaquín de Rivadeneira, *Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771* (en nuestro texto, *Representación humilde*), en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia*, tomo I, documento 195, p. 1, en <http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDI/HIDI195.pdf> (Bajado el 11-07-2011).

³³⁰ *Ibid.* pp. 2-3.

Es así que esa distancia con la que los criollos son observados por los europeos va a ser reproducida por la visión que ellos mismos, en su versión eurocriolla, desarrollarán con respecto a los indios y los negros. El origen de esa visión se halla en la base misma de la modernidad. En efecto, como señala Dussel, la arqueología del “yo pienso” cartesiano se encuentra en el “ego conquiro” de Cortés,³³¹ lo cual significaría que el *sujeto cortesiano* es el antecedente directo del *sujeto cartesiano*, el sujeto moderno. Eso sugiere que ese primer sujeto moderno fue formado sobre la base de la distinción étnica, donde el imaginario de la blancura sería el componente fundamental de la colonización europea de América y de toda conquista europea posterior. De acuerdo con Walter Mignolo, eso convirtió a América en el “extremo occidente” de Europa, es decir, la prolongación de su forma de vida. En consecuencia, como interpreta Castro Gómez,

La subjetividad de la Modernidad primera no tiene nada que ver con la emergencia de la burguesía, sino que está relacionada con el imaginario aristocrático de la blancura. Es la identidad fundada en la distinción étnica frente al otro aquello que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo colonial moderno.³³²

En consecuencia, tanto españoles como criollos estructuraron su situación de superioridad sobre la base de la limpieza de sangre, entendida como la supuesta ausencia de mezcla de las etnias de origen europeo con las de origen americano o africano. Era el culto a la *blanquitud*, entendida no sólo como un componente étnico, sino como el modo de vida de occidente, de la modernidad hegemónica, como lo establece Bolívar Echeverría.³³³ Eso generó lo que el propio Castro Gómez llama, basándose en Bordieu, el *habitus de distanciamiento étnico*, del que hablamos en el capítulo anterior. Si bien antes hemos cuestionado el papel protagónico que Castro pretende otorgarle, es incuestionable que ese elemento fue un constituyente de la subjetividad criolla,

³³¹ Cfr. Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, pp. 50-61.

³³² Cfr. Santiago Castro Gómez, *La hybris le punto cero*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pp. 58-59.

³³³ Nos referimos al texto *Modernidad y Blanquitud*, donde Bolívar Echeverría explica el término: “El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por “*blanquitud*” se consolida (...) sobre la base de la apariencia étnica de la población europea-noroccidental, sobre el trasfondo de una blanquitud racial.cultural”. *Modernidad y Blanquitud*, México, Era, 2010, p. 60.

particularmente en su modalidad eurocriolla, e incluso lo podemos ubicar como articulante de su noción antropológica, que no como organizador de su filosofía política.

La emergencia de la Ilustración no habría sino reforzado la necesidad de ponderar dicho distanciamiento, pretendiendo los eurocriollos encauzar la perspectiva de inferioridad predicada por los ilustrados europeos hacia los indios y/o los negros, buscando en alguna medida salvarse de la degradación en la que usualmente se les ubicaba. Probablemente el esfuerzo más obvio por manifestar la limpieza de sangre, y consecuentemente, la pretendida superioridad de los españoles y eurocriollos (es decir, los “blancos”) con respecto a los otros grupos étnicos fue la elaboración de la sofisticada clasificación de castas, expresada artísticamente en los famosos cuadros que dan cuenta no sólo de la complejidad social de las colonias españolas, sino del orden jerárquico que ahí se pretendía testimoniar y a la vez perpetuar. Como lo expresa el propio Castro Gómez, la taxonomía es organizada sobre la base del imaginario de la blancura, y consecuentemente, las denominaciones tienen un contenido netamente discriminatorio. Por ejemplo, la combinación entre chino e india se llamó “torna atrás” porque implicaba un supuesto retroceso en la blancura de sus descendientes, además de incorporar nombres como “mulato” y “lobo”, buscando así expresar una semejanza entre el aspecto físico de las castas así denominadas con esos animales.³³⁴ Se trata, pues, de una expresión ciertamente conducida por el sector eurocriollo que aceptaba tácitamente las ideas ilustradas europeas en las que se hablaba de la inferioridad de unas razas respecto de otras, situación de la que ellos pretendían evadirse pues, a pesar de haber nacido en el continente americano, se vanagloriaban de mantener intacta su estirpe europea, su limpieza de sangre, su carácter plenamente moderno.

³³⁴ Cfr. Castro Gómez, op. cit. pp. 73-81.

En un intento por desmarcarse del prejuicio racial que se tiene en la Europa ilustrada con respecto a los nacidos en el continente americano, elemento que era visto como una obstáculo para otorgarle puestos públicos a los criollos, Rivadeneira señala en nombre Ayuntamiento de la Ciudad de México a Carlos III:

(...) la América se compone de un copioso número de españoles tan puros como los de la antigua España. No faltan entre nuestros émulos quienes vivan en la preocupación de que en la América todos somos indios, o por lo menos que no hay alguno o es muy raro sin mezcla de ellos en alguna rama de su ascendencia.(...) ¿Quién no sabe, que luego de que se conquistaron estos dominios fue uno de los primeros cuidados de nuestros soberanos su población, a que consultaron, haciendo para ella pasar los mares mucho número de familias nobles, y sacados de las provincias limpias de la corona de Castilla? ³³⁵

El texto es por demás elocuente en expresar la preocupación característica del pensamiento eurocriollo. Pretenden que se les considere en España como *puros*, ajenos a la mezcla racial con los indios, misma que, de haber ocurrido, los haría ilegítimos para la demanda política que sustentan, pues el sobreentendido que ni siquiera precisaba aclararse es que los indios no tendrían capacidad ni por supuesto la legitimidad para ejercer gobierno alguno. La pureza europea, la blanquitud, la condición de posibilidad para ser modernos, se mantenía desde la conquista, al momento de su fundación, sin cambio alguno en el componente étnico dominante. Se trata, pues, de una reedición del viejo argumento del siglo XVI que legitimó la presencia hispana, pero reafirmado con el presentado por los ilustrados europeos quienes, como hemos visto, consiguieron darle una nueva fundamentación a esa tesis.

De hecho, Rivadeneira exhibe con claridad su distanciamiento étnico cuando dice que los españoles no se han mezclado con las indias pues ellas “son positivamente de un aspecto desagradable (...) ninguna limpieza, menos cultivo y racionalidad en su trato”. Se trata evidentemente de otra ponderación de la limpieza de sangre, misma que, en este

³³⁵ Rivadeneira, *op. cit.* p. 28.

caso, parece olvidar el rescate histórico de la antigüedad indígena para trastocarse en un presente digno de desprecio. En ese tenor es que también manifiesta su rechazo al mestizaje, pues advierte que “el español, que hubiera de mezclarse con indias, vería a sus hijos carecidos de los honores de los españoles y aun excluidos del goce de los privilegios concedidos a los indios”.³³⁶ Los mestizos carecían por lo tanto de derechos políticos, y las mezclas interétnicas son en ese sentido dignas de censura, abogando así por preservar la pureza de sangre defendida por la visión eurocriolla.

Así pues, la demanda eurocriolla es que se acepte su naturaleza europea-americana, dejando claro que América, y mejor, Hispanoamérica, no son sino una extensión de Europa y España, compartiendo ambas la misma naturaleza ontológica. Los indios vivían una circunstancia totalmente diferente a los europeos debido, según su parecer, a elementos intrínsecos. Es así que Rivadeneira afirma:

Los indios, o bien por descendientes de alguna raza a que quisiera Dios dar castigo, o por individuos de una nación sojuzgada, o acaso por la poca cultura que tienen, aún después de siglos de conquistados nacen en la miseria, se crían en la rusticidad, se manejan con el castigo, se mantienen con el más duro trabajo, viven sin vergüenza, sin honor y sin esperanza; por lo que, envilecidos y caídos de ánimo, tienen por carácter propio el abatimiento. De esto hablan todos los autores juiciosos, que después de una larga observación y mucho manejo han dado a los indios con sus libros el epíteto de abatidos; y acaso la mala inteligencia o precipitación en las lecturas de estos escritos han hecho malcopiar sus expresiones para acomodarlas a los españoles americanos.³³⁷

Aun cuando dudan en cuanto a las razones por las cuales los indios tienen por carácter “abatimiento”, los miembros del Ayuntamiento no vacilan en avalar esa condición, que bien puede traducirse como una incapacidad política, una postración manifestada como insalvable, propia de su naturaleza. Tan es así que “aún después de siglos de conquistados” mantienen esa propiedad, con lo cual pretenden señalar que la conquista,

³³⁶ *Ibid.* p. 31.

³³⁷ *Ibid.* p 28.

es decir, la presencia hispana, europea, habría incluido como misión sacarlos de esa situación, salvarlos, pero las centurias transcurridas no habrían sino comprobado que no había remedio posible, que su incapacidad les era inherente. Se trata de una elocuente expresión del “mito de la modernidad” señalado por Dussel (del que hablamos en el capítulo I), donde la modernidad representada por España habría buscado la emancipación de los indios, pero éstos, finalmente limitados, no habrían podido llegar demasiado lejos, siendo así culpables de su propia situación. Pero no sería éste un juicio subjetivo ni mucho menos un prejuicio, pues tal situación habría sido comprobada por “autores juiciosos”, quienes habrían llegado a esa conclusión después de “una larga observación”, con lo cual evidentemente se están aludiendo los trabajos de investigación llevados a cabo por los ilustrados europeos en territorio latinoamericano, siendo en consecuencia una observación que contaba con el *status* de “científica”. Lo no científico sería “malcopiar” esa idea y trasladarla a los españoles americanos, quienes, justo por su estirpe europea, estarían absueltos de un juicio como el que se hace de los indios.

b) Eliminar a los indios

El dicho distanciamiento étnico buscó ser disuelto de diversas formas por la corona española. Probablemente la más visible expresión de esa nueva política borbónica sea la expedición, en 1770, de la *Real Cédula para que se destierren los diferentes idiomas que se usan en estos dominios, y sólo se hable el castellano*, firmada por el mismo Carlos III, que tenía por objetivos explícitos “hacer único y universal” el castellano “por ser el propio de los monarcas” así como lograr que “los naturales (...) tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato, y comercio, y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres como en la Torre de Babel”.³³⁸ Visto desde una perspectiva superficial podría vislumbrarse aquí el inicio del fin de la

³³⁸ Carlos III, *Real Cédula para que se destierren los diferentes idiomas que se usan en estos dominios, y sólo se hable el castellano*
http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1770/Real_Cedula_para_que_se_destierren_los_diferentes_idiomas_que_se_usan_en_estos_dominios_y.shtml (Bajado el 11-17-2011)

política de castas, un intento serio por conseguir la igualdad y la ciudadanía plena de los miembros de los pueblos indoamericanos que al fin accederían a una modernización cabal. Pero los significados van mucho más allá. Con esta disposición se echaba abajo el arduo trabajo evangelizador que obligaba a los misioneros a hablar la lengua de la población que les había sido asignada, lo que implicó traducciones a las lenguas originarias de textos de todo tipo. Se buscaba formar un Estado homogéneo, desarrollado sobre la base del modelo del conquistador, como se dice explícitamente en la cédula, con lo cual se profundizaba el carácter colonial de las posesiones de la América hispana. El decreto de Carlos III en torno a la imposición del español como lengua única es una expresión del proyecto de Estado adoptado entonces por España. Se omitía ya la legitimidad consensual, la prioridad del pueblo sobre el gobierno, para imponer un modelo absolutista inmerso en la idea del despotismo ilustrado. La imposición de la lengua hispánica como única esconde un elemento “civilizador”: la conclusión de que la hegemonía de occidente es un beneficio y debe imponerse a los pueblos “incivilizados”. La superioridad ontológica de un mundo sobre otro. La colonialidad del poder en su versión más acabada. La conclusión de la conquista.

Rivadeneira expresó su extrañamiento por la política borbónica que tendía a desaparecer las consideraciones especiales que se habían tenido por dos siglos y medio a los indios y advierte sobre quien impone las reformas: “viene lleno de máximas de la Europa inadaptables en estas partes; en las que si los españoles en nada nos distinguimos de los europeos, los miserables indios (...) son sin duda de otra condición que pide reglas diversas de las que se prescriben a los españoles”.³³⁹ Así pues, si bien es cierto que el distanciamiento étnico implicó una consideración de inferioridad, paralelamente contenía también la noción de una otredad que debía ser respetada. Los estertores de la controversia de Valladolid, que no dieron un vencedor, generaron que de alguna forma

³³⁹ Rivadeneira, *op. cit.* p. 13

convivieran las ideas de Sepúlveda y Las Casas como una contradicción que transitaba en el pensamiento cotidiano.

La naturaleza del distanciamiento étnico mencionado puede mostrarse con mayor claridad si observamos su comportamiento político. Uno de los casos emblemáticos donde se manifiesta es en las expresiones eurocriollas ante el levantamiento iniciado por Túpac Amaru II ocurrido en el virreinato del Perú entre 1780 y 1782. El limeño Melchor de Paz (1730?-1796?), egresado de la Universidad de San Marcos secretario del virreinato entre 1777 y 1784, dio cuenta de aquella insurrección en su *Diario sobre los sucesos varios acaecidos en el reino del Perú* (1786). Ahí culpa de la crisis al visitador español en el Perú Juan Antonio Areche, el enviado por José de Gálvez, destacando que las medidas fiscales implantadas habían generado un descontento general del que habían sido partícipes los sublevados. Señaló la ineficacia general de la administración borbónica y, tras un análisis histórico de las diversas sublevaciones indígenas, subrayó que ninguna había alcanzado la radicalidad que tuvo la de Túpac Amaru, exponiéndola como ejemplo del mal gobierno borbón. Pero no obstante la violencia de la represión y la cruenta condena de su líder, ejemplarmente ejecutado, torturado y despedazado en público, Melchor de Paz no destaca como víctimas a los indios levantados, sino a los españoles y criollos que murieron durante la insurrección. Asimismo, subraya que fueron los criollos quienes hicieron posible que dicho movimiento fuera sofocado. Es así que, al reflexionar sobre los levantamientos indígenas se pregunta: “Qué cosa es un indio? Es el ínfimo grado de animal racional” y recordaba una cita en la que se les decía “enciclopedia de todos los males”³⁴⁰.

De esta forma, los indios, así como los negros y en general todo aquello ajeno al imaginario de la blancura, todo grupo étnico no europeo, están en el supuesto implícito de una condición humana disminuida y una legitimidad política nula. De ahí la

³⁴⁰ *Cit. pos.* David Brading, *Orbe Indiano*, p. 524.

importancia que tiene para el pensamiento eurocriollo mostrarse puros, ajenos a cualquier mestizaje con lo oriundo de América o África.

Ahora bien, no debemos entender esta cuestión de la limpieza de sangre como una variable independiente ni tampoco como el elemento fundamental para explicar la actuación política del grupo criollo, ni siquiera en su expresión eurocriolla. Como ya hemos advertido, la praxis política de los criollos se encuentra arraigada en la filosofía política de matriz latinoamericana, reacia a disolverse ante las exigencias absolutistas. La noción de limpieza de sangre se expresa como un complemento de la misma, haciendo las veces de discurso ideológico que busca apuntalar el carácter de “pueblo legítimo” sobre el cual ha de recaer la soberanía que tiene su origen en el pacto en el cual se considera fundamentado el poder político. Así pues, la noción de limpieza de sangre sirvió al grupo eurocriollo para poder imaginarse como ese pueblo fundamental, pero como ya hemos visto, tal concepto fue rebasado por el grupo indocriollo, mostrando así su carácter contingente.

2. Filosofía de la historia

A diferencia de la filosofía de la historia del movimiento indocriollo, la perspectiva eurocriolla no hace una crítica del modelo eurocéntrico, sino que lo asume como válido, aunque para hacerlo elabora su propia interpretación. La conquista aparece como un momento fundacional, atribuyendo una importancia secundaria al pasado indígena, y concentrándose consecuentemente en reivindicar en ella la legitimidad histórica del mundo hispanoamericano, contraponiéndolo al español meramente europeo. Es así que insistirán en que los criollos son los herederos de los conquistadores, con lo cual se insinuaba que a ellos les correspondía la administración de los virreinos. Fue en pleno reinado de Felipe V (1700-1746), durante 1725, que ya podemos hallar una crítica directa al propio monarca sobre la organización política virreinal mediante una interpretación histórica eurocriolla. Su autor fue Juan Antonio de Ahumada, un jurista

criollo miembro de la Real Audiencia de México y académico de la Real y Pontificia Universidad de México, quien seguramente fue como representante, si no oficial, sí de un amplio sector de la sociedad novohispana de origen criollo que se sentía injustamente relegada del ejercicio del poder. Es claro que tras el atrevimiento de viajar a España y escribir al rey había una discusión amplia, de muchos años, y que llegó a colmar a ese sector de tal forma que pretendió hallar remedio manifestando sus inquietudes con el más alto mando del imperio. La idea sobre la historia de España en América busca otorgarle una legitimidad plena a los derechos políticos del grupo criollo:

Las Indias se conquistaron, poblaron y establecieron sus provincias con el sudor y la fatiga de los ascendientes de los americanos (...) De esto nacen dos títulos, que ambos convencen plenamente nuestro asunto. El primero, porque cuando a ellos y a los suyos se debe sólo este beneficio, no es justo que los emolumentos los perciba aquel que en nada contribuye, como son los que están acá (en España).³⁴¹

Se establece que el momento definitorio es la conquista, de donde habría surgido una nueva etapa histórica, un nuevo pacto del que los criollos tendrían que ser los únicos beneficiarios. Los españoles que habitaban América estaban, por lo mismo, usufructuando indebidamente el producto de lo ganado por los conquistadores, que en realidad eran los antecesores de los criollos, no de los españoles. Por lo mismo, no sólo los españoles en América se aprovechaban injustamente de lo conquistado, sino también los españoles en España, de lo que resultaba una injusticia por partida doble. Criollos y españoles eran, pues, dos grupos étnicos con una situación histórica diferente, con derechos políticos también distintos, que para entonces ya tenían una especie de enfrentamiento en los virreinos a grado tal que buscaban que el propio emperador actuara como juez.

³⁴¹ José Antonio Ahumada, "Representación político-legal a la Magestad del Sr. D. Felipe V a favor de los españoles americanos", *cit. pos.* Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1988, p. 32.

En esa misma lógica se encuentra un trabajo del destacado Antonio Joaquín de Rivadeneira, quien hacia 1752 escribió *El Pasatiempo*, conformado por versos históricos donde expresa el típico sentimiento español antiilustrado cuando acepta la prohibición para que se difundieran los descubrimientos de Newton. En ese tenor, explica la conquista hispana como una obra nada menos que del apóstol Santiago, haciéndose partícipe de la filosofía de la historia agustina. Sobre las culturas indígenas acusa una notable influencia de Carlos de Sigüenza, lo cual se observa cuando acepta la justicia inscrita en la legislación inca así como la expresada por el texcocano Nezahualcóyotl, buscando así reivindicar ese pasado tan criticado en España. La conquista, empero, es justificada por el culto que, según su criterio, esas culturas le rendían a Satanás. Tampoco duda de la capacidad del indio que le es contemporáneo, por lo que dice de ellos que “son muy capaces, tanto para todas las ciencias y artes liberales, como para las mecánicas. Hay entre ellos muy buenos latinos y filósofos y grandes teólogos moralistas (...) primorosísimos pintores y escultores”.³⁴² Esas convicciones sobre los indios, sin embargo, se verán palidecer cuando en su *Representación humilde* busca defender los derechos de los criollos, como analizamos anteriormente. Por lo pronto, ya podemos vislumbrar que esa valoración del pasado indígena no es contraria a la aceptación de la conquista. Es así que, al quedar ponderado positivamente el indígena, igualmente se valoraba la conquista, punto fundacional del orden americano y que tiene, según esta perspectiva, a los criollos, los españoles de América, como los depositarios legítimos del poder político.

Sobre el mismo tema destaca también la perspectiva presentada por el ya citado Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien en su escrito más conocido, la *Carta dirigida a los españoles americanos* (1792), se inscribe en una postura eurocriolla, diferente a la indocriolla de *La paz y la dicha del nuevo siglo* (1798) que analizamos el capítulo anterior. En su *Carta*, Viscardo profundiza la interpretación eurocriolla hasta llevarla a consecuencias antes insospechadas por los miembros de esta corriente:

³⁴² *Cit pos.* Brading, *op. cit.* p. 516.

(...) nuestra historia de tres siglos acá (...) se podría reducir a estas cuatro palabras, ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación (...) Cuando nuestros antepasados se retiraron a una distancia inmensa de su país natal, renunciando no solamente al alimento sino también a la protección civil que allá les pertenecía (...) se expusieron, *a costa propia*, a procurarse una subsistencia nueva con las fatigas más enormes y con los más grandes peligros. *El gran suceso que coronó los esfuerzos de los conquistadores de América les daba, al parecer, un derecho, que aunque no era el más justo, era al menos mejor que el que tenían los antiguos godos de España para apropiarse del fruto de su valor y sus trabajos.*³⁴³ (Énfasis de quien transcribe)

Es por demás obvia la reivindicación de la conquista y de los conquistadores, así como el reconocimiento de su paternidad por parte de la postura eurocriolla. Se les valora como únicos responsables de haberla ejecutado, exonerando de todo mérito a la corona.³⁴⁴ Aunque reconoce que el hecho no fue del todo justo, lo señala suficiente para legitimar su estancia en América, afirmando que su derecho era incluso superior al de los godos en España, de lo que resulta una conclusión arriesgada: los criollos tenían igual o más derecho a gobernar América que los españoles a España. La preocupación de Viscardo parece radicar en encontrar cuál es el pueblo originario de América (no de la pre-América), problema por demás fundamental, pues ese pueblo sería el lugar auténtico donde residiría la soberanía y, consecuentemente, los abocados a gobernarla. Como puede apreciarse, los remanentes de la filosofía política latinoamericana, originada en el siglo XVI y expresada originalmente por Alonso de la Vera Cruz, parecen estar presentes como trasfondo filosófico de su argumentación.

El proyecto histórico contenido en la postura eurocriolla implicaba entonces que los conquistadores habían fundado un nuevo mundo, entendido aquí no como una entidad

³⁴³ Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos*, México, FCE, 2004, p. 73.

³⁴⁴ Como hemos revisado en el capítulo anterior, la interpretación de Viscardo sobre el particular se transformó radicalmente unos años después, al escribir *La paz y la dicha del nuevo siglo*, donde hace único responsable de la conquista a la corona, afirmando que no tenía ningún derecho para realizarla. Cabe entonces preguntarse: ¿Es Viscardo un incongruente? ¿Sus textos son entonces panfletos que mudan según las circunstancias? Tal vez no sean esas las hipótesis correctas. El cambio en la postura de Viscardo más bien parece responder a una mutación de enfoque, mismo que lo hizo pasar de una opinión que considera como pueblo originario de América a los criollos, a otra donde considera tal a los indios.

geográfica, sino como un nuevo horizonte cultural que se erigía sobre una especie de *tabula rasa*. Es la idea expresada por O’Gorman en *La invención de América*, misma que, en efecto, quedó expresada de alguna forma en el proyecto eurocriollo. Por lo mismo, y a diferencia de la versión indocriolla, la historia indígena anterior a la llegada de los europeos carecía en absoluto de significado histórico, pues se había desarrollado en una especie de vacío ontológico. Así pues, en esta perspectiva se reconoce de alguna forma la validez de la filosofía de la historia dominante, según la cual hay un desarrollo histórico de matriz eurocéntrica que de ahí irradia al resto del mundo, siendo en este caso el grupo eurocriollo el encargado para diseminarlo por América. El carácter propio de lo que podemos llamar Ilustración eurocriolla es justo el de considerar lo americano un mundo, si bien análogo, alternativo al europeo, asemejándose a él pero diferenciándose a la vez, buscando eliminar la noción peyorativa que sobre ese “Nuevo Mundo” había formulado la propia Ilustración europea, pues, como señalamos en su momento, de acuerdo con ella todo lo americano, criollo e indígena, se encontraba en una especie de anacronismo con respecto a Europa, un retraso histórico que la versión eurocriolla criticó y contra-argumentó de la forma dicha.

3. Filosofía política

Los planteamientos filosófico políticos de la corriente eurocriolla comparten los principios básicos surgidos del humanismo americano, por lo que, a raíz de la fundamentación ontológica de la política basada en la noción del pueblo, también consiguen formular una crítica al despotismo ilustrado y al carácter colonial de la América Hispana. No obstante, nunca pierden la perspectiva de los criollos como europeos americanos y de la conquista como elemento fundacional, por lo que su noción de soberanía popular e independencia marcarán diferencias respecto a la formulada por la perspectiva indocriolla, como veremos a continuación.

a) La construcción de los criollos como pueblo forjador del pacto

En la citada carta dirigida a Felipe V, José Antonio de Ahumada esgrime también una serie de argumentos donde se observa con claridad la filosofía política propia del sector eurocriollo. Es así que, sin duda tomando como contexto la Europa ilustrada de entonces, elabora alusiones donde pide que se extiendan los derechos políticos al grupo que pertenece:

La práctica que observan las naciones más políticas del orbe, (prueba que) todas practican acomodar a los naturales en su patria. Luego, atendiendo a ese derecho, recibido y practicado por la acorde aclamación de las gentes, deben tener en Indias todos los empleos eclesiásticos, políticos y militares; y fuera sensible no gozarlos teniéndolos las demás naciones del orbe.³⁴⁵

A diferencia de lo que anteriormente revisamos en torno al pensamiento indocriollo, en la posición eurocriolla encontramos como preocupación fundamental la defensa de los españoles americanos, refiriendo a los indios en forma marginal. Es evidente la solicitud de una ciudadanía plena, pensada específica y exclusivamente para el sector de los criollos, a quienes se juzga injustamente despojados de un derecho legítimo. En este caso el reclamo parece tener en forma implícita dos fuentes de autoridad. Por un lado los principios ilustrados a los que posiblemente alude Ahumada al sugerir otras naciones europeas, y segundo, sin duda más importante, el derecho político histórico de raíz hispana. De acuerdo con ello, ese derecho de los criollos no lo tienen sólo por ser criollos, sino porque se consideran a sí mismos como el pueblo que originariamente es poseedor de la soberanía, razón por la que el rey estaba en obligación de escucharlos. Ese debió ser el sustrato teórico que animó a los criollos academizados a demandar para ellos el ejercicio administrativo del lugar en el que nacieron. Recordemos que para ese entonces la teoría que considera al pueblo como elemento originario de la política es

³⁴⁵ José Antonio Ahumada, *Representación política-legal a la Magestad del Sr. D. Felipe V a favor de los españoles americanos*, cit. pos. Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM 1988, p. 20.

común en el ámbito universitario latinoamericano, particularmente en las dominadas por los jesuitas, quienes, como hemos señalado en el capítulo precedente, retoman esos principios de las teorías del siglo XVI y las fortalecen con los propios teóricos de su orden como Suárez y Molina. Tal principio nunca dejó de utilizarse y podemos rastrearlo durante todo el periodo virreinal. A finales de ese mismo siglo XVI, por citar un ejemplo, el obispo dominico de Asunción y Buenos Aires, Reginaldo Lizárraga (1545-1615), señala que “el príncipe es para el reino y no el reino para el príncipe, de donde luego el buen príncipe, con todas sus fuerzas, procurará la conservación de la república y su aumento”.³⁴⁶

Entre las causas que Ahumada detecta para explicar por qué los criollos son excluidos de los cargos públicos debe enfocarse con especial atención una donde se compara con la situación política de los pueblos originarios de América. Analizando las opiniones que se tienen sobre los criollos en España, concluye:

Dicen no ser conveniente que se les den (los empleos a los criollos) porque, viéndose en ellos, pudieran conspirar contra V.M. que es nuestro dueño y señor natural (...) esta tacha nos ponen de (...) ignorancia, porque como de acá pasaron los españoles a conquistar las Indias, creen que todos los habitantes de aquellos países son descendientes de los debelados, y que así han de tener el deseo de restituirse a su antiguo imperio y costumbres.³⁴⁷

En una especie de conclusión elaborada en trabajo de campo, Ahumada encontró que los españoles ibéricos tenían como opinión común la identificación del criollo con el indio en cuanto a su situación política, postura que rechaza en forma tajante, pues justo lo que quiere demostrar es que los criollos tenían los mismos derechos en América que los españoles en España. Eso suponía, por supuesto, que los indios tenían derechos disminuidos, condición que no cuestiona en lo más mínimo. Por el contrario, implícitamente acepta la justeza de esta circunstancia, aduciendo para ello una razón

³⁴⁶ *Cit. pos.* Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, 1952.

³⁴⁷ *Cit. pos.* López Cámara, *op. cit.* p. 25.

sorprendente: la posibilidad de una rebelión indoamericana contra el rey (a quien llama “dueño y señor”) con el fin de “restituirse a su antiguo imperio y costumbres”. Ese temor implicaba, en primer lugar, la pervivencia de la memoria de la conquista como un elemento capaz todavía de indicar el desarrollo de relaciones políticas. En segundo lugar, y eso es fundamental, expresaba una implícita referencia al pacto originario que supuso la propia conquista, sobre el cual se extiende una especie de duda sobre la legitimidad del gobierno español en América, a grado tal de que se considera posible un levantamiento subversivo. Así pues, si los criollos son los que tienen derecho a gobernar es porque el pacto originario en América habría sido con sus ancestros, los conquistadores, y no con los indios, quienes, por lo mismo, son considerados rebeldes en potencia. Esa apreciación era de los españoles, de Ahumada (es decir, del pensamiento eurocriollo) y seguramente del propio Felipe V quien, por supuesto, no le concedió una sola de sus demandas.

La responsabilidad del monarca para con los gobernados era un principio teórico ineludible en la filosofía política latinoamericana y esa es también la que hallamos en el fondo de su argumento presentado por Ahumada en su carta a Felipe V. La traducción de aquel viejo principio implicaba entonces para el sentir eurocriollo del XVIII que el hecho de haber nacido en territorio americano los hacía acreedores de ciertos derechos ciudadanos, ya que ellos constituían el auténtico reino americano, eran el pueblo legítimo al que se debía el monarca y no así los nacidos en España, quienes tendrían un derecho diferente, pero no el de gobernar los virreinos americanos. Por esa razón es que el propio Ahumada le precisa al emperador:

Es necesario que los españoles que nacen, se crían y estudian en estos reinos (es decir, los de la España peninsular) aunque respecto a V.M. no sean extraños, empero lo son respecto a las Indias... La razón es porque mientras están acá, ni son moradores de aquellas regiones (...) ni son ciudadanos porque este título se adquiere, con el origen propio y paterno, o con la adopción, manumisión o allección; de todo carecen, y no siendo domiciliarios, ni ciudadanos, son peregrinos.³⁴⁸

³⁴⁸ *Cit. pos.* López Cámara, *op. cit.* p. 21.

Queda enfatizado entonces que se trata de una cuestión de ciudadanía, es decir, de derechos políticos inherentes a una comunidad determinada, en este caso, los reinos hispanoamericanos. Se observa con claridad que la disputa está en torno a dónde residen los derechos legítimos de la comunidad que ha pactado con el monarca, principio implícito en la demanda ciudadana que privilegia a los eurocriollos sobre los eurohispanos, alegando como elemento diferenciador una especie de derecho patriótico, si lo entendemos como el de la tierra en que se nace. Ese pacto implícitamente evocado ya manifiesta una bifurcación evidente entre la naturaleza de los reinos españoles peninsulares y los americanos, solicitando para éstos un trato diferenciado desde el momento en que se habla de dos tipos de ciudadano, según el lugar de nacimiento, lo cual implica que un español resulta “peregrino”, es decir, migrante, extranjero en territorio americano.

Ahora bien, el resultado de no otorgar a los eurocriollos el trato de ciudadanos que se merecen implicaba su asimilación al imperio como una especie de ciudadanos de segunda. Partiendo pues de la conciencia de la exclusión, de la exterioridad del sistema político español, Ahumada le reclama al rey:

¿Qué delito cometimos en nacer allí, para que sintamos el dolor de ver los muros de nuestras ciudades (que son las leyes) por los suelos, no observándose lo que a nuestro favor disponen? ¿Para qué experimentamos la miseria de habernos Dios dado riquezas y honores, no tener facultad de gozarlas y que las obtengan los extranjeros?³⁴⁹

Lo que está detrás es la evocación de un derecho de autodeterminación de los pueblos que estaba siendo violentado dada la inicua condición jurídica con la que en los virreinos americanos distinguían entre criollos y peninsulares. En ella, los primeros tendrían un hipotético derecho legítimo y los segundos una especie de ciudadanía espuria que en la práctica usurpaba los derechos que debieran ejercer los criollos, quienes

³⁴⁹ *Ibid.* p. 22.

tendrían una ciudadanía plena de acuerdo al propio derecho hispánico y también a los principios ilustrados, los cuales en forma indirecta también parece evocar Ahumada. Lo inequívoco es que se trata de un manifiesto a favor de la igualdad jurídica entre criollos y españoles, siendo justamente el de la igualdad un tema indispensable en el debate ilustrado de la época y que Ahumada parece referir cuando se remite a “las naciones más políticas del orbe”. No perdamos de vista, sin embargo, que el fundamento teórico se encuentra en el ya citado principio de ontología política en el que se considera al rey un delegado del pacto social originario que hace con un pueblo soberano, del cual se siente sin duda parte Ahumada y los criollos que representa, lo que los hizo creer que el rey estaba en situación de obedecer su demanda.

b) La crítica eurocriolla al absolutismo ilustrado

Pero se trataba de una apuesta diametralmente equivocada. Lejos de hacer concesiones a las demandas del grupo criollo, los gobiernos sucesores de Felipe V, Fernando VI (1746-1759) y Carlos III (1759-1788), particularmente este último, fortalecieron su política absolutista de inspiración ilustrada, la cual, según analizamos, era opuesta al paradigma teórico contractualista de matriz escolástica moderna articulado en el siglo XVI. Pero el grupo eurocriollo no dejó de solicitar al rey que modificara su política hacia Hispanoamérica, basados implícitamente en una filosofía que incluso ya estaba prohibida como consecuencia de la expulsión de los jesuitas. Es así que en 1771, ya en la época borbónica, el Ayuntamiento de la Ciudad de México presentó un documento en la misma lógica que el escrito por Ahumada cinco décadas antes, mismo que tenía como objetivo obvio impugnar las reformas emprendidas por el visitador José de Gálvez, mediante las cuales los criollos habían disminuido su participación en el gobierno todavía más. Se trata de la ya citada *Representación humilde* de Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos. En este amplio y sustancioso documento, Rivadeneira parece hallar el momento fundacional del pacto de la Nueva España con el monarca cuando señala:

Al señor Carlos V *le pedimos* que se sirviese incorporar este reino en su corona real de Castilla, y su majestad vino en ello y así lo puso, acatando la fidelidad de la Nueva España, que es como se expresa en su real cédula del 22 de octubre de quinientos veintitrés.³⁵⁰ (Énfasis de quien transcribe)

Como se observa, al señalar que “le pedimos” a Carlos V, los miembros del Ayuntamiento (y con ellos el grupo étnico al que pertenecen). se incluyen en un “nosotros” con los conquistadores, de quienes se proclaman abiertamente sus herederos, argumento que hemos visto inserto en la filosofía de la historia eurocriolla.. Además, también indican así que la conquista se originó debido a una empresa particular, tras lo cual los conquistadores “piden” su incorporación al reino español mediante la cédula dicha, con lo cual se presentan como los generadores de ese acuerdo histórico. Este documento se convertiría entonces en el contrato fundacional de la Nueva España, con lo cual el grupo conquistador, y consecuentemente, los eurocriollos, se ponen como el pueblo fundador de la política americana, su fundamento ontológico. El consenso de ese pueblo sería el que legitimó el gobierno de la corona española en América, convirtiéndose así en una América *española*, la cual poseería así la misma legitimidad que la vieja España, siendo entre ellas la única diferencia el tiempo en que el contrato fue realizado. Por lo mismo, el rey estaba obligado a cumplir con ese pacto, razón por la cual el grupo eurocriollo se sentía autorizado a formularle sus demandas.

De esta forma, una década después de establecidas sus famosas reformas, Rivadeneira no duda en criticarlas y manifestarle que “todos los empleos públicos de la América, sin excepción de alguno, debían conferírsele a sólo los españoles americanos con exclusión de los europeos”,³⁵¹ para lo cual no aduce un juicio etnocéntrico, sino uno basado en una perspectiva política, según la cual: “Hay razones que inducen cierta necesidad para no servir bien, ni ser útiles al Público, los españoles europeos acomodados en América”, ya que el europeo advenedizo “viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar

³⁵⁰ Rivadeneira, *Representación humilde*, p. 48.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

unos derechos que no ha estudiado; a imponerse en unas costumbres que no ha sabido; a tratar con unas gentes que nunca ha visto.”³⁵² Nuestro autor ofrece así la experiencia de campo como una ventaja insuperable del español americano sobre el europeo, misma que hipotéticamente redundaría en un gobierno mejor y más eficaz. La noción de buen gobierno de Carlos III, sin embargo, estaba ya construida sobre la base de una idea de administración eficaz elaborada sobre la base de una burocracia racional, de la cual excluyó prácticamente en forma absoluta a los oriundos de Hispanoamérica, todo eso a consecuencia del carácter periférico que no había dejado de tener y seguramente también sobre los prejuicios ilustrados que tendían a menospreciar lo americano por el hecho de serlo.

Rivadeneira buscó fundamentarse el propio derecho hispánico para protestar por el privilegio que se otorga a los españoles sobre los criollos, destacando que “la provisión en los naturales con exclusión de los extraños, es una máxima apoyada por las leyes de todos los reinos; dictados por sencillos principios, que forma la razón natural”, siendo que, no seguir ese sencillo lineamiento implicaba “transtornar el derecho de las gentes, es caminar no sólo a la pérdida de esta América, pero a la ruina del Estado”.³⁵³ Ese derecho es el de los criollos, y por supuesto, no es el de los indios, pues, si bien había reconocido su capacidad política en la antigüedad, el entendido es que esa se perdió con la conquista y ahora la legitimidad era toda de los también llamados españoles americanos. Asimismo, advierte al rey la posibilidad de que la corona pierda América, tras lo cual está dando cuenta del malestar del grupo eurocriollo, que, según observa, estaría en disposición de pagarse la afrenta buscando una especie de independencia. Evitarla es, de hecho, el objetivo político escondido en el texto. Es así que Rivadeneira admite la asignación de empleos para los europeos dada la inobjetable primacía de la península, pues:

³⁵² *Ibid.* pp 8-9 y 13.

³⁵³ *Ibid.* pp. 5 y 4.

(...) la dependencia que se ha de mantener en la América respecto de la Europa exige el que no pensemos apartar de todo punto a los europeos. Sería esto querer mantener dos cuerpos separados e independientes bajo de una cabeza, en que es preciso confesar cierta monstruosidad política.³⁵⁴

No se pide, pues, una independencia de España, sino un trato equitativo que iguale los derechos del español europeo con el español americano. No se presenta en este caso el conocido sentimiento antihispano que en su momento más radical expresará el movimiento indocriollo. Se trata simplemente de búsqueda de una igualdad que la Ilustración del despotismo borbónico había hecho, paradójicamente, más lejana. De esta forma, la postura del Ayuntamiento manifiesta también esta contrailustración que, en el fondo, persigue como objetivo la igualdad que la Ilustración europea les está negando.

d) La crítica eurocriolla a la condición colonial

Pero esta solicitud ciudadana al monarca español esgrimida por el pensamiento eurocriollo se transformó con el tiempo en una crítica ácida al sistema político hispano, incluida la consecuente demanda por la independencia total. Como hemos observado, el punto de quiebre fue la expulsión de los jesuitas, pues fueron primordialmente ellos quienes desarrollaron su crítica humanista en el exilio y supieron radicalizar sus posiciones. En esta actitud de radicalizar, de llegar a la raíz, probablemente encontramos en Juan Pablo Viscardo y Guzmán a su mejor representante, autor a quien ya hemos referido también como expositor del pensamiento indocriollo. En su documento más conocido, la *Carta dirigida a los españoles americanos* (1792), hace la que probablemente sea la primera exhortación para conseguir la independencia de España. Este documento representa una continuidad y ruptura con los anteriores exponentes de esta tradición: continuidad con los argumentos del humanismo americano, pero ruptura porque a través de ellos pide no sólo el reconocimiento del derecho de los criollos, sino la separación política de la metrópoli.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 23.

En Viscardo es muy nítida la identificación del principio que considera al pueblo como el fundamento de la soberanía. Su observación se basa en la misma construcción del Estado español, particularmente del Reino de Aragón, cuando, entre los siglos XII y XIII surge la figura del defensor del pueblo mejor conocido como *El Justicia*. Viscardo señala que “a fin que el rey no olvide jamás el manantial de donde le viene la soberanía”, El Justicia hizo su célebre señalamiento: “Nos, que valemus quanto vos, os hacemos nuestro rey y señor, con tal que guardéis nuestros fueros y libertades; y si no, no”. Viscardo se apoya en el comentador de la constitución Jerónimo Blanca para concluir que: “si el rey violaba los derechos y privilegios del pueblo podía legítimamente extrañarlo, y en su lugar nombrar otro, aunque fuese de la religión pagana”. Violentar este principio habría sido el inicio de la decadencia de España, decadencia que había iniciado muy pronto, “tan rápida como había sido extraordinario el poder adquirido, o por mejor decir usurpado por los soberanos. Y esto prueba que el poder absoluto, al cual se junta el poder arbitrario, es la ruina de los Estados.”³⁵⁵ La insinuación es que esa decadencia habría puede hallarse desde el mismo inicio de la formación del Estado español, que es la del Imperio mismo, donde los monarcas nunca se habrían sujetado a la voluntad popular como originalmente se habrían comprometido originalmente.

Fiel a su tradición hispánica, Viscardo observa que el fundamento de la política es el pueblo mismo (no los individuos) quien pacta con el monarca para que preserve sus derechos. Esta noción de la política la toma de lo más hondo de la tradición hispana y no de los principios ilustrados, los que domina a la perfección desde su exilio en Inglaterra. Si usa éstos no es porque no sean correctos políticamente, sino porque los conceptos de la filosofía hispánica tradicional mostraban una radicalidad mayor para criticar la dominación, el despotismo del régimen que padecen los españoles de ambos continentes.

³⁵⁵ Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos*, México, FCE, 2004, p. 83. David Brading, en el aparato crítico de esta obra, observa que el nombre correcto del autor es Jerónimo de Blancas, siendo su texto *Coronaciones de los serenísimos reyes de Aragón*.

Ahora bien, ese pueblo que Viscardo identifica como originario de la soberanía es el de los españoles americanos, a quienes considera herederos de los conquistadores (postura diferente a la de su texto posterior *La paz y la dicha del nuevo siglo*, de 1798, donde considera la conquista una injusticia y observa como pueblo fundamental al de los indoamericanos). La crítica entonces radicará en que el pacto entre los conquistadores (los fundadores del pueblo originario) y el monarca habría sido violentado por éste último, generando así una especie de despotismo, con lo cual se condena tanto el régimen de los Habsburgo como el de los Borbón. Es así que refiere:

Consultemos nuestros anales de tres siglos, y allí veremos la ingratitud y la injusticia de la corte de España, su infidelidad en cumplir sus contratos, primero con el gran Colón, y después con los otros conquistadores, que le dieron el imperio del Nuevo Mundo.³⁵⁶

Así pues tenemos que, según Viscardo, el pacto fundacional del Imperio, que lo legitimaba para gobernar América, había sido defraudado por la monarquía al no guardar los derechos y las libertades del pueblo que lo fundamentó, siendo éste el de los españoles americanos. De ello se derivaba un gobierno ilegítimo que ejercía el poder, pues “Todo lo que hemos prodigado a la España ha sido pues usurpado sobre nosotros y nuestros hijos; siendo tanta nuestra simpleza que nos hemos dejado encadenar”.³⁵⁷ La dependencia con España, por lo tanto, no tenía razón de ser, pues implicaba la sujeción de un pueblo hacia otro. Viscardo señala que la supuesta igualdad legal en que descansaban las entidades hispanas de ambos continentes era una falacia legal que escondía la relación colonial de la una sobre la otra, por lo que es reacio a aceptar incluso una posible reivindicación de ese estatus:

Consintamos por nuestra parte a ser un pueblo diferente: renunciemos al ridículo sistema de *unión* y de *igualdad* con nuestros amos y tiranos; renunciemos a un gobierno (...) que lejos de cumplir con su indispensable obligación de proteger la libertad y seguridad de nuestras personas y propiedades, ha puesto el más grande

³⁵⁶ Viscardo, *op. cit.* p. 79.

³⁵⁷ *Ibid.* p. 74.

empeño en destruirlas (...) la España (...) ha roto los débiles lazos que habrían podido unirnos y estrecharnos.³⁵⁸ (Énfasis del autor).

Como puede apreciarse, Viscardo muestra aquí la clara influencia de los principios ilustrados de cuño europeo cuando habla de la obligación de cumplir con la “libertad y seguridad”, elementos que pudo haber tomado de sus lecturas de John Locke. Pero el peruano advierte que la enunciación de esos mismos conceptos desde América Latina los hace adquirir un nuevo significado, pues implicaba la denuncia del carácter colonial en que España mantenía a sus territorios de ultramar. Es así que hablar de “unión e igualdad” no resulta sino una estratagema para mantener el sistema colonial que es exhibido en su carácter despótico, responsabilidad que recae en España misma. Por eso se pregunta: “¿Qué maravilla es pues, si con tanto oro y plata, de que hemos casi saciado al universo, poseamos apenas con qué cubrir nuestra desnudez?” Es el descubrimiento de ese carácter colonial el que llama a la formación de un Estado propio, ejerciendo una crítica que, por supuesto, va mucho más allá de una reivindicación étnica, “criollista”, aunque sea la realidad criolla el lugar desde el que se parte. La conclusión entonces es que debe formularse un nuevo gobierno ajeno al sometimiento de España: “Los intereses de nuestro país, no siendo sino los nuestros, su buena o mala administración recae necesariamente sobre nosotros, y es evidente que a nosotros solos pertenece el derecho de ejercerla”.³⁵⁹ De esta forma Viscardo desarrolla un discurso ilustrado que, abrevando del humanismo americano, de la tradición hispánica y de la ilustración europea, exhibe la condición colonial en la que está sometida América Latina, situación que llama a superar. Con sobrada justificación, la Inquisición de México prohibió la circulación de la *Carta dirigida a los españoles americanos*, argumentando sobre ella: “(...) podemos decir, con toda seguridad, ser tanto la carta como la proclama mucho más temibles, y de más peligro en América y especialmente en México, que todos los cañones del actual déspota, el intruso Bonaparte”.³⁶⁰ En eso, por supuesto, les asistía plenamente la razón.

³⁵⁸ *Ibid.* pp. 89-90

³⁵⁹ *Ibid.* pp. 76-77.

³⁶⁰ *Cit. pos.* Brading, Apéndice, pp. 109-110. Se refiere también a la proclama *Americanos bajo el yugo español*.

La Ilustración eurocriolla fue sin duda la preferida de la élite criolla. Tanto su punto de partida como su punto de llegada son el propio grupo eurocriollo que la formula. La Independencia que en ella se prefigura no implicaba la revolución social necesaria en las vertientes indoamericana e indocriolla. De hecho, la primitiva idea de Independencia, que era concebida como una separación de España pero bajo la potestad del mismo emperador hispano bien puede considerarse como una propuesta desarrollada bajo la perspectiva eurocriolla, siendo la excepción el planteamiento de Viscardo, que no en balde cambió finalmente de posición. Desde esa perspectiva, en el caso del movimiento independentista mexicano, por citar un ejemplo emblemático, las diferencias entre Miguel Hidalgo e Ignacio Allende no eran sólo de estrategia militar, sino de perspectiva filosófico- política. Así pues, si bien es cierto que esta corriente tiene un carácter crítico, sin duda es limitado en comparación de las otras dos tendencias mencionadas. Si bien consigue formular principios emancipadores difícilmente alcanza a tener un carácter descolonizador, entre otras cosas porque legitima la conquista, fundamento mismo de la realidad colonial, misma que el criollo utiliza para postularse en el pueblo originario del contrato con el rey.

Ciertamente consigue formular una crítica al despotismo ilustrado y lo hace desde un grupo subalterno, que son los propios criollos, pero no pretende ir más allá de éstos. La razón es que acepta en parte los principios ilustrados europeos, en los cuales se implicaba la asimetría entre unos grupos y otros, entre europeos y americanos, buscando ponderar a los criollos como los europeos en América, y por ende, los sujetos modernizadores, los abocados a gobernar. De esta forma el pensamiento eurocriollo se convirtió en dominante durante el siglo XIX ya que, finalmente, era afín a la modernidad hegemónica.

CONCLUSIONES

La Ilustración latinoamericana no es la prolongación de la Ilustración europea, sino su crítica. En efecto, tras ella encontramos un movimiento articulado sobre la realidad de los propios grupos anclados en el mundo colonial, mismo que se convirtió en su principal lugar de reflexión filosófica. Su filosofar es doblemente subversivo: primero, porque se contrapone a la filosofía hegemónica; y segundo, simplemente porque hace filosofía, cuando esa filosofía hegemónica la creía incapaz de hacerlo. Su pensamiento, por lo mismo, es formulado a partir de la conciencia de una alteridad que busca generar una nueva idea de la historia, de la filosofía. De la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia. En efecto, el filosofar del iluminismo latinoamericano se enfrentó al de los grandes filósofos de su época que forjaron las nociones torales de la ciencia, del mundo moderno, según los cuales su pensamiento encarnaba el progreso histórico y lo que estaba al margen era oscurantismo o salvajismo. La Ilustración latinoamericana nace de ese contrariar la filosofía ilustrada europea que pedía reconocer como inatacables sus postulados. Es una filosofía de liberación que se constituye como una especie de contra-Ilustración, de Ilustración contrailustrada.

Considerar como Ilustración latinoamericana sólo al movimiento que fue capaz de repetir a los autores ilustrados europeos es una visión limitada y acaso también equivocada. En el mejor de los casos eso sería una Ilustración europea en Latinoamérica, pero no un pensamiento latinoamericano propiamente dicho. Para serlo, como hemos visto, debe partir de la circunstancia latinoamericana y a través de ella forjar sus nociones de razón, igualdad, libertad, soberanía popular o consenso del pueblo para que éstas no se conciban sólo como una imitación producto de una nueva forma de colonización, sino como un principio de liberación filosófica. Eso ocurrió en Latinoamérica y sobre tal base debemos articular el sentido de su movimiento ilustrado.

Por lo mismo, el arraigo fundamental de esta forma de Ilustración se encuentra en el propio humanismo americano, sin el cual no puede ser cabalmente comprendida. De ahí tomó la actitud crítica ante los conceptos europeos que pretendían considerarla en un plano de inferioridad; de ahí la consideración del pueblo como fundamento ontológico de la política; de ahí la conciencia de una exterioridad injustamente negada y necesitada de buscar su propio lugar en la polémica filosófica de su tiempo.

Ahora bien, vale afirmar que, así como la Ilustración latinoamericana buscó darle continuidad a su antecedente humanista, lo propio hizo la Ilustración europea. En efecto, el humanismo europeo, como hemos visto, fue eurocéntrico y consecuentemente, colonialista. Forjó su “Renacimiento” en la cuna griega y sobre la misma consideraba ajeno a la historia, a la filosofía e incluso a lo cabalmente humano, aquello que no partía de lo aceptado como europeo. En consecuencia, lo americano, particularmente (aunque no exclusivamente) lo indígena, quedaba en una especie de margen cuya única posibilidad de salvación era la de imitar el modelo de la cultura considerada intrínsecamente superior. En esa tesitura están igualmente Ginés de Sepúlveda que el mismo Shakespeare o John Locke. El pensamiento europeo de los siglos XVI, XVII y XVIII está hilvanado por la formulación teórica que hacía ver como imprescindible el colonialismo sobre América y los americanos. Sobre esa idea es que está formulada su concepción de la política, pues cuando se piensa en lo político se le asimila en el dominio (*dominus*, señor), en la “natural” superioridad de la cultura europea sobre las otras culturas del mundo. Es así que se concibe incapaz de racionalidad política al bárbaro, al salvaje necesitado de un poder superior que lo gobierne y lo conduzca por la historia, donde son incapaces de entrar por cuenta propia.

Ese patrón, lejos de romperse, fue consolidado por la Ilustración europea. Por lo señalado, bien podemos afirmar que este movimiento es, parafraseando a Horkheimer y Adorno, totalitario, pero no sólo porque busque desmantelar los mitos y arrogarse las pretensiones intelectuales de éstos, sino porque encierra la intención de perpetuar el

dominio de Europa sobre América, el colonialismo que, no lo olvidemos, está en el fundamento de la modernidad. Por lo mismo, la Ilustración latinoamericana se forja a partir de la crítica a la Ilustración europea, donde América es convertida en objeto de la razón instrumental inherente a la forja del discurso ilustrado europeo. De hecho, la Ilustración americana exhibe ese carácter instrumental ilustrado y paralelamente su circunscripción europea. Por eso busca denunciar la naturaleza dominante en que tal discurso incursiona.

La Ilustración suele asociarse con los principios, bien resumidos por la Revolución Francesa, de libertad, igualdad y fraternidad. Es vista como una edad libertaria donde el ser humano rompe las cadenas atávicas que al fin lo ponen en el centro de la cultura por el mérito de su propia razón. Pero esa fórmula es acaso válida para la Ilustración europea, mas no para su similar latinoamericana. Para América Latina la Ilustración implica la superación de la filosofía que le demanda sujetarse a la hegemonía europea, que es la de la modernidad hegemónica. En ese sentido, si debemos señalar una aportación básica del movimiento ilustrado latinoamericano tendríamos que señalar a la crítica a la condición colonial como la que ocupa el lugar central, y más todavía, el *giro descolonizador* en que sitúa varias de sus argumentaciones. En efecto, tanto en el ámbito de la ontología, de la filosofía de la historia, de la epistemología, de la antropología filosófica como en el de la filosofía política podemos apreciar una firme crítica, implícita o explícita, a la colonialidad en la que Latinoamérica era estigmatizada por el iluminismo europeo, por lo que es en función de ella que vislumbra la necesidad de una renovación filosófica que busca encabezar. Es así que, por ejemplo Clavigero se enfrenta directamente a los argumentos de los ilustrados Buffon y Pauw, quienes habían “demostrado” la inmadurez de la geografía física y consecuentemente, antropológica de los oriundos de América, para contra-argumentar que todo ello no se debe sino a un afán etnocéntrico que busca medir las nociones de humanidad, geografía y cultura a partir del modelo europeo. Las conclusiones de Buffon fueron asumidas de una u otra forma lo mismo por Montesquieu, Rousseau, Kant o Hegel, es decir, por el común del

movimiento ilustrado europeo, por lo que la postura de Clavigero bien puede establecerse como representativa de la crítica a esa razón dominante de Europa, formándose así lo que llamamos una *contra-ilustración*, que se forjará como principio fundacional de la propia Ilustración de Latinoamérica. La Ilustración latinoamericana tendrá, en ese sentido, la originalidad de exponer ese carácter colonialista de la Ilustración europea y a la vez de esbozar la necesidad de universalizar el discurso ilustrado, lo que sólo podrá hacerse si se desontologiza su naturaleza dominadora que concibe a América como objeto.

La idea de una condición ontológica inferior, generada por el humanismo europeo del XVI y profundizada por la Ilustración del XVIII, era la coartada perfecta para justificar el colonialismo europeo sobre América. Por eso, a partir de ella, los ilustrados latinoamericanos buscaron revitalizar las nociones de historia y política que les permitieran dismantelar esa vieja idea de inferioridad y buscar el reconocimiento de una equivalencia ontológica que les permitiera liberarse del dominio, filosófico y político, al que estaban sometidos. Así pues, la Ilustración latinoamericana emprendió una lucha filosófica que les permitiera dignificar su *ser en el mundo*, o dicho en otros términos, la *descolonización de su ser*. Lo hizo a sabiendas que ahí estaba en disputa un principio de igualdad mucho más radical que el esgrimido por los ilustrados europeo. Lo hizo porque así identificó que, si le les consideraba inferiores, entonces su pueblo, cualquiera que fuera, quedaba inhabilitado para forjar el pacto capaz de hacer posible y darle legitimidad al ejercicio del gobierno. No es casual que a partir de dicha reivindicación se iniciara la lucha frontal contra el dominio colonial, y consecuentemente, de la Independencia de España.

Acaso el noción central que permitió desarrollar la crítica a los principios políticos de la Ilustración europea fue la concepción del pueblo como principio fundacional de la política, manejado en Latinoamérica desde el siglo XVI y manifestado implícita o explícitamente durante todo el periodo colonial. Por lo mismo, buscaba reconocer al

pueblo que estaba en la base del pacto para otorgar la legitimidad a un gobierno. En efecto, fue a través de ese fundamento que se desarrolló la disputa teórica en torno a la identificación del pueblo específico desde el cual se legitimó el gobierno hispano en América, que lo mismo podían ser los criollos, los indios o los españoles. Paralelamente, la idea de pueblo permitió el desarrollo de la crítica al despotismo ilustrado generado por los Borbón, puesto que fue durante su gobierno, el gobierno de la Ilustración, que la crítica al mundo colonial pudo desatarse. En efecto, como hemos establecido, el mundo colonial puede ser dividido en dos grandes etapas: la de los Habsburgo (1492-1700) y la de los Borbón (1700-1825). Pero en ellas hay algo más que una sustitución de casa gobernante: se dirimió un cambio en el sentido político de la colonia. En la primera se aceptó una relativa autonomía de corporaciones de diferente tipo: las órdenes religiosas (particularmente los jesuitas), diversos sectores burocráticos, organismos económicos e incluso las comunidades indígenas. Eso generó un orden oligárquico-corporativo que hizo gozar de relativa autonomía a las colonias americanas y, por lo mismo, se manejaban sobre una cierta laxitud con respecto a la corona. Ese orden desapareció con los Borbón, quienes buscaron acentuar la subordinación de las colonias en un franco despotismo que desconocía el orden anterior. Así pues, el pacto original fue roto, lo cual fue percibido por los diferentes grupos que constituían la sociedad colonial, quienes lo supieron cuestionar justamente a raíz de las nociones de pacto y de pueblo que eran manejadas desde los inicios del orden anterior, desatándose así la crítica al poder colonial establecido.

El pasado indoamericano es sin duda otro de los protagonistas del pensamiento ilustrado latinoamericano. Tras él hay algo más que una reivindicación identitaria: se encuentra una radical crítica tanto a la filosofía de la historia ilustrada, claramente eurocéntrica, como en general a las conclusiones “científicas” de los enciclopedistas que no dudaban en considerar todo lo indoamericano como “inmaduro” o “salvaje”. También en este punto hay una continuidad con los historiadores del humanismo americano del XVI. De esta forma, autores como León y Gama, Mier y el propio Clavigero cuestionan la

noción vigente de la historia universal centrada en Europa y demandan la inclusión del pasado indígena de América, al que consideran un mundo clásico paralelo, tan legítimo como el grecorromano. En sus trabajos se deja ver con claridad que la visión europea de ese pasado está basada más en prejuicios de la ideología etnocéntrica que en un trabajo de base empírica y documentada, ya por la lectura de códices, la interpretación de los monolitos o de las lenguas y culturas originarias vigentes, tal como lo hicieron los ilustrados latinoamericanos, quienes así demostraron de qué lado podría hacerse en este tema un auténtico ejercicio de la razón.

La vitalidad del pasado indígena tenía implicaciones descolonizadoras inmediatas y mediatas. En un primer momento significaba el reclamo de una autonomía histórica que se fundamentaba antes de la presencia europea. Si el ser de América tenía componente indígena, significaba que el ser de América se encontraba antes de América; que América no era una invención de Europa. El *ethos barroco* tiene sus raíces justo en esa ponderación del pasado y presente indoamericanos como validados en cuanto a su calidad civilizatoria. Sobre esa base es que se podía buscar la forja de una resistencia a la modernidad dominante y la búsqueda de una modernidad alternativa. De esta forma, en un segundo momento, lo colonial resulta un hecho contingente, y peor aún, ilegítimo, necesitado de superación. Al incorporar esa noción al análisis de la propia filosofía política latinoamericana resultaba que, ponderado ese pasado, el pueblo indígena quedaba legitimado para el pacto con el rey, y en consecuencia, no haberlo respetado implicaba la crítica a la legitimidad de la conquista y el orden colonial desprendido por ella.

Parafraseando a Walter Benjamin, podemos decir que la Ilustración latinoamericana comprendió que debía dar un “salto de tigre” al pasado, pues ahí se hallaba la posibilidad de su futuro. Por eso se aferró a proclamar la restauración del pasado indígena, y los indios, y los criollos proclamaron el futuro como aquel pasado restaurado. Por eso fue que Francisco de Miranda, un aristócrata criollo, proclamó la necesidad de aceptarse

como hijos de los indígenas rebeldes. Por eso a la Nueva España se le comenzó a nombrarla “México”. Ese capital simbólico no era necesariamente un vestirse con el traje de indígena, sino una búsqueda de legitimidad del movimiento libertario. En ese pasado se afirmaba el pueblo legítimo que originaba la política. Que originaba América.

Está claro que el iluminismo latinoamericano no se desarrolló en forma homogénea. Por ese es necesario considerar el lugar étnico desde el cual fue pronunciada. Hablamos así de Ilustración, indoamericana, indocriolla y eurocriolla, expresiones de los diferentes orígenes y perspectivas en que su discurso fue formulado. Esas tendencias sustituyen, de alguna forma, la presencia de los libros centrales y los grandes autores de su equivalente europeo. En esas tendencias encontramos perspectivas con diferentes grados de radicalidad, identificadas por el componente analéctico que las posiciona como corrientes de pensamiento que supieron validar la postura filosófica latinoamericana.

Si el espíritu hegemónico de la modernidad europea pretendió inventar América, el espíritu crítico de sus pensadores ha tenido por misión el descubrimiento de América Latina. Esa es la actitud que ha enriquecido el pensamiento filosófico mundial. La Ilustración latinoamericana amplió el espectro del movimiento ilustrado al alimentar una nueva noción de historia, de universalidad, de igualdad, de mundo. Pudo hacerlo por haberse ubicado en la exterioridad del movimiento europeo. Pudo hacerlo porque estaba inflamada del espíritu de liberación que generó la propia filosofía americana. Por el giro descolonizador en que se ubica. Con todas sus dificultades, su heterodoxia, a final de cuentas supo hacer una crítica de la razón europea que le permitiera encontrar su propio lugar, su propio concepto de razón. La Razón de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. y Horkheimer, M, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.
- Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1962.
- Alzate, José Antonio, *Memorias y ensayos*, México, UNAM, 1985.
- Aquino, Tomás de, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1998.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005,
- Beuchot, Mauricio, “Algunos rasgos de la antropología filosófica en la Historia Antigua de México” en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, México, UNAM, 1992.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM-Itaca, 2000.
- Biografía de Antonio Ruiz de Montoya, www.gratisdate.org/nuevas/arquetipos/ruiz_montoya.htm. p. 3, (Bajado el 9 de mayo de 2007).
- Bohórquez, Carmen, *Francisco de Miranda, Precursor de las Independencias de la América Latina*, Caracas, El perro y la rana, 2006.
- Borges, Jorge Luis, *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 2008.
- Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1988.
- Brading, David, *Orbe Inidiano*, México, FCE, 1991.
- Carlos III, *Real Cédula para que se destierren los diferentes idiomas que se usan en estos dominios, y sólo se hable el castellano* http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1770/Real_Cedula_para_que_se_destierren_los_diferentes_idiomas_que_se_usan_en_estos_dominios_y.shtml (Bajado el 11-07-2011)
- Casas, Bartolomé de Las, *Apologética Historia Sumaria*, México, UNAM, 1966
- Casas, Bartolomé de Las, *Apología*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.
- Casas, Bartolomé de Las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1992.
- Casas, Bartolomé de Las, *Historia de las Indias*, 3 vol. México, FCE, 1995.
- Casas, Bartolomé de Las, *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1992.
- Casas, Bartolomé de Las, *Tratados*, 2 vol., México, FCE, 1997.
- Castro Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro Gómez, Santiago, “La Ilustración del siglo XVIII” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”, 1300-2000*, México, Siglo XXI, 2009.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey*, México, UNAM, 1996.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Bruguera, Barcelona, 1974.
- Clavigero, Francisco Xavier, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1991.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.
- Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

- Dussel, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- Dussel, Enrique, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, (1504-1620), México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- Dussel, Enrique, *El Giro descolonizador*, en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa4/Enrique%20Dussel%202.pdf> (Bajado el 10-12-2011)
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Guadalajara, UdeG, 1991.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique, (editor) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y Blanquitud*, México, Era, 2010.
- Eguiara y Eguren, Juan José, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, Siglo XXI, 1996.
- Eguiara y Eguren, Juan José, *Historia de Sabios Novohispanos*, México, UNAM, 1997.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán*, México, Diógenes, 1971.
- Furlong, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, 1952.
- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, FCE, 1998.
- García, Pedro, *Con el cura Hidalgo en la guerra por la Independencia*, México, SEP, 1982.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1960.
- Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo, Salamanca*, Sígueme, 1993.
- Hidalgo, Miguel, "Carta al intendente Riaño del 21 de septiembre de 1818", en Carlos Herrejón, *Hidalgo, razones de la insurgencia y antología documental*, México, SEP, 1987.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1996.
- Hegel, G.W. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1999.
- Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, México, Porrúa, 1990.
- Konetzke, Richard, *América Latina. La época colonial*, México, Siglo XXI, 2004.
- León Portilla, Miguel, *Visión de los Vencidos*, México, UNAM, 2004.
- León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella en 1790*, México, INAH, 1990.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad en Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Lewin, Boleslao, *Túpac Amaru*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973.
- Lienhard Martin, (compilador), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona, Altaya, 1994.

- López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1988.
- Lynch, John, *La España del siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Magallón Anaya, Mario, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000.
- Maldonado-Torres, Nelson, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> (Bajado el 04-12-2011).
- Maquiavelo, *El príncipe*, México, Aguilar, 1976.
- Marchetti, Giovanni, *Cultura Indígena e Integración Nacional*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1986.
- Márquez, Pedro José, *Sobre lo bello en general y Dos monumentos de Arquitectura Mexicana: Tajín y Xochicalco*, México, UNAM, 1972
- Marx, Karl, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1984, vol. I.
- Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1991.
- Menzies, Gavin, *1421, el año en que China descubrió el mundo*, Barcelona, Mondadori, 2005.
- Mier, Servando Teresa de, “Historia de la Revolución de la Nueva España”, en *Ideario Político*, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, 1978.
- Mier, Servando Teresa de, ”Idea de una Constitución dada a las Américas por los Reyes de España antes de la invasión del antiguo despotismo”, en *Obras Completas*, Vol IV, México, UNAM, México, 1988.
- Mier, Servando Teresa de, *La Otra Insurgencia*, México, CONACULTA, 2003
- Mier, Servando Teresa de, “Sermón Guadalupano de 1794”, en *Los imprescindibles: Fray Servando Teresa de Mier*, Cal y Arena, México, 2001.
- Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano (1300-200)*, México, Siglo XXI, 2009.
- Miranda, Francisco de, *Proclama a los pueblos del continente Colombiano, alias Hispanoamérica*, <http://uniondelsur.menpet.gob.ve/interface.sp/database/fichero/free/30/4.PDF> (Bajado el 10-10-2011)
- Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Altaya, 1993.
- Mörner, Magnus, “Los motivos de la expulsión de los jesuitas del Imperio español”, en *Historia Mexicana* No. 61, México, Colmex-Libros de México, Julio- sep. 1966.
- Navarro, Bernardo, *Filosofía y culturas novohispanas*, México, UNAM, 1998
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, FCE, 1986.
- Parish, Helen-Rand, *Las Casas en México*, México, FCE, 1998.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, México, FCE, 1990.
- Pérez Fernández, Isacio, *Bartolomé de las Casas, ¿contra los negros?*, Mundo Negro, Madrid, 1991.
- Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf> (Bajado el 10-12-2011)

- Quijano, Aníbal, *Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo*, en http://www.pasadoypresente21.org.ar/IMG/article_PDF/article_51.pdf (Bajado el 10-12-2011)
- Said, Edward, *Orientalismo*, México, Random House Mondadori, 2009.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Demócrates alter, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.
- Rivadeneira, Antonio Joaquín de, *Representación que hizo la Ciudad de México al rey don Carlos III en 1771* (en nuestro texto, *Representación humilde*), en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia*, tomo I, documento 195, p. 1, en <http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDI/HIDI195.pdf>
- Rodríguez de Campomanes, Pedro, *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.
- Rousseau, J.J., *El origen de la desigualdad*, México, FCE, 1996.
- Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la Razón Imperial: La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas*; México, Siglo XXI, 2010.
- Ruiz Sotelo Mario, “El humanismo jesuita”, en Dussel, Enrique, (editor) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo XXI, 2009.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2002.
- Shakespeare, William, “La Tempestad”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1951
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo II, México, FCE, 1993.
- Soler Frost, Pablo, *1767*, México, Joaquín Mortiz, 2004.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, , México, UNAM.
- Tur Donatti Carlos, y Taboada, Hernán, *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*, México, UNAM, 2008.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 2003.
- Vera Cruz, Alonso de la, *De dominio infidelium et iusto bello*, traducción de Roberto Heredia. México, UNAM, 2007
- Velasco, Ambrosio, *Republicanism y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Carta dirigida a los españoles americanos*, México, FCE, 2004.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Obra Completa*, Vol. I, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones*, México, Porrúa, 1974.
- Zavala, Silvio, *La filosofía política de la conquista*, México, FCE, 1996.