

La crítica de «Europa» en Francisco Javier Clavijero: hacia la invención de «México»

Sebastián Pineda Buitrago. Universidad Iberoamericana Puebla

La Pragmática Sanción del 2 de abril de 1767, firmada por el rey Carlos III, decretó el exilio de todos los miembros de la Compañía de Jesús de todos los territorios del imperio español. La mayoría se exilió en ciudades vecinas o contiguas a los Estados Pontificios. Con el tiempo, a pesar de ser una invención española, la Compañía halló mayor apoyo y fundó más universidades en imperios o naciones no católicas, más bien protestantes, como Alemania y Estados Unidos.¹ Se cuenta que entre los expulsados de México o Nueva España hubo, hacia 1767, alrededor de 678 miembros de la Compañía (casi todos nacidos entre 1686 y 1751), de los cuales un centenar aproximadamente dejó algún escrito literario.² Francisco Javier Clavijero (Puerto de Veracruz, 1731-Bolonia, 1787) zarpó el 25 de octubre de 1767 de su natal Veracruz con rumbo a Italia. Desde junio de 1770 hasta el 2 de abril de 1787, cuando muere, residió en Bolonia.

Ahora bien, la expulsión de los jesuitas por parte del imperio español en 1776 hay que entenderla a la luz del primer efecto de la Revolución industrial y como consecuencia de las presiones políticas imperiales de Inglaterra y Francia. La aparición de los jesuitas no se explica a su vez sin el Concilio de Trento (1545-1563), es decir, como respuesta a la amenaza que representó la Reforma luterana y

¹Agradezco la observación del Profesor Fermín del Pino, y referencio a su artículo “Concepto jesuita de civilización, y su aplicación en la época ilustrada”, en *Civilizados y salvajes. La mirada de los Ilustrados sobre el mundo no europeo*, ed. de María José Villaverde Rico y Gerardo López Satre, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, pp. 155-178

² En la lista biográfica y bibliográfica que el jesuita español Lorenzo Hervás compiló en su *Biblioteca jesuítico-española* (un manuscrito que redactó en Roma entre 1793 y 1799), se advierte, a juicio de Antonio Astorgano, un profundo interés por los jesuitas mexicanos. Véase Antonio Astorgano, “Hervás y Panduro y sus amigos ante la mexicanidad”, en *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las Independencias*, ed. de Milena Kropivitz Acuña, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Universidad Iberoamericana, México, 2009, pp. 201-254, p. 204. También del mismo Astorgano, ahora con Fuensanta Garrido Domené, “Panorama esquemático de la literatura de los jesuitas mexicanos expulsos (1767-1830)”, en *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 1, núm. 2., 2013, pp. 60-120, p. 62. Disponible en:

<http://ciecs-conicet.gob.ar/revistas/index.php/ihs/article/view/20/23>

calvinista. La ruptura con Roma lo fue también con la mediación eclesial entre lo humano y lo divino. A la figura de Calvino se opuso, en la Europa mediterránea, la figura de Ignacio de Loyola. No se trata de una supervivencia medieval.³ Por el contrario. A través de una especie de misticismo activo, capaz de santificar lo mundano, Loyola reforzó el *locus mysticus*. Sin soltar los amarres con Roma o el puerto católico, la nave del imperio español no tuvo que secularizarse durante aquella primera etapa de globalización. A partir de 1572, según el historiador Robert Ricard, llegan los primeros padres de la Compañía de Jesús y se *latiniza* México, en el sentido literal del término.⁴ La transmisión de la auténtica cultura clásica se aseguró gracias al método de enseñanza jesuita, la *Ratio Studiorum*, que robusteció las instituciones educativas y ayudó a la elevación del nivel *cultural* de la sociedad criolla (un tanto descuidada por las órdenes mendicantes, la franciscana especialmente), preparando a su vez al alto clero secular. Los primeros jesuitas en llegar a Nueva España, como el italiano Vinencio Lanuchi (alumno y amigo de Fray Luis de Granada), fortalecieron el aprendizaje de la gramática latina.⁵ Este enfoque lingüístico permitió a su vez a futuros religiosos establecer gramáticas de lenguas indígenas, y así integrar al *ecumen* a comunidades periféricas sin necesidad de un vago multiculturalismo al modo de nuestros tiempos. Por tanto, según Aullón de Haro:

³ Dicho sea de paso, el término Edad Media fue invención del teólogo luterano Christopher Keller, «Cellarius», al publicar en 1688 *Historia de la Edad Media* desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la toma de Constantinopla por los turcos. Véase Jacques Heers, *La Moyen Age, une imposture*, trad. de Mariana Vilalta, Barcelona, Crítica, 2000.

⁴ Véase de Robert Ricard (1946), *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y métodos misioneros mendicantes de la Nueva España de 1523 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay, México, FCE, 2014, p. 8.

⁵ Un siglo después de la Conquista, por los pasillos del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de Ciudad de México, se paseaban jesuitas novohispanos de alto calibre intelectual como el escritor Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y el influyente obispo Antonio Núñez de Miranda (1618-1695), este último confesor de la famosa Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). En cierta forma, Sor Juana se benefició del universalismo jesuita a juzgar por su correspondencia con intelectuales de la Compañía, como el madrileño Diego Calleja (primer biógrafo de la poeta mexicana) y el portugués Antonio Viera, con quien ella tuvo intensas discusiones teológicas. Véase Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979, p. 21. Véase también Robert Ricard, “Antonio Viera y Sor Juana Inés de la Cruz” [Lecciones leídas en la Universidad Hispanoamericana de La Rábida (curso de 1947)], en *Revista de Indias* 11, núms. 43-44 (Enero-Junio 1951), pp. 61-87; Disponible en The Sor Juana Inés de la Cruz Project: <http://www.dartmouth.edu/~sorjuana/Commentaries/Ricard/Ricard.html> [consultado el 7 de agosto de 2017].

Estamos en condiciones de afirmar que España, o si se quiere mejor en tanto que tradición hispano-italiana, produjo una Ilustración singular y propia, cristiana, integradamente humanista y disciplinar, científica e historiográfica, metodológicamente comparatista, superadora y no rupturista, internacionalista y mundialista, y esto último no sólo en virtud de una concepción del universo y del mundo, sino también de las expediciones y las Indias y, al menos en muy buena parte, transterrada y expulsa, pero elevada como proyecto intelectual: es la Ilustración universalista española; o hispano-italiana si se prefiere, de asumir que en Italia y en parte mediante la lengua de este país se constituyó su centro.⁶

Esta Ilustración hispano-italiana se hizo evidente cuando los jesuitas de todas las provincias del imperio español confraternizaron al confluir en Italia, donde hallaron unas ansiadas nutridas bibliotecas. Así Clavijero se relacionó con otros jesuitas españoles e hispanoamericanos como consecuencia del exilio. Durante dieciocho meses tuvo contacto personal con Lorenzo Hervás (1735-1809), con quien además se carteó durante ocho años seguidos. Éste se apoyó en Clavijero para nutrir la parte de su enciclopédica *Idea dell'universo* (1788-1792), la que va del volumen XVII al XXI y clasifica y sistematiza las familias de lenguas.⁷ Si bien las METODOLOGIAS COMPARATISTAS no son tan evidentes en Clavijero, su aporte a la ciencia humanística universal, tanto en un sentido de totalización de las disciplinas como geográfico-cultural, resulta notable en su *Storia antica del Messico* (1780). (Fig. 1)

⁶ Pedro Aullón de Haro, *La Escuela Universalista Española del siglo XVIII. Una introducción*, Sequitur, Madrid, 2016, p. 67.

⁷ Ronan, ob. cit., p. 163.

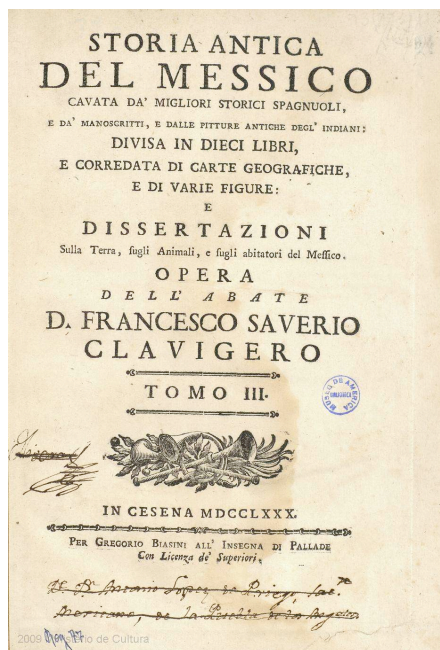


Fig. 1. *Storia Antica del Messico cavata da' mighori storici spagnuoli e da' manoscritti ...*

Editado en Cesena por la imprenta Gregorio Biasini (1780-1781)

(Imagen tomada de la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte)

En este libro, sin embargo, Clavijero tomó un matiz rabiosamente antieuropeo en cuanto Europa, para él, ya significaba una secularización y reducción del universalismo cristiano y, por tanto, una negación de la evangelización española. De ahí que, en el prólogo a su *Historia antigua de México* (1780), Clavijero fuera lanza en ristre contra los propagandistas del despotismo ilustrado. El jesuita novohispano atacó especialmente a Cornelio de Pauw (Ámsterdam, 1739-1799). Éste, entre 1768 y 1769, había publicado en Berlín, y en dos volúmenes, su *Recherches philosophiques sur les Américains ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, parte de la cual ya había salido como un capítulo sobre América en el *Supplément à l'Encyclopedie* (1751-1781) de Diderot y D'Alembert. Clavijero advirtió en De Pauw, además de xenofobia y “crueldad a los españoles”, la derrota de la objetividad histórica en virtud de una vaga superioridad “europea”, y así lo dijo en el prólogo a *Historia del México antiguo*:

[De Pauw] sazona sus discursos con bufonadas y maledicencia, poniendo en ridículo cuando hay respetable en la Iglesia de Dios. [...] Su maledicencia, el desprecio con que habla de los más venerados padres de la Iglesia, la burla que hace de los pontífices romanos, los soberanos y las órdenes religiosas, y su poco aprecio por los Libros Sagrados, en lugar de disminuir su autoridad parecen aumentarla, en un siglo que se ha publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza y no es apreciado el

que no es filósofo, ni se reputa tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad.⁸

Es preciso advertir que la *Historia antigua de México* de Clavijero, para ciertos funcionarios del nuevo régimen “colonial” español, resultó sospechosa en cuanto trazaba una imagen violenta de la conquista de México. Aunque Clavijero había enviado a un impresor de Madrid una traducción al español de su *Historia antigua de México*, su manuscrito recibió informes desfavorables por parte del Consejo de Indias. En dichos informes influyó mucho, al parecer, lo que entre 1784 y 1785 escribió Ramón Diosdado, un jesuita peninsular, con el título de “Observaciones americanas y suplemento crítico a la historia del ex jesuita don Francisco Xavier Clavijero”, manuscrito que no llegó a publicarse.⁹ Los funcionarios religiosos fieles a la corona no vieron con buenos ojos el libro de Clavijero, ni se solazaron con la crítica que Clavijero hizo de los ilustrados franceses e ingleses aun cuando, en ello, el novohispano mostraba una defensa de la “nación española”. En la introducción a la sección de las “Disertaciones” (el texto agregado al final de la *Historia antigua de México*), Clavijero sonaba demasiado irónico en sus críticas a las *Cartas americanas* de Gian Ricardo Carli.¹⁰ La sospecha de los funcionarios gubernamentales o coloniales tenía su razón de ser. El tono airado de Clavijero, como se saliera de cauce, pronto desataría una revolución contra la Corona española, en cuanto nación “europea”.

Llegados a este punto, es importante mencionar, en lo concerniente al concepto de «historia» y como antecedente de la obra de Clavijero, que el nacimiento de la historiografía mexicana haya obedecido a un método defensivo en el sentido más hipocrático o médico del término. Anterior al de Clavijero, *Storia antica del*

⁸ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, trad. de J. Joaquín de Mora, 2 vols., México, Editorial Delfín, 1944, p. XXXIII.

⁹ Véase de Fernando J. Silva Guerrero, “Lealtad en el exilio: afiliaciones concéntricas y enunciación hispanista en la *Historia antigua de México* (1780) de Francisco Javier Clavijero (1731-1787)”, en *Lexis*, vol. XXXIX, 2 (2015), pp. 363-392, p. 375.

¹⁰ Según el historiador Julio Le Riverand Brusone, hay muchas diferencias entre la *Historia...* y las *Disertaciones...* En la primera desaparecen los elementos característicos de la tradición historiográfica católica. En la segunda, en cambio, resaltan y cita la primera de ellas: “El sumo respeto que se debe a los libros santos me obliga a creer que los cuadrúpedos y reptiles del Nuevo Mundo descienden de aquellos individuos que se salvaron del diluvio universal en el arca de Noé”. En cambio, en el texto de la *Historia...* predominan las ideas de una objetividad histórica. Véase Julio Le Riverand Brusone, “Prefacio”, en Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, ed. cit., p. 10.

Messico (1780), hay un libro titulado *Biblioteca Mexicana*, de Juan José de Eguiara y Eguren (Ciudad de México, 1696-1763), publicado en latín en 1755, y cuyo primer capítulo justamente se titula *Exhibens Litteras*.¹¹ Se trata de uno de los primeros tratados de historiografía crítico-literaria mexicana, escrita en latín por un canónigo de la Real y Pontificia Universidad de México cuyo *curriculum* igualmente se fundaba en el *trivium* y *cuadrivium*. El canónigo Eguiara y Eguren escribió su monumental *Biblioteca Mexicana* bajo un sentimiento de “indignación y cólera” contra el deán de la iglesia de Alicante, Manuel Martí (1663-1737). Este, en una obra que tituló *Cartas latinas* (1735) reprodujo una serie de diálogos para evitar que un adolescente aventurero viajara a la Nueva España, donde impera “la ignorancia más supina”. Así se refería Manuel Martí al adolescente que deseaba viajar a México: “¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás, por ventura, no diré maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes?”.¹² Ante semejante juicio del deán alicantino, el canónigo mexicano tradujo su “indignación y cólera” en una lista o Biblioteca de sabios locales, para demostrar que en México sí que había habido erudición y “estudios literarios”, no sólo entre los criollos, sino especialmente entre los indígenas náhuatl, quienes a su modo igualmente cultivaron las siete artes liberales: poesía [gramática], lógica, retórica, aritmética, geometría y astronomía.¹³

¹¹Juan José Eguiara y Eguren, *Biblioteca mexicana o historia de los varones eruditos que en la América Boreal nacidos o que, en otra tierra procreados y por virtud de su mansión o estudios en esta arraigados, en cualquiera lengua algo por escrito legaron, principalmente de aquellos que en dilatar y favorecer la fe católica y la piedad con sus hazañas y con cualquier género de escritos publicados o inéditos, egregiamente florecieron* (1755), versión española de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1996. Véase también de Agustín Millares Carlo la traducción española de los prólogos con notas, bibliografía y una biografía de Eguiara, publicada con el título *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, FCE, 1944.

¹² Véase Bernarda Urrejola, “El concepto de literatura en un momento de su historia: el caso mexicano(1750-1850)”, en *Historia Mexicana*, vol. 60, núm. 239 (en-mar, 2011), pp. 1683-1732. Véase Manuel Martí, *Cartas latinas*. Epistolantm libri XII: Accedit de animo affeccionibus liber, Mantuae Carpentanorum, apud Joannem Stunicam, 1735, pp. 46. 47.

¹³ Eguiara, en su *Biblioteca...*, acude en múltiples ocasiones a los términos *litteratura*, *litterariae*, *litterarum profesores*, *litteraria exercitia*, *litteraria*, *respublica litteraria*, haciendo referencia a la acepción de “erudición”, y en menor medida al de *litteri amonioribus* o *amoeniouris litteraturae auctores*, es decir, “bellas letras” o “literatura amena” en cuanto distracción y placer. En este sentido, según Bernarda Urrejola, Eguren tomó el significado de literatura del diccionario de Esteban de Terreros (1786): “doctrina y conocimiento profundo de las letras o ciencias”, en referencia a los muchos hombres letrados que hay en México. Véase Urrejola, art. cit., p. 1698.

Es de notar cómo este mismo sentimiento de indignación y cólera, motivó a Clavijero pocos años después a escribir su *Historia antigua de México*, aunque esta vez contra sus pares europeos de origen francés y protestante, desdeñosos y propagandistas de la leyenda negra contra España y por consiguiente de la inferioridad de América. Por tanto, el indigenismo *avant la lettre* tanto de Eguren como de Clavijero es hasta cierto punto un cultismo, una creación *ilustrada*. Ya en 1975 José Emilio Pacheco, en un texto escrito en inglés y titulado “Lost Homeland: notes on Francisco Javier Clavijero and the natural culture of Mexico”, observó que el jesuita veracruzano había expropiado el pasado indígena para servir a la ideología criolla.¹⁴ Por otra parte, el principal precursor de esta tendencia había sido fray Juan de Torquemada (1557-1624). Este, en su *Monarquía indiana*, asumió que el pasado legítimo o clásico de México era, ante todo, el indígena. En adelante, según el historiador Jorge Alberto Manrique, la historia antigua de México, la prehispánica, se hizo presente en los principales clásicos del siglo XVII novohispano, es decir, en Carlos de Sigüenza y Góngora y en Sor Juana Inés de la Cruz.¹⁵ Esta última compuso villancicos en tocotín (la forma poética popular náhuatl), justamente para insistir en un barroquismo (¿o clasicismo?) hispano-mexicano. Sigüenza, aparte de dejar un tratado titulado *Teatro de virtudes políticas advertidas en los monarcas del mexicano imperio*, insistió en identificar, en su *Fénix del Occidente*, a Quetzalcóatl con el obispo Santo Tomás. Además, una vez que en 1672 obtuvo la cátedra de matemáticas, en la que se dedicó a la astronomía, Sigüenza la emprendió contra la superioridad europea, que creyó encarnada en la figura del padre Eusebio Francisco Kino, un jesuita de origen austriaco.¹⁶ Cuando, después de la expulsión de los jesuitas, acabó por sepultarse el arte barroco y su afán COMPARATISTA entre la idea de lo clásico grecolatino y lo clásico náhuatl, la visión de lo indígena se hizo paradisiaca y utópica, es decir, se *politicizó* en función de una reivindicación criolla frente a la metrópoli. Ello era entendible como respuesta al discurso de la superioridad europea. Para Julio Le Riverand Brusone, Clavijero es, por tanto, un criollo de la última etapa de la

¹⁴ Véase José Emilio Pacheco, “Lost Homeland: notes on Francisco Javier Clavijero and the natural culture of Mexico”, en *The Latin American Resident Lectures*, University of Toronto, Toronto, núm. V, 1974-1975. *Apud* Beatriz Helena Domínguez, ob. cit., p. 280.

¹⁵ Véase de Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la Ilustración”, en *Historia general de México*, El Colegio de México, 1976, pp. 359-446.

¹⁶ Véase Irving Leonard, *La época barroca en el México colonial*, FCE, 1990.

dominación española que alberga un agravio que cobrarse de la metrópoli, y de ahí que el indígena, representado en su *Historia antigua de México*, constituya un tema político, no sentimental.¹⁷

Ahora bien, ¿bajo qué discurso se encuadran tanto la protesta de Eguren contra el deán alicantino Manuel Martí, como la de Sigüenza contra Kino, así como la de Clavijero contra De Pauw o Robertson?¹⁸ Conviene volver sobre el hecho de que la disciplina de la Historia no ocupase un lugar explícito en el *trivium* y *cuadrivium*. Ello acaso obedezca sencillamente a la epistemología de la época, y a que todas las artes y las ciencias se concibieran implícitamente o de algún modo como *históricas* en un sentido clásico. El que la historia se asumiera capaz de hacer filosofía (es decir, como *filosofía de la historia*) fue un fenómeno adecuado pero también problemático respecto de la Ilustración. Hasta entonces, según Koselleck, “había sido imposible pensar el término sin sujeto: «historia» se refería a Carlomagno, a Francia, etc. [...] Las cosas cambiaron en cuanto los historiadores ilustrados intentaron captar la «historia misma»”.¹⁹ Para el humanismo ilustrado de corte hispano-italiano, sin embargo, el concepto de «historia pura» era limitativamente adjetivado, pues todo necesitaba ser comparado. De ahí el afán de Clavijero por historiar a los antiguos mexicanos en cuanto indígenas náhuatl, anteriores y contemporáneos a la evangelización, en virtud de que no quedaran subsumidos en una «prehistoria», según ya las nuevas doctrinas en boga. No hay que olvidar que el método COMPARATISTA había nacido, según Aullón de Haro, como teoría crítica o hermenéutica en los orígenes de la tradición humanística antigua, y explícitamente formulado por Dionisio de Halicarnaso.²⁰ Contrariamente a los ilustrados franceses y de la Europa septentrional, los humanistas ilustrados hispano-italianos, como Clavijero, tampoco se contentaron con intentar captar la «historia misma». Para ellos, el mejor método de investigación era la comparación en cuanto implicaba no sólo un análisis preciso de un pueblo o una

¹⁷ Véase Julio Le Riverand Brusone, “Prefacio”, en Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, ed. cit., p. 19.

¹⁸ Remito al artículo de Silvia Sebastiani, “Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea”, en *Historia y Grafía*, núm. 37 (jul-dic., 2011), pp. 203-236.

¹⁹ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2016, pp. 30-31.

²⁰ Aullón de Haro, ob. cit., p. 69. Cf. Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco. Primera carta a Ameo. Carta a Pompeyo Gémio. Segunda carta a Ameo*, ed. de Galán Vioque y M. A. Márquez Guerrero, Madrid, Gredos, 2001, p. 225.

región, con sus rasgos positivos y negativos, sino que también implicaba el comparar éstos entre sí.

¿Qué desató el hecho de que, a partir de la Revolución industrial, los historiadores se pusieran a captar la «historia pura»? ¿Acaso un exceso de cientifismo? Para Peter Hanss Reill, efectivamente, la «historia» se redujo a términos naturalistas. En su *Vitalizing Nature in the Enlightenment* (2005) observa que, a los ojos de los ilustrados franceses e ingleses, el Nuevo Mundo, por *nuevo* se consideró inmaduro o en vísperas de madurar en el sentido biológico del término.²¹ La reducción conceptual se agudizó luego de que Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) publicara su *Histoire naturelle* (1747-1788). A partir de ahí se desprendieron, como flores malditas, las *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-1769), del referido Cornelio de Pauw, autor también de la entrada sobre América en el *Supplément à l'Encyclopédie* (1751-1781) de Diderot y D'Alembert. En ambos textos, De Pauw hizo del Nuevo Mundo un lugar de clima insalubre y por tanto engendro de animales y hombres subnormales. De Pauw tildó de irrisoria e hipócrita la bula *Sublimis Deus* (1537) de Paulo III, con la que Roma reconoció la humanidad de los indios.²²

La idea de la historia concebida por este enciclopedismo, tras divorciarse de la filosofía católica por considerarla demasiado deductiva y juzgarla como mera pintura de ideas, por un lado, y tomar hasta cierto punto la aristotélica en cuanto inductiva y física, por el otro, optó por el método hipocrático. Es decir: la historia como un método no-filosófico y más bien químico o biológico. Hipócrates era médico y asumir su método en el plano de la historia significaba un retorno al vitalismo en virtud de lo *inmanente* y en contra, por consiguiente, de lo trascendente y lo metafísico. Ya Tucídides (¿396 a.C.?), el primer historiador en el sentido clásico del término, estaba imbuido del método hipocrático. En su *Guerra del Peloponeso*, en efecto, Tucídides historió o analizó el pueblo ateniense en virtud de una enfermedad (la guerra), puesto que en épocas de paz o de salud el cuerpo social no manifiesta de igual modo las anomalías fisiológicas, las crisis del poder, del derecho y de la

²¹ Véase Hanss Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 2005, especialmente el primer capítulo: "Storming the Temple of Error. Buffon, the *Historie naturelle*, and the Midcentury Origin of Enlightenment Vitalism", pp. 17-32.

²² Véase Fernando J. Silva Guerrero, art. cit., p. 371.

ambición política.²³ No se olvide que incluso Hume y Kant insistieron en que la primera página de Tucídides «era el único comienzo de toda historia verdadera».²⁴ De la crisis o enfermedad desatada en México por la expulsión de la Compañía de Jesús habría que entender en consecuencia el sentido de la historia de Clavijero. Es de notar la inclinación hacia la física que, desde antes de su expulsión, manifestó Clavijero en las notas de un *curso de filosofía*, conservado entre sus papeles inéditos. Este curso se divide en tres partes: física general, física particular y pneumatología.²⁵

Ahora bien, seguido de la naturalización o *vitalización* de la historia en cuanto anulación del método comparatista, sobrevino una «filosofía de la historia» sin el suficiente rigor crítico. No hay que olvidar que Kant, en cuyas tres *Críticas* poco se ocupó de la historia y del lenguaje, consideró la ciencia histórica como parte de la ciencia natural, con lo cual aquélla se inclinó más hacia el *quadrivium* (las ciencias) más que del *trivium* (las artes).²⁶ Es cierto que a partir de la conquista de América, por la irrupción de un Nuevo Mundo, el término *Historia* se asoció principalmente al sujeto *natural* —de historia natural—, pero ello no llevó a los cronistas de Indias a confundir a los indígenas con el paisaje natural. Era algo inconcebible en la historia sagrada y en un discurso inicial de evangelización. Si bien la principal influencia de Clavijero hay que buscarla en uno de los más importantes cronistas de Indias, el jesuita José de Acosta, quien tituló su obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590), también hay que reconocer la diferencia que trazaba Acosta entre el sujeto humano —moral o espiritual— y el sujeto natural o animal. Además, fiel al método comparatista, Acosta, desde entonces, ya se planteaba la necesidad de inscribir a China y a América dentro de la Historia universal, naturalmente desde un lugar de enunciación cristiano o ecuménico, que cierta crítica ha *secularizado* como eurocéntrico. En cualquier caso, según Guillermo Zermeño Padilla, Clavijero integró

²³ Véase Juan José Torres Esbarranch, “¿Por qué Tucídides? Perennidad y modernidad del historiador de la Guerra del Peloponeso”, en Tucídides, *Guerra del Peloponeso I.*, Madrid, Gredos-RBA, 2015, p. XX.

²⁴ *Apud* Koselleck, ob. cit., p. 57.

²⁵ Véase de Conrado Ulloa Cárdenas, “Obra filosófica de Francisco Xavier Clavijero”, en *Francisco Xavier Clavijero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, ed. de Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso, FCE-Universidad Iberoamericana-Iteso, México, 2015, pp. 263-276.

²⁶ Véase de Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita. Kant III*, trad. de Roberto R. Aramayo, Gredos-RBA, Madrid, 2015.

los hechos antiguos y morales de los antiguos mexicanos, manteniendo sus reservas respecto de las historias de los filósofos ilustrados.²⁷

En consecuencia, conviene admitir que la disciplina de la Historia, si bien no está de manera explícita en el *trivium* ni en el *cuadrivium*, hace parte y está antecedita por la Gramática. Como es bien sabido, ‘filología’ es del griego φιλολογία, philología, término que indica literalmente “amor o interés por las palabras”. El término *gramática*, por otra parte, de γράμμα (*grámma*, «letra»), se refiere a ‘techne’ (τέχνη, ‘arte’ o ‘técnica’) y reescribió en latín como Literatura (letras), tendiendo el mismo significado que abarcaba todos los aspectos del lenguaje: ortografía, palabra, sintaxis, interpretación de los textos, crítica literaria. Quintiliano (35-95 dC.) dice en el libro II de sus *Instituciones oratorias*, concretamente en el primer capítulo titulado “Cuándo ha de estudiar el niño la retórica” (cap. I, 4), la vinculación y la diferencia entre la Retórica y la Gramática, entendida esta última como Literatura.²⁸ Como veremos, sobre el concepto de literatura, Clavijero y otros criollos novohispanos, anteriores y posteriores a él, fundarán su idea de una proto-historia *patria* americana y mexicana.

La idea de la historia de Clavijero tiene base gramatical y literaria o poética. Hay, como veremos, ciertas influencias de Giambattista Vico. Recientemente, Beatriz Helena Domingues ha querido ver una cercanía entre Clavijero y Vico, precisamente a través de la influencia que este último ejerció sobre un mentor italiano del mexicano, Lorenzo Boturino Benaduci (1698-1755), cronista de las culturas indígenas de Nueva España y promotor del culto de Nuestra Señora de Guadalupe:

En Vico estaba presente la percepción de que, si era bien entendida, la historia mostraba el triunfo de la irracionalidad en lugar del triunfo de la razón, y se prestaba muy poco a la contemplación imparcial de los filósofos. Aunque en la naturaleza imperasen las leyes de Newton, un observador imparcial concluiría que los asuntos humanos no estaban regidos por ninguna ley, sino por el caos. Aun así, las teorías de Vico intentaban probar que la historia humana, tan bárbara e irracional como se quiera, tiene un significado, ya que era blasfemo

²⁷ Guillermo Zermeño Padilla, *Historias conceptuales*, El Colegio de México, México, 2017, p. 98. Véase principalmente el capítulo “De la historia como un *arte* a la historia como una *ciencia*”, pp. 67-124.

²⁸ Quintiliano, *Instituciones oratorias*, trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando & Compañía, 1887, pp. 66-67). Por otra parte, en el *Tesoro de la lengua castellana* (1611), de Sebastián de Covarrubias, ‘Literatura’ aparece dentro de la entrada de la palabra ‘Letras’ (522-523).

considerar que Dios hubiera revelado al hombre las leyes que rigen la naturaleza y mantenido ocultas aquellas que rigen la historia. Consecuencia necesaria de esta visión era que, por más exóticas que parezcan las demás culturas de la humanidad, éstas no deberían ser despreciadas y sí comprendidas. Y fue exactamente a partir de esta perspectiva universalista que Clavijero se propuso comprender la civilización prehispánica en su conjunto, particularmente en lo referente al análisis de la religión.²⁹

El principio de todos los pueblos se cifra, para Vico, en la poesía. En *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (1725), asegura que toda nación, religión y cualquier institución es una creación de caracteres o de palabras a las cuales, como por un acto mágico, los hombres las han dotado de vida.³⁰ La auténtica filología radica, por ello, en el esfuerzo por ajustar esas abstracciones — esas palabras— a las realidades políticas. Lo anterior, pues, refuerza la idea de que los jesuitas del siglo XVII, tanto en Europa como en América, ya profesaban otro tipo de universalismo ilustrado, menos positivista, abstracto y homogéneo que el desatado por el Enciclopedismo francés. A pesar de cierto rabioso anticlericalismo, el Enciclopedismo también había tenido una raíz religiosa si no se olvida que del monje holandés Jansenio (1585-1638) se desprende el movimiento que lleva su nombre, el *jansenismo*, que luego desembocó en el galicanismo, base de las futuras iglesias nacionales y fermento para el Estado absolutista francés. El enemigo natural del jansenismo y del galicanismo fue, naturalmente, la Compañía de Jesús. Esta ejercía una pedagogía que impedía no sólo *nacionalización* de la Iglesia sino, sobre todo, la propagación de la laicidad. Los jansenistas, en palabras de Menéndez Pelayo, se convirtieron en volterianos que comenzaron a halagar a los obispos y reyes con la esperanza de hacer de la Iglesia una oficina del Estado conforme al sistema centralista francés.³¹

²⁹ Beatriz Helena Domingues, “Clavijero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio”, en *Francisco Xavier Clavijero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, ed. de Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso, México, FCE-Universidad Iberoamericana-Iteso, 2015, pp. 277-297, p. 285.

³⁰ Véase Giambattista Vico, *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* [1725-1744], trad. de José Carner, México, FCE, 2006 (reimp.).

³¹ Véase M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. 5. “Regalismo y Enciclopedia”, Madrid, CSIC, 1948, pp. 135-136.

Al tomar el trono de España, con el fin de los Austrias, la casa de los Borbones allanó el camino del enciclopedismo francés. Permitió la conspiración para tratar de *descatolizar* al imperio español, cuya primera consecuencia fue la expulsión de la Compañía de Jesús de todo el imperio español. Contra aquella falta de humanismo o ecumenismo, contra aquellas fuerzas disgregadoras o babélicas, se opusieron con todas sus fuerzas los jesuitas hispanoamericanos desterrados en Italia en agosto de 1767. Aunque se acusó a los jesuitas de comerciantes y facinerosos, el precepto de su expulsión fue ante todo el de arrebatarles el privilegio de la educación. Sólo así se podía expandir el laicismo y la secularización. La aceleración de los tiempos, que todo esto trajo consigo, no se explica sin la promesa de alcanzar el reino celestial en el terrestre, es decir, sin un cambio que atiende al individuo. Para los jesuitas, que nunca desconocieron el libre albedrío, Dios es el señor de toda acción de progreso; para los luteranos, los calvinistas, los jansenistas y los enciclopedistas, por el contrario, es el hombre el que provoca el progreso.³²

La expulsión de la Compañía tiene su razón de ser, a juicio del historiador marxista Bolívar Echavarría, en la política económica del despotismo ilustrado. Para Carlos III y su corte de enciclopedistas, España debía pasar a ser un imperio “moderno”, colonial, de tal suerte que sus dominios en América quedaran como un cuerpo extraño o “colonizado”.³³ Pero las razones de semejante exilio hay que buscarlas también en la Revolución industrial, cuyo correlato fue la rivalidad política entre Inglaterra, Francia y España. Después de la Guerra de los Siete Años, en 1763, con el triunfo de Inglaterra, Londres comenzó a ser la capital de Europa. Todos los reinos, a imagen de los anglicanos, quisieron hacerse de iglesias nacionales. Además, entre 1735 y 1786, se inventaron en Inglaterra los hornos de carbón, las fundidoras del acero y las máquinas de vapor. La razón no fue otra que la condición geopolítica de la isla. La mejor explicación al respecto la dio Carl Schmitt, el ideólogo *indirecto* del nazismo, cuando en 1958 publicó un estudio sistemático acerca del nuevo orden del mundo, que tituló *El Nomos de la Tierra* (en alemán, *Der Nomos der Erde*). En él, Schmitt se apoyó en Hegel, concretamente en el parágrafo 247 de los *Principios de la filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), donde encontró una frase

³² Véase Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. de Faustino Oncina, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 57.

³³ Véase Bolívar Echavarría, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2005, p. 74.

decisiva: «Lo mismo que para el principio de la vida familiar es condición la tierra, cimiento y suelo firmes, así para la industria lo es el elemento natural que la anima hacia fuera, el mar».³⁴ En adelante, según Schmitt, Inglaterra modificó con su Revolución industrial la institución fundamental del Derecho, es decir, la propiedad, *dominium*, de *donus*, “núcleo de la existencia terrestre”.³⁵ Lo modificó porque, para un imperio marítimo e industrial, el núcleo de la existencia ya no es la casa, sino el barco o la nave en cuanto desplazamiento a la fábrica o a la industria. Es decir: generó otra clase de relaciones sociales tanto internas como respecto al mundo exterior. Con base en semejante observación de Hegel, pues, Schmitt se permitió concluir que Marx, en cuanto *hegeliano de izquierda*, sentó la superestructura ideológica para el segundo estado de la Revolución industrial.

No hay que olvidar que el multiculturalismo y los estudios culturales (correlatos del dominio de la izquierda política) no solo se oponen al ecumenismo y a las humanidades clásicas, sino que son engendros *avant la lettre* de la segunda etapa de la Revolución industrial en cuanto se avienen muy bien con la tecnocracia de nuestro tiempo. Cuando, a partir de 1917, el marxismo se convirtió en la ideología oficial de la Revolución rusa, no sólo disolvió la vieja élite zarista por cuanto ésta no estaba a la altura a fin de *tecnificar* un inmenso territorio en términos agrarios, industriales y armamentísticos; también permitió sacar del “atraso” y “aceleró” los imperios del Oriente o fundados sobre la tierra a través de la técnica y la industria de los imperios de Occidente, o del mar, puesto que ya se trataba de una técnica secularizada, es decir, divorciada del cristianismo. Hay que recordar que el jesuita italiano Mateo Ricci, desde el siglo XVI había sido uno de los tantos religiosos europeos en llevar al oriente la técnica. El emperador chino de entonces, sin embargo, la rechazó en cuanto el requisito era la evangelización. El *homo oeconomicus* se aseguró el control financiero del mundo precisamente cuando eliminó el requisito o peaje de la evangelización. Sólo así se explica su *dominación* por encima de cualquier diferencia religiosa, cultural o lingüística. La única condición, según el *Manifiesto comunista* (1948) de Marx y Engels, fue la de revolucionar incesantemente

³⁴ Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus Publicum europaeum”*, trad. de Dora Schilling Thon, Buenos Aires, Struhart y Cía, 197, p. 29.

³⁵ Schmitt, ob. cit., p. 22.

los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones sociales. La vida industrial desacralizada y volcada al comercio marítimo, según ellos, “obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza”.³⁶ Por tanto, y en cuanto primera consecuencia de la Revolución industrial y de la nueva era burguesa, la expulsión de los jesuitas, el 2 de abril de 1767, significó una exterminación de las capas intelectualmente afines al “cristianismo” o ecumenismo. Sin dichas capas cultas se hizo más fácil *revolucionar* los instrumentos y las relaciones de producción en favor de un régimen estatal o proto-nacionalista. En otras palabras, según Alfonso Alfaro, sin la idea imperial o ecuménica de los jesuitas, el antiguo virreinato de Nueva España no sólo se quedó sin sistema educativo a nivel “nacional” o de provincia, sino que perdió su centralidad o liderazgo en el mundo.³⁷

La Pontificia Universidad de México, fundada en 1551 y que empezó a languidecer tras la expulsión de los jesuitas en 1763, poseía una jurisdicción que abarcaba toda la América septentrional incluyendo Filipinas, aun cuando se fundaron instituciones similares en Manila (1648) y en Guatemala (1676) respectivamente. El que la monarquía española cediera en favor de la expulsión de los jesuitas, puede compararse en términos de anti-intelectualismo académico con lo cedido por el Concilio Vaticano II (1959-1965). Desde la segunda mitad del siglo XX, en efecto, la Iglesia renunció a la “alta cultura” de las humanidades, es decir, al latín como lengua oficial y al estudio que ello representaba. Consecuencia inmediata del Concilio Vaticano II fue, en Hispanoamérica, la Conferencia de Medellín (1968). Se oficializó la Teología de la Liberación, esto es, la opción preferencial por los pobres, en la acepción de *pobreza* económica e industrial, dando espacio incluso a la justificación de movimientos armados o guerrilleros.³⁸

³⁶ Karl Marx y Federico Engels, *El manifiesto comunista*, trad. de Jesús Izquierdo, introducción y notas de Gareth Stedman Jones; apéndice de Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez León. México, FCE-Turner, 2007, pp. 160-161; Carl Schmitt, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum europaeum”*, Granada, Comares, 2003.

³⁷ Alfonso Alfaro, “Los jesuitas y la construcción de la nación mexicana”, en *Análisis Plural* (2010), Iteso, pp. 142-152.

³⁸ Lo Latinoamericano, pese a que su etimología hace referencia al latín y por tanto a lo europeo-cristiano-occidental, tomó un matiz rabiosamente antieuropeo. Esto no pudo ocurrir sino por la

Si se compara el “humanismo” de la Ilustración, aquel que surgió con la Independencia de las naciones hispanoamericanas con el inmediatamente anterior de los jesuitas expulsos, la diferencia que llama la atención consiste en que este último sí tuvo una base *gramatical* o literaria. En virtud de una idea de la historia de presupuesto filológico, Juan Andrés, jesuita español contemporáneo de Clavijero, escribe también en Italia, entre 1782 y 1795, los volúmenes de *Origen, progreso y estado actual de toda la literatura*, o más bien, de todo género de literaturas.³⁹ En ella se propuso abordar, como si de etimología clásica se tratase, la *literatura* (de ‘letra’), sin diferenciar entre obras científicas y puramente literarias, sin detenerse en que las primeras tuvieran por objeto la investigación de la verdad y las segundas la expresión de la belleza. Faltaba poco para que, en la *Crítica del juicio* (1790), Kant separara tajantemente ambas esferas de la mente humana, cuando, en lugar de responder a la pregunta platónica de por qué la poesía no sólo es agradable sino beneficiosa, en el párrafo 44, “Del arte bello”, siguiendo la separación de Ética y Estética previamente establecida, subraya la separación radical de lo bello y lo bueno. Dijo que no había una ciencia de lo bello, sino de una crítica, porque una “ciencia bella” es un absurdo.⁴⁰ Una crítica nacida del progresismo ilustrado, sin embargo, tarde o temprano acabó siendo *ideologizada* por el relativismo del progresismo material. Y Kant fue la primera víctima de su propia crítica cuando, en 1784, en su opúsculo *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, quiso llamar a su época la del “Siglo de Federico” en honor del príncipe prusiano y déspota ilustrado.

Por lo demás, tendremos que esperar hasta 1847 para que el venezolano-chileno Andrés Bello publique su *Gramática de la lengua castellana para uso de los americanos*, cuya primera edición se publicaría en Santiago de Chile y que, por ello, acaso sea una de las primeras de la era republicana. Hay que decir que Bello nunca regresó a Venezuela desde que zarpó del puerto de La Guaira el 10 de junio de 1810. Primero permaneció en Londres hasta 1829 y luego, invitado por el gobierno chileno,

ideología poscolonial y antieuropea, propia del nuevo orden mundial que surgió a partir de la Segunda Guerra Mundial.

³⁹ Véase P. Aullón de Haro, “Historiografía, Enciclopedia y Comparatismo: Juan Andrés y la creación de la Historia de la Literatura Universal y Comparada”, en *Juan Andrés y la teoría comparatista*, ed. de P. Aullón de Haro, J. García Gabaldón y S. Navarro, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002, pp. 12-26.

⁴⁰ Kant, *Crítica del juicio*, ed. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

se radicó hasta su muerte en 1865 en Santiago. Desde 1811, exiliado en Londres, comenzó a frecuentar la Biblioteca del Museo Británico. Se propuso investigar el surgimiento de los Estados nacionales. Si las lenguas romances se habían formado por la desmembración del imperio romano, ¿cabría esperar algo parecido en Hispanoamérica? De ahí que en el prólogo de su *Gramática* anotara:

Mis lecciones se dirigen a mis hermanos de Hispanoamérica. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. (xxvi-xxvii).⁴¹

La idea de comparar el Imperio español con el romano ya la había tenido el general venezolano Francisco Miranda. Mucho más romántico que Bello, no obstante, Miranda hablaba de la Hélade clásica, y hasta llegó a viajar a Grecia en 1786, según Iván Jacksic, para inspirarse en “la patria natal de la libertad”. Si Miranda citaba la expresión de Aristóteles, *ten Odýsseian kalón anthropinou bíou kátoptron* [la *Odisea* es el mejor espejo de la vida humana], acaso Bello quiso pensar algo parecido de *El Cantar del Mío Cid*. Bello consultó en bibliotecas londinenses las, para entonces, confusas ediciones del *Poema de Mío Cid*, y buscó en la gesta de aquel caballero castellano, exiliado por su Rey y maltratado por los nobles, claves para entender la revolución de la Independencia americana. Es posible, a juicio de Iván Jacksic, que Bello ansiara una reconciliación parecida para reparar el rompimiento entre Hispanoamérica y España: “Un Rey capaz de reconocer el valor de un súbdito injustamente tratado, y el surgimiento de un caudillo poderoso que demostrase suficiente disciplina como para guiar su conducta de acuerdo a la justicia”.⁴² En la ruda métrica del *Cantar del Mío Cid*, con versos de catorce sílabas divididos en dos hemistiquios por una cesura,

⁴¹ Véase también Amado Alonso, “Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello”, en Bello, *Gramática de la lengua castellana*, O.C., 5, Caracas, La Casa de Bello, 1982, pp. xxvi-xxvii.

⁴² Iván Jacksic, *Andrés Bello: la pasión por el orden*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001. Es de notar que la crítica de literaria de Bello abarca gran parte de su obra. De ahí que Arturo Uslar Pietri señalara: “Si por crítica, en el sentido más neto, entendemos la literatura sobre literatura, tendremos que convenir que la mayor parte de la obra de Andrés Bello puede clasificarse bajo el rubro de crítica.” Véase de Arturo Uslar Pietri, “Los temas del pensamiento crítico de Andrés Bello”, en *Obras completas de Andrés Bello IX*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1981, p. IX

incluyendo también aquellos de nueve y diez sílabas, acaso Bello entrevió claves poéticas o filológicas sobre la formación de un proto-Estado nacional.

En la era republicana de México, quizás el único seguidor de Clavijero fue el filólogo e historiador Francisco Pimentel. Éste, en su obra, *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México, desde la conquista hasta nuestros días* (1885), que después corrigió y aumentó en una nueva versión que se conoce como la *Historia crítica de la poesía en México* (1892) y que prosiguió con otra póstuma, *Novelistas y oradores mexicanos* (1904), siguió al jesuita veracruzano en la primera de sus obras magnas, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México o tratado de filología mexicana* (1876).⁴³ Para entonces, Pimentel ya tenía una idea bastante clara de la *Estética* como profesión por cuanto había leído a Baumgarten y a Hegel.⁴⁴ Basado en el *Idealismo trascendental*, de Schelling, Pimentel sostuvo que la excelencia del arte llega al extremo de ser éste la más perfecta expresión de la verdad, y que la filosofía debería refundirse en la poesía y en el mito, porque la palabra es el instrumento más poderoso de que puede disponer el hombre".⁴⁵ Para Pimentel, como para Clavijero, la Historia en cuanto Crítica es un examen. No se deja llevar de las primeras impresiones, sino que estudia, analiza, compara, consulta, medita.

⁴³ Véase de Beatriz Garza Cuarón, "Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana", en *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 18-23 agosto 1986*, Berlín-Frankfur, Vervuert, 1989, pp. 617-626. (Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp8693>)

⁴⁴ Francisco Pimentel, *Historia crítica de la poesía en México*, Obras completas IV, Tipografía Económica, México, 1903, p. 7. Las fuentes hegelianas de Pimentel quizás pudieran venir vía España, a través del manual de José Manjarrés (1816-1880), autor de *Teoría e historia de las bellas artes* (1859), en el que cita que el arte es representación sensible de una idea. (p. 6). Véase de Raúl Ángulo Díaz, *La historia de la cátedra de estética en la universidad española*, Oviedo, Pentalfa, 2016, p. 63.

⁴⁵ Francisco Pimentel, *Historia crítica...*, p. 16.