

LOS TEMAS FUNDAMENTALES DE LA ILUSTRACIÓN

Considero que un intento de precisar con claridad las ideas, los temas, así como los métodos del pensamiento del siglo de los filósofos del siglo XVIII, ayudará a comprender, de una manera mejor, el sentido del “espíritu del siglo”, de la filosofía de las luces, del *aufklären* y, asimismo, ello me autorizará a insertar en este pensamiento y en tal espíritu, a los fisiócratas y, con ello, a Maldonado.

El gran humanista Cassirer, ha escrito un extraordinario, macizo y profundo estudio sobre el “espíritu del siglo”, que rotuló *La filosofía de las luces*, y desde las primeras líneas de la obra anuncia al lector que intenta realizar un estudio intensivo de la problemática que plantea la filosofía de las luces, y no un estudio extensivo del mismo, por lo que tratará de comprender el pensamiento del siglo XVIII, menos que en su amplitud total, y mucho más en su profundidad, y, por tanto, no pretende presentar la totalidad de sus resultados y de sus manifestaciones históricas, sino la unidad de su fuente intelectual, así como el principio que la determina.¹⁰⁷

Desde este punto de vista, el genial humanista lleva al cabo su espléndido análisis de la “filosofía de las luces” y, previamente, compendia los temas que él considera como los esenciales del “espíritu del siglo”, dividiéndolos en los siguientes problemas:

a) La naturaleza y la ciencia de la naturaleza, en la “filosofía de las luces”.

b) La psicología y la teoría del conocimiento; la idea de la religión, el derecho, el Estado y la sociedad, ideas que, según el autor, se fincan, en primer lugar, en la concepción de la existencia de derechos naturales inalienables, así como la idea del contrato o pacto social.

¹⁰⁷ Ernesto Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966, p. 32.

La renovación del método

Con este planteamiento como antecedente, Cassirer señala como uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de las luces, el haber seguido, en todas sus manifestaciones, la vía o el camino —el método lógico— enseñado por Newton al realizar su grandioso descubrimiento. Efectivamente, el método newtoniano no es el de la deducción pura, sino el del análisis. Newton no comenzó por plantear ciertos principios, ciertos conceptos y axiomas universales, para así, recorrer, paso a paso, por medio de razonamientos abstractos, la vía que conduce al conocimiento de lo particular, de los simples hechos. Newton procedió, precisamente, a la inversa en la dirección opuesta que mueve el pensamiento, partiendo de *los fenómenos*, que son *lo dado*, para ascender a *los principios*, que es lo que debe buscarse; es decir, aplicó el método inductivo preconizado por Bacon.

Es por esta razón, por la que el verdadero método de la física no puede consistir jamás en partir de un dato arbitrariamente admitido, de una “hipótesis”, para desenvolver hasta el fin las conclusiones implícitas en ella. Un punto de partida verdaderamente útil no puede ser suministrado por la abstracción y la “definición” física, sino únicamente por la experiencia y por la observación. Para Newton y sus discípulos y sucesores, no se trataba de afirmar una oposición entre “experiencia” y “pensamiento”, de abrir un abismo entre el dominio del “pensamiento puro” y el de “los simples hechos”. El newtonismo no presupone como objeto y condición inviolable de la investigación, sino el orden y la legalidad perfecta de la realidad empírica. Sin embargo, esta legalidad significa que los hechos, como tales, no son un *simple* material, una masa incoherente de detalles, sino que puede demostrarse en los hechos y por los hechos, como tales, la existencia de una *forma* que los penetra y les confiere unidad.

Pero, y aquí reside una circunstancia esencial, esta *forma* se presenta como “matemáticamente determinada, estructurada y articulada, según el número y la medida”.¹⁰⁸

El espíritu geométrico no se consideraba ligado exclusivamente a la geometría. Se pensaba que una obra moral, de política, de le-

¹⁰⁸ Ernesto Cassirer, ob. cit., p. 43.

gislación, no sería jamás tan perfecta, y aun bella, si no estaba concebida con un espíritu geométrico. La realidad material y la realidad psíquica se consideraban, por así decirlo, reducidas a un común denominador, ya que ambas estaban construidas con los mismos elementos, concebidos según las mismas leyes.

Pero, al lado de estas realidades, existe otra, que no puede considerarse como un simple dato, y cuyo origen debe ser explorado, como único medio de someterlo, en su oportunidad, a la ley de la razón. Se trata del orden de las cosas que se nos manifiesta por la existencia del *Estado* y de la *sociedad*. Se trata de una realidad en la que el hombre nace, y que él no crea ni organiza, sino que simplemente se encuentra con ella, se tropieza con ella. Todo lo que se espera del hombre, lo único que se exige de él, es que se adapte a las formas preexistentes.

Pero, el asentimiento y la obediencia pasiva tienen, en este caso, sus límites. La facultad de pensar se despierta bien pronto en el hombre, e inexorablemente se proyecta en esta realidad. Así pues, la sociedad es sometida al tribunal de la razón, y, por tanto, interrogada respecto de la legitimidad de sus títulos, sobre los fundamentos de su verdad y de su validez. Por medio de este procedimiento, el ser social, por su parte, debe aceptar ser tratado como una realidad psíquica, que el pensamiento se empeña en conocer. Una vez más, se instituye, desde luego, la división de las partes integrantes: se considera a la voluntad general del Estado, como si ésta estuviese constituida por voluntades particulares, y como si ésta hubiese nacido de la unión de estas últimas.

Resulta indudable que únicamente por medio de estos presupuestos fundamentales, es posible hacer del Estado *un cuerpo*, y después someterlo al mismo método que ha sido probado con el descubrimiento de las leyes científicas del mundo material. Fue Tomás Hobbes el primero en postular la tesis según la cual el Estado es *un cuerpo*.

Estado natural y contrato social

“Los procedimientos del pensamiento que nos llevan al conocimiento exacto de la naturaleza de los cuerpos físicos —dice el recién mencionado filósofo—, son igualmente aplicables al Estado, sin restricción ninguna”. Lo que Hobbes dice del pensamiento en general, en el sentido de que éste es un estado, y que el mismo

consiste en adicionar y sustraer, vale, asimismo, para el pensamiento político. En ese sentido, el pensamiento político debe establecer el nexo que une las voluntades particulares, para ligarlas, enseguida, a su manera y con su propio método. Es de esta manera como Hobbes resuelve el *status civilis* en el *status naturalis*, que él, de acuerdo con su criterio peculiar, coloca en el pensamiento, el nexo de las voluntades individuales, para no dejar subsistir sino un antagonismo radical, "*la guerra de todos contra todos*".

La filosofía política y social del siglo XVIII, en general, no aceptó, sin restricciones, *el contenido* de la doctrina de Hobbes, pero sí se vio definitivamente influida por su *forma*. Desde luego se acepta y se adopta *la teoría del contrato* del acuerdo de voluntades particulares y, asimismo, la tesis del *estado natural* previo, como cuestiones esenciales del pensamiento de la filosofía de las luces, "del espíritu del siglo".

Pero, como una consecuencia natural y lógica de esta transformación de la filosofía y, aún más, de la filosofía política, se desenvolvió con unos caracteres firmes y permanentes, la idea de un *orden natural* anterior al contrato, que estaba por encima del *orden civil*. Así pues, hasta ahora son tres los grandes temas que, como reflejo de la filosofía de las luces, se enseñorean del pensamiento jurídico-político: la existencia de un *orden natural*, creado por Dios, o bien por la razón. La idea de que la sociedad política tiene su base *en un contrato* y, por último, la idea de que los hombres vivieron en un estado natural, antes de concertar dicho contrato.

La existencia de derechos naturales. Influencia de Platón

Otra cuestión esencial de la filosofía de las luces es la siguiente: el hombre, por su propia naturaleza, goza de una serie de derechos que por ningún motivo son derechos adquiridos históricamente, sino que son derechos adquiridos sólo por el hecho mismo de nacer e inherentes a su persona. Para fundar esta tesis, se regresó a la vieja herencia intelectual, y llegó a revivirse un problema planteado por Platón. Efectivamente, este filósofo había planteado la cuestión fundamental de las relaciones existentes entre *el derecho y la fuerza*, y el tema fue retomado por los pensadores del siglo XVIII, que lo adaptaron a su propia vida intelectual. Las dos tesis antitéticas

sostenidas por Sócrates y por Trasímaco en *La República*, de Platón, entran una vez más en conflicto, pero asumen aspectos y sentidos diferentes. La cuestión platónica sobre la naturaleza de lo justo, de su esencia propia, no es, para el filósofo griego, un problema aislado, que no requiere sino de una solución particular, ni de una expresa explicación filosófica. Este problema, para Platón, resulta inseparable de la cuestión universal y fundamental del sentido y de la realidad, de la idea en general, y no podía ser esclarecido ni solucionado definitivamente, sino en esta perspectiva general. Es tal la importancia universal de la decisión que se adopte, y que es, justamente, materia del debate en el *Gorgias*, y en *La República*, o sea, la esencia de lo justo.

Es pues, a propósito de la cuestión relativa a la naturaleza del *eidos* de la justicia, que debe ser zanjada la cuestión del derecho; del *eidos* como tal, de su *quid juris* propio. Por tanto, de esta manera, al atacar Platón sobre este punto la solución del sofista y al precisar la idea general de lo justo, insiste en relacionar la ética con el derecho, que realiza su finalidad de preservar el contenido esencial del derecho, a saber, de lo que el derecho es, en el sentido más puro, y lo que éste significa en lo más profundo, apartándolo de cualquiera mezcla con la simple fuerza, y prohibiendo, estrictamente que el derecho se funde con ella. En consecuencia, la forma metodológica de la cuestión platónica nos lleva a esta conclusión: el contenido es el único que sobrevive —que persiste—, y él constituye uno de los elementos, que de una u otra manera deben ser la base y el punto de partida de toda teoría del derecho y del Estado.

Sin embargo, esta forma metodológica, fue perdiendo, poco a poco, su significación, y fue necesario llegar hasta el siglo XVIII, para que ese problema fuese planteado en toda la amplitud de su universalidad. Este mérito corresponde especialmente a Hugo Grocio, quien no fue únicamente político y jurista, sino también un erudito humanista, y aun el pensador más importante y también el más original que produjo el medio humanista de la época.

Hugo Grocio y el derecho natural

En su obra *Doctrina del origen de la sociedad y el derecho*, Grocio vuelve los ojos hacia la antigüedad y se fija en Aristóteles, para volverlos de inmediato hacia Platón, y con ello postular, siguiendo las ideas y teorías de este filósofo, que la doctrina del derecho nace

de la interacción de la lógica y de la ética. Asimismo, en el pensamiento de Grocio, el problema del derecho se relaciona con el de las matemáticas. Esta síntesis es uno de los rasgos característicos de la orientación general del siglo XVIII, como lo he dicho, pues las matemáticas constituyeron el medio y el instrumento intelectual de la restauración de *las ideas* platónicas, y la síntesis se aplica igualmente a la física, como a *las ciencias morales*.

Esta forma de concebir el derecho tuvo una consecuencia necesaria: el derecho se acercó, peligrosamente, al terreno del idealismo puro y se alejó vertiginosamente de *la realidad*, es decir, de su carácter empírico. La ciencia jurídica forma parte de disciplinas que no dependen de la experiencia, sino de las definiciones; no de los hechos, sino de las pruebas estrictamente racionales. El derecho y la idea de la justicia tienen una naturaleza tal que no pierden su validez por el hecho de que nunca y a ninguna persona, se les apliquen ni se pueden aplicar. El derecho es igual a la aritmética: lo que esta ciencia enseña de la naturaleza de los números y de sus relaciones, encierra una verdad eterna y necesaria, que subsistiría intacta, aun cuando el mundo entero se derrumbara y no existiera nadie para contar efectivamente, y por último, y aunque no existiera nada que contar.

Esta argumentación la hace valer Hugo Grocio, en el "Prefacio" de *El derecho de la guerra y de la paz*, en el que declara, expresamente, que sus deducciones sobre este tema no tienen, como finalidad, aportar una solución a tal o cual cuestión concreta respecto de la política de su época. Por el contrario, Grocio aparta expresamente del debate toda pretensión de esta especie, de la misma manera en que el matemático considera las cifras y los números sobre los cuales razona, independientemente de toda realidad material.

. . . Me hará injuria quien piense que yo me he referido a algunas disputas de nuestro tiempo, ya levantadas, o que puede perverse que se levantarán. Porque confieso con sinceridad que así como los matemáticos consideran las figuras con abstracción de los cuerpos, así yo, al tratar del derecho, prescindí de todo hecho particular. . .

. . . Respecto del estilo, no quise ocasionar cansancio al lector, amontonando abundancia de palabras a la multitud de asuntos a tratar, cuando procuraba su utilidad. . .¹⁰⁹

¹⁰⁹ Hugo Grocio, *El derecho de la guerra y de la paz* (versión original del latín, hecha por Jaime Torrubiano Ripoll), Edit. Reus, S. A., Madrid, 1925, Tomo I, p. 39.

Por tanto, si el espíritu es capaz de partir de su propio fondo, de *sus ideas innatas*, y emprender y realizar la construcción del reino de las dimensiones y de los números, debe concluirse que el mismo espíritu no podría poseer menos poder de construcción ni de elaboración creadora en el reino del derecho. Así pues, al hombre le es necesario partir de normas originales, que él mismo crea por su propia iniciativa, y hacerse, así, un camino hasta la formulación de lo particular. También resulta necesario aceptar que, para el espíritu, no existe otro medio de elevarse por encima de la contingencia y de la difusión del mundo de los hechos, para producir un sistema jurídico de tal naturaleza que todos sus elementos se integren y compongan, en la trama del todo, una unidad, de tal forma que cada decisión individual reciba su sanción y autenticidad totales.

Y esto únicamente puede realizarse si se acepta la existencia de un derecho superior, producto de la razón, de nuestro entendimiento, de *nuestras ideas innatas*, que se encuentra por encima de la contingencia de los hechos, que recibe exclusivamente, sanción de su autenticidad. Este derecho es, precisamente, *el derecho natural*.

. . . El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente, está prohibida o mandada por Dios, Autor de la naturaleza. . .¹¹⁰

A partir de Grocio, el combate en defensa del derecho natural se desenvolvió en dos frentes: en primer lugar, en contra de la doctrina teocrática, que infería este derecho de la voluntad divina, impenetrable e inaccesible a la razón humana, y, en segundo lugar, en contra del Estado, del poder público. Grocio fue uno de los campeones del movimiento que en Holanda se oponía, durante el siglo XVIII, al dogma calvinista de la gracia electiva, y esta actitud matizó no únicamente sus ideas religiosas, sino también sus trabajos eruditos y literarios.

Al mismo tiempo que Grocio luchó en contra de la doctrina que atribuía al derecho natural un origen divino, también luchó, en otro

¹¹⁰ Hugo Grocio, ob. cit., tomo I, p. 52.

campo: en contra de la omnipotencia del Estado, en contra del *Dios mortal*, como le llamara Hobbes, y, en este campo, postuló un pensamiento específicamente moderno y peculiar del “siglo de las luces”: un pensamiento que se inició durante el Renacimiento, y que aparece en *El príncipe*, de Maquiavelo, así como en *De la República*, de Bodino; la idea de que el detentador del poder supremo del Estado no estaba sujeto a ninguna condición ni restricción jurídica.

Frente a estas dos corrientes —o fuerzas— la nueva teoría del derecho natural sostuvo como máxima suprema lo siguiente: existe un derecho natural, que es válido y actuante, con independencia de toda potencia humana o divina, y que además es independiente y autónomo. El contenido de las ideas del derecho como tal, no tiene su fuente en la potestad o en la voluntad; sino que lo tiene en la razón pura. Ningún acto de la autoridad puede cambiar ni quitar nada a lo que la razón concibe como *existente*, a lo que es dado en su esencia pura. “. . . Y ciertamente estas cosas, que llevamos dichas, tendrían algún lugar, aunque concediésemos, lo que no se puede hacer sin gran delito, que no hay Dios, o que no se cuida, de las cosas humanas. . .”¹¹¹

En consecuencia, la ley, en su sentido primero y originario, en el sentido de *lex naturalis*, no se resuelve jamás en una serie de actos arbitrarios; la ley no es la totalidad de lo que ha sido ordenado y estatuido. La *lex naturalis* es la creadora, la estatuyente originaria: *ordo ordinarius*, y no *ordo ordinatus*. La idea total, completa de la ley, presupone, sin duda alguna, *un mandato* dirigido a la voluntad individual, pero este mandato no crea la idea del derecho y de la justicia, sino que simplemente se somete a ellas, o, más bien, las pone en *ejecución*. Por tanto, es necesario ponerse en guardia en contra de la actitud que nos expone a confundir esta ejecución, con la idea fundamental del derecho como tal.

Esta es la teoría del derecho natural que señoreó el pensamiento racionalista del siglo XVIII, y es otro de los temas esenciales del pensamiento de este siglo. En la Edad Media cristiana, se aceptaba la idea del derecho natural, y se afirmaba por la escolástica, que al lado de la ley divina, existía otra esfera propia, relativamente autónoma, la de la *lex naturalis*; pero, la razón quedaba siempre como sirvienta —subordinada— de la revelación. Santo Tomás enseñó que

¹¹¹ Hugo Grocio, ob. cit., tomo I, p. 12.

estas dos leyes —la divina y la natural— eran como dos rayos de la esencia divina, el uno destinado a fines terrestres, y el otro instituido por la revelación, para fines supraterrrestres.

Grocio fue mucho más lejos que la escolástica, si no en lo que respecta al contenido de su pensamiento, sí en lo referente al método; Grocio realizó, en el dominio del derecho, la misma revolución que Galileo en la física, toda vez que trató de definir una fuente del conocimiento jurídico que no surgiera de la revelación divina, sino, por el contrario, que subsistiera por su propia naturaleza. Tal y como Galileo defendió la física matemática, Grocio combatió por la autarquía de la ciencia jurídica, al postular —como he dicho— que el derecho natural subsistía *por su propia naturaleza*.

La idea de naturaleza: Montesquieu

La palabra naturaleza, en la vida intelectual del siglo XVIII, envuelve y condensa dos grupos de problemas que, por otra parte, ya estamos acostumbrados a distinguir en nuestros días: los relativos al campo de *las ciencias de la naturaleza*, y, asimismo, los que corresponden a *las ciencias del hombre*, problemas que nunca están separados y menos opuestos, desde el punto de vista de su especificidad y de su validez.

Naturaleza es una palabra que no designa únicamente el dominio de *la existencia física, la realidad material*, de la cual sería necesario distinguir *lo intelectual de lo espiritual*. No, el término no se refiere al ser de las cosas, sino al origen y al fundamento de las verdades. Pertenecen a la naturaleza sin perjuicio de su contenido, todas las verdades que son susceptibles de tener un fundamento immanente, y, por tanto, que no exigen ninguna revelación trascendente. Tales son las verdades que se investigan, no exclusivamente en el mundo físico, sino también en el intelectual y aun en el moral, porque éstas son las verdades que hacen que nuestro mundo sea *un solo mundo*, un cosmos que se afirma sobre sí mismo, y que posee, en sí mismo, su centro de gravedad.

En el siglo XVIII se afirma y se define precisamente el principio de esta unidad, y sin duda sirve como ejemplo de ello al pensamiento de otra de las grandes figuras del siglo de las luces —Montesquieu—, quien comenzó sus trabajos apoyado en la ciencia experimental, y siguió por este camino, conducido por su propia proble-

mática, enfocada al análisis de las instituciones jurídico-políticas. Efectivamente, Montesquieu planteó, como jurista, la misma cuestión que Newton había planteado como físico: lejos de contentarse con las leyes empíricas ya conocidas del cosmos político, pretendió reducir la diversidad de estas leyes a un pequeño número de principios determinados. Lo que para él constituía *El espíritu de las leyes*, era el orden, la interdependencia sistemática que existe entre las normas particulares. De esta manera, puede entenderse que inicie su obra clásica con una definición de la idea de la ley, que determina su objeto en toda su amplitud, en su significación universal, ignorando, expresamente, toda limitación a un orden de hechos particulares.

En efecto, Montesquieu dice: “. . . Las leyes en su significación más amplia, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. . .”

. . . Las leyes en su significación más amplia, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus propias leyes; la divinidad tiene sus leyes; el mundo material tiene las suyas; asimismo, las inteligencias superiores al hombre; las bestias tienen sus leyes; y, en fin, el hombre tiene las suyas propias. . . ¹¹²

Ahora bien, tal naturaleza de las cosas existe tanto en lo posible, como en lo real; en el objeto del pensamiento, como en la realidad de los hechos; en la física, como en la moral; porque nunca la heterogeneidad del acto debe alejarnos de la finalidad de investigar la uniformidad oculta; jamás lo contingente debe hacer perder de vista lo necesario, e impedirnos el paso al conocimiento de *lo necesario*.

Por otra parte, Montesquieu retoma expresamente en las *Cartas persas*, el principio sobre el cual Grocio había fundado el derecho natural. Para él, la justicia es una cierta *relación de conveniencia*, que queda constantemente idéntica a sí misma, cualquiera que sea el sujeto que la conciba; que sea contemplada por Dios, por un ángel o bien por un hombre. Y como la voluntad de Dios está constantemente de acuerdo con su conocimiento, es imposible que altere o que restrinja las normas eternas, los hombres deberían de amar la justicia, aun cuando Dios no existiera.

¹¹² Carlos de Secondat Montesquieu, *Oeuvres Complètes, De l'Esprit des Lois*, Bibliothèque de la Pléiade. N.R.F. Paris, 1951, tomo II, p. 232.

... Si hay un Dios, mi querido Rhedi, es necesario que sea justo; pues si no lo fuera, sería el peor y más imperfecto de todos los seres. . . . *la justicia es una relación de conveniencia* que se encuentra realmente entre dos cosas; esta relación es siempre la misma cualquiera que la considere, ya se trate de Dios, de un ángel o de un hombre. . . . Es cierto que los hombres no ven siempre esta relación; muchas veces incluso cuando la ven, se alejan de ella y lo más importante que ven es siempre su interés. La justicia eleva su voz pero le cuesta trabajo hacerse oír en medio del tumulto de las pasiones. . . ¹¹³

Libres del yugo de la religión, los hombres continúan subordinados al reino de la justicia. El derecho posee, como las matemáticas, su estructura objetiva que lo arbitrario no puede cambiar. Y en este sentido, Montesquieu concluía lo siguiente: “. . . antes de existir las leyes promulgadas, existían relaciones posibles de justicia. Decir que no existe nada justo, ni injusto, sino lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, es tanto como afirmar que antes de que hubiera trazado un círculo, todos los radios no eran iguales. . . ¹¹⁴

En consecuencia, la filosofía de las luces, el “espíritu del siglo”, está vinculado, sin reservas, a este *apriorismo* del derecho: al pensamiento firme de que es necesario que existan *normas jurídicas absolutas y universalmente obligatorias e inmutables*. La investigación y la doctrina empíricas no son excepciones del mencionado principio. Voltaire y Diderot no pensaban en forma diferente de como lo hacían Grocio y Montesquieu sobre esta cuestión. Así pues, debe reconocerse como un tema, como a una constante en el pensamiento del siglo XVIII, y, por tanto, de la filosofía de la Ilustración, el reconocimiento de la existencia de un derecho natural, ajeno a cualquier idea religiosa o teocrática, fundado exclusivamente en la razón, en el entendimiento humano, que implica la existencia de un conjunto de ideas y de normas universales, obligatorias e inmutables, que se vinculan con la esencia eterna e invariable, también, de la moralidad, toda vez que lo que pertenece esen-

¹¹³ Carlos de Secondat Montesquieu, ob. cit., *Lettres persanes*, carta LXXXIII, tomo I, p. 256.

¹¹⁴ Carlos de Secondat Montesquieu, ob. cit., *De l'Esprit des Lois*, tomo II, p. 233.

cialmente a la razón, es lo único que es uniforme en todos los pueblos, y el mismo carácter tienen, asimismo, los deberes que se nos imponen para con nuestros semejantes.

RECAPITULACIÓN

En consecuencia, en un intento de recapitulación, encuentro, hasta ahora, los siguientes temas esenciales de la problemática del “espíritu del siglo”, de la “filosofía de las luces”: a) La existencia de *un orden natural* que está por encima del *orden civil*, que necesariamente se subordina al primero. b) El reconocimiento de que antes de que los hombres vivieran en sociedad, existía *un estado natural*, que para algunos autores fue un estado pacífico de vida en común y, para otros, un estado de antagonismo total y radical, de la lucha de todos en contra de todos. c) *Las sociedades políticas han nacido en virtud de un contrato*, de un acuerdo de voluntades, siendo este contrato —o bien pacto— de naturaleza social o política. d) El derecho y la idea de lo justo existieron desde antes de aparecer las leyes positivas; por tanto, existe, al igual que un orden natural, que está por encima del orden civil, *un derecho natural que tiene su fundamento en la razón humana*, y que está por encima del derecho positivo.

Los derechos del hombre

Por último, por sobre los fundamentos preparados por los teóricos del derecho natural, se edificó la doctrina de los *Derechos del hombre y del ciudadano*, tal y como se desenvolvió en el siglo XVIII. Esta teoría constituye, sin duda ninguna, el punto de convergencia espiritual, la unidad ideal de múltiples esfuerzos tendientes a una renovación moral y a una reforma política y social totales.

Un complejo y muy rico material doctrinal, fundado en la teoría del derecho natural, influyó en la tesis de los derechos del hombre: desde luego, Grocio y sus seguidores, Wolff, Puffendorf, Leibnitz y, de una manera especial, en Inglaterra, Locke, que fue quien postuló la doctrina esencial que funda tales derechos. El contrato social, decía Locke, que conciertan los hombres entre ellos, no

constituye, de ninguna manera, el único fundamento del conjunto de relaciones jurídicas que existen entre los hombres. Todas las ligas contractuales son, por el contrato, precedidas de nexos originarios, que no pueden ser creados ni tampoco suspendidos, por efecto de un contrato.

...Siendo todos los hombres, cual se dijo, por naturaleza libres, iguales e independientes, nadie podrá ser sustraído a ese estado y sometido al poder político de otro sin su consentimiento, el cual se declara conviniendo con otros hombres juntarse y unirse en comunidad para vivir cómoda, resguardada y pacíficamente, unos con otros, en el afianzado disfrute de sus propiedades, y con mayor seguridad contra los que fueren ajenos al acuerdo. Eso puede hacer cualquier número de gentes, sin injuria a la franquía del resto, que permanecen, como estuvieran antes, en la libertad del estado de naturaleza. Cuando cualquier número de gentes hubieren consentido en concertar una comunidad o gobierno se hallarán por ello asociados y formarán un cuerpo político, en que la mayoría tendrá el derecho de obrar y de imponerse al resto. . . .¹¹⁵

El hombre posee derechos naturales que existían antes de la constitución de los nexos sociales o cívicos, y delante o enfrente de estos derechos, la función propia, el fin esencial del Estado, es el de darles un estatuto, en el orden político, y otro, el de darles también protección y ofrecerles garantías.

...Y así, cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un gobierno, asume la obligación hacia cuantos tal sociedad constituyeren, de someterse a la determinación de la mayoría, y a ser por ella restringido; pues de otra suerte el pacto fundamental, que a él y a los demás incorporara en una sociedad nada significaría; y no existiera tal pacto si cada uno anduviera suelto y sin más sujeción que la que antes tuviera en estado de naturaleza. Porque ¿qué aspecto quedaría de pacto alguno? ¿De qué nuevo compromiso podría hablarse, si no quedare él vinculado por ningún decreto de la sociedad que hubiere juzgado para sí adecuada, y hecho objeto de su aquiescencia efectiva? Pues su libertad sería igual a la que antes del pacto

¹¹⁵ Juan Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil* (Trad. de José Carner.) F.C.E., México, D. F., 1941, p. 61.

gozó, o cualquiera en estado de naturaleza gozare, donde también cabe someterse y consentir a cualquier acto por el propio gusto. . .¹¹⁶

Por otra parte, estos derechos, según Locke, en relación con los fundamentales, eran: "...sus vidas, libertades y haciendas. . ." a las que Locke daba el nombre genérico de *propiedad*.

... Si el hombre en su estado de naturaleza tan libre es como se dijo, si señor es absoluto de su persona y posesiones, igual a los mayores y por nadie subyugado, ¿por qué irá a abandonar su libertad y ese imperio, y se someterá al dominio y dirección de cualquier otro poder? Pero eso tiene obvia respuesta, pues aunque en el estado de naturaleza le valiera tal derecho, resultaba su goce precario, y seguidamente expuesto a que lo invadieran los demás; porque siendo todos tan reyes como él y cada hombre su parejo, y la mayor parte observadores no estrictos de la justicia y equidad, el disfrute de bienes en ese estado es muy inestable, y en zozobra. Ello le hace desear el abandono de una condición que, aunque libre, llena ésta de temores y continuados peligros; y no sin razón busca y se une en sociedad con otros ya reunidos, o afanosos de hacerlo para esa mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, *a que doy el nombre general de propiedad*. . .¹¹⁷

Así pues, la filosofía francesa del siglo XVIII, con Rousseau a la cabeza, no descubrió la teoría de *los derechos naturales inalienables e imprescriptibles*, aun cuando la misma fue el Evangelio que la Revolución adoptó con pasión y proclamó con entusiasmo, de tal manera que le confirió el carácter de un principio esencial de la vida política real, al mismo tiempo que un poder de choque o de fuerza explosivo, que animó la Revolución.

El contrato social o político

Por último, es evidente que el derecho natural no puede admitir, en virtud de su esencia misma, que la autoridad del Estado pueda concebirse como un poder sin límites, como una *potestas legi-*

¹¹⁶ Juan Locke, ob. cit., p. 62.

¹¹⁷ Juan Locke, ob. cit., p. 79.

bus soluta. Precisamente por ello, para salvar este principio, surgió otro, también fundamental: la idea del contrato social o político. La sociedad, en el pensamiento de Grocio, no es una asociación de individuos, en vista de un fin común, sino que ella se funda en un instinto natural e irreprimible, en el *apetitus societatis*, indispensable al hombre para llegar a realizarse como tal. El individuo abstracto, al que identificaba como existente Hobbes, de acuerdo con el fundador de la teoría del derecho natural racionalista, es decir Grocio, es un ente fuera de la especie humana, distinto de la forma pura de humanidad. Este hombre abstracto, ¿cómo podría contratar?, ya que precisamente en el acto de concertar un contrato, en la promesa como tal, reside uno de los caracteres fundamentales de la naturaleza humana, como naturaleza humanamente social. La sociedad, en este caso, no podría reposar sobre el contrato, ni ser engendrada por el contrato; pero, por el contrario, el hombre obedece a su deseo natural de asociación, a su *apetitus societatis*.

...Y entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie. Luego lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho, no puede concederse así, tomado tan universalmente. . . Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente, propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre. . .¹¹⁸

En consecuencia, el contrato no es posible, ni inteligible, sino en la hipótesis de una *sociabilidad* original. Esta sociabilidad, fundada firmemente en la razón, no puede ser reemplazada por un acto arbitrario, por una simple convención. La idea del derecho de la obligación jurídica, así como la conciencia de que tales conceptos están implicados en el instinto de la sociabilidad, en la inclinación natural por la vida en común, es un privilegio del hombre, y el fundamento de toda sociedad específicamente humana. El derecho no

¹¹⁸ Hugo Grocio, *El derecho de la guerra y de la paz* (versión original del latín, hecha por Jaime Torrubiano Ripoll), Edit. Reus, S.A., Madrid, 1925, tomo I, pp. 10 y 11.

es una creación contingente del hombre, sino una determinación esencial y necesaria de su naturaleza.

Por tanto, la idea del contrato no puede derivar su significación propia ni su justificación perfecta, sino de la sociabilidad natural. El principio del respeto incondicional del contrato, constituye una de las reglas supremas del derecho natural, y requiere, sin duda ninguna, que el Estado no se conciba como la suma de los instrumentos del poder y de sus medios de coacción física. El Estado es una entidad ideal, y su naturaleza ha de ser interpretada a partir de sus tareas, a partir de sus sentidos, de sus *telós racionales*. En este sentido se comprende que el Estado se finque en la noción del contrato, pero entendido como un compromiso libre, y no como una obligación impuesta por la necesidad y por la coacción. Nada, ni nadie, puede enjuiciar la validez del *contrato original*, ni aun el poder del Estado mismo, porque este poder reposa, justamente, sobre este supuesto, y si se revoca el contrato, desaparece el fundamento del Estado, del poder.

Por ejemplo, esta idea del contrato era, para Rousseau, la única que poseía una fuerza objetivamente obligatoria, diferente de la coacción física. De este concepto se infiere la estricta correlación —establecida por el mismo Rousseau— que existe entre la auténtica idea de la libertad, y la de la ley. *Libertad* quiere decir adhesión a la ley estricta e inviolable que cada uno se impone a sí mismo. Es por ello que Rousseau decía: “. . . En fin, cada uno, al darse a todos, no se da a ninguno y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene. . .”¹¹⁹

Los grandes temas de la Ilustración

He consignado en las páginas anteriores un compendio del pensamiento y de los temas esenciales del “espíritu del siglo” —al menos, ése ha sido mi intento—, o bien de “la filosofía de las luces”, como Cassirer designa a este periodo de la cultura. Esta investigación que he realizado, tiene, y así lo pretendo, una doble finali-

¹¹⁹ Juan Jacobo Rousseau, *Du contrat social*, Aubier Editions Montaigne, Paris, 1943, libro 1o., capítulo VI, p. 92.

dad: la de precisar con el mayor detalle posible las ideas del “espíritu del siglo”, que vinieron a renovar la cultura universal, y, por otra parte —o en segundo lugar—, la de insertar a los fisiócratas en este movimiento que abarcó los órdenes intelectual, político y económico, toda vez que, en mi opinión, fueron precisamente las ideas del “siglo de las luces” las que influyeron y aportaron su contenido —por intermedio de la obra de los fisiócratas, como lo he subrayado en varias ocasiones—, al pensamiento político y económico de don Francisco Severo Maldonado.

Estimo que resulta pertinente, por tanto, cerrar este capítulo, y formular un breve resumen de los temas que he tratado, ya que considero que puede servir como base para demostrar mis puntos de vista sobre los antecedentes ideológicos de la obra de Maldonado, como también lo he apuntado.

En primer lugar, he dicho —y lo reitero—, que la Ilustración constituyó una revolución total en el pensamiento de la Humanidad, y que ésta determinó una nueva época de la cultura. Un eminente pensador francés, Pablo Hazard, en una obra que resulta definitiva por su contenido, intitulada *La crisis de la conciencia europea*, resume, con las palabras que cito a continuación, el profundo sentido de esta crisis:

... ¡Qué contraste! ¡Qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encargaba de asegurar, los dogmas que regulaban firmemente la vida; he aquí lo que amaban los hombres del siglo xvii. Las coacciones, la autoridad de los dogmas, he aquí lo que detestaban los hombres del siglo xviii y sus sucesores inmediatos. Los primeros eran cristianos y los otros anticristianos; los primeros creían en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros vivían a su gusto en una sociedad que se dividía en clases desiguales y diferentes, los segundos no sueñan sino en la igualdad. En verdad los hijos repudian voluntariamente a sus padres y se imaginan que van a rehacer el mundo, que no esperaba sino a ellos para llegar a ser mejor; pero las inquietudes que agitaban a las generaciones sucesivas no son suficientes para explicar un cambio tan rápido y decisivo. *La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet y de pronto, los franceses pensaron como Voltaire: ¡esta es una revolución!...*¹²⁰

¹²⁰ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Librairie Artheme Fayard, Paris, 1951, p. VII.

Pero resulta indudable que esta transformación no se produjo de pronto, sino que existieron sucesos intermedios que fueron preludiándola. Desde luego, ya estaba Locke y su influencia que se hacía sentir definitivamente fue decisiva en esta crisis. Aún más, los historiadores de las ideas políticas señalan dos hechos de gran importancia, que también influyeron en esta crisis: la revocación del Edicto de Nantes, en 1685, y la Revolución Inglesa de 1688. Como una consecuencia de la revocación del mencionado Edicto efectuada por Luis XIV, desapareció lo que se llamó el Edicto de la Tolerancia con los protestantes, y surgió una Francia disidente de Inglaterra, de Holanda y de Alemania, y fueron de estas naciones de donde partieron los llamados e incitaciones a la Revolución en contra del rey, a quien se consideraba un tirano, y, con esto, se produjo un fenómeno político y social de gran importancia: el *legalismo*, del que habían sido tan fervientes los protestantes franceses, y por el que estaban firmemente convencidos del derecho divino de los reyes los protestantes franceses; fue sustituido por una verdadera resurrección, y volvió a surgir *el espíritu monárquico* que había existido durante las guerras de religión en el siglo XVI y, por lo tanto, una resistencia activa era legítima en contra del soberano que había violado *el contrato de gobierno* en relación con sus súbditos.

Por su parte, la Revolución Inglesa de 1688 también fue un suceso íntimamente ligado —o directamente ligado— con el protestantismo. Esta Revolución fue, o se hizo, en contra de Jacobo II, rey Estuardo (quien personalmente era católico y, por tanto, resultaba sospechoso de difundir el catolicismo en Inglaterra) y, como una consecuencia, todo resultó en favor de Guillermo de Orange, jefe militar del calvinismo europeo y, al mismo tiempo, yerno de Jacobo.

Como dije, estos dos sucesos contribuyeron a debilitar el absolutismo de Luis XIV así como el catolicismo de Bossuet, y favorecieron el desenvolvimiento de esa crisis de conciencia que comenzó a minar la ortodoxia político-religiosa del Continente Europeo.

Las palabras maestras

Estos gérmenes, tendencias o posiciones intelectuales, hicieron, que bien pronto, comenzaran a aparecer y a afirmarse ciertas pala-

bras maestras, que llegaron a imponerse irresistiblemente en el curso del siglo XVIII. Estas palabras —*palabras clave*— fueron las siguientes: *la razón, la naturaleza, la felicidad y el progreso*, en las cuales es necesario reconocer una buena parte del espíritu de emancipación intelectual, de revuelta en contra de las creencias e ideas de la Edad Media, que era, por cierto, el mismo espíritu iniciado en el Renacimiento.

La razón, en primer lugar, pero no la razón clásica, cara a los mejores o más valiosos espíritus franceses, que es un rasgo característico de este gran pueblo, y fue distintiva de Boileau, de Bossuet, del mismo Luis XIV y de Richelieu, quien fue el prototipo del orden y de la disciplina que se imponía, en estricto rigor, a la fantasía individual. En este momento histórico, entra en juego *la razón* agresiva, la que quería examinar y enjuiciar no únicamente a Aristóteles, sino a cualquier tipo de pensamiento, todo cuanto se había escrito, la que —en fin— pretendía hacer tabla rasa de todos los errores pasados y recomenzar la vida. Se trataba de una razón crítica que enjuiciaba al mundo y a la vida, libre pensadora, empeñada en examinarlo todo libremente y que, por otra parte, correspondía a todos los hombres, quienes podían ejercerla a su guisa. Esta razón no era, por cierto, desconocida, puesto que había sido invocada en todos los tiempos, pero se presentó, entonces, con una nueva cara y con una nueva personalidad.

La naturaleza es otra de las palabras clave. Contra la subordinación de la naturaleza ante lo sobrenatural, contra el dogma pesimista del pecado original y de la naturaleza humana caída, contra la fe en los milagros y contra los gustos por el misterio, se afirmó la apología de la naturaleza, del dominio de ella por el hombre, gracias a la ciencia (como ejemplos: Newton y la ley de la gravitación; el progreso fulgurante de las ciencias naturales, etcétera), de la explicación natural de todos los misterios pretendidos, entre ellos el que el Cardenal Pablo de Gondi, de Retz, llamó *el misterio del gobierno*.

La razón y la naturaleza están ordenadas en el sentido de *la felicidad*, entendido, este concepto, ante todo, como felicidad en la tierra, como una oposición a la salvación cristiana por el don sobrenatural. ¿La felicidad, por acaso, debemos confiarla y esperarla en la otra vida? Son muy variadas y muy diluidas —verdaderas sombras— las imágenes y los conceptos del *más allá*. No existen sino

sombras, y no conocemos la substancia de lo eterno, cuyas formas nos es imposible concebir.

...No existen aureolas, ni arpas ni conciertos divinos. La felicidad únicamente la podemos encontrar en la tierra. El mañana no es seguro, ni cierto; es el ahora —el presente— el que importa tener en cuenta. Es un verdadero imprudente el que especula con el futuro; debemos asegurar y conformarnos con la felicidad humana. Tal era el razonamiento de los nuevos moralistas que se empeñaron en buscar la felicidad en el presente. . . ¹²¹

En este mismo sentido, se postuló la existencia de una *ley natural-racional*, prenda de una felicidad creciente, cualitativa y cuantitativamente: *el progreso, iqué sentimiento de triunfo y qué júbilo-sa espera!*

Con estos antecedentes, surgió el “espíritu del siglo”, una expresión que en verdad designa una forma de pensar *difusa*, una especie de medio intelectual que existió hacia 1789 en la opinión cultivada de la burguesía dominante. En este medio se fundían las numerosas contradicciones que existían entre los diversos autores influyentes, de Locke, de Voltaire, de Sieyès, pasando por Montesquieu y Rousseau, en todos los cuales encontramos las ideas y expresiones más audaces, agresivas y provocativas, en contra de la vieja ortodoxia político-religiosa, las cuatro palabras maestras: *la razón, la naturaleza, la felicidad y el progreso*, y una quinta, más dominante, que estaba latente en toda la heterodoxia, ésta era la palabra *individuo*.

Pero, como una consecuencia necesaria de la aplicación de estos conceptos, se acentuó otra actitud: la consideración que se hacía de la existencia de *los derechos del individuo*, considerados como anteriores y superiores al Estado, que era una creación de la naturaleza y de los individuos, y no comprendía sino a individuos —una multitud de individuos yuxtapuestos, que se llamaba *el pueblo*—. En consecuencia, este fue el triunfo del individualismo moderno, atómico, numérico: una doctrina iniciada por Hobbes y por Locke, y aprovechada, con muy importantes cambios, por Rousseau. Este individualismo se asoció con la idea de *la igualdad* natural de los individuos, así como con la de la igualdad de *los derechos indivi-*

¹²¹ Paul Hazard, ob. cit., p. 274.

duales, en el interés de la burguesía, cara a Sieyès, y dirigida en contra de los privilegios de la aristocracia, en nombre del derecho natural. Pero, asimismo, en el nombre de *la razón* —siempre la razón—, porque estos privilegios no estaban fundados sino en los prejuicios. Y sacudirse el yugo de los prejuicios era el más sagrado de los derechos del individuo. Pero, ¿cuáles eran estos prejuicios? Eran toda —o cualquier— máxima, toda institución para la cual no se encontraba una explicación racional, y que, por tanto, no podía explicarse sino recurriendo a la costumbre, o a la tradición, o sea, en suma, a lo irracional. A estos prejuicios fue, por tanto, a los que opuso un reto la razón.

He señalado, por otra parte, que se trataba de *la razón crítica*, la razón individual del libre examen y del análisis, del cálculo utilitario y del interés bien entendido, según las doctrinas de Hobbes, de los enciclopedistas, y, más tarde, de Bentham. Por supuesto, esta razón era *la razón universal*, la misma para todos los hombres y en todos los lugares de la tierra, maestra de la uniformidad, en contra de la diversidad confusa de los prejuicios; la razón que reivindicaba el gobierno exclusivo del mundo, en contra de las ideas de *la providencia*, o bien de *la tradición*.

Tales son, a grandes trazos, los caracteres peculiares y propios del “espíritu del siglo”; y —pienso yo— de su análisis y consideración debe llegarse a la conclusión de que los grandes juristas políticos de la época, fueron Montesquieu y Rousseau, herederos, en parte, de Locke, de Hobbes, de Grocio y de otros autores menos importantes, al lado de las cumbres mencionadas, toda vez que en el siglo XVIII, se hizo sentir la influencia de pensadores secundarios como Voltaire y los Enciclopedistas, Sieyès, Turgot y Condorcet, y, junto con ellos, teniendo una verdadera y relevante importancia, los fisiócratas.

Este fue el movimiento cultural que, como he insistido repetidamente, dominó la cultura de su tiempo, creó una verdadera revolución en las conciencias, y renovó los temas fundamentales de la ciencia y del arte universales. Paul Hazard, el muy distinguido autor que he citado, al referirse a la novedad del pensamiento de la Ilustración, afirma: “Es cierto que todo está en todo; que como es bien sabido nada es nuevo y lo sabemos, también, porque siempre comprobamos y determinamos parentescos y filiaciones”.

... Pero —agrega— se llama novedad (y tal parece que no existen otras en el campo del espíritu) una lenta preparación que llega a remozar tendencias eternas, que después de haber permanecido en la tierra, surgen un día, dotadas de nueva fuerza y provistas de un brillo que parece desconocido a los hombres ignorantes y olvidadizos; se llama novedad a una cierta manera de plantear los problemas, a un cierto acento, a una cierta vibración; a una cierta voluntad de ver el porvenir en lugar del pasado, si se llama novedad, en fin, a la intervención de ideas —fuerzas que llegan a ser tan vigorosas y asegurar de sí mismas, que son capaces de obrar evidentemente sobre la práctica cotidiana—; es evidente que un cambio cuyas consecuencias han repercutido hasta nuestros tiempos y que se operó en la época en que vivieron los genios que se llamaron Spinoza, Bayle, Locke, Newton, Bossuet, Fenelon, para no recordar sino a los más grandes, que llevaron al cabo un examen de conciencia total con el fin de precisar nuevamente las verdades que dominan el mundo y la vida. En fin, para decirlo con palabras de uno de ellos —Leibnitz— refiriendo al mundo moral lo que él pensaba del mundo de la política: *Finis seculi novam rerum facem aperuit*: En los años finales del siglo [XVIII] un nuevo orden de cosas ha comenzado. . . ¹²²

Así pues, debe reconocerse que los fisiócratas, representan, en los fundamentos de sus doctrinas y en los temas centrales de ellas, una parte viva y auténtica de la “filosofía de las luces”, del “espíritu del siglo”, y bastaría, para comprobarlo, el hecho de la difusión que tuvieron las ideas liberales en materia económica, propugnadas por esta Escuela, que produjeron una ampliación en todos los países, del concepto, al campo de la política, hasta nuestros días.

Por tanto, la influencia de los fisiócratas sobre las ideas políticas de Maldonado, tuvo, necesariamente, el resultado de infiltrar con ellas las doctrinas y los temas propios de la Ilustración, del “siglo de las luces”. Para corroborar el examen que llevé al cabo en las páginas anteriores, respecto del paralelismo ideológico de los fisiócratas y el cura de Mascota, quiero traer a cuento las palabras maestras de la “filosofía de las luces”: *razón, naturaleza, felicidad, progreso*.

¹²² Paul Hazard, ob. cit., p. XI.

A. Maldonado, en el inicio mismo de su obra, afirma que las legislaciones no tienen otro objeto que el de hacer *la felicidad* de los pueblos, y agrega que es necesario "... hallar la forma de asociación en que toda la masa de un pueblo pueda desarrollarse completa, gradual y *progresivamente*, por lo que resolver este problema es encontrar 'la palanca' que permita una forma *racional de gobierno digna de los seres inteligentes y libres*. . . " ¹²³

B. Maldonado considera como base de su sistema político, la existencia del *pacto social*, fincado en la incorporación de todos los mexicanos a dicho contrato, y al efecto, establecía que todo mexicano, al llegar a la edad de 16 años, *se ajustaría al pacto social con el resto de sus conciudadanos, representados por el cura párroco de cada lugar*. . . ¹²⁴

C. Maldonado reconocía que todos los seres de la especie humana habían recibido de la mano de Dios, desde el momento mismo de su nacimiento, una serie de derechos naturales, que le eran inherentes, y que éstos eran la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad. ¹²⁵

D. Maldonado postuló que el estado imperfecto y defectuoso de organización política en que hasta el momento se había hallado, y se hallaban aún todas las sociedades humanas, se debía a que no les había sido posible, a los hombres, conseguir *el fin* de su reunión social, que era la conservación y el libre goce de los derechos naturales que todos, al nacer, recibían de la omnipotente y bondadosa mano del Autor de su existencia. ¹²⁶

E. Maldonado sostuvo que la piedra de toque en que habrían de probarse todas y cada una de las leyes publicadas por el Congreso Nacional, sería "la de *su conveniencia o repugnancia con las verdaderas leyes naturales*; es decir con las relaciones eternas, constantes, necesarias e invariables, establecidas por el Autor del mundo, entre la naturaleza y las necesidades del hombre, y entre la naturaleza y las propiedades de todos los objetos creados para satisfacerla". Asimismo, sostuvo que el Código Nacio-

¹²³ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. 1.

¹²⁴ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. 1; tomo II, p. 17.

¹²⁵ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 17.

¹²⁶ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 8.

nal, o cuerpo que debía contener todas las leyes que se publicaran, "*se tendría por perfecto, cuando fuere tan verdadero en todos sus Artículos, que todas y cada una de las leyes que contuviera sólo fueran la expresión de las leyes naturales.*"¹²⁷

F. Por último, el espíritu matemático, que como método general —de ascendencia newtoniana—, se encuentra en todo el pensamiento de la Ilustración, también preside y confiere un orden y un método al sistema de Maldonado, quien, en una nota que precede a su proyecto de Constitución, dice que, "... la política es una ciencia tan invariable en sus principios, como la geometría; y así como sería absurdo decir que cada pueblo debe tener su geometría particular, también lo es decir que cada uno debe tener su política o su constitución. . ." ¹²⁸

Por otra parte, es pertinente recordar, aun cuando sea de una manera somera, que en su proyecto de Constitución Política de la República Mexicana, Maldonado, en el Libro I, que se titula *De las bases de la regeneración social o resolución de los problemas siguientes*, después de formular este postulado, axioma, o premisa mayor de un silogismo, dice lo siguiente:

... poner término al estado de confusión y desorden en que hasta hoy se ha hallado la masa de la población nacional y que tanto ha contribuido a facilitar su servidumbre, reduciéndola por medio de una clasificación político-militar, al estado de *un cuerpo político*; exacto y regular en todos sus movimientos. . . ¹²⁹

Después de establecer esta base esencial, Maldonado desenvuelve la idea central en otros seis artículos, lógicamente encadenados a ella, y postula, como una solución, un régimen social fincado estrictamente en una clasificación político-militar de toda la nación. A continuación, y con el mismo rigor lógico-matemático, desarrolla la organización y el funcionamiento de los tres poderes, y todo el cuadro de su proyecto de Constitución, estructurado con el mis-

¹²⁷ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, pp. 41, 44.

¹²⁸ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 111.

¹²⁹ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 2.

mo riguroso espíritu geométrico y matemático, tan peculiar de la filosofía de la Ilustración.

G. Por supuesto que considero que resulta inútil, y, más aún reiterativo, recordar los textos de Maldonado, en que se funda toda su teoría, o sea, la existencia del derecho natural, como una fuente superior y soberana del derecho positivo, coincidencia esencial con la filosofía de la Ilustración, complementada por su respeto hacia las leyes naturales, creadas por Dios.

Pero, vale la pena recordar, para mayor claridad, que en el primer tomo de *El Fanal del Imperio Mexicano*, Maldonado abordó y publicó, en apoyo a sus propias ideas, un estudio del abate D.M.J. Condado, profesor de Derecho Natural, Público y de Gentes, en los Reales Estudios de San Isidro, en Madrid, durante los últimos años del reinado de Carlos III, intitulado, "Teoría del derecho natural, sacado de su verdadera fuente, que es el orden del universo, y no de los axiomas o verdades abstractas y generales de que lo deducen los escritos sistemáticos". En este estudio, su autor sostiene la necesidad absoluta de la existencia de algunas reglas de dirección que puedan seguir con certidumbre los hombres, para normar sus conductas, y de una facultad de conocerlas y seguirlas.

... Esta facultad o potencia es la razón, o llámese entendimiento, o reflexión, con cuyo medio puede y debe el hombre examinarse a sí mismo y sus relaciones con los demás seres que le rodean y de este examen inferir con certeza, qué es lo que le conviene obrar, o aquello de que debe abstenerse. . . . Estas reglas, estas relaciones de conveniencia, o desconveniencia entre las acciones del hombre con su naturaleza y fines, y con el resto de la naturaleza en general, y su fin, son las que llamamos nosotros *leyes naturales*. Al complejo de estas leyes llamamos *derecho natural*: voz que puede aplicarse al arte de indagar aquellas leyes, y aplicarlas a las acciones humanas, al cual más cómodamente creemos poder llamar *jurisprudencia natural*. . . . *De aquí se infiere que las leyes naturales son inmutables, como el orden del mundo, o como la voluntad del Ser supremo que le ha establecido.* . . .¹³⁰

¹³⁰ D.M.J. Condado, "Teoría del derecho natural, sacado de su verdadera fuente, que es el orden del universo, y no de los axiomas o verdades abstractas y generales de que lo deducen los escritores sistemáticos", citado por Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, pp. 123-124.

Después del estudio a que me he referido, y parte del que he citado, Maldonado consigna un comentario suyo, que designa con el nombre de *conclusión del redactor* y en el cual afirma su propio punto de vista, en los siguientes términos:

... Basta dar una ojeada atenta al universo, para convencerse luego de que esta obra maestra de la sabiduría, bondad y omnipotencia del Ser Supremo, no es un caos informe, un hacinamiento confuso y desordenado de seres, un amontonamiento de objetos esparcidos, fortuitamente por los cielos y la tierra, por los aires y las aguas; es una máquina admirable y asombrosa por la unión, enlace y encadenamiento que reina en su conjunto y pormenores, es un todo esencialmente uno, cuyas partes tienen entre sí la más exacta y armoniosa correspondencia. Esta exacta y armoniosa correspondencia de todos los seres del universo, es lo que llamamos orden, orden del mundo, orden de la naturaleza; y este orden es un resultado forzoso y necesario de aquellas relaciones eternas, constantes e invariables de mutua subordinación y dependencia que Dios estableció entre todos ellos, y en cuya virtud los unos están ligados con los otros y con el inmenso todo a que pertenecen. . . ¹³¹

Como una consecuencia, que tengo la certeza que se infiere de las consideraciones que he formulado en las páginas anteriores, creo estar autorizado para estimar que he demostrado y con ello, insistir en mi punto de vista, en el sentido de que don Francisco Severo Maldonado recibió, asimiló y adoptó en su obra, el pensamiento de la filosofía de la Ilustración, el "espíritu del siglo de las luces". Y, aún más, creo no exceder mi juicio de la realidad, al afirmar que el muy ilustre cura jalisciense debe ser considerado como *el precursor* de los cultivadores de esta tendencia cultural en México, o por lo menos, como uno de los primeros, si no el primero, que la adoptó en nuestra patria y se sirvió de ella para estructurar una teoría política y un proyecto de Constitución.

Por otra parte, la influencia de la filosofía de la Ilustración, en muchos casos decisiva en la vida política de España y de sus

¹³¹ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. 147.

colonias en América, es un hecho en verdad significativo, que explica con claridad la personalidad intelectual de Maldonado.

Esta influencia ejercida por la Ilustración en el pensamiento político de España y, por tanto, en sus colonias de América, ha sido estudiado, con verdadera acuciosidad y brillantez, por el distinguido investigador germano-norteamericano, O. Carlos Stoetzer, en su obra rotulada *El pensamiento político en la América española durante el período de la Emancipación, (1789-1825)*, obra en la que se precisan y se enjuician las bases hispánicas y las corrientes europeas que influyeron —definitivamente— en las ideas y en los movimientos de las colonias americanas pertenecientes a España, durante el siglo XVIII.

Efectivamente, el mencionado autor, dice que el pensamiento político español, en el siglo XVII, se inspiró mayormente en cuatro fuentes: 1. La filosofía de la Alta Escolástica, encabezada por Francisco Suárez y sus obras, *De Legibus* y *Defensio Fidei*. 2. La tradición escolástica, dirigida por el *De Regno ad Regem Cypri* y la *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino. 3. La reacción antimaquavelista que se suscitó en la Península. 4. La explosión ascético-mística que surgió en España, que afectó a todas las clases sociales.

La armonía fundamental entre la fe y la razón, es la base filosófica, política y constitucional, sobre la cual todos los pensadores construyeron sus teorías, y que dominó la vida política en el siglo XVII hispánico. . .¹³²

Con el gobierno de Felipe V, y con ello, la ascensión de los Borbones al trono español, en el año de 1700, ocurrió un cambio muy importante en el mundo español, y se abrieron nuevos horizontes al país con la incorporación del espíritu general europeo de aquellos tiempos, a un paso más veloz de lo que lo hubiera permitido la casa de Austria.

El régimen de los Borbones en España dio a la cultura española

¹³² O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, vol. I, p. 16.

un acento francés, simbolizado en el término *afrancesado*. Esta influencia francesa también se extendió a los campos de la administración y del gobierno. "... Las consecuencias de este enajenamiento de la tradición fundamental española arraigada en el escolasticismo, fueron tales, que Carlos III puede calificarse como el auténtico libertador de la América Española, o, por lo menos, un verdadero precursor del movimiento emancipador americano. . . ¹³³

Otro gran investigador español, don Manuel Giménez Fernández, en una magnífica síntesis de conceptos, precisó este movimiento histórico de España:

... Con el advenimiento de la casa Borbón, la historia de España sufre un viraje fundamental. Bajo los Austrias, la nación hacía el Estado: con los Borbones, el Estado quiso fabricarse una Nación. Felipe II era el primer servidor del pueblo como el Papa era el *servus servorum Dei*, Carlos III fue el amo del Estado y todo en la nación sólo existía merced a la munificentísima persona de su Majestad. . . ¹³⁴

La Ilustración española tuvo dos épocas bien diferenciadas: la primera, como se ha puntado, desde el advenimiento de la casa de los Borbones (1700), hasta la mitad del siglo. Durante este periodo, el representante principal del pensamiento de las luces, del espíritu del siglo, fue el monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo. La segunda época, representa el período de mayor relieve de la Ilustración española, y lo caracteriza la figura de Gaspar Melchor de Jovellanos.

La Ilustración llegó a España con la figura de Feijoo, quien difundió las ideas de la Ilustración específicamente hispánica; y cuya influencia matizó la obra de casi todos los demás pensadores españoles de su tiempo. Estas ideas, sembradas por Feijoo, se desarrollaron, según el juicio del ya citado Stoetzer, en tres corrientes: la del despotismo ilustrado, la del movimiento regalista, y la presidida por Jovellanos, que representó una fase de descom-

¹³³ O. Carlos Stoetzer, ob. cit., vol. I, p. 20.

¹³⁴ Manuel Giménez Fernández, *Instituciones jurídicas en la Iglesia Católica*. A.E.T.A., Sociedad Anónima Española de Traductores y Autores, Madrid, 1904, Vol I, p. 216.

posición y de transformación, llena de contradicciones históricas.¹³⁵

Como he dicho, Feijoo fue el responsable de la introducción y de la aplicación de la Ilustración en España, al difundir el espíritu crítico y el científico, en su patria, pero, sin que éste nunca perdiera de vista su base religiosa, la ortodoxia más firme. Toda su vida luchó en contra de la superstición, del obscurantismo, de los abusos de toda especie, de los falsos milagros y de la tortura.

Para poder comprender bien a Feijoo, hay que tener en cuenta, o en consideración, que fue contemporáneo de Montesquieu, de Voltaire, y también de Rousseau. Por eso —dice Stoetzer—, llamarle el Voltaire de España, porque preparó el desarrollo de la Ilustración, es engañoso. Además no hay que olvidar que fue, en realidad, tanto antivolteriano, como antirrousseauiano, reflejando, así, auténticamente, la versión española de la Ilustración.

Feijoo criticó la literatura política del siglo anterior, porque le parecía que carecía de un pensamiento especulativo, así como de conocimientos teóricos. Discutió y analizó la figura política más importante de la literatura del siglo XVIII, o sea, Maquiavelo, juzgando su posición de acuerdo con su utilidad, y destruyendo el mito diabólico, dando, así, al maquiavelismo, su proporción humana.

Si bien Feijoo no fue el primero, ni tampoco el último de los cultivadores españoles de las corrientes filosóficas modernas, sí fue el divulgador por excelencia de estas ideas renovadoras y, de una u otra forma, su *Teatro crítico universal*, y sus *Cartas eruditas*, se convirtieron en los vehículos mediante los cuales la filosofía del siglo XVIII, se proyectó en la Península y en la América española.

Si durante la primera parte de la Ilustración española, ésta estuvo ligada a Feijoo, aproximadamente hasta el año de 1850, la verdadera cumbre del “siglo de las luces” en España, vino con el ascenso al trono de Carlos III (1759-1788), quien anteriormente había sido rey de Sicilia (1735-1759). Cuando este monarca llegó al trono hispano, llevaba en su séquito a varios italianos ilustrados, como

¹³⁵ O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, vol. I, p. 23.

Esquilache y Grimaldi, quienes llegaron a Madrid y tuvieron una marcada influencia en los destinos de España.

Los partidarios de la Ilustración española, en la segunda mitad del siglo XVIII fueron múltiples: los ministros de Carlos III, el déspota ilustrado por excelencia; Campomanes, Floridablanca, Cabarrús, Aranda; escritores como Cadalso, Meléndez Valdés, Jovellanos; científicos como Cavanilles; economistas como Asso, Capmany, Ward y Ustárriz, y muchos otros intelectuales de menor influencia, pero sí importantes para poder completar el cuadro general de la Ilustración española. La Iglesia y la universidad tomaron partes muy activas en este reajuste, y, en muchos casos, representaron a la vanguardia de la nueva ideología. El representante más notable del segundo período de la Alta Ilustración española, fue Jovellanos, un talento privilegiado que, con una gran habilidad, logró eludir las formas extremas de este movimiento, y encontrar un justo equilibrio y una auténtica armonía con las tradiciones de su país.

Con Feijoo, y con el ilustre autor del *Informe sobre la ley agraria*, así como con sus discípulos y seguidores, la Ilustración española tuvo dos caracteres distintivos y muy propios. En primer lugar, las nuevas ideas de la Ilustración, de la ciencia y del progreso, de la razón, de la naturaleza perfectible del género humano, no estuvieron jamás alejadas del más ortodoxo sentido religioso. La fe jamás se puso en tela de juicio. Cito una vez más a Stoetzer:

... En España, como anteriormente con el espíritu del Renacimiento y del humanismo, y luego con Krause y el falangismo, la Ilustración tomó un giro muy especial, de acuerdo con la filosofía tradicional hispánica y en conformidad con esa capacidad extraordinaria de absorber influencias extranjeras y plasmarlas dentro de un cuadro católico tradicional, sin debilitar fundamentalmente los sentimientos y el pensamiento básicos. . . ¹³⁶

Por otra parte, y como otro carácter específico, en los asuntos políticos, el régimen no fue atacado. Fue más bien contra el papado que combatieron los intelectuales ilustrados, ya que pensaban que Roma estaba tratando de socavar a la monarquía española. Las

¹³⁶ O. Carlos Stoetzer, ob. cit., vol. I, p. 26.

ideas de Rousseau en contra de la monarquía, no tuvieron ningún eco en España. Feijoo se declaró un franco oponente u opositor del ginebrino, y no fue sino después de la invasión de España, por los ejércitos napoleónicos, que volvió a mencionarse, en dicha nación, al autor del *Contrato social*, en las Cortes de Cádiz.

Otro aspecto muy importante de la Ilustración española y, por lo tanto, de las ideas que fueron transmitidas a las colonias de América, es el relativo a las tesis y a las doctrinas económicas. En este aspecto, la influencia de los fisiócratas fue definitiva y, aún más, el liberalismo político español, que aparece, por primera vez en Europa en la Constitución de Cádiz, nació, precisamente, de las ideas económicas de esa Escuela. El concepto del *liberalismo político* fue una de las ideas económicas de esta Escuela, diré una ampliación o bien una transición del concepto del *liberalismo económico*.

... El influjo de las ideas económicas francesas e inglesas del siglo fue sentido fuertemente en España y en la América española; en realidad, la Península, como el resto de Europa, seguía las teorías mercantilistas y luego cayó bajo la fascinación del *movimiento fisiócrata*. La influencia de los fisiócratas Turgot, Mirabeau, y Quesnay, y del economista inglés Adán Smith, puede verse en Asso, Vicente Ferrer, Gorráiz, Cabarrús, Jovellanos, Ward, y en tales actos políticos como la apertura de los trece puertos al comercio con la América española, el 12 de octubre de 1778 (desde 1503, Sevilla y Cádiz habían tenido un monopolio). . . .¹³⁷

La recepción de las ideas del siglo de las luces en el medio intelectual de España, tuvo una repercusión necesaria en la América española, en donde las colonias vivían nutridas por el pensamiento e ideas de la Península. Desde luego, en dichas colonias, el clima cultural del siglo XVIII, ya había llevado y despertado una ola de intereses por las nuevas ciencias naturales y, asimismo, habían comenzado a conocerse las nuevas corrientes filosóficas, en especial el cartesianismo. Por otra parte, la realización de los movimientos de independencia, resultaría y sería inconcebible, sin la preparación que la América española recibió a través de los profetas de la razón, la naturaleza, la felicidad, la ciencia y el progreso.

¹³⁷ O. Carlos Stoetzer, ob. cit., vol. I, p. 36.

En todas las regiones de la América española, las modernas corrientes intelectuales fueron promovidas por hombres eminentes, por las universidades, por los funcionarios públicos, por viajeros, y por las llamadas sociedades científicas y económicas. Así pues, la Ilustración penetró en la América española por el conducto de varios canales: por el influjo de Feijoo y de otros pensadores de la Ilustración española; a través de la influencia de las doctrinas de Descartes y de la filosofía Enciclopedista de Francia e Inglaterra.

En el magnífico estudio de O. Carlos Stoetzer, a que me he venido refiriendo, y como un fruto de sus investigaciones, éste autor señala expresamente la influencia que tuvo Feijoo, así como las corrientes filosófico-científicas de Inglaterra y Francia, y también la que ejercieron los personajes americano-españoles, que de una manera más destacada, recibieron estas influencias. Trataré de compendiar sus puntos de vista a este respecto.

El impacto de Feijoo fue más fuerte en el Perú, pero también lo fue en Quito, y en la Nueva España, igualmente, dejó su huella, así como en la Nueva Granada y en Cuba, en donde los planes de reforma de la Universidad de la Habana, que intentaron ponerse en práctica, pueden ser atribuidos a dicha influencia.

En el Perú, Pedro de Peralta Barnuevo (1663-1748) es el mejor ejemplo de la influencia de Feijoo, y, con ello, de la introducción de las ideas científicas e ilustradas. Feijoo conoció a Peralta personalmente, y elogió sus talentos y su erudición. Este personaje fue catedrático y rector de la Universidad de San Marcos, y de él se conservan unas cuarenta y ocho obras de filosofía, de historia, de matemáticas, de química, de biología, de física, de medicina y de otras ciencias. Peralta es, conjuntamente con nuestro compatriota, Sigüenza y Góngora, el mejor ejemplo de la proyección de las ciencias modernas en la América española. Otros peruanos vinculados a Feijoo fueron Juan Pardo de Figueroa e Ignacio de Escandón.

En Quito, la influencia del monje benedictino fue muy profunda, sobre todo en el franciscano fray Francisco Solano. Este religioso, fiel a su maestro, no creía en nada que no estuviera comprobado con la experimentación, y trató, a la manera de Feijoo, de introducir en su país, las ciencias y el racionalismo, y, siguiendo el buen estilo rousseauiano, afirmó que el trabajo significaba todo. La fe de Solano en las ciencias naturales, en la educación y en el

progreso, era la misma que tenía Feijoo, si bien, tal vez, no tan universal.

Pero, la noble tierra ecuatoriana produjo, además de grandes científicos, como Pedro Franco Dávila y Juan de Velasco, al geógrafo Pedro Vicente Maldonado, cuya reputación científica fue muy bien conocida en Europa. Sin embargo, la figura quiteña más grande del siglo XVIII fue, sin duda, Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1769), *el reformador y el precursor*, como se le ha llamado. Este hombre ilustre, siempre se guió por el culto hacia la ciencia, y tuvo una gran pasión por el libre pensamiento y, en todas las ideas que representan, conjuntamente, el siglo XVIII. Igual que en el caso del peruano Peralta, fue un gran Feijoo americano español. Y siendo un entusiasta de cualquier novedad, llegó a ser médico, abogado, escritor y filósofo, y llevó a la América española siempre hacia adelante, a lo largo del camino de la Ilustración. Fundó la Sociedad de los Amigos del País, que fue una más de este tipo de asociaciones, que habían venido estableciéndose en cierto número en la América española, y las cuales eran unos verdaderos focos de la divulgación del espíritu científico moderno, ya que su propósito era, precisamente, el de *introducir las teorías fisiocráticas en la América española*.

En la Nueva España, Stoetzer identifica a José de Elizalde como vinculado al influjo de Feijoo en América. En mi opinión, el investigador germano-norteamericano, se refiere a don José María Elizalde Ita y Parra, clérigo mexicano que vivió durante la primera mitad del siglo XVIII, y quien recibió los grados de licenciado y doctor en teología en la Universidad de México, los días 20 de mayo y 1o. de julio de 1725, respectivamente. Fue maestro de artes en la Universidad, y fue elegido, en dos ocasiones, rector de la misma Real y Pontificia Casa de Estudios, la primera vez en 1726, y la segunda en 1740. Viajó y permaneció en España un tiempo, donde fue Examinador de la Nunciatura, y en 1734, fue encargado de escribir la aprobación del Tomo IB del *Teatro crítico universal*, de fray Benito Feijoo, ocasión que Elizalde aprovechó para hacer un panegírico del autor, y confesar su vinculación interna con él, así como de ofrecer noticias sobre lo extensamente difundida que estaba la obra del escritor español en todos los países de América. Asimismo, en la Nueva España se recuerda a don José Antonio Legaria, quien nació en Puebla, fue abogado de la Audiencia de México, y también un distinguido escritor, quien

según el acucioso y fiel Beristáin y Souza, publicó una obra titulada *Congratulación al P. Maestro Doctor Benito Feijoo por sus peregrinos discursos y nuevas pruebas que apoyan su mapa intelectual o Discurso 15 del Tomo II*, editada en Madrid en el año de 1730. Este notable escritor es quizás el primero que se declaró abiertamente como discípulo de Feijoo en la América española, y que lo elogió sin ninguna limitación.

La influencia de las doctrinas cartesianas, y de la filosofía newtoniana, en la mayoría de los casos, se desenvolvió conjuntamente con la influencia de Feijoo. En el Perú, fue Cosme Bueno (1711-1778), un naturalista español que sucedió a Peralta en su cátedra. Este hombre de ciencia, bajo la influencia de Peralta, abandonó la física aristotélica y escolástica, para convertirse en promotor de la física de Newton, de tal manera, que se le considera como el verdadero introductor de las doctrinas de este gran sabio en el Perú y en Sudamérica, así como maestro e impulsor de otros grandes científicos, como Unanue y Celis.

Otro secuaz de Feijoo en Perú, destacado representante del desarrollo científico de la Ilustración en su patria, fue José Eusebio de Llano Zapata (1720-1780), quien se convirtió en un enemigo declarado de la escolástica, y en un cultivador de las ciencias naturales, de la historia, de la filosofía y la educación pública, y que siempre fue un fiel y devoto seguidor de Feijoo.

En la Nueva España, la influencia del pensamiento de la Ilustración, revistió caracteres de gran importancia, tanto por la difusión de las ideas, como por la calidad de quienes las adoptaron. Debemos congratualarnos de que, si no con la extensión ni con la profundidad que exige el tema, sí existen investigaciones muy estimables y de una gran calidad intelectual, sobre la influencia política y cultural de la Ilustración en nuestra patria. Merece la pena recordar, entre otros, dos magníficos trabajos de investigación, debidos al esfuerzo intelectual, el primero, de Bernabé Navarro B., titulado *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*,¹³⁸ y el segundo, del brillante y magnífico historiador español José Miranda, que, para ventura de nuestra historiografía, vivió durante algunos años en México, durante los cuales, su vocación de historiador nato, lo llevó a estudiar, con un método sabio y personal,

¹³⁸ Bernabé Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. UNAM, México, D.F., 1964.

algunos problemas fundamentales de nuestra vida colonial. Uno de sus más sagaces, inteligentes y eruditos ensayos, lo presentó como una aportación al Primer coloquio mexicano de historia de la ciencia, que se efectuó en México, D.F., durante el mes de septiembre de 1963, y después fue publicado —como un ensayo—, con otros trabajos suyos, por la Secretaría de Educación Pública, con el título de *Vida colonial y albores de la Independencia*.¹³⁹

Me remito a los dos ensayos que he mencionado, y para los efectos de este ensayo, compendio algunos de sus temas esenciales.

Desde luego, en la propagación del espíritu del siglo, probablemente ningún sector influyó tanto, como el de los gobernantes civiles y eclesiásticos que vinieron de la Península a regir los destinos novohispanos. A partir del Marqués de Croix, quien asumió el mando en 1766, casi todos los virreyes fueron entusiastas adeptos de la Ilustración: el mismo de Croix, Bucareli, Mayorga, los dos Gálvez, Núñez de Haro, Flores, el segundo Revillagigedo, Azanza. Habiéndolos escogido a todos ellos, salvo a Azanza, los ministros de Carlos III, tenían que reflejar, forzosamente, en mayor o menor escala, el espíritu de sus mandantes metropolitanos. De sus cortes palaciegas, minúsculas reproducciones de la corte real madrileña, irradiaron las nuevas luces y manaron abundantes las aguas de la mundanidad. Entonces, fue raro el virrey que no tuviera su tertulia, a la que solían concurrir los hombres más eminentes de la capital. Flores, según refiere Bustamante, juntaba en la suya —que era nocturna— a varios sabios mexicanos, entre los que figuraban Alzate, Gama y Rangel.¹⁴⁰

El curso de la penetración, que se inicia a mediados de siglo, siguió un ritmo desigual y experimentó sensibles cambios en su localización material o en la proyección sobre los distintos campos del saber. Cabe reducir a dos etapas el proceso de estas transformaciones. En la primera, que se extiende hasta mediados de la octava década, el movimiento de renovación progresa lentamente, y concentra sus miras en la filosofía.

Efectivamente, en el campo de la filosofía, contribuyeron de una manera esencial a la difusión de las nuevas corrientes los jesuitas, representados por el grupo excepcional de hombres eminentes

¹³⁹ José Miranda, *Vida colonial y albores de la Independencia*, Secretaría de Educación Pública, SEP Setentas, México, D.F., 1972.

¹⁴⁰ José Miranda, ob. cit. p. 200.

que, como una consecuencia de la expulsión de España y de sus dominios de los miembros de dicha orden religiosa, se fueron a vivir a Italia desde 1767.

Dice Bernabé Navarro:

... Todos ellos, conjuntamente, llevaron al cabo una vasta y profunda labor de renovación filosófico-científico-literaria que constituye un viraje filosófico y cultural de singular, trascendental importancia. . . . que se ha venido considerando como *la introducción de la filosofía moderna en México*. . . . Estos jesuitas son una generación juvenil, un grupo homogéneo y solidario. Uno de ellos hace cabeza de grupo, el padre Rafael Campoy, a quien su biógrafo considera como un nuevo Sócrates. Los más importantes, y más conocidos sin embargo, son Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre y Diego José Abad. Otros miembros valiosos del grupo son: Agustín Castro, Pedro José Márquez, Raymundo Cerdán, Julián Parreño, Salvador Dávila, Mariano Soldevilla, Pedro José de Jugo, Pedro Bolado, Andrés Cavo, Guevara y Basoazábal, J.L. Maneiro, etc., . . .¹⁴¹

El humanismo, que sin duda ninguna tuvo un arraigo y una tradición ejemplares en nuestra patria, debe reconocer, como patriarca en la Nueva España, a Cervantes de Salazar, discípulo del inmortal Luis Vives.

... Pero ningunos han realizado tan plenamente ese paradigma superior de humanismo como aquella falange de ilustres jesuitas desterrados que, en la segunda mitad del siglo XVIII, maduraron cultura auténtica y visceralmente mexicana e hicieron irradiar sobre el mundo, desde la docta Bolonia, el esplendor del humanismo criollo. . . . al 'vandálico' decreto del Déspota 'ilustrado' que —'guardando en el real pecho' sus pretendidas razones— arrojábalos al exilio, respondieron ellos con una montaña de volúmenes, frutos de tenaces vigiliat y de operosa dedicación infatigable, en los que —sin dignarse siquiera a atacar directamente a su verdugo— hacían resonar por toda Europa el nombre de la patria lejana y formulaban —en la teología, en la filosofía, en la historia, en la poesía y las bellas artes— el mensaje de México. . . .¹⁴²

¹⁴¹ Bernabé Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. UNAM, México, D.F., 1964, p. 110.

¹⁴² Gabriel Méndez Plancarte, *Humanista del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 24, UNAM, México, D. F., 1941, p. X.

Tales fueron estos egregios jesuitas, descubridores y, más aún, reivindicadores *de lo mexicano* y, asimismo, renovadores del pensamiento y de la cultura nacionales, por su amor insobornable a la verdad y la justicia. Por su aliento innovador en la filosofía y en las ciencias, por su fecunda inquietud y su fidelidad a los valores eternos de la cultura cristiana, ellos realizaron aquel tipo superior de humanismo que casi se identifica con el más noble y pleno sentido de la palabra *humanidad*, y de quienes, el también gran humanista mexicano contemporáneo, Gabriel Méndez Plancarte, dijo, con palabras insuperables:

... Y si Fray Bartolomé de las Casas ha sido llamado, con razón, 'Padre y Doctor de la americanidad' por 'su actitud afirmativa de la Justicia y la Libertad, que entrega como principios augurales del Nuevo Mundo, en parte por sus manos forjado', justo es también saludar a Alegre, a Clavijero, a Cavo, a Márquez y a sus compañeros como plasmadores arquitectónicos de la cultura criolla, sumos representantes del humanismo entre nosotros, precursores del México independiente, padres y maestros de la mexicanidad. . . ¹⁴³

Sin embargo, considero que la obra más representativa del cambio de la orientación en los estudios filosóficos, es la del ilustre oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, autor de *Elementa Recentoris Philosophiae* —obra fundamental, publicada en 1774—. Díaz de Gamarra nació en Zamora, en 1745, y estudió en México, en España e Italia. Fue maestro de filosofía y escribió, además de la mencionada, varias otras obras. Murió en 1783.

No ha sido una tarea fácil la de precisar y delimitar su posición filosófica, ya que para el maestro Antonio Caso, Díaz de Gamarra era un auténtico cartesiano y un racionalista, en tanto que para Samuel Ramos, era el representante del racionalismo moderno, y, en parte un ecléctico. ¹⁴⁴

Y, por otra parte, para Bernabé Navarro, "... en toda la obra de Gamarra se advierte una atmósfera de oposición a la filosofía esco-

¹⁴³ Gabriel Méndez Plancarte, ob. cit., p. XXIV.

¹⁴⁴ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, D.F., 1943, p. 84.

lástica y el propósito de sustituir la mayor parte posible de las doctrinas de ésta por las modernas. Enlazadas mediante una actitud ecléctica, encontramos en Gamarra dos corrientes: la moderna y la escolástica. . .”¹⁴⁵

En resumen, Díaz de Gamarra es uno de los valores más altos de la filosofía mexicana y, junto con fray Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio y fray Tomás Mercado, representan la cima del magisterio filosófico en el siglo XVII y, más, creo que de todo el periodo durante el que formamos parte del Imperio Español: fray Alonso de 1540 a 1561, Mercado entre 1555 a 1570, y Rubio de 1577, aproximadamente, hasta 1601.

Díaz de Gamarra fue la síntesis y el contraste entre dos épocas y entre dos espíritus: la era del escolasticismo y la de la filosofía moderna. Es, asimismo, el representante más alto de la inquietud filosófica criolla que entonces alboreaba. Pero, sobre todo, fue un filósofo guiado por el afán de encontrar la verdad y apremiado por la urgencia de dar a su patria una nueva filosofía: la filosofía de los tiempos nuevos.¹⁴⁶

Así pues, el curso de la penetración del “espíritu del siglo”, en verdad se inició hacia mediados del siglo XVIII, y se concentró, en forma especial, en la filosofía. Efectivamente, el prestigio de la escolástica tradicional se minó, y se vigorizó —dentro de un sistema ecléctico y moderado— la llamada física experimental. La segunda etapa comprende desde el año de 1750 hasta la terminación del siglo.

Al mismo tiempo que la infiltración de las nuevas corrientes del pensamiento de la Ilustración se realizó por medio del conducto superior de la filosofía —como he precisado—, dichas corrientes también hicieron acto de presencia por medio de la difusión de la ciencia. Don José Miranda apunta que la ciencias tuvieron poco cultivo en la Nueva España hasta el último cuarto del siglo XVIII, y si cupiera hacer alguna excepción, ésta sólo alcanzaría a las matemáticas y a la astronomía, disciplinas que habían logrado alcanzar cierto esplendor allende y aquende el Atlántico, durante los siglos XVI y XVII: “. . . Sigüenza y Góngora y Enríco Martínez son figu-

¹⁴⁵ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, UNAM, México, D.F., 1953, p. XIX.

¹⁴⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, ob. cit., pp. 13-166.

ras que entre nosotros descollaron por su dedicación a estas ciencias matemáticas y astronómicas, y fueron los pioneros científicos mexicanos en el siglo decimoctavo: Velázquez de León, Zúñiga y Ontiveros; Gama y Bartolache. . . ”¹⁴⁷

Por tanto, resulta incuestionable que en este movimiento de renovación del pensamiento científico en la Nueva España, por influencia de la Ilustración, destacan, en la primera parte del desenvolvimiento de las nuevas ideas científicas, o sea, durante la primera mitad del siglo XVIII, don Carlos Sigüenza y Góngora, y, precisamente durante la segunda parte del siglo XVIII, don José Antonio Alzate y Ramírez.

Don Carlos Sigüenza y Góngora fue, sin discusión ninguna —tal y como he dicho—, en unión del peruano Pedro de Peralta y Barnuevo, el mejor ejemplo de la proyección de las esencias modernas, y uno de los primeros representantes de la renovación del saber científico en la América española.

Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700) fue un personaje multifacético, cuyo talento y dedicación intelectuales, abarcaron múltiples aspectos culturales: fue poeta, matemático, geógrafo, historiador, periodista y, en general, hombre de ciencia. Fue catedrático de astrología y de matemáticas de la Real y Pontificia Universidad de México, y con motivo de la aparición de un cometa en el año de 1680, sostuvo una célebre y enconada polémica con el P. Eusebio Francisco Kino, S.J. Bien pronto mostró su espíritu cartesiano, que puso al servicio de sus investigaciones científicas, y su fama trascendió las fronteras de la Nueva España, siendo designado geógrafo de su Majestad en la Metrópoli.

Sin duda ninguna, además de ser uno de los primeros introductores de las nuevas corrientes científicas en la América española, tuvo el mérito extraordinario de haber postulado y defendido el sentimiento de lo mexicano, que lo hizo ufanarse de “. . . la gloria de nuestra criolla nación”, y, de ser vehemente partidario de un verdadero nacionalismo, como, cuando al justificar sus ataques al P. Kino, dice: “. . . por parecerme el que no sólo a mí, sino a mi patria y a mi nación desacreditaría con mi silencio. . . supuesto que dirían, y con razón, cuando leyese su escrito, tenían los españoles en la Universidad mexicana por profesor público de las

¹⁴⁷ José Miranda, *Vida colonial y albores de la Independencia*, Secretaría de Educación Pública, SEP Setentas, México, D.F., 1972, p. 202.

matemáticas a un hombre loco y que tenía por opinión lo que nadie dijo. . .”¹⁴⁸

En el campo de la literatura, siendo muy joven aún, cuando era un novicio de la Compañía de Jesús, en Tepotzotlán, compuso su primera obra, la cual tituló *Primavera indiana* (1668), y él mismo lo llamó “Poema sacro-histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe”. Más tarde, escribió otro poema, *Oriental planeta evangélico*, “Epopéya sacro-panegírica, al apóstol grande de las Indias, S. Francisco Xavier”. Después de hacer un viaje a Querétaro, escribió otro poema que intituló *Glorias de Querétaro*.

En estos poemas, destaca el mexicanismo de su autor, así como su amor a la Nueva España, que había adquirido su propia personalidad y un matiz profundamente nacional, con el culto a la Virgen de Guadalupe. “. . . Sigüenza conjuntó en su poesía primera su firme catolicismo, su íntimo fervor guadalupano. . .”¹⁴⁹

En el año de 1682, Sigüenza, catedrático de la Universidad, fungió como secretario del certamen que se efectuó en las fiestas de Loo de la Concepción Purísima de la Virgen María y, asimismo, escribió el *Triunfo parténico* (1683), en gloria de María Santísima. Esta obra es “el documento más valioso para la historia de la literatura mexicana durante el siglo xvii”, según la opinión de don Manuel Toussaint.

Como poeta —dice Rojas Garcidueñas—, es verdad que sus múltiples defectos no permiten, ni con mucho, situarlo en la primera fila de nuestra poesía, pero tampoco merece las buidas censuras de sus detractores y, habida cuenta del énfasis barroco, queda en pie la salutación que en soneto memorable le dirigió Sor Juana, llamándole: ‘Dulce, canoro cisne mexicano’.¹⁵⁰

También escribió el *Teatro de virtudes políticas* (1680) y los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690), que es un relato de viajes.

Además del campo estrictamente literario, por su formación, así como por sus estudios e investigaciones, también escribió obras de carácter científico, entre las que destaca la rotulada *Libra astronómica y filosófica* (1690). Esta obra fue escrita por Sigüenza como

¹⁴⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM., México, D.F., 1959, p. 151.

¹⁴⁹ José Rojas Garcidueñas, “La poesía de don Carlos de Sigüenza y Góngora”, *Revista Occidente*, México, D. F., julio y agosto de 1945, año I, vol. II, pp. 110-126.

¹⁵⁰ José Rojas Garcidueñas, *ob. cit.*, p. 126.

parte de la polémica promovida por él con la publicación de un "Manifiesto filosófico contra los cometas despojados del imperio que tenían sobre los tímidos", que reprodujo en la *Libra*, y que tuvo como finalidad la de calmar la conmoción que provocó la aparición del cometa que ya he mencionado anteriormente, y en especial los temores de la Virreina, Condesa de Paredes. La polémica se desenvolvió en contra de varios opositores, pero en especial del P. Kino, como he dicho.

Más que una polémica por el cometa que apareció en 1680 en la Nueva España, respecto de si los cometas eran puros cuerpos y fenómenos celestes o astronómicos, o bien su aparición tenía una influencia directa y aun nociva sobre la humanidad, justamente fue una polémica propia del tránsito histórico de la arcaica concepción 'astrológica' de los cometas a la moderna concepción 'astronómica' de ellos. . . ¹⁵¹

Este fervor criollo, iniciado por los jesuitas exiliados por Carlos III, se había intensificado desde esa época, y lo que es más importante, estaba animado por un noble espíritu de renovación. En el campo de las ciencias, este espíritu siguió el ejemplo de los grandes matemáticos y astrónomos, como los Velázquez y los Gama, a quienes se unió, bien pronto, un enciclopedista, autodidacta, muy proselitista y combativo, el célebre don José Antonio de Alzate y Ramírez (1737-1799). Este eminente sabio nació en Orizaba, y era descendiente colateral de Sor Juana Inés de la Cruz. Fue alumno del Colegio de San Idelfonso, y recibió las órdenes sagradas en 1756, aun cuando, como he dicho, una gran parte de sus conocimientos fueron el fruto de sus propios estudios e investigaciones. Fundó varios periódicos de carácter científico, y esta tarea culminó con sus célebres *Gazetas de literatura*, en las que recogió y difundió todo el movimiento científico de su época. Cultivó las matemáticas, las ciencias naturales y, en una forma especial, la medicina, tema sobre el cual escribió más de 50 artículos. También disertó sobre asuntos astronómicos y meteorológicos, y como ejemplo puede recordarse el intitulado *Observaciones sobre el paso del planeta Venus por el disco del sol*, que fue publicado por la Academia de Ciencias de París.

¹⁵¹ José Gaos, "Presentación" de la *Libra astronómica y filosófica*. Centro de Estudios Filosóficos, Nueva Biblioteca Mexicana, núm. 2, UNAM, México, D. F., 1959, p. XI.

Habiéndole dedicado la Expedición Botánica de Perú, la planta que en honor de su apellido lleva el nombre de *alzatea*, por aclamación fue aceptado en la Real Academia de Ciencias de París, y, asimismo, lo admitieron en sus respectivos senos, el Jardín Botánico de Madrid y la Sociedad Vascongada.

Dicho periodista y científico fue, en unión de Bartolache, de Guadalajara, de Tello, de Velázquez, de Cárdenas de León, de Mocoño y de otros ilustres criollos, uno de los precursores y adelantados en apuntar el sentimiento político de la *mexicanidad*, que habría de hacerse presente con una fuerza definitiva y arrebatadora, cincuenta años después.

Su carácter sacerdotal no le impidió a Alzate dedicarse con un amor ferviente, al estudio de la naturaleza y del pensamiento de su época. Por eso, cuando murió, "... la ciencia quedó sumergida en hondo duelo...", y los verdaderos amigos de Alzate lloraron amargamente su ausencia, que llegó el día 2 de febrero de 1799. La Gaceta de México, del día 4 de marzo del mismo año, recordó sus méritos, afirmando que: "... Alzate sirvió al orbe literario como buen filósofo; trabajó por ser útil a la patria como buen patriota, y observó siempre una conducta arreglada como buen sacerdote".

Sobre Alzate, Bernabé Navarro dice:

... En muchos aspectos, el lugar que le corresponde a Alzate en todo el gran movimiento intelectual del siglo XVIII, —nuestra cultura ilustrada— es el más alto por cuanto que fue el más denodado luchador contra el pasado; porque fue quien más contribuyó, individualmente, a la realización cultural y el que más aspectos abarcó; quien más se interesó por el bienestar social y material de los mexicanos mediante la aplicación práctica de la ciencia y de sus inmensos conocimientos, y el que, finalmente, más se impregnó del espíritu y de las direcciones ideológicas de la Ilustración. . . ¹⁵²

Expuesto a grandes trazos, tal fue el panorama de la recepción del pensamiento de la Ilustración en la América Ibérica, en general, y en México, en particular, así como la galería —incompleta, sin

¹⁵² Bernabé Navarro, "Presentación, traducción y notas" de *Elementos de filosofía moderna*, por Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, UNAM, México, D. F., 1953, p. 175.

duda ninguna—, de los filósofos, de los científicos y de los artistas, que adoptaron esta corriente cultural renovadora. Ahora bien, si pudiera formarse un resumen de las ideas fundamentales de lo que, con muchas reservas, pudiera llamarse la Ilustración mexicana. Consciente de la dificultad para hacerlo y de lo arbitrario de los temas que se seleccionaran, me atrevo a sugerir sólo los que estimo más importantes.

En primer lugar, todo el movimiento se caracterizó por el rechazo, y aun el desprecio por la escolástica. El extraordinario esplendor de esta escuela, nutrida de la fuente de la filosofía griega, en especial de la de Aristóteles, y del pensamiento cristiano, que llegó a su más brillante expresión con Santo Tomás, y que dio contenido y fue guía y orientación durante el largo periodo de la Edad Media, la escolástica perdió fuerza —por razones que no son del caso examinar aquí—, y, por el consiguiente, degeneró ostensiblemente. Sus métodos y formas de razonar, se convirtieron en verbalismo, logiquerías y discusiones vanas.

En esta situación, habiendo sido debilitada así la escolástica, surgió, en forma arrolladora, la filosofía cartesiana, en primer lugar, y, después, todo el movimiento de la Ilustración, que consumaron el desprestigio de ésta, que antes dominara la filosofía.

Como he deseado mostrar en las páginas anteriores, en México, desde que los jesuitas fueron expulsados por la Corona española y hasta Gamarra, todos los adictos a las ideas de la Ilustración despreciaron la escolástica, o bien —por otra parte—, sin abandonarla por completo, hubo quienes adoptaron actitudes críticas muy severas, que si bien hicieron perder prestigio a la escolástica, sirvieron para provocar su renovación, y esta labor la realizaron apoyándose en el pensamiento de Descartes.

En segundo lugar, hubo dos principios que llegaron a presidir el pensamiento de los filósofos y de los científicos: *el culto por la razón*, considerado como el único medio o instrumento para conocer la verdad, y el reconocimiento de que *existía un orden natural*, regido por las leyes universales y necesarias. En este último aspecto, el autor directo y personal de la adopción de estos principios también fue Descartes, quien fue el verdadero padre de la revolución.

Por último, y también bajo la influencia de Descartes, se postuló cuál era la única forma de poder llegar a conocer la verdad, y de lograr la perfección. Esta forma, consistía en la aplicación de los

métodos o los criterios matemáticos, o bien los métodos o los criterios *more geométrico*, que realizaría con grandeza suprema Spinoza, en su *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

De las consideraciones anteriores, se infiere la gran importancia que tiene la obra del extraordinario pensador René Descartes, verdadero inspirador de la Ilustración, y padre del pensamiento moderno y del racionalismo dogmático. Es por ello que estimo pertinente, con el fin de examinar más adelante la influencia que tuvo el filósofo, autor del *Discurso del método*, en la obra de don Francisco Severo Maldonado, realizar un recuerdo somero de los caracteres generales de la gigantesca obra de Descartes.

Descartes es idealmente posterior a Aristóteles. El pensamiento moderno nace y se sostiene en la negación de la metafísica, hasta anularse, finalmente, en la afirmación de sus propia negación.

La obra de Descartes encierra toda la audacia de la revolución. La gran audacia cartesiana es el mito que impulsa y que orienta la voluntad del hombre moderno: *la fe en un nuevo comienzo*.

Es la posición de *un comienzo desde el hombre*, en tanto que es un sujeto que piensa, que siente y que quiere, un sujeto individual, colectivo o universal; un sujeto empírico, trascendental o absoluto. Es un comenzar sin precedente, conforme a un estado de la naturaleza. Tiene lugar a cada momento, y siempre de la misma manera. No se distingue ya, entre el crear y el conservar.

... En efecto, es bien claro y evidente a quien considera con atención la naturaleza del tiempo, que una sustancia para ser conservada en todos los momentos de su duración, requiere el mismo poder y la misma acción que sería necesario para producirla toda de nuevo, que *la luz natural* nos hace ver claramente; que *la conservación* y *la creación* difieren sólo en la manera de pensar y no en la realidad. . . ¹⁵³

El cartesianismo es el principio de la revolución; es la ciencia frente a la metafísica; es la conducta frente a la caridad.

La voluntad nos pertenece; está en nuestras manos su uso y tiene en nosotros una excelencia divina; toda responsabilidad en la conducta, nos está reservada en exclusividad.

¹⁵³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, segunda parte, ediciones Ibéricas, Madrid, 1965, p. 230.

La potencia de querer, como la de concebir, son dones que recibimos naturalmente de Dios, y tal como nos llegan a nosotros, no pueden ser causa de error ni de pecado. Entonces, ¿de dónde nacen nuestros errores? "... tan sólo de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites y la proyecto a cosas que no entiendo. . . .esto me hace caer en el error y en el pecado. . ." ¹⁵⁴

Así pues, en el espíritu cartesiano, el error y la culpa no son problemas *eternos*, sino problemas *históricos*, en el sentido vulgar que refiere un tiempo a la eternidad.

En esta situación, Descartes se propuso indagar los motivos del desacuerdo entre la razón y la voluntad, con el fin de evitar, o bien de evadir los pecados, y de asegurar el funcionamiento, o sea, el juego equilibrado y armónico entre la razón y la libertad o bien la voluntad.

Tal es, precisamente, la finalidad del *Discurso del método*, y, más aún, de toda la obra filosófica de Descartes, que está consagrada al problema del método.

Resulta indudable que la publicación de esta obra inauguró una nueva era en el pensamiento y en la conducta del hombre occidental, ya que se pone a ésta, con razón, bajo los auspicios de su genio iniciador, de tal manera que queda bien demostrado que el *Discurso* fue el criterio casi unánime de la estimación histórica, durante los siglos XVII a XIX.

Es muy ilustrativo seguir el pensamiento cartesiano a través del desenvolvimiento de las meditaciones de este filósofo, y uno de los primeros aspectos de éstas, que sirven de base a las ulteriores, es la siguiente:

... ahí tenía libertad para dedicarme a mis pensamientos, entre los cuales uno de los primeros fue el ocurrírseme considerar que a menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas y hechas por las manos de varios maestros, como en aquellas en que uno solo ha trabajado. Así vemos que las construcciones que un solo arquitecto ha iniciado y terminado, suelen ser más bellas y mejor distribuidas, que aquellas a las que varios han contribuido, utilizando viejas paredes que habían sido construidas para otros fines. . . ¹⁵⁵

¹⁵⁴ René Descartes, *ob. cit.*, Meditación cuarta, p. 239.

¹⁵⁵ René Descartes, *ob. cit.*, p. 141.

Y Descartes reitera su posición y sus meditaciones una y otra vez en el *Discurso*: la obra más cercana a la perfección, o la más perfecta, acusa siempre una unidad de ejecución, una estructura simple y acabada. En todos los órdenes de la teoría y de la práctica, lo que se realiza paulatinamente, con la integración de esfuerzos múltiples y parciales, resulta complicado, irregular y siempre inconcluso. *La construcción geométrica es el modelo de la perfección en la historia humana, todo lo que se realiza "more geometrico", siguiendo las indicaciones de un plano, cumple con el ideal constructivo. Es el primado del artefacto.*

... Asimismo, imaginaba que los pueblos que fueron en el pasado semisalvajes y se han ido civilizando poco a poco, haciendo sus leyes a medida que la evitación de los delitos y querellas los obligaban, no pueden estar tan bien organizados como aquellos que desde el principio se reunieron en asambleas y han observado la constitución de algún sabio legislador. . . ¹⁵⁶

Descartes, ante esta situación de verdadero desconcierto y frustración, declara que se vio obligado a pensar que las ciencias de los libros, "... al menos aquellas cuyas razones no son más probables y carecen de demostración. . .", habiéndose compuesto y acrecentado poco a poco, con ideas de varios autores diferentes, "... no están tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que puede hacer, naturalmente, el hombre de buen sentido respecto de las cosas que se le presentan. . ."

... ante este ejemplo, llegué a persuadirme de que verdaderamente no tenía sentido que un particular resolviese reformar un Estado, cambiando todo desde los fundamentos y derribándolo todo para enderezarlo; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden instituido en las escuelas por la enseñanza; pero que respecto de las opiniones a las que yo había dado crédito hasta entonces, no podía hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiese ajustado al nivel de la razón. Y he creído firmemente que por ese medio, lograría dirigir mi vida, mucho mejor que si edificase sobre viejos fundamentos y me apoyase sobre principios que aprendí siendo joven, sin examinar antes si eran verdaderos. . . ¹⁵⁷

¹⁵⁶ René Descartes, ob. cit., segunda parte, p. 142.

¹⁵⁷ René Descartes, ob. cit., segunda parte, p. 143.

Como se infiere de las referencias y comentarios anteriores sobre la obra de Descartes, este filósofo reflexiona sobre una idea muy simple y maravillosamente clara: comprende y ve que la ciencia habría de ser la obra de una sola persona, "*una obra hecha por la mano de un solo artífice. . .*" "*. . . Como es cierto, fuera de toda duda, que en el estado de la verdadera religión, donde Dios solo dispuso todo, debe ser incomparablemente mejor ordenado que todo lo demás. . .*"

Vislumbra, él también, durante ese mismo relampagueo de su sueño, que la humanidad, para la cual el esfuerzo de todos los antepasados ha sido incapaz de "*. . . avanzarla un solo paso en pos de la sabiduría*"; la humanidad no ha sido más que un niño hasta ese momento presente, gobernado por sus apetitos y sus preceptores y, por consiguiente, se ha mantenido en un estado de servilismo a pesar de ser el heredero a quien se ha prometido el mundo. . ."

El hombre había tenido muchas opiniones hasta entonces, pero no había habido jamás "con certeza alguna ciencia". No hay nada, absolutamente nada, que él haya *sabido*, propiamente dicho. Pero, ahora —entonces—, Descartes considera que ya ha llegado —el hombre— a su plenitud, se había transformado en amo de sí mismo, y era capaz de *ajustar todo al nivel de la razón*. Y, así, habiendo llegado a los días de su plenitud, debe hacer a un lado las cosas de su niñez, y, con ello, hablaría, pensaría y sabría como un hombre.

En ésa, que podría llamarse la angustia vital del filósofo, su falta de certeza y de verdad, o bien, para decirlo con sus propios conceptos, en esta *duda fundamental*, está, o se encuentra, la raíz del sistema cartesiano.

Efectivamente, y como he intentado mostrarlo, Descartes se encontraba en —o se sentía con— una profunda inseguridad, y le parecía que nada merecía confianza. En su opinión, todo el pasado filosófico se contradecía. Habían sido sostenidas las opiniones más opuestas, y de esta pluralidad, nació el escepticismo. Ya que los sentidos con frecuencia engañaban a los hombres, el pensamiento no merecía confianza, porque a menudo se cae en el error. *Las únicas ciencias que parecían seguras, eran las matemáticas y la lógica*; pero éstas no eran ciencias reales, y no servían para conocer la realidad. ¿Qué hacer en esta situación? Descartes quería construir, si eso era posible, una filosofía totalmente cierta, verdadera, de la que no se pudiese dudar, y, como consecuencia, por ello, se

encontraba sumergido hasta lo más hondo y profundo de la duda, y, justamente, ésta había de ser el fundamento en el que se apoyaría.

Al principiar a filosofar, Descartes parte de lo único que tenía: de su propia duda, de su incertidumbre radical. Decía Descartes que había que poner en duda todas las cosas, siquiera una vez en la vida. No debía admitirse una sola verdad de la que se pudiese dudar. No bastaba con que él dudara realmente de ella, sino que era menester que la duda no cupiera, ni aun como una posibilidad. *Por eso, el filósofo hizo de la duda, el método mismo de su filosofía.*¹⁵⁸

He tratado de presentar únicamente lo que podría llamarse *el problema cartesiano*, para tener un mejor conocimiento y, sobre todo más completo, de la gigantesca obra de este filósofo —algo que es innecesario, por otra parte, en este ensayo—, pero creo que sí es menester mostrar, con amplitud, su pensamiento sobre los tres grandes temas de la filosofía medieval, que él atacó y destruyó, y que son cuestiones que, como sea, son verdaderamente las grandes interrogaciones de toda la filosofía: el mundo, el hombre y Dios, y respecto de las cuales, Descartes cambió sustancialmente el orden y el papel que cada una de éstas tiene o representa. Pero, debido a la razón que ya he apuntado, me abstengo de hacerlo, y sólo como final de esta digresión, presentaré un compendio en el que intento mostrar los temas esenciales del pensamiento cartesiano.

Para poder comprender a Descartes filósofo, hay que recordar que se trataba de un émulo de Galileo, de Pascal y de Newton, de uno de los corifeos del análisis geométrico. Ante todo, Descartes era un matemático, un geómetra y un algebrista que se dedicó a la metafísica, más que un filósofo aficionado a la geometría y al álgebra. Por eso, *su filosofía, no quería ser más que una matemática generalizada; su ambición estribaba en aplicar el método geométrico a la ciencia universal, hacer de él el método filosófico.* Su *Discurso del método* no deja ninguna duda sobre ese punto: “. . . Me gustaban las matemáticas —dice él— por la certeza y la evidencia de sus razones; pero no notaba aún su verdadero uso, y pensando que no servían sino para las artes mecánicas, me asombraba de que con tan sólidos y firmes fundamentos, no se hubiera edificado sobre ellos nada más elevado”:

¹⁵⁸ Julián Marías, “Historia de la filosofía”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1941, pp. 216-217.

... Me agradaban sobre todo las matemáticas, por la certeza y la evidencia de sus razones, pero aún no advertía su verdadero uso, y pensando que sólo servían a las artes mecánicas, me sorprendía que siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiese edificado sobre ellos nada más elevado. . . ¹⁵⁹

Y, en otra parte, aclara: las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que se sirven los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que pueden ser conocidas por los hombres, se siguen entre sí, de la misma manera, y que con tal de abstenerse de tomar por verdadera la que no lo sea, y que se guarde siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no pueden existir ningunas tan lejanas que no se llegue al fin a ellas, ni tan ocultas que no se descubran.

... Esas largas cadenas de razonamientos muy simples y fáciles que los geómetras acostumbran a utilizar para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres, se siguen unas a otras, de igual modo y con sólo abstenerse de admitir como cierta, alguna que no lo sea, y con guardar el orden necesario para reducirlas unas de otras, no puede haber alguna tan alejada que no pueda alcanzarse, ni tan oculta que no pueda descubrirse. . . ¹⁶⁰

Si de acuerdo con estos pasajes, y tantos otros, es completamente evidente que el método cartesiano es la deducción matemática generalizada, ¿cómo ha podido hacerse de Descartes el inventor de la observación interior o método psicológico? Es que, para deducir, necesita los primeros principios, y estos principios, ¿de dónde sacarlos, sino del *módo geométrico*? La observación del yo se los proporciona, en efecto. Por consiguiente, los que ven en él al autor del método llamado psicológico, tienen razón en este sentido, dado que la observación es uno de los lados, y en cierto modo, la fase preparatoria del método cartesiano. Sin embargo, yerran, si ven en él otra cosa que una introducción, una especie de andamiaje provisional para un razonamiento deductivo, que es incontestable-

¹⁵⁹ René Descartes, *Discurso del método*, primera parte, ob. cit., p. 138.

¹⁶⁰ René Descartes, ob. cit., segunda parte, pp. 146-147.

mente, el alma del cartesianismo. Agrego que Descartes no practicó solamente la observación interna, sino que fue también tan sabio anatomista y fisiólogo como era posible en el siglo xvii, y que hacía una gran caso de la experiencia. Estudió con amor el libro del mundo, y sólo la ignorancia puede colocarlo, en este respecto, delante de Bacon y de Verulamio. Los historiadores más recientes del cartesianismo tienen razón al insistir en la imposibilidad de separar en Descartes el filósofo del sabio; y el positivismo francés no se equivoca al colocar entre sus antepasados, a quien intentó hacer de la filosofía una ciencia exacta. El defecto que comparte con un gran número de metafísicos, y que, por lo demás, es un defecto de la educación escolástica, es esa impaciencia de llegar a una conclusión y de sistematizar, cosas que le impidieron distinguir suficientemente entre el método de la investigación científica y el método de la exposición.

La aplicación del método geométrico a la metafísica, con objeto de hacer de ella una ciencia exacta: tal, es la principal idea del cartesianismo. Partiendo de un pequeño número de axiomas y de definiciones, el geómetra llega, por deducción, a desenvolvimientos prodigiosos. Así procedía Descartes. Necesitaba, en primer lugar, los axiomas y las definiciones, y tanto la observación interior, ayudada por el razonamiento, se les proporcionaban. Luego, de estas definiciones y de esos axiomas, derivaría a sacar una serie de deducciones, que le servirían para edificar el firme, y, sobre todo, el racional edificio del geométrico sistema, que dominaría toda la filosofía de tres siglos, y cuyo significado histórico ha sido inagotable.

... Si se mira desde el punto de vista de lo que podría llamarse la sociología de la mente, tomando en cuenta las condiciones culturales en el comienzo del siglo xvii, y particularmente el poder humano de prejuicios unívocos, que inmovilizando la inteligencia, la encadenan a una idea anticuada de la ciencia del mundo tangible; la obra revolucionaria de Descartes aparece como un *gran levantamiento de sitio*, históricamente necesario. Sea para bien o para mal, esa obra ha producido sus efectos; no es cuestión de tratar de borrarla de las páginas de la historia... ¹⁶¹

¹⁶¹ Jacques Maritain, *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956, p. 8.

La influencia de Descartes en Maldonado

En mi opinión, las esencias filosóficas y el método de Maldonado demuestran con toda claridad su esencia cartesiana. Asimismo, desde mi punto de vista, existen dos datos fundamentales, que permiten seguir la pista de la verdad de esta influencia del gran filósofo francés, en la obra del modesto cura mexicano.

Efectivamente, Maldonado fincó sus teorías fundamentales sobre una teoría del derecho natural, derivado de principios racionales y del orden del universo. Al igual, sus tesis sobre la libertad y la igualdad, y respecto de los derechos naturales del hombre, las deriva mediante una operación estrictamente racional, guiada —precisamente— por la *luz natural*.

Y, por otra parte, la estructura misma de su sistema, en especial el jurídico-político, aun cuando también el económico, está ordenado y dirigido por un criterio estrictamente *more geometrico*, tanto más que para él, la ciencia política tenía como carácter específico, el de ser matemática y no metafísica.

Creo que el enunciado de los dos temas mencionados, basta para acercar —aproximar— a Maldonado al pensamiento de Descartes, pero vale la pena intentar probarlo con una mayor fundamentación. He consignado, al compendiar las ideas del autor del *Discurso*, que éste, como la base de su construcción filosófica, rechaza todas las ciencias y todos los conocimientos, por considerarlos simplemente probables y porque considera que carecen de demostración, y, de una manera especial, repudia las doctrinas de Aristóteles.

Maldonado, al igual que muchos de sus contemporáneos, pero con su peculiar orgullo y aun soberbia —que reconocieron en él quienes lo trataron—, se complace en consignar, en las primeras páginas del Tomo II de *El Fanal del Imperio Mexicano*, algunos juicios laudatorios para o hacia su obra, y en ellos, se encuentra el dato de que desde aquella época, se reconoció por personas ilustradas, que el autor de *El Pacto Social* tenía, como maestro del pensar filosófico, a Descartes. Efectivamente, Maldonado inicia el Tomo II de *El Fanal del Imperio Mexicano*, con una nota intitulada “Concepto que se tiene en Yucatán del Nuevo pacto social”, y se refiere a las opiniones de varios distinguidos yucatecos sobre o acerca de su obra, y, además, con verdadera complacencia —que no oculta, por otra parte—, se refiere a los juicios laudatorios del

señor Arroyo de Anda, quien era canónigo magistral de la Catedral de Monterrey —a los que ya me he referido al principio de este trabajo—, y, recalca Maldonado, "... uno de los últimos representantes, que la provincia de Guadalajara diputó a las Cortes Españolas. . . ", pues bien, este personaje se refiere con gran elogio a la original tesis de el autor de *El pacto social*, en el sentido de que deberían ser *los congresos provinciales*, los que tuvieran a su cargo la función de ser, "... el verdadero asiento del *veto* para la sanción de las leyes, *el órgano oficial de la voluntad nacional*, el poder equilibrador del Estado y el único resorte propicio para el establecimiento de una democracia juiciosa y tranquila. . . ".

La opinión del canónigo Arroyo de Anda está concebida en los términos muy esclarecedores de la convicción que las personas ilustradas tenían de las ideas de Maldonado:

... Si se quiere oír la voz de la voluntad general, único camino de acierto y de justicia, es de toda necesidad estudiar un método, un orden por donde ellas se explique clara y terminantemente; instituir un órgano al qual puedan y deban estar atentos quantos gusten de escucharla en toda su pureza. Ninguna nación ha pensado en eso, ningún sabio lo ha indicado siquiera, hasta que el suelo feraz americano produjo aquel genio que separara un rumbo muy más seguro e infalible en política, que los que señalaron Descartes, Newton y otros en las ciencias naturales. . . dadme un órgano cierto de la expresión de la voluntad o del interés general, que es lo mismo, y yo os daré sanados todos los males de una revolución, y brotará luego una democracia justa y pacífica. . . ¹⁶²

Maldonado, que, como he dicho ya, publicó estos juicios con una gran satisfacción, corrobora su contenido unas cuantas líneas más adelante, al afirmar, apegándose a la escuela del pensamiento cartesiano:

... La política es una ciencia, es una ciencia tan invariable en sus principios, como la geometría; y así como sería absurdo

¹⁶² P. Arroyo de Anda, *El Fanal del Imperio Mexicano*, tomo II, imprenta de la viuda de don José Fruto Romero, Calle de S. Francisco, Guadalajara, 1823, tercero de la Independencia, p. II.

decir que el pueblo debería tener su geometría particular, también lo es el decir que cada uno debe tener su política o su constitución particular. . . ¹⁶³

Estos conceptos son de clara ascendencia cartesiana. En efecto, tales fueron las ideas esenciales del *Discurso*:

. . . Luego quise indagar otras verdades, y habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que yo concebía como un cuerpo continuo a un espacio infinitamente extenso en longitud, anchura, altura o profundidad, pues los geómetras suponen todo esto en su objeto, y notando que esa gran certeza que todo el mundo atribuye, no está fundada sino en que las concibe *con evidencia*, de acuerdo a la regla de que antes he hablado. . . ¹⁶⁴

Aún más, como he consignado ya con anterioridad, uno de los primeros resultados de las meditaciones del filósofo, de gran importancia, porque permite prever todos los ulteriores, es el siguiente: no hay tanta perfección en las obras compuestas por muchas piezas y hechas por las manos de muchos maestros, como en aquellas donde uno solo ha trabajado.

. . . La obra más perfecta acusa siempre unidad de ejecución, una estructura simple y acabada, en todos los órdenes; simple en la teoría y de la práctica, lo que se realiza paulatinamente resulta complicado, irregular y siempre inconcluso. *La construcción geométrica es modelo de perfección* en la industria humana; todo lo que se realiza *more geometrico*, siguiendo las indicaciones de un plano, cumple con el ideal constructivo. Es el primado del artefacto. . . ¹⁶⁵

Conforme al modelo geométrico, nada es tan deleznable, tan definitivamente absurdo como el *Ethos* humano (individuo, sociedad o historia.) Ocurre que el error y la mentira son eficaces en la conducta, y éstos derivan resoluciones y acciones. Se obra en el valor o en el anti-valor.

¹⁶³ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. III.

¹⁶⁴ René Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte, ob. cit., p. 159.

¹⁶⁵ René Descartes, ob. cit., segunda parte, p. 141.

En muchas partes de su obra, el cura jalisciense reconoce y destaca la suprema autoridad que le concede a Descartes en su pensamiento. Entre otros ejemplos, que podría citar, pero me referiré sólo a uno que, en mi opinión, implica una verdadera profesión de fe. En efecto, en el "Preámbulo" a su obra *Nuevo pacto social propuesto a la Nación Española para su discusión en las próximas Cortes de 1822 y 1823* —que, por cierto, nunca llegó a enviar Maldonado a España—, en un largo alegato que formula para fundar su Código, o bien su Proyecto de Constitución, en un estrecho vínculo con el filósofo francés, Maldonado dice que debe partirse de la consideración primera sobre la necesidad de eliminar previamente los errores y las supersticiones, para, después, por medio de operaciones de la razón, construir la verdadera organización política y, para ello, argumenta:

... que no es un principio menos fecundo de calamidades y desgracias para la humanidad miserable, el empeño obstinado de quererla curar de sus males políticos, chocando de frente con la superstición y demás preocupaciones vulgares, como si fuese posible se disipasen —antes que la luz natural aparezca— y como si los hombres pudieran despojarse de sus errores hereditarios, mamados desde la más tierna infancia, antes que los gobiernos, remontados sobre sus verdaderos quicios, establezcan un sistema general y sencillo de instrucción popular. . . .¹⁶⁶

Y, para fundar su juicio y demostrar racionalmente sus opiniones, Maldonado recurre a su inspirador, y afirma tajantemente:

... El primer pensador de la Europa moderna, el conquistador de la libertad filosófica, el inmortal Descartes, aquel genio original y profundo que luchó más que nadie en contra de esta clase de errores, dice que le es tan difícil al hombre desnudarse de sus preocupaciones, como resolverse a prenderle fuego a su casa. *'Il n'est pas plus aisé a un homme de se défaire de ses préjugés que de bruler sa maison.* . . .¹⁶⁷

Asimismo, Maldonado se queja de los legisladores y de los filósofos que no hacen sino copiar servilmente a quienes les han pre-

¹⁶⁶ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 18.

¹⁶⁷ Francisco Severo Maldonado, ídem.

cedido, y "... lejos de mirar para adelante han tornado constantemente la cara para atrás buscando una perfección quimérica que jamás existió..."

Y, fiel a sus convicciones, tan lejanas de la vieja escolástica, en una nota, exclama: "... para organizar la sociedad, se necesitan pocas leyes. Habiendo *perfeccionado la razón*, que es la madre de todas ellas, ¿qué necesidad hay de recurrir a las edades remotas?...".¹⁶⁸

Y, en el mismo sentido, Descartes, por su parte, decía:

... Y así yo pensé que las ciencias de los libros, al menos aquellas cuyas razones no son más que probables y carecen de demostración, habiéndose compuesto y acrecentado poco a poco con ideas de varios autores diferentes, no están tan próximas a la verdad *como los simples razonamientos* que puede hacer, naturalmente, un hombre de buen sentido respecto a las cosas que se le presentan. Y aún así, pensaba que como hemos sido todos niños antes de ser hombres, y hemos necesitado durante largo tiempo ser gobernados por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que a menudo eran contrarios los unos a los otros, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros, y tan sólidos como lo serían si hubiéramos tenido *el uso íntegro de nuestra razón* desde el momento de nacer y no hubiésemos sido nunca guiados más que por ella. ...¹⁶⁹

En todo el alegato preliminar a la obra mencionada —el *Nuevo pacto social propuesto a la Nación Española*—, se encuentra la huella de Descartes. Efectivamente, en otro pasaje, seleccionado entre varios más, Maldonado hace mención de la idea relativa a la opinión de que el universo no es *un caos informe*, "un hacinamiento confuso y desordenado de seres...", sino que, por el contrario, es "... una máquina admirable y asombrosa por la unión, enlace y encadenamiento que reina en el conjunto..." Esta exacta y armoniosa correspondencia de todos los seres del universo, es lo que llamamos "*orden, orden del mundo, orden de la naturaleza*". Y, precisamente, "... es el resultado forzoso y necesario de aquellas relaciones eternas, leyes constantes e invariables de mutua subordinación y dependencia que Dios estableció entre todos ellos, y en

¹⁶⁸ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 21.

¹⁶⁹ René Descartes, *El discurso del método*, segunda parte, ob. cit., p. 142.

cuya virtud, los unos están ligados con los otros, y con el inmenso todo a que pertenecen. . .”¹⁷⁰

Por otra parte, todas estas relaciones de los seres creados, tienen como centro al hombre, “. . . para cuyo uso aparece, desde luego, haber sido destinado todo cuanto existe en el cielo y en la tierra. . .” Ahora bien, siendo estas relaciones eternas e inmutables, como la voluntad del Ser Supremo que las fundó, “. . . no es extraño que sea eterno e inmutable el orden que en ellas reina. . .”

Pero, asimismo, idéntica cosa sucedería en el orden moral de las sociedades humanas, “. . . si entre las acciones del hombre y las leyes del orden físico, reinara invariablemente una relación constante e inalterable de conformidad. . .” Mas, por desgracia, el hombre es el único de todos los seres que, por su ignorancia y la debilidad de sus órganos, está dotado del funesto don de poder abusar frecuentemente de su libertad, y desviarse del orden y de sus leyes.¹⁷¹

En estos conceptos de Maldonado —pienso yo— encontramos un eco bastante fiel de las ideas cartesianas, y, a manera de botones de prueba, transcribo las siguientes referencias:

Efectivamente, dice Descartes:

. . . Y para dar un poco de relieve a estas cosas y poder decir más libremente lo que pensaba, sin verme obligado a seguir, ni a refutar las opiniones admitidas entre los doctos, resolví dejar este mundo a sus disputas, y hablar solamente de lo que ocurriría en uno nuevo, si Dios crease ahora en los espacios imaginarios, suficiente materia para formarlo y *agitase desordenadamente* las diversas partes de esa materia, de modo que *resultase un caos* tan confuso, como pudieran imaginarlo los poetas, y que luego no hubiese otra cosa que prestar a la naturaleza su ordinario concurso, dejándola obrar según las leyes por El establecidas. . .¹⁷²

Pero este no es el planteamiento completo de Descartes, quien a lo anterior agrega:

¹⁷⁰ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 22.

¹⁷¹ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 22.

¹⁷² René Descartes, ob. cit., quinta parte, p. 164.

... Además hice ver cuáles eran las leyes de la naturaleza, y sin apoyar mis razones sobre ningún otro principio más que sobre las perfecciones infinitas de Dios, intentaba demostrar todas aquéllas en las cuales pudiera haber alguna duda y probar que son tales que, aunque Dios hubiera creado varios mundos, en todos ellos regirían las mismas leyes. Después de esto, mostré cómo la mayor parte de *la materia de ese caos*, siguiendo esas leyes, disponerse a arreglarse en una cierta forma que la hiciera semejante a nuestros cielos, como una parte debía componer una tierra, otra los planetas y cometas, y algunas un sol y estrellas fijas. . . ¹⁷³

Para concluir su argumentación, Descartes afirma:

... Sin embargo, no quiero inferir de todas estas cosas, que el mundo haya sido creado en la forma que yo lo imaginaba, porque es más verosímil que Dios, desde un principio, lo ha creado tal y como debía ser. Pero es cierto —y esta es una opinión frecuentemente admitida entre los teólogos— que la acción por la cual Dios conserva el mundo, es siempre la misma por la que lo creó, de modo que, aun cuando no le hubiera dado al principio otra forma que la del caos, *habiendo establecido las leyes de la naturaleza* y prestando su concurso para que obraran como ellas acostumbran, puede creerse sin menoscabo del milagro de la creación, que todas las cosas que son puramente materiales, con el tiempo hubieran podido llegar a ser como las vemos en el presente, y su naturaleza es más fácil de concebir cuando se ven nacer poco a poco, que cuando se las considera totalmente hechas. . . ¹⁷⁴

Por último, Descartes, en la misma Quinta Parte del *Discurso*, afirma que él siempre se ha mantenido firme en la resolución que tomó de no suponer otro principio que el que había expuesto para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no recibir como verdadera, cosa alguna que no pareciese más clara y más cierta que *las demostraciones de los geómetras*. Y, agrega que también "... he observado ciertas leyes establecidas por Dios en la naturaleza, leyes de las cuales ha impreso tales nociones en nuestra mente y, después de reflexionar sobre ellas con la debida atención, no podemos

¹⁷³ René Descartes, ob. cit., quinta parte, p. 164.

¹⁷⁴ René Descartes, ob. cit., quinta parte, pp. 165-166.

poner en duda su exacto cumplimiento en todo lo que existe o se hace en el mundo. . . " ¹⁷⁵

Y, más adelante, insisto nuevamente en el tema, dice:

. . . Así primeramente describí esa materia y trataba de presentarla de tal modo que no hay, a mi parecer, nada en el mundo más claro y más inteligible, excepto lo que antes he dicho de Dios y el alma, pues hasta supuse expresamente que en ella no había ninguna de esas *formas* o cualidades de que disputan las escuelas ni, en general, ninguna otra cosa cuyo conocimiento no fuese tan natural a nuestras almas, que no se pueda siquiera fingir que se ignora. . . ¹⁷⁶

Esto vale para destacar el antecedente —en mi opinión— de las ideas de Maldonado, respecto del origen y de la calidad de las leyes de la naturaleza. Y en cuanto a la segunda parte de la proposición de Maldonado, relativa al hecho de que por desgracia el hombre es el único ser que puede abusar de su libre albedrío y desviarse del orden y de sus leyes, es indudable que también tiene su origen en Descartes, como se infiere con certeza de la siguiente referencia, que ya he consignado, pero que en bien de una mayor claridad de mis juicios, reitero:

Hay que recordar —una vez más— la célebre proposición con la que se inicia *El discurso del método*, y en la que se establece con firmeza, la suficiencia de la razón natural: "El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo. . . . y así la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino únicamente de que conducimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. . ." ¹⁷⁷ Y, agregaba el filósofo:

. . . No corren parejas *el común privilegio de la razón*, con los resultados usuales *de su ejercicio*, defecto exclusivo de aplicación que nos anticipa la voluntad urgida por la necesidad o extraviada por el prejuicio, responsable tanto del error, como del mal. . .

¹⁷⁵ René Descartes, ob. cit., quinta parte, p. 163.

¹⁷⁶ René Descartes, ob. cit., quinta parte, p. 164.

¹⁷⁷ René Descartes, ob. cit., quinta parte, p. 164.

Fácilmente, se entiende el sentido de este planteamiento ético del problema del error:

... nada hay tan grande como la voluntad o el libre albedrío que yo experimento en mí. Y lo que parece más notable, a este respecto, es que de entre todas las otras cosas que hay en mí, no hay ninguna que sea tan perfecta y grande, que no reconozca que podría muy bien ser aún más perfecta y mayor; Sólo la voluntad o libertad del albedrío la noto en mí tan grande que no concibo idea de otra más amplia y extensa, de manera que es ella principalmente la que me hace conocer que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios. Y aun cuando es, sin comparación mayor en Dios que en mí, tanto por razón del conocimiento y de la potencia que con ella se juntan y la hacen más firme y eficaz, cuanto así mismo por razón del objeto, pues se aleja y extiende a una infinitad de cosas más, aún así, no me parece más grande, si la considero formal y precisamente en sí misma. . . ¹⁷⁸

Ya al final, Descartes se pregunta: "... ¿de dónde nacen, entonces, mis errores? . . .", y se responde: "... Nacen de que la *voluntad* siendo mucho más amplia y extensa que el *entendimiento*, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende, además, a las cosas que no comprende, y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en lugar de lo verdadero, el mal en vez del bien; y esta es la causa por la cual me engaño y peco. . . " ¹⁷⁹

Es decir, la potencia de querer, como la de concebir, son dones que recibimos naturalmente de Dios, y tal y como llegan a nosotros, no pueden ser causa de error o de pecado. Pero no puede olvidarse que el hombre tiene dos facultades, la voluntad —o libre albedrío— y el entendimiento, y que siendo más amplia y extensa la primera, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende a cosas que no comprende, siendo, así, origen del error y del pecado. Así pues, la voluntad o libre arbitrio en la aplicación, fuera de sus límites, es la causa de los errores humanos.

En consecuencia, la voluntad nos pertenece, su uso está en nuestras manos, y tiene en nosotros una excelencia divina. Toda la

¹⁷⁸ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Meditación Cuarta, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1965, pp. 237-238.

¹⁷⁹ René Descartes, ob. cit., Meditación Cuarta, pp. 237-238.

responsabilidad en la conducta nos está reservada con exclusividad.

Descartes podía concluir con Rousseau: "... Todo está bien cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre..." Se me ocurre pensar que en ambos casos, se trata de una especie de confesión de piadosa humildad. Del reclamo implícito de la ayuda de Dios para lograr la salvación. En verdad —pienso yo—, en estas proposiciones se oculta toda la soberbia del ángel rebelde. Y, en definitiva, es la superación decisiva del error y del pecado, asumida por el hombre, con la única asistencia de sus fuerzas naturales.

Resulta casi obvio comprobar que si Descartes dice que los errores nacen de que la voluntad es más amplia y extensa que el entendimiento, y que no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende, además, a las cosas que no comprende, y se extravía al elegir lo falso en lugar de lo verdadero, el mal en vez del bien, Maldonado recibió y comprendió la lección, y, así, afirma que, al igual que las leyes naturales que rigen el mundo físico, éstas deberían gobernar "el orden moral" de las sociedades humanas, "... si entre las acciones del hombre y las leyes de orden físico, reinara una relación constante e inalterable de conformidad; mas por desgracia" —agrega— "el hombre es el único de todos los seres que por su ignorancia y debilidad de sus órganos, está dotado del don de poder abusar frecuentemente de su libertad y de sus leyes..."¹⁸⁰

Por otra parte, siguiendo la línea cartesiana, tal y como lo hicieron todos los filósofos, los artistas y los científicos del que podría llamarse —con muy serias reservas— el período de la recepción de la Ilustración en México y en el resto de América, Maldonado criticó severamente a la escolástica y la consideró acabada y decadente: "... La jerga escolástica, nació en un siglo de opresión y despotismo, y de tinieblas; el fárrago indigesto del Derecho Romano inundó la tierra de leyes serviles y arbitrarias... la colección espuria de Isidoro fue producción de uno de los siglos más famosos por la ignorancia del clero y de los legos..."¹⁸¹

Para Maldonado, no eran ni éstas, ni otras, las armas con las que los literatos podrían triunfar sobre los tiranos "... a esta hidra contumaz y penitente solo se la bate victoriosamente con el nervio

¹⁸⁰ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo II, p. 22 y tomo I, p. 147.

¹⁸¹ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. III.

irresistible de la robusta y varonil filosofía política, de aquella filosofía que se encuentra en el orden eterno de la naturaleza, el primer anillo de la cadena social que cultivan los publicistas más ilustres de Europa. . . ” ¹⁸²

Después de estos juicios tan adversos a la escolástica, Maldonado insiste: “. . . en aquellas épocas, en la filosofía y la literatura, había quizás más esplendor, pero muy poca solidez. . . ” Y esta poca solidez consistía en que:

. . . se ignoraba el derecho natural; que la moralidad se encontraba pervertida por un fanatismo insensato, por unas supersticiones miserables; que cualquiera sueño, visión y oráculo, causaban a cada instante funestísimas y vastas conmociones; y que, aun cuando no se hayan curado completamente los pueblos de tantos males, ha disminuido sin embargo infinito su intensidad, y la experiencia de lo pasado no se ha perdido totalmente para lo futuro. Sobre todo, *las luces se han extendido y propagado* de tres siglos a esta parte; la civilización ha hecho progresos muy notables. . . . y la espera de las ideas en todo género se ha engrandecido: entregado el hombre a *estudios abstractos* ha conocido mejor el destino que le indicaban *la razón, la naturaleza*, y sus relaciones en la sociedad. . . . *se han esparcido las luces*. . . ¹⁸³

En esta situación, el ilustre teólogo, inflamado del espíritu de renovación o de reforma de la Ilustración, y en su caso concreto, por Descartes, angustiosamente se pregunta: ¿Por qué no se ha perfeccionado la sociedad en general?, y, antes de responderse, formula otra pregunta: ¿Tendrías la intención de pensar que la especie se va deteriorando? Y, viene la respuesta:

. . . Guárdate de la ilusión y de las paradojas del misántropo: el hombre descontento siempre del presente, atribuye a lo pasado una perfección falsa, que no es más que la máscara de su tristeza. Elogia a los muertos en odio y a los vivos y golpea a los hijos con los huesos de sus padres. . . . El hombre inexperto y desconfiado cree en la voz de los sepulcros y en el testimonio de los monumentos. . . . pero es muy cierto que algunos países han

¹⁸² Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. IV-V.

¹⁸³ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, pp. 154-155.

decaído de lo que fueron en otros tiempos; pero si el espíritu sondease en lo que constituía entonces la sabiduría y la felicidad de sus habitantes, hallaría que hubo en su gloria [Maldonado repite su frase condenatoria] mucho esplendor y poca solidez. . . ¹⁸⁴

Maldonado, tal y como su maestro y guía —según mi punto de vista—, desprecia, repudia y estigmatiza a la escolástica. A este respecto, Maritain dice:

. . . Efectivamente era una época en que el aristotelismo decadente, incapaz de mantenerse en el reino del intelecto, se tornó día a día más esclavo de la apariencia exterior —es decir, mientras una nube ocre oscurece las opiniones sobre fenómenos y conceptos confusamente empíricos— y demuestra en la práctica con su modo de proceder, ese materialismo helado que es el castigo de los llamados de la sabiduría cuando juegan sucio; Descartes percibe de una simple mirada (demasiado simple) la necesidad de retornar de las apariencias externas, con sus interminables contradicciones, a fin de elevarse a las realidades espirituales que el conocimiento de sí mismo revela. . . ¹⁸⁵

Pero es prudente retornar, brevemente, a un punto que considero que es esencial en la filosofía de Descartes, y que, por mi parte, estimo que tiene el mismo carácter en el mexicano: me refiero a la preeminencia del método, así como del criterio matemático.

Creo que no es necesario probar que Maldonado finca todo su sistema en un criterio matemático, puesto que es ostensible. He consignado su punto de vista respecto de que la política es una ciencia tan invariable en sus principios, como la geometría. Asimismo, todo el desenvolvimiento de sus proyectos de constituciones, se fundan en un criterio lógico-matemático. En efecto, Maldonado parte de una serie de principios, y de ellos deduce, implacablemente, todo el cuerpo de su sistema. Por otro lado, todo el edificio de sus construcciones socio-políticas, está cimentado en el orden natural, que obedece a leyes —semejantes a las matemáticas— que son universales y necesarias. Y, por último, este orden de la naturaleza es

¹⁸⁴ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, pp. 133-134.

¹⁸⁵ Jacques Maritain, *El sueño de Descartes*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956, p. 24.

la obra magnífica de Dios, quien, por otra parte, en unos cuantos *Mandamientos*, resumió admirablemente todo un código de conducta del hombre, y, con ello, creó *un orden perfecto* en la naturaleza, y una moral admirable.

He mencionado que Descartes recapacitó mucho sobre la idea muy simple y maravillosamente clara de que la ciencia había de ser la obra de una sola persona, "... *una obra hecha por la mano de un solo artífice*..." "... Como es cierto, fuera de toda duda que en el estado de la verdadera religión, donde *Dios solo dispuso todo*, debe estar incomparablemente mejor ordenado que todos los demás..." ¹⁸⁶

Siguiendo este camino de pensamiento, el filósofo llegó —según él— a convencerse y a concebir a la ciencia como *la ciencia admirable*. Consideraba que sólo a él, y, a través de los siglos a sus descendientes, les estaba reservado el hallazgo definitivo de la ciencia, ya que desaparecido él, tan solo tendrían que desarrollar sus verdades para seguir adelante. Esto le resultaba lógico, ya que era en él y con él que la humanidad llegaba a su madurez, y era precisamente él, quien había de ser el único *ingeniero* de la moderna ciudad del intelecto, de *una ciudad enteramente geométrica* y recta como un diseño.

Descartes, pues, se consideraba el descubridor de esa ciencia *admirable*, y, de esa manera, todo resultaba, simplemente, una cuestión de invención matemática, el descubrimiento de la geometría analítica, o bien aquel gesto atrevido, con el cual creyó fusionar las diversas ciencias matemáticas en *una sola ciencia de proporciones*, o la cuestión de la invención de las cuatro leyes del Método, o aun la intuición de una especie de simbolismo análogo a *la característica* universal de Leibnitz.

Dice el ya citado Maritain:

... Bajo el semblante severo y austero de Descartes, brillan dos cosas vivientes, dos verdades preciosas: una es la antigua y la otra la nueva. La última es la verdad reciente de la ciencia físico-matemática, la anterior es aquella verdad antigua, el precepto

¹⁸⁶ René Descartes, *El discurso del método*, segunda parte, p. 142.

socrático y cristiano: vuelve dentro de ti y al elemento espiritual en tu interior. . . ¹⁸⁷

Descartes, cuya habilidad como hombre de ciencia escasamente puede ser exagerada, no sólo sentía o divinizaba, y en efecto utilizaba —o empleaba— *los recursos de las matemáticas*, aplicados a la ciencia de la naturaleza —como lo hizo Galileo, por ejemplo—, sino que también tenía una clara visión intelectual de la estructura interior y de los derechos de la ciencia físico-matemática del mundo, con todas sus exigencias.

Así pues, para concluir, fue Descartes, sin duda alguna, el principal inspirador de los principios esenciales que animan el sistema jurídico-político de Maldonado, que fue ordenado y estructurado sobre bases geométricas, o, más bien, sobre bases lógico-matemáticas. Efectivamente, fue Descartes, quien respondiendo a un sueño casi sobrenatural, que tuvo en noviembre de 1619 —sueño del que él mismo nos informa—, decidió que su misión, la gran razón de su vida, era dedicarse a crear la ciencia —*la ciencia admirable*— en la cual se unían todo el esplendor del conocimiento físico-matemático, puesto que era el triunfo universal de la claridad matemática, y el esplendor de la interioridad espiritual, por cuanto era una emanación de la ciencia de Dios en nuestro espíritu, una especie de *geometría angelical*, como dice Maritain.

En la búsqueda de la verdad, el punto de partida de Descartes fueron *la evidencia y la sinceridad*, que, en verdad, no son sino una misma cosa. La evidencia corresponde a la idea; la evidencia es la sinceridad de la idea. La sinceridad corresponde al espíritu; la sinceridad es la evidencia del espíritu.

Ahora bien, afirma el filósofo al que vengo refiriéndome:

. . . bien a las claras se muestra cómo la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las otras ciencias, ya que su objeto es tan claro y tan simple que no tienen necesidad de suponer nada que la experiencia pueda poner en duda, y que ambas proceden por un encadenamiento de consecuencias que la razón va deduciendo unas de otras. . . . Eso no quiere decir que la aritmética y la geometría sean las únicas ciencias que es necesario aprender, sino que los que buscan el camino de la verdad, *no*

¹⁸⁷ Jacques Maritain, ob. cit., p. 24.

*deben ocuparse de aquello que no ofrezca un conocimiento igual a la certeza de las demostraciones aritméticas y geométricas...*¹⁸⁸

En consecuencia, esta referencia, como todas las demás que he consignado, me autorizan a llegar a la conclusión de que Descartes llegó a la filosofía por el camino de las matemáticas. Y, como corolario de este principio, afirmar que: "... Para no caer en el error, vamos a enumerar aquí los medios por los cuales nuestro entendimiento puede elevarse al conocimiento sin temor de equivocarse, existen solamente dos: la intuición y la deducción..."¹⁸⁹

Aparece aquí otra idea original de Descartes: *la de la luz natural*. Esta es una guía segura de la inteligencia, y se deriva de la concepción cartesiana de la razón. El buen sentido, que es la facultad para juzgar o para distinguir lo verdadero de lo falso, pertenece, por esencia, y enteramente, a cada ser humano.

El buen sentido o la luz natural es propio de la razón en su estado de pureza, según nos la diera Dios. Así, hay en el espíritu humano, algo de divino. En él han sido puestas las semillas de los pensamientos útiles; aquellas que aun olvidadas o ahogadas por los estudios contrarios, no obstante producen frutos espontáneos. De ahí que la luz natural guía al hombre sensato, mejor que la lógica a los sabios, pues a modo de un instinto seguro, conduce sus pensamientos por sendas sencillas y *evidentes*. El álgebra y el análisis no han sido sino los frutos espontáneos de *los principios innatos de ese método*.

Es cierto que Maldonado no utiliza el concepto textual "*luz natural*", pero su contenido y naturaleza sí fueron recogidos por él, y aparecen en sus textos más importantes, con otro vocablo por nombre. Por ejemplo, al conminar a los jóvenes que no desesperen de que el despotismo será vencido, argumenta en forma extensa, y señala que en los tiempos que él llama modernos, se habían producido cambios favorables muy importantes y prometedores, sobre todo en Europa, y fiel —una vez más— a sus convicciones, Maldonado afirma: "... Y este mejoramiento es un efecto necesario también de las leyes de la naturaleza; a causa de que *por la ley de la*

¹⁸⁸ René Descartes, *Reglas para la Dirección del Espíritu*, Regla segunda, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1965, pp. 270-271.

¹⁸⁹ René Descartes, ob. cit., Regla tercera, p. 272.

sensibilidad, el hombre tiende tan invenciblemente a ser dichoso, como el fuego a subir, la piedra a gravitar y el agua a nivelar. . .”¹⁹⁰

En estas cuantas líneas de Maldonado se encuentran dos ideas que tienen raíz de clara inspiración cartesiana: la de la existencia de un orden en la naturaleza, así como la de que este orden está regido por leyes universales, necesarias y eternas, y la idea de que el hombre, por su sola razón, por la luz natural, conoce la verdad. Y, sin lugar a duda, Maldonado llama a la luz natural, *ley de sensibilidad*, o sea lo mismo, puesto que se impone al hombre invenciblemente.

Posteriormente, Maldonado se refiere a la necesidad de enfrentarse a una organización racional de la sociedad, y dice:

... Hemos vivido hasta ahora, en una sociedad formada al acaso, sin bases fijas, sin convenios libres, sin estipulaciones de derechos. Hoy queremos extender un contrato regular y para ello investigad, cuáles deben ser sus bases. Nuestros padres han marchado por la senda de la ignorancia y la costumbre de seguirlos nos ha descarriado. Todo se ha hecho por la violencia, por fraude o por seducción, y las verdaderas *leyes de la moral y de la razón* están todavía oscurecidas. ¡Desembrollad este caos, descubrid sus relaciones! Quienquiera que sea la potencia activa; la causa motriz que rige al universo, habiendo dado a todos los hombres, los mismo órganos, las mismas sensaciones y necesidades, ha declarado por ese mismo hecho, que daba a todos los mismos derechos al uso de sus bienes, y que *todos los hombres son iguales* en el orden de la naturaleza. En segundo lugar *los ha hecho libres*, de modo que ninguno está sometido a otro y que cada uno es propietario absoluto de su ser. . .¹⁹¹

Asimismo, Maldonado funda el derecho natural en el orden del universo, que, según él, se conoce directamente y se impone a todos, de la misma manera en que los derechos naturales que recibimos de la bondadosa mano de Dios —de acuerdo con el teólogo jalsciense— se conocen por *la luz de la razón*, que es un equivalente, sin duda, de la luz natural cartesiana.

Por último, se impone una pregunta: ¿cómo se llevó al cabo la

¹⁹⁰ Francisco Severo Maldonado, *El Fanal del Imperio Mexicano*, tomo I, p. 156.

¹⁹¹ Francisco Severo Maldonado, ob. cit., tomo I, p. 160.

recepción del pensamiento de Descartes en Maldonado? Estimo que la respuesta es fácil y sencilla: Maldonado era teólogo, maestro en Guadalajara, y un hombre de muy grandes inquietudes intelectuales, y, como lo demuestra en su obra, era un lector de gran avidez y poseía una información extraordinaria. Así pues, no es aventurado afirmar que conoció todas las obras —o por lo menos algunas— de Descartes, a quien cita expresamente, y declara que es “*el primer pensador de la Europa moderna, el conquistador de la libertad filosófica . . .*”

Pero, aún más, es necesario recordar el ambiente cultural que existía en aquella época: los jesuitas exiliados por Carlos III habían difundido con extensión la nueva corriente cartesiana. Los literatos, los hombres de ciencia, repudiaban la escolástica y rendían culto a las nuevas corrientes de pensamiento de la Ilustración. En especial, Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, quien de una manera franca y abierta postuló el cartesianismo, y en su clásica obra, *Elementa Recentioris Philosophiae*, defendía las ideas filosóficas de Descartes en la Nueva España. Parece muy probable que dicha obra fuera publicada en el año de 1774, y, según los datos que aportan los comentaristas, ésta fue declarada texto obligatorio en varios seminarios, por lo que seguramente llegó al conocimiento de Maldonado, junto con *Los errores del entendimiento humano*, también de clara filiación cartesiana, publicada en 1781. Por otra parte, este ambiente renovador y, más aún, revolucionario, inspirado en las ideas de la Ilustración, que se había difundido en la Nueva España, tal y como ya lo he consignado con anterioridad, tuvo un foco luminoso y brillante en Guadalajara, lugar en donde vivió y escribió Maldonado. De esto, nos ilustra con claridad y justeza el eminente historiador e investigador mexicano, don Antonio Pompa y Pompa, en la *Introducción* a la publicación que hizo el Instituto Nacional de Antropología e Historia, de una edición facsimilar de *El Despertador Americano*, periódico insurgente publicado por Maldonado, en Guadalajara, en 1810. El comentario de Pompa y Pompa, es el siguiente:

...Al finalizar el siglo XVIII y primeros años del XIX, era notable la inquietud en la conciencia novo-hispana, muy particularmente en el pequeño mundo intelectual de la Colonia; ya era procesado en Guadalajara por sus ideas renovadoras el Vice-rector y Regente de Academias del Colegio de San José, don Juan

Antonio Montenegro, licenciado en teología y filosofía; y por el Santo Oficio de la Inquisición, en la ciudad de México, el seminarista Juan José Pastor Morales; los nombres del licenciado Verdad y del P. Talamantes se vuelven sospechosos y tiran a lo inmediato; las teorías de Juan Jacobo Rousseau, Voltaire, Montesquieu y Bentham, se habían difundido provocando uno de los más trepidantes movimientos revolucionarios en las ideas de la Nueva España . . . ¹⁹²

Por cualquiera de estos conductos, o más bien, por todos ellos, Maldonado conoció las obras y las doctrinas de Descartes y, como buen hijo de la Ilustración, las asimiló y las adoptó, tanto más, que indudablemente satisfacían su espíritu crítico, y su temperamento revolucionario y luchador.

Pero, debe quedar precisado que Maldonado formó parte del movimiento de la Ilustración, y fincó su sistema filosófico, jurídico y político, en los principios esenciales del cartesianismo, y, por tanto, al lado de Gamarra, y de los jesuitas del siglo XVII, en la filosofía; de Sigüenza y de otros, en la ciencia, Maldonado representa el tratadista de la política de acuerdo con el pensamiento de la Ilustración, del "siglo de las luces", y en esto, también fue un precursor.

¹⁹² Antonio Pompa y Pompa, "Introducción", *El Despertador Americano*, facsímil y proceso,