ENSAYOS AMERICANOS

ISABEL MONAL



Ciencias Sociales

Primera edición, Editorial de Ciencias Sociales, 2007
Segunda edición, Editorial de Ciencias Sociales, 2023

Edición: Suntyan Irigoyen Sánchez
Diseño de cubierta: Yisell Llanes Cuellar
Diseño interior: Julio Víctor Duarte Carmona
Corrección: María de los Ángeles Navarro González
Composición digital: Madeline Martí del Sol

© Isabel Monal Rodríguez, 2007
© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 2023

ISBN 978-959-06-2535-0

Estimado lector, le estaremos muy agradecidos si nos hace llegar su opinión, por escrito, acerca de este libro y de nuestras ediciones.

INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14, n.º 4104, entre 41 y 43, Playa, La Habana,Cuba
editorialmil@cubarte.cult.cu
www.nuevomilenio.cult.cu

ÍNDICE

Presentación / 5

Primera parte / 9

Hacia una periodización de la filosofía en América Latina / 10
El pensamiento de las grandes culturas originarias / 27
La filosofía en América Latina en la época colonial / 38
Actualidad de Las Casas / 175
Del iluminismo al positivismo. Esbozo / 186
Notas sobre el pensamiento de José Ingenieros / 203
El significado ideológico del irracionalismo espiritualista / 210

Segunda parte / 267

Breve bosquejo de la filosofía en Cuba hasta el advenimiento de la República / 268
Tomás Romay y la lucha de la ciencia en Cuba contra la escolástica / 281
Tres filósofos del centenario / 300
Félix Varela y la radicalización de la filosofía en Cuba / 321
Félix Varela: clásico de nuestra América / 331
José de la Luz y Caballero: filósofo de América / 337
Saco y los orígenes de la nacionalidad cubana / 346
José Martí: del liberalismo al democratismo antiimperialista / 352

A la memoria de Vicentina Antuña,
mujer de América

PRESENTACIÓN

Una mirada retrospectiva a mis trabajos sobre pensamiento cubano y latinoamericano me permitió percatarme, entre otras cosas, de la dispersión de mi quehacer alrededor de esta temática a lo largo del tiempo. Y ese tiempo no es en realidad breve. Los recuerdos me llevan al año 56 del siglo xx, cuando por primera vez me interesé por los temas del devenir de las ideas en nuestro continente, a solo pocos meses de haber "descubierto" la filosofía, y, con ello, el inicio de mi pasión por ella. Así, de hecho, pasión por la filosofía e interés por el pensar continental tuvieron un nacimiento conjunto. Desde aquellos años, cuando era estudiante de posgrado en la Harvard Graduate School of Education, me llamaba la atención cómo en nuestro país existía la tendencia —que lamentablemente no se ha superado del todo— por trabajar el pensamiento filosófico cubano sin marcos referenciales respecto a lo que ocurría en el terreno de las ideas en el resto del continente. Parece metodológica y conceptualmente esencial desentrañar las coincidencias y contrastes, tanto de períodos y etapas como de las variadas corrientes, en la historia de la ideas en Cuba y en Latinoamérica. El esfuerzo por una visión de totalidades y de los entramados complejos que delinean el mapa del devenir continental es una dimensión que no puede desestimarse o ignorar si se aspira a llegar a la aprehensión más profunda posible.

Cuando años después —con la Revolución— me hice marxista, el interés por aquella temática no solo no decayó, sino que se acrecentó. Nunca he pensado que el trabajo en el marxismo constituyera una línea paralela, sin nexos comunicantes, con el estudio de las ideas en América

Latina, sino que se trata, desde el punto de vista conceptual e ideológico, de un quehacer único y unitario.

La presentación conjunta de los textos que he escrito sobre las ideas en Latinoamérica y Cuba da fe de esa unidad y, sobre todo, permite superar su dispersión y brindar una percepción sistemática y coherente de ese proceso. Cabe inclusive hablar de un empeño de visión de totalidades.

Aquí está reunida casi toda la producción de largos años de estudio, investigación y meditación sobre el pensar continental y de nuestra Isla. Se excluyen, por ejemplo, dos textos sobre Mariátegui porque están reservados para otro libro con trabajos sobre Marx y el marxismo, y donde ciertamente no podía quedar fuera una de las expresiones cumbres del marxismo latinoamericano. Los escritos incluidos en el presente libro están organizados en dos bloques; el primero cubre a América Latina como un todo, y el segundo se ocupa más específicamente de Cuba. Claro, existe entre ambos una unidad conceptual y metodológica, así como una constante interacción de las tesis y reflexiones.

Cada uno de los textos ha tenido su destino particular. Tres de ellos —los análisis sobre Las Casas, Ingenieros y el irracionalismo espiritualista— habían permanecido inéditos por razones diversas, pero los demás han sido publicados inicialmente en Cuba. Algunos, como el dedicado a Tomás Romay o los "Tres filósofos del centenario", han sido objeto de otras ediciones en nuestro país y en el extranjero. El estudio sobre el pensamiento político-social de Martí ha tenido la suerte de ver la luz en varias ocasiones, en Cuba y otros países e idiomas. Los textos que componen las introducciones de la antología publicada por Casa de las Américas han circulado ampliamente en los medios académicos de Latinoamérica y fueron traducidos —aunque no publicados— al chino para uso de los estudiantes de un centro de estudios latinoamericano en la universidad Tamkang de Taipei.

Algunos de los trabajos han sido actualizados en medida diversa. Se entiende, sin embargo, que su inclusión en este libro parte de la idea de que mantienen, en lo esencial, su vigencia. Así, el tema de la escolástica y de lo que he llamado reformismo electivo ha sido objeto de innumerables estudios en diversos países, pero estos avances no solo no me conducen a modificar las tesis y análisis fundamentales, sino que tienden más bien a corroborarlos, en el entendido, claro está, que habría en todo caso un enriquecimiento de datos y elementos. El mantenimiento del ensayo sobre el pensamiento de las grandes culturas originarias, o período precolombino, no ignora los numerosos hallazgos y nuevos análisis de las

últimas décadas; pero las generalizaciones propuestas a partir de intereses y preguntas similares, encontradas en las expresiones más importantes y representativas de aquellos pueblos, así como de los contrastes indicados, no han quedado anuladas. Sobre todo, porque cuando vio la luz el libro publicado por Casa no se acostumbraba, salvo contadas excepciones, incluir el pensar precolombino, en toda su legitimidad, como parte del devenir general de las ideas, sino que más bien primaba la costumbre de iniciar los estudios con la llegada de las órdenes religiosas, quedando el pensar precolombino como un mundo que pertenecía a otras realidades para ser cubiertas solamente por otras disciplinas.

La antología en dos tomos, elaborada conjuntamente con la compañera Olivia Miranda, *Pensamiento cubano. Siglo XIX* (Ciencias Sociales, 2002), contiene un ensayo introductorio analítico sobre el devenir de las ideas en Cuba durante ese siglo. Su extensión, superior al *Breve bosquejo…,* aquí incluido, impidió que pudiera formar parte de la presente recopilación.

Es oportuno llamar la atención del lector avezado sobre usos de la terminología filosófica que a veces tienden a ser confundidas. Es el caso, por ejemplo, de los términos electivo y ecléctico. No cabe repetir en estas páginas introductorias lo que se ha desarrollado en el ensayo sobre el período colonial, así como otras referencias menores en otros textos. La historia universal de las ideas muestran que todos los grandes pensadores de la humanidad tuvieron una actitud electiva hacia las corrientes que le antecedieron o que le fueron contemporáneas; y eso es así en la filosofía occidental desde los mismos Platón y Aristóteles, y aun antes. Por ello, hay que tener presente la historicidad de estos términos, y verlos en el contexto de los siglos XVIII y XIX de nuestro continente, cuando se presentaron como tendencias o escuelas con esas denominaciones. En cuanto al ensayo sobre las primeras décadas del siglo XX, resultará obvio para los especialistas la influencia de Lukács, cuyos análisis paradigmáticos mantienen, a mi juicio, toda su vigencia en esta época de renacer de los irracionalismos y nuevos "asaltos" (en alemán Lukács habla realmente de destrucción) a la razón.

Esta "Presentación" es también la ocasión para renovar antiguos reconocimientos a los varios compañeros académicos, algunos de los cuales ya no están entre nosotros, que en su momento leyeron y contribuyeron con sus comentarios y observaciones a mejorar los textos: Vicentina Antuña, Mirta y Sergio Aguirre, Carlos Díaz, Aurea Matilde Fernández, Olivia Miranda y Aleida Monal.

En un plano más conceptual resulta imprescindible señalar que la importancia y la actualidad de las temáticas abordadas parecen tener más vigencia hoy que cuando fueron escritas. Las referencias constantes como fuentes inspiradoras, en los actuales procesos de reformas y cambios en Nuestra América, a alguna que otra de las grandes figuras latinoamericanas del pensamiento o de algunas tendencias ponen con fuerza en el orden del día la necesidad del estudio y comprensión del conjunto de las diversas corrientes del pensar en su evolución histórica. En este sentido, la propuesta —cosmovisiva y epistemológica— de *articulación*, que junto a los compañeros Olivia Miranda y Rigoberto Pupo planteamos hace más de diez años, ha acrecentado y ampliado su cobertura y vigencia. Se trata de la tesis de la validez y legitimidad de la articulación del marxismo y el leninismo con las tradiciones revolucionarias nacionales y continentales para comprender, enfrentar y alentar los pasos hacia la definitiva emancipación de los pueblos de nuestro continente. Esto es, reconocer e incorporar esas raíces y evitar, a su vez, desembocar en amorfas y eclécticas combinaciones ideatorias.

El conjunto de los trabajos se identifica sin ambages con lo que se considera lo mejor, más progresista y revolucionario de nuestras tradiciones, en tanto estas se inscriben no solo en lo que hoy acostumbra llamarse cultura de resistencia, sino también de lucha; en tanto por lucha se entiende una postura más activa y beligerante que la resistencia, es decir, pasar a la ofensiva por el cambio, radical inclusive cuando es posible, si están dadas las condiciones para ello. Por eso, se trata más bien de la defensa y promoción de una sabia dialéctica de resistencia y lucha. Una resistencia y una lucha emancipatoria que hace que los varios procesos alternativos, que están teniendo lugar en nuestro continente, puedan poner en el orden del día la perspectiva socialista. Para ese gran reto del socialismo en el siglo XXI hay que caminar, articulándolos, tanto con la tradición marxista como con las tradiciones revolucionarias y progresistas nacionales.

ISABEL MONAL
Mayo, 2007

PRIMERA PARTE

HACIA UNA PERIODIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA[1]

El vasto territorio de América Latina, ya se sabe, no es una mera suma de individualidades. La comunidad de historia y de situaciones ha hecho posible que, dentro de las inevitables particularidades, la evolución de Latinoamérica se presente como una unidad de las ideas filosóficas y sociales que han florecido a lo largo de los cuatro siglos y tanto de su existencia desde la colonización.

En línea general, las tendencias filosóficas que se han arraigado en nuestro continente después del período precolombino, han sido, en gran medida, resultado de la influencia de las diferentes corrientes europeas que, con mayor o menor fuerza, se han hecho sentir en los diversos momentos de su historia. La similitud que obviamente aflora del análisis de esas diversas influencias permite delinear períodos y etapas comunes para el continente, visto este en su conjunto.

I

A la hora de proponer una periodización de la filosofía, resulta oportuno precisar algunas cuestiones metodológicas generales, y particularidades propias de una periodización destinada al continente latinoamericano.

1 La siguiente periodización se publicó como parte de las introducciones a la primera parte de las *Ideas en América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 1985. Para esta nueva edición se le han introducido ligeras modificaciones.

Lo primero que habría que destacar es que, independientemente de las muy variadas intensidades en el quehacer filosófico de nuestra región, se constata, a lo largo de toda su historia, la existencia y la evolución de una vida filosófica. Sin esta condición, naturalmente, el propósito mismo de delinear una periodización carecería de sentido. La existencia de esa vida filosófica durante varios siglos está ampliamente demostrada por los innumerables —aunque insuficientes— estudios que se han llevado a cabo, sobre todo en lo que a países particulares y figuras cimeras se refiere. Por tanto, no parece adecuado considerar, por ejemplo, al movimiento filosófico contemporáneo latinoamericano como producto de la actividad de ciertas figuras relevantes que adquirirían, entonces, la categoría de "fundadores".[2]

2 Algunos autores han tratado de demostrar que "[…] se puede afirmar que el actual movimiento filosófico parte de un núcleo inicial de fundadores…", y estos *fundadores* serían filósofos de finales del XIX y principios del XX. Esto sostiene al menos Aníbal Sánchez Roulet.

Si fuera así, una periodización de la filosofía en América Latina sería de utilidad dudosa. Para el citado autor, el desarrollo de la filosofía en los países hispanoamericanos, con la sola excepción de Cuba, "[…] se ha debido a la acción de unas pocas personalidades aisladas". Pero el carácter parcializadamente "selectivo" de estas aseveraciones salta a los ojos enseguida, si se observa que esos *fundadores* son, casi en su totalidad, pensadores idealistas de las dos primeras décadas del siglo XX: "las cuatro figuras más notables de ese núcleo inicial fueron el peruano Alejandro O. Deustúa, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el argentino Alejandro Korn y el mexicano Antonio Caso" (Aníbal Sánchez Reulet: *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Unión Panamericana, Washington, D. C., 1949, p. 13).

Recientemente, Risiere Frondizi y Jorge J. E. García, en su antología de la filosofía latinoamericana del siglo XX, parten de la tesis de los *fundadores*, idea a la que se adhiere Patrick Romanell en su comentario sobre el libro. "La presente antología —se indica—, que consiste en escritos seleccionados de la filosofía latinoamericana del siglo XX, está restringida intencionalmente a los temas relativos al hombre y los valores puesto que estos constituyen la preocupación básica de las tendencias principales en la filosofía reciente a lo largo de América Latina como un todo. Las selecciones están tomadas de los escritos pertinentes de diecinueve *pensadores* [en español en el original] contemporáneos en América hispánica y portuguesa, algunos de los cuales son conocidos como los *fundadores* [en español en el original] de la filosofía en América Latina". Y más adelante agrega Romanell: "[…] muchos lectores podrían quedar decepcionados de que los editores no incluyan al ya desaparecido Enrique Molina, el *fundador* [en español en el original] de la filosofía en Chile […] " (Patrick Romanell: "Review of 'El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX'", antología, eds. Risiere Frondizi and Jorge J. E. García, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1975, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXVI (3): 442-443, University of Buffalo, N. Y., marzo, 1976).

Es indiscutible que toda periodización envuelve innumerables problemas teóricos y metodológicos, para algunos de los cuales es oportuno intentar una respuesta adecuada, si es que el modelo que se diseñe ha de corresponder debidamente al sistema que trata de representar. Sin duda hay importantes cuestiones conceptuales que deben quedar aclaradas desde un inicio.

El esbozo de una periodización de la filosofía es, en principio, la generalización teórica de un proceso evolutivo a través de la identificación de hitos más o menos precisos que han caracterizado ese devenir. Pero no se debe olvidar que la periodización no es solo una generalización o el dibujo de un gran fresco sin una lógica interna bien definida. La determinación de períodos y etapas es, sobre todo, un instrumento de trabajo de carácter científico, cuya validez solamente se sostiene en tanto y cuando demuestre ese carácter científico. A través de ella se resaltan nódulos y momentos de cambio de viraje de cierta profundidad, cuyo significado en la vida social y del pensamiento está en gran medida determinado por la función ideológica que desempeñan dentro de la formación económico-social. Estos nódulos o hitos facilitan la comprensión del proceso a un nivel determinado de su esencialidad, lo que los diferencia de la simple enumeración histórica.

En consecuencia, es correcto afirmar que una periodización es un modelo científico que representa a un sistema determinado y que, por ello, resulta un instrumento valioso para la interpretación y comprensión de su objeto específico de estudio así como para su comprensión dentro de un todo más amplio al que pertenece y del que ha sido extraído, siguiendo

---

Sabemos que la escolástica es la primera corriente filosófica dominante en Latinoamérica. Pero el reconocimiento de un idealismo tan lejano y antiguo, no sería en la lucha ideológica tan útil como el de uno tan actual en el momento en que se han publicado los textos citados; no tan fuerte como un idealismo que, por el natural respeto debido a los *fundadores* haría más difícil el ataque o refutación de ciertas ideas por ellos defendidas y desarrolladas. (Un significado similar tendría la consideración de C. Alberini de que la "verdadera cultura filosófica comienza en Argentina hacia 1910". Coriolano Alberini: "La cultura filosófica en la Argentina"; Mendoza, "La libertad", 16 de diciembre, 1955, reproducido en C. Alberini: *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1966).

Sin duda que, en lo esencial, el movimiento filosófico contemporáneo de América Latina estuvo, y todavía en cierta medida está, altamente influido por esos *fundadores*. También es cierto que dieron indiscutibles muestras de su brillantez intelectual. Pero sin negarle el lugar destacado que merecidamente ocupan en la historia de las ideas en Latinoamérica, todos los materiales recopilados sobre el pasado filosófico del continente demuestran fehacientemente que sería incorrecto destacarlos como *fundadores*.

las normas que el caso requiere, para un análisis más profundo. (En nuestro caso, las ideas filosóficas habría siempre que entenderlas, como ya se apuntó, dentro del conjunto de la formación económico-social de la que forma parte, y sin lo cual el grado de cientificidad susceptible de ser alcanzado mermaría considerablemente).

Es importante subrayar que toda periodización, al ser un esquema generalizador, tiene circunscrito su valor metodológico a ciertos niveles específicos de abstracción, es decir, a aquellos a los que corresponde y para cuya comprensión ha sido elaborado. Científicamente considerada no puede, pues, utilizarse para la interpretación definitiva de aspectos que corresponden a otro plazo o nivel de generalización.

Obviamente, una periodización o modelo es solo válido para el sistema para el cual ha sido diseñado y no para ningún otro, y conformable, asimismo, dentro de cierto nivel de generalización. Es decir, que una periodización de la filosofía para América Latina puede que no se corresponda con la de un país específico. Esto es claramente constatable, por ejemplo, en el caso de Cuba, cuya evolución histórica y del pensamiento tiene peculiaridades muy propias, lo cual redunda también en la determinación de la función ideológica que determinada corriente ha desempeñado en un momento dado.

Una periodización, es bueno puntualizar, indica un nivel determinado, ya adquirido, de conocimiento de la realidad; lo cual implica, entre otras cosas: a) una comprensión global del sistema, que se presenta como un todo; b) la puesta al descubierto de las diversas funciones de los elementos que en ella operan; c) la consideración de la relación entre esos diversos elementos; d) la plasmación de una sistematización, o sea, de la representación ordenada de los elementos interdependientes de un sistema, imprescindible a la construcción lógica de toda ciencia; y e) una clarificación del tránsito de una etapa o período a otro, de forma tal que el devenir general de los períodos y la función que cada elemento desempeña dentro de ellos, no resulta el producto de una arbitrariedad ciega.

Por su propia naturaleza, la elaboración de una periodización pivotea sobre la unidad de lo lógico y lo histórico. En ello se pone al descubierto la estructura de una historia particular, a saber, en nuestro caso, la estructura de la historia de las ideas en América Latina. La historia de las ideas en nuestro continente muestra, a su vez, un cierto orden, una regularidad, un devenir con una lógica interna, que la periodización propuesta debe poner al descubierto y resaltar, es decir, revelar la lógica interna del devenir (unidad de lo lógico y lo histórico) del objeto de estudio (la filosofía en

Latinoamérica). Los cambios y modificaciones del objeto, así como el paso de un momento a otro dentro del sistema, obedecen a esta lógica interna dentro del objeto. De tal manera la filosofía, como sistema, se ve en su desarrollo real.

La periodización, al destacar la estructura y la lógica de ese desarrollo, lo hace inteligible. De lo contrario quedaría como una mera descripción, como el despliegue superficial del devenir. La periodización debe, en consecuencia, destacar la esencia de los procesos, ilustrada por su estructura interna.

Es indiscutible que a la hora de esbozar una periodización de las ideas filosóficas se pueden tomar diversos criterios organizadores. Ahí radica, obviamente, una de las claves para obtener una elaboración que refleje adecuada y esencialmente el devenir de la filosofía y de las ideas en general. Por ello, es de suma importancia determinar qué criterios o parámetros deben servir de guía.

En el estado actual de desarrollo de los estudios sociales sería imposible realizar una periodización de las ideas filosóficas en América Latina que no esté guiada por la concepción marxista de la historia y del mundo. Por ende, el bosquejo de una periodización forma parte de las tareas de una disciplina científica bien definida que es la Historia de la Filosofía. Para el enfoque científico de la Historia de las Ideas —y de la Historia de la Filosofía, por tanto—, el marxismo ha establecido, como se sabe, bases mínimas fundamentales.

Hacer una periodización conlleva, quiérase o no, una interpretación del devenir de las ideas filosóficas a través de un aparato conceptual que se enriquecerá con el avance del propio estudio. Si partimos, por ejemplo, de la tesis de la sucesión de generaciones, como eje central interpretativo, resultará un tipo de periodización que encerrará a su vez, necesariamente, una interpretación de la historia de las ideas afín a ella. Puede, por el contrario, servir como nudo unificador, pongamos por caso, el país de procedencia de las ideas. En el caso de América Latina se tendrían, pues, corrientes de influencia inglesas, francesas, germánicas, etcétera, de las más variadas tendencias y de las más diferentes connotaciones ideológicas. Mediante esta interpretación, el sentido ideológico de las tendencias se diluiría completamente; y no solo él, también la mera obtención de claridad sobre el contenido de las ideas se esfumaría.

Una periodización científica de las ideas filosóficas en Latinoamérica (filosofía social y política) exige establecer la relación con el condicionamiento histórico-social y el desarrollo de las luchas de clases, lo cual no quiere decir —y esto sería sin duda anticientífico— que, subestimando

el objeto específico de estudio —es decir, la filosofía—, el investigador derive la historia de la filosofía o de las ideas, del devenir socioeconómico. Se trata, por el contrario, de tener en cuenta para el modelo científico las relaciones que su objeto (la filosofía) establece de manera esencial con las otras instancias de la formación económico-social a la que pertenece e inclusive entre las diversas expresiones de las ideas (políticas, religiosas, sociales, económicas, etcétera). El propio estudio sacará al exterior los estrechos nexos existentes entre unos y otros, y cuya clarificación permite una comprensión más profunda del mundo de las ideas.

En América Latina han dominado ciertas ideas en períodos determinados. No es posible hacer una periodización científica sin tomar en cuenta este elemento esencial y, más aún, sin que sirva de parámetro para determinar los hitos. Pero, a su vez, no se puede ignorar la función ideológica que ellas han desempeñado, con lo cual los nexos dentro del contexto social más amplio donde ocurre quedan debidamente establecidos. La ignorancia de este último punto puede traer como consecuencia la consideración en bloque de la corriente positivista de finales del XIX y principios del XX. La variedad interna, sin embargo, con matices ideológicos distintos, obliga a un desglose más preciso. Ahí también radica, junto a los otros elementos ya apuntados, la diferencia entre la simple generalización y la elaboración de un modelo científico capaz de llenar ciertas funciones mínimas y de hacer inteligible el devenir.

Estas funciones mínimas serían (sin perjuicio de agregar otras): en un sentido, las generalizadora y sistematizadora, y las gnoseológica, ideológica y metodológica, en otro; sin subestimar, por otra parte, la didáctica.

II

El interés por realizar una periodización de las ideas filosóficas en América Latina tiene antecedentes imposibles de ignorar. Desde comienzos de este siglo, y aun antes, se han venido realizando intentos de periodización, ya sea para países en particular o para Latinoamérica como un todo.

Así tenemos:

a) La tesis positivista de la *ley de los tres estados*, que fue aplicada al proceso evolutivo de la filosofía en el continente por diversos pensadores latinoamericanos a fines del siglo pasado. Esto era ya,

en sí, un intento de periodización filosófica para nuestros países.[3] Para aquellos positivistas, los tres estados —teológico, metafísico y positivo—, expresaban las tres grandes etapas en que se desarrolló el pensamiento filosófico en nuestros países.

Otros, sin ceñirse estrictamente a la *ley de los tres estados,* también esbozaron etapas del desarrollo de la filosofía para sus respectivos países.[4] Pero es en la presente centuria donde han proliferado esos intentos, tanto para el continente como para países particulares.

b) Coriolano Alberini, uno de los más destacados antipositivistas, delineaba, hace cincuenta años, cuatro períodos:

1) escolástico;
2) corrientes filosóficas francesas, durante la independencia;
3) romanticismo europeo, durante la organización constitucional;
4) positivismo europeo durante el período de desarrollo económico y prosperidad.[5]

Es explicable que en un momento tan temprano del siglo, Alberini no incluyese un quinto período, puesto que este comenzaba con hombres como él mismo.

Creemos que esta periodización adolece de varios defectos, los cuales resultan, en cierta medida, inevitables, dado lo incipiente de los estudios sobre el tema, en la época en que Alberini esbosó

3 Por ejemplo, el positivista brasileño, Pereira Barreto, aplicaba la *ley de los tres estados*, esbozada por Comte, al proceso de la filosofía en Brasil (Guillermo Francovich: *Filósofos brasileños*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1943). Algo similar hizo también Gabino Barreda con la filosofía mexicana.

4 En el siglo XIX está, por ejemplo, el intento del evolucionista brasileño Silvio Romero. Ya en el XX los intentos de periodizar la filosofía de países particulares proliferan. Entre otros cabe mencionar: Guillermo Francovich: ob. cit., y *La filosofía en Bolivia*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1945; Arturo Ardao: *Espiritualismo y positivismo en Uruguay*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950; *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, 1956; Patrick Romanell: *La formación de la mentalidad mexicana*, Colegio de México, México, 1954; Juan Carlos Torchia Estrada: *La filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, 1961; Antonio Paim: *Historia das Idéias filosóficas no Brasil*, Editora de Universidades de São Paulo, Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1974.

5 Coroliano Alberini: "Contemporary philosophic thought in America, with special reference to Argentina", en *The Monist*, julio, 1927. En 1955 Alberini propuso la siguiente periodización para la filosofía argentina: 1) la escolástica colonial, 2) el iluminismo argentino —observar que esta caracterización es más feliz que la de 1927 para el conjunto de Latinoamérica—, 3) el romanticismo, 4) el positivismo y 5) la reacción contra el positivismo (Coriolano Alberini: ob. cit., p. 133).

su esquema. En época más reciente (como se mostró en la nota 4) Alberini ha tenido la oportunidad de incluir un quinto período al hacer la periodización de la filosofía argentina, el cual, al ser simplemente denominado como "reacción contra el positivismo", ofrece una caracterización desorientadora e insuficiente.

En general, por una parte, las corrientes francesas, que Alberini agrupa como una sola influencia unificada, tienen ecos tan esencialmente diferentes que no es posible caracterizar el período con la denominación imprecisa de "francesa". Por otra, la influencia del llamado Romanticismo filosófico no es la determinante en la época que corresponde al tercer período. Este, que él considera de especial influencia alemana, está tan inspirado en corrientes francesas como casi toda la filosofía latinoamericana.[6] Además, el Romanticismo es un fenómeno que se dio fundamentalmente en la literatura latinoamericana, después de las guerras de Independencia, coincidiendo, en parte, con el período de nuestra influencia ecléctica.[7]

c) Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, si bien no pretende perfilar una periodización, esboza, no obstante, momentos bien definidos dentro de la evolución filosófica continental.[8] Pero al bosquejarlos se refiere a ellos en términos de "generación adscrita al", con lo cual la aparición de las distintas tendencias se nos da como consecuencias solamente generacionales, ignorando la dimensión clasista. Hace, asimismo, inexplicable omisión de las corrientes de franca inclinación materialista, como las que aparecen a finales del siglo XIX. Y menos justificable es aún su limitación de las corrientes filosóficas latinoamericanas del presente siglo, a los idealistas.

d) Una de las periodizaciones más aceptadas y que aparece, con algunas variantes, en diversos estudios, es la que divide la evolución del pensamiento filosófico en tres períodos:

   1) escolásticos;
   2) predominantemente naturalista y positivista; y

6 Una posición similar sustenta Juan Carlos Torchia Estrada en su estudio sobre la historia de la filosofía argentina (ob. cit.). El mismo autor también llama a este período "Romántico", aunque reconoce que la denominación es más aplicable al momento literario, y que es, además, imprecisa. Ver, asimismo, Salomón Lipp: *Three argentine thinkers*, Philosophical Librery, Nueva York, 1969, p. 10.

7 Consultar el libro de Pedro Henríquez Ureña: *Las corrientes literarias en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

8 José Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.

3) predominantemente idealista.[9]

Algunos incluyen una etapa de transición, entre el primer y segundo período, de influencia francesa.[10]

Los defectos de esta periodización, creemos, son mayores que los de las anteriores. Poner al positivismo y al naturalismo como corrientes casi únicas, o por lo menos absorbentes, de todo el siglo XIX, es falsear la verdad de los hechos. No negamos su preponderancia en esa época; pero sus primeras manifestaciones no aparecen hasta mediados de siglo y solo vienen a lograr su auge en décadas posteriores, en las cuales fluctúan según los diferentes países.

En la primera mitad del siglo XIX el predominio de otras escuelas es grande; y el mismo positivismo tuvo que librar una dura batalla ideológica contra el colectivismo, a la sazón, imperante. La observación hecha a Ferrater en relación con los movimientos materialistas es igualmente aplicable a este caso.

Habría que señalar, además, que casi todas estas periodizaciones ignoran la existencia del pensamiento precolombino, el cual, si bien es cierto que podría definirse como prefilosófico, llenó un período importante en la evolución de las ideas en nuestro continente y debe, por tanto, ser contemplado de alguna manera.

Con todas estas periodizaciones, como con otras muchas que se han hecho respecto a países particulares, hay que discrepar, además, en lo que es el nudo del problema: su consideración abstracta del pensamiento filosófico. Pocos son los que intentan establecer los necesarios nexos entre la periodización de la filosofía —y de las ideas en general— con el desarrollo económico-social del continente, así como con el desenvolvimiento de las luchas de clases.

III

La historia de las ideas filosóficas en América muestra una estrecha relación con los acontecimientos fundamentales de su vida económica y política, de manera tal que los hitos divisorios entre los distintos

9 J. A. Fránquiz y E. Sheffield Brightam, en *Dictionary of Philosophy*, editado por D. Runes, Littlefield, Adams & Co., Iowa, 1955.

10 Ver Rizieri Frondizi: "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Minerva*, julio-agosto, 1944.

momentos o épocas de la filosofía se enlazan con las transformaciones de su evolución histórica general. Tales hitos nos permiten demarcar los períodos del devenir filosófico (filosofía social y política incluidas) de nuestro continente.

Primera época

– Primer período

Anterior a la conquista de América; duró hasta la colonización: Pensamiento precolombino.

En las grandes civilizaciones indígenas precolombinas (México, Guatemala, Perú) hubo muestras importantes de un pensamiento que, desde cierto punto de vista, podría considerarse como prefilosófico. Los documentos que hasta nosotros han llegado nos informan de sus mitos, religiones y preocupaciones cosmológicas, mezclados con la poesía y las narraciones de sus historias.

De todas las manifestaciones de pensamiento prefilosófico anteriores a la colonia, el que aparece más elaborado es el *náhualt*, que floreció en México antes de la conquista. A través de los versos y narraciones de sus sabios, poetas, sacerdotes, consejeros de gobierno, etcétera, se trasmiten elementos embrionarios de una cosmovisión, así como inquietudes sobre la vida y la muerte, deberes ante los dioses, opiniones sobre el arte y el canto, etcétera.

– Segundo período

Durante la dominación española-portuguesa; se prolonga hasta fines del siglo XVIII: escolástico. Puede, a su vez, subdividirse en dos etapas bien definidas: a) Escolástico propiamente dicho y b) Reformista electivo. (Algunas de las figuras principales de la primera etapa son Alonso de la Veracruz, Juan de Zumárraga, Bartolomé de Las Casas, José de Anchieta, António Vieira, Manuel Briceño, Antonio Rubio, Carlos Sigüenza y Góngora, Pedro Peralta Barnuevo. De la segunda etapa: Benito Díaz de Gamarra, Francisco Javier Clavijero, José Agustín Caballero, José Félix Restrepo, Francisco Javier Santa Cruz y Espejo, José Celestino Mutis).

La filosofía propiamente dicha comenzó en América Latina con el arribo de las Órdenes religiosas venidas desde España y Portugal (dominicos, franciscanos y jesuitas fundamentalmente). Con ellas vendrá también la filosofía escolástica, la cual ejercerá un dominio casi

absoluto hasta mediados del XVIII aproximadamente. Dentro de ella se destacaron tres corrientes principales: la tomista, la escotista y, a partir del siglo XVII, la suarista.

España y Portugal no podían exportar a América otra cosa que no fuera el Escolasticismo, ya que esta era la filosofía imperante en dichos países. La Reforma, que había sacudido a Europa, no había podido arraigarse en la Península. Pero la escolástica ibérica del siglo XVI no podía mantenerse totalmente indiferente a los nuevos vientos que soplaban, de ahí que se formara la corriente neoescolástica o escolástica remozada. Por otra parte, todavía durante el siglo XVI quedaban en la Península restos del pensamiento renacentista. Todo ello permitiría que en ese siglo, dentro de la filosofía en Latinoamérica, afloraran, junto a formas más conservadoras de la escolástica, manifestaciones neoescolásticas y renacentistas.

El siglo XVII va a brindar, en cambio, el rígido cuadro de la estereotipación del pensamiento. Los antiguos soplos vivificadores se fueron diluyendo y, en su lugar, volvería al lenguaje pobre y esterilizado, y el método atado y pueril, que solo sería conmovido, de manera excepcional, por aislados ecos de modernidad.

A mediados del siglo XVIII se fue operando un cambio en las ideas, que respondía tanto a condiciones continentales como a transformaciones en las metrópolis. Comenzó entonces una *segunda etapa* en la filosofía de la colonia caracterizada por la lucha que en gran medida se daba dentro de la propia escolástica. Las críticas a la escolástica tomaban matices muy diversos de radicalidad que no se salían de los límites del necesario respeto teológico. Se introdujo la filosofía moderna (Descartes, Locke, Newton) y el interés temático se fue desplazando de lo religioso a lo filosófico. Los cambios que se propugnaron no fueron radicales, pero vinieron a servir de puente entre el oscurantismo anterior y el período de efervescencia revolucionaria que la seguirá después.

– Tercer período

Durante la gestación y realización de las guerras independentistas, cuya proyección abarca desde fines del siglo XVIII hasta el primer tercio del XIX: predominantemente iluminista y sensualista. (Algunas de sus figuras principales son Miguel Hidalgo, José María Morelos, José Francisco de Caldas, Simón Bolívar, Manuel Belgrano, Mariano Moreno, doctor Gaspar Francia, Vicente Rocafuerte, José Bonifacio de Andrada, Félix Varela, Juan Crisóstomos Lafinur, Manuel Fernández de Agüero).

Este período se caracteriza por una diáfana radicalización filosófica en concordancia con los nuevos tiempos revolucionarios. La lucha filosófica ya no tenía lugar, en este momento, dentro del Escolasticismo, sino abiertamente frente a él, ya que las reformas de la etapa anterior resultaban ahora insuficientes. Los escolásticos eran los representantes de todo aquello que ideológicamente respaldaba lo contrario de las aspiraciones de los criollos.

En una situación así, la temática tradicional pierde sentido y su lugar lo ocupan aquellos problemas filosóficos más próximos a las cuestiones vitales, cuya solución apremia a los hombres. Las preocupaciones temáticas se inclinaron entonces hacia los problemas que versaban sobre el hombre mismo y su destino en este mundo. En general fueron aspectos directamente relacionados con las concepciones políticas y sociales las que atrajeron primordialmente a los luchadores de la independencia, sin que ello excluya, no obstante, el florecimiento de tendencias que hacían de la teoría del conocimiento el centro de su análisis.

Cuando la problemática del quehacer independentista se enraíza en el centro del pensamiento, es natural que la filosofía social y la política pasen a ocupar los primeros planos del interés filosófico.[11]

En cuanto a influencias se refiere, el independentismo latinoamericano estuvo definidamente imbuido del enciclopedismo francés y, en general, de todo el espíritu del iluminismo y del ideario de los "Derechos del Hombre y del Ciudadano" y, especialmente, de las ideas de Rousseau. Sin embargo, no significa que existiera una unidad ideológica absoluta entre aquellos pensadores latinoamericanos. Los grados de radicalización fluctuaron ampliamente dependiendo, sobre todo, de las aspiraciones futuras que cada uno alentaba.

Por aquellos años se hizo sentir también con cierta fuerza, especialmente en los colegios y universidades, la corriente del sensualismo y la ideología francesa. Ello no significaba exactamente una corriente paralela sino que, en las condiciones de América Latina en aquella época, se enlazaban con frecuencia con el ideario sociopolítico de los libertadores. Dentro de ella llegaron a manifestarse inclusive brotes de pensamiento materialista.

11 Es imposible considerar el devenir de la filosofía en América Latina sin incluir la filosofía política y social como parte fundamental de esa evolución. Esta ha desempeñado siempre un papel de primer orden en nuestro continente y en ciertos momentos específicos de su historia, como el de comienzos del siglo XIX, pasó a ocupar los primeros planos de la preocupación filosófica. Por eso, sería incorrecto, y hasta conduciría a error, proponer una periodización que no las contemple debidamente.

– Cuarto período

Durante la dominación de las oligarquías latinoamericanas, que abarca, aproximadamente, el segundo tercio del siglo XIX acentuadamente ecléctico. (Algunas de sus figuras principales son Francisco de Monte Alverne, Domingos José Gonçalvez de Magalhães, José de la Luz y Caballero, los hermanos González del Valle, José María Luis Mora, José Victoriano Lastarria, José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Andrés Bello).

Este período estuvo marcado, en su esencia, por la instauración de corrientes filosóficas de corte restaurado. En verdad, el orden social que se iba estableciendo paulatinamente en Latinoamérica no se correspondía con el ideario de los más preclaros hombres de la independencia. Aquella nueva situación tenía que traer, y trajo, cambios sustanciales en la ideología filosófica dominante. Las ideas de los enciclopedistas no podían servir a la oligarquía mediatizada y, más aún, se convertían, de hecho, en peligrosas.

Una nueva corriente, venida también de Francia, iba a tomar fuerza en los años sucesivos: el eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin. Él, y la todavía tenaz escolástica, que ahora tomaba nuevos bríos, se convertirían en la ideología representativa de los nuevos intereses. Aquello era, sin duda, una restauración; lo que no quita que entre el eclecticismo y la revivida escolástica no hubiera diferencias destacables. El primero era, debido a su cierto liberalismo exterior, más aceptable en un mundo donde no todos podían contentarse con los viejos moldes escolásticos.

Paralelamente a ellas, y como expresión del sentimiento de frustración que dejaba en muchos el nuevo *statu quo* establecido, iban a germinar también tendencias de pensamiento de un espíritu totalmente distinto. Así se manifestaron formas del socialismo utópico. También la frenología, como expresión de un naturalismo de corte filosófico y, dentro de la filosofía política propiamente dicha, ciertas formas del liberalismo burgués de tipo avanzado. Todas ellas captaron a sectores diversos de la población y funcionaban dentro de sus temáticas específicas; esto es naturalistas, políticas o sociales.

Finalmente, cabe también mencionar otras líneas de pensamiento, como la escuela escocesa del sentido común y el idealismo de estilo berkeliano.

– Quinto período

Durante el moderado ascenso de la burguesía, el cual se proyecta a lo largo del resto del siglo XIX y se adentra hasta los primeros lustros del XX:

positivista y naturalista. (Algunas de sus figuras principales son Luis Pereira Barreto, Tobias Barreto de Meneses, Benito Juárez, Gabino Barreda, Ángel Floro Acosta, Florentino Ameghino, Eugenio María de Hostos, José Martí, Juan Montalvo, C. A. Torres, José Ingenieros, Enrique José Varona, Manuel González Prada).

Investigadores de posiciones diversas coinciden en admitir un progresivo ascenso de ciertos sectores de la burguesía latinoamericana en el período que ahora enfocamos, producido por las transformaciones socioeconómicas que se fueron operando y se expresaron de manera más acentuada en algunas regiones del continente. Era una burguesía débil que aspiraba a cambios evolutivos y rara vez se mostraba resuelta. Los imprescindibles choques contra el tradicionalismo que la nueva situación acarreaba repercutieron, como era de esperar, en el campo de la ideología. En el plano filosófico fueron tres las corrientes que germinaron al impulso de las nuevas fuerzas: una de orientación materialista, inspirada, en parte, en los materialistas vulgares; otra positivista-evolucionista propugnadora de las teorías de Spencer y Darwin; y una tercera, positivista también, de seguidores de Comte y sus discípulos.

De todas ellas, las más influyentes, hasta el punto de casi dominar el período, fueron las positivistas.

Existía, además, una serie de posiciones intermedias: la de los positivistas-evolucionistas, con rasgos comtianos unos, o inclinaciones materialistas otros; la de orientación materialista, con diferentes grados de radicalización; y, dentro del positivismo comtiano, diversas variantes que van desde el positivismo religioso hasta el de corte cientificista, que linda con las corrientes más radicales.

En el terreno de la filosofía social, el crecimiento del proletariado, producido por el adelanto burgués, dio la oportunidad para el desarrollo de las ideas socialistas, y, dentro de ellas, las del marxismo; se fundaron asimismo los primeros partidos del proletariado. El período no es tampoco ajeno a formas avanzadas del liberalismo ni a claras y hasta radicales expresiones del democratismo revolucionario.

Finalmente, y como expresión de una filosofía política, asociada en ocasiones al pensamiento económico, hay que mencionar la tendencia antiimperialista ligada en unos casos al liberalismo y, en otros, a una filosofía social avanzada.

– Sexto período

Durante la expansión imperialista norteamericana, que va desde principios del presente siglo hasta la Revolución cubana: fundamentalmente

espiritualista e irracionalista. (Algunas de sus figuras principales son Raimundo de Farías Brito, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro O. Deustúa, Antonio Caso, José Vasconcelos, Enrique Molina, José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabarren, Víctor Raúl Haya de la Torre, Fracisco Romero, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gormann).

Son muchas y variadas las corrientes filosóficas que se desplegaron en la filosofía latinoamericana de la presente centuria, pero casi todas ellas confluyen hacia lo que me ha parecido adecuado denominar espiritualismo irracionalista; lo cual no excluye la presencia de otras tendencias que, sin dejar de ser idealistas, no llegan a caer en posiciones contra la razón (formas del neokantismo, por ejemplo).

Las nuevas corrientes de aliento reaccionario hicieron su irrupción blandiendo justificaciones "liberadoras" contra las estrecheces del positivismo y el argumento de la vuelta a los problemas fundamentales planteados al hombre por la vida. A lo largo de esa campaña, fueron abandonados como inservibles el espíritu científico, la cordura en las aspiraciones de la investigación filosófica, la fidelidad a la razón y la creencia en un mundo gobernado por el orden y las leyes.

En las primeras décadas de esta cruzada, la inspiración se encontró en filósofos franceses e italianos (Bergson, Croce, etcétera); pero con el avance del movimiento nacional-liberador y socialista, que andando paralelamente también había conocido sus momentos de alza, formas más extensas del irracionalismo y del antidemocratismo fueron importadas. Así hicieron su entrada Heidegger, Scheler, Dilthey, Ortega y Gasset y Jaspers, entre otros.

Era evidente, pues, que las oligarquías y la vacilante, y muchas veces desdibujada, burguesía latinoamericana, mediatizadas por el poderoso poder imperial, encontraban, y todavía hoy encuentran, en las formas del una y otra vez reacondicionado espiritualismo irracionalista un baluarte ideológico útil y oportuno.

En este período el marxismo produjo en América Latina sus primeras figuras de relieve y logró, asimismo, una repercusión significativa entre las masas populares y en la vida política general del continente. Dentro de él predomina, como cabía esperarse, la problemática relacionada con la teoría de la revolución y ciertos aspectos del materialismo histórico más estrechamente vinculados al quehacer revolucionario.

Segunda época[12]

– Primer período

Ante el primer país socialista de América; comienzo del alza del marxismo. (Algunas de sus figuras principales son Fidel Castro, Ernesto *Che* Guevara, Rodney Arismendi y Blas Roca; entre los filósofos profesionales cabría mencionar, entre otros, a Adolfo Sánchez Vázquez y Héctor Agosti).

Este período, que solo comenzó recientemente, evoluciona bajo el hábito alentador de la Revolución cubana y de la recia tradición libertaria del continente; se esfuerza por hacer realidad la XI Tesis de Marx sobre Feuerbach y trata de transformar el mundo.

---

12 Estos seis primeros períodos tienen en común que tanto las tendencias filosóficas que en ellos predominaron como las de más escasa repercusión responden a formas características de la filosofía precientífica. Muy a finales del siglo XIX, con los primeros ecos del marxismo en el subcontinente y, sobre todo, a lo largo del sexto período, con la presencia vital de la teoría de Marx, Engels y Lenin, es cuando comenzó a operarse en Latinoamérica una revolución en la filosofía.

Es obvio que desde el punto de vista de la evolución general y universal de las ideas filosóficas, la nueva época de la filosofía comienza con Carlos Marx y Federico Engels. Esto corresponde, sin embargo, a otro nivel de generalización que no sería específicamente válido para América Latina. Por ello no parecería muy coherente, dentro de la periodización que proponemos, ubicar este cambio revolucionador de la filosofía con la entrada del marxismo en el continente ni tampoco, digamos, en la década de los 20 o 30 del siglo XX, cuando ya la doctrina de Marx alcanza un cierto nivel entre nosotros. Tal ubicación rompería la lógica interna de la periodización que ha seguido como divisa el predominio o conjunto de tendencias ligadas por una cierta unidad interna —como el período independentista—, que dominan o caracterizan a una etapa. (Predominios que marcan hitos en cierta correspondencia con las condiciones socioeconómicas y políticas). Este era el parámetro que centralmente podía servir de guía para una correcta periodización de la filosofía en América Latina, vista esta en su conjunto; y no sería científicamente admisible aplicar parámetros o indicadores diferentes para la precisión de su estructura de desarrollo.

Con el marxismo se presenta, en cierto sentido, una situación *sui generis*: el advenimiento de una corriente que lentamente se va imponiendo y que revoluciona a la filosofía como tal. ¿Dónde, pues, ubicar el nacimiento de una nueva época o momento en la filosofía para el subcontinente latinoamericano? La Revolución cubana parece ser la única solución correcta a este dilema metodológico. Con ella se ha abierto también una época para la filosofía entre nosotros, sin que ello quiera decir que el marxismo ha pasado a ser la filosofía dominante en América Latina, sino, más bien, que el proceso ascendente de dicha conquista ha entrado en una etapa decisiva.

Esta presencia creciente del marxismo hace que el próximo período represente, de hecho, uno de nuevo tipo. No es simplemente el paso de una filosofía a otra, sino la revolución en la filosofía en América Latina.

Al igual que en décadas anteriores, la problemática ligada a la teoría de la revolución y al materialismo histórico ocupa una buena parte de la actividad filosófica. Naturalmente, el advenimiento de la Revolución cubana ha enriquecido creadoramente en algunos aspectos la teoría de la revolución y, particularmente, en aquellas cuestiones que tienen que ver con la estrategia y la táctica de la toma del poder político por el proletariado. Otras experiencias posteriores, como la chilena, han puesto también sobre el tapete algunos problemas candentes en este orden de cosas. Asimismo concitan necesariamente una particular atención los problemas relacionados con la construcción del socialismo.

En la última década el ámbito de los problemas filosóficos se ha ampliado considerablemente y estos se adentran cada vez con mayor frecuencia dentro de la teoría del conocimiento, así como de las diversas problemáticas del materialismo dialéctico y de la historia de la filosofía marxista; las cuestiones estéticas no han sido tampoco ajenas a las inquietudes del quehacer filosófico.

No hay que pensar, sin embargo, que existe una unidad definida en torno al marxismo-leninismo, sino que muchas de las variadas corrientes que hoy circulan por Europa encuentran también su repercusión en el continente. Por otra parte, sería igualmente erróneo concluir que las tendencias filosóficas espiritualistas e irracionalistas que habían caracterizado al período anterior han desaparecido de la vida filosófica. Ellas continúan ocupando el lugar central —aunque cada vez con menor fuerza— ya sea en sus expresiones ortodoxas o en sus diferentes formas de intento de supervivencia por la vía de la creación de un híbrido con el marxismo. También la filosofía analítica, que había comenzado a aparecer a finales del período anterior, tiene cierta acogida en algunos círculos filosóficos.[13]

En realidad, la decadencia paulatina —lenta pero visible— de las corrientes filosóficas burguesas es un fenómeno que no solo se da a partir de los nuevos tiempos iniciados con la Revolución cubana y el alza de los movimientos populares, sino que también es producto de su crisis general como tendencia del pensamiento. Su extinción definitiva no será "natural"; es por el camino inevitable de una intensa lucha ideológica que el marxismo ha ido ganando terreno en América Latina, y esta lucha es tan fuerte hoy como en años atrás.

13 Resulta obvio que hoy habría que incluir en este período, iniciado con la Revolución cubana, dos tendencias esenciales de las últimas décadas: la Teología de la Liberación y la Filosofía de la Liberación, de gran impacto en el continente.

EL PENSAMIENTO DE LAS GRANDES CULTURAS ORIGINARIAS[1]

Se lee en la Crónica Mexicáyotl:
Nunca se perderá, nunca se olvidará,
lo que vinieron a hacer,
lo que vinieron a asentar en las pinturas:
su renombre, su historia, su recuerdo…
Siempre lo guardaremos
nosotros hijos de ellos…
Lo vamos a decir, lo vamos a comunicar,
a quienes todavía vivirán, habrán de nacer…

Estas reveladoras palabras de Tezozómoc, cronista mexica que vivió en los días del nuevo poder hispánico, evidencian el valor que concedían los aztecas a la historia y su empeño, aun ante la derrota, por sobrevivir en el recuerdo de los tiempos como forma, en definitiva, de proyectar su existencia en el futuro. Sin duda, solo una gran cultura podía llegar a desarrollar un sentimiento tan poderoso de identidad histórica. Los aztecas, herederos de la rica cultura náhuatl que había florecido en Mesoamérica durante siglos y de la cual eran parte, constituyeron una cúspide entre las civilizaciones que se desarrollaron en el continente americano antes de que la conquista hispánica tuviera lugar. Las otras culturas de la época precolombina no parecen haber poseído un sentido tan agudo de la historia como sus contemporáneos nahuas, pero representaron otras tantas culminaciones de civilización que no pudieron dejar de producir la sorpresa y la admiración de los que pronto iban a ser sus conquistadores.

En el mundo precolombino se desarrollaron, como es sabido, tres grandes regiones culturales, dentro de las cuales nacieron y crecieron formas de pensamiento prefilosófico, que llegó, como en la ya mencionada cultura náhuatl, a las expresiones más ricas y elaboradas. Esto último

1 Este texto formó parte de las introducciones a la "Primera Parte" de *Las ideas en América Latina*, ed. cit. Se reproduce con algunas pequeñas modificaciones.

se desprende, al menos, de los documentos que han podido llegar hasta nuestros días.

Es oportuno recordar los tres grandes horizontes culturales prehispánicos. La milenaria cultura náhuatl tuvo su primer florecimiento en lo que se ha llamado los tiempos teotihuacanos (siglos IV-IX d. n. e.); se continuó a lo largo del período tolteca (siglos IX-XII), llegando, después de transitar por otras etapas (en particular, Culhuacán y Azcapotzalco), al esplendor azteca interrumpido por la conquista de México en 1521.

La también milenaria civilización maya, considerada como la más brillante de las grandes civilizaciones originarias, floreció entre los siglos III y XIV d. n. e., y cubrió un área que comprende la península de Yucatán y la zona más oriental de Chiapas en México, la mayor parte de Guatemala, la región occidental de Honduras y el territorio de la antigua Honduras Británica. El período clásico de esta cultura se sitúa entre los siglos IV y X. Cabe igualmente identificar, entre otras, la vertiente yucateca (maya-yucateco) y la quiché (maya-quiché), esta última situada sobre todo en Guatemala y Honduras.

Largos siglos de formación y maduración consumió la culminación de la civilización andina. Al igual que sus contemporáneos aztecas, los incas se basaron en la antigua civilización de la región, que comprendía Perú, Ecuador, Bolivia, y se extendía por el sur hasta zonas de Chile y Argentina. A lo largo de los siglos, diversos centros culturales tuvieron sus florecimientos en momentos sucesivos; en efecto, las raíces de las culturas andinas preincaicas se pierden en los milenios anteriores a nuestra era. Un momento culminante de ese proceso lo constituyó el centro de Tiahuanaco en el lado boliviano del lago Titicaca (XI-XIV d. n. e.).

Los especialistas han establecido, sobre todo a partir de los descubrimientos arqueológicos, los contactos e influencias que existieron entre los diferentes focos culturales, no solo dentro de una misma región o cultura —lo que resulta casi siempre más evidente— sino también entre las distintas regiones. Es el caso de ciertas figuras antropomorfas o de una divinidad felina que se encuentra en casi todos los restos antropológicos del territorio americano. En ese sentido, Laurette Séjourné ha hecho notar la presencia del tigre humanizado o del hombre-jaguar, que recuerda el parentesco del jaguar con la criatura humana, y que aparece en varios de los focos culturales tanto en México como en Perú.[2] También en Mesoamérica está la serpiente emplumada (Quetzalcoátl), que los mexicanos

2 Laurette Séjourné: *Antiguas culturas precolombinas*, Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 185 y ss.

llevaron a algunas regiones mayas en la época de sus intrusiones en estas zonas y allí cobró los nombres de Kukulcán y de Gugumatx (este último, el nombre del mismo dios).

En las páginas que siguen se tratará de dar una breve síntesis de las principales manifestaciones de las grandes culturas originarias a partir de los trabajos realizados por algunos notables especialistas y estudiosos de la materia.

Cuatro son las fuentes de que se dispone para conocer el pensamiento de los pueblos originarios de la época (maya, náhuatl, incaica): I) textos en español o en idioma indígena utilizando el alfabeto latino, escritos por indios ilustrados a raíz de la conquista o, como en Perú, redactados en épocas más tardías; II) las crónicas e historias narradas por los conquistadores y misioneros españoles; III) las muestras arqueológicas de distinta índole, como los monumentos, cerámicas, etcétera; y IV) los códices o manuscritos indígenas de origen maya o náhuatl, que contienen pinturas y jeroglíficos. Los especialistas coinciden en la necesidad de apoyarse simultáneamente en las fuentes escritas y en la arqueología, como el método más recomendable para conducir con seriedad el estudio de aquellas culturas, en general, y de su pensamiento, en particular. No es menos cierto, por otra parte, que las versiones sobre un mismo asunto difieren de unos textos a otros, lo que a veces hace bastante complicado llegar a conclusiones sobre aspectos importantes de la visión del mundo de aquellos hombres, una visión cuya importancia estaba dada no tanto por las respuestas que elaboraron sino por las preguntas que llegaron a plantearse; índice fundamental de la profundidad de su pensamiento.

Esencial en el pensamiento originario fue la elaboración de una cosmogonía que se expresó a través de sus mitos. La preocupación por el origen y estructura del universo fue común a los tres horizontes culturales en cuestión. Una rica mitología, a veces de gran belleza, da cuenta de la visión que se tenía sobre la creación del universo y de los hombres que en él habitaban.

Respecto al origen del mundo, tres rasgos esenciales se ponen de manifiesto con carácter común para los tres tipos de pensamiento. El primero es la idea según la cual el mundo resultó de la creación divina o de la acción de los dioses. El segundo es la creencia de que varios mundos habían sido sucesivamente creados y destruidos antes de que la época o edad presente apareciera. El tercero es la concepción de que cada nuevo ciclo o creación significaba un ascenso, puesto que traía formas mejores de existencia. En ese contexto, la creación de los hombres solo se logró después de uno o varios intentos fallidos e imperfectos.

El mito náhuatl reseña la existencia de cuatro edades o soles que habían existido, cuya destrucción había sido provocada por sucesivos cataclismos.[3] La quinta edad o sol en que se vivía era el "sol del movimiento", que había tenido su origen en Teotihuacán también estaba llamado a desaparecer por una hecatombe, puesto que en él habría hambre y movimientos de tierra que lo harían perecer. Una vez que los dioses reunidos en Teotihuacán resolvieron el problema de la creación del sol y la luna, mediante el sacrificio de dos personajes que se arrojaron al fuego, se les presentó el problema de que ni el uno ni la otra se movían; para lograr que el sol se moviera y viviera al igual que los hombres, fue necesario que todos los dioses se sacrificaran "en el fogón divino, allá en Teotihuacán". Este mito, que junto al de Quetzalcóatl, iba a servir de base a la antigua religión tolteca que se desarrolló posteriormente (siglos IX-XII), tendría asimismo repercusiones inesperadas en la vida del valle de México cuando los aztecas modificaron su sentido humanista original.

En la fabulosa narración maya (quiché), el *Popol Vuh*, en el principio no había movimiento, todo se hallaba en calma, solo estaban el mar y el cielo en toda su extensión; fue en medio de aquella inmovilidad, silencio y oscuridad que los dioses, Tepey y Gucumatz, decidieron el acto de la creación.[4] También aquí varios desastres destruyeron lo que existía en la tierra hasta llegar al mundo presente. La serie yucateca del génesis, por su parte, comprendía cuatro creaciones y tres destrucciones del mundo. Otro documento, el *Códice de Dresde*, afirmaba que el mundo llegaría a un fin.

Para los incas, la deidad central era el sol; el mito, que procedía de las antiguas culturas preincaicas, afirmaba que Viracocha, el dios creador, apareció en la laguna Titicaca y realizó su acto de creación en Teotihuanaco. La primera consistió en un mundo nebuloso y oscuro, el cual Viracocha decidió hacer desaparecer como castigo que impuso a los que en él habitaban. Después del cielo y la tierra, el dios hizo a los primeros habitantes, a quienes, según ciertos relatos, convirtió en piedra como castigo, o liquidó con un diluvio, según otros. Hizo después una segunda creación, esta vez más perfecta, en la que actuaron algunos de sus servidores, casi siempre como intermediarios. También desde la misma laguna, creó primero el sol y otras luminarias (en la primera reinaba la

3 Cf. *Anales de Cuauhtitlán* y *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, estos últimos, de los informantes de Sahún.

4 Cf. *Popol Vuh.*

oscuridad) y continuó con la creación de los hombres, con los que se fue poblando la tierra y a los cuales dispersó en cuatro direcciones.[5]

Similarmente, en la mitología maya (quiché) los hombres fueron creados sucesivamente, después de cada cataclismo, de barro, madera y, finalmente, de maíz; la razón que debía en cada caso justificar su destrucción dependía de la imperfección de aquellas primeras humanidades; así, los hombres de barro carecían de mente, y los de madera, al faltarles el alma y la inteligencia, fueron ingratos hacia sus dioses creadores. Según los *Anales de los Cakchiqueles*, una raza de hombres fue hecha de tierra, pero no sirvió; estos no caminaban, no hablaban, no tenían sangre ni carne. De maíz, al igual que en los quichés, fue hecho el hombre, pero en este caso la masa del alimento fundamental estuvo mezclada con sangre de tapir y de serpiente.

En la cosmogonía náhuatl el origen del hombre del quinto sol aparece más elaborada. Después de haber sido los hombres sucesivamente liquidados por jaguares, por un huracán mágico que los convirtió en monos, por una lluvia de fuego y un diluvio, el hombre surgido en el quinto sol se presenta sobre todo como una obra de Quetzalcóatl. Para realizar su tarea, el sabio dios —la serpiente emplumada— tuvo que bajar a la región de los muertos con la ayuda de su doble, Xolotl (el dios con cabeza de perro), para tomar los huesos preciosos que, al ser regados con su sangre, servirían para la formación de los hombres.

Las cosmogonías de la época precolombina trataron también de dar una respuesta a la cuestión de la estructura del universo. En la concepción maya, según parece, el cielo estaba dividido en trece compartimentos y quedaba sostenido por cuatro dioses, los bacabes; el mundo, a su vez, estaba dividido en cuatro direcciones asociadas a cuatro colores respectivos. Los nahuas creían que el universo tenía la forma de una cruz y asignaban a cada una de las cuatro direcciones cinco de los signos de veinte días, un color y ciertas deidades; un quinto punto cardinal era el centro que estaba atribuido al dios del fuego. Sobre la tierra estaban trece cielos, uno encima de otro; en contrapartida, existían nueve inframundos, cada uno debajo del otro.

Los dioses ocupaban un lugar fundamental en la vida de aquellos pueblos. En el panteón maya existían deidades agrícolas y astrales; el dios de la lluvia, al igual que entre los nahuas, era de gran importancia, por

5 Ver el estudio comparativo que hace Julio Tello de las varias —y a veces contradictorias— versiones de este mito en "Wira-Kocha", en *Inca*, vol. I, enero-marzo, Lima, 1923, pp. 93-320.

razones que resultan evidentes. Existían además los dioses de las trece capas del cielo y las nueve del mundo inferior; entre un grupo y otro se producen luchas, a consecuencia del antagonismo existente entre el cielo y el inframundo. Itzamná era la más importante divinidad maya, dios de los cielos que regía sobre el panteón y estaba estrechamente asociado con el del sol y la diosa de la luna. A Itzamná se le debían no pocos beneficios para el género humano. El concepto de Itzamná, explica Thomson, comprende cuatro Itzam que forman el techo y las paredes del mundo; pero más importante es, sobre todo, que el Itzam asume funciones distintas cuando deja el cielo por el piso de la casa del mundo; en ese sentido, los diversos nombres que recibe están relacionados con esa dualidad de funciones.[6] Por otra parte, también es cierto que existen referencias a un dios único (Hunab-Ku), el más grande de los dioses de Yucatán, de quien procedían todas las cosas, y para el cual no había imagen porque al ser incorpóreo no podía pintársele. Basado en el análisis de diversos textos, Thomson llegó a la conclusión de que Itzamná y Hunab-Ku eran el mismo dios, es decir, la deidad creadora.[7]

Característico de la religión maya fue la construcción de centros ceremoniales; hacia el final del período clásico ya existían los grandes centros de Tikal, Uaxactum y Palenque, entre otros. En las postrimerías del siglo IX, la mayoría de estos centros del período clásico fueron abandonados. También Teotihuacán, la ciudad náhuatl de los dioses, quedó abandonada en época similar. Algunos especialistas no ven explicación plausible para tal fenómeno. Otros, por el contrario, han explicado con buenos fundamentos el abandono de los centros mayas como un resultado de revueltas sociales y religiosas campesinas que condujeron a la caída de la teocracia. Al parecer, se había desarrollado a lo largo de los años una aristocracia teocrática, que se había impuesto sobre los campesinos, los cuales habían conservado sus deidades agrícolas.

Particularmente interesante en la teogonía maya es el concepto del tiempo como un atributo de los dioses. *Kinh* es sol, día, tiempo y aparece cargado de connotaciones religiosas. *Kinh,* nos hace saber León-Portilla, tiene muchos rostros, pero siempre es divino;[8] en ese sentido cabe destacar que el tiempo todo lo invade y no tiene límites. Para los mayas,

6 J. Eric S. Thomson: *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México D. F., 1979, p. 267.

7 Ibídem, pp. 253-254.

8 Cf. Miguel León-Portilla: *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1968.

los días se convertían en seres vivientes y su influencia permeaba todos los momentos de la vida. De esta manera, por ejemplo, los números estaban representados por dioses; en la serie de veinte días, los *katunes*, el último día, *Ahuau*, marcaba la presencia del sol como un rostro divino, señor y raíz misma del tiempo.[9] *Kinh* estaba relacionado con el espacio terrestre, y este plano horizontal solo podía alcanzar su propio sentido por el fluir constante del tiempo. Así, el tiempo se daba como vida y raíz de todas las cosas. La influencia de *Kinh* sobre la vida humana era decisiva y los sacerdotes tenían la tarea de descubrir las relaciones entre los momentos de *Kinh* y los destinos humanos.

Al igual que en el panteón maya, en la civilización andina el dios principal, Viracocha, quien era también un héroe cultural, se manifestaba de diversas formas y cumplía variadas funciones. Aquel dios poseía una lista de títulos: el viejo hombre del cielo, el anciano, Señor maestro del mundo. Existían además, entre otros, las divinidades siderales y los hijos de la divinidad principal —en rigor, agentes o héroes civilizadores—, quienes tomaban nombre y poderes diferentes según las regiones donde imperaban.[10] Sabemos que los incas no reconocían ningún precedente cultural y que se atribuían la génesis de una civilización de la cual eran herederos. Según parece, en la evolución que sufrió la doctrina originaria en manos de los incas, el Sol, al salir en el Titicaca, prohijó e hizo rey a Manco Capac, el tronco originario de los incas; estos, a partir de aquel momento, estaban llamados a cumplir el mandato divino de ser señores y "sujetar muchas naciones".[11] En la doctrina incaica, Viracocha era el protector divino del Sapa inca (emperador), con lo cual quedaba soldada la alianza entre los poderes divinos y la gestión del emperador inca y su pueblo en la tierra.

Una mayor riqueza de los materiales llegados hasta nuestros días ha permitido diseñar un cuadro más rico y preciso de la evolución de la doctrina de la divinidad náhuatl, así como de su pensamiento en general. Los investigadores han podido trazar, en ese sentido, la evolución que sufrió la doctrina tolteca de la divinidad a partir, sobre todo, de la implantación del dominio azteca.

9 Ibídem, p. 52.

10 Tello: ob. cit., p. 201.

11 Cristóbal de Molina: *Ritos y fábulas de los incas*, Editorial Futuro, Buenos Aires, 1947, pp. 24-25. Ver también a Tello, ob. cit.

En la antigua cosmovisión se habla de un dios único cuyo nombre era Quetzalcoátl,[12] aunque se sabe que en Teotihuacán (época del esplendor clásico en los siglos IV-IX d. n. e.) hay representaciones de otros dioses, como Tláloc, el dios de la lluvia. No obstante, es bueno tener presente que, según la interpretación de los viejos sabios nahuas (*tlamatinime*) de los siglos XV y XVI, no había contradicción, puesto que las diversas divinidades antiguas no eran en el fondo sino símbolos de las diferentes fuerzas naturales (el agua, el viento, el fuego y la tierra), las cuales eran manifestaciones de la acción de un solo principio supremo. En Tula, una de las importantes ciudades nahuas del valle de México (siglos IX-XII), tuvo su centro la cultura tolteca, heredera y continuadora de la antigua religión teotihuacana. A los toltecas se le atribuye el culto al dios Quetzalcóatl, divinidad única, amante de la paz, quien propugnaba una vida de perfección moral. Según León-Portilla, en estrecha relación con el culto de esta divinidad suprema se le atribuye al sacerdote Quetzalcóatl "la formulación de toda una doctrina teológica de *Ometeotl*, el supremo dios dual.[13] El sabio sacerdote, según los Anales de Cuauhtitlán, identificaba al dios Quetzalcóatl como un título que evocaba la sabiduría del dios dual. El dios dual vivía más allá de lo que ven los sentidos, en *Omevocan* (lugar de la dualidad), por encima de los nueve travesaños en que consiste el cielo.[14]

Ometeotl era un principio ambivalente, origen y sostén de las fuerzas cósmicas, lo único que estaba cimentado en sí mismo. Recordando quizás tradiciones más antiguas, el señor Quetzalcóatl concibió a la divinidad suprema como un ser uno y dual a la vez. Así, este era concebido con dos rostros, uno masculino (Ometecuhtli), Señor de la dualidad, y otro femenino (Omecíhuatl), Señora de la dualidad. Para el sabio sacerdote tolteca, aquel dios dual supremo era el creador de todo cuanto existe y el responsable del destino de los hombres en la tierra. Quetzalcóatl también concibió una doctrina de la "tierra del color negro y rojo" (*Tlilan*

12 Deben tenerse en cuenta los tres significados de Quetzalcóatl: 1) supremo dios, de quien hacen referencia las narraciones y textos antiguos; 2) sabio sacerdote que vivió en Tula en el siglo IX; y 3) los sumos sacerdotes de la religión azteca, quienes adoptaron este título.

13 Miguel León-Portilla: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1977, p. 34.

14 "Anales de Cuauhtitlán", en *Códice Chimalpopoca*, Imprenta Universitaria, México, 1945, fol. 4.

Tlaplan), la región de la sabiduría;[15] la búsqueda de la perfección moral estaba relacionada con el camino hacia *Tlilan Tlapalan.*

Cuando los aztecas llegaron al valle de México, a mediados del siglo XII, el centro cultural había pasado a otras ciudades como Culhuacán y Azcapotzalco. Fijados en el islote de México-Tenochtitlan luego de haber vencido innumerables penalidades, los aztecas, como se sabe, lograron imponerse primero, conquistar y someter, después. Aliándose con los también perseguidos texcocanos, vencieron por completo a Azcapotzalco, para consolidar seguidamente la llamada "triple alianza" con el señorío de Texcoco y el (pelele) reino de Tacuba (Tlacoplan). En el lapso de un siglo, los aztecas lograron establecer el enorme poderío que encontraron los españoles a su llegada. Los nuevos dominadores del valle se dieron a la tarea de modificar la antigua religión de manera de adaptarla a sus intereses. Detrás de aquella formidable reforma estaba la figura de un personaje extraordinario, Tlacaélel, quien hasta su muerte fue consejero de los sucesivos gobernantes (*tlatoani*), y, según la evidencia, el verdadero poder detrás del trono. La intención de Tlacaélel fue introducir una reforma ideológica que permitiera consolidar el poderío azteca, y para ello no vaciló en llegar a la quema de los viejos códices o libros de pinturas de los pueblos vencidos y hasta de los propios mexicas, ya que en ellos la figura del pueblo azteca carecía de importancia; se trataba, pues, de inicio, de reescribir hábilmente la historia. Un segundo paso consistió en colocar en lugar preeminente a los antiguos númenes tribales de los aztecas; en primer lugar, Huitzilopochtli y su madre Coatlicue. Huitzilopochtli, dios de la guerra y deidad principal, fue identificado con el sol, y se concibió entonces la posibilidad de evitar la hecatombe del quinto sol fortaleciéndolo mediante la sangre de los sacrificados.[16] Es cierto que los sacrificios humanos existían con anterioridad a los aztecas y no solo entre los nahuas; en definitiva, la partida del sacerdote Quetzalcóatl de Tula se debió, entre otras cosas, a su negativa de aceptar los sacrificios humanos como contrarios a las viejas tradiciones religiosas. Mediante la reforma de Tlacaélel al pueblo azteca se le confirió la casi cósmica misión de preservar la vida del sol mediante las guerras necesarias para obtener las víctimas. Como bien hace notar Laurette Séjourné, "es indiscutible que

15 El negro y el rojo eran los colores de las tintas utilizadas en los libros de pintura que contenían la sabiduría náhuatl; de ahí la expresión que identifica a la sabiduría con estos colores.

16 Ver en León-Portilla: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, ed. cit., el capítulo referente a la reforma de Tlacaélel.

la necesidad cósmica del sacrificio humano constituyó un slogan ideal, porque a su nombre se realizaron las infinitamente numerosas hazañas guerreras que forman su historia y se consolidó su régimen de terror".[17]

Pero junto con la visión impuesta, se siguió manifestando la antigua concepción, especialmente sostenida por los *tlamatinime*, cuya figura más excepcional fue sin duda el rey de Texcoco, Netzahualcóyotl. Esta situación hizo que se crearan, como señala Laurette Séjourné, dos corrientes de pensamiento contrarias que coexistían en el seno de aquella sociedad: "de un lado, un misticismo degradado para sostener un ambicioso plan de conquista y del otro, la doctrina de Quetzalcóatl como única base moral".[18]

Retomando la vieja doctrina tolteca del dios dual, Netzahualcóyotl y otros *tlamatinime* consagraron largas reflexiones a comprender el enigma de la suprema divinidad. Varios fueron los títulos y atributos con que concibieron y se refirieron al dios dual: Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, Noche y viento, Dios dual, Señor del espacio y el tiempo, Señor que a sí mismo se piensa, etcétera. La primera acepción (*Tlocue Nahuaque*) explicita la omnipresencia de la divinidad suprema, es decir, que estando junto a todo, todo está también junto a él. En su segunda acepción quiere decir también "aquel por quien se vive" y afirma el título del dios dual en su carácter de vivificador de todo cuanto existe. En la concepción de Netzahualcóyotl había un solo dios, hacedor del cielo y la tierra, quien no había sido jamás visto en forma humana ni en ninguna otra figura.

Varias son las interesantes cuestiones que se preguntaban los *tlamatinime* en relación con la divinidad suprema. Una se interrogaba sobre su morada, otra emitía reservas sobre su poder o su intervención real en los asuntos terrestres. Esta última duda era explicable en el contexto de la transformación impuesta por Tlacáelel, en la que el dios supremo pasaba a un segundo plano. Se preguntaban los sabios: "¿Acaso tendrás fastidio aquí? ¿Ocultarás aquí tu fama y tu gloria, aquí sobre la tierra?". Otra serie de enigmas la constituía la relación del hombre con la divinidad o, más específicamente, qué eran los hombres para el Dador de la vida. Las interrogantes podían llegar a inquietar: "¿Acaso para ti somos nada?". Se trataba de conocer, en definitiva, qué eran los hombres para la divinidad: "Nadie puede ser amigo del Dador de la vida", "El Dador de la vida se burla". Pero la solución no era necesariamente pesimista.

17 Laurette Séjourné: *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pp. 37-38.

18 Ibídem, p. 43.

La meditación de Tecayehuatzin, señor de Huexotzinco, da la dimensión de la paradoja: "Tú nos destruyes, tú nos haces desaparecer aquí"; pero también, "junto a ti nada se echa de menos", "nadie dice, estando a tu lado, que viva en la indigencia".[19]

Los sabios nahuas se interesaban por aclarar el sentido de la existencia del hombre en el mundo. Este anhelo por aclarar el sentido de la vida podía alcanzar la forma de angustiosas interrogantes existenciales. Netzahualcóyotl define la dimensión del problema: "¿Acaso de verdad se vive en la tierra?". O dicho según las palabras de otro sabio, Ayocuan Cuetzapaltzin: "¿Acaso son verdad los hombres?". Un bello poema de Netzahualcóyotl subraya la vulnerabilidad de la existencia humana:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra; solo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra,
no para siempre en la tierra: solo un poco aquí.[20]

La respuesta podía también concebir la vida como sueño o destacar su carácter fugaz y transitorio. Lo importante, al parecer, era encontrar algo firme y verdadero: "¿Acaso son verdad los hombres?", "¿acaso hablamos algo verdadero aquí?". Ante una realidad política y social que estaba en contradicción con su visión del mundo, los sabios nahuas de la época azteca solo encontraron, al parecer, la solución para darle al hombre raíz (verdad) en la tierra, en las "flores y cantos", es decir, en la poesía y el arte. En ellos vieron el sentido y la misión del hombre en la tierra, tanto más cuando esta actividad estaba concebida en conjunción con la doctrina de la divinidad suprema de origen tolteca. Lo que no excluía, sino que complementaba, la convicción del acercamiento al dios dual por una vía más profunda que era la de la sabiduría,[21] la inagotable búsqueda de *Tlilan Tlapalan*.

19 Cf. León-Portilla: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, ed. cit., pp. 128-137.

20 "Cantares mexicanos", versión de León-Portilla, en *De Teotihuacán a los aztecas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1971, p. 499.

21 Cf. León-Portilla: "El pensamiento prehispánico", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1963, pp. 34 y ss.

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA EN LA ÉPOCA COLONIAL[1]

La Escolástica

Con la conquista y colonización de América por los españoles quedó interrumpido o desviado el proceso de desarrollo de la cultura precolombina o prehispánica. Los conquistadores, salvo excepciones de figuras contadísimas, no mostraron aprecio ni interés por preservar los grandes valores culturales de los grupos sometidos. La gestión de conquista —interesada esencialmente en la explotación de las riquezas—, unida a la misión de evangelización, fue destruyendo sistemáticamente las expresiones culturales de esos pueblos y, entre ellas, de manera muy particular, su pensamiento. Lógicamente, la evangelización implicaba una lucha contra todo el andamiaje espiritual de los pueblos subyugados. A partir de ese momento, el pensamiento aborigen se canalizó a través de formas sincréticas o sobrevivió por algún tiempo de manera paralela al nuevo pensamiento religioso que se imponía por los diversos medios con que contaba la nueva cultura dominante. El ingente esfuerzo indígena por conocer y explicar el mundo solo fue valorado por algunos hombres excepcionales como el fraile Bernardino Sahagún. Puede concluirse, pues, que en lo fundamental la tradición espiritual precolombina quedó interrumpida.

No hubo, por consiguiente, una evolución natural entre un momento histórico y otro, sino que se produjo una ruptura sin lazos de continuidad propiamente dichos entre el pensamiento aborigen, en aquellas regiones donde llegó a existir, y el nuevo, introducido por los conquistadores. Lo que no excluyó la emergencia de las dichas formas de sincretismo.

Con el arribo de las Órdenes religiosas venidas de España y Portugal se inició en la América la filosofía propiamente dicha. Su llegada trajo

1 Este texto forma parte de las introducciones a *Las Ideas en América Latina*, ed. cit. Aquí se reproduce con varias modificaciones.

también la filosofía escolástica, la cual ejerció un dominio casi absoluto hasta mediados del siglo XVIII aproximadamente. La misión de estas Órdenes fue, sobre todo, evangelizadora, lo que implicó la introducción de la filosofía a la que estaba unido el dogma católico. La propia Legislación de Indias se encargó de plasmar de manera clara las bases religiosas del gobierno y de definir, hasta el detalle, todo lo concerniente al cuidado de la ortodoxia católica.[2]

Las Órdenes religiosas, a medida que llegaban, iban fundando sus conventos y colegios. Fue en ellos y en las universidades donde comenzó la enseñanza de la filosofía en el Nuevo Mundo. Los dominicos, franciscanos y jesuitas fueron los que fundamentalmente desarrollaron esta tarea, pero no faltaron centros de enseñanza de cierto prestigio, dirigidos por otras Órdenes religiosas; tal fue el caso, digamos, de los mercenarios y los oratorianos, y sobre todo de los agustinos, que tuvieron también un papel destacado. Así, la primera universidad ecuatoriana, la de San Fulgencio, organizada en 1603, fue agustina.

La secuencia de llegada de las diversas Órdenes religiosas variaba. Así, por ejemplo, a Nueva España llegaron primero, como se sabe, doce frailes franciscanos, después los dominicos y por último los jesuitas. La Universidad Pontificia de México estaba bajo el control de los dominicos, pero en otros países el peso de la educación de la filosofía de las Órdenes era variable.

En general, las diversas Órdenes fundaban colegios y conventos donde se iniciaba la enseñanza de la teología y la filosofía. Algunos de aquellos colegios lograban el permiso necesario para convertirse en universidades, lo que repercutía favorablemente en el avance de la cultura de la región. El orden de llegada de las Órdenes influía en alguna medida en la preponderancia que lograban en la vida cultural de la colonia. Estas competían

2 "Y mandamos a los naturales y españoles [se lee en la Legislación de Indias] y otros cualquier cristianos de diferentes Provincias ó Naciones, estantes ó habitantes en los dichos nuestros Reynos y Señoríos, Islas y Tierrafirme que regenerados por el Santo Sacramento del Baptismo hubieren recibido la Santa Fé, que firmemente crean, y simplemente confiesen el Misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas distintas y un solo Dios verdadero, los Artículos de la Santa Fé, y todo lo que tiene, enseña y predica la Santa Madre Iglesia Católica Romana; y sincon ánimo pertinaz, y obstinado erra en, y fueren endurecidos en no tener, y creer lo que la Santa Madre Iglesia tiene y enseña, sean castigados con las penas impuestas por derecho, según y en los casos que en él se contienen" (Libro Primero; Título Primero, de la Santa Fé Católica; Ley primera, en *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*. Mandadas de imprimir, y publicar por la majestad Católica del rey Don Carlos II. Nuestro Señor. Va dividida en cuatro tomos. Tomo Primero. Iván de Paredes, Madrid, 1681, Folio 1).

entre sí con el objeto de contar con un mayor número de instituciones y de ejercer una mayor influencia en la vida colonial. A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, en las ciudades de importancia, se fueron erigiendo colegios y universidades en los que, por lo general, predominaba una u otra de estas Órdenes religiosas. En la isla de la Española, los dominicos aseguraron desde su temprana llegada el predominio tomista en la enseñanza de la filosofía. En Brasil, en cambio, la enseñanza de la filosofía estaba bajo el control de los jesuitas. La Compañía inició sus actividades en esta línea desde mediados del siglo XVI con la fundación de colegios en Bahía, São Paulo (Piratininga) y Río de Janeiro. El de Bahía fue el primer asiento sistemático de la enseñanza de la filosofía en la colonia lusitana y en el último se empezó a enseñar la materia a mediados del siglo XVIII.[3] La Compañía de Jesús tuvo en este territorio un control casi absoluto de la enseñanza durante siglos.

En el Río de la Plata hicieron su entrada primero los dominicos y después los franciscanos, fundando sus respectivas instituciones de enseñanza y, finalmente, aparecieron los jesuitas. Estos fundaron un colegio que se convirtió en la importante Universidad de Córdoba a partir de 1628.[4] También la renombrada Universidad de Chuquisaca en el Alto Perú estaba bajo la égida jesuítica.

En Perú fueron también los dominicos los primeros en radicarse y después arribaron los jesuitas, mercedarios, franciscanos y agustinos.[5] La Orden de Santo Domingo también llegó tempranamente a Nueva Granada, donde desplegó una amplia labor educativa a lo largo de los siglos coloniales. A ellos se debió la fundación y actividad del Colegio de Nuestra Señora del Rosario fundado en 1653.[6] A Chile llegaron primero los dominicos y después le siguieron los franciscanos y los jesuitas.[7]

Aunque la actividad educativa alcanzó su mayor extensión en los siglos XVII y XVIII, ya desde el siglo XVI se habían organizado en las nuevas colonias colegios, conventos y universidades donde la enseñanza de la

3 Antonio Gómez Robledo: *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México, 1946, p. 5.

4 Guillermo Furlong, S. J.: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1636-1810*, Editorial Guillermo Kraft limitada, Buenos Aires, 1952, p. 85.

5 Augusto Salazar Bondy: *La filosofía en el Perú: panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington, 1954, pp. 12 y 13.

6 José María Vergara y Vergara: *Historia de la literatura de Nueva Granada*, Biblioteca Banco Popular, Bogotá, 1974, t. I (1538-1790), p. 55.

7 Walter Hanisch-Espíndola, S. J.: *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1963, pp. 17-30.

filosofía, tan ligada a los estudios teológicos, ocupaba un lugar definido. En ese siglo se fundaron universidades en Santo Domingo (1538), México (1533), San Marcos en Perú (1575). En el siglo XVII se fundó una en Córdoba (1623), tres en Ecuador (la jesuítica en 1620), y en el Alto Perú, la jesuítica de Chuquisaca (1624). Esta última se convirtió, en su momento, en uno de los más prestigiosos centros de estudio superior en la época colonial y fue uno de los baluartes del escolasticismo en Hispanoamérica. En otros países, como por ejemplo Cuba, no fue hasta el siglo XVIII (1728) que se pudo contar con una universidad.

El proceso de instalación de las diversas Órdenes no dejó de llevarse a cabo sin fricciones y luchas internas por un mayor control de la enseñanza, lo que al final repercutía en la preponderancia de una Orden determinada en la vida de la colonia y en una mayor divulgación de la tendencia teológico-filosófica que propugnaba.[8] En Guatemala, por ejemplo, los jesuitas se opusieron a la fundación de la Universidad por gozar ellos del privilegio, debido a la falta de universidades, de otorgar los grados mayores en su colegio.[9]

Antagonismos y fricciones similares se produjeron a lo largo de los siglos coloniales en los diversos centros urbanos. En Perú no dejaron de manifestarse los conflictos entre las Órdenes[10] y en Santo Domingo el predominio inicial de los dominicos se vio afectado por la llegada de la Compañía de Jesús, la cual empezó a regentear desde 1739 la Universidad de la Paz. Esto produjo una disputa religiosa entre la tendencia tomista y la suarista. Solo la expulsión de los jesuitas en 1767 les permitió a los de Santo Domingo intensificar su actividad.[11] Dominicos y jesuitas

8 Sobre las disputas en torno al seminario peruano de Córdoba comenta José Ingenieros: "El conflicto, juzgado superficialmente, podría parecer una ingenua querella administrativa por un objeto de poca significación. No es así. Los jesuitas, al defender su monopolio de la enseñanza, obedecían al más importante de sus objetivos universales: tener en sus manos los estudios propios de la clase acomodada, como medio de dominación de la sociedad […] No era, pues, el amor propio, ni era el celo por la ilustración de los americanos lo que movía estos pleitos, sino el interés por el predominio en la vida colonial, puesto que el seminario tenía por exclusivo objeto formar el clero" (José Ingenieros: "Evolución de las ideas argentinas", en *Obras completas*, L. J. Rosso, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires, 1918, pp. 59-60).

9 Ramón A. Salazar: *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación, Guatemala, C. A., 1951, t. I, p. 42.

10 Ibídem, p. 13.

11 Armando Cordero: *Aportaciones para su estudio de la filosofía dominicana*, Ciudad Trujillo, 1952 (Separata de los *Anales* de la Universidad de Santo Domingo, editado en 1951, p. 90).

también entraron en contradicción en Chile producto del afán de ambos por inaugurar una universidad.[12]

Igualmente en Nueva Granada afloraron las divergencias entre las dos poderosas Órdenes. La querella en este caso se manifestó entre otras, entre la Universidad Javeriana, regenteada por los padres de la Compañía, y la Tomística.[13]

La fundación de la Universidad Real y Pontificia de La Habana también dio lugar a que afloraran los siempre latentes conflictos entre las Órdenes. La concesión del privilegio a los dominicos para regentear el alto centro de estudios produjo numerosos pleitos que se prolongaron con fuerza variable hasta 1842, momento en que se produjo la secularización de la institución.[14]

Por el conjunto de datos que nos ofrecen algunos estudiosos de este período se puede considerar que, al menos en el siglo XVI, el nivel de los profesores que venían de España era aceptable y hasta de alta calidad.[15] No cabe duda de que algunos de los centros del Nuevo Mundo, como la Universidad de Chiquisaca o la de México, llegaron a gozar de verdadero prestigio en la colonia.

La mayoría de los autores, especialmente los mexicanos, acostumbran a ubicar en el Colegio de Tiripitío el comienzo de la enseñanza de la filosofía en el Nuevo Mundo. Pero Armando Cordero llama la atención sobre el hecho de que, con anterioridad a la actividad de dicho colegio, ya se habían pronunciado las primeras cátedras de filosofía en el Colegio y la Universidad del Convento de los Predicadores en la ciudad de Santo Domingo del Puerto.[16]

En general, los estudios principales en las universidades eran los de Teología. La Facultad de Artes estaba destinada a preparar y servir a los estudios teológicos; de ahí que la enseñanza de la filosofía tuviera este sentido mediador; y de ahí también que los profesores aspiraran a ascender a la cátedra de Teología y rara vez se entregaban por completo a los estudios filosóficos.[17]

12 Hanisch-Espíndola: ob. cit., pp. 17-20 y 30-34.

13 Vergara y Vergara: ob. cit., pp. 55 y 56.

14 Luis Felipe Le Roy: "La Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo", en *Revista de la Universidad de La Habana*, 56(1-2), enero-junio, La Habana, 1962.

15 Cf. José M. Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, México, D. F., 1951. Oswaldo Robles: *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Librería de Manuel Porrúa, México, D. F., 1950.

16 Armando Cordero: ob. cit., p. 87.

17 "La escasa consideración que tenía la cátedra de artes explica que solo excepcionalmente los que la regentaron se entregaran por completo a los estudios filosóficos; la desempeñaban de ordinario para hacer méritos y darse a conocer en los círculos universitarios, con lo que tenían mayores probabilidades de alcanzar las cátedras

España y Portugal no podían exportar a América otra cosa que no fuera el escolasticismo, ya que esta era la filosofía imperante en sus propios países. La Reforma, que había sacudido a Europa, no había podido arraigarse en la Península.

El período de la llamada acumulación originaria —que como es sabido constituye un eslabón de la cadena hacia el desarrollo capitalista—, no llegó a tener lugar en la Península. A partir de la segunda mitad del siglo XVI los elementos mercantiles precapitalistas vieron frustradas sus ansias de desarrollo; y la nobleza feudalista mantuvo el poder hegemónico.

> Si después del reinado de Carlos I —escribió Carlos Marx— la decadencia de España, tanto en el aspecto político como social, ha exhibido esos síntomas tan repulsivos de ignominiosa y lenta putrefacción que presentó el Imperio Turco en sus peores tiempos, por lo menos en los de dicho emperador las antiguas libertades fueron enterradas en una tumba magnífica [...] En España [a diferencia de otros grandes estados de Europa] [...] mientras la aristocracia se hundió en la decadencia sin perder sus privilegios más nocivos, las ciudades perdieron su poder medieval sin ganar en importancia moderna.[18]

Es decir, que no tomaron vías de desarrollo capitalista.

El escolasticismo, como se sabe, había sido la doctrina filosófica dominante en toda Europa en siglos anteriores. En el medioevo, cabe recordar, la Iglesia llegó a ser un poderoso señor feudal, único poder económico y político verdaderamente centralizado, y eso trajo como consecuencia que su dominio fuese casi absoluto durante largos siglos en el campo de las ideas. La filosofía quedó sometida a la teología como *ancilla teologiae*; la apropiación y consecuente esquematización de la lógica griega por la escolástica imponía sus rígidas normas al pensamiento; la enseñanza llegó a depender por completo del clero y la Iglesia logró ejercer un gran dominio.

Con el surgimiento de la burguesía como clase comenzó a hacerse patente la lucha de las ideas, y se vieron conmovidas las verdades escolásticas. Este primer soplo renovador tuvo eco en España y Portugal y, en consecuencia, también se puso de manifiesto en algunos de los misioneros

---

importantes, las primeras de las cuales eran las de teología, aunque también hubo profesores de artes que pasaron a Sagrada Escritura, a leyes y hasta a medicina". Gallegos Rocafull: ob. cit., p. 338.

18 Carlos Marx: *La revolución española*, Edición en Lenguas Extranjeras, Moscú (s/f), pp. 10-12.

y prelados que vinieron a América durante el siglo XVI, especialmente antes de que entraran a funcionar con todo su rigor los acuerdos del Concilio de Trento. Este movimiento renovador peninsular produjo, naturalmente, una fuerte lucha ideológica. Pero esta fue reprimida en sus comienzos al verse fortalecida la nobleza feudal-terrateniente, y con el triunfo de la Inquisición, lo que trajo como consecuencia en el siglo XVI peninsular, la postergación de las ideas renovadoras que aquella impulsaba. Mientras Europa se convulsionaba en las luchas de la Reforma, la Península se convertía, en lo fundamental, en bastión del feudalismo, del clero tradicionalista y del escolasticismo.

Un fuerte movimiento contrarreformista, propugnado por la Inquisición, convirtió a España y a Portugal en representantes de la reacción ideológica. Sin embargo, la pujanza del movimiento reformista era fuerte y pugnaba por cruzar los Pirineos. No era posible mantener un estado de cosas exactamente igual al de antes. Sin salirse de los marcos escolásticos, y sin caer en el desacato a la autoridad escolástica, era necesario que algunas reformas del pensamiento se produjeran. En cierto sentido, pues, la Contrarreforma fue también un movimiento de reforma, pero dentro de la propia Iglesia. En el plano filosófico esto significó una renovación de la vieja y decadente escolástica, y una moderada y bien dirigida asimilación de ciertos aspectos novedosos que había divulgado el Renacimiento.

Esta neoescolástica o escolástica renovada, fue, en alguna medida, el intento exitoso en la Península de encauzar las nuevas inquietudes renacentistas por caminos moderados. De ahí que la misma se enlace con el espíritu de la Contrarreforma, en tanto esta fue la reforma desde dentro de la Iglesia que los nuevos tiempos iluministas forzaron, pero a los cuales opone simultáneamente un valladar atenuador.

En la Península, especialmente en España, se produjo, a tener con el momento histórico, un resurgimiento de cierta frescura de la escolástica, desprendida entonces de muchos de sus rasgos más estereotipados y decadentes. Fue así que surgieron figuras como Victoria y Suárez, quienes fueron las cabezas más significativas de las dos corrientes fundamentales de la nueva escolástica; la que se apoyaba de manera más fuerte en la tradición tomista y la de los teólogos de la Compañía de Jesús.

La situación descrita explica por qué fue también el escolasticismo el que llegó inicialmente con la colonización, y se proyectó en sus variadas formas —la tradicional o la modernizada; la escotista, la tomista o la suarista—, a través de los siglos que se sucedieron.

El escolasticismo, de esta manera, vino a constituir en el Nuevo Mundo la filosofía del poder colonial dominante.

Salvo muy contadas excepciones, que se señalarán oportunamente, el desarrollo americano de la filosofía durante este primer período (escolástica y reforma) y, especialmente, en su primera etapa (es decir, la escolástica), sigue con fidelidad el desarrollo de la filosofía en la Península; de manera que no solo se imponen moldes escolásticos, sino que estos son, además, al estilo portugués o español, según se trate de Brasil o del resto del continente.

I

A la escolástica que se desarrolló en la península ibérica de los siglos XVI al XVIII se le ha llamado Segunda Escolástica, en la cual los autores describen dos momentos; la escolástica renovada o del XVI, y una más tradicional y estereotipada en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII.

En la escolástica española del XVI, en contraposición con la vieja corriente tradicional, se desarrolló, como se acaba de señalar, la escolástica del barroco o renacentista —como también se la denomina— que continuó la tradición escolástica pero en función de las nuevas circunstancias históricas. El Renacimiento había conmovido con sus críticas pilares fundamentales de la filosofía medieval, y en las nuevas circunstancias era necesario encauzar las nuevas inquietudes. Para ello nada mejor que un espíritu conciliatorio que diera cabida a algunos aspectos introducidos por dicho movimiento convirtiendo la filosofía del catolicismo en una especie de humanismo teológico. Esta nueva escolástica estaba modificada en su método y estilo por el renacentismo.

Inspirado en la tradición patrística y escolástica, por una parte, y en el renacimiento español, por otra, Francisco de Vitoria dio inicio a este importante movimiento desde las aulas de la Universidad de Salamanca.

Domingo de Soto, una de las figuras principales del movimiento, caracterizó a la escolástica decadente, contra la cual luchó, en los siguientes términos:

> Hablando un lenguaje pobre, esterilizado por el uso frecuentísimo de término no menos duros que desusados; un método atado y pueril, convertido en norma necesaria de las ideas y de las expresiones; un modo de pensar, donde tenían tanto peso circunstancias externas de autoridad e intereses particulares como las únicamente atendibles de las razones de las cosas.[19]

19 Citado por Oswaldo Robles en la "Introducción" a *Los libros del alma*, Libros I y II, de Fray Alonso de la Veracruz, Imprenta Universitaria, México, 1942, p. XV.

Había en esta vieja escolástica un divorcio entre el pensamiento y la vida, se mantenía de espaldas a las inquietudes de los nuevos tiempos y prestaba oídos sordos a los nuevos problemas que se planteaban. Su tozudez en permanecer dentro del más rancio y limitado tradicionalismo la hacía, sin duda, insuficiente e inoperante para los nuevos tiempos. Esto sin descontar que devenía instrumento incapaz de enfrentar el atractivo de nuevas y peligrosas ideas para el dogma. Melchor Cano se refería a ella como "desdichada" teología que "filosofa de las cosas divinas con silogismos retorcidos".[20]

La neoescolástica española se plantea toda una serie de problemas políticos y sociales, algunos ya evocados por el Renacimiento y otros provocados por la propia conquista y colonización de América. Vitoria encontraría su instrumental sobre todo en Santo Tomás. Pero en general, tanto él —desde Salamanca— como los complutenses y más tarde Suárez, iban a propugnar el estudio de los textos originales de Aristóteles. También los jesuitas de Coimbra se insertaron dentro de esta escolástica.

La nueva tendencia volvió su mirada sobre todo hacia los grandes escritos escolásticos, especialmente hacia las obras de Santo Tomás, por encontrar allí la inspiración y el apoyo de la renovación. Por otro lado, los escritos patrísticos también fueron una fuente donde reiteradamente abrevaron estos epígonos de la renovación.

Estos filósofos españoles del XVI revisaron los principios de la escolástica haciéndolos más coherentes y vigorosos. Aunque en general tuvieron una preocupación por la *Scientia Nuova* lograron, en cambio, desarrollos importantes en la metafísica. La escolástica renacentista desdeñaba las sutilezas del lenguaje y el uso de los retorcidos silogismos, mostrando poco aprecio por la disputa verbal. El propio Vitoria alertaba contra el vicio de divagar más de lo necesario.

Fue precisamente en la época de la colonización cuando fraguó en la Península la neoescolástica. El siglo XVI con Vitoria, Cano y Soto entre otros, y los comienzos del XVII con Suárez, asistieron al esplendor de este pensamiento, que después iría paulatinamente derivando hacia formas estereotipadas y decadentes, hasta ofrecer el poco atractivo panorama del siglo XVII.

A América llegó este pensamiento, así como también, aunque en forma restringida, el de estirpe renacentista más pura de Vives y Erasmo. La neoescolástica no fue al parecer la tendencia predominante, pero figuras de primera línea estuvieron imbuidos de su espíritu. Los libros de

20 Citado por Gallegos Rocafull: ob. cit., p. 217.

estos pensadores y, en menor medida, los de Vives y Erasmo, llegaron a América. Estos últimos, naturalmente, se hicieron más raros a medida que la línea del Concilio de Trento fue impregnando todas las esferas del pensamiento.

Tampoco dejaron de venir discípulos del propio Vitoria, los cuales, sin embargo, no siempre siguieron en suficiente medida los lineamientos del maestro.[21] Algunas de las figuras de más relieve en la enseñanza de la filosofía escolástica en América durante los siglos XVI y XVII fueron, en su momento, alumnos de importantes y prestigiosos centros docentes de la España de la época. Así entre los nombres más destacados en la Nueva España cabe recordar al ya mencionado Alonso de la Veracruz que estudió en Salamanca; Antonio Rubio —cuya *Lógica* alcanzó gran renombre y difusión— en el Colegio de Alcalá de Henares; Ortigosa en el Colegio Máximo de Alcalá y en la Universidad Complutense; y Mercado, aunque se formó en México, fue enviado con posterioridad a Salamanca. La influencia del tomismo salmantino de corte neoescolástico se dejó sentir, con cierta fuerza al menos, en las primeras décadas de la fundación de las universidades y colegios. Así, por ejemplo, en la Universidad de Nueva España los libros de texto eran los mismos de la Universidad de Salamanca.[22] Más adelante, cuando Suárez realizó su producción filosófica, los jesuitas se encargaron de difundir sus doctrinas por el nuevo continente.

Naturalmente, la lucha de ideas entre las diversas tendencias de la escolástica se manifestó desde los primeros momentos no solo entre las diversas opciones más o menos avanzadas sino, en gran medida, entre las diversas Órdenes religiosas. Claro es que las disputas y contradicciones no eran siempre motivadas por las diferencias de ideas sino, principalmente, por el interés de cada Orden en lograr una mayor influencia y preponderancia en el ambiente académico y en la vida colonial en general.

A lo largo de la dominación colonial se destacaron dentro de la escolástica tres corrientes ideológicas fundamentales: la tomista, la escotista y, a partir del siglo XVII, la suarista, las cuales corresponden, como se sabe, a los dominicos, franciscanos y jesuitas, respectivamente. No

21 Entre los discípulos de Vitoria en Salamanca que llegaron a América, se pueden mencionar, entre otros, a fray Alonso de la Veracruz (Nueva España), fray Domingo de Mendoza (autor de varios tratados teológicos), fray Bartolomé Ledesma (profesor de la Universidad de México en Nueva España), Fray Juan Solano (obispo del Cuzco).

22 J. M. Gallegos Rocafull: "La filosofía en México en los siglos XVI y XVII", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, ed. cit., p. 133.

quiere esto decir, ni con mucho, que otras grandes figuras de la tradición cristiana católica, como San Agustín, dejaran de hacer sentir su influencia. En general, la temática que exportaron a la América las Órdenes religiosas fue, en su esencia, la misma que por entonces ocupaba la atención de los pensadores en la Península, y fueron también sus puntos de divergencias y de disputas sobre sutilezas los que se introdujeron en las colonias. Y como el siglo XVI se caracterizó en la Península tanto por la lucha a favor del remozamiento de la escolástica como por la contradicción entre la escolástica y los intentos renacentistas que en España llegaron a producir pensadores del calibre de un Vives, al continente recién descubierto trajeron los religiosos, junto con Aristóteles y Santo Tomás, las moderadas ideas renovadoras.

En esencia, pues, se dan en el Nuevo Mundo a lo largo de la dominación colonial hasta mediados o fines del siglo XVIII (la época varía según los países), en que harán su entrada en la arena tendencias emanadas de la filosofía moderna, las mismas corrientes e inquietudes que caracterizaban el pensamiento peninsular. En los siglos XVI, XVII y la primera mitad del XVIII encontraremos, de una parte, la filosofía escolástica propiamente dicha en sus diversas manifestaciones y, de otra, a lo largo del siglo XVI y como producto de las ya mencionadas novedades renacentistas que inquietaban la vida intelectual en España y Portugal, llegarían a las costas de América formas más novedosas del pensar y del filosofar. Dentro de ellas se distinguen, aunque no siempre nítidamente, la tendencia representada por la neoescolástica y otra de sabor más netamente humanista, renacentista e iluminista.

A todos les era común, sin embargo, un ánimo de apostolado y misionerismo, aunque no todos entendieron esa actividad de la misma manera ni la realizaron con similares miras. Una cosa podía ser la intención individual de algunos religiosos piadosos y otra muy distinta la de los grandes intereses políticos y económicos de la Corona, los conquistadores, la Iglesia y las Órdenes religiosas. Lo que no niega, por supuesto, que las ideas más o menos renovadoras fueran, en general, la expresión de la existencia real y legítima de una corriente de pensamiento vinculada a las luchas ideológicas de España y Portugal, con cuya visión quisieron interpretar y vivir la inesperada experiencia novomundista. En tanto el siglo XVI reflejará en América, especialmente en Nueva España, los conflictos ideológicos que la lucha de clases en la metrópoli promovía en el terreno de las ideas filosóficas y sociales, el XVII, en cambio, será menos tolerante con los desvanes modernizantes y reducirá más el mito y la ilusión.

Por otro lado, el renacimiento naturalista, que en alguna medida logró expresarse en España y dio figuras de la talla de Servet, al parecer no cruzó entonces el Atlántico, al menos en forma de corriente definida. Tal vez esto sea en parte explicable por el hecho de que en la propia España, a pesar del desarrollo que logró la escolástica en el terreno de la lógica, la metafísica, la moral y la jurisprudencia no estuvo estrechamente vinculada con el auge que tomaron la astronomía y la física y con los cambios que en ambas se habían introducido, es decir, con la línea de la *Scientia Nuova*, manteniéndose más bien, en este aspecto, dentro de un estilo y método próximos al Medioevo. No cabe afirmar, sin embargo, que aquellos que se trasladaron a América tuvieran una ignorancia total de esta corriente renacentista (la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta y los estudios del doctor Francisco Hernández en México, protomédico de Felipe II, parecen negarlo), pero su reflejo como tal, no se hace observable en la producción de los frailes y sacerdotes que vivieron y produjeron sus obras en el nuevo continente durante el siglo XVI. Cabe, pues, afirmar que fue ante todo el renacimiento de corte humanista, moral y teológico el que, con cierta timidez, llegó a las nuevas tierras.

Es necesario también apuntar que el eco del renacimiento español se hizo sentir, sobre todo, en Nueva España, donde vivieron y actuaron las figuras novomundistas más destacadas de la escolástica humanista y de la *Philosophia Christi*. Lo que no quita que, en alguna medida, los religiosos colonizadores de otras tierras hicieran llegar algo de las nuevas inquietudes. Así, se conoce que en Perú estuvieron presentes las ideas de Erasmo y Vives y también se comenta de un auto condenatorio de alguien que tenía un libro de Erasmo.[23] José Acosta, quien hizo sentir su acción en varias de las regiones colonizadas por la recién llegada cultura, tuvo sus devaneos con la neoescolástica, ocupando una posición intermedia entre la antigua escolástica y los nuevos rumbos del pensamiento.[24]

23 Salazar Bondy: ob. cit., pp. 14 y 16.

24 Respecto a José Acosta comenta Edmundo O'Gorman en su estudio preliminar a la edición mexicana de la *Historia natural y moral de las Indias*: "La situación intelectual que venimos describiendo no es, pues, ni la puramente tradicional ni tampoco la de los puestos avanzados del pensamiento de entonces; de aquí que, al mismo tiempo que conserva un tono o tinte decisivamente conservador y se mantiene en estrecha vinculación con las opiniones y doctrinas recibidas por la Iglesia, recibe la influencia, no de determinado sistema o tesis ya formulados, pero sí de ciertas tendencias y orientaciones del nuevo espíritu científico" (*Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p. XII).

Al territorio del Río de la Plata, su primer Adelantado, Pedro de Mendoza, llegó en 1536 con un libro de Erasmo. Y se sabe que no fue el único; en las postrimerías del siglo XVI se tienen noticias de la entrada de ejemplares de Erasmo y Vives.[25] Es también significativo que las ideas de Erasmo fueran debatidas en la Universidad de Santo Domingo.[26]

En Nueva España, que llegó a llamarse, quizás con justeza, la "Atenas del Nuevo Mundo", descolló toda una serie de figuras influidas por las tendencias humanistas del Renacimiento. El aliento renacentista está presente en los primeros grandes obispos de Nueva España, Fray Julián

25 Guillermo Furlong, S. J.: ob. cit., pp. 79, 80, 83 y 84. Sobre la presencia del erasmismo en Hispanoamérica en el siglo XVI nos hace saber Mariano Picón Salas: "Un eco de las grandes disputas religiosas y teológicas que llevaron a la violenta escisión de la Reforma, también roza la distante vida indiana. Pasa por Santo Domingo hacia 1513 y con su prédica antiescolástica, con sus ataques al sistema tomista y al medieval criterio de autoridad, un predicador tumultuoso como el padre Carlos de Aragón, futura presa del Santo Oficio. Y en el círculo del poeta andaluz Lázaro Bejarano se albergará pocos años más tarde aquel peligroso humanismo erasmista que incluía la idea del libre examen, de la tolerancia y la condenación de la guerra. Con el gusto erasmiano por la sátira, contra el criterio de autoridad y su anhelo idealista de un mundo mejor, escribirá Lázaro Bejarano en Santo Domingo a mediados del siglo XVI su *Purgatorio de amor*, especie de 'nave de los locos' de esa primera vida colonial. Y cuando sea llamado a declarar en el Santo Oficio, tratará Bejarano de establecer aquella tesis de la 'iluminación divina' que la crítica religiosa preprotestante había opuesto al criterio de autoridad católica. Esa primera y después solapada corriente del pensamiento erasmista que fue tan fecunda en la vida española del siglo XVI, se hacía así presente en las colonias…" (Mariano Picón Salas: *De la conquista a la independencia*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1975, pp. 73-74).

Está, además, el sugerente caso de Diego Méndez, quien participara con Colón en la empresa del descubrimiento y colonización y que llegó a ser alguacil mayor en la ciudad de Santo Domingo. En su testamento se deslizan frases de intimista sentimiento cristiano; en él lega a sus hijos, como un precioso tesoro, un conjunto de libros ("Estos libros vos dexo por mayorazgo") entre los que se cuentan tres obras de Erasmo (Cf. José Almoína: *La biblioteca erasmista de Diego Méndez*, Editora Montalvo, Ciudad Trujillo, 1945).

Furlong, por su parte, acota en otra página de su obra: "Ni se crea que solo la Escolástica pasó al Nuevo Mundo, ya que también a las Provincias de Ultramar se trasladaron con libérrimo pasaporte, las doctrinas y los sistemas de las escuelas españolas independientes, como el criticismo de Vives, el escepticismo del Broncense y el armonicismo de Fox Morcillo. Hasta la influencia luliana se hizo sentir. Los escritos de Pedro de Guevara, el *Apparatus* y el *Pandoxium* y el *Mathesis Audaz* de Juan Caramuel, el *Organon dialecticum* de Fancisco Sánchez, estaban en todas las bibliotecas desde Méjico hasta Buenos Aires[…] " (ob. cit., p. 52).

26 Harold Eugene Davis: *Latin American thought – A historical introduction*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1972, p. 26.

Garcés, Don Vasco de Quiroga, fray Bartolomé de Las Casas y Fray Juan de Zumárraga. Pero también impregna la obra de hombres como Francisco Cervantes de Salazar, comentador de los *Diálogos* de Vives e introductor de ellos en la Universidad, y de quien además tradujo al español el *Camino para la sabiduría*.[27]

El Renacimiento también palpita en la escolástica renovada, amalgamado con la escolástica tradicional, entre algunos de los primeros profesores de filosofía y teología en México. Tal es el caso de Fray Alonso de la Veracruz, sacerdote agustino, catedrático de Sagradas Escrituras y Teología en la Universidad de México y autor del primer libro de filosofía publicado en América,[28] y de Tomás de Mercado, dominico, rector de la Universidad de México, traductor de Aristóteles y autor de unos *Comentarios a Pedro Hispano*, en cuyo prólogo llega a afirmar que su propósito es "exponer esta disciplina de modo que sea útil y provechosa a todos y expulgarla de todo el falso oropel de sus defectos, volviéndola a su nativa luz y esplendor".[29] Y se sabe que hasta el propio Cortés y Bernal Díaz del Castillo no eran indiferentes a las nuevas ideas.

También en Nueva España, donde la imprenta había sido introducida desde 1538, se editaron a partir de 1577, obras de los clásicos (Ovidio, Cicerón, Virgilio).[30] Además se editaron obras de algunos humanistas europeos del Renacimiento como Vives y Lorenzo Valla.

---

27 Describiendo las disputas escolásticas en la Universidad de México, refiere Cervantes de Salazar en sus *Tres diálogos latinos*:

"—¡Dios mío! ¡Con qué gritos y con qué manoteo disputa aquel estudiante gordo con el otro flaco! Mira cómo le hostiga y acosa.

—Lo mismo hace el otro, y se defiende vigorosamente; sin embargo, según advierto, ambos disputan por una bagatela, aunque parezcan discutir de cosa muy grave".

Y más adelante ahonda en su crítica:

—¿Quién dirime y soluciona la cuestión?

—La noche, porque no hay allí otro Palemón: pues muchas veces el presidente del certamen o padrino del sustentante es acometido con más vigor que el discípulo o ahijado a quien patrocina, o que algún otro cuya defensa tomó viéndole recibir y devolver los dardos (de la contienda)" (Gabriel Méndez Plancarte: *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, México, 1946, pp. 131 y 135).

28 La *Recognitio Summularum* fue el primer libro de filosofía escrito en América, editado en México por Juan Pablos, el año de 1554 (José M. Gallegos Rocafull: "La filosofía en México en los siglos XVI y XVII", ed. cit., pp. 126-127).

29 Ibídem, p. 137.

30 Cf. Méndez Plancarte: ob. cit., p. XXII y Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 32.

Fray Alonso de la Veracruz, lector de la Universidad de Salamanca en la que se había doctorado, se destacó entre los neoescolásticos venidos a América en el siglo XVI. La influencia del Renacimiento, que modificó el método y el estilo de la vieja escolástica, encontró eco en sus páginas de definido sabor escolástico y, según se afirma, también en su enseñanza universitaria.[31] Imbuido del espíritu de la escolástica de corte renacentista mostraba la convicción de que era preciso volver a los textos originales de Aristóteles. El ideario que emana de sus obras lo engarza con la neoescolástica de renovación tomista al estilo de los salmantinos. También el espíritu crítico de Vives hacia las viejas formas de la escolástica aflora en sus obras filosóficas. Así, poda cuidadosamente de su *Recognitio summularum* las cuestiones superfluas y las divagaciones inútiles tan típicas de la escolástica tradicional y en la dedicatoria arremete, en tono renacentista de raigambre vivista, contra la vieja dialéctica escolástica, todo lo cual, a su juicio, escollaba el camino hacia la Sagrada Teología.[32]

Importante fue también el padre Antonio Rubio, sacerdote jesuita, quien vino a Nueva España ya más avanzado el siglo XVI (1576). Entre sus obras se destaca la *Lógica mexicana*, la cual alcanzó fama y llegó

31 Cf. J. M. Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., p. 270. A sus alumnos de teología recomendaba Alonso de la Veracruz la lectura de los *Comentarios* de Vives a la *Ciudad de Dios* de San Agustín (Ibídem, p. 220).

32 Escribe Fray Alonso: "Durante los muchos años que enseñé en esta Nueva España los rudimentos de la Dialéctica, mi mayor cuidado fue mostrar a los discípulos como con el dedo el camino hacia la Sagrada Teología, de modo que ni envejecieran en los escollos de las sirenas ni se echaran atrás asustados por una gran dificultad. Porque consideraba yo y con frecuencia le daba vueltas en mi ánimo, cuánto aceite, sueño y tiempo había en otro tiempo consumido, o más bien perdido, aprendiendo aquellos caudatos silogismos, aquellas oposiciones completamente inútiles y otras cosas por el estilo, que más bien ocupan y abruman al entendimiento que no lo pulen, aguzan y adornan, que dañan más que ayudan; de las cuales, para concluir por fin, el único fruto que se reporta es que se pueden olvidar. Teniendo, pues, el asunto muy estudiado y descubierto, me propuse enseñar todo lo que se refiere a la Dialéctica de modo que a la vez que podaba y evitaba lo superfluo, ningún estudioso echase de menos nada útil y necesario; no que aduzcamos cosas nuevas, sino que todas las antiguas las ordenamos de forma que en poco tiempo puedan los jóvenes llegar a frutos maduros" (Ibídem, p. 278).

La valoración de diversos autores sobre el pensamiento de Veracruz no es unánime. Mientras la mayoría de los autores consultados se inclinan hacia una visión que se asemeja a la que en este trabajo se acepta, Samuel Ramos, por ejemplo, considera que "Del humanismo solo le quedaba la convicción de que era preciso volver a los textos originales de Aristóteles siguiendo el ejemplo de los renacentistas" (Samuel Ramos: ob. cit., p. 35).

a ser libro de texto en las universidades de Alcalá y Salamanca, y en muchas de las americanas. La doctrina que desarrolla, según algunos estudiosos, es de corte tradicional, pero, siguiendo la tendencia del momento, remozada al estilo de la escolástica renacentista.[33] Al parecer la influencia suarista fue escasa o nula dentro de su producción, a pesar de que ya por aquella época comenzaban a popularizarse las obras del renombrado teólogo español. No obstante, algunos[34] descubren cierta coincidencia con el autor de las *Disputaciones metafísicas*, en relación con el principio de individuación.

A juicio de los que caminaban por los recién desbrozados senderos, la antigua escolástica era inoperante para enfrentar la problemática planteada por la época. Para ellos era necesario colmar el abismo que separaba a la cultura teológica tradicional de la vida real. La vieja ilusión de aceptar el saber tradicional como algo acabado y perfecto no podía ya mantenerse sobre sus pies. Este presupuesto, a juicio de los escolásticos renacentistas, había conducido a la doctrina tradicional a desembocar en fórmulas estereotipadas, de repeticiones continuas y del asiduo recurrir a la receta del *magister dixit*.[35]

En la introducción y desarrollo inicial de la escolástica en América el objetivo principal era el de la formación y la enseñanza; este era el fin inmediato que se les asignaba a los maestros de teología y filosofía. A él iban dirigidos los esfuerzos fundamentales y, en consecuencia, la forma de seleccionar y abordar los problemas quedaba determinada o matizada por esta gestión pedagógica. La temática se extraía de algunos

33 Opina José M. Gallegos Rocafull sobre Rubio: "La doctrina es, pues, la tradicional que el autor expone siguiendo las opiniones más autorizadas de las escuelas, sin añadir de ordinario nada nuevo. Pero en la manera de tratarla se comprueba hasta qué punto fue fecunda la crítica renacentista al escolasticismo decadente, del que no queda la menor huella en esta obra, fruto sazonado de la misma tendencia que en agraz ya se encontraba en los libros de fray Alonso de la Veracruz. Tal vez la objeción más seria que se le pueda hacer es la de que en vez de presentar vivos y punzantes los problemas, los expone como si fueran cuestiones definitivamente resueltas, cuando ya Suárez estaba mostrando por este tiempo en sus *Disputationes Metaphysicae* las enormes posibilidades de desarrollo de que era susceptible la doctrina tradicional" (*Estudios de Historia de la filosofía en México*, ed. cit., pp. 136-137).

34 Cf. Oswaldo Robles: ob. cit., p. 93.

35 Claro que no fueron solo ni específicamente los neoescolásticos los que se acogieron a estas críticas. El Renacimiento participó de ellas y las llevó más lejos aún. Pero, como bien apuntan diversos estudiosos, mientras las críticas partieron del Renacimiento propiamente dicho eran recibidas con sospechas. No fue hasta que hombres como Vitoria, Soto, Cano, etcétera, las acogieron y reorientaron, que la vieja doctrina estuvo, a su vez, en disposición de acogerlas y asimilarlas.

de los textos aristotélicos que sirvieron de base a la enseñanza y también a aquellos que se discutían en los grados académicos.[36] Ligados todavía en gran medida a las formas escolásticas anteriores, los maestros y teólogos redactaban sus textos y obras siguiendo la ordenación ya típica de comentarios y súmulas de la escolástica.

El espíritu aristotélico embargaba ampliamente la enseñanza y la producción literaria. Pero se buscaba, sobre todo, releer a Aristóteles a la luz de la nueva visión y tratando de evitar algunas de las lamentables rigideces de las viejas interpretaciones. De ahí el planteamiento de volver a los textos originales del Estagirita, y la necesidad de la revisión de las tradicionales traducciones, tarea que fue realizada en España con particular esmero por la llamada Escuela de Traductores de Toledo. La reinterpretación moderna de aquellas grandes obras del filósofo de la antigüedad buscaba llegar a una comprensión más justa y exacta de sus textos, manteniéndose fiel al espíritu de las mismas. Este aristotelismo evitaba, siguiendo a Vives, el acatamiento ciego de su autoridad.

En líneas generales la neoescolástica rechazaba la incondicional adhesión a los textos de los maestros, a la vez que propugnaba el estudio directo de las fuentes. Así, por ejemplo, buscaba una interpretación más exacta y legítima de Santo Tomás, lo que condujo a dotar de un nuevo sentido la interpretación de sus textos. Por otra parte, no cabe duda, que a este esfuerzo de remozamiento no era ajena la presencia de la tradición patrística.

No son ajenos tampoco los maestros novomundistas a las diatribas que, por influjo de Vives, se le lanzaban a la antigua escolástica. En Nueva España, por ejemplo, tanto Mercado como Veracruz se hicieron eco de este enfoque; el primero criticaba la manera habitual de expo-

36 Cf. Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., p. 272. Bernabé Navarro describe así la enseñanza de la filosofía en la Nueva España: "En lógica, es el *Organon* casi sin modificación alguna importante; en física (ciencia racional; hoy la llamamos cosmología o filosofía de la naturaleza), las teorías aristotélicas sobre la naturaleza y principios de los seres físicos, sobre las causas, el movimiento, el tiempo, el espacio, el infinito, la cuantidad, el primer motor, etcétera; en metafísica, las doctrinas del ente y del ser real y del ente de razón, de la esencia y la existencia, de la sustancia, etcétera; en el *de anima*, las tesis sobre las diferentes almas (vegetativa, sensitiva, intelectiva), sobre la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana, sobre sus facultades esenciales: entendimiento y voluntad, sobre los sentimientos, las pasiones, las virtudes, etcétera; en el tratado del *cielo y el mundo*, las concepciones sobre la estructura del universo o sistema del mundo, sobre la sustancia y materia de los cuerpos celestes, sobre los astros, sobre la tierra y su constitución y partes, sobre los fenómenos terrestres, marinos y atmosféricos, etcétera" (*Cultura mexicana en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964, pp. 14 y 15).

ner las materias filosóficas y teológicas[37] y el segundo, hablando de la enseñanza escolástica, hacía notar que "allí solo se aprende lo que bien podríamos olvidar".[38]

En líneas generales, siguiendo el ejemplo de la Península, fue en el terreno de las ciencias donde menos se hicieron sentir en América los vientos vivificadores. Aquellos que, como Rubio o Acosta, se adentraron en la temática científica, prueban cuán lejos estaban de los avances realizados por la *Scientia Nuova*, especialmente el primero.[39] (Según Rubio, por ejemplo, la tierra era estática; y Acosta refrendaba la validez del tradicional sistema geométrico del Universo). Y es también en este terreno, en consecuencia, donde el apego a Aristóteles resulta más evidente.

Pero no es precisamente entre los maestros filósofos y teólogos de corte neoescolástico, sino en los religiosos humanistas del tipo iluminado donde más se dejó sentir el eco del Renacimiento. A la influencia de Vives, ya presente entre algunos de los promulgadores de la nueva escolástica en América, se añade el soplo vivificador de Erasmo y de Tomás Moro. El ideario de ambos hombres palpita con fuerza desigual en la Nueva España en las doctrinas religiosas de Zumárraga, en las ideas sociales de Vasco de Quiroga o en las orientaciones humanistas y culturales de Garcés y de Cervantes de Salazar.

---

37 Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, ed. cit., p. 316.

38 Oswaldo Robles: ob. cit., p. 18.

39 Refiriéndose a esta cuestión, comenta Gallegos Rocafull sobre Rubio: "La argumentación que emplea es siempre apriorística y nunca acude a la experimentación o a sus resultados. Su doctrina está calcada en la aristotélica, especialmente en la de la materia y la forma, de una parte, y de la otra en la de la sustancia y los accidentes. Quizá el rasgo más saliente de esta filosofía natural sea la lealtad con que permanece fiel a unos principios y la sutileza con que va desenvolviéndose hasta hacer un sistema cerrado y completo, de donde proviene su impermeabilidad a todo el movimiento científico moderno, al cual ni comprende, ni estima, ni tiene en cuenta, como si perteneciera a otro mundo. Está siempre citando a 'los más recientes', a 'los más jóvenes', y más de una vez reconoce que tienen puntos de vista sugestivos y difíciles, pero siempre termina refutándolos victoriosamente con argumentos de Aristóteles, que es su guía" (*El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, ed. cit., p. 313). Furlong, por otra parte, comenta sobre el libro de Acosta: "Otra consecuencia de la ortodoxia, […] es la autoridad de las opiniones de contenido científico diseminadas en los escritos de los Doctores de la Iglesia" (ob. cit., p. 93). O'Gorman, por su parte, en los interesantes comentarios con que prologa la obra de Acosta da un juicio más equilibrado que permite apreciar, a su vez, la ventaja que su autor le lleva a Rubio; en esta valoración ubica el texto de Acosta como "una posición intermedia entre la supervivencia escolástica del siglo xvi y las nuevas orientaciones científicas de esa misma centuria" (O'Gorman: ob. cit., p. XXXIX. Ver también la cita en la nota no. 23).

En América, por lo general, cundió sobre todo entre los maestros de filosofía, un interés por desarrollar y aplicar los principios filosóficos de la escolástica con un estilo y método diferentes. Su interés temático estaba determinado por intereses religiosos en donde la filosofía no pierde su carácter ancilar. Entre ellos, la temática típicamente renacentista escasea o está del todo ausente. Lo que no excluye, claro está, que cuestiones nuevas, originadas por la nueva situación y realidad que imponía América, no se dejaran sentir con desigual fuerza entre ambas, inclusive entre los tradicionalistas que no se sintieran atraídos por las nuevas corrientes. No obstante, también resulta evidente que esta temática, como se verá más adelante, no iba a ser abordada con el mismo estilo ni ocuparía lugares de importancia equiparable entre unos y otros.

Por otra parte, les fue común a ambas corrientes —la neoescolástica y la de corte renacentista—, el interés por renovar la doctrina con el estudio directo de las fuentes y por acabar con las disputas ociosas e interminables, llenas de inútiles sutilezas. En este marco no era raro encontrar críticas más o menos desembozadas al viejo silogismo. Asimismo se rehuía y se criticaba el lenguaje árido y retorcido, aunque una renovación en este sentido solo se encuentra en la corriente de tono renacentista propiamente dicha. En esta última también estará ausente, como ya se indicó, el interés por la *Scientia Nuova*; su renovación será más bien de corte humanista del tipo erasmiano. Es decir, que de las dos grandes tendencias del renacimiento europeo —la ligada a la filosofía natural y la de tipo humanista iluminista—, encontramos en América, a diferencia de la metrópoli, representada solo la segunda. Particular interés pondrán los prorrenacentistas novomundistas en la pureza y elegancia del latín, como lo muestran Garcés y Cervantes de Salazar, mientras que los neoescolásticos, al decir de Méndez Plancarte, "emplean, en general, un latín escolástico y un poco seco".[40] Lo que no excluye que tanto en unos como en otros la influencia renovadora sea de tipo humanística y no naturalista, como se acaba de apuntar.

En la tendencia de corte renacentista se hace evidente un humanismo cristiano que se inspiraba, al igual que en la Península, en la visión cristocéntrica de la *Philosophia Christi*. Representa, en general, las ansias de un cristianismo reformado, interior y puro, que huía de las sutilezas, las disputas inagotables y la aridez de la escolástica. Este cristianismo, en su expresión de la *Philosophia Christi,* estaba fuertemente influido por Erasmo.

40 Gabriel Méndez Plancarte: ob. cit., p. XXXIV.

En España, "el fervor eramista había de tomar un incremento completamente inesperado" a partir de 1522, cuando la corte imperial de Carlos V regresó a España después de un período de dos años en contacto con el espíritu de la Reforma. No es que aplaudieran la Reforma, pero no por eso eran ajenos a "la crisis por la que atravesaba la cristiandad y el ansia de renovar la religión, volviendo a su espíritu y a sus fuentes". No era de extrañar, pues, que imbuidos de tales sentimientos e ideas los que así pensaban se sintieran atraídos por Erasmo de Rotterdam. En él apreciaban "no al humanista en el sentido que hoy damos a la palabra, sino al intérprete de aquel cristianismo más esencial e interior, que se apoderaba de las conciencias a manera de iluminación, al comentarista del mensaje divino. De ahí la importancia que daban a sus *Paráfrasis* del "Nuevo Testamento" y de los "Salmos" y también, sin duda alguna, al *Enchiridión*, exposición íntima y familiar de la *Philosophia Christi*".[41]

El cristianismo propugnado por Erasmo y por la *Philosophia Christi* en general tenía que chocar necesariamente con la ortodoxia católica y con los que propugnaban las soluciones limitadas de la Contrarreforma. Así, mientras, por ejemplo, los *fraticelli*, inmediatos continuadores de San Francisco, en su retorno al espíritu de los días aspostólicos y del cristianismo primitivo, se acogían al aspecto religioso del eramismo, los jesuitas, con Ignacio de Loyola al frente, encabezaban el combate contra aquellas sospechosas ideas.[42] La figura rectora de la Orden jesuítica había restringido, y hasta vedado, la lectura de Erasmo mucho antes de que lo hiciera el Santo Oficio.[43]

41 Marcel Bataillon: "Prólogo" a *El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, editado por Dámaso Alonso, y la *Paráclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*, edición y prólogo de Dámaso Alonso, Ediciones Aldecoa, S. A., Madrid, 1971, p. 17.

42 Cf. Robles: ob. cit., p. 115; José Almoína, "El eramismo de Zumárraga", en *Filosofía y Letras*, no. 21, enero-marzo, Imprenta Universitaria, México, 1948, p. 111; y, sobre todo, Marcel Bataillon: ob. cit. La agitación de los frailes contra Erasmo se hizo sentir con fuerza hacia 1527, lo cual dio lugar a la famosa junta de Valladolid para examinar las proposiciones de Erasmo. Sobre esta situación escribió Vives a Erasmo el 13 de junio del mismo año: "Soy de opinión que estas agitaciones han nacido de traducirse tu *Enchiridion*: porque si lo leen muchos, como dicen que pasa, quitará a los frailes mucho de su antigua tiranía. Esto tal vez empezó ya, avezándose por dicha lectura muchas almas al conocimiento de cosas grandes y hermosísimas que durante tanto tiempo les han escondido […] Los frailes, pensando que no debían tolerar que por la lectura de un solo librillo fuesen despeñados de la cumbre de su dignidad, de sus riquezas, de su poder y de tantas dichas, han emprendido la ofensiva contra el autor…" (Texto de la carta en Bataillon: ob. cit., pp. 44-45).

43 Dice Furlong refiriéndose al rechazo jesuítico de Erasmo: "Fue voluntad manifiesta de San Ignacio que las obras de Erasmo no tuvieran entrada en las escuelas jesuíticas.

Esta lucha ideológica en la Península, en la que hasta Melchor Cano manifestaba su alarma por el contenido demasiado iluminista de los escritos del autor del *Elogio a la locura*, no quedó solucionada hasta que con la derrota de las fuerzas progresistas, proburguesas, y el consecuente triunfo de la Contrarreforma, Erasmo y el Renacimiento en general, fueron primero proscritos y finalmente desterrados. No obstante, aún antes de que este proceso tuviera lugar, ya desde 1526 y 1527, las disputas en torno a Erasmo hicieron que se convocara una asamblea de profesores para aclarar las desavenencias. Este cónclave, la llamada Junta de Valladolid, terminó sus reuniones sin concluir un juicio adverso contra Erasmo y dejado las cosas sin definir. No fue hasta que, años más tarde, el Concilio de Trento condenó como erróneas algunas de las tesis defendidas por Erasmo que la cuestión quedó zanjada.

Lo que interesa resaltar en relación con la América es, como han señalado algunos estudiosos, que aunque los que estaban influidos por Erasmo no podían desconocer estas disputas, en realidad, la presencia más o menos acentuada del autor del *Enchiridión* en sus escritos es una muestra de la posición ideológica que asumían en el conflicto clasista-ideológico que se desarrollaba en la metrópoli y que se reflejaba en las jóvenes colonias. Así cuando el primer obispo de México se hacía eco de algunas doctrinas erasmianas y copiaba en su *Doctrina Breve* y en su *Regla Cristiana* páginas enteras del *Enchiridión* y el *Paraclesis*[44]

Una de sus prescripciones de 1552 era 'que no se lean en el colegio [de Nápoles] las obras de Erasmo ni de Joannes [Vives]', aunque en ese mismo año permitía la lectura de los libros de Erasmo con tal que estuvieran expurgados y sin manifestar el nombre del autor" (Furlong: ob. cit., p. 82).

44 Marcel Bataillon analiza cuáles aspectos toma o modifica Zumárraga de Erasmo cuando este copia del *Enchiridion* y la *Paraclesis*: "Se borran en la *Conclusión* exhortatoria varios rasgos de la *Paraclesis*: primero el nombre de Erasmo; luego las alusiones concretas que eran sentidas como agresiones al formalismo monástico, a la teología escolástica, al derecho canónico; por fin las menciones de filósofos gentiles que relacionaban más o menos remotamente a la *Philosophia Christi* con las doctrinas de la antigüedad clásica. Pero con estas modificaciones queda aprovechable lo esencial de la *Philosophia Christi*, la doctrina del cristianismo interior con que Erasmo quiso renovar la religión desnaturalizada por frailes, teólogos y canonistas, trayéndola otra vez a sus fuentes evangélicas. Sigue en pie la fe optimista en la eficacia de la palabra divina vulgarizada sin traba alguna. Estas tendencias, que en 1559 quedarán condenadas, informan durante unos decenios la obra de la evangelización de Méjico. Hasta pudieron seguir obrando después de reprobadas oficialmente. Prohibida la *Suma* de Constantino, no vemos que corra la misma suerte cierta *Doctrina* impresa por mandato del primer obispo de Méjico y que podía pasar por edición clandestina de la *Suma*. Prohibidos el *Enchiridion* y la *Paraclesis* no pasa nada a la *Doctrina breve*, de Zumárraga, que copia tantas páginas de estos libros de

estaba asumiendo, de hecho, una posición ante las diversas opciones de cristianismo en pugna durante aquella época.

Estamos, pues, en presencia de una de las dos problemáticas fundamentales en torno a las cuales —según aspira a mostrar el presente análisis— se puso de manifiesto en América gran parte del debate ideológico; esa *primera problemática* se refería a qué tipo de cristianismo o clase de religiosidad se quería fundar en el Nuevo Mundo. En esencia, las diversas tendencias de pensamiento que llegaron a los territorios colonizados coincidían, en este orden de cosas, en querer hacer de América y de sus aborígenes una tierra fiel a Cristo y al catolicismo, pero —como antes se apuntó— no todas entendían esta misión ni esta religiosidad —lo que es definidamente más afín al campo filosófico— de la misma manera. Esta disyuntiva cubrirá en buena parte el contrapunteo ideológico que se desarrolló en el siglo XVI en América.

El cristianismo de sabor renancentista que llegó al Nuevo Mundo traído por algunas de las figuras más destacadas del momento, se enfrentaba —bajo la ascendencia de Vives y Erasmo— a la escolástica decadente y a las rigideces de la enseñanza tradicionalista que la acompañaban aunque se cuidara de expresar ninguna crítica a la escolástica.

Para muchos ese cristianismo debía ser de tono piadoso y suave, enemigo de la violencia y con un claro sabor moralizador y pedagógico. Uno de sus rasgos fundamentales, y donde el eco erasmiano se hacía sentir con fuerza, era entender la religiosidad sobre todo como un estado espiritual de intensa y sana vida interior, o sea, como un cristianismo interior.[45] Bien distinta de la "otra" cristiandad más externa y sensorial. De ahí que Zu-

---

Erasmo. O si le acontece ser recogida, en 1559, lo es por otro motivo, por una sola proposición sospechosa (acerca de la sangre del Redentor en la Resurrección): Y no se diga que fue mero pretexto, pues años más tarde vuelve a circular libremente con tal que se tache la proposición condenada. Prohibida la publicación de la *Biblia* —y hasta de fragmentos bíblicos— en lengua vulgar, corre, autorizada por la firma de Zumárraga, cierta exhortación erasmiana cuyo tema es la conveniencia de que los Evangelios y las Epístolas alcancen la mayor difusión posible. ¿Qué fue descuido de la Inquisición? Lo creo evidente. Solo les faltó a las *Doctrinas*, de Zumárraga, para ser prohibidas, tropezar con un Melchor Cano que oliese en ellas el veneno erasmista. Pero en este caso vemos cómo muchas páginas de Erasmo pudieron gozar de prolongada influencia por la feliz casualidad de andar sin el nombre de su autor" (Bataillon: "El Enchiridion y la Paraclesis en México", Apéndice III a la edición de Dámaso Alonso, ed. cit., pp. 533-534).

45 Sobre la *Regla Cristiana Breve* (1547) comenta Almoína: "el libro de Zumárraga parece un resumen o confluencia de aquel gran anhelo de renovación religiosa que desde el siglo XII trataba de situarse o al margen o más allá de toda especulativa para llegar a Dios por la experiencia personal, el entendimiento de la caridad, la humildad,

márraga afirme en la *Regla Cristiana Breve* —de aliento paulino— que se trata de "ordenar la vida y tiempo del cristiano que se quiera salvar y tener su alma dispuesta, para que Jesucristo more en ella"; él mismo la calificaba de "doctrina de los proficientes que trata de la regla y vida cristiana; con la forma de la oración mental: a aparejo de bien morir".[46]

Siguiendo el texto de Erasmo, se afirma en la *Doctrina breve* cosas como esta:

> Tú por ser perdonado de tus culpas navegas a Roma o vas por tu pie a Santiago, y das tu dinero por las bulas de indulgencia plenaria. Yo por cierto no reprehendo lo que haces: más aunque todo esto hagas, ten por cierto que no hay otra propia manera ni más breve camino para reconciliarte con Dios, habiéndole ofendido, que hacer paces con tu próximo que a ti te ofendió.[47]

En el nuevo sentido de la religiosidad estaba también presente el aliento paulino así como un retorno al espíritu del cristianismo primitivo.

> Me parece cierto que veo —interpreta Vasco de Quiroga— en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles y de aquellos buenos cristianos verdaderos imitadores de ellos que vivieron so su santa y bendita disciplina y conversación […][48]

---

la renunciación del mundo y la vida contemplativa" (José Almoína, "Prólogo" a la *Regla Cristiana Breve*, Editorial Jus, México, 1951, p. XXIX).

46 Fray Juan de Zumárraga: *Regla Cristiana Breve*, editada por José Almoína. Editorial Jus, México, 1951. Portada (p. 1) y Colofón (p. 476). Almoína llama la atención sobre el hecho de que "la palabra 'mental' para calificar la oración ya es todo un síntoma. La preparación para la muerte, otro. Ambos elementos constituyen los asideros de la interioridad, de la religión espiritualista, que tanto alarmaba a Melchor Cano por su vuelo 'alumbrado'".
Y en otra parte de su artículo señala que "el cristianismo que Zumárraga quiere ver implantado en la Nueva España es el cristianismo de la conciencia, no el de las ceremonias exteriores; es el evangélico, no el encargado de supersticiones, con su 'cierto número de candelas' y su deseo de 'maravillas y milagros'. Es una actitud coincidente en todo con el movimiento de interioridad religiosa que caracterizó a 'iluminados' y erasmistas y formó la gran corriente de la '*Philosophia Christi*' inspirada por Erasmo" (Almoína: "El erasmismo de Zumárraga", ed. cit., pp. 118 y 126)

47 Juan de Zumárraga: *Doctrina Breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y nuestra cristiandad*, México, 1544, folio II.

48 *Historia documental de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964, t. I, p. 191.

Este anhelo por encontrar la primitiva iglesia significaba un cierto regreso a las raíces del cristianismo, mediante la búsqueda de aquel ideal original de la vida sencilla, sana y pura de los primitivos cristianos, cuando todavía el esplendor de la Iglesia no lo había distorsionado; era, en fin, la aspiración por parte de estos renacentistas de recuperar el legítimo espíritu del Nuevo Testamento.

Por ello hay un elogio a la vida sencilla y rústica. Se quería que el cristiano fuera, sobre todo, un hombre de vida sencilla y humilde, alejado de todo falso oropel de religiosidad dudosa. De ahí que los seguidores de dicha corriente expresaron su admiración de manera más o menos evidente por la naturaleza. Esto los condujo tanto a un juicio optimista sobre el hombre como a la defensa de su igualdad y de su virtud y racionalidad natural. No consideraban que la criatura humana, frente a Dios, sea solo pecado y corrupción como había concluido la iglesia tradicionalista. Para ellos, la argumentación que probaba la miseria y grandeza del Hombre estaban extraídas de la propia tradición cristiana.

Sabemos que el Renacimiento idealizó, entre otras cosas, al salvaje no adulterado por la civilización y que, en concordancia con su naturalismo hómico, vería en él un ser con prerrogativa a los derechos inherentes al hombre.[49] La idealización del "salvaje" se mostrará específicamente, por ejemplo, en el utopismo de Vasco de Quiroga. Al respecto afirma:

> […] bienaventurados ellos si se les acertare a dar y diere orden en que se sustenten y se conserven así cuanto al cuerpo […] como en las cosas de la fe, de manera que no pierdan esta su buena simplicidad ni se les convierta en malicia nuestra; que si esto bien hiciéramos, lo demos que es necesario para ser buenos y perfectos cristianos, que es esta buena simplicidad, humildad y obediencia, desnudez y descuido de todas las cosas y pasiones del mundo, ellos se las tienen más propias y naturales que se podría creer, y como plugiese a Dios que nosotros las tuviéramos; y en esto de esta buena simplicidad, yo confieso que en parte son como niños, pero en todo lo demás

49 Caracterizando al Renacimiento apunta Américo Castro: "[…] si queremos acercarnos de veras a la literatura de los siglos XV y XVI, hemos de tener muy presente aquel místico fervor de los humanistas, que soñaban con un mundo que se bastase a sí mismo; libre de los malos afeites con que lo habían rebozado el tiempo, el error y las pasiones, terso y brillante como al salir del divino y natural troquel" ("El pensamiento de Cervantes", en *Revista de Filología*, VI, Madrid, 1925, p. 178).

son cierto doctísimos, y por eso no son de estimar en menos, sino en más para las cosas de nuestra fe […][50]

En el caso de Vasco de Quiroga su comprensión renacentista idealizadora del tipo de vida originaria del Nuevo Mundo y de sus habitantes lo condujo a elaborar una especie de utopía al estilo de Tomás Moro y con reminiscencia de las Saturnales. No es que un sentido, a veces vagamente utópico, no se encuentre en otros pensadores, pero es sin duda en él donde alcanza su expresión más específica en el Nuevo Mundo la corriente utópica del Renacimiento.[51]

Para los monjes se quería también una vida sana, austera y hacendosa. Zumárraga, por ejemplo, no irá tan lejos como Erasmo y Moro, los cuales criticaban la vagancia de los monjes, pero sin duda es el eco de este pensamiento el que se refleja en algunas de sus ordenanzas como obispo de México. Así, en el acápite 19 de la Junta Eclesiástica de 1539, a la que también asistió Vasco de Quiroga, se escribe:

> […] que en las iglesias y monasterios que se ovieren de fundar é poblar se tenga más respeto al bien o aprovechamiento de los súbditos y naturales, que no al contentamiento é consolación de los clérigos y religiosos moradores dellos […] teniéndose más fin é intento de hacer y edificar templos vivos, que no materiales muy curiosos ni deleitosos entre gentes que lo mejor que tienen para nuestra religión es vivir sin curiosidades, que no les debría quitar sino conservar, y solamente enseñar en lo útil y provechoso en esto que les falta, que es en las cosas de la virtud, de la fe, justicia, temperancia, fortaleza é prudencia, como lo dice Séneca en una epístola que escribió a Lucilio, por la gente de la primera edad, á quien esta gente natural en muchas cosas y en la ignorancia dellas y buenos ingenios parece que retira y remeda.[52]

---

50 *Don Vasco de Quiroga*. Reproducción de la biografía que publicó don Juan José Moreno en el siglo XVIII, etcétera, Edición de Aguayo Spencer, Biblioteca Mexicana de Historia, Editorial Polis, México, 1940, p. 383.

51 Aclarando el sentido del anhelo por un mundo libre de afeites y pasiones, dice Américo Castro: "En dos direcciones principales se proyecta ese anhelo. Uno va hacia un pasado quimérico, la edad dorada o de Saturno, otra hacia el presente, con aspiración a hallar realmente algo que pertenezca a esa pura naturaleza" (Castro: ob. cit., p. 178).

52 "Capítulos de la Junta Eclesiástica de 1539". Documento reproducido por Joaquín García Icazbalceta en el "Apéndice de documentos inéditos o raros" de la edición de 1881 de su biografía de Zumárraga (*Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Antigua Librería de Andrade y Morales, México, 1881, p. 130).

El influjo erasmista llega tan lejos en Zumárraga como para adoptar una franca oposición a la milagrería. Para él el milagro, tal y como se entendía, ya no hacía falta. El verdadero milagro estaba, a su juicio, en la vida perfecta de un cristiano. Más interesante resulta aún que un hombre como Zumárraga, de fidelidad firme a la autoridad de la Iglesia y en quien la Reforma y la Contrarreforma iban de la mano, abogara porque se tradujeran las Sagradas Escrituras a la lengua que el pueblo usa, opinión que fue, precisamente, una de las tesis de Erasmo más censuradas en Europa.[53]

En el humanismo renacentista de algunos de estos sacerdotes novohispanos se encuentra, como en Cervantes de Salazar, el amor a la sabiduría. Ellos mostraron un culto fervoroso de la antigüedad e introdujeron en la América la herencia grecorromana. En sus escritos recurren con frecuencia a los autores y textos latinos.

En estos humanistas no podía faltar, y no faltó, una acentuada preocupación por el estilo literario con cuidado del lenguaje y vocación por las bellas formas.

Una *segunda problemática* fundamental que concitó la discusión en el siglo XVI, en el Nuevo Mundo, se refiere al conjunto de problemas filosóficos, teológicos, políticos y jurídicos originados a partir de la presencia misma de España y Portugal en América. Un fuerte e importante debate ideológico, a ratos algo intrincado y confuso, tuvo lugar a lo largo de cerca de cincuenta años en esta primera centuria del coloniaje no solo en los nuevos territorios sino en gran medida, en la propia metrópoli. Destacadas figuras de la filosofía y la teología peninsular participaron, como es sabido, en la contienda, en un proceso de continuado enriquecimiento de la problemática planteada. En cierto sentido podría incluso afirmarse que fue en aquel momento histórico —es decir, con la conquista y colonización de América— cuando la temática colonialista como tal alcanzó su primera plenitud dentro del pensamiento filosófico y social. De esta forma, en consecuencia, apareció y se desarrolló la posición que denunciaba o rechazaba los aspectos más nocivos del colonialismo, especialmente a partir de la figura del Padre Las Casas.

53 Llama la atención que Zumárraga no se ocupe en sus obras solo de las cuestiones que atañen a la religiosidad. En la *Regla Cristiana Breve* muestra preocupación por los pobres que están "en extrema necesidad; según andan muchos desnudos por las plazas y calles, y que vienen de Castilla y les toman los vestidos por los fletes en la nao, y pocos los remedian" (Fray Juan de Zumárraga: *Regla Cristiana Breve*, ed. cit., p. XXIX).

Un primer grupo de cuestiones gira en torno al derecho mismo de conquista y colonización de los territorios de ultramar, es decir, de la legitimidad de la soberanía española. Unida a ellas está la cuestión de la legitimidad de la donación del Papa a España y Portugal. Se trataba, pues, en esencia, de cuáles eran los principios que fundamentaban o no la legitimidad del dominio de un pueblo sobre otros. Una vasta polémica se desarrolló tanto en España como en el Nuevo Mundo, la cual alcanzó en ciertos momentos verdaderas cúspides teóricas. Al calor de esta polémica y, en general, de todo aquello relacionado con la cuestión indígena, progresó de manera fructífera la llamada escuela de jurisprudencia española, donde descollaron, de manera particular, primero Vitoria y Suárez después. La nueva situación creada con el descubrimiento de América subrayaba aún más el carácter de algunos problemas puestos ya sobre el tapete desde antes y que tenían que ver con la cuestión del poder del rey, del Papa y la relación entre ambos poderes y los súbditos de un Estado. De manera que la impronta de América creaba nuevos ángulos y facetas del problema y afirmaba la importancia de la temática en general.

En línea general, se aceptaba la legitimidad de la soberanía española sobre las Indias, aunque los fundamentos teóricos y el sentido mismo de esta soberanía variaran de unos a otros. El propio Vitoria, quien negó la legitimidad de la donación papal así como el derecho de intervención y ocupación sobre la base de las faltas morales que se les achacaban a los indios, llegó a elaborar nuevos fundamentos que pudieran servir de títulos legítimos para la presencia española, y europea en general, en América. En efecto, Vitoria rechazaba también el derecho de dominación y solo aceptaba el de tutela en el sentido de que un pueblo civilizado se hace cargo de uno bárbaro. Estaba, además, la cuestión del derecho de propagación de la religión en los nuevos territorios bárbaros, la del derecho natural de sociedad y comunicación.

Tampoco Las Casas, el más fervoroso defensor de los indios, puso en duda la legitimidad de la soberanía española. Su pensamiento en este orden de cosas era sin embargo tan avanzado que interpretaba esta soberanía no como un coloniaje o forma de opresión, sino que propugnaba un plan de reconstrucción en que los gobiernos locales estarían regidos por los propios caciques y príncipes indios, los cuales a su vez responderían al rey de España como vasallos suyos, de manera que los territorios indígenas quedaban como entidades autónomas sujetos a la tutoría de la Corona. Ciertamente no se podía esperar una concepción más audaz y avanzada en las condiciones del siglo XVI. Las Casas, al igual que Vitoria

y los otros pensadores que tomaron una actitud más moderada o condescendiente respecto a los indios, ponía énfasis especial, como era natural dada su condición de fraile, en la misión evangelizadora de España, que correspondería, obviamente, a la Iglesia y al clero.

La clave de la cuestión no radicaba, pues, en el derecho de España a someter a la Corona las nuevas tierras descubiertas, sino que concernía al segundo grupo de problemas: ¿cuál era el justo régimen a que se debía someter a los indios?, ¿había algún derecho que justificara las guerras de conquista y colonización?, ¿había derecho a apropiarse de los bienes de los aborígenes?, etcétera. Es decir, una vez admitida por los distintos bandos contendientes la legitimidad de la soberanía española, el problema más importante que los separaba era en qué consistía esa soberanía, o, puesto en otros términos, cuáles eran las vías más idóneas de integrar a los indios a la nueva sociedad que se instituiría y, sobre todo, a través de qué estructura socio-económico-política debía establecerse el nexo de vasallaje entre ellos y la Corona. El grupo que defendió a los indios tendía a una posición similar a la de Las Casas, o sea, que estos estuvieran directamente subordinados a la Corona. El otro abogaba por la sujeción indirecta del indio al monarca a través de los colonos y por la vía de la encomienda u otras formas de servidumbre, como la mita de Perú. Asimismo llegó a proponerse como sistema idóneo la esclavitud (la cual fue también, si bien en menor escala, implantada), aunque no fue la forma más defendida ni la que produjo los más fuertes debates. La esencia de la posición lascasiana, la más avanzada de su época, rechazaba la justeza de las guerras, insistía en que se les devolvieran a los indios las riquezas robadas y se oponía en definitiva a cualquier régimen de explotación. Pero la posición de Las Casas, como la de Vitoria en España o la de los otros contendientes de la polémica, dependía en gran medida de la respuesta a otra pregunta inicial: ¿cuál es la naturaleza de los indios?, ¿son estos seres racionales?, ¿tienen para asimilar la nueva religión y la nueva cultura? Cuando Las Casas proponía como justo régimen la organización de territorios autónomos sometidos directamente a la Corona y rechazaba el de las encomiendas o la esclavitud, lo hacía, igual que la mayoría de los que se opusieron a las encomiendas, a partir de su respuesta a la pregunta de la naturaleza de los indios y de si estos eran seres racionales o no. La piedra de toque de su gran polémica con Sepúlveda, su opositor principal en España, radicaba precisamente en este problema.

El primero que en el Nuevo Mundo vino a perturbar la paz acusando a los colonizadores españoles de expoliar a los aborígenes fue, como se

sabe, el padre Montesino, en el famoso sermón de 1511 en La Española, donde predicaba. Según parece, el padre había sido designado por el prior para pronunciar aquel sermón debido a sus dotes de orador. En sus palabras, el fraile ponía en entredicho el derecho de los españoles a hacerles la guerra a los indios, y a explotarlos y oprimirlos. La base de su argumento radicaba en que los indios tenían "ánimas racionales" y eran hombres igual que sus explotadores.

El punto neurálgico de la polémica ideológica se remitía, pues, a una cuestión filosófica, de donde se desprendía argumentalmente una moral, una política y una concepción jurídica. El derecho mismo a la catequización de los indios y los medios valederos para realizarlo tenía que ver con las respuestas a las preguntas planteadas. Por distintos caminos, todos coincidían, claro está, en el derecho de la Iglesia a la catequización, pero los medios dependían de si se consideraba a los indios como seres buenos o malvados por naturaleza. El virrey de Perú, don Francisco Toledo, decía que antes de que los indios pudieran hacerse cristianos tenían que hacerse hombres.[54]

Ante el problema de la naturaleza de los indios vuelven a presentarse, en lo fundamental, dos bandos. Algunos los consideraban malos o malvados por naturaleza, con lo que quedaban justificadas las guerras y su servidumbre. El considerarlos bondadosos y hasta propensos a asimilar las nuevas doctrinas cristianas no implicaba necesariamente el rechazo de las guerras y la servidumbre, puesto que también se tomaba en cuenta si eran o no racionales; si se les podía realmente considerar como hombres; o si, por el contrario, eran inferiores, no racionales o simplemente una especie intermedia entre el hombre y el mono.

En el terreno de las cuestiones prácticas de la vida socioeconómica del Nuevo Mundo, el problema de las encomiendas concitó la mayor atención de todos. Desde el punto de vista de las ideas, los interesados en sostener el sistema de bárbara explotación que significaban las encomiendas levantaban un andamiaje teórico que las justificaba. La esencia de la argumentación filosófica-moral del partido antiindígena (Sepúlveda, en España; fray Domingo Betanzos, obispo de Guatemala; fray Juan de Quevedo, obispo de Panamá, etcétera), radicaba ya en la afirmación de la naturaleza malévola de los indios o en su inferioridad o irracionalidad, o en ambas a la vez. El bando defensor de los indios (Vasco de Quiroga, Garcés, Zumárraga, en ciertos momentos, Acosta, Las Casas, etcétera) recurría a las

54 F. A. Kirpatrick: "The Spanish dominios in America", en *Cambrigde Modern History*, p. 10.

posiciones contrarias y trataba de demostrar que el régimen a que se había sometido a los indios era injusto e inhumano. También estaban los que cambiaban de opinión según intereses, como Francisco Marroquín (primer obispo de Guatemala) y Juan Maldonado (teólogo español).

El furor con que el clero español enfrentaba las cuestiones de idolatría produjo, por otra parte, la coincidencia de las más diversas tendencias en liquidar los tesoros culturales de las civilizaciones indígenas en el continente (Zumárraga fue uno de ellos). Así, se destruían templos, se quemaban códices, se hacían desaparecer esculturas. Fue una destrucción sistemática y furiosa.

También resulta evidente que la temática sobre el hombre, el naturalismo, la racionalidad o virtud de los indios, la legitimidad de la conquista y la colonización, etcétera, no iba a ser abordada con el mismo estilo ni a ocupar lugares equiparables de importancia entre los maestros de filosofía y aquellos donde el iluminismo erasmista había dejado su huella. Para los que abrazaron la línea iluminista de la *Philosophia Christi*, el utopismo o el naturalismo humanista, esta problemática, que tan bien se avenía a sus posiciones ideológicas, iría a ocupar un lugar central en su quehacer espiritual y práctico. Los maestros, en cambio, irían a enfocar la temática a partir de las cuestiones tradicionalmente planteadas dentro del pensamiento político y social del catolicismo. Es decir, siguiendo a Vitoria y a Melchor Cano, dentro del espíritu salmantino o complutense, con Aristóteles y Santo Tomás de la mano. Otros, como el padre Manuel de Nóbrega, en Brasil, hacían la defensa de los indios en un tratado de ética especial redactado en forma de compendio casuístico.[55] No cabría, sin embargo, inferir una unidad en las respuestas y en su alineamiento dentro de un bando u otro en lo que a los indios o encomiendas se refería. Vasco de Quiroga, por ejemplo, quien defendió fuertemente la virtud y racionalidad de los aborigenes, estaba de acuerdo con las encomiendas; y el propio Zumárraga sostuvo posiciones diferentes en diversos momentos de su vida.[56] De lo que se trata es resaltar que el estilo o la manera de enfocar la temática también llevaba el sello de las tendencias filosóficas que arraigaron en América en el siglo XVI.

La referencia a Aristóteles y a sus doctrinas políticas ocupó un lugar destacado en la polémica en torno al régimen adecuado para los indios. Esta se explicaba puesto que en el Estagirita encontraban una exposi-

55 Gómez Robledo: ob. cit., p. 10.

56 Cf. Juan Friede: *Bartolomé de las Casas; precursor del anticolonialismo, su lucha y su derrota*, Siglo XXI, México, D. F., 1974.

ción de las legítimas causas de la esclavitud y la servidumbre natural. Aristóteles había establecido el principio de que lo imperfecto debía someterse a lo perfecto, lo cual llevado al plano de las doctrinas políticas significaba, para decirlo en sus propias palabras que "quien puede ver con la mente por naturaleza manda y domina y quien puede ejecutar con el cuerpo, por naturaleza obedece y sirve". En otra parte de su *Política,* precisaba que es justa la guerra que se hace a los hombres que destinados por naturaleza a la obediencia se niegan a someterse a ella, dado que es justo oír a la naturaleza. Los que como el obispo de Panamá, Betanzos, se apoyaban en Aristóteles, sostenían que los indios eran *servi natura*.[57] Endureciendo inclusive las concepciones aristotélicas, algunos, como Sepúlveda, llegan a encontrar justificación de la esclavitud natural de los indios en el hecho de que estos eran bárbaros, lo cual era precisamente una de las causas para autentificarla. Demostrar la invalidez de los postulados aristotélicos o su tergiversación por los detractores de los indios fue tarea del bando proindígena, entre ellos el propio Las Casas, quien, en su crítica a las concepciones del obispo de Panamá y en su polémica con Sepúlveda, se encargó de refutar la tesis de la servidumbre natural. El fraile sostuvo que todo hombre tenía derecho en principio a los derechos propios de toda persona humana. Los indios, al poseer entendimiento y racionalidad y desear el bien y huir del mal, estaban en plenas condiciones de que se les reconociera sus derechos. En realidad, la argumentación de fondo de Las Casas tendía, en este punto, a apartarse de Aristóteles, cuyas doctrinas no siempre se avenían, a su juicio, con la religión cristiana. A diferencia de otros, enraizaba su concepción en la tesis cristiana de la creación divina del hombre, la cual le resultaba incongruente con la afirmación de la irracionalidad de los indios; ver en ellos un pueblo de bárbaros conducía, según él, a tildar la obra divina de imperfecta o errónea. Con ello defendía también la unidad del género humano como inseparable de su racionalidad.

La posición de Las Casas en defensa de los indios encontró eco en España y se reflejó en las leyes de Indias y en muchos de los reglamentos y ordenanzas. La realidad, no obstante, de las condiciones económicas y sociales de las colonias, impuso un curso distinto a los acontecimientos, lo cual, junto con las distintas corrientes ideológicas que presionaban sobre la corona española, hizo que la legislación sobre las Indias fuera confusa, contradictoria e impracticable.

57 Citado por Marcel Bataillon, "Las Casas frente al pensamiento aristotélico sobre la esclavitud", *Casa de las Américas*, 109: 33, julio-agosto, La Habana, 1978.

La polémica teórica, a pesar de la pasión que desencadenó y la enorme cantidad de páginas escritas que produjo, no era, en definitiva, la que podía decidir sobre una cuestión cuyas raíces eran económicas y sociales. El propio Las Casas, consciente de la situación, quiso forzarla apelando a la acción directa, utilizando los medios de que disponía, como la excomunión a los violadores de las Leyes de Indias; un gran esfuerzo que también estaba condenado al fracaso.[58] Se impuso, pues, la realidad de las condiciones del Nuevo Mundo y la del naufragio de los esfuerzos procapitalistas del desarrollo interior de la metrópoli. La tendencia de los encomenderos, que venció en toda la línea y la polémica, fue necesariamente, declinando hasta desaparecer casi en su totalidad.

No obstante, todavía era posible escuchar sus ecos en el siglo XVII y hasta en el XVIII en torno al estado de explotación a que eran sometidos los indios. Es el caso del padre Antonio Vieira en el Brasil o de Juan José Segovia en la Universidad de Charcas. El primero, en el siglo XVIII, criticó desde el punto de vista teológico y moral los abusos de que eran objeto los indios, mientras que el conservador Segovia se encargaba de repetir, a más de dos siglos de la polémica, el argumento de que estos eran seres moralmente inferiores.[59] Su actitud contrastaba con la de Victorián de Villaba, quien fuera fiscal de la Audiencia de Charcas, que denunciaba los atropellos que se cometían contra los indios, quienes, a su juicio, eran los "vasallos más útiles y más humildes que el Rey tiene en ambas Américas".[60]

En Nueva Granada, por su parte, en el propio siglo XVIII encontrarían eco las prédicas lascasianas. Juan Bautista de Toro, eclesiástico bogotano, también tomó partido contra los corregidores de los indios afirmando que "muchos de ellos se sustentan con la sangre que los condena, que la codicia los hace muy inhumanos contra los tristes indios y que los corregidores de indios pocos se salvan en la eternidad".[61]

No sería acertado adjudicarle a la Iglesia una posición única y definida frente a las cuestiones debatidas. La polémica misma se dio, de hecho,

58 Cf. Friede: ob. cit.

59 Segovia, quien había vivido la experiencia de la sublevación de Tomás Catari y del movimiento mestizo contra los ganaderos de Extremadura, argumentaba: "El indio si se mira como hombre, parece desdecir de la excelencia de la racionalidad la corta comprensión de su espíritu; pero al mismo tiempo se advierte en él una malicia muy adelantada…" (Guillermo Francovich: *El pensamiento universitario de Charcas*, Universidad de San Francisco de Xavier, Sucre, 1948, p. 64).

60 Ibídem, p. 64.

61 Citado por José María Vergara y Vergara: ob. cit., p. 160.

en gran medida, dentro de sus filas. Teólogos y filósofos tomaron partido por una u otra corriente, y también sus autoridades en América, obispos y arzobispos. Lógicamente, cuando defendían a los indios provocaban el rechazo y hasta el odio de los encomenderos. Además, es cierto que muchos roces entre la autoridad civil y la eclesiástica se produjeron cuando los clérigos o, sobre todo, alguna autoridad eclesiástica tomaban partido por los indios en contra de los intereses de los colonos. El propio Las Casas, cuando trató de hacer realidad las Leyes de Indias que favorecían a los indios, provocó la enconada oposición de los encomenderos primero, y su repulsa y rechazo después. Pero la Iglesia como tal, a pesar de algunas bulas papales a favor de los indios, se avino en su momento al modo de producción que el propio proceso socioeconómico imponía, y ella misma fue grandemente beneficiada del sistema. Poseyó desde el período de la colonización grandes feudos, percibía numerosos tributos y se aprovechó del régimen de las encomiendas. Hacia finales del siglo XVI se encuentran afirmaciones en el sentido de que la mitad de Nueva España estaba en poder de los frailes.[62]

El grupo que defendía a los indios —fueran estos religiosos o no— propugnaba un ordenamiento económico-social diferente de aquellos que detractaban a los aborígenes. La polémica teológico-filosófica no hacía otra cosa que reflejar esta otra, no directamente manifestada, pero que subyacía en el fondo de las discrepancias y era el reflejo de las contradicciones socioeconómicas reales. Dentro de la Iglesia, tales antagonismos también se pusieron en evidencia. El bando protector —afuera o dentro de la Iglesia— se fue haciendo, como ya se apuntó, cada vez más minoritario y su ascendencia dentro del poder español se fue debilitando, a medida que la implantación del sistema de las encomiendas y la propia estructura administrativo-política de las colonias iba fraguando. Las ideas de Las Casas en favor de los indios habían encontrado eco en los estratos del poder de la metrópoli, pero sus tesis de territorios gobernados por los aborígenes y sujetos al vasallaje del Rey no fueron nunca aceptadas, y de haberlo sido, no se hubieran podido llevar a la práctica. Los colonizadores no habían venido a América con semejantes miras. Venían a enriquecerse, y ni la autoridad de los preceptos religiosos ni la del Rey —como bien pusieron de manifiesto los sucesos de Perú cuando los colonizadores se rebelaron ante las Leyes de Indias de 1542—, podían

62 Vicens Vives: *Historia de España y de América*, Editorial Teide, Barcelona, 1958, t. III, p. 512.

impedirlo. La Iglesia también tenía sus intereses y objetivos y participó en la empresa de acuerdo con ellos.

Los conflictos entre las Órdenes religiosas, y entre estas y el clero regular no eran motivados solamente por discrepancias filosóficas o teológicas, ni por el control de la enseñanza. Buena parte de los litigios tuvieron su origen en la repartición de los bienes materiales. Se disputaban el derecho a los pueblos o regiones más productivos. En Nueva España, cabe recordar, se provocó un conflicto entre el obispo de Puebla, Palafox, y los jesuitas, con motivo de una hacienda. Esta lucha económica también alcanzaba al fuero de lo civil. Durante el período colonial, los conflictos entre el poder civil y el eclesiástico, motivados por cuestiones económicas, produjeron innumerables contiendas; a veces con la Corona, con quien la Iglesia tenía sus roces y desavenencias, lo que no niega, por supuesto, que ella era una aliada de aquella y la defensora de sus intereses en América. Era una cuestión de poder y de disfrute de los beneficios económicos lo que producía los antagonismos.

Precisamente el jesuita Francisco Suárez, el gran filósofo español de finales del siglo XVI y principios del XVII, dedicó parte de su atención a los problemas del poder del rey y su relación con sus súbditos y la Iglesia. Cabe recordar que siguiendo a Santo Tomás en la estructuración de su filosofía, desarrolló una teoría política que exaltaba el derecho divino del Papa sobre el secular y humano del rey. Defendía el poder indirecto del primero para regular las cuestiones seculares con fines espirituales. El poder político era para él inherente a la comunidad y para beneficio de esta; cuando este requisito no se cumplía, ese poder podía cambiarse. Esta doctrina, que de hecho separaba el poder civil del eclesiástico, intentaba, en su momento histórico, socavar el poder real y su debilitamiento frente al papal. La doctrina de Suárez, no obstante, resultaba muy atractiva y lograba encauzar legítimos anhelos antiabsolutistas, como ocurrió en América, mucho después de su elaboración, cuando en el siglo XIX los ánimos no estaban en disposición de seguir tolerando el dominio de la metrópoli. En su época, las doctrinas de Suárez, como parte del movimiento contrarreformista, encabezado por los jesuitas, significaron una modernización de la teoría política de la Iglesia, la cual resultaba insostenible, imbricada como estaba en los viejos moldes de la escolástica tradicional.

//

La tónica general de la filosofía en América Latina, a partir del siglo XVII hasta la entrada del pensamiento reformista a mediados del siglo XVIII,

no fluirá más por los cauces de la neoescolástica. El siglo XVII asistió al triunfo definitivo en las metrópolis y en sus colonias de América de la filosofía escolástica y el abandono y proscripción de las tendencias iluministas. Para entonces, tocaron a su fin los esfuerzos renovadores dentro de la heredada escolástica medieval. La religión, que para la Península había desempeñado una importante y útil función en la unificación y plasmación de los estados dispersos, servía ahora de punto de apoyo fundamental para la reinstalación de la ortodoxia ideológica.

El Concilio de Trento marcó un momento definitorio en las luchas ideológicas de la península ibérica. En él, las corrientes más intransigentes del catolicismo se impusieron, lo que repercutió, como es sabido, en el desarrollo ulterior de la filosofía y de las ideas en general de los países en donde, como en la península ibérica, la Iglesia tenía un poder tan enorme. El propio Felipe II fue uno de los monarcas que con más empeño acogió la línea trazada por el Concilio. Para él existía una identificación entre la ortodoxia católica y la fortaleza del Estado español. A partir del Concilio (1545-1563), el humanismo, y en general todo el espíritu del Renacimiento, se encontraban en retirada. La Inquisición fue entonces liquidando los focos de erasmismo y las cabezas de playa que tan fructíferamente había logrado introducir el movimiento de la Reforma europeo en la Península. Todas aquellas concepciones que se apartaban de la ortodoxia católica, tal y como esta era interpretada en el espíritu más recalcitrante de la Contrarreforma, fueron consideradas heréticas y dañinas. Así, por ejemplo, el nominalismo y el lulismo, tenidos por peligrosos, fueron excomulgados y se interdijo su enseñanza en las universidades.

Hacia finales del siglo XVI ya se habían producido las principales reformas que desde dentro fueron auspiciadas por la propia línea contrarreformista y que tan hábilmente canalizaron buena parte de las aspiraciones renacentistas de la Península. Para el advenimiento del siglo XVII, ya habían pasado la mayoría de los grandes pensadores de la Contrarreforma con su aliento estimulante. Ahora se entraba en un período de sistematización y sedimentación de la ortodoxia. La primera fase de la segunda escolástica ibérica, o escolástica del barroco como algunos la han llamado, tocaba a su fin, y comenzaba una segunda fase que se iba a caracterizar, en gran medida, por su escaso o nulo espíritu creador. La península ibérica quedó casi incomunicada del resto de los avances que en el terreno de la filosofía y de las ciencias tuvieron lugar en Europa en los siglos XVII y XVIII. La Inquisición prohibió la entrada

de libros, acentuando el aislamiento intelectual, y solo podían circular aquellos que la censura permitía.

En las nuevas circunstancias, el ambiente erasmista, propiciatorio de la religiosidad interior, tan ajena al esplendor y al oropel de la religiosidad externa jesuítica, no tenía cabida. Así, a partir de su interdicción por el Concilio, esta temática que había cruzado los mares y producido algunos ecos en el Nuevo Mundo, fue perdiendo terreno hasta que el tono de la escolástica más rancia logró adueñarse de todos los dominios.

A partir del siglo XVII también dejaría de resonar la fuerte y vital disputa que había perturbado los espíritus, tanto en España como en sus colonias de América, en torno a los problemas surgidos a partir de la conquista y colonización y del carácter de los habitantes oriundos. El establecimiento definitivo de las formas de organización económicas, políticas y sociales hacía obsoleta la disputa.

> A finales ya del siglo XVII —comenta Gallegos Rocafull— la actitud de Don Carlos Sigüenza y Góngora muestra claramente cómo ha evolucionado el problema indio. Ya no interesa ni la condición jurídica de los indios, ni el trato social que se les dé, ni su incorporación más o menos consciente a la cultura importada. Ahora la curiosidad se ceba en su historia y en su antigua cultura, de la que Sigüenza y Góngora colecciona manuscritos y objetos, no como los primeros misioneros para comprender y penetrar mejor el alma de los indígenas, sino simplemente para hacer luz en el pasado.[63]

El asentamiento definitivo del sistema colonial hizo también que desaparecieran las circunstancias objetivas que originaron un debate auténtico y vital.

El mismo espíritu que comenzó a predominar en las metrópolis fue trasladado a América. Las propias Leyes de Indias que habían establecido la obligación para españoles y naturales de profesar los dogmas católicos, brindaban en las nuevas condiciones un natural punto de apoyo para este traspaso. A similar exigencia de profesión estaban sometidos los que egresaban de las universidades coloniales.[64]

---

63 Gallegos Rocafull: "El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, ed. cit., p. 58.

64 Ley primera, Título I del Libro Primero, y Ley XIV, Título XXII del Libro Primero de la Recopilación de las Leyes de Indias (*Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, ed. cit., folios 1 y 112).

En consecuencia, tanto en Brasil como en las colonias españolas, la filosofía fue perdiendo el moderado sentido renovador que la neoescolástica había logrado insuflarle, para presentar el panorama de paulatino entronizamiento de la rigidez y la estereotipia. Hubo una creciente pérdida de la vitalidad y la filosofía fue degenerando en la estéril disputa entre las escuelas de que se nutría la tradición anterior sin aportar nada nuevo. Sería un período en que el pensamiento se resentiría de la ausencia de vuelo y originalidad teóricos y los argumentos se perdían en el desvarío de sutilezas inútiles y disputas interminables.

Quedó, pues, en los territorios de ultramar, en lo fundamental, la filosofía de los maestros y teólogos, encerrada en los colegios y universidades al servicio casi absoluto de la ortodoxia católica y del espíritu del Concilio de Trento. Todo ello no excluye, sin embargo, la presencia de algunos pensadores escolásticos vigorosos como el venezolano Briceño; Pérez de Menacho en Perú; el profesor de Chuquisaca, Aguilar; o el portugués radicado en Brasil, Vieira. Menos aún podría olvidarse al destacado pensador mexicano Sigüenza y Góngora, anticipador de la modernidad filosófica en América.

Por otro lado, el número de colegios y universidades se multiplicó y creció también el de alumnos que asistían a estos para estudiar artes, lo que favorecía a la ampliación y consolidación del espíritu escolástico. A diferencia del siglo XVI, la enseñanza de la filosofía fue pasando de manos de los peninsulares a las de los criollos.

El florecimiento filosófico que había caracterizado hasta entonces a México decayó considerablemente; así, por ejemplo, en el siglo XVII dejaron de publicarse obras específicamente filosóficas. Otros centros urbanos del Nuevo Mundo crecieron más en este orden de cosas y, aunque en ninguno de ellos se llegó a los niveles del XVI mexicano, sí se produjo un mayor equilibrio cultural en el continente. Ya las figuras principales del quehacer filosófico en América no se concentrarían, como hasta entonces, en la "Atenas del Nuevo Mundo". En general, no obstante, fueron poco numerosas las publicaciones filosóficas, y la mayor parte de lo que ha llegado hasta nosotros, sin contar todo lo que se ha perdido, ha sido en forma de manuscrito.

La Inquisición era, sin duda, un decisivo instrumento de aseguramiento y consolidación del catolicismo en América, la cual se mantuvo vigente en la península ibérica y en Italia mucho después de su decadencia y desaparición en el resto de los países europeos que la habían conocido. Por decreto real había sido introducida desde 1569 en los nuevos

territorios de la corona española. Después del Concilio de Trento, su vigilancia debía coadyuvar decisivamente a la expansión y consolidación de la ortodoxia. En las colonias, aunque persiguió a herejes, judíos y brujos, no fue, en general, tan activa y eficaz como en las metrópolis. En Nueva España, pongamos por caso, aunque cuidó de que no entraran ni se imprimieran libros prohibidos, dedicó su esfuerzo principal, más que a la persecución de judíos y herejes, a la lucha contra las malas costumbres.[65] Una de sus funciones principales era impedir la entrada y circulación de los libros que estaban en el *Index* (*Índice de libros prohibidos*), pero, según los estudios al respecto, parece que no pudo evitar que estos se encontraran con relativa abundancia en las bibliotecas de América. En general, si se le compara con España o Portugal, la Inquisición no funcionó —o no necesitaba funcionar— tan eficazmente en los territorios de Ultramar; ello se explica, quizás, por las condiciones *sui generis* que en este orden de cuestiones presentaba el Nuevo Mundo.[66]

La llamada segunda escolástica —en su segunda fase—, tanto en la Península como en los territorios del Nuevo Mundo, recuerda en sus rasgos a la medieval europea cuando esta entró en el período de inercia y estancamiento que sucedió a la época de las grandes figuras. Esto es particularmente válido para el estilo de los siglos XVII y XVIII, sin olvidar, que toda la escolástica en América participaba de los rasgos generales del escolasticismo.

---

65 Gallegos Rocafull: "El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII", ed. cit., p. 101.

66 Las circunstancias de las colonias eran disímiles. América era un complejo territorio a ser ganado por la fe. Había grandes masas de indios y, posteriormente, de negros, con opuestas creencias religiosas fuertemente arraigadas. De haberse aplicado estrictamente las exigencias del Santo Oficio, la población habría quedado reducida al mínimo, por eso, precisamente, los indios quedaron exentos de la misma desde 1575. No cabía pues, la quema pública, reiterada, de herejes y no creyentes. Además, la Inquisición tenía en la Península una tarea económica y política de gran importancia que no tuvo que ejercer en América. Por una parte, la expropiación que realizaba la Iglesia de judíos y moriscos, de ricos y nobles y herejes, representaba una importante fuente de ingresos y de aumento de los bienes materiales para la Corona y el Santo Oficio. En una colonia sobre la que la metrópoli ejercía un dominio casi absoluto, y donde los herejes eran mayoritariamente pobres, esta función no era tan necesaria.

Por otra parte, España careció durante mucho tiempo de una verdadera unidad económica y, por tanto, política. Predominaban costumbres diferentes en las distintas regiones; los territorios carecían de unidad y los municipios gozaban de muchas atribuciones. En estas circunstancias, la religión, que mediante la Inquisición se había convertido en un eficaz instrumento del absolutismo, resultaba un poder común efectivo para esta monarquía.

Así, podemos encontrar las siguientes características resumidas en su esencia:

1. El escolasticismo se presenta como un método y un sistema de pensamiento con una coherencia y unidad entre sus diversas ramas y tesis muy firme y cerrada. El conjunto de las disciplinas que incluye y, en particular la filosofía, busca conducir al hombre a la comprensión de la verdad revelada. En la época que nos ocupa, la escolástica como sistema se había afirmado y logrado el arraigo en las mentalidades con universal dominio.
2. Es la filosofía de una religión específica, la católica de espíritu antirreformista y ortodoxo.
3. Es una filosofía subordinada, en primer lugar, a la teología *ancilla teologiae*. (No obstante, hay que tener presente que Suárez había introducido una cierta moderación en este punto al tratar de separar las concepciones puramente filosóficas de las teológicas haciendo de la filosofía una disciplina independiente aunque, claro está, sin negar la autoridad superior de la verdad revelada). Esta subordinación de la filosofía a la teología se observaba, especialmente, en que la elección de los problemas a ser tratados por la filosofía eran determinados por la teología. Y como el interés de esta radicaba en asuntos tales como la inmortalidad del alma, las pruebas demostrativas de la existencia de Dios y, en general, en las cuestiones teóricas de religión, eran esos también los problemas de preferente atención filosófica; asimismo, las respuestas a estos problemas estaban determinadas por la propia teología, en el sentido de que no podían contradecir lo establecido por las Sagradas Escrituras. La filosofía estaba sometida, en segundo lugar, a la lógica. De ahí se derivaba una acentuada preocupación y atención por la lógica, o sea, por la deducción, el sistema y las formas de expresión de la argumentación silogística.
4. Cualquier planteamiento teórico o práctico, incluso los de las ciencias, que contradijera los dogmas de la Iglesia era considerado herético y, por tanto, desechado o prohibido.
5. Es una filosofía que postula la revelación como norma y ayuda de la razón.
6. No se trata de una investigación cuyo resultado se desconoce al comenzar. La verdad, se tiene de antemano. Así se parte del presupuesto de que la verdad ya ha sido revelada en los textos sagrados,

y la filosofía simplemente ayuda a acercarse a esa verdad ya dada y no a descubrir una verdad desconocida. Por lo tanto, no es su intención llegar a nuestros conceptos e ideas.

7. Es una filosofía que preconizaba el acatamiento de la autoridad, ya fuese divina, eclesiástica o profesoral, como recurso determinante para la solución de los problemas y dirimir disputas. La primera autoridad, tal y como se desprende del punto anterior, emanaba de las Sagradas Escrituras, después la seguían las otras autoridades, las cuales eran también consideradas como formas de la revelación de la verdad.
8. El método filosófico seguía formalmente la lógica griega, deformada y convertida en un sistema rígido de premisas y pasos fijos que se imponía al pensamiento; y este método no estaba encaminado a descubrir nuevas verdades, sino a demostrar y consolidar la "verdad eterna" revelada. Esta tónica del método se derivaba en parte del enfoque de la lógica que era ante todo una teoría del silogismo con escasas consideraciones de tipo gnoseológico. Varios defectos caracterizaban el método como resultado de su dependencia de la lógica: a) no tomar en cuenta los hechos y los planteamientos de las ciencias; b) recurrir al razonamiento en cuestiones que solo la observación puede solucionar (de hecho la argumentación era más valorada que la experiencia); c) poner excesivo énfasis en las sutilezas y distinciones verbales.
9. Es una filosofía que seguía la de Aristóteles, deformada unilateralmente, como suma autoridad en la materia. La anterior divisa de la escolástica renacentista de retornar al legítimo Aristóteles había perdido su actualidad y se vuelve a incurrir en tradicionales deformaciones y estrecheces.

Todo este conjunto de aspectos traía como consecuencia el freno al pensamiento, la imposibilidad del desarrollo de las ideas y el ocultamiento de los nuevos avances de las ciencias que tenían lugar en el resto de Europa.

La estrecha ortodoxia y la intolerancia religiosa no daban cabida a la investigación, ahogando con ello el espíritu de avance científico. Las grandes novedades científicas y filosóficas que tenían lugar en Europa eran ignoradas y las colonias quedaron aisladas del movimiento moderno, siguiendo las huellas de su metrópoli. En Salamanca y Alcalá se enseñaba la medicina inspirada en los árabes y basada en el dominio de la lógica, cuyo objetivo era preparar para la eficiencia argumental en las disputas. Las universidades americanas no pudieron hacer menos en este sentido,

"la explicación de los aforismos de Hipócrates y de las obras de Galeno, constituían toda la medicina que se enseñaba, y en este estado se mantuvo hasta mediados del siglo XVII […]".[67] A principios del siglo XIX el médico y científico cubano Tomás Romay se lamentaba de que la medicina en Cuba

> […] lejos de ilustrar a los que han de ejercer el arte sublime de sanar al hombre con verdades útiles y hechos incontestables, adquiridos por la asidua meditación, la experiencia y análisis, aun se extravía y abruma su razón, no solo con las frívolas cuestiones del peripato, sino también con errores muy perjudiciales a la conservación de la humanidad.[68]

En consonancia con la nueva situación las obras filosóficas se limitaban, salvo excepciones, al comentario rutinario de los textos oficiales. La producción escrita se circunscribía, pues, a súmulas, comentarios y tratados, los cuales giraban una y otra vez sobre los mismos temas y sin salirse del marco de las tesis y doctrinas ya aceptadas oficialmente por la Iglesia.

Dados los objetivos de la filosofía escolástica, su enseñanza tenía una destacada significación. La función docente formaba parte de la naturaleza misma de esa filosofía; era algo con lo que el espíritu escolástico estaba íntimamente entrelazado. Cabe recordar que los estudios filosóficos tenían como función fundamental el ser simple preámbulo de la teología. Las *Disputaciones metafísicas* del franciscano Briceño, pongamos por caso, se iniciaban con estas palabras: "La presente disputación es sobremanera necesaria, porque abre el camino y da acceso a muchas otras cosas que se presentan en Teología […]".[69] Los métodos de enseñanza, a su vez, adolecían de rigidez y dogmatismo donde la fórmula del *magister dixit* imperaba. En ella había un predominio de lo formal y se le concedía particular importancia al adiestramiento en el silogismo que tendía a mecanizar las formas del pensar. Al estudiante se le exigía que memorizara los textos y que se atuviera fielmente a los postulados consagrados de la escolástica. Se entrenaban de manera asidua en los llamados ejercicios dialécticos que los preparaban para las disputas. En fin, que el verdadero estudio de la filosofía era sustituido por un verbalismo hueco y por el aprendizaje de fórmulas.

---

67 Vergara y Vergara: ob. cit., pp. 58-59.

68 Tomás Romay: "Cátedra de Clínica" (1818), en *Obras Escogidas*, Imprenta del Gobierno y Capitanía General, Habana, 1858, t. IV, p. 232.

69 Alfonso Briceño: *Disputaciones metafísicas*, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955, p. 65.

En su conjunto, la escolástica era la ideología que se avenía, apenas hay que decirlo, a la situación de sometimiento económico, social y cultural de las colonias. Era la ideología de los colonialistas. Sus postulados se ajustaban perfectamente al orden impuesto. La desigualdad, la explotación y la injusticia flagrantes de la conquista y la colonización necesitaban del sometimiento y el aherrojamiento que la escolástica preconizaba en el orden de las ideas. Esta concepción se hallaba oportunamente expresada en la máxima de Aristóteles, según la cual lo imperfecto debe someterse a lo perfecto, o de aquella otra —antes mencionada—, según la cual quien puede ver con la mente, por naturaleza manda y domina, y quien puede ejecutar con el cuerpo, por naturaleza obedece y sirve.

A pesar de su común caracterización, la escolástica americana tenía, al igual que la peninsular, diversas corrientes que llenaron de interminables disputas el ambiente filosófico de la colonia. Tres fueron las tendencias que monopolizaron en lo fundamental la enseñanza de la filosofía en América y, en consecuencia, también las disputas: el tomismo dominico, el escotismo franciscano y el suarismo (derivación del tomismo) jesuita. Las discusiones del XVII fueron disputas de escuelas que defendían cuerpos doctrinarios ya establecidos y no tenían, pues, el carácter vital de las apasionadas polémicas del XVI; estaban, por tanto, caracterizadas por la penuria creadora.

Aunque los franciscanos habían logrado que se fundaran cátedras de escotismo en distintos centros de educación superior,[70] el tomismo aristotélico, en cualquiera de sus dos vertientes, logró la supremacía en América, tanto en los dominios españoles como en Brasil. Por su parte, el tomismo suarista, más flexible en cierto sentido que el tomismo dominico, resultaba un rival difícil para estos últimos. Tampoco se debe olvidar el auge que tomó la orden fundada por Ignacio de Loyola a partir del ascenso del movimiento contrarreformista, del cual ellos eran su representación más genuina.

La lucha por el control de la enseñanza surgida en el XVI, con la llegada de las Órdenes religiosas, se mantuvo a lo largo de las dos centurias que la siguieron. Hacia el XVII, algunas Órdenes estaban bien establecidas en ciertas regiones mientras otras lograban prosperar en otros territorios. Brasil y la zona de Paraguay estaban bajo control casi absoluto de los

70 En la Universidad de México se fundó a mediados del XVII, en la facultad de teología, la cátedra de Escoto, la cual influyó en los estudios filosóficos (Gallegos Rocafull: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., p. 354). En la Universidad de San Marcos existía desde su inauguración una cátedra escotista (Furlong: ob. cit., p. 139).

jesuitas; a este último vinieron inclusive amigos del propio Suárez.[71] En ambos territorios, el imperio de Suárez matizó intensa y ampliamente la filosofía. En Nueva España predominaba el tomismo, pero había una amplia representación de las Órdenes más diversas; así, en la Universidad, los agustinos tuvieron significativa representación. En Venezuela se desarrolló sobre todo la escuela franciscana, donde enseñó una de las figuras más ilustres de la escolástica americana, Manuel Briceño. En el Alto Perú, donde radicaba la Universidad de Chuquisaca, se enseñoreó el tomismo suarista. También fue muy fuerte la influencia de Suárez en el Río de la Plata. La divulgación que las obras de Rubio, en particular su *Lógica*, tuvieron en América fue un factor importante en la expansión de la tendencia suarista y del jesuitismo en general.

Las escuelas a su vez no eran conjuntos absolutamente monolíticos, en ellas se manifestaban a veces diferencias de matices. Los jesuitas, por ejemplo, no siempre aceptaron los planteamientos de Suárez. En ciertas cuestiones se inclinaron por las tesis de Molina, además de otras figuras como Vásquez que no dejaban de tener relevancia. A Escoto se le reprochaba sobre todo el haber roto la armonía entre teología y filosofía, distanciando la una de la otra, y hasta entre los mismos escotistas esta tesis no llegó a tener mucha repercusión debido al cierto carácter subversivo de la misma. Cabría recordar, asimismo, que en Chuquisaca se produjo hacia 1624 una división entre los alumnos que condujo a la formación de dos bandos, uno que seguía a Suárez y el otro a Vázquez.[72] En la jesuítica Universidad de Córdoba a principios del XVIII, se sabe de algún profesor que discrepaba de las doctrinas suaristas. Y el franciscano Elías del Carmen se apartaba en mucho del escotismo.[73]

Por supuesto, las Órdenes velaron por su unidad de pensamiento y, en este sentido, tomaban las medidas oportunas. En defensa de Suárez y de la unidad ideológica de la Compañía, le escribía el general de la Compañía de Jesús al Provincial del Perú:

> […] y no es bien así sean singulares, sino que se conforman y unan con los demás, ni se permita a ninguno de estos lectores hablar con

71 Se trata del Padre Juan de Atienza, compañero de estudio de Suárez y uno de los gestores principales en la fundación de la provincia de Paraguay. También el padre Juan Perlín, quien fuera profesor de filosofía en Lima, por el que Suárez se interesó aunque no lo conocía personalmente sino a través de la correspondencia (Furlong: ob. cit., pp. 202 y 203).

72 Ibídem, p. 62.

73 Ibídem, pp. 209 y 259.

menos modestia de nuestros autores, que tan loablemente y con tan universal estima ha impreso, y son seguidos por personas muy doctas, y en universidades tan principales como queda dicho.

Y en otra misiva al Provincial del Paraguay aconsejaba:

Por lo que se pretende de la validez de la Doctrina, siguiendo a Santo Tomás, como se ordena en el Decreto de la Congregación General, seremos seguros y no nos faltará bastante uniformidad de doctrina con seguir todos a un mismo Autor, que son los dos fines que tuvo la Congregación en aquel Decreto, ni nos impedirá el Decreto la razonable amplitud o libertad de opiniones, porque no siempre se sabe cuál sea la mente de Santo Tomás […] A lo que enseñan opiniones contrarias a este Santo Doctor y fuesen introduciendo novedades en cosas de Filosofía, o de su cabeza o con pretexto de algún autor de poco nombre y no seguido, con toda brevedad se le ordene que retracte semejantes opiniones.[74]

Planteamientos similares no sería difícil encontrarlos en otras Órdenes.

También se daba el caso, aunque no era frecuente, de que un maestro hiciera suyos ciertos puntos de vista o matices de otras escuelas. Así, algunos espíritus no permanecían indiferentes a las enseñanzas de Suárez, por lo que es posible encontrar algún que otro dominico o franciscano que, sin serle infiel a Santo Tomás o a Duns Escoto, acogía tesis suaristas.[75]

No todas las disputas giraban en torno a sutilezas; algunas encerraban, en cambio, cuestiones ideológicas de trascendencia para la teología y en general para asuntos vitales de la doctrina. Tal es el caso del problema de los universales que ya había perturbado los espíritus durante siglos en la Edad Media. Otras, como la disputa con los jesuitas en torno al problema de la gracia, eran lógicamente nuevas.

Era natural para aquellos hombres, con independencia de las escuelas que siguieran, enfrentarse resueltamente a posiciones que resultaban peligrosas para sus designios ideológicos. Por ello, no solo Erasmo o Vives eran peligrosos, sino que dentro de la propia tradición escolástica había figuras y tendencias "perniciosas" o, cuando menos, sospechosas. Así, Occam y el nominalismo concitaban rechazo y hasta prohibición.

74 Ibídem, pp. 207-208.

75 Furlong cita al propio Elías del Carmen quien en unas conclusiones hacia 1786 seguía una tesis netamente suarista (Ibídem, p. 218). También señala el caso de otros franciscanos influidos por Suárez (Ibídem, p. 239).

La Segunda Escolástica seguía ocupándose, en esencia, de la misma temática elaborada por la tradición medieval y en torno a la cual las diversas escuelas, como antaño, tomaban posiciones con la diferencia de que ahora eran simples repeticiones de "soluciones" ya establecidas. Carecía, pues, del interés que en su momento despertaron Santo Tomás, Abelardo o Duns Escoto. Occam y el nominalismo escolástico eran ya un enemigo viejo contra el cual se habían establecido las refutaciones esenciales.

Era explicable que el problema de los universales preocupara a los escolásticos, como explicable era también que la escolástica de la Contrarreforma, renovadora de la intolerancia, no estuviera dispuesta a acoger las tesis nominalistas; no por gusto habían sido nominalistas casi todos los reformadores. Ya en el siglo XVI, Veracruz había refutado al nominalismo siguiendo la línea del tomismo salmantino, y, en los siglos que siguieron, el problema de los universales se mantuvo como una temática permanente. La oposición que el nominalismo suscitaba se debía, sobre todo, al igual que en el medioevo, a las peligrosas implicaciones que el mismo tenía para asuntos fundamentales de la teología y de la doctrina católica en general, tales como las cuestiones relacionadas con la Trinidad o la Encarnación, por solo citar dos casos. El nominalismo, en verdad, no daba fácil cabida a la demostración de ciertos dogmas.

En torno al tema de la gracia y del probabilismo también se suscitaron polémicas. Ambos, como es sabido, fueron temas que provocaron a debate a los jesuitas, quienes a su vez se inclinaban por las posiciones de Molina o de Suárez. Los dominicos reaccionaron fuertemente contra ambas, y la contienda fue tan seria que dos papas tuvieron que mediar en ella. El probabilismo suscitó un diluvio de escritos polémicos en América. En Santo Domingo, hacia 1739, cuando los jesuitas comenzaron a regentear la Universidad de Santiago de la Paz, se levantó una disputa filosófico-religiosa entre ellos y los dominicos. Las discusiones versaron precisamente sobre el probabilismo y el problema de la gracia, además de las cuestiones referentes a la Inmaculada Concepción y a la comunión de los indios.[76] También en Perú, donde la temática consumió pliegos de papel, el probabilismo disfrutó de cierta difusión durante la primera mitad del siglo XVIII. Un analista de aquella situación considera que ello se debió en parte al prestigio de la Orden de Ignacio de Loyola, la cual se nutría en buena porción de los miembros de la aristocracia local. Pero el factor decisivo estaba, para él, en las condiciones socioeconómicas de la época.

76 Armando Cordero: ob. cit., p. 9.

A su juicio "los comerciantes y los aristócratas peruanos de fines del XVII y principios del XVIII, adictos al probabilismo, advirtieron no la mayor o menor verosimilitud de aquella doctrina, sino la inmediata ventaja de practicar una moral religiosa que satisfacía sus propias aspiraciones seculares y que ofreciéndoles salvar sus almas sin renunciar por completo al Mundo, les suministraba la ilusión de una buena conciencia".[77] Era un probabilismo, al decir del quiteño Santa Cruz y Espejo, de confesionario sin mayores pretensiones doctrinales.

Además de estas cuestiones, la temática ética ocupó una buena parte de la producción filosófica en el continente. Esto era natural si se recuerda que los problemas de la moral ocupan un lugar importante en la teoría católica. Cabe recordar que la escolástica se interesaba particularmente por las definiciones de una vida moral y de las relaciones correctas entre el hombre y Dios. Así se encuentran las consideraciones respecto al libre albedrío del hombre y la voluntad divina, las consideraciones sobre la moralidad de los actos humanos y sobre cómo se relaciona la libertad humana con Dios y el entendimiento, etcétera.

Las cuestiones que concitaron fundamentalmente la atención no podían dejar de ser aquellas directamente relacionadas con la divinidad, que es el objeto de interés principal del escolasticismo. Siguiendo la tradición se ocuparon nuestros escolásticos del carácter de la divinidad, de la esencia y naturaleza de Dios y de sus atributos (perfección, omnipotencia, libertad, etcétera). Relacionada con ellos, estaba presente la problemática de las pruebas de la existencia de Dios. Si Dios era la realidad central de la filosofía escolástica, la relación del hombre con la divinidad no podía dejar de tener una importancia primaria. Por ello, no solo la moral sino también las definiciones sobre el alma, su naturaleza, su relación con el cuerpo así como su inmortalidad estaban necesariamente presentes, puesto que ello tenía que ver de modo directo con cuestiones tales como el pecado, la salvación, etcétera.

Otros temas importantes que ocuparon infinidad de páginas giraban en torno a los problemas del ser. El siempre debatido tema de la sustancia, la relación entre esencia y existencia, el principio de individuación, el acto y la potencia y, por supuesto, la infinidad de asuntos que se derivaban de la relación entre todos ellos.

77 Pablo Macera Dall'Orso: *El probabilismo en Perú durante el siglo XVIII* (sin datos editoriales), p. 5.

No podía tampoco faltar el problema de las relaciones entre la razón y la fe —uno de los temas centrales de la escolástica—, y las consideraciones sobre las formas del conocimiento de Dios y de la verdad revelada, a ello unidas.

En algunas regiones, el saber de salvación despertó la mayor atención. Al parecer, en Brasil, con anterioridad al advenimiento del reformismo, la tónica dominante se inclinó hacia este tipo de escritos,[78] los cuales se caracterizaban por una visión de la vida en términos de sometimiento y entrega a los designios extraterrestres, poniendo el énfasis central en la religiosidad humana y en el desprecio por los bienes materiales.

Tampoco faltó entre aquellos autores quien se ocupara de cuestiones estéticas aunque, como se sabe, la escolástica no prestó una atención especial a los problemas relacionados con la naturaleza de lo bello. En esencia, al igual que en el viejo continente, el desarrollo de las concepciones estéticas quedaba sometido a la ética y a las normas de la moral cristiana-católica.

Nuestros escolásticos no estuvieron exentos, por otra parte, de discusiones sobre temas absurdos —como aquel de cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler— que fueron propios de ciertas formas decadentes de la escolástica europea. Hasta en algunas obras con destellos de modernidad, escritas a fines del siglo XVIII, perduró esa temática. Juan Chiabra, en el prólogo a su edición de una obra escrita por religiosos del Río de la Plata, nos resume los asuntos que trata uno de ellos, el padre Elías del Carmen: "[…] Si el cuerpo de Cristo en la Eucaristía tiene la misma extensión del cielo; si los demonios hubieran podido hacer milagros en odio a la verdadera religión; y si se dan los energúmenos y brujas, como hállase probado en las Sagradas Escrituras […]".[79]

Finalmente, cabe tomar en cuenta los conjuntos temáticos que ocuparon un importante lugar en la producción filosófica del continente; aquellos relacionados con la interpretación de la naturaleza y los pertenecientes a la filosofía política.

En la escolástica, como es sabido, la física se estudiaba como parte de la filosofía. En ella se trataba lo relacionado con el movimiento, con el concepto de naturaleza y con las distinciones entre seres vivos y no vivos, entre lo orgánico y lo inorgánico. Estudiaba las diferentes clases

78 Antonio Paim: *História das Idéias filosóficas no Brasil*, Editora de Universidade de São Paulo, 1974, pp. 148-149.

79 Juan Chiabra: *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Universidad de La Plata, Imprenta de Coni Hermanos, Buenos Aires, p. XVII.

de movimiento, los móviles y las fuerzas motoras, la extensión, el vacío, el tiempo y el infinito. En general, la física era una especie de cosmología que se basaba en principios metafísicos a enorme distancia de la ciencia experimental. Su carácter era esencialmente deductivo, ajena a la investigación. Se concebía a la ciencia en términos de captación de "naturaleza", "repugnancia", "virtudes", etcétera, entendidas estas como *quididades* o entes ontológicos. Estas cuestiones eran resueltas, como las demás, dentro del más estricto espíritu escolástico, a la luz de la autoridad de Aristóteles o de las grandes figuras de las escuelas.

En medio de la situación descrita no dejaban de producirse, sin embargo, algunas obras curiosas, como un *Tratado de Astronomía* escrito a finales del siglo XVII en Nueva Granada, cuyo objeto era corregir la cronología y probar una cifra de la edad del mundo a la muerte de Jesucristo.[80]

En el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII tuvieron lugar también algunas expediciones y exploraciones realizadas en su mayoría por los propios religiosos, en cuyas manos estaba el dominio científico de la época. Por ejemplo, los jesuitas en el Río de la Plata. También se produjeron algunas obras de cierto interés como fueron, en el propio virreinato del Río de la Plata, los trabajos del sacerdote jesuita Buenaventura Suárez, "a quien se deben las primeras observaciones astronómicas realizadas en territorio argentino".[81]

Otro conjunto de problemas que también tocaba el pensamiento escolástico, es el de aquellos que atañen a las cuestiones teóricas de la política y sus relaciones con las tesis filosóficas. En el ambiente intelectual novomundista no faltaron los tratados que versaban sobre la ley natural y la divina, así como las relaciones entre ellas. La temática de la filosofía política estaba impregnada del mismo espíritu de rancio escolasticismo —en unción con la teología— que caracterizaba al pensamiento en esta época. La escolástica del siglo XVII seguía la línea de la Edad Media, pero necesariamente adaptada a las nuevas condiciones históricas impuestas por la presencia del absolutismo.

La producción siguió en general los cánones de las diferentes escuelas que se disputaban la supremacía teórica (tomistas, escotistas, suaristas, etcétera). Era posible, en aquel contexto, encontrar una exposición tan clásica como la del padre franciscano Elías del Carmen, para quien el

80 Vergara y Vergara: ob. cit., pp. 110-111.

81 José Babini: *La ciencia en la Argentina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963, p. 10.

poder de los reyes es de origen divino, y "las leyes humanas, tanto eclesiásticas como civiles, no necesitan la aceptación del pueblo para obligar en conciencia".[82] Pero también estaba presente la influencia de las doctrinas de Suárez tan poco acordes con el afianzamiento del poderío real.

Naturalmente, en los centros novomundistas controlados por los hijos de Loyola o con influencia suarista, se dejaron escuchar los ecos de las doctrinas del teólogo español. Así, algunos estudiosos han encontrado conclusiones filosóficas sobre el origen del poder que responden a las teorías seguidas por Suárez. Está el caso del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires donde se han encontrado conclusiones de este tipo. También están las conclusiones que los alumnos del Padre Antonio de Torquemada sostuvieron en la Universidad de Córdoba a comienzos del siglo XVIII, en las que se sigue a Suárez en la cuestión del origen del poder.[83]

En su mayoría, las obras que se produjeron en el Nuevo Mundo en aquellas décadas eran didácticas y seguían las fórmulas clásicas de los textos de ese tipo. En Nueva España —y el resto de América no era diferente—, la exposición revestía "la forma del mosaico de retazos librescos, o centón de reglas estereotipadas y opiniones o juicios de autoridades […]".[84]

Pero no todo lo que se escribió por entonces poseía esos caracteres. Había otra producción, minoritaria ciertamente, que mostraba una mayor flexibilidad en la temática, estimulada por situaciones emanadas del comparativo de lo cotidiano o inmediato; y había también otra que abordaba determinados problemas teóricos clásicos con un espíritu de mayor soltura. Tal es el caso de la conocida obra de Palafox. El virrey de Nueva España se enfrentó, desde posiciones católicas, a Bodino, Maquiavelo y otros. Para él, el arte de gobernar debía fundarse en los principios religiosos y morales del cristianismo. Partiendo de una interpretación providencialista de la historia, afirma que la mano de Dios está en todo. Fiel a los postulados clásicos, sin devaneos suaristas, concluía la necesidad de la obediencia absoluta de los súbditos al rey. Es la típica visión política, algo modernizada quizás, ligada a la religión y a la teología, tal como emana de la interpretación de las Sagradas Escrituras.

---

82 Enrique Martínez Paz: "Una tesis de filosofía del siglo XVIII en la Universidad de Córdoba" en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, VI(3): 263, abril-mayo, 1919.

83 Furlong: ob. cit., p. 213.

84 José Miranda: *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas – Primera Parte 1521-1820*, Instituto de Derecho Comparado, Imprenta Universitaria, México, D. F., 1952, p. 61.

Hasta el propio siglo XVIII repercutieron viejos problemas, planteados desde el XVI, respecto a las relaciones entre el fuero eclesiástico y el real o el de los representantes del poder real en las colonias. Ahora, por supuesto, esta temática no estaba tan involucrada con los problemas de la explotación indígena. Por otra parte, aunque este era un tema que también se presentaba en la metrópoli, el hecho de que la jurisdicción de la Corona en los asuntos eclesiásticos fuera más extensa que en España, produjo frecuentes antagonismos entre ambos poderes. Algunas producciones en América hicieron objeto de su reflexión las relaciones justas que debían existir entre ambos fueros. La obra de Gaspar de Villarroel es quizás una de las producciones más interesantes, en tal sentido, del siglo XVII americano. Este venerable quiteño, cuya acción se dejó sentir en Lima, Santiago y Chuquisaca, marcó las páginas de su obra con su espíritu de hombre tolerante y conciliador. Sus reflexiones versan sobre las útiles y provechosas relaciones que deben existir entre ambas potestades a partir de su propia experiencia personal, si bien es cierto que en la época que actuó Villarroel ya estos problemas no resultaban tan candentes como en los años iniciales de la colonización. No se ocupaba, pues, don Gaspar de aquellas cuestiones teóricas o más generales de la ciencia política, aunque el conocimiento del derecho político y canónico sustenta las consideraciones del texto.[85]

Pero algunos de los hombres de mentalidad más avanzada en el siglo XVII empezaron a pensar y a preocuparse del bienestar de las colonias en términos no escuchados hasta entonces. Vieira o Sigüenza y Góngora estaban todavía lejos de una actitud subversiva, pero el bienestar de sus respectivos países, como algo diferente de las metrópolis, no les resultaba ajeno. Vieira pide que la metrópoli se ocupe más del bienestar de Brasil y que parte de las riquezas que extrae permanezca para beneficio de estas tierras.[86] Sigüenza, utilizando un lenguaje más audaz, habla de "su patria" y de los esfuerzos que deben hacerse para mejorarla. Y cuando se trata de dar ejemplos del buen arte de gobernar no se remite a la

85 Vale citar a Villarroel para dejar alguna constancia de su sabiduría: "No es tan bueno para obispo, especialmente en las Indias, un anacoreta, grande ayunador, muy dado a la oración mental, con más celo que libros, con más disciplina que letras…" (Gaspar de Villarroel: *Gobierno eclesiástico-pacífico*, Imprenta del Ministerio de Gobierno, Quito, 1943, p. 179).

86 Cf. El "Sermón de la visitación de Nuestra Señora" del Padre Antonio Vieira, en *Por Brasil e Portugal*, Sermões comentados por Pedro Calmon, Compahia Editora Nacional, São Paulo, 1937.

historia de otros pueblos o a las Sagradas Escrituras, sino que encontró esta levadura esencial en los emperadores mexicanos sin necesidad de "mendigar en las fábulas".[87]

Como es sabido, la segunda escolástica entró en decadencia en primer lugar en la península ibérica y hacia la segunda mitad del siglo XVIII en los territorios de ultramar, debido sobre todo a la entrada de la modernidad —más a tono con los cambios socioeconómicos ocurridos—, la cual empezó a desalojar paulatinamente a la escolástica de los predios que le eran tradicionales. Sin embargo, en la primera mitad del XVIII y aún en la segunda del XVII habían existido algunos esfuerzos aislados, y en general sin continuación, por remozar las viejas estructuras escolásticas. De manera natural, estos intentos fueron, por lo general, tímidos y, salvo casos como el del erudito mexicano Carlos Sigüenza y Góngora o el del polígrafo peruano Pedro Peralta Barnuevo, quedaban como simples chispazos dentro de un conjunto estrictamente escolástico. Hay que señalar que estos destellos, si bien fueron escasos, no dejaron de presentarse en los distintos confines de las colonias ultramarinas.

En casos como los de Sigüenza, Sor Juana Inés de la Cruz, Peralta Barnuevo o Muriel —en quienes la impronta de la modernidad resalta más—, cabe hablar más bien de la expresión de una nueva mentalidad o manera general de enfocar las cuestiones y no tanto de una específica introducción de la filosofía moderna como tal. La modernidad la entendían más bien como una actitud más liberal y menos inflexible hacia la filosofía o las ciencias, lo que los distanciaba de la mayoría de los filósofos, maestros de filosofía y pensadores del Nuevo Mundo. El alejamiento más o menos rotundo de las posturas dogmáticas y un incipiente espíritu investigador es lo que caracteriza, en esencia, a aquel grupo de hombres. Las expresiones de incipiente nacionalismo que se observaban en Sigüenza o las tímidas alertas de Vieira eran, a su vez, una expresión

87 No sería desacertado considerar, quizás, que estas formas incipientes de nacionalismo entre algunos jesuitas novomundistas tienen mucho que ver con las doctrinas de Suárez sobre el origen del poder, aunque, por supuesto, las intenciones ideológicas de su creador estaban muy lejos de estas consecuencias —que se reafirmarán a mediados del siglo XVIII—, ni tampoco que pudiera estar relacionada con las posiciones políticas e ideológicas de la Compañía como tal. No obstante, no puede negarse que en las teorías de Suárez hay elementos que podían servir de punto de apoyo a estas posiciones y hasta entre los independentistas de finales del siglo XVIII y principios del XIX no es extraño encontrar referencias al filósofo español. Pero de aquí no es válido derivar, como pretenden algunos, una relación filosófico-ideológica entre el jesuitismo como tal y el movimiento independentista latinoamericano.

de las nuevas inquietudes que conmovían a algunos de los más preclaros hombres por aquellos años.

En la región del Río de la Plata, en las jesuíticas aulas cordobesas, se dejó sentir la acción del padre don Domingo Muriel, quien logró introducir algunos asuntos de la modernidad que aligeraban los estudios filosóficos de muchas cuestiones áridas e inútiles.[88] También en Córdoba dejó sentir su acción Tomás Fakner, quien fuera discípulo de Newton.[89]

En el virreinato de Perú, en particular en Lima, también se encuentran los anticipos de la modernidad. José de Aguilar dio muestras en sus textos del contacto con las nuevas teorías y el padre Nicolás de Olea no permaneció totalmente indiferente a ciertas doctrinas renacentistas. En su curso, publicado en 1693, daba este jesuita al traste con muchas cuestiones inútiles.[90]

Hacia 1650 llegó a circular en Lima un opúsculo sobre la filosofía de Galileo, del español Juan Vázquez de Acuña,[91] quien actuó en Potosí y Chuquisaca.

Pero la figura de más alto vuelo en Perú de aquellas décadas fue el polígrafo Pedro Peralta Barnuevo, cuya acción en la esfera de la docencia científica rindió positivos frutos desde fines del XVII y a lo largo de la primera mitad del XVIII, junto con la actividad de un conjunto de profesores laicos. Fue entre aquellos hombres, y en particular en Peralta Barnuevo, donde la modernidad se mostró con más aliento.[92] La fama

88 Cf. Furlong: ob. cit.; y Torchia Estrada: ob. cit., p. 179.

89 Furlong: ob. cit., p. 217.

90 Cf. Salazar Bondy: ob. cit., p. 16; Felipe Barreda Laos; *Vida intelectual del virreinato del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1964, pp. 152 y ss.; y Furlong: ob. cit., p. 62.

91 Salazar Bondy: ob. cit., p. 16; y también Furlong: ob. cit., p. 139.

92 En su interesante libro sobre la vida intelectual en Perú de aquella época, Barreda Laos ofrece en definidas pinceladas el ambiente espiritual en la Universidad de San Marcos y el papel desempeñado por Peralta Barnuevo en la introducción de la modernidad científica. Comenta el erudito peruano: "Nuestra ignorancia científica era tal, que fue necesario que el Doctor Federico Bottoni, médico italiano que había venido al Perú en viaje de estudio, publicara en Lima un trabajo con título de 'Evidencia de la circulación de la sangre' para que alguna noticia tuvieran de descubrimiento tan importante, los catedráticos de San Marcos. En su exposición, Bottoni aprovecha la oportunidad para condenar el método escolástico; 'causa imponderable disgusto el observar que esta célebre Universidad no haya admitido tan útil doctrina. América resiste a tal noticia, no por falta de ingenios, sino por no sujetarse al yugo de la experiencia'. El autor recomienda los sistemas de Descartes y Gassendi. Llama al primero 'Fénix de los ingenios'. No obstante la crítica severa que en el escrito se hacía del

del ilustre polígrafo trascendió los mares e hizo que el insigne pensador español, Benito Feijóo, con quien sostenía correspondencia, dijera de él: "Porque apenas se hallará en toda Europa hombre alguno de superiores talentos y erudición".[93]

En la región de Ecuador se puede consignar a los jesuitas Juan B. Aguirre y Juan Hospital, quienes estaban al corriente de las doctrinas modernas, lo que les permitió introducir en la física algunas ideas de la física experimental. Particularmente destacada fue la labor de Aguirre, quien introdujo innovaciones en los métodos didácticos y expurgó la filosofía de doctrinas caducas.[94]

Las ciencias novomundistas también reservan un lugar al geógrafo quiteño Pedro Vicente Maldonado, quien recibió honores de las Academias de París y Londres.

También en Bogotá a finales del XVII, antes de la llegada del sabio Mutis, un anónimo autor daba una explicación del sistema coperniano,[95] y en la propia capital novogranadina, el padre Mesland sostenía correspondencia con Descartes.[96]

Algunos consideran que también en Brasil repercutió el eco de la modernidad a través del Padre Vieira, sobre la base de que el loyolista conocía las obras del filósofo francés y porque adoptó su explicación del fenómeno del arcoiris,[97] pero esto no basta, sin embargo, para dar fundamento a tal juicio.

En México fueron las figuras de Sigüenza y Góngora y de Sor Juana Inés de la Cruz las que con mayor intensidad se asomaron al espíritu de la modernidad. Un lugar particularmente interesante lo ocupa la polémica que en torno a los cometas tuvo que desarrollar Sigüenza frente a los que procuraban una interpretación oscurantista de esos fenómenos. Lo importante en este caso no radica tanto en las posiciones mismas

---

estado de los conocimientos científicos en el Perú, la doctrina que defendía mereció aprobación del Doctor Juan de Avendaño y Campoverde, catedrático de Vísperas de Medicina de San Marcos. En vista del informe favorable de Don Pedro de Peralta Barnuevo, la Universidad aceptó la teoría de la sangre en 1723, declarando que 'no contenía cosa alguna contra las buenas costumbres, ni contra los principios de la verdadera filosofía'" (Barreda Laos: ob. cit., p. 209).

93 Citado por Salazar Bondy: ob. cit., p. 18.

94 Cf. Alfredo Carrillo: *La trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano*, Editorial Casa de la Cultura, Quito, 1959, p. 56; y Furlong: ob. cit., p. 68.

95 Furlong: ob. cit., p. 76.

96 Ibídem, p. 69.

97 Paim: ob. cit., p. 149.

que el erudito de Nueva España asumió —en su mayoría erróneas—, sino en la postura científica con la cual salió a la palestra —aunque no todos sus argumentos eran propiamente científicos—, de hecho, por su defensa de la ciencia y sus métodos.[98] En esencia, el valor de su obra radica, como en el caso de Peralta Barnuevo, en que trató de resolver el problema planteado en el plano científico (esto debe entenderse con ciertas limitaciones porque, por ejemplo, ignoraba a Newton), es decir, en considerar la problemática como científica. No obstante, recurre con frecuencia a las formas de expresión de la lógica peripatética, en términos de premisas tales como "niego", "afirmo", etcétera. No es menos cierto, por otra parte, que no todos los argumentos, como han observado varios autores, seguían un discurso propiamente científico, se trata, más bien, de una actitud general hacia el objeto de estudio.

Tanto la obra de Sigüenza como la de la monja Jerónima no son propensas a buscar el apoyo de autoridades, sino que prefieren remitirse al terreno más firme de la razón o la experiencia.[99] Lo que no se contradice con el hecho de que las incursiones de Sor Juana en el campo de la filosofía, contenidas en el *Primero Sueño* (lo único que escribió por su "gusto"), parten de una preocupación de sabor modernista por el método, para desembocar en reflexiones en torno a los límites del conocimiento humano, de donde se derivaban posiciones de tono escéptico. Particularmente interesante es su manera de enfocar la relación de las ciencias con respecto a la teología. Fiel al espíritu general de la escolástica, la monja afirmó el carácter ancilar de aquellas respecto a la "reina de las ciencias"; sin embargo, la manera de interpretar esta relación es poco ortodoxa y no se aviene precisamente a la comprensión escolástica de esta denominada

98 Afirma Don Carlos en la *Libra astronómica y filosófica*: "[…] advierto que no su reverencia, ni otro algún matemático, aunque sea el mismo Ptolomeo, puede asentar dogmas en estas ciencias, porque en ellas no sirve de cosa alguna la autoridad sino las pruebas y la demostración […]" (Carlos Sigüenza y Góngora: *Libra astronómica y filosófica*, editada por Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959, p. 123). Ello no excluye, sin embargo, el uso de la autoridad, pero en un sentido menos rígido y sin que ella sea la referencia fundamental para la solución de las cuestiones científicas cardinales.

99 Con razón comenta José Gaos en la "Presentación" al libro de Sigüenza: "La Libra es un hecho capital en la historia de las ideas en México: transición entre la Edad Media y la Moderna. La polémica que suscitó fue una polémica propia del tránsito histórico de la arcaica concepción 'astrológica' de los cometas a la moderna concepción 'astronómica' de ellos" (José Gaos: "Presentación" a la *Libra astronómica y filosófica*, ed. cit., pp. XI-XII).

ancilar. Decía al respecto Sor Juana: "dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quién aún no sabe el de las ancilas?".[100] A Sor Juana se le debe el pensamiento latinoamericano, además, la primera expresión de una rotunda defensa del derecho de la mujer al estudio y a la apropiación del saber humano; y esto nada menos que en pleno siglo XVII, una época de predominio de rancio dogmatismo e intolerancia.[101]

Las escasas y generalmente tímidas expresiones de modernidad en esta época de la vida colonial no deben hacer perder de vista que el espíritu general imperante era el de la rigidez e intolerancia de la Segunda Escolástica en su fase de estereotipia. Los mecanismos existentes ayudaban a mantener el quehacer filosófico y científico dentro de las líneas de la más estricta ortodoxia. Si un profesor llegaba a negar o simplemente objetar las autoridades establecidas, como la de Aristóteles o Santo Tomás, lo más probable era que perdiera inmediatamente su cátedra. Los reglamentos y disposiciones de las diversas Órdenes, por otra parte, establecían la prohibición de la enseñanza de las doctrinas de corte moderno.[102]

100 "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, editadas por Alfonso Méndez Plancarte: Fondo de Cultura Económica, México, 1957, t. IV, p. 447.

101 Refiriéndose a la respuesta a Sor Filotea, comenta Mirta Aguirre en su interesante estudio sobre Sor Juana: "Porque toda Sor Juana está en ella, directa o colateralmente: su autobiografía, sus puntos de vista teológicos, su psicología, sus afirmaciones y contradicciones, su defensa del derecho femenino a la cultura, lo que podríamos llamar su 'manifiesto' —el primero en América y acaso en toda la lengua española y quizás hasta más lejos— sobre el derecho de la mujer al ejercicio profesional de la enseñanza, la autovaloración de su propia creación poética, su teoría del conocimiento, sus juicios cívicos […]" (Mirta Aguirre: *Del encausto a la sangre: Sor Juana Inés de la Cruz*, Cuadernos Casa, La Habana, 1975, p. 59).

102 Aspectos de la oposición a la entrada de la modernidad en el Río de la Plata la brinda, por ejemplo, Furlong: "Por lo que respecta a la irrupción de las ciencias experimentales en el campo de la filosofía tradicional, hemos de encontrar que ya en 1706 creyeron los Jesuitas del Río de la Plata que era menester precaver a los maestros de Artes contra las nuevas doctrinas y en ese año se prohibieron treinta conclusiones netamente cartesianas, y se advertía que no podían ser enseñadas ni como hipótesis, por más que 'sus principios y postulados concordaban entre sí y con sus conclusiones'. En noviembre de 1732 se volvió a precaver a los profesores y alumnos contra 'la excesiva libertad de opinión que en filosofía tienen algunos de los Maestros, sobre todo en la parte que trata de los principios y constitución del cuerpo natural, en que dejaba la doctrina de Aristóteles, siguen más bien la doctrina de los atomistas"

El reformismo electivo

Ya iniciado el siglo XVIII comenzaron a operarse en España cambios sustanciales en la vida socioeconómica del país que dieron un considerable impulso a la vida económica española y, en general, a toda la sociedad. Este avance, que en la primera mitad del siglo fue mesurado, se acentuó hacia la segunda, llegando a conocer la sociedad española de aquel momento un cierto auge. Esta etapa de recuperación económica y de surgimiento de la burguesía —que también contó con la participación de los sectores más avanzados de la nobleza— estuvo íntimamente ligada al advenimiento de los Borbones al trono de España que siguieron al largo período de dominio de los Austrias, sin desconocer los intentos de cambio que venían manifestándose en España desde finales del siglo XVII.

Tanto Carlos III (1759-1788), el más significativo de los reyes españoles de aquel período, como, en menor medida, Fernando VI y Carlos IV mantenían en las posiciones de dirección del país a ministros que buscaban una nueva configuración de la sociedad española. Aquellos Borbones y sus ministros se propusieron romper con el aislamiento de la vida española del resto de Europa, y este esfuerzo se llevó a cabo no solo en el plano comercial y de las relaciones económicas en su conjunto, sino en el de la vida intelectual en general. La llamada "tríada laica del Absolutismo ilustrado" (Campomanes, Floridablanca y Aranda) desplegaron amplios esfuerzos en este sentido.

Carlos III condujo a España por los derroteros del despotismo ilustrado. En el plano económico este despotismo ilustrado significó la promulgación de medidas que repercutieron favorablemente en el fomento de la riqueza nacional, tales como el incremento del comercio, la colonización

(Furlong: ob. cit., p. 217. Las citas de Furlong están tomadas del original en el Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús en Buenos Aires).

Samuel Ramos, por su parte, da noticias de la persecución a que se arriesgaban los profesores que se atrevían a objetar públicamente las autoridades consagradas de la Escolástica. Al respecto narra: "Así ocurrió en Puebla a un profesor de filosofía del seminario palafoxiano, llamado Indalecio Bernal, que al decir de Beristain se atrevió en una discusión pública a decir estas palabras: 'Padre nuestro, las doctrinas de la física deben impugnarse con razones naturales o experimentos bien ejecutados o con demostraciones matemáticas, más no con autoridades de Santo Tomás o de otros teólogos aunque sean santos [...]' Añade Beristain que este valiente profesor 'fue privado de su cátedra el mismo día" (Samuel Ramos: ob. cit., p. 64).

interior, las reformas económicas y sociales que otorgaron cierta flexibilidad a las rígidas estructuras feudales, el relajamiento de la medieval estructura gremial, etcétera. En el plano político, el despotismo ilustrado significó una acentuación del poder de la monarquía en la forma de un absolutismo sólido y extenso; en este sentido, se realizaron, precisamente, reformas de las estructuras político-administrativas.

En el terreno de la vida espiritual en general, el dominio borbónico se caracterizó por una mayor tolerancia de los reyes y sus ministros hacia las ideas modernas; tolerancia que duró hasta el estallido de la Revolución francesa, cuando la radicalidad del acontecimiento asustó a los monarcas ibéricos y los predispuso contra las ideas y las reformas más avanzadas. La acogida favorable de las nuevas ideas, que en la primera mitad del siglo tenía más bien el tono moderado propio de los pensadores que entonces se llamaron *novadores*, fue acentuando su evolución a partir de mediados de la centuria hacia el iluminismo, haciéndose con ello más audaz.

En Portugal también se produjo un proceso de renovación análogo al español, el cual trajo consecuencias positivas para su colonia en América. Pombal representó para Portugal algo similar a la "trinidad laica" española. Sus reformas también buscaron, y lograron, fortalecer la monarquía lusitana y conducir a Portugal por la línea del despotismo ilustrado. En este esfuerzo Pombal buscaba, incluso, subordinar la propia Iglesia a la Monarquía, y entre las medidas que en este sentido tomó estuvo la creación de un nuevo instrumento de censura, el cual permitió progresos significativos en la movilidad de las ideas siguiendo la línea de mayor tolerancia que caracterizaba al despotismo ilustrado. No obstante, es bueno recordar que Portugal, a partir de 1703 con el tratado de Methuen, quedó sometido a la negativa influencia de Inglaterra, lo que hacía que Pombal se contuviera en sus iniciativas por temor a disgustar a los ingleses.

En la actividad filosófica, una pléyade de autores personificaron en la península ibérica al movimiento renovador de la primera mitad del siglo XVIII. Feijóo, una de las personalidades españolas más representativas, alcanzó gran popularidad en América en la segunda mitad del siglo; su estilo, liberador y moderado a la vez, constituyó una importante fuente de estímulo para los espíritus renovadores de allende el océano, y se sabe que llegó a sostener correspondencia con el destacado polígrafo peruano Peralta Barnuevo.[103] Las tres figuras principales de la renova-

103 B. A. G. Fuller and Sterling M. Mc Murrin: *A history of Philosophy*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966, p. 465.

ción lusitana, Almeida, Montero y Verney, también encontraron eco en América. Este último ejerció influencia sobre el mismo Pombal y fue la personalidad más radical de la nueva modernidad en la península, hecho que se manifestó en una ruptura más definida con lo tradicional y en una separación más diáfana de la vieja escolástica. En general, puede concluirse que los eclécticos portugueses fueron más modernos que los españoles, particularmente en el campo de la Física.[104]

La actitud de ambas monarquías ibéricas hacia sus colonias de América se hizo también más liberal en estas décadas. A Ultramar se comenzaron a enviar, por consiguiente, virreyes impregnados del espíritu del despotismo ilustrado. Amat y Abascal en Perú y Vértiz en el Río de la Plata son solo sus ejemplos más connotados. También el contacto de las colonias con el mundo se amplió, rompiendo en cierta medida con ello el rígido aislamiento cultural y, como parte de él, el filosófico-científico a que estaban sometidas. No es menos cierto, sin embargo, que las modificaciones socioeconómicas que se producían en Latinoamérica inclinaban a los centros metropolitanos a escuchar las voces de los reformadores como Aranda, Campomanes o Pombal. El mayor espíritu de tolerancia que recién comenzaba a fortalecerse en España también arribó a las costas coloniales. Las reformas en la censura debilitaron el papel de la Inquisición y del Santo Oficio, y la circulación, cada vez más profusa de libros modernos se fue acrecentando al decursar la segunda

104 María del Carmen Rovira caracteriza de la siguiente manera la diferencia entre los eclécticos españoles y los portugueses: "El eclecticismo español del XVIII fue mucho menos moderno que el eclecticismo portugués. Verney critica a alguno de los eclécticos e innovadores españoles; por ejemplo, recordemos que P. Feijóo dice que solo desengañaba a los ignorantes: 'los doctos están ya desengañados por los mismos libros que él leyó: y en los Parodoxos es tan superficial que solo sirve para los que nunca estudiaron'. Exageradas o no las opiniones de Verney, lo que sí podemos advertir es que él y en general Almeida y Monteiro señalaron un nuevo camino a seguir en la física y que dio por resultado un pensamiento mucho más moderno y más científico que el de los eclécticos españoles.

La característica y según nuestro parecer el mérito de los pensadores portugueses estudiados, fue abandonar en física el cartesianismo para aceptar las teorías de Newton y declararse sus partidarios. Es en este punto en el que se separan esencialmente de los eclécticos españoles, quienes seguían a Descartes o bien a Gassendo, Ovendaño, Zapata, Tosca y Berni; podrían, si recordamos las fechas […] conocer las teorías newtonianas" (María del Carmen Rovira: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, El Colegio de México, México, D. F., 1958, p. 229).

mitad del XVIII, vivificando, así, la atmósfera cultural y trastornando su considerable atraso. "A favor de la revolución política y de la ruina del Santo Oficio —anotaba Menéndez y Pelayo—, corrieron de mano en mano hasta inundar todos los rincones de la península, los infinitos libros anticristianos de Voltaire, Diderot, Holbach, Depuis y Volney".[105] En América, nos dicen los estudiosos, la situación no se diferenciaba de la descrita por Menéndez y Pelayo;[106] en realidad, una cantidad considerable

105 Marcelino Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1951, t. VI, p. 274.

106 Vicens Vives habla de la "enorme afición en la gente educada por la lectura" y hace notar la inmensa variedad que abarcaban los libros remitidos desde Europa (Vicens Vives: *Historia de España y América*, Editorial Vicens Vices, Barcelona, 1961, t. IV, p. 476).

En su documentado estudio sobre los papeles de la Inquisición en Nueva España, Lina Pérez-Marchand ha señalado dos etapas ideológicas del siglo XVIII en lo que respecta a las deficiencias y concesiones hacia la entrada de libros prohibidos y en general de las publicaciones de las obras modernas. Alrededor de los años 50, los censores muestran una mayor rigurosidad en el control de la expansión de las nuevas ideas, esta vigilancia se fue resquebrajando paulatinamente, y ya hacia la década de los 70 muestran una franca tolerancia que admite la legitimidad de la penetración de las ideas más a tono con los tiempos que corrían. Sobre cuestiones relacionadas de manera más directa con la fe, las costumbres católicas o el poder real (la política en general) la vigilancia no dejaba de ser más estrecha, pero otras cuestiones más generales del espíritu moderno concitaban menos su preocupación (Cf. Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 1945). La investigadora mexicana comprobó que el tipo de obra que circulaba alrededor de 1735 no era de carácter filosófico y menos aún político, sino más bien de carácter religioso (Cf. capítulos V y VI). Una situación similar constata Lanning en Guatemala, quien llama la atención sobre el hecho de que los índices romanos y madrileños de libros prohibidos eran cada vez menos tenidos en cuenta hasta que la amenaza de la revolución condujo al gobierno civil a revitalizarlos en cierto grado (John Tate Lanning: *The Eighteenth Century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, Cornell University Press, New York, 1956, p. 348).

Cabe pensar que el sistema de Censores Regios creados por Carlos III desempeñó su papel positivo en esta liberalización, puesto que su función no buscaba mutilar o impedir la circulación de libros en los dominios hispánicos a menos que estos atentaran contra ciertos principios fundamentales del poder real y del absolutismo político; (por ejemplo, el suarismo, el regicidio, etcétera, a partir, sobre todo, de la expulsión de los jesuitas).

Estas opiniones contrastan con aquellas que, como las de Barreda Laos, piensan que la entrada de autores modernos era muy perseguida y que debían ser leídos "en zozobra y sobresalto, temiendo ser sorprendidos por los acechadores implacables [...]" (Barreda Laos: ob. cit., p. 252). Guillermo Francovich también considera que la

Inquisición era rigurosa, si bien su acción era menos reiterada (Cf. Guillermo Francovich: *La filosofía en Bolivia*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1945, capítulo sobre la mentalidad colonial). Pero en ambos casos había que tomar en cuenta dos elementos importantes. La obra de Barreda Laos fue escrita en un momento en que no se disponía de las informaciones más precisas que los estudios de años recientes han sacado a la luz; y en el caso de Francovich hay que observar que su juicio se basa sobre todo en la legislación entonces vigente. Por eso, parece bastante acertado el juicio de Caracciolo Parra cuando pone en duda la tesis de los perseguidos y de los que leyeron a solas (los libros de filosofía modernos). Al respecto comenta: "[...] ha de saberse que si aisladamente se persiguieron libros durante pasajeras reacciones del alto gobierno español, no fue la persecución (débil y desordenada como nunca) enderezada a restaurar el Peripato ni a acabar con los sistemas filosóficos del día [...]". Solo en 1794, agrega, llegaron con todas las de la ley 86 cajas de libros (Caracciolo Parra: *Filosofía universitaria venezolana (1788-1821)*, Parra León Hermanos, Caracas, 1934, 2.ª ed., pp. 165, 167-168).

Uno de esos casos en que la Inquisición se mostró particularmente celosa fue con Manuel de Salas, a quien se le sometió a proceso inquisitorial en España por su copiosa biblioteca moderna. (Parece, no obstante, que una cierta ingenuidad de su parte —al querer sustraer los libros al control de la Inquisición— fue lo que desencadenó el proceso; así "de la revisión de los cajones resultó que tenía varias obras prohibidas"). Como resultado del proceso se le quitó el permiso para leer libros prohibidos, los que debió entregar al tribunal (Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 113). Y podrá recordarse también la situación afrontada en Nueva Granada por Mutis, cuyos detractores intentaron llevarlo ante el tribunal de la Inquisicón sin que, felizmente, tuvieran éxito.

La presencia dentro de la Inquisición de censores y examinadores progresistas como Díaz de Gamarra o Goicoechea nos ayudará a comprender mejor la cierta tolerancia que por aquellos años se encontró con frecuencia. Calificadores dispuestos a un entendimiento con aquel mundo cambiante (como por ejemplo Diego Cisneros en Guatemala) no parecen haber sido casos excepcionales (Tate Lanning: ob. cit., p. 349). Esta actitud se reiteró en Venezuela, donde se puede despreciar el hecho "de que los Censores Regios, encargados por la Corona de visar las tesis y conclusiones de los estudiantes, dieron pase a los más crudos asertos de la filosofía moderna [...]" (Caracciolo Parra: ob. cit., p. 168, nota 22).

Referencias a situaciones similares a las descritas en Nueva España y Guatemala se encuentran en otras zonas de América donde actuaron los censores del Santo Oficio. Se conoce, por ejemplo, que en Argentina los libros de pensamiento más avanzado para la fundación de la Biblioteca de Buenos Aires fueron aquellos donados por clérigos y autoridades eclesiásticas (Torchia Estrada: ob. cit.).

La ya mencionada Pérez-Marchand constata que en la lista de personas que poseían libros prohibidos en la primera mitad del siglo XVIII en Nueva España aparecen eclesiásticos, particulares (clase media), mercaderes, libreros, funcionarios del gobierno y médicos (Cf. Pérez-Marchand: ob. cit., cap. IV). Libros prohibidos se encontraron en la biblioteca de Díaz de Gamarra (incluso Voltaire), quien fue censor del Santo Oficio (Ibídem, p. 100). Goicoechea tenía una repisa de libros

de libros prohibidos comenzaron a entrar y a circular en el continente, en particular a lo largo de la segunda mitad del siglo, proceso que se fue recrudeciendo hacia el final de la centuria.[107]

Saludables fueron también las medidas de liberalización de comercio que dictó Carlos III; el soberano propugnó asimismo la creación de nuevas instituciones económicas, sociales y culturales que dieron nueva vida al vegetar colonial y se ocupó del envío de expediciones científicas a América.

Todo este conjunto de elementos ayudaron a conformar un marco de condiciones en las colonias, favorables para los cambios que sobrevinieron —sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo—, en la vida espiritual de los territorios de ultramar. No debe, sin embargo, pensarse que los cambios peninsulares representaban una transformación fundamental en la actitud de la península respecto a las colonias, pero es indudable que la nueva atmósfera metropolitana influyó favorablemente en las posesiones de América y estimuló al movimiento reformista novomundista.

Pero había también causas internas en el continente hispanoamericano que favorecían esta transformación en el campo de las ideas. Las medidas tomadas por los nuevos gobiernos de las metrópolis y sus representantes en las colonias, favorables a un florecimiento económico, dejaron sentir su soplo vivificador en el resto de las facetas de la vida colonial. Desde la segunda década del siglo, el proceso de desarrollo de las colonias se aceleró, y ya en la segunda mitad hubo incrementos considerables en las economías regionales, en lo que tuvo influencia decisiva la introducción de ciertas libertades comerciales y la creación de importantes instituciones que dieron un impulso al ritmo de crecimiento de las posesiones ultramarinas. Con el progreso económico se fue acentuando y afianzando una rica clase de criollos y de capas medias a ellos ligadas que actuaban con fuerza creciente en la vida de los virreinatos y capitanías. Esta rica clase de criollos comenzó a desempeñar un papel cada vez más pujante en la puesta en práctica de medidas económicas y políticas de corte liberador; esta clase, estimulada inicialmente por la corriente del despotismo ilustrado, comenzó a manifestarse con una cierta independencia dentro del marco de las estructuras coloniales, y su voz fue cobrando acentos cada

---

prohibidos en su celda y fue también examinador de la Inquisición en Guatemala (Tate Lanning: ob. cit., p. 349). Y en Cuba, según se decía, el obispo Hechavarría poseía una biblioteca rica en libros prohibidos (Olivia Miranda: "La escolástica en Cuba", artículo inédito).

107 Todo esto no es de extrañar si se toma en cuenta que, según han establecido algunos investigadores, solo pocas solicitudes de los especialistas y eruditos para leer libros prohibidos fueron denegadas (Tate Lanning: ob. cit., p. 348).

vez más propios dentro del conglomerado colonial. En el terreno político, la tendencia predominante consistió en reclamar transformaciones económicas y políticas de las metrópolis, pero que no osaban manifestarse como deseo o intención de liquidar el tutelaje colonial; en esencia, defendían sus intereses procurando un equilibrio con los intereses metropolitanos. Sus demandas no rebasan, el marco de las reformas, pero significaban, a su vez, el comienzo de una toma de conciencia de sus intereses propios, no siempre coincidentes con los del poder metropolitano.

El florecimiento social y económico en la vida de las colonias imprimió su efecto favorable en el despertar de nuevas ideas, y la conjunción de todos estos factores crearon las condiciones que promovieron el cambio en la vida espiritual.

El movimiento general de renovación cultural-ideológico se proyectó con mayor o menor fuerza en todos los planos de la vida intelectual. En el terreno de las ideas se distinguen tres direcciones fundamentales: el pensamiento político-social, la filosofía propiamente dicha y el pensamiento científico. Este último estaba, en aquella época, íntimamente ligado a la filosofía puesto que el sentido de las ciencias naturales (es decir, la física) formaba parte de los estudios filosóficos; ni siquiera la teología se vio completamente a salvo de los asaltos de la modernidad.[108] En el plano de las ideas políticas y económicas, la expresión de hombres como Manuel de Salas en Chile, Hipólito Unánue en Perú, Manuel Belgrano en el Río de la Plata y Francisco de Arango y Parreño en Cuba es típica de este momento; bien entendido que muchos de aquellos hombres, como Belgrano o Unánue, siguieron una evolución ideológica que los llevó, con posterioridad, a superar su reformismo frente a la metrópoli para abrazar la causa de la independencia; y se podría citar también el ejemplo del bernardino montevideano José Benito Lamas, profesor de Lógica hacia 1810 y característico representante de la escolástica en su país, quien fue expulsado del convento por sus ideas patrióticas y proartiguistas.[109] Eran hombres que descollaban en una rama específica, pero por lo general, su actividad se desplegaba en varios ámbitos y actuaban, además, en colaboración y unidad con personalidades destacadas dentro de otros campos. Así, pongamos por caso, Arango y Parreño, el médico Tomás Romay y el padre José Agustín Caballero desplegaron su acción en Cuba

108 Al respecto comenta Navarro: "Hasta la Teología recibe influencia de las ideas modernas, al menos en ciertos puntos de métodos y orientación" (Bernabé Navarro: *Cultura mexicana moderna en el siglo xviii*, ed. cit., p. 22).

109 Arturo Ardao: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Claudio García y Cia., Editores, Montevideo, 1945, pp. 28-29.

con una cierta unidad de propósitos; Salas y Unánue no permanecieron al margen de lo que ocurría en el terreno de la filosofía; y Benito Díaz de Gamarra, una de las grandes figuras de la renovación antiescolástica en filosofía, fue también un gran promotor del avance científico en Nueva España.

Era, pues, un movimiento con una relativa coherencia ideológica con raíces esencialmente comunes; lo que no excluye, claro está, ni la diversidad de desarrollo, ni la variedad en los grados de radicalización.

En esencia puede afirmarse que comenzó una segunda etapa en la vida filosófica e intelectual de las colonias, la que se caracterizó por la lucha que en gran medida se dio dentro de la propia escolástica. Los cambios que se propugnaron o suscitaron no fueron radicales, pero sí de gran importancia; y vinieron a servir de puente entre el oscurantismo filosófico de los siglos anteriores y el período de efervescencia revolucionaria que le seguirá.

El hecho representa en América Latina una etapa de transición necesaria, que inicia la caída del imperio absoluto de la escolástica y prepara el camino para intentos más audaces. Las figuras preponderantes de este instante no se plantearon el desbordamiento fuera de los moldes escolásticos; pero sí reformas que remozaran los rígidos esquemas y las prohibiciones enmohecidas de antaño. Esta etapa es, por consiguiente, *reformista*, tanto en el terreno de la filosofía propiamente dicha como en el de la política y la filosofía social. En filosofía, la lucha se concentró entre la escolástica ortodoxa y los intentos renovadores y progresistas, que aspiraban a introducir una filosofía de corte moderno en América.

Las críticas y el menosprecio por la escolástica se hicieron a menudo abiertas: "Murió para siempre el horrísono escolasticismo en Europa […] Desaparecieron con él las negras sombras que obscurecían los delicados entendimientos […]", dijo con franqueza el Padre José Agustín Caballero.[110] Pero las innovaciones no lograrán liberarse plenamente de la trama escolástica y el tono predominante será moderado y contenido.

Con frecuencia los autores se refieren a esta etapa y a sus representantes como influidos por la Ilustración o como pensadores modernos. No cabe duda de que los alientos de la Ilustración llegaron hasta aquellos hombres haciéndose, en algunos casos, como en el del quiteño Santa Cruz y Espejo —por citar solamente el ejemplo quizás más evidente— particularmente significativos; la llamada modernidad fue, por su parte, como se verá más adelante, intención muy clara en muchos de aquellos pensadores. No obstante, grandes y esenciales fueron las diferencias que

110 José Agustín Caballero: "Discurso filosófico", en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1956, t. I, p. 129.

separaron a aquellos "ilustrados" y filósofos "modernos" de la diáfana y plena Ilustración y Modernidad (en el sentido que ambos términos tienen en filosofía y en la filosofía social y la teoría política) de los pensadores de décadas posteriores o inclusive del ideario por algunos de ellos abrazado en años posteriores. En línea general, en muchos de los independentistas y enciclopedistas de principios del XIX es posible encontrar, en los inicios de su actividad, formas de reformismo más o menos acentuado; la influencia de la Ilustración no es por tanto la misma; la maduración radical de las ideas significó, pues, un cambio esencial y no una simple evolución dentro de un mismo discurso teórico. Caracterizar a ambos pensamientos —aunque se hayan producido en un mismo hombre— simplemente como de la Ilustración, sin otras especificaciones, puede conducir a confusiones importantes en la apreciación de su proyección y significación dentro del devenir ideológico del continente.

Independientemente de la amplitud y de la profundidad que alcanzó en los distintos países y en sus diversos representantes, el movimiento de reformas tuvo una extensión y una significación continental, cuya proyección abarcó casi todas las esferas de la vida espiritual de las colonias.

Una de estas esferas —quizás la más significativa— fue la de las instituciones donde se enseñaba la filosofía; colegios y universidades se vieron asaltados, con fuerza desigual, por las nuevas corrientes, y de esta manera, las viejas disputas estériles, sin llegar a perder su vigencia, debieron ceder terreno a las nuevas controversias que las moderadas y hasta tímidas entradas de la modernidad suscitaron entre los diversos bandos en contienda.

La situación no se presentó homogénea en todas las regiones del continente. Así, en Nueva España, el movimiento fue iniciado por aquella pléyade de jesuitas que encabezaron Campoy, Abad, Alegre y Clavijero, antes de su exclusión por orden de Carlos III. En Cuba, mientras la Universidad se mantenía en la más pura tradición, el Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana lanzaba los primeros toques del despertar, antes, incluso de que las instituciones no religiosas como la Sociedad Económica de Amigos del País y el Periódico de La Habana tuvieran una participación decisiva, pero en aquellos momentos tempranos no estaban ni siquiera creadas. En la Universidad de San Carlos de Guatemala —por citar estos tres ejemplos—, la introducción hacia 1880 —o tal vez antes— de los elementos de modernidad en filosofía y en física fue obra de algunos preclaros franciscanos y dominicos.[111]

111 Tate Lanning: ob. cit., pp. 51 y 55.

Los ejemplos podrían multiplicarse: colegios y universidades en la base misma de los intentos renovadores; otros como firmes baluartes del tradicionalismo; y, dentro de las Órdenes religiosas, una variedad también de iniciativas y posiciones. Es posible que dentro de esa aparente variedad, ciertos patrones o tendencias centrales permitan alguna generalización pero, por el momento, los datos siguen siendo muy fragmentarios e insuficientes para llegar a aseveraciones definitivas, ya sea sobre el aporte real de las instituciones religiosas al movimiento de reforma o sobre el papel que las distintas Órdenes desempeñaron en el mismo.

Algunos autores consideran que la expulsión de los jesuitas de los dominios ibéricos —lusitanos primero (1759) y españoles después (1767)— afectó de manera decisiva la cultura y el movimiento de renovación porque estiman que ellos constituían los promotores más activos de la enseñanza y los representantes de las ideas más progresistas de la época.[112] Otros interpretan los hechos de distinta manera y consideran, en cambio, que la expulsión de los jesuitas, al permitir el traspaso de la enseñanza a otras Órdenes —por ejemplo a los franciscanos—, redundó en beneficio del progreso de las nuevas ideas ya que "[…] la orden franciscana cultivó siempre una filosofía más amplia que la de la Compañía de Jesús […]".[113]

---

112 No existe realmente unanimidad de criterio entre los especialistas sobre la repercusión que para los estudios filosóficos y para la cultura en general en la América hispánica tuvo la expulsión de los jesuitas. Algunos, como Torchia o Lanning, se inclinan por el criterio de que la salida de los miembros de la Compañía, al permitir el traspaso de los centros de enseñanza por ellos regenteados a Órdenes más liberales como la de los franciscanos, contribuyó al ambiente general de renovación (Torchia Estrada: ob. cit., pp. 31-32; Tate Lanning: ob. cit., p. 68). Para otros como Weinberg "su sustitución se hizo con sensible mengua de la calidad de los niveles alcanzados y métodos aplicados" (Gregorio Weinberg: *Modelos educativos en el desarrollo histórico de América Latina*, UNESCO/CEPAL/PNUD, Impreso en CEPAL, Buenos Aires, 1981, p. 68). Furlong, por su parte, considera que al hacerse cargo los franciscanos de la Universidad, el hecho de que "pudieran proveer a todas las cátedras, sin mayores dificultades y apremios, son pruebas de que los estudios conventuales no debieron ser entecos o carentes de consistencia y organicidad, como algunos escritores han aseverado" (Furlong: ob. cit., p. 224).

Toda esta controversia no excluye, sin embargo, el hecho evidente —anteriormente señalado— de que la súbita expulsión de una Orden que tenía entre sus manos una tan vasta estructura escolar y cultural, tenía necesariamente que producir efectos negativos en lo inmediato en la organización y articulación general de la enseñanza.

113 Ardao: ob. cit., p. 20. Ardao se apoya en el criterio de que la orden franciscana "se inspiraba tradicionalmente en Duns Escoto, escolástico con atisbos del pensamiento moderno y adversario de Santo Tomás; cuya influencia, por el contrario, era la

El asunto no parece, sin embargo, tan diáfano y presenta variadas facetas de valor desigual. Es indudable que la expulsión de los jesuitas tenía que causar daños y trastornos en la vida cultural, pero una acción similar contra cualquiera de las grandes Órdenes habría sin duda producido un resultado similar. Por otra parte, el apego al tradicionalismo, no parece haber sido más fuerte entre los dominicos y franciscanos que entre los jesuitas.

Más delicado y completo aparece el problema de las ideas de Suárez sobre el origen del poder. Cuando el despotismo ilustrado ibérico decidió expulsar a los jesuitas de sus dominios, no cabe duda que el vasto poderío económico y social de la Compañía estaba en la base de esta decisión;[114] pero también de gran importancia, puesto que resultaba un obstáculo ideológico a la afirmación del poder real, fue la tesis suarista que, sin negar el origen divino del poder de los reyes, lo hacía pasar por la mediación del pueblo; sin duda muy peligrosa para los intereses monárquicos, en particular en un momento en que el despotismo ilustrado avanzaba en el sentido del reforzamiento del poder real. Claro que esta tesis suarista enlazó, más adelante, con la aspiración independentista,

dominante en las doctrinas del jesuitismo suarista" (Ídem). También argumenta en favor de su tesis el contenido avanzado y moderno de la "Exhortación Pastoral Americana" (1786) del comisario general de las Indias de la Orden, fray Manuel María Truxillo. La Exhortación recomienda estudiar "la Filosofía reformada por los académicos de nuestro siglo"; y agrega más adelante: "Ni Platón, ni Aristóteles, ni todos los héroes de la Grecia literaria, ni Santo Tomás, ni Escoto, ni algunos de los próceres de la Escuela, tienen facultad para ligar los pies a la razón, ni pueden obligarla a que les preste sus homenajes" (*Exhortación pastoral, avisos importantes y reglamentos útiles*, Madrid, 1786, p. 209).

114 La Compañía de Jesús tenía en América Latina un extraordinario poderío material y, consecuentemente, cultural. Mariano Picón Salas nos informa de las causas que contribuyeron a consolidar la supremacía política, social y cultural de la Compañía: "La riqueza jesuita de la época se diversifica en bienes tan variados como las grandes haciendas del valle central chileno, las estancias del río de la Plata, las enormes fincas rústicas urbanas de Perú y México, los obrajes paraguayos, peruanos y quiteños y hasta la explotación minera de que disfrutaban en la región del Chacó en la Nueva Granada. Con las rentas de la gran propiedad inmobiliaria dirigen colegios y misiones que tienen dentro de la vida económica de la Colonia una importancia tan preeminente como la de la orden de los Templarios en la Edad Media europea. En la pequeña ciudad provincial hispanoamericana [...] es el colegio y el convento jesuita no solo el mayor centro de luces, sino también la banca, y el culto foro donde se debaten muchos asuntos de política local". Todo ello permite concluir que hacia 1700 eran los jesuitas "[...] el mayor organismo cultura, y uno de los más altos poderes económicos y políticos de todo el orbe colonial" (Mariano Picón Salas: *De la conquista a la independencia*, ed. cit., p. 179).

pero en sus orígenes —como ya se señaló— buscó sobre todo debilitar el poder real frente a la Iglesia y a la Compañía; todo lo cual no excluye la sinceridad de los sentimientos de una parte ilustrada del clero jesuítico cuando expresaba sus sentimientos patrióticos americanos (Alegre, Clavijero y, en particular, por supuesto, Viscardo con su precursora y referencial *Carta a los Españoles Americanos*). Pero este estado de ánimo, minoritario siempre dentro del clero en América Latina no fue, como se sabe, exclusivo del jesuitismo; sobre bases que no eran suaristas, otros miembros del clero encontraron razones para sostener su pensamiento y hasta su acción independentista.

En cuanto al argumento contrario que adjudica a los franciscanos la primacía de la modernidad debido a su origen escotista, los hechos no parecen tampoco confirmarlo. La escuela franciscana, que bajo la influencia de Roger Bacon y Occam había derivado hacia posiciones radicales, se encauzó prudentemente por vías más moderadas, apoyándose precisamente en los aspectos más ortodoxos del escotismo.

Lo más seguro, pues, al nivel actual de los estudios y con los materiales disponibles, es no afirmar ninguna conclusión que le otorgue a alguna de las Órdenes religiosas el predominio en la introducción de la modernidad en Latinoamérica.

Por otra parte, no solo las instituciones de enseñanza se convirtieron en arenas de lucha entre el tradicionalismo y la modernidad, sino que también los libros, los periódicos —que tuvieron un auge importante en aquellas décadas—, y las instituciones laicas participaron en mayor o menor medida en las inquietudes renovadoras de la época.

La imprenta, que adquirió un gran crecimiento, fue un importante vehículo en la difusión del nuevo espíritu y, en general, en el adelanto cultural de las colonias. Este crecimiento no solo repercutió en la edición de libros y folletos sino que está directamente ligado al auge del periodismo en esa época. Así, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, se publicaban en México varios periódicos, entre ellos, la importante *Gazeta de Literatura* de José Antonio de Alzate y el *Mercurio Volante*, del matemático mexicano José Ignacio Bartolache. En Lima apareció desde 1791 el *Mercurio Peruano*, el cual publicó algunas de las más importantes críticas hechas a la escolástica. También en La Habana comenzó a editarse desde 1790 el *Papel Periódico de La Habana*, que tan importante labor realizó en el avance cultural e ideológico de la Isla. En 1792, Santa Cruz y Espejo editaba *Las Primicias de la Cultura de Quito*, el primer periódico que se publicaba en esta ciudad, el cual tuvo corta duración pues solo llegó a editar siete números aquel mismo año.

En Nueva Granada, el primer intento de prensa periódica, la *Gaceta de Santa Fe* "que no contenía cosa de importancia y que no pudo pasar del número tercero",[115] fue seguida del *Papel Periódico de Santa Fe de Bogotá*, cuyo primer número data de 1791.

En general, aquella prensa, de permanencia desigual, era económica, política, literaria y científica. Aportaba un conocimiento útil y realizaba una estable labor de divulgación cultural en diversos campos científicos y literarios; con noticias curiosas y artículos y crónicas sobre economía, asuntos comerciales, literatura, cuestiones científicas y médicas. La situación de la educación en las colonias y las propuestas para mejorarla encontraron con frecuencia espacio en sus páginas. La crítica a la escolástica y la promoción y divulgación de las nuevas ideas y de las ciencias concitaron una atención particular por parte de aquellas publicaciones, cuyo efecto no se limitaba a las fronteras puramente regionales, ya que, en ocasiones, encontraban eco en otras zonas del continente.[116] Asimismo, es posible comprobar cómo muchas de las posiciones más radicales fueron sostenidas precisamente en la prensa. En verdad, por su propio carácter independiente de las instituciones de enseñanza y del control de la Iglesia, la prensa permitía con frecuencia una expresión más osada que la de la cátedra o la del libro de texto. Tales fueron los casos de la mencionada *Gazeta de Literatura* o del *Mercurio Peruano*. En Cuba cabe recordar los artículos del Padre José Agustín Caballero en el *Papel Periódico de La Havana*, cuyos textos contrastan con el tono más mesurado y contenido de su *Philosophia Electiva*.[117]

Los hombres ilustrados y progresistas de la época (polígrafos, filósofos, hombres de ciencia, políticos, profesores de universidades y colegios), contribuían o animaban directamente a aquella prensa. Personalidades como Alzate y Bartolache en México, Caballero y Tomás Romay en Cuba, Espejo en Ecuador, pero también García Redondo —una de las figuras más destacadas en la introducción de la modernidad en Guatemala—, el gran científico Mutis en Nueva Granada y Goicoechea, también en

115 Vergara y Vergara: ob. cit., p. 196.

116 En este sentido es bueno recordar cómo el *Papel Periódico de La Habana* reprodujo los informes antiescolásticos de don Toribio Rodríguez y de don Ambrosio Cerdán, rector y juez protector, respectivamente del Real Convictorio de San Carlos, publicados ambos en el *Mercurio Peruano*, 17 y 20 de noviembre, 1791 (*Papel Periódico de La Havana*, 86 y 89, 25 de octubre y 4 de noviembre, 1792).

117 Cf. José Agustín Caballero: "Discurso sobre la Física" y "Discurso filosófico", en *Escritos varios*, ed. cit.; y *Philosophia Electiva*, Editora de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944.

Guatemala, no vacilaron en dejar escuchar sus voces desde las periódicas páginas impresas. Desde Nueva Granada, Manuel del Socorro (fundador y animador del *Papel Periódico*) no vaciló en estigmatizar las cadenas del peripato.[118]

Otra institución laica de acción fundamental y a veces, como en el caso de Cuba, decisiva para el desarrollo de la cultura en las colonias y en la promoción de las nuevas ideas, fueron las Sociedades Económicas de Amigos del País, que se fundaron durante el período borbónico siguiendo el ejemplo de las establecidas en la metrópoli, las cuales desempeñaron un papel importante en la difusión de la modernidad. Ellas fueron, en general, instituciones sostenidas por los criollos de las clases ricas, y representaron verdaderos centros donde se aglutinaban las personalidades más destacadas de la vida política, cultural y científica en los virreinatos y capitanías; hombres ilustres figuraron a veces al frente de su acción, como fue el caso, por ejemplo, de Santa Cruz y Espejo, propulsor y secretario de la Sociedad Patriótica en Quito, o el caso de Don Ambrosio Cerdán, quien fue presidente de la Sociedad Académica de Amantes del País cuando residió en Lima.[119] En Guatemala, Goicoechea fue uno de los socios fundadores de la Sociedad Económica, a la que brindó su importante contribución.[120]

---

118 Vergara y Vergara: ob. cit., p. 428.

119 En la última década del siglo XVIII se sucedieron las fundaciones de estas sociedades: Lima (1790), Quito (1791), La Habana (1793), Guatemala (1794). En una Carta escrita por Espejo en 1789 proponiendo la constitución de una sociedad patriótica (que denominaba Escuela de la Concordia), el ilustre quiteño sintetizó el espíritu general que animaba este movimiento: "Vais, señores, a formar desde luego una sociedad literaria y económica. Vais a reunir en un solo punto las luces y los talentos. Vais a contribuir al bien de la patria con los socorros del espíritu y del corazón, en una palabra, vais a sacrificar a la grandeza del Estado, al servicio del Rey, a la utilidad pública y vuestras aquellas facultades con que en todos sentidos os enriqueció la Providencia. Vuestra sociedad admite varios objetos: quiero decir, señores, que vosotros por diversos caminos sois capaces de llenar aquellas funciones a que os inclinare el gusto u os arrastrare el talento. Las ciencias y las artes, la agricultura y el comercio, la economía y la política, no han de estar lejos de la esfera de vuestros conocimientos; al contrario, cada una, direlo así, de estas providencias ha de ser la que sirva de materia a vuestras indagaciones, y cada una de ellas exige su mejor constitución del esmero con que apliquéis a su prosperidad y aumento" (Texto de la carta reproducido en, *Pensamiento político de la emancipación*. Selección, Notas y Cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, p. 44).

120 Salazar: ob. cit., p. 108.

Las sociedades de amigos del país desplegaron con frecuencia una actividad decisiva en favor de la enseñanza, tanto en lo que a su incremento se refiere como en la promoción de reformas y cambios más a tono con los nuevos tiempos; fueron, en este sentido, junto a las demás instituciones promovidas por el despotismo ilustrado, instrumentos fecundos en el ensanchamiento educacional y cultural.

En general, uno de los rasgos fundamentales del movimiento renovador de esta época lo constituyó sin duda el esfuerzo modernizador de la enseñanza con su anhelo de poner la educación más a tono con los nuevos tiempos y, sobre todo, de adaptarla a las nuevas exigencias del desarrollo económico y social, en que los criollos —en aquellos años todavía en conjunción con las autoridades coloniales— estaban empeñados. Tal anhelo renovador educativo se había iniciado, con anterioridad, en las propias metrópolis. Floridablanca, Aranda, Campomanes, Cabarrús, Pombal, todos, tuvieron alguna incidencia en la elaboración y puesta en práctica de los nuevos conceptos educativos que a la sazón se propagaban por las metrópolis.[121] Y no hay que olvidar que el propio Carlos III, educado en Francia y con una mentalidad cosmopolita, estimuló la enseñanza de la nueva filosofía y del remozamiento científico en colegios y universidades.

La aspiración de los hombres empeñados en el proceso de reformación era hacer de la enseñanza un verdadero vehículo de progreso, eliminando la aridez y rigidez escolásticas, para facilitar la comunicación con la juventud e incorporarla al espíritu y actividad de los nuevos tiempos. Obviamente, la reforma de la enseñanza era uno de los elementos esenciales en el avance del proyecto reformista. La reforma educativa abrigaba vastas intenciones que iban desde la ampliación e incremento de los medios educativos hasta el cambio de los planes de estudio, sin omitir, claro está, el remozamiento de los métodos y una cierta modernización de los contenidos de las diferentes disciplinas.[122]

---

121 En este orden de cosas es oportuno recordar diferentes proyectos educativos aparecidos en obras publicadas por dichos hombres, los cuales estaban unidos con frecuencia al esfuerzo —de suerte diversa— de ponerlos en práctica. Campomanes escribió, como es conocido, su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, y de Cabarrús son las *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, donde llegó a exponer un sistema general de educación. En Portugal, Pombal, como se sabe, fue promotor de la reforma universitaria, cuyo principal resultado, según Paim, consistió en promover la emancipación del pensamiento científico" (Paim: ob. cit., p. 162).

122 Uno de los planes de reforma más connotados fue el de Moreno y Escandón en Nueva Granada, el cual, si bien no obtuvo la aprobación del Consejo de Indias, logró

Un aspecto importante de la reforma educacional lo constituyó la creación de nuevas instituciones, que encauzaban por nuevos senderos los estudios e inauguraban nuevas disciplinas. Así, en México, se fundó el Jardín Botánico y el Colegio de Minería para el cual se hicieron venir instrumentos científicos de Europa y por donde desfilaron los más reputados maestros de México y de otros países.[123] En el Río de la Plata se crearon dos instituciones científicas, el Protomedicato y la Escuela de Náutica;[124] Guatemala vio levantarse la Escuela de Minas (esencial para la actividad económico-minera), el Jardín Botánico y el Museo de Historia Natural; Bogotá se ilustró con un observatorio astronómico, además de la Escuela de Navegación y un Jardín Botánico.[125] En la región del Uruguay se iniciaron los estudios filosóficos[126] y en el territorio brasileño se multiplicaron las academias en réplica del modelo lusitano.[127] También en el siglo XVIII se fundaron las primeras bibliotecas públicas. A Uruguay y a Cuba llegó finalmente la enseñanza superior con la fundación de sus universidades en 1726 y 1728 respectivamente. En general, puede hablarse de un auge de la enseñanza superior y media.[128]

---

avanzar bastante antes de que esta decisión negativa llegase a costas americanas. Partidarios ardientes de la reforma educativa como el sabio Mutis y el doctor Félix Restrepo, quien dirigía el Seminario de Popayán, se dedicaron, el primero a introducir reformas en su cátedra y el segundo a corregir los estudios en su colegio. El plan indicaba —vale la pena destacar—, que la filosofía de los siglos anteriores imposibilitaba a los jóvenes para cultivar su entendimiento, y propugnaba que los maestros en lugar de los silogismos, procedieron por preceptos claros y metódicos (Vergara y Vergara: ob. cit., p. 223 y ss.).

Otras reformas significativas fueron las del Colegio de San Miguel el Grande en México, la de la Universidad en Brasil, ocurrida en 1772 (Paim: ob. cit., p. 148), y la llevada a cabo por Unánue en la Facultad de Medicina en Perú (Barreda Laos: ob. cit., p. 247). Paim hace observar el cambio de clima intelectual producido por la reforma en la universidad caracterizado por el predominio de los textos de carácter científico mediante los cuales aprendían un nuevo tipo de saber (ob. cit., p. 148).

123 Julio Sesto: *Historia del pensamiento mexicano*, "El libro español", México, D. F., 1942, pp. 176-177. Y comenta el propio Sesto: "[...] nunca hubo como entonces [...] en Nueva España, tan pasmosa multitud de varones doctísimos" (Ídem).

124 Babini: ob. cit., pp. 12 y 13.

125 Fuller and M. McMurrin: ob. cit., p. 469.

126 Ardao: ob. cit., pp. 24-25.

127 Gómez Robledo: ob. cit., p. 11.

128 Al respecto comenta Vicens Vives: "Veintiséis son las instituciones que durante el siglo XVIII tuvieron o se atribuyeron prerrogativas universitarias, aunque esto no quiere decir que coexistieran todas, puesto que en muchas ocasiones se les revocaban esas prerrogativas […] De manera que el ansia de cultura superior es enorme durante el siglo XVIII, según se desprende del auge alcanzado por las universidades

Un estímulo fundamental partió de la propia Corona cuando, por órdenes del rey, los virreyes radicados en México, Lima y Buenos Aires y el capitán general de Guatemala introdujeron reformas en los territorios bajo su control. En Lima, por ejemplo, el virrey ordenó que al menos un curso en filosofía moderna y ciencia fuera enseñado en las universidades y colegios, estipulando, además, que los estudiantes deberían de gozar de plena libertad para escoger y combinar los diferentes sistemas, según les pareciera.[129] En Nueva Granada fue precisamente a instancias del Virrey Guirior que se elaboró el plan de reforma de Moreno y Escandón.[130]

En general, los estudios filosóficos y científicos se beneficiaron de una forma u otra de las reformas educacionales. La reforma de los estatutos de los colegios y centros de estudios fue a menudo un paso inicial que abrió las puertas a las transformaciones necesarias. Así, en Cuba, el ilustrado obispo Hechavarría, al redactar los reglamentos del Seminario de San Carlos, no se inhibió de manifestar algunas expresiones críticas contra el espíritu imperante. El reglamento no señala texto fijo a los profesores del Seminario —como era costumbre en aquella época—, y deja a estos en libertad de redactar un texto según las circunstancias; en la espera de un determinado texto, se permite enseñar por otros, pero se aclara, sin adherirse a "las opiniones de ninguno, ni hacer particular secta de su doctrina, sino enseñando las que parecen más conformes con

antiguas y el ímpetu que supone la creación de otras nuevas. Añádase a esto la existencia de un elevado número de seminarios teológicos […] y la fundación […] de instituciones que fomentaban los estudios científicos [...]" (Vicens Vives: *Historia de España y América*, ed. cit., t. IV, p. 474).

129 Fuller and McMurrin: ob. cit., p. 466. El *Mercurio Peruano* nos informa sobre mejoras introducidas en los planes de estudio: "La feliz revolución que ha experimentado la Filosofía en esta parte del globo, es la obra de un corto número de años. La fundación del Real Convictorio de San Carlos bajo los auspicios de un xeje ilustrado Protector de las Ciencias, es quizá la época memorable, en que comenzó a introducirse entre los jóvenes de Perú el gusto de la Matemática y Filosofía moderna. Antes, es verdad, había sido cultivada con suceso una y otra por algunos de nuestros Literatos; pero no había pasado los límites de un estudio privado singular y misterioso. El plan trazado para el nuevo Colegio vulgariza estos conocimientos y los hace extender [...]" ("Noticia de un acto público de filosofía y Matemáticas dedicado a la Real Universidad de San Marcos, y breve extracto de las tesis que ofreció sustentar el actuante", en *Mercurio Peruano*, no. 277, 29 de agosto, 1793. En la versión facsimilar, editada por la Biblioteca Nacional de Perú, Lima, 1964, t. VIII).

130 Jaime Velez Correa S. J.: *Proceso de la filosofía en Colombia*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1960, p. 882.

la verdad, según los nuevos experimentos que cada día se hacen, y las nuevas luces que se adquieren en el estudio de la naturaleza".[131]

El caso del Seminario Carolino habanero no era una excepción en este sentido. En el Plan de reforma de la enseñanza de Moreno y Escandón en Nueva Granada se recomendaba que en materias filosóficas se siguiera el método ecléctico y se huyeran de los sistemas, admitiendo solo el principio de las verdades comprobadas por la observación y la experiencia.[132] Otros ejemplos podrían también agregarse a la lista; en el Río de la Plata, en México, etcétera.

A través de las reformas de planes de estudio se buscaba con frecuencia la introducción de nuevas disciplinas científicas, como fue el caso del franciscano Goicoechea, quien introdujo la física experimental en la Universidad y bosquejó un nuevo currículum.[133] Los hijos del de Asís —quienes como bien recuerda Lanning, habían estado en Europa a la vanguardia de las ciencias experimentales (recordar la labor de Roger Bacon, Occam y el mismo Escoto)—, le ordenaron a sus provinciales en América en 1763 seguir los nuevos enfoques en los estudios de la orden.[134]

Con anterioridad, en la península ibérica, el destacado pensador lusitano Verney había también propugnado la reforma de los estudios filosóficos y, en esa línea, se ocupó específicamente de la elaboración de un nuevo programa para ciertas disciplinas filosóficas.[135]

Estas reformas de reglamentos y planes revestían singular importancia puesto que la vida filosófica seguía teniendo lugar, principalmente, en las universidades, colegios y seminarios, todos en manos de los eclesiásticos. Era, por tanto, en gran medida, en tales centros y en los textos para ellos redactados, donde la reforma filosófica podía conquistar nuevos ámbitos; de ahí el valor y el apoyo que ciertos reglamentos, más o menos liberales,

131 "Estatutos del Real Seminario de San Carlos", en *Historia documentada del Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana. Síntesis histórica*, recopilación de Manuel Cuadro Melo (manuscrito), pp. 106-107.

132 Vergara y Vergara: ob. cit., p. 223.

133 Tate Lanning: ob. cit., p. 67. Este tipo de gestión no siempre obtuvo la aprobación de los centros metropolitanos de poder, como fue el conocido caso de los inútiles esfuerzos del Rector Chacón desde la Universidad para que se le autorizara la creación de una cátedra de filosofía (física) experimental.

134 Tate Lanning: ob. cit., p. 68.

135 *A reforma dos estudos filosófios constitui o objeto das Cartas Oitava a Décima-Primeira. Nelas o autor dá um balanço de situaçao do encino da Filosofia em Portugal o justifica um novo programa para as seguientes disciplinas: a) Historia de Filosofia; b) Lógica; c) Física; d) Ética. Nesse conjunto, o lugar de primeiro plano deveria ser ocupado pela Física* (Paim: ob. cit., p. 156).

podían ofrecer a aquellos interesados en ganarles terreno a las prácticas tradicionales. Estatutos como el del Seminario habanero o como las recomendaciones del cabildo bonaerense,[136] les permitieron a prelados, como el padre José A. Caballero, redactar su curso de filosofía hacia la última década del siglo XVIII en el espíritu de la evitación de todo aherrojamiento a las autoridades filosóficas clásicas del escolasticismo.[137]

En esencia, lo que expresan todos estos documentos y textos es lo que se dio en llamar en aquella época el eclecticismo; término que se presta a grandes confusiones a la luz del desarrollo ulterior de la filosofía, cuando se utilizó para designar una escuela específica, aquella que de Víctor Cousin y sus seguidores. El espíritu del eclecticismo en este período de la historia de la filosofía en la península ibérica y en sus colonias de América no designa ni una escuela ni una tendencia, sino más bien una actitud, un espíritu, una manera de enfrentar los problemas filosóficos. Al autodesignarse como eclécticos o al titular o definir sus textos filosóficos como tales, aquellos hombres se referían, sobre todo, a un ideal de filosofía, libre de sectarismos y que buscaba la verdad allí donde se hallara, sin poner ataduras al entendimiento, evitando las tesis apriorísticamente aceptadas producto de una fidelidad a ultranza a las escuelas. Pero como a su vez el respeto religioso debía preservarse, un sabio espíritu ecléctico o electivo —para usar el otro término también en

136 En 1771 el informe del Cabildo eclesiástico en Buenos Aires se manifestaba en forma similar: "No tendrán obligación (los profesores de filosofía) de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la Física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio, o Gasendo o de Newton, o de algunos de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir solo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos [...]" (Ardao: ob. cit., p. 23; ver también al respecto, Torchia Estrada: ob. cit., p. 30).

En el ya mencionado Plan de Moreno y Escandón, en el capítulo destinado a reglamentar los cursos de filosofía, se indica que en materias filosóficas se siga el método ecléctico y se huya de los sistemas (Vergara y Vergara: ob. cit., p. 223).

137 El nuevo curso de filosofía brindado por Caballero en las aulas carolinas, utilizando el texto manuscrito de su *Philosophia Electiva*, puede considerarse quizás como un fruto de esta política liberal, estimulada también desde el gobierno por don Luis de Las Casas, fiel representante del Despotismo ilustrado. La palabra electiva define el programa filosófico del sacerdote cubano que aspiraba precisamente a "elegir" o "escoger" lo que pareciese más justo a la verdad sin apegarse ciegamente a ninguna autoridad. (El texto, como se sabe, permaneció manuscrito hasta su edición en el siglo XX, en 1944, pero da una indicación decisiva sobre la orientación probable del magisterio filosófico del profesor habanero).

boga—[138] parecía a aquellos hombres una oportuna manera de conciliar ciertos aspectos de la filosofía y las ciencias modernas, imprescindibles al avance del pensamiento y a la necesaria preservación del sentimiento religioso ligado, en aquella época, a la afirmación de ciertos pilares del escolasticismo religioso.[139] El espíritu ecléctico implicaba, pues, la unión de un doble objetivo de renovación y conciliación, propia de esta filosofía de puente o transición. Por otra parte, resultaba totalmente evidente que la reforma filosófica no podía entrar en conflicto fundamental con los dogmas vitales del catolicismo, de los cuales los propios reformadores eran devotos creyentes; de ahí también la necesidad de buscar una fórmula (ecléctica) que no desembocara en conflicto. Precisamente, de eso se trataba, de demostrar que un tal empeño de compromiso era filosóficamente posible, con lo cual se resolvía también el serio problema de la fidelidad religiosa de aquellos hombres, que no querían, y no podían, entrar en conflicto con su propia conciencia.

Esta necesidad de conciliación los condujo, inevitablemente, a una contradicción teórica insalvable: intentar acabar con el escolasticismo sin dejar de aceptar gran parte de su temática ni muchas de las formulaciones de sus problemas. Este dilema se puso de manifiesto en los textos colegiales produciendo, como en los casos de Díaz de Gamarra, Caballero, Chorroarín o Goicoechea —por citar algunos ejemplos—, un cierto híbrido, a menudo algo incoherente, de universos teórico-filosóficos bien diversos.

Lo esencial a destacar radica, sin embargo, en que, independientemente de sus insuficiencias y contradicciones, el espíritu ecléctico o electivo

138 Las propias palabras de Gamarra en su obra fundamental, que sirvió de libro de texto en tantos colegios y centros de estudio en el continente, arrojan luz al respecto: "Más por lo que toca a la filosofía *ecléctica*, en latín *electiva*, es aquella en la que buscamos la sabiduría solo con la razón y dirigimos la razón […] En esta manera de filosofar no se pregunta quién ha dicho algo, sino cuán rectamente, esto es, cuán conforme a la razón" (Benito Díaz de Gamarra y Dávalos: *Elementos de filosofía moderna*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1963, p. 25).

139 Refiriéndose a los grandes pensadores lusitanos del XVIII (Verney, Almeida y Monteiro) observa María del C. Rovira: "Forman nuestros pensadores, parte de un grupo característico, los eclécticos, que guiados en general en su pensamiento por tesis comunes llamadas por algunos *ideales del eclecticismo*, tales como buscar la verdad allí donde se encontrara, la ausencia de perjuicios [sic] en el estudio o investigación, etcétera, dieron la tónica, a finales del siglo XVII y en el XVIII, al pensamiento de nuestros países [...] Dándose el título de eclécticos, o lo que es lo mismo, de filósofos libres de sectarismos y perjuicios [sic], querían buscar la verdad y aceptarla allí donde se ofreciera al sano juicio y entendimiento" (Rovira: ob. cit., p. 12).

llegó a dominar en casi todas las manifestaciones ideológico-filosóficas porque permitía introducir la modernidad sin colorearse por ello con los matices de la subversión. Este movimiento ejerció una influencia tal, que llegó a constituir la actitud característica por excelencia de aquel momento histórico. Por eso es posible concluir, sin temor a errar, que el espíritu ecléctico y la filosofía electiva, dieron la tónica general del discurso filosófico y se encuentran casi omnipresentes en la mayoría de los temas o asuntos abordados por aquellos hombres. Hasta las propias reglamentaciones de los colegios arriba mencionados, apuntan en esa dirección; ellos constituyeron, en definitiva, un medio no solo de permitir a los profesores marchar por nuevos rumbos sino de guiar adecuada y suavemente a los estudiantes hacia las doctrinas modernas.

Pero, es bueno aclararlo, la denominación de ecléctica y electiva no bastaría para caracterizar correctamente a aquel movimiento; por ello hay que destacar, con igual fuerza, que ese eclecticismo plasmó una revisión de tipo reformista, no radical, de la filosofía y de las ideas en general.

En esencia, pues, la combinación de sistemas y autores facilitaba alcanzar varios objetivos propuestos: 1) favorecía la conciliación, necesaria en aquellas condiciones (políticas e intelectuales) históricas; 2) permitía introducir el pensamiento de los filósofos modernos sin por ello tener que proclamar una ruptura radical con la tradición anterior; 3) lograba ligar sabiamente aspectos que de otra forma se enfrentaban contradictoriamente (la ciencia moderna con la teología, por ejemplo); 4) resguardaba contra posibles ataques, a la vez que salvaba el problema de la conciencia y de lealtad teológica.

En el contexto de esta sensibilidad y de esta atmósfera electiva se planteó y se respondió el conjunto de problemas analizados y estudiados por aquellos pensadores. Restringiendo dicho conjunto a sus aspectos o elementos claves, se pone de manifiesto que cuatro ejes fundamentales sirvieron de pivote a la reflexión, dibujando con fuerza el perfil filosófico del reformismo electivo. Esos ejes son: 1) la revuelta contra el escolasticismo y contra Aristóteles, introduciendo con ello el espíritu crítico —más o menos fuerte— contra el tradicionalismo filosófico en general; 2) la búsqueda de la liberación de la filosofía de su carácter *ancilar* o de servidumbre teológica, abriendo con ello la posibilidad a nuevas respuestas y, sobre todo, a nuevos temas de reflexión; 3) el rechazo de la autoridad y su sustitución por los argumentos de razón y experiencia; 4) la promoción de una cierta independencia (moderada) de las ciencias con respecto a la filosofía (escolástica), por una parte, y a la teología, por otra.

Haciendo uso con frecuencia de elementos o argumentos tomados de los filósofos modernos, los reformistas electivos del continente se empeñaron en la renovación filosófica. La introducción de la filosofía moderna se realizó, en parte, a través de sus autores cimeros y, en parte, a través de sus expositores españoles (como Feijóo y Tosca) o lusitanos (como Verney y Almeida). Con todo y ser una modernidad moderada, no cabe duda de que hacia el comienzo del último cuarto del siglo, Descartes, Francis Bacon, Locke, Wolff y otros, habían alcanzado una notoriedad inusitada por su extensión y acogida en todas las regiones donde se desarrollaba una vida filosófica. Influidos por Descartes y el espíritu del XVIII, comenzó a penetrar y a extenderse una visión racionalista del hombre, de la moral, las ciencias y la sociedad.

La entrada de la modernidad no se hizo sin provocar controversias y ataques. Desde los primeros momentos sus defensores tuvieron que enfrentar numerosas dificultades y hasta luchar contra la hostilidad manifiesta. En verdad, de los antecedentes modernistas de un Sigüenza o de un Peralta Barnuevo, poco o casi nada había quedado. Los nuevos gladiadores tuvieron que remontar la colina, apenas partiendo desde sus propios cimientos. No obstante, a pesar del esfuerzo, por lo general auténtico, de no traspasar ciertos límites moderados, la entrada y propagación de las nuevas ideas no dejó de hacerse sin oposición y lucha. Así, tanto el propio Gamarra como la Orden a la que pertenecía, tuvieron que vivir en constante batalla.[140] Ni siquiera los moderados jesuitas mexicanos escaparon a las acerbas críticas y al rechazo que su intento renovador concitó. Hay que pensar también, con cierta lógica, que en el caso específico de la Orden de los hijos de Loyola, existían normas y prohibiciones muy específicas contra la filosofía moderna, en particular contra Descartes, que inhibían desde principios de siglo (1706) y aun antes, la adhesión a las tesis y teorías del gran filósofo francés, prohibición que fue ratificada

140 Respecto a esta situación de la obra del sacerdote oratoriano, Samuel Ramos hace notar que "no obstante la atmósfera favorable a las ideas nuevas y el pleno reconocimiento que la obra de Gamarra obtuvo de las autoridades civiles y eclesiásticas, los eternos enemigos de la renovación, los rígidos tradicionalistas, quizás envidiosos de su éxito, combatieron a Gamarra acerbamente, obligándolo a vivir en constante batalla. Desalentado Gamarra ante una oposición irreductible, con amargura en el alma, renunció a su cátedra y al rectorado. Cinco años después fue rehabilitado en sus puestos, pero todavía él y toda su orden religiosa habían de sufrir una nueva persecución hasta la muerte del filósofo [...]" (Ramos: ob. cit., p. 78). En este sentido no debe olvidarse el apego a Descartes que en la propia Europa caracterizó a la Orden de los oratorianos en su conjunto.

con posterioridad, en 1732.[141] Como cabría esperar, tampoco un hombre de la radicalidad de Bartolache escapó a las sospechas de los abanderados del tradicionalismo.[142]

En general, el recurrir a los autores modernos se fue poniendo en boga y su autoridad intelectual llegó a cubrir muy variados campos de la filosofía y de la teoría política y científica a ella asociadas, aunque, como puede suponerse, el grado de adopción de las nuevas teorías y la radicalidad afirmada variaron grandemente de unos pensadores a otros. La modernidad, como se verá en las páginas que siguen, penetró en unos más que en otros. Algunos fueron más bien conservadores en tanto que otros se mostraron más audaces; aunque es bueno tener presente que en todos se amalgama lo moderno con lo tradicional. Se puede, en ocasiones, ir tan lejos como para llegar a requerir o defender el derecho a cultivar y estudiar "una filosofía libre", o para sugerir con naturalidad que los

141 A comienzos del siglo XVIII la simpatía con que algunos jesuitas acogieron las teorías cartesianas provocó preocupación dentro de la Orden. La XV Congregación reunida en Roma en 1706 aconsejó al general de la Orden, quien no dejó escuchar este ruego, que "por medio de cartas encíclicas, dirigidas a las Provincias, encomendase a los maestros de filosofía defender la doctrina de Aristóteles […] y [que] prohibiese al mismo tiempo severamente el patrocinar ciertas proposiciones peregrinas de filósofos modernos, y en particular ciertos principios del sistema de Descartes, ya otras veces prescritas en la Compañía. Bueno sería además prohibir algunas proposiciones de este filósofo y de sus secuaces de las cuales podría hacerse un breve catálogo" (Furlong da el texto completo de la carta; ob. cit., p. 163). La carta del general de la Orden da la lista de 30 proposiciones cartesianas que la Congregación determinó recomendarle su prohibición. Posteriormente, en 1732, el entonces general de los jesuitas, en una nueva carta dirigida a los provinciales de la Orden, ratificó las prohibiciones de 1706 y agregó otras 10 en el mismo espíritu que las 30 anteriores (Ibídem, pp. 168-169). En Chile, según nos hace saber Hanisch-Espíndola, también la enseñanza de la filosofía en los centros de la Compañía sufrió las consecuencias de estas regulaciones emanadas de las congregaciones generales; Hanisch-Espíndola considera que en la Congregación General XVIII de 1735 "se advierte una moderna apertura al considerar la física experimental más de acuerdo con los descubrimientos de la época" (Hanisch-Espíndola: ob. cit., pp. 85-88). En este contexto cabe recordar las dificultades y persecuciones que sufrió el grupo de los jesuitas mexicanos iniciadores del movimiento renovador en México. Samuel Ramos nos deja saber cómo Rafael Campoy "el primero que se abrió paso al nuevo camino de las ciencias en la provincia de México […] fue apartado de la carrera escolástica, murmurado, perseguido y confinado en Veracruz"; también Clavijero "tuvo que arrostrar dificultades por su adhesión a las ideas modernas" (Ramos: ob. cit., p. 64).

142 El matemático, científico y pensador Ignacio Bartolache, una de las figuras más radicales de la empresa innovadora, fue combatido públicamente y resultó expulsado del Seminario Conciliar (Ramos: ob. cit., pp. 8 y 94).

jóvenes estudiantes "no estudien filosofía peripatética", a la vez que se aconseja el uso del silogismo.[143]

Por ello, no debe olvidarse que la modernidad, en su sentido cabal, solo llegó a penetrar posteriormente cuando la escolástica fue totalmente barrida y sustituida por la filosofía moderna dieciochesca, de tipo ilustrado, enciclopedista o sensualista. Pero si esto fue posible, se debió en gran medida —aparte de las bases socioeconómicas que la engendraron— gracias a las reformas filosóficas y a la gestión científica de aquellos hombres de proceder electivo —moderado o radical— representantes ideológicos de los grandes ideales patricios de aquellos tiempos de conmoción espiritual que les tocó vivir y de los cuales fueron sus propios protagonistas.

Uno de los rasgos que caracterizó la empresa de la reforma filosófica fue el interés por la transformación del lenguaje y los esfuerzos por introducir la lengua vernácula, es decir, el español, en los estudios filosóficos. No hay que pensar que estos intentos eran accidentales o aleatorios sino que, al igual que en Europa durante el Renacimiento y el siglo XVII, formaban parte constitutiva de la atmósfera de cambio filosófico y espiritual. Se trataba, por una parte, de limpiar el lenguaje de las deformaciones sufridas durante el medioevo; la barbarie del lenguaje escolástico no se consideraba el vehículo idóneo para expresar las nuevas ideas y resultaba inadecuado para representar correctamente la realidad, en particular, en lo que a las ciencias se refería. Así, el avanzado jesuita mexicano, Andrés de Guevara y Basoazábal, no vaciló en declarar que el lenguaje de la filosofía escolástica era bárbaro, incivil y horrible.[144]

No menos importante era el reclamo de la utilización del español. Al igual que los modernos europeos, incluyendo a los eclécticos ibéricos, se trataba de establecer la lengua vernácula como instrumento apropiado para la expresión del pensamiento filosófico y para la argumentación teórica general, capacidad que hasta ese momento le era solo reconocida al latín. No se trataba de un menosprecio o rechazo del latín, por el cual seguían manteniendo completa consideración, sino que se buscaba negar

143 "Informes del Doctor Toribio Rodríguez, Rector del Real Convictorio de San Carlos y del Señor Don Ambrosio Cardán, Oidor de la Real Audiencia y Juez Protector del Real Convictorio de San Carlos", en *Mercurio Romano*, ed. cit., t. III.

144 Sobre el lenguaje utilizado por el grupo de los jesuitas mexicanos en el inicio del movimiento renovador en México, comenta Bernabé Navarro: "Las obras, junto a algunas novedades, ofrecen en general todavía el tipo tradicional, pero hay más claridad y sencillez, menos farragocidad e inutilidad en el desarrollo de los temas" (Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, ed. cit., p. 22).

el presupuesto peripatético de que solo el latín podía ser el vehículo de la ilustración y la cultura. En español comenzó a hablar la filosofía en el Nuevo Mundo en la prensa, pero la revuelta tocó también a los centros de enseñanza. Se sabe que Clavijero proyectaba dictar en castellano el curso de Física particular.[145] También en Guatemala, Bondesir —uno de los innovadores— participó junto a Goicoechea en la determinación de reemplazar el latín por el español como idioma de instrucción.[146] Un indicio significativo de la presión para promover la instrucción en español fue los diversos casos de actos académicos, como la defensa de las tesis, que se realizaron o se anunciaron en español. En Guatemala, por ejemplo, fueron los estudiantes de medicina de la Universidad los primeros en abandonar el latín en sus tesis;[147] y este no fue el único caso.[148]

Claro es que en el reclamo a favor de la lengua vernácula —aparte de las razones de índole filosófica—, estaba presente la intención de tono democratizante, de que la educación (filosófica) debía hacerse asequible a grupos más amplios de la población.

En todas las épocas de la vida de la filosofía, la entrada de nuevas tendencias tiene lugar a través de una dosis sustancial de crítica a las corrientes o posiciones que la antecedieron; en ciertos momentos, no obstante, cuando la vida filosófica y espiritual general ha estado largo tiempo sometida a un dogmatismo estricto, y a veces hasta asfixiante, la importancia de la acción crítica, que las nuevas formas del pensar se ven obligadas a llevar a cabo, se acentúan. Los hombres de aquella dieciochesca renovación latinoamericana fueron, por imperio de la realidad, promotores de una filosofía de tipo crítico que impulsara la liberación de los espíritus y promoviera la aceptación de nuevas ideas y doctrinas. La revuelta contra el escolasticismo los condujo a una crítica, a ratos satírica y en momentos hasta ácida, contra lo que para ellos eran pilares

145 Así lo expresó en una carta de 1764: "[...] Que no le parece bien [a Brisar] que dicte en castellano la ficica particular por los motivos que expreso [...]" (Navarro: *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948, p. 181). Navarro piensa que quizás llegó Clavijero realmente a dictar el curso en español como tenía proyectado.

146 Tate Lanning: ob. cit., p. 94.

147 Ibídem, p. 344.

148 Ese fue el caso de la tarja de anuncio y del acto de defensa de una tesis de matemáticas en la Universidad de San Carlos (Ibídem, p. 171), y en unas conclusiones para un acto de jurisprudencia en la misma universidad. También en Nueva Granada el anuncio de defensa de una tesis apareció en castellano; al respecto comenta Vergara y Vergara: "Este ataque al latín, era una evidente contravención del plan de estudios; no fue esta la única demasía tolerada por el virrey [...]" (Vergara y Vergara: ob. cit., p. 226).

(ya de sustancia, ya metodológicos) de aquel pensar anquilosado; así, los blancos preferidos de sus dardos fueron: la lógica silogística, Aristóteles junto con la corte de los filósofos peripatéticos y la autoridad que no emanara de las Sagradas Escrituras.

No obstante, la crítica prometía, en general, más de lo que realmente lograba; con frecuencia, el sentido crítico tendía a anunciar un programa teórico-filosófico más radical de lo que los resultados moderados y en amalgamada estructuración con el pensamiento anterior ofrecían. Aquel antiescolasticismo crítico era, en lo fundamental, incapaz de desentenderse de la problemática legada por la escolástica aunque, como se verá más adelante, se produjo un cierto desplazamiento temático de lo religioso a lo filosófico. La atmósfera filosófica fue, pues, de un antiescolasticismo pocas veces radical (hombres como Alzate o Bartolache o Espejo no eran precisamente los que más abundaban) y de aceptación e introducción moderada de la modernidad. Fiel al espíritu expreso de reforma ecléctica, la crítica quedó, en el resultado filosófico general, equilibrada por la conciliación. En el esfuerzo crítico el argumento era casi siempre tomado de la filosofía moderna del siglo XVII, sobre todo de Descartes, pero también de Bacon; sin embargo, como lo muestran los escritos de la época, el monje benedictino Feijóo con su *Teatro crítico…* sentó puntos de partida importantes, los cuales a fuer de ser menos peligrosos, podían ser acogidos con menos riesgos de persecución.[149] Es cierto que, por otra parte, aquellos hombres no dudaron en hacer uso de ciertas argucias para calmar los temores de los tradicionalistas o para evitar persecuciones. Una de esas formas fue la hipocresía en el vocabulario para hacer pasar nuevas ideas. Otra astucia consistía en demostrar que algunas de las proposiciones de los modernos se basaban en proposiciones de Aristóteles.[150]

149 La obra de Feijóo constituía un ataque contra las creencias absurdas y supersticiones de sus coterráneos; en sus textos ridiculizó a la escolástica y alabó la obra de Bacon. Aquel sabio representante del pensamiento español ilustrado gozaba de prestigio en las colonias y fue sin duda una de las fuentes a través de las cuales llegó a las playas de América hispánica el sentido crítico del modernismo, así como el conocimiento de las fuentes de la filosofía moderna. En Guatemala, no obstante, no fue la influencia del benedictino la que se dejó sentir, sino que fueron las obras más recientes del obispo francés Lugdunensis y del portugués Almeida (Tate Lanning: ob. cit., p. 160).

150 La correspondencia entre Clavijero y Alegre da algunas pruebas de ese uso intencionado de un vocabulario que denomine ideas nuevas con palabras viejas. Navarro reproduce el siguiente fragmento de una carta que Alegre escribe a Clavijero por septiembre de 1764 (Documentos del Archivo de Hacienda, Carta 34): "[...] que se alegrará mucho de ver sus ánimos para emprender una carrera tan tímida, que con

El aristotelismo, tal y como era conocido y practicado por la filosofía escolástica del XVII y del XVIII era rechazado de dos maneras, las cuales no eran necesariamente excluyentes; una de ellas era de expresión directa (ya fuera de tono o de contenido) y podía llegar a ser diáfanamente agresiva; la otra forma, más bien colateral, reclamaba —no sin razón— que el Aristóteles de la escolástica peripatética era un producto adulterado y que poco o nada tenía que ver con aquel dogma vacuo y petrificado. No cabe duda, sin embargo, que la visión que se limitaba a la segunda fórmula era menos ambiciosa en sus propósitos renovadores que la primera, pues aún admitiendo la justeza del punto de vista de esta segunda opinión, el avance hacia la modernidad filosófica no podía producirse conservando el aristotelismo aun en su forma más auténtica, lo que no excluye, puesto que no es contradictorio, que algunos aceptaran la validez de este punto de vista sin por ello renunciar a la crítica acerba; ni excluye tampoco que se reconociera, a justo título, la contribución del Estagirita a la cultura universal. Cierto es, además, que el reclamo por limpiar el aristotelismo de impurezas extrañas era un argumento útil en la disputa, y facilitaba, en cierto sentido, el camino a las nuevas ideas, en tanto que se socavaban algunas de las bases fundamentales del andamiaje escolástico tal y como este se presentaba en la situación de las colonias.

La demanda de la relectura de Aristóteles y la tesis de que el contenido del aristotelismo estaba en discrepancia con el del Peripato se encuentra ya en las fuentes filosóficas iberolusitanas; inclusive alguien tan radical como Verney consideró oportuno alertar contra el desacuerdo entre lo dicho por Aristóteles y lo sostenido por los escolásticos.[151]

El reclamo de releer o reinterpretar al Estagirita podía tener, como el caso de unos versos satíricos publicados en la *Gaceta de Guatemala*, el

un poco de hipocresía, así a los principios Aristotélicos que nada atañen o quitan al fondo de la buena Ficica, podrá defender quanto quisiere [...]" (Bernabé Navarro: *La introducción de la filosofía moderna en México*, ed. cit., pp. 179-180). El peruano Olavide y Jáuregui, quien según Lanning consideraba a Locke *as the only true Aristotelian in many years* ("como el único aristotélico verdadero en muchos años") aseguraba que el filósofo inglés había escrito un libro simplemente para demostrar el axioma aristotélico de que nada había en el intelecto que no hubiese estado antes en los sentidos (Tate Lanning: ob. cit., p. 130).

151 Como bien señala Rovira en su libro sobre la filosofía portuguesa del XVIII, mientras el Barbadiño no dejó de destacar que peripato y filosofía moderna estaban completamente separados en sus concepciones sobre la naturaleza, el ala moderada, representada por Almeida —quien tuvo buena acogida en ultramar— aseguraba que la filosofía que enseñan los modernos era la misma que enseñó el filósofo griego (Rovira: ob. cit., pp. 226-227).

objetivo de denunciar el desvío de la filosofía escolástica respecto al gran filósofo griego.[152] Pero podía también significar el anhelo de remozar aquella filosofía ya decadente restituyéndole su savia aristotélica originaria; la cuestión consistía, pues, en el regreso a las fuentes. Así, algunos, al criticar las doctrinas de la escolástica, no lo hacían con la aspiración de sustituirla, sino de limpiarla de errores y distorsiones. En estos casos se clamaba por la verdadera escolástica y por el verdadero Aristóteles. Es decir, no por el desfigurado Aristóteles de las interpretaciones y exposiciones que llegaban a América, sino por el Peripato en sus textos originales.[153] La permanencia de lo caduco —aunque remozado— se mantenía, por consiguiente, en muchos, poniéndose con ello de manifiesto ese rasgo tan característico de la filosofía de esta etapa. En el llamado retorno a las fuentes se veía en los reformistas más tradicionales un elemento fundamental para llevar adelante un programa de reformas de la filosofía sin necesidad de llegar demasiado lejos. No obstante, la recuperación de la genuina escolástica o del auténtico Aristóteles conllevaba la reprobación de la escolástica en uso; la crítica de las deformaciones introducidas a lo largo de los años de repetición no era, por tanto, solo cuestión abstracta sino que tocaba doctrinas y creencias imperantes; de ahí que a pesar del sabor tradicionalista de este empeño restaurador pueda considerársele a justo título como un esfuerzo que se inscribió en el flujo general de renovación de medio siglo.

En casos inclusive tan específicos como el del grupo inicial de los jesuitas mexicanos, la situación era más comprensible si se recuerda que el movimiento comenzó en esta región del continente por los avances de aquellos seguidores de Loyola, quienes a pesar de su evidente

152 Es el caso de los versos publicados en la *Gaceta de Guatemala*, el 19 de noviembre de 1804:

"Yo/ Aristóteles/ tal no enseñé/ en toda mi vida/ pues aunque de errores/ dejé mil semillas/ son más disparates/ los que ahora me aplican.

Yo usé en mis discursos/ locución genuina,/ y no esos enredos/ que usan en el día/ los que mis sectarios/ ciegos se apellidan/ y en mi dicho apoyan/ sus necias porfías[...]

Que si ellos supieran/ todas mis doctrinas/ fueran más sensatos/ que lo que son hoy día/ los que preocupados/ creen que no deliran/ y ni ellos se entienden/ en su algarabía" (En Salazar: ob. cit., p. 58).

153 Suficientes datos demostrativos pueden encontrarse en Chiabra, Torchia Estrada: *Papel Periódico*, 89 y en *Estudios de Historia...*

timidez y tradicionalismo, fueron frenados por las duras críticas de sus contemporáneos.[154]

Si algunos, pues, no aspiraban a suprimir la filosofía escolástica ni a marginar los grandes autores que la representaban, especialmente Aristóteles, era que encontraban en ella aspectos o facetas de valor que, a su juicio, debían ser preservados, ya fuese dentro de una escolástica remozada o en forma de un modernismo moderado.

En todo este reclamo de la vuelta a las fuentes se ponía en definitiva de manifiesto una cuestión tan vital para aquellos pensadores como es la de las grandes autoridades de la escolástica y su lugar dentro del espíritu general del electismo que debía, en todo momento, nutrirse de lo que a juicio de los reformadores significara la verdad; con ello se podían eliminar además muchas cuestiones inútiles de la escolástica en uso y sustituirlas por la genuina filosofía de Aristóteles, sin poder ser tachados por ello de heréticos.

Claro que estas declaraciones de fidelidad no se encuentran entre los hombres más radicales, como Alzate o Espejo, ni en el dominicano-venezolano Valverde; este último llegó a denunciar al Estagirita como pagano y negó su influencia en Aquino, sobre quien de paso indicaba que floreció en los siglos de la ignorancia; en sus arremetidas llegó Valverde

154 Según da a conocer el biógrafo de Campoy, cuando este estudió directamente los textos de Aristóteles (la *Retórica* y la *Poética*) "apenas daba fe a sus ojos al ver qué diferencia era este Aristóteles que ahora leía y estudiaba, de aquel Aristóteles, disputador de futilezas, que él se había imaginado por las falsas leyendas de aquellos que se apreciaban ser discípulos del príncipe de los filósofos" (Jr. L. Maneiro y M. Fabri: *Vidas de mexicanos del siglo xviii*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956, p. 16). Una posición similar asumía al respecto el franciscano Chorroarín, quien no podía dejar de reconocer, todavía en el alba del siglo xix, que si Aristóteles resucitase no reconocería sus libros (Chorroarín, "Física", en Chiabra: ob. cit., p. 153). Volviendo a los jesuitas mexicanos, Rafael Moreno comenta sobre ellos: "[…] la obra en conjunto de los jesuitas da una impresión de que son menos avanzados que sus propósitos. Hubieron de tratar en sus cursos la explicación más completa que pedía la enseñanza, y solo aquella que estaba más conforme a sus gustos. Quizá por este motivo los textos escritos por ellos fueron menos fundamentalmente escolásticos, por lo que se refiere a la lógica, a la metafísica y a los comentarios de los físicos de aristotélicos. Son tradicionales porque insisten en continuar los temas antiguos o porque pretenden dar a conocer la genuina escolástica y el Aristóteles verdadero, y sobre todo porque aceptan los principios básicos de la filosofía peripatética" (Rafael Moreno: "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, ed. cit., p. 189).

a decir "que la filosofía de Aristóteles, ni para el conocimiento de la naturaleza, ni para tratar la Sagrada Escritura es útil, sino perniciosa".[155]

Una cosa, sin embargo, parece manifestarse generalizadamente entre aquellos hombres, y era el esfuerzo por parte de las mentes más avanzadas en demostrar que la religión no estaba necesariamente ligada al peripatetismo, es decir, que trataban de proclamar la independencia de aquella respecto a una filosofía que parecía a sus ojos como caduca; razón por la cual, para ellos, la crítica de una no conllevaba la crítica de la otra. En esencia, la crítica al peripatos no podía ignorar la alianza establecida desde siglos entre religión y filosofía escolástica, sin el riesgo que implicaba para los esfuerzos modernizadores —y para ellos mismos en tanto creyentes honestos—, que se interpretara que los reproches contra la filosofía escolástica conllevaban un ataque a las bases mismas de la religión.[156]

De todos los aspectos e insuficiencias de la escolástica, fueron algunos de los excesos y abusos de la lógica los que quizás sufrieron los dardos más agudos del reformismo electivo. En particular, los extremos y la rigidez silogística merecían el rechazo más o menos pronunciado de aquellos hombres deseosos y presurosos como estaban de sacudirse de ciertas formas extremas limitadoras por su naturaleza, del espíritu electivo. Por lo común no se negaba de manera absoluta al silogismo ni la lógica en general, sino la pretensión peripatética de su utilización a ultranza y la rigidez de esquemas; aunque ello no impidió que más de uno de nuestros reformadores no vacilaran en reconocer los méritos del silogismo para el buen pensar.[157]

---

155 Antonio Sánchez Valverde: "Carta al Conde de San Xavier", en Juan Francisco Sánchez, *El pensamiento filosófico de Santo Domingo (siglo xviii)*, Editora Arte y Cine, Ciudad Trujillo, 1952, pp. 103 y 80.

156 Al respecto Lanning recuerda al peruano Olavide y Jáuregui, simpatizante del enciclopedismo, quien argumentaba que porque algunos filósofos modernos habían sido impíos no se desprendía el que la religión no podía ser enseñada sin peripatetismo (Tate Lanning: ob. cit., p. 130).

157 Hasta un hombre como el novogranadino Restrepo no dudó —siguiendo a Wolff— en proclamar ciertos valores de aquella lógica. "Se atribuye sin razón a los filósofos modernos —decía— la falta de silogismo; pero es evidente que esta objeción es un idiotismo, y los que la hacen, no han leído las obras de los modernos a quienes seguimos. Sobre enseñarse a los estudiantes cuánto hay de útil en la lógica peripatética, y muy menudamente, la naturaleza y el uso del silogismo, el estudio de la geometría y demás partes de la matemática es un continuo ejercicio de la raciocinación y del silogismo" (José Félix Restrepo: "Oración para el ingreso a los estudios de filosofía, pronunciada en el Colegio Seminario de Popayán, octubre de 1791", en *Vida y Escritos del Dr. José Félix de Restrepo*, publicados por Guillermo Hernández de

El primer elemento básico contra la lógica silogística y peripatética consistía en no reconocerlo como el camino apto para conducir al conocimiento, con lo cual se dejaba caer un manto de duda sobre su pretendida validez soberana. Era evidente que una de sus características claves para responder con el argumento, con lo cual el proceso cognoscitivo se limitaba al plano abstracto de la contraposición argumental y resultaba, por tanto, inútil. En lugar de demostrar, se aducía, se limitaba a disputar; para aquella lógica, pues, lo importante era el *ars disputandi* y no el conocimiento, y su uso, se le reprochaba, no cultivaba el entendimiento. Más grave aún, una de sus falacias era, al decir de Díaz de Gamarra, el constituir un "arte de cavilar y de disputar sin ningún fin".[158]

En el esfuerzo por el saneamiento de los estudios filosóficos no podía faltar, claro está, el rechazo de las disputas estériles interminables, típicas de aquella escolástica, ni el llamado dogmático de aprendizaje. El plan de don Francisco Antonio Moreno y Escandón aconsejaba ya, el abstenerse de disputar de todas las materias con cavilaciones y sofisterías inútiles;[159] y el deán Funes, décadas después, refiriéndose a la enseñanza de la filosofía en Córdoba, hacía resaltar los abusos dialécticos que ardían en disputas inútiles.[160] Y existen los casos como el del Padre José Agustín Caballero, a quien sus recelos contra la lógica peripatética no le impidieron construir su texto de filosofía (en cerca de la mitad de sus páginas) siguiendo las reglas del *ars disputandi*.[161]

Pero en realidad la lógica silogística peripatética servía eficazmente a las intenciones de aquella filosofía tradicionalista del dogma y el aherrojamiento. Una filosofía que se apoyaba, como uno de sus pilares básicos, en el argumento de autoridad encontraba en el tipo de argumento silogístico, de formas rígidamente establecidas (Barbara, Cearem, etcé-

---

Alba, Imprenta Nacional, Bogotá, 1935, p. 146). En uno de los documentos más importantes del modernismo filosófico en América Latina, aconsejaba el Rector del Real Colegio de San Carlos en Perú: "El uso del silogismo es muy importante y debe conservarse […]". El documento no se proponía, vale aclarar, defender el silogismo precisamente, sino solicitar, entre otras cosas, la introducción de métodos más modernos en la filosofía (*Mercurio Peruano*, ed. cit.).

158 Gamarra: ob. cit., p. 56.

159 Vergara y Vergara: ob. cit., p. 223.

160 Comentaba el Deán Funes al respecto: "Era cosa lastimosa ver arder estas aulas en disputas inútiles, donde desatendido el provecho, solo se buscaba la gloria estéril de un triunfo vano. Para esto era preciso inventar sutilezas y distinciones con que eludir dificultades, y así se hacía" (Gregorio Funes: *Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos-Ayres y Tucumán*, Buenos Aires 1816-1817, t. I, libro II, pp. 367-368).

161 Cf. Caballero: *Philosophia Electiva*, ed. cit.

tera) un eficiente medio de desarrollo de sus tesis. La crítica arremetió, pues, con fuerza desigual, según la radicalidad de los pensadores, contra aquel principio básico metodológico de la filosofía escolástica y sin lo cual la renovación filosófica era imposible; en verdad, la revuelta contra la autoridad era un aspecto esencial de aquella reforma. Se trataba, en consecuencia, de destronar la autoridad de allí donde la había consagrado el peripatetismo y, para ello, la filosofía de los modernos brindó un importante punto de partida.

Ciertamente con la filosofía moderna penetró Descartes y con ello comenzó la valoración de la razón frente al precepto de obediencia a la autoridad y fe absolutas. Por eso, el rechazo de la autoridad fue seguido con frecuencia de la defensa o aceptación de la razón y del método cartesiano. En la atmósfera espiritual general de aquella época se discutía con bastante libertad sobre este principio, y un criterio negativo sobre él se fue implantando paulatinamente, lo que mermó enormemente el prestigio de que había gozado hasta aquel momento, si se exceptúan los instantes —sin una real continuidad— de un Sigüenza y Góngora o de un Peralta Barnuevo.

Es interesante notar cómo en época tan temprana como a principios del siglo XVIII el jesuita Miguel Viñas, quien fuera profesor y rector de la Universidad de Santiago de Chile, tomaba posición contra la autoridad en el estilo del eclecticismo filosófico. Viñas preconizaba que se debía abrazar a la verdad antes que a la autoridad, sobre todo en cosas naturales y filosóficas donde se debe buscar e investigar.[162]

La autoridad era rechazada por considerarse que resultaba inadecuada como método de demostración y, lo que era más grave aún, porque se le reprochaba el ser fuente de error en el terreno del saber. En este marco general de valoración negativa, la segunda clave de la problemática radicaba en la cuestión esencial de a qué autoridades iba dirigida la duda o el rechazo y a qué terrenos o dominios del saber se refería; ambas cuestiones eran básicas en el esfuerzo por liberar a la filosofía de su sometimiento a la teología.

En sus *Elementos de filosofía moderna*, Gamarra establece un parámetro básico que sintetiza con bastante precisión la posición mayoritaria de los renovadores: "La autoridad que nos mueve al asentimiento —afirmaba— es divina o humana. Es absolutamente imposible que seamos engañados por la autoridad divina [...] En cambio, a nadie se le escapa que

162 Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 54.

podemos ser defraudados por la autoridad humana […]".[163] La autoridad de Aristóteles —ya se vio— estaba en entredicho debido precisamente al enorme peso que tenían sus opiniones y concepciones. Seguían, claro está, las otras figuras del peripato consagradas por el dogma, es decir, los doctores y otros hombres ilustres. El radical Valverde lo decía sin ambages, pero también se encuentra, por ejemplo, en algunos Concursos de Grado que se han conservado en los archivos. "La autoridad humana —sostiene uno de ellos— no debe quedar exenta de examen, así venga de varón insigne o pase por común opinión de los doctores".[164]

El problema no resultaba, sin embargo, tan simple. La autoridad humana de los doctores era algo relativamente claro, así también lo era el carácter de la autoridad divina emanada de las Sagradas Escrituras. Pero la cuestión se hacía algo escabrosa cuando se trataba de la autoridad de la Iglesia o de la de los Santos Padres; aquel era un terreno, si se quiere, algo intermedio entre el mundo terreno y el divino. Un renovador avanzado pero ponderado como Gamarra se inclinaba diáfanamente a conservar la autoridad de una y de otros;[165] pero los más radicales no vacilaron en poner también en solfa a los Santos Padres, puesto que, como se aducía en algunas tesis de la época en la Universidad San Carlos de Guatemala, la autoridad de los Santos Padres no podía ser superior a la de los filósofos de quienes ellos tomaron a su vez sus dogmas.[166] Se trataba, según la anterior tesis caraqueña arriba mencionada, de que quien quiera conocer la verdad, ha de oírla con agrado, depuesta toda preocupación, ora venga de indocto o de enemigo; la verdad, aun dicha por hombre idiota, debe ser admirada.[167] Se está, pues, en plena atmósfera electiva y el despliegue de su universo teórico tenía necesariamente que constreñir las alas del tradicionalismo autoritario a la vez que se establecía un equilibrio con-

163 Gamarra: ob. cit., p. 61.

164 Citado por Caracciolo Parra: ob. cit., p. 73. El texto en latín del sostenedor, José Mateo Machillanda, dado por Caracciolo (Exped. "J. M. J.- Concurso de Grados […]" 1788-1791; Arch. Univ.") reza como sigue: *Auctoritas pure humana, modo sit hominis insignis, modo opinionis communis Doctorum, absque examine pro vera non est admittenda*.

165 Gamarra: ob. cit., pp. 61-62.

166 Dice la tesis de un tal Domingo Cañas (AGG, A1. 3-12, 12797, 1923. Marzo 16, 1785): *Autoritas SS.PP. non est major quam Filosoforum, a quibus sua dogma dicerunt; est quidem pro re filosofia in illis tam authoritatis pondera, quam rationis momenta quaerenda, sunt* (Citado por Tate Lanning: ob. cit., p. 140).

167 La cita de Carracciolo Parra (ob. cit., p. 74) corresponde a un tal José Vicente de Escorihuela: *Qui veritatem cognoscere aplectique vult debet eam, deposita praeocupatione a quocumque vel indocto vel inimico libenter audire* (Exped. "J. M. J. - Concurso de Grados…" 1788-1791. Arch. Univ.).

ciliatorio más o menos prudente. Para la autoridad quedaba, entonces, un cierto campo de dominio que los más osados trataban de limitar al máximo. Y ese esfuerzo limitativo se refería no solo a los hombres, sino también a la disciplina o dominio del saber en cuestión. La liberación de la filosofía de su carácter ancilar pasaba por ese doble proceso. Para aquellos hombres el valor de la autoridad en religión y en teología era más creíble, pero quedaba el gran mundo de la filosofía y el de las ciencias para los cuales —sobre todo para el segundo— las posibilidades de la autoridad eran mínimas o nulas, y hasta contraproducentes.

El rechazo de la autoridad estaba imbricado, en no escasas ocasiones, con la duda metódica cartesiana; la compañía de esta última resultaba con frecuencia ideal en la crítica de los dogmas peripatéticos y contrastaba idealmente con la certitud del tradicionalismo autoritario. Era obvio, además, que si el argumento de autoridad dejaba de ser válido era porque otros principios metodológicos y cognoscitivos debían sustituirlos; de ahí que el rechazo de la autoridad fuera seguido por lo general, de la aceptación del método cartesiano. De este modo, la razón junto con el método experimental se convirtió en las nuevas vías propugnadas para la adquisición de un conocimiento auténtico y verdadero. La afirmación del principio de razón creaba, en verdad, una cierta atmósfera de independencia respecto a los Santos Padres, a los doctores y a las demás autoridades filosóficas y religiosas, permitiendo así una mayor audacia en la reflexión filosófica.

La duda metódica contrastaba con la seguridad propia de la escolástica, y como tal, desempeñaba una útil función en la demolición de sus hasta allí sólidos cimientos, en un estilo típicamente racionalista tan apreciado por los hombres de la renovación filosófica. Al respecto apuntaba el mexicano Alzate: "No se puede repetir demasiado que la duda es el fundamento de toda buena filosofía, y en muchas ocasiones es en lo que terminan sus conocimientos".[168] Los que como Chorroarín se mostraron tímidos en la recepción de la modernidad, no veían con muy buenos ojos aquel principio cartesiano; para él la duda metódica no era aceptable, pues a su juicio entrañaba un peligro para la teología.[169] Su

168 Decía Alzate: "No se puede repetir demasiado que la duda es el fundamento de toda buena filosofía, y en muchas ocasiones es en la que terminan sus conocimientos". (José Antonio Alzate, *Gacetas de literatura de México*, reimpreso en la oficina del hospital de S. Pedro, Puebla, 1831, t. II, p. 104).

169 "La duda general de algún modo induce al ateísmo, porque quien duda generalmente de todas las cosas, puede también dudar si existe Dios; luego esa duda no se puede admitir" (Chorroarín: "Lógica", en Chiabra: ob. cit., p. 80).

ambigüedad modernista de fuertes rasgos tradicionalistas lo llevó incluso a afirmar que el método escolástico era aptísimo para las ciencias.[170] No deben extrañar, pues, sus temores sobre este y otros principios cartesianos (también negó el *cogito*). En contraste con los temores del profesor rioplatense se encuentran los apologistas del método cartesiano, como lo fueron algunos de los autores de tesis de la universidad caraqueña, en las cuales se recomienda adherirse al principio del autor del *Discurso del método* o, al menos, se le considera como admisible.[171] Una posición similar se encuentra en las tesis defendidas en la Universidad de Córdoba en el siglo XVIII cuando se afirmaba que "nos parece sumamente útil la duda general de Descartes".[172] En Buenos Aires, en el Colegio carolino, por el contrario, una tesis de finales del XVIII, da muestra de una nueva negativa al Descartes que pugnaba por penetrar en sus aulas; allí, en las conclusiones, el defensor considera la duda cartesiana como "inútil para hallar la verdad", además de que "se opone a ella y lleva al escepticismo".[173] Tales argumentos sabemos que son erróneos, pero lo interesante en este caso es poner de relieve la atmósfera en torno a la entrada del filósofo francés en las aulas cordobesas.

La duda no era, sin embargo, más que un primer paso o un primer aspecto de la cuestión; lo importante radicaba en proponer un método mediante el cual alcanzar un conocimiento seguro. Esta problemática conduce a una de las cuestiones fundamentales que interesaron a los espíritus más preclaros de la época: el problema del método. Una vez realizada la crítica de principio de autoridad y de las autoridades particulares, la búsqueda de un método para guiar el conocimiento pasaba a primer plano: el rechazo del tradicionalismo autoritario no podía ser la culminación, sino el inicio de un proyecto más ambicioso. Fue así como la problemática del método pasó a ser uno de los temas que concitaron mayor atención, poniéndose con ello de manifiesto uno de los deslizamientos temáticos más típicos del momento.

170 Ibídem, p. 116.

171 *Ad veritatem sive inveniendam sive aliis demostrandam, admittenda est methodus cartesiana* (G. en A.: A.U. Exped. de Francisco José de Lugo). *Amplectendum est dubisem generale methodum* (G. en A.: A.U. – Exped. de Juan José Suárez). Citados por Carraciolo Parra: ob. cit., p. 72.

172 Martínez Paz: ob. cit., p. 261.

173 "Tesis entresacadas de la filosofía general", editadas por Zuretti, "Tesis sobre filosofía y ciencias defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, octubre-diciembre, 1948, p. 529.

En ese sentido hay que tener presente que para aquellos hombres llegó a hacerse evidente la incompatibilidad entre la filosofía y la realidad; para ellos era tarea apremiante colmar el abismo que separaba el saber filosófico que practicaban de la realidad y la experiencia; por supuesto, el descubrimiento puesto de manifiesto por la filosofía moderna de la contradicción entre la filosofía y la experiencia no llegó a oídos sordos.

No hay tampoco que olvidar que el problema del método había sido un tema central de la filosofía moderna del XVIII. Los grandes ejes de interés de esta temática fueron un motivo de reflexión y un estímulo para adentrarse en terrenos hasta entonces considerados como plenamente definidos o simplemente vedados por el peripatetismo. Fue en dicho asunto de método donde se puso de manifiesto, en este caso con más evidencia que en otros, la influencia de Descartes; pero no solo de él, la presencia de Bacon y su énfasis en el método experimental no dejaron de tener importantes repercusiones, como tampoco eran ignorados Locke, Gassendi y otros.

Un primer aspecto en esta línea fue la afirmación de la confianza en la razón humana y en sus aptitudes para el conocimiento de la realidad. Al principio de autoridad, con su desconfianza en el hombre, se oponía el principio de la suficiencia de la razón, que se niega a ver en el hombre racional un peligro. Con ello se traslada al hombre una potestad que hasta entonces solo le era reconocida a la revelación o a sus jerarquías cercanas; es así como, con timidez en unos o con mayor audacia en otros, le iba siendo devuelta al hombre una parte esencial de su patrimonio enajenado. El énfasis en la razón resultaba coherente con el espíritu del electismo, puesto que, en definitiva, era ella la encargada de llevar a cabo la elección y reagrupamiento de los diversos elementos tomados de distintos autores y sistemas. Esta defensa de la razón y de su suficiencia, así como del principio que daba base al reclamo electivo (buscar la verdad donde se hallaba), fue quizás la contribución más duradera de aquellos hombres, al preparar así el camino hacia la Ilustración.

Las problemática del método se desarrolló, como cabía esperar, en concordancia con algunos aspectos de la teoría del conocimiento; obviamente, si se quería determinar el mejor o los mejores métodos para llegar a la verdad, una reflexión sobre ciertos aspectos del proceso del conocimiento resultaba, al igual que en la filosofía europea de donde se inspiraba, inevitable; lo uno no podía ser tratado sin los otros. Las clarificaciones sobre el proceso del conocimiento iban diseñando a su vez el perfil del método. Ello explica por qué el conjunto de cuestiones que

corresponden a la teoría del conocimiento concitó en esta etapa una mayor atención y por qué en su tratamiento se observa un mayor desenfado y flexibilidad si se compara con el estilo más puro de la escolástica, sin que pueda esperarse, no obstante, descubrir el estilo pleno de la modernidad filosófica; se trata, no es ocioso repetirlo, de que dentro de formas de expresión y de sabor todavía escolástico, se modificaran ciertas expresiones y se hicieran aseveraciones que se alejaban del peripatetismo más rancio o se adentraban en reflexiones con una nueva inclinación temática.

Se podía proclamar, como en el caso de Gamarra o como en el de José Agustín Caballero sobre todo, un método cartesiano de tipo deductivo, de inspiración matemática, sin que después el análisis ni la atmósfera teórico-ideológica del texto se correspondiera con sus principios. En el caso de Caballero, una simple lectura de su *Philosophia Electiva* es suficiente para comprobar cómo la mayoría de sus páginas siguen las reglas del *ars disputandi*. No obstante, las transformaciones introducidas en este punto resultaban en aquel contexto histórico reformadoras y renovadoras. El siguiente texto de Caballero es ejemplificador: "El conocimiento deducido de manera evidente de principios conocidos con evidencia, es conocimiento cierto y evidente. Mas conocemos gran número de principios y de estos se deducen otros muchos de manera evidente […]".[174] (Se está, es obvio, dentro de la línea trazada por Cartesio). La anterior cita del sacerdote cubano caracteriza un aspecto del método cartesiano que logró cierta resonancia en las obras de aquellas décadas. En varios de esos escritos (Bartolache, Gamarra, Alzate) se encuentran expresiones que denotan claramente la presencia de una temática tan importante y de tanto sabor moderno.[175] Unos y otros se propondrán el método de

174 Caballero: ob. cit., p. 165.

175 Afirmaba Bartolache: "Método en punto a ciencias es aquel buen orden o disposición de las partes de un discurso, para hallar de un modo fácil y seguro las verdades incógnitas y demostrar a otro las ya conocidas"; y seguía, "[…] el método matemático, o método de los geómetros, es un exactísimo y rigurosísimo orden de hallar y enseñar las verdades incógnitas" (Bartolache: *Lecciones de Matemáticas*, cap. I, p. 1). Gamarra comentaba por su parte en párrafo que parecía salir del *Discurso del método* mismo: "Mucho interesa, como advierte egregiamente Descartes, desarrollar nuestros pensamientos en un orden determinado, es decir, empezando por aquellas cosas que nos son más fáciles de conocer y de estar poco a poco y como por grados, adelantar a una investigación más difícil" (Gamarra: ob. cit., p. 81). Alzate se expresó en términos más próximos a aquellos de Bartolache: "No hay ciencia que rectifique más el entendimiento que la geometría, pues además de que enseña a discurrir con método y solidez, habitúa igualmente al entendimiento a deducir de un solo principio muchas consecuencias" (Alzate: *Gacetas de literatura*, ed. cit.,

las deducciones de tipo matemático —que recibirá diferentes denominaciones— esbozado, como se sabe, por el autor del *Discurso del método*. Otros, menos avanzados quizás, propugnarán modificaciones del método escolástico, intentando preservar ciertos aspectos del mismo que para ellos no habían perdido totalmente su valor. Con aquel método, como se recordará, Descartes buscaba otorgarle al discurso filosófico la misma solidez cognoscitiva que había obtenido el discurso matemático; he ahí también la gran significación de la afirmación de nuestros reformadores cuya gran insuficiencia estuvo, sin embargo, en no ser consecuentes con el planteamiento, pero cuyo mérito estaba en haber despertado los espíritus hacia estas innovaciones filosóficas.

También el eco cartesiano sobre la cuestión de las ideas claras y distintas, directamente relacionada con el criterio de verdad elaborado por Descartes, tuvo su repercusión en el continente. En particular se encuentran referencias en la Universidad de San Carlos de Guatemala, según se desprende de las conclusiones que guardan sus archivos. El concepto, según han establecido los estudiosos, parece haber entrado y alcanzado su aceptación en este país centroamericano mediante los textos del Lugdunensis, quien fuera arzobispo de Lyon y moderado cartesiano. El prelado francés gozó de popularidad en la universidad carolina en aquella época de eclecticismo de corte cartesiano. Aquellos jóvenes se expresaban en términos análogos a los de las *Instituciones Philosophicas* del Lugdunensis. "Toda idea clara es además distinta", afirmaba una de aquellas tesis.[176] En Caracas no dejó de tener acogida la posición cartesiana,[177] y de Chile también hay noticias de unas tesis defendidas en 1807 en la Universidad de San Felipe en las que su autor, entre otras aseveraciones de sabor cartesiano, coloca el criterio de verdad en las ideas claras y distintas.[178] Y en unas tesis defendidas en un certamen literario en Córdoba se afirmaba "que el primer principio del

t. III, p. 377). También en Guatemala se encuentra alguna afirmación en la misma dirección; es el caso del Dr. Antonio García Redondo, maestro-escuela que ofreció un curso de matemáticas gratis en 1810 en la Universidad de San Carlos. Siguiendo a Descartes, García Redondo argumentaba que la geometría era mejor lógica que la variedad ordinaria y más segura en su método y razonamiento (Tate Lanning: ob. cit., p. 170).

176 "*Omnis idea clara est ac distincta*" (AGG citado por Tate Lanning: ob. cit., p. 146). Los términos, observa Lanning, son idénticos a los utilizados por el Lugdunensis en su *Institutiones philosophicae*.

177 Cf. Carracciolo Parra: ob. cit., pp. 69 y ss.

178 Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 99.

conocimiento es el siguiente: cuanto se entiende en una idea claramente percibida es verdadera".[179] Siguiendo el argumento cartesiano sobre esta cuestión, rezaba otra tesis de la Universidad de Guatemala: "La naturaleza de la percepción es contraria a la [noción de] idea oscura".[180]

La atmósfera filosófica entre los renovadores era de afirmación de la razón y de la racionalidad humana; pero al igual que en el siglo XVII europeo, la contraposición entre el método racionalista y el experimental se puso de manifiesto, aunque no llegó a desembocar, según parece, en posiciones extremas o excluyentes. En general, predominaba más bien el criterio, típico de una posición electiva, de acoger ambos; pues lo importante residía en la opción que ellos representaban a la autoridad escolástica y en la introducción de métodos más aptos para llegar a un conocimiento seguro y alcanzar la verdad. *Sensus et ratio certae veritatis sunt criteria*,[181] rezaba una conclusión defendida en Caracas.

El problema, como es conocido, encuentra sus bases en la polémica en torno al papel de la razón y de la experiencia en el conocimiento humano. En este punto, la influencia del benedictino Feijóo parece evidente, puesto que ya había ponderado el contrapunteo entre la razón y la experiencia en términos que resultaban más cercanos a la situación filosófica de las colonias, es decir, su valor como contrapartida al principio metodológico de la autoridad. En otro sentido, a su vez, tanto el discurso como la experiencia eran válidos par Feijóo, con lo cual un tono moderadamente escolástico se asoma en el cuadro de un discurso de sabor modernista, equilibrio que fue apreciado por muchos de los modernos de ultramar.

El reconocimiento generalizado de la necesidad de ambos métodos no excluía, sin embargo, ciertos matices que daban preferencia a alguno de ellos, o que simplemente les pareciese más seguro para alcanzar la verdad. Así, hubo quien expresó su preferencia por la filosofía experimental sobre la "sola racional" porque "aquella se apoya en la razón y en la experiencia, al paso que esta solo se apoya en la razón";[182] la

179 "Certamen Litteratium", reproducción facsimilar incluida en "La imprenta en Buenos Aires", en José Toribio Medina: *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*, Taller de publicaciones del museo, La Plata, Verlag von Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1892, p. 38.

180 *Non dantur ideae natura sua obscurae* (En Tate Lanning: ob. cit., p. 146).

181 "Las sensaciones y la razón son criterios válidos de verdad". Cf. Carracciolo Parra: ob. cit., p. 70 (G. en A.: A.U. Exped. de José María Benítez).

182 *Philosophia experimentalis praeferri debet pure rationali: nam illa ratione ac experimentia vititur haec autem-tamtum ratione* (Exped. "J. M. J. – Concurso de Grados de Bachiller en Artes del Curso que principió a leer el Doctor Baltasar Marrero a 18 de

aseveración, como se ve, al situar una cierta preferencia en el método experimental, lo hace en términos tales que se establece más bien una situación de paridad. Algunos, por su parte, tratan más bien de evitar un posible dogmatismo de la experiencia y explicaban que esta última no es infalible, pero que, no obstante, era más apta para llegar a la verdad que la autoridad, la cual, ella sí, no es infalible; el resultado de este discurso era que, en definitiva, la experiencia sensible ofrecía el criterio óptimo.[183] Lo importante para el análisis en este caso es destacar la presencia del espíritu de la modernidad tanto respecto a la temática como en relación con las múltiples respuestas que la misma podía suscitar. El interés por esta temática era evidente no solo en las grandes figuras del movimiento sino que se encontraba presente en el ambiente de muchos centros de estudios, como lo prueban las tesis y conclusiones llegadas hasta nosotros, las cuales, como es bien conocido, eran un reflejo significativo del estado del pensamiento de los profesores que las dirigían. La atención que concitó esta cuestión del método fue quizás uno de los aspectos donde de manera más saludable se expresó la modernidad; no obstante, habría que lamentar, una vez más, que ni los textos ni los argumentos fueron coherentes con lo que se afirmaba en párrafos y sentencias.

Los que sintieron mayor inclinación por la vía de Bacon que por la del filósofo francés, manifestarían sin ambages su preferencia por este último, lo cual, sin embargo, no debe entenderse como una franca disyuntiva. Se lee en un *Mercurio Peruano* de 1793 en una noticia de un acto público de filosofía y matemáticas:

> Al fin de siglo y medio el gran Canciller de Inglaterra, el sabio Bacon de Verulamio, descubre el método de filosofar, y señala el camino seguro que conduce la verdad. Mas a pesar de sus conatos, Descartes para formar su romance de Física, no consulta a la naturaleza, ni busca en su majestuosa marcha los sabios resortes que la mueven. Esta gloria es reservada para Newton, ese genio igualmente sagaz y profundo, que a la luz de la experiencia acertó a calcular las leyes del Universo […] Así después de una larga serie de errores y ex-

septiembre de 1788 y terminó el Doctor Don Francisco Antonio Pimentel a 6 de marzo de 1791": José Ignacio Díaz – Arch. Uni. Citado por Carracciolo Parra: ob. cit.).

183 *Exprientia physica potest esse erronea* pero *Sensua sunt optimum veritatis criterium* (Exped. "J. M. J. – Concurso de Grados…" (1788-1791): Francisco Antonio Sánchez.- Arch. Univ. Y G. en A.: A.U. – Exp. de Juan Raimundo Varela. Ambos citados por Carracciolo Parra: ob. cit.).

travíos, llegó últimamente la Filosofía a aquel grado de perfección y grandeza, que hace tanto honor al siglo pasado y al presente.[184]

La polémica o el contrapunteo entre la razón y la experiencia, o entre el método racional y el experimental desembocaron, en definitiva, en aquel otro tema tan esencial de la filosofía moderna europea como fue el problema del origen de nuestras ideas o, específicamente, la cuestión del papel que desempeñan los sentidos en la formación de nuestras ideas. En los análisis se proyectaron las posiciones clásicas de la filosofía del siglo XVII y parte de la del XVIII, esta última por la vía de sus epígonos ibéricos (Feijóo, Almeida, Verney, etcétera). El sabio mexicano Gamarra, dio muestras en este punto de un innatismo moderado teñido de cierta duda hacia los sentidos. El sacerdote oratoriano aceptó el testimonio íntimo de la conciencia y admitió que existen algunas ideas puramente intelectuales sin intervención de los sentidos, pero no dejaba de reconocer, a su vez, que estos últimos intervienen en la mayoría de los casos;[185] así el innatismo cartesiano quedaba mezclado a tesis sostenidas por los escolásticos, pero sin olvidar que la defensa moderna de los sentidos partió de Locke.

En Caracas, donde varios autores coincidieron en recurrir a un tono apasionado para exponer sus posiciones, se escucharon voces contra las ideas. Contra los extremos del cartesianismo llegó a expresarse alguno "[…] las ideas no pueden ser innatas: se forman por las sensaciones y nos vienen de los sentidos, así se trate de los seres sensibles o de la misma idea de Dios […]".[186] En sentido contrario se expresaron los autores (de origen chileno) de unas Conclusiones defendidas en 1790 en Córdoba, ya que en ellas se sostenía "que es innata la idea de Dios la cual no puede en manera alguna adquirirse por el conocimiento sensitivo". Y siguiendo la argumentación cartesiana sobre la existencia de Dios, recurrieron al antiguo argumento ontológico según el cual "fundándonos en que todos

184 *Mercurio Peruano*, 277, edición facsimilar, ed. cit., t. VIII, p. 282.

185 "[…] la intelección pura, por medio de la cual la mente, sin el auxilio del fantasma o especie corpórea, conoce algo, por ejemplo, cuando se percibe a sí misma, sus pensamientos y sus afecciones, como el gozo, la tristeza, etcétera […] Y si quisieran significar [las ideas innatas] las ideas que antes de toda experiencia y de todo raciocinio están siempre delante, nadie en realidad se acuerda de alguna idea sobre la cual la mente haya pensado antes de toda experiencia y de todo raciocinio […] Pero si por ideas innatas entendemos aquellas nociones que se adquieren alguna vez sin ayuda de los objetos externos y mediante un fácil y expedito uso de la razón, afirmamos que solo en este sentido deben admitirse las ideas innatas" (Gamarra: ob. cit., pp. 92 y 93).

186 Citado por Furlong: ob. cit., p. 74.

concebimos un ser perfectísimo más allá del cual no sea posible concebir algo más perfecto, como después de San Agustín y San Anselmo demostró Descartes".[187]

En otros lugares, conforme noticias, parece que el interés despertado por el innatismo cartesiano fue escaso; este es el caso de la Universidad de San Carlos de Guatemala donde la opción lockeana pareció más plausible;[188] y en el mismo caso de Cuba, los escritos de José Agustín Caballero no dejan entrever una preocupación especial por el tema.

Pero las cuestiones de método y de teoría del conocimiento a él ligados no fueron las únicas donde se observa la impronta de Descartes y de la filosofía moderna en general. Así, el problema de la sustancia y de su caracterización también encontró su reflejo en la vida filosófica de las colonias.

El dualismo cartesiano parece haber sido acogido con cierto favor por los renovadores de distintos lugares, así como también la importante cuestión de la caracterización de cada una de ellas (extensa y pensante). El padre Caballero, por ejemplo, le señalaba a la mente el rasgo de ser inextensa y pensante, aunque lo hacía dentro de una teorización general de tipo escolástico. Las ya citadas Conclusiones de los alumnos de la universidad cordobesa se manifestaron contra esta tesis cartesiana; para ellos, la esencia de la mente humana no consistía en su pensamiento simple y actual, sino que era una sustancia espiritual simple e inmortal. Acaso consideraron aquellos discípulos de Elías del Carmen que la caracterización cartesiana atentaba contra un punto tan delicado para

187 "Conclusiones sobre la Filosofía" por el alumno Francisco Javier y Francisco Genaro Martínez de Aldunate. Editadas por Enrique Martínez Paz, "Una tesis de filosofía del siglo XVIII en la Universidad de Córdoba", ed. cit., pp. 260 y 266. También las tesis del Certamen Literario se mostraron favorables al innatismo del filósofo francés (Medina: ob. cit., p. 38).

188 Es lo que afirma Tate Lanning en su obra: "El bachiller en artes daba escasa atención a la noción cartesiana de ciertas ideas innatas, para lo cual el argumento más fuerte se basaba en asumir que ciertos principios eran aceptados como verdaderos para todos los hombres […] que no había 'nada en el intelecto sin haber estado previamente en los sentidos', era bien conocido por los españoles americanos, y los innovadores estaban más inclinados, según parece a esta idea lockeana que a la contrapartida cartesiana". (*The bachelors of arts gave scant attention to Descartes' related notion of certain innate ideas, for wich the strongest argument was the assumption that certain principles were taken as true by all men […] that there was 'nothing in the intellect not previously in the senses' was web known to Spanish Americans, and the innovator were, it appears, more inclined to this Lockian idea than to the Cartesian counterpart*" Tate Lanning: ob. cit., pp. 146-148).

el dogma religioso y la teología como es el que se refiere al alma y a la espiritualidad; no obstante, sí les pareció menos peligroso aceptar ciertos aspectos de la posición del pensador francés sobre el cuerpo, es decir, la sustancia material; la esencia física del cuerpo —decían—, consiste en la actual dimensión que incluye la solidez como enseña Descartes.[189] En estilo tradicional se expresó también una de las tesis de la universidad guatemalteca cuando caracterizaba al alma como inmoral y de duración eterna.[190] En Caracas, por su parte, también se manifestó el dualismo cartesiano cuando se afirmaba que la esencia del alma, consciente e inextensa, es el pensamiento.[191]

La definición misma de sustancia inspirada en Locke y Cartesio tan ajena a la dada por los escolásticos, fue privilegio del gran pensador mexicano Benito Díaz de Gamarra. Decía sin titubeos: "…la noción de sustancia —como rectamente señala Locke— es la idea de una cosa totalmente desconocida para nosotros, a saber, la idea de una cosa oscurísima, que nosotros concebimos es el sujeto de los accidentes".[192]

El renovador guatemalteco, Goicoechea, por su parte, se adscribió al sistema de Descartes y a la concepción de que las almas de los animales eran corpóreas;[193] tesis que se encuentra en otros pensadores de las colonias.

Como se sabe, había también en Descartes una separación entre su física y su metafísica; se trataba de una distinción entre dos campos en la investigación de la naturaleza de los cuerpos. Muchos de los filósofos latinoamericanos de la época aceptaron también esa división. El quiteño Espejo, influido por modernos radicales, como Verney, llegó simplemente a negar la metafísica, pero entendiendo por ello la acepción escolástica del término.[194] Otros, como el ya tantas veces justamente citado Díaz de

189 "Conclusiones…". En Martínez Paz: ob. cit., pp. 268 y 271. Otra tesis, esta vez bonaerense, también prefiere acogerse a la tradición escolástica ante una cuestión tan escabrosa. Decía el defensor que el alma humana es una substancia simple, espiritual e inmortal y que "su esencia no consiste en su pensamiento, sino en su facultad de pensar". "Tesis entresacadas de la filosofía general". Editadas por Zuretti: ob. cit., p. 531.

190 Tesis de Vicente Sánchez de Perales. Fotocopia en Tate Lanning: ob. cit., p. 156.

191 "Mens humana essentialiter ac prounde perpetus cogitat". (G. en A.: A.U. – Exped. de Francisco Delgado Correa/ citado por Carracciolo Parra: ob. cit., p. 79).

192 Gamarra: ob. cit., p. 39.

193 Tate Lanning*:* ob. cit., pp. 149-150. Lanning indica que esta tesis se encuentra en la tesis que el destacado pensador centroamericano defendió en 1769.

194 "En la metafísica sigue [Espejo] también la corriente señalada por el Barbadiño. Recordemos la frase, tan empleada por este y que en Espejo se repite varias veces, de llamar metafísica o metafísico a todo asunto vacío e inútil […]" (Rovira: ob. cit., p. 202).

Gamarra, distinguían en la investigación del mundo de la naturaleza los campos de la física y la metafísica; y mientras aceptaban muchas tesis escolásticas de la segunda, se mostraban más avanzados en la primera. No obstante, es bueno aclarar que las partes de la Lógica donde trató Díaz de Gamarra las cuestiones de método y de gnoseología, resultaron las más novedosas, aunque nunca sin llegar a la radicalidad, lo que no obsta para que su libro sea acaso la obra ejemplar de la renovación electiva de finales del XVIII en la América, debido a su claridad y solidez. Importante en este sentido fue también la nueva estructura modernizante que introdujo el pensador mexicano en la organización de su obra, aspecto que enlaza directa o indirectamente con la reforma de la enseñanza de la filosofía, donde se pusieron también de manifiesto algunos esfuerzos por modificar la estructura de los estudios filosóficos, cuestión que repercutía, por ejemplo, en la organización de los libros de textos. La obra *Elementos de filosofía moderna* del sabio oratoriano fue acaso el ejemplo más evidente de ello. La obra se convirtió en texto de escuelas y universidades y en ella, como han observado algunos estudiosos, el ilustre sacerdote se apartó del ordenamiento escolástico tradicional para acercarse a la fórmula establecida por Wolff.[195]

Como ha podido constatarse por el análisis anterior, la influencia de Descartes y de los otros filósofos modernos no buscaba un propósito de subversión del orden escolástico ni la conformación de una nueva filosofía siguiendo los cánones modernos, a pesar de lo fuerte del lenguaje utilizado en algunos centros como Caracas y Lima. Muchas tesis del autor del *Discurso del método* y de otros autores modernos fueron aceptadas, pero el resultado final del esfuerzo se detuvo ante el umbral de la plena modernidad. La crítica, en realidad, fue más audaz que la labor de reconstrucción filosófica.

195 Sobre la obra de Gamarra comenta Navarro en su "Presentación": "La estructura o composición de la obra de Gamarra es única en toda la Época Colonial, y no solo respecto a las obras del XVI y del XVII —a las que no podríamos exigirles quizá otra forma que la escolástica tradicional—, sino también respecto de las obras del XVIII y aun las posteriores a Gamarra. Por primera vez se tiene en México una obra filosófica moderna, con la estructuración que dio a las diversas disciplinas el filósofo alemán Cristian Wolff […] Después de haber manejado todas las obras filosóficas mexicanas del XVIII —y aun algunas españolas— en ninguna de ellas hemos encontrado la forma y disposición de las partes de la filosofía como en los *Elementos* […] Así nos encontramos con el siguiente cuadro: *Historia de la filosofía, Lógica, Metafísica* —dividida en tres partes: *Ontología, Psicología* y *Teología Natural*— y *Ética*" (Bernabé Navarro: "Presentación", *Elementos de filosofía moderna*, ed. cit., p. XV).

Particular importancia para comprender el alcance de la Reforma y de la modernidad tiene el problema de la relación entre la filosofía y la teología. El cierto desplazamiento temático y la afirmación del argumento de razón fueron elementos claves en el esfuerzo por lograr una relativa liberalización de la filosofía de su servidumbre teológica. La audacia modernizante estaba en gran medida determinada por la medida en que la reflexión filosófica lograba independizarse de la tutela teológica, condición indispensable si es que la búsqueda de la verdad debía sustituir a la lealtad a los dogmas. Pero el problema estaba estrechamente conectado, a su vez, con la cuestión de la relación entre la filosofía y la religión. En sus críticas al peripatetismo y a Aristóteles, aquellos hombres tuvieron la inteligencia de poner de manifiesto que la religión cristiano-católica no estaba necesariamente atada —ni por la lógica de la teoría ni por exigencias de coherencia—, al aristotelismo ni a la filosofía escolástica tradicional. No se les escapaba que la liberación de la filosofía de su carácter ancilar no resolvía completamente el importante problema de la relación, ya establecida, entre la filosofía escolástica y la religión. Se buscaba, pues, ampliar y modificar la base filosófica de la religión para darle cabida a la modernidad. Tampoco podían ignorar que el problema esencial del nexo con la teología obligaba a una cierta perennidad de la escolástica. En ese asunto, como en otros tantos, el grado de radicalidad de cada pensador iba a determinar los límites de su audacia, pero el equilibrado espíritu electivo serviría una vez más para la conciliación de tendencias que en principio podrían haber aparecido como excluyentes. La idea que se trataba en general de imponer era que la religión podía, al menos en parte, encontrar su sustento filosófico fuera de la escolástica; no se trataba, pues, de aceptar una supuesta contradicción entre la religión y la filosofía moderna, ni de confundir, como bien alertaba Alzate, la revelación y la teología con la filosofía escolástica.[196] En los términos a veces drásticos que acostumbraba a utilizar Valverde, proclamaba sin ambages que la teología no tenía nada que ver ni con la escolástica ni con Aristóteles.[197] En este sentido, algunos alegaban también la necesidad de expurgar la teología de las impurezas que la escolástica había logrado introducir, proclamando en su lugar la necesidad de la vuelta a las Sagradas Escrituras; tal purificación de la teología no podía dejar,

196 Cf. José Antonio Alzate: *Gacetas de literatura de México*, Puebla, 1831. En particular, "Elogio de la filosofía moderna e impugnación de unas conclusiones y acto de física peripatética", t. II, pp. 3-4.

197 Sánchez Valverde: ob. cit., pp. 95, 97-98, 103-104.

evidentemente, de beneficiar el esfuerzo global hacia la renovación. De todo ello resulta posible desprender que el espíritu electivo que emanaba de aquel movimiento abrazó también a la teología.[198] En este aspecto los renovadores del Nuevo Mundo seguían las huellas de los eclécticos ibéricos quienes, como Verney, hicieron de la renovación teológica una de sus banderas de luchas.

En América, renovadores teológicos o propugnadores de esta lo fueron Alegre, Abad y Clavijero, y hasta el joven Hidalgo se contaba entre sus huestes.[199] En Nueva Granada, en el proyecto de reforma de los planes de estudios se proponía, como fundamento de todo estudio teológico, el conocimiento de las Sagradas Escrituras;[200] preocupaciones del mismo tipo expresaron los franciscanos en la reforma de su plan de estudios para la provincia de Santa Cruz de Caracas.[201] Y hasta un hombre como Santa

198 En este sentido resulta interesante encontrar en la Universidad de San Carlos de Guatemala esa actitud típica del electismo que consistió, como ya se señaló en páginas anteriores, en dejar una cierta libertad al profesor para seguir al autor que le pareciese más adecuado. Así votó el claustro de dicha universidad en 1783 en relación con el profesor de *prima* de teología que quedaba en libertad de seguir al Doctor Angélico o cualquier otro que fuera igualmente sólido (Tate Lanning: ob. cit., p. 122).

199 Cf. Moreno, *Estudios de historia de la filosofía en México*, ed. cit., p. 175; Navarro: *La introducción de la filosofía moderna en México*, ed. cit., p. 122.

200 Vergara y Vergara: ob. cit., p. 223.

201 Estimulada por la Exhortación Pastoral de 1786 se elaboró una reforma del plan de estudios en la provincia de Santa Cruz de Caracas, la cual se promulgó formalmente en mayo de 1788 y que había sido aprobada por el propio Fr. Trujillo, comisario general de Indias de los franciscanos. Refiriéndose a la teología recomendaba el proyecto: "De la Theología Escolástica tomará solo para la inteligencia algunas [cuestiones] que no pueden entenderse sin ella, como alguna definición o división de las cosas comunes: y prescindiendo de las dudas y subtilezas theológicas, resolverá conforme lo más probable, reborando su resolución con tres o cuatro razones sucintas pero poderosas, y manifestando la probabilidad de las demás opiniones, según acostumbran los autores juiciosos…" ("Método de Estudio que ha de seguir esta provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas", documento reproducido en *La provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas*, cuerpo de documentos para su historia, florecimiento, crisis y extinción (1513-1837) editados por Lino Gómez Canedo. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela, doc. n.º 74, Caracas, 1975, p. 301). Y en los estatutos del Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana —texto preparado por Hechavarría— se recomendaban los estudios de la Sagrada Escritura como la principal enseñanza para que el estudio de la Teología fuera fructuoso y evitar que fuera tratada de modo escolástico; se buscaba la reducción "a un juicio límite [de] las demasiadas sutilezas de la escuela, y evitando todas aquellas cuestiones fútiles

Cruz y Espejo se lamentaba de la ignorancia que existía sobre las Escrituras, las cuales consideraba como la fuente de la verdadera teología.[202]

Una característica general de aquella corriente fue el respeto teológico, presente aun entre los pensadores más radicales y osados. No hay que dudar en lo más mínimo de la sinceridad del sentimiento religioso que animaba a aquellos hombres cuando proclamaban ese respeto o cuando afirmaban a la teología como una ciencia. La profesión de fe teológica del gran matemático y científico mexicano Bartolache, sintetiza el espíritu de aquella tendencia: "en cuanto a la ciencia sobrenatural, o santa teología, baste decir que es la ciencia de todos los santos. Nuestra intención es reivindicarla y no confundirla con el resto de las ciencias humanas".[203]

Pero no era siempre factible liberar a la filosofía de su tutelaje teológico a la vez que se preservaba el respeto teológico. Se produjo entonces en el pensamiento latinoamericano una cierta reinstauración de la vieja doctrina de las dos verdades del averroísmo latino. Este es un hecho sin duda interesante. Y es que la aceptación de la existencia de dos campos o dominios distintos con objetos de estudio diferenciados y con métodos cognoscitivos propios, se avenía a las necesidades del espíritu del electismo reformista. Así, hombres como José Agustín Caballero defendían la independencia de la filosofía —y también de las ciencias naturales— puesto que ninguna de ellas se ocupaba de lo divino. Similares posiciones se encuentran entre científicos como Alzate o el médico cubano Tomás Romay.[204] La solución del averroísmo también permitió sostener, sin entrar en grandes contradicciones, el valor de la razón como el método adecuado para alcanzar el conocimiento en el campo filosófico o en el de las ciencias naturales, mientras que se admitía a la autoridad para lo referente a la religión y las cuestiones directamente relacionadas con

---

y de posible que no engendran conocimientos sólidos de Dios y sus ministros…" ("Estatutos del Real Seminario de San Carlos": ob. cit., sección séptima).

202 Eugenio Santa Cruz y Espejo: *El Nuevo Luciano de Quito*, Imprenta del Ministerio de Gobierno, Quito, 1943, p. 127.

203 José Ingenieros Bartolache: *Lecciones de Matemáticas*, ed. cit., p. 63.

204 Un cierto sentido de la "doble verdad" se mostraba en Romay en la relación entre religión y ciencia. La última no debía traspasar ciertos límites que tocaran cuestiones medulares relacionadas con la divinidad. Refiriéndose a las teorías de Bowles y Boulanger sobre la formación del globo terráqueo, rechazaba "semejantes teorías" que "se oponen a la historia de la creación" (T. Romay: "Vacuna. Informe sobre la inalterabilidad del virus vacuno", en *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 15).

la fe; y esta posición se encuentra no solo entre los menos avanzados, como Chorroarín, sino en pensadores como Gamarra y Alzate.[205]

Sin embargo, la vieja solución del averroísmo latino debía enfrentar, a su vez, disyuntivas inevitables. Ante la opción entre una verdad filosófica y otra teológica que entran en contradicción, el padre Caballero no vacilaba en declarar: "[…] si alguna sentencia filosófica se encuentra en contradicción manifiesta con una verdad revelada por autoridad sagrada, la primera es indudablemente falsa porque la filosofía, como la razón humana, debe estar subordinada a la autoridad sagrada como a un juez que la corrija".[206]

El sacerdote cubano seguía, en definitiva, la misma solución avanzada por Siger, es decir, la del averroísmo latino. Aquella atmósfera general de ponderación teológico-filosófica, de donde no escapaban tampoco las ciencias, se puso de manifiesto en alguien como Celestino Mutis. Así, aconsejaba el sabio: "La inclinación que manifestaban los hombres a la filosofía natural ha llegado a tal extremo en todos los siglos, que degenerando ya de una noble curiosidad, y excediendo los límites de la razón, pretende elevarse para conocer, si fuese permitido, todos los misterios de la naturaleza reservados al Autor del Universo".[207]Pero el ilustre gaditano no se detuvo, felizmente, aquí; con oportuna expresión mesurada inclina la balanza en favor de las ciencias, siempre dentro de un cuidadoso espíritu de respeto teológico:

> Aun podrían ser mayores las ventajas que resultarían a los filósofos del estudio de la Filosofía natural, fundando su principal mérito en el uso importante que de ella harían, si llegaran a conocer que también sirve de fundamento sólido para la Religión y para la Filosofía moral, guiándonos insensiblemente al conocimiento del Creador del Universo.[208]

Las citas de Caballero y Mutis señalan los límites que obligadamente debía respetar un electismo de lealtad cristiano-católica. Pero ese esfuerzo de los modernizadores se encaminaba, no obstante, esencialmente a impulsar el proceso de liberación de las ciencias de su servidumbre teológico-es-

205 Cf. Gamarra: ob. cit., pp. 61-62; y Alzate: "Elogio…", "Memorial ajustado" y "Carta al Dr. Fr. Antonio del Valle sobre la inutilidad de la escolástica", en ob. cit.

206 José Agustín Caballero: *Philosophia Electiva*, ed. cit., p. 217.

207 Exposición privada dictada por Mutis en el teatro académico de San Bartolomé (Reproducción en Guillermo Hernández de Alba: *Crónica del muy ilustre Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en Santa Fe de Bogotá*, Editorial Centro, 1940, Libro Segundo, p. 142).

208 Ibídem, pp. 142-143.

colástica. Ello implicaba, lo que era bastante decir para aquellos tiempos, el establecimiento de una cierta independencia de las ciencias naturales como un saber que podía y debía desarrollarse por cauces más modernos, sin entrar por esta razón en contradicción con la religión. Al igual que para la filosofía en general (recordar que los estudios de ciencias naturales formaban parte de la filosofía en aquella época) se aspiraba a la liberación de las ciencias (la física) de su servidumbre teológica. Todo ello encuadraba en el marco de equilibrio electivo que, en este caso, necesitaba una conciliación de la ciencia moderna con la fe religiosa. Este anhelo, es bueno recordarlo, estaba ya presente en algunos de los grandes filósofos de la modernidad del siglo XVII europeo, como Descartes, y también, por supuesto, en los eclécticos ibéricos como Feijóo o Almeida; aunque, claro está, el objetivo cartesiano de lograr un compromiso entre la teología cristiana y la física (matemática) no le impidió la plena modernidad de la filosofía, cosa de la que estaban bien lejos nuestros innovadores.

Particularmente significativo en aquellas décadas fue el avance científico global que se desarrolló bajo la égida del despotismo ilustrado y con la activa participación de los criollos. En este sentido podría hablarse inclusive de un movimiento científico generalizado que se mostró en un incremento sustancial de la actividad científica como tal y en su reorientación por líneas más acordes con los tiempos que corrían.

Aquel movimiento científico, que llamaría la atención —y a ratos la admiración— de Humboldt, se manifestó en iniciativas tales como expediciones científicas, fundación de nuevas instituciones, reformas de los estudios de las ciencias, creación de nuevas cátedras, etcétera.

Había sin duda un impulso que partía del gobierno metropolitano mismo. Las expediciones científicas fueron posibles, en definitiva, gracias a los auspicios de Carlos III y sus ministros, y debieron significar un importante paso adelante en el conocimiento de vastas regiones de América meridional, que mostraban y promovían una actitud científica hacia el estudio de la naturaleza contribuyendo con ello al cambio de mentalidad; ahí radica, quizás, su importancia especial para el estudio de las ideas.

Vicens Vives nos da cuenta resumida de las exploraciones fundamentales que se llevaron a cabo:

> Las exploraciones científicas son un índice de este clima, latente en toda la América española del siglo XVIII, en el espíritu de gobernantes y gobernados. Exploraciones geográficas, como las de Moraleda, Villaseñor, Costanzo; científicas, como las de Malaspina, la misma de Humboldt y otros viajeros a quienes se dio toda clase

de facilidades y ayuda; comisiones de límites hispanobrasileños, en las cuencas del Orinoco, Paraná, Bolivia y Mayanas; la expedición científica para la medición de un grado de meridiano en Ecuador, en la que participaron los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa; la expedición botánica de Mutis, la de Ruiz y Pavón Mociño, Francisco de Biedma y Juan de la Piedra, de Félix de Azara y otras muchas más, son un cálido exponente de esta inquietud científica que caracterizara el ímpetu ilustrado del siglo XVIII en América española.[209]

209 Vicens Vives: ob. cit., t. IV, p. 478.

El resumen de Juan Carlos Arias Divito es algo más detallado: "Vamos a mencionar las principales expediciones que hicieron importantes aportaciones científicas, patrocinadas u organizadas por el Gobierno español durante el siglo XVIII. Comencemos por la que se llevó a cabo para averiguar la verdadera forma de la Tierra, organizada por la Academia de Ciencias de París, que encabezó la Condamine (1735), patrocinada por el Gobierno español, y a la cual se incorporaron Jorge Juan, Antonio Ulloa y el ecuatoriano Pedro Vicente Maldonado. Entre las expediciones preparadas para realizar los trabajos a que daban origen los Tratados de límites hispano-portugueses figuran: una a la zona del Orinoco, bajo la jefatura de Iturriaga, que llevó como naturalista a Loeffling (1754), y otra al Río de la Plata, cuyo fruto para las Ciencias Naturales fueron los trabajos de Félix de Azara (1781-1801). Las tres grandes expediciones botánicas españolas de ese siglo fueron: la de Nueva Granada (Mutis) (1783); Perú y Chile (Ruiz y Pavón) (1777-1787); Nueva España (Sessé, Cervantes, Mociño) (1787). Siguieron a ellas la dilatada expedición alrededor del Mundo, dirigida por Malaspina (1789-1795), cuyos naturalistas fueron Pineda, Neé y Haenke; la de los hermanos Cristian y Conrado Heuland a Chile y Perú (1795-1800), para investigaciones del Reino Mineral; la Expedición Real de Guantánamo, dirigida por el conde de Mopox y Jaruco (1796-1802), cuyo botánico fue Baltasar Boldó; la de Juan de Cuéllar a Filipinas, y finalizando el ciclo, debemos mencionar el viaje de Humboldt y Bonpland (1799-1804) para explorar las regiones equinocciales del nuevo continente, protegido con solicitud por el Gobierno español para facilitar el éxito de la empresa. No debemos olvidar tampoco, en esta enumeración, que no pretende ser exhaustiva, los trabajos de algunos investigadores no tan conocidos, como Antonio Parra (1763) en Cuba, o fray Diego García, colaborador de Mutis, en Nueva Granada, que sumamos a la nómina de estudiosos y viajeros auspiciados, estimulados o secundados por las esferas oficiales españolas, que enriquecieron las Ciencias Naturales universales con sus aportes" (Juan Carlos Arias Divito: *Las expediciones científicas españolas durante el siglo XVIII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1968, p. 20).

Sobre las expediciones llevadas a cabo en la región más septentrional de los dominios españoles dice Samuel Ramos: "En 1787 Carlos III formó una comisión para explorar científicamente toda América septentrional. La presidía don Martín de Sessé y Lacosta y se incorporó a ella en la Nueva España el naturalista mexicano José Mariano Mociño que se ocupaba de estudiar la flora del país […] Al año siguiente [1789] fue explorando un territorio de más de tres mil leguas, desde la California hasta Costa Rica. De 1789 a 1804 descubrió la flora de Guatemala; visitó el volcán de Jorullo y el de San Andrés Tuxtla en erupción (1783); hizo observaciones sobre la costa del Pacífico; […] en Centro América hizo estudios sobre los temblores, sobre el azogue,

Como consecuencia llegaron a América científicos europeos y se crearon gabinetes, promoviendo e impulsando el adelanto de los estudios y del conocimiento científico en estos territorios.[210]

el añil, las aguas potables y la curación de la lepra […]" (Ramos: ob. cit., pp. 90-91). Es interesante destacar el contenido de las tareas científicas de aquellos hombres para comprender mejor su inestimable valor dentro de los esfuerzos modernizadores de la filosofía natural. Al respecto comenta Pedro Henríquez Ureña: "Hicieron muchas contribuciones útiles a la ciencia descriptiva: observaciones astronómicas no practicables en cielos más septentrionales, determinación de posiciones geográficas y altitud de montañas, medición de tierras, sondeo de aguas, mapas y cartas, clasificaciones de flora y fauna, investigaciones sobre las propiedades industriales y medicinales de las plantas —el descubrimiento del caucho es una de sus conquistas—, investigaciones arqueológicas y estudio de las lenguas nativas. En muchos casos tuvieron que fabricarse sus propios instrumentos, ya que no siempre era fácil el hacerlos traer de Europa" (Pedro Henríquez Ureña: *Las corrientes literarias en la América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1954, p. 91).

El gran científico y erudito peruano Llano y Zapata, no dejó de tomar parte en aquellas empresas. Barreda Laos nos informa que "emprendió muchos viajes por el territorio sudamericano haciendo acopio de experiencias y observaciones" y estudió la naturaleza siguiendo consejos de Cusa, Gassendi y Descartes (Barreda Laos: ob. cit., p. 210). Es decir, que actuaba con un enfoque más bien de tipo renacentista y moderno, no escolástico, que era precisamente donde radicaba la verdadera cuestión del avance científico y la propulsión de la autonomía de las ciencias.

Algunos datos adicionales sobre la expedición Malaspina pueden resultar interesantes:

"[…] tenía por misión realizar tareas hidrográficas necesarias para confeccionar las cartas y derroteros de los mares americanos, así como recoger materiales para los gabinetes y Jardín Botánico de España. Debía, además, reunir noticias sobre la historia y geografía de las zonas recorridas y, con carácter reservado, investigar el estado político de las colonias.

La expedición llega al Plata en 1789 e instaló observatorios en Montevideo y Buenos Aires, iniciando en seguida sus trabajos hidrográficos. Se dirigió luego hacia el sur levantando carpas-observatorio, en las costas y remontando ríos. Tocó las Malvinas, bordeó Tierra del Fuego y recorrió casi toda la cota sudamericana del Pacífico. La expedición siguió luego hasta las Filipinas y Nueva Zelandia, para volver al Callao y de ahí regresar a España, pasando nuevamente por Montevideo, donde llegó a comienzos de 1794" (Babini: ob. cit., pp. 10-11).

Ha parecido necesario esta extensa nota para que el conjunto de la información permita imaginar lo que debió haber significado este despliegue de expediciones —con toda su carga de tareas científicas y técnicas concretas—, en aquel mundo ya lleno de inquietudes de finales del siglo XVIII colonial, creando efervescencia en los círculos intelectuales y políticos e iluminando los espíritus.

210 Cf. Arias Divito: ob. cit., pp. 305-306. No obstante lo positivo de la actividad en torno a las expediciones, no se puede dejar de mencionar que, según los investigadores de este asunto, no todos los resultados de aquel esfuerzo alcanzaron toda la significación que cabía esperar de estos dados su amplitud, la riqueza de los mate-

En la misma línea de renovación científica se incluyen las instituciones —anteriormente mencionadas— que fueron creadas durante esta etapa con fines científicos; ellas significaron un impulso concreto a tales estudios fuera de los colegios y universidades, a la vez que se orientaban con frecuencia hacia fines investigativo-experimentales que coadyuvaban a la formación y mantenimiento de un clima de actividad científica y técnica.

En el orden de la reforma de planes de estudios, cabría agregar a lo ya apuntado en páginas anteriores, la contribución particularmente positiva que significó la reorientación de los estudios existentes pero, sobre todo, la creación de nuevas cátedras de tono modernizante que daban una lozanía a los estudios naturales.[211] En general, se observó una tendencia bastante extendida a crear cátedras de física experimental, hecho de particular significación en la renovación de las ciencias.

Particularmente descollante fue la labor de Mutis en Nueva Granada, una de las más productivas en todo el continente. El sabio gaditano, que había sido traído a las tierras novomundistas por el virrey Cerda, aparte de toda su enorme labor en el remozamiento científico llevaba a cabo desde el claustro del Colegio de Nuestra Señora del Rosario, encabezó —como ya se dijo— la expedición botánica en Nueva Granada, abrió en 1762 una clase de matemáticas y astronomía, y fundó las clases de medicina.[212] En Perú, el gobierno ordenó la fundación de una cátedra de Botánica en la Universidad y el establecimiento de un Jardín Botánico en Lima.[213] El ilustre peruano, Unánue, hizo reformas de importancia que introducían un carácter experimental en los estudios a través de la utilización de cadáveres, etcétera; en el vasto plan de reformas para los estudios universitarios predominaba la dirección científica como, por

---

riales y observaciones, así como la calidad científica. Al parecer, una gran parte de mapas, láminas, etcétera, quedaron abandonadas en los archivos sin ser publicadas y sin que los resultados de las investigaciones vieran la luz pública, lo que trajo como consecuencia que los efectos específicos esperados de las exploraciones no pudieran llevarse a feliz término en una gran parte de los casos (Ver, entre otros, Arias Divito, ibídem, p. 306).

211 Según Paim, por ejemplo, el principal resultado de la Reforma Universitaria de 1792 consistió en promover la emancipación del pensamiento filosófico (Paim: ob. cit., p. 162).

212 Vergara y Vergara: ob. cit., pp. 193, 213 y 218. El ya tantas veces mencionado plan de Moreno y Escandón no dejó de contemplar también la reforma de la enseñanza científica pues para él, "nada tiene de física lo que hasta aquí se ha enseñado en nuestras escuelas con ese nombre […] Sin tratar de los fenómenos naturales, único objeto de esta ciencia, se han ventilado cuestiones abstractas" (Ibídem, p. 223).

213 Barreda Laos: ob. cit., p. 245.

ejemplo, la variación del carácter de la enseñanza de la medicina y la creación de las cátedras de geografía, física experimental, etcétera.[214] En el Colegio de Minas de Nueva España, por su parte, se enseñaron por primera vez oficialmente las ciencias experimentales. También en Ecuador se produjo la introducción de la física experimental mediante las gestiones de preclaros pensadores del país.[215] En la Universidad de San Carlos de Guatemala, se creó la Escuela de Matemáticas, y ya antes el destacado renovador, Goicoechea, había introducido la física experimental en los estudios universitarios.[216] Cabe recordar igualmente la útil labor científica de Tomás Romay en Cuba y de Narciso Esparragosa en Guatemala, especialmente por los adelantos en el campo de la medicina en el que desarrollaron el carácter experimental, introdujeron la vacunación y fueron, en general, activos promotores de todas las iniciativas que redundaran en beneficio de las ciencias en sus países. En el Río de la Plata, fruto de la penetración de las nuevas ideas fue la creación del ya mencionado protomedicado, al cual se le autorizó para organizar los estudios médicos, naciendo así en 1801 la primera escuela de medicina en la Argentina y "cuyos cursos se desarrollaron de acuerdo con un plan modelado sobre el de la Universidad de Edimburgo; en cuanto a los estudios matemáticos no elementales, se iniciaron en la Escuela Náutica, una institución, como ya se apuntó, también hija del movimiento renovador.[217] Finalmente, es oportuno mencionar el caso del primer profesor de Matemáticas de la Universidad de San Felipe en Chile, quien fue autor de varios mapas.[218]

Lo que interesa fundamentalmente para el presente análisis es el valor del conjunto de todas estas acciones y proyectos como factor de estímulo e impulso del quehacer científico. Acaso no sea aventurado afirmar que toda esta actividad científica hizo tanto, o quizás más, por el adelanto de las ciencias y por la renovación de las ideas que las a veces difíciles y algo contradictorias iniciativas en colegios y universidades. Ellas fueron sin duda un elemento esencial de ayuda y de reafirmación de logros para el movimiento renovador novomundista.

También es cierto que el progreso científico tenía profundas motivaciones económicas; ni la metrópoli ni los dirigentes criollos ignoraban la

214 Ibídem, p. 247.

215 Isaac J. Barreda: "Prólogo", *El Nuevo Luciano de Quito*, de Santa Cruz y Espejo, ed. cit., pp. 67 y ss.

216 Tate Lanning: ob. cit., pp. 67 y 177.

217 Babini: ob. cit., pp. 12-13.

218 Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 93.

repercusión que los estudios y las instituciones científicas tenían para el tan anhelado desarrollo de las colonias. Las expediciones, por ejemplo, estaban destinadas a un mejor conocimiento de las fuentes productivas en los territorios y sin la introducción de los estudios de mineralogía, botánica, agronomía, geología, metalurgia, etcétera, difícilmente podían llevarse a efecto los planes de renovación económica, social y política en que estaban interesados la Corona y las clases ricas y medias de las colonias. Los ideólogos del movimiento acostumbraban a decirlo por las claras. Uno de ellos, Llano y Zapata, al propugnar el estudio de la metalurgia, se quejaba de que no hubiese una escuela que tuviera por objetivo "la instrucción de la juventud en una ciencia que tanto importa a los intereses del Soberano, utilidad de nuestros compatriotas y bien común de todas las gentes".[219] Y otro, como el padre Caballero, insistía en que "cada nuevo descubrimiento tiene una aplicación que redunda en provecho de la sociedad".[220]

De ahí la inquietud por el atraso en el desarrollo de los estudios científicos y de las ciencias en general, y de ahí también el clamor por las medidas necesarias para hacerlos avanzar. La crítica a los estudios científicos de los escolásticos y a la estrechez de su visión con respecto a las ciencias no podía, en consecuencia, faltar. Don Ambrosio Cerdán consideraba ridícula la física de la escolástica, y el Comisario General de las Indias de la Orden franciscana, fray Manuel Truxillo, quería en los colegios la física reformada "por los académicos de nuestro siglo", y precisaba en su crítica: "Yo no hablo (ya lo conocéis) de aquella ciencia intrusa que con el nombre de Física ha conocido muchos años en las Escuelas del Peripato".[221]

---

219 José Eusebio de Llano y Zapata: "Carta al marqués de Villa Orellana", reproducida al final de la edición de la obra de Llano y Zapata: *Memoria-histórico-físicas-apologéticas de la América Meridional*, Imprenta y Librería de San Pedro, Lima, 1904, p. 597.

220 José Agustín Caballero: "Discurso sobre la física", en ob. cit., p. 13. Sobre esta cuestión hace notar, con razón, Samuel Ramos: "Una de las circunstancias locales que determinaron en la Nueva España el interés por los estudios científicos fue precisamente la importancia que en la economía del país tuvieron las minas. Esta necesidad condujo a la fundación del Colegio de Minería, que es uno de los establecimientos a que se refiere Humboldt como focos de la cultura científica" (Ramos: ob. cit., p. 90).

221 *Exhortación pastoral…*, ed. cit., p. 107. También el general de los jesuitas mostró preocupaciones similares, y así, en un documento de 1764, a pesar de su tono tradicionalista, echaba de menos una mayor preparación en las ciencias naturales y físicas (Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 88).

Para nuestros eclécticos se trataba fundamentalmente de llevar adelante una reforma en el terreno de las ciencias que permitiera llegar a conocimientos verdaderos, es decir, a un conocimiento seguro.[222] Todos los cambios y medidas que se propugnaban buscaban sobre todo ese objetivo central que el atraso de la escolástica impedía. Para ello resultaba imprescindible lograr una cierta independencia de las ciencias respecto

222 El "Discurso sobre la física" del padre Caballero ofrece una adecuada síntesis de la situación que en el terreno de las ciencias enfrentó el reformismo electivo, a la vez que brinda una valoración de los cambios ocurridos en Europa, que abarca el ambiente espiritual de aquellos momentos. Dice el sacerdote habanero:

"Cerca de veinte siglos no fué otra cosa la Física que un ridículo laberinto de sistemas apoyados unos sobre otros, y por lo común opuestos entre sí. Cada filósofo se creía en la obligación de formar uno nuevo y esta multiplicidad de errores redundaba en descrédito de las opiniones filosóficas. Se añadirá a esto que los profesores de esta ciencia ponían particular cuidado en producirse con expresiones enigmáticas, que solo ofrecía ideas confusas, inteligibles únicamente a los que querrían convencerse, no por razón, sino por capricho. Los maestros se valían en sus explicaciones de palabras que carecían de sentido y una docilidad mal entendida las admitía ingenuamente, sin más razón que porque se introducían.

La reforma de Descartes sacó a esta ciencia tan mal cultivada, y tan poco conocida, de las tinieblas en que tanto tiempo permaneció, liberándola de la oscuridad con que se había establecido en las Escuelas bajo la autoridad de Aristóteles. La *Metafísica* de Descartes echó sus fundamentos sobre la buena Física, y la sana moral, probando sólidamente la existencia de Dios, la distinción del cuerpo y el alma y la inmortalidad del espíritu. Forzado a crear su Física nueva no pudo darla mejor. Su plan es harto noble e inteligente, y aunque el siglo en que vivió no se hallaba en estado de suministrarle mejores materiales, descubrió a lo menos el camino para sacudir el yugo escolástico de la opinión, de la autoridad, de las preocupaciones y de la barbarie.

[…]

Poco tiempo después Newton, que debió los primeros conocimientos de la Filosofía a los escritos de Descartes y Keplero, juzgó su tiempo oportuno para acabar de desterrar de la Física las hipótesis y conjeturas, sometiéndolas a las experiencias y a la Geometría; con cuyo medio puso a la Física en estado de mucha perfección, dejando el campo abierto para hacerla continuamente más interesante y útil.

[…]

Todas estas reformas contribuyeron para establecer un método constante y verdadero, que condujo al único medio de estudiar la naturaleza no adivinando sus secretos, y suponiéndola tantos fines y virtudes cuantos eran los fenómenos que debían explicarse, sino interrogándola por las experiencias y estudiándola con observaciones continuas y bien meditadas. Ya no deben admitirse en la clase de los conocimientos naturales sino los que evidentemente parezcan verdaderos" (José Agustín Caballero: "Discurso sobre la Física", ed. cit., pp. 10-11, 12-13).

de la teología y al peripato, aunque está claro que el grado de radicalidad iba a determinar mucho el alcance de ese esfuerzo.

No hay que entender, sin embargo, la autonomía de las ciencias en el sentido de disciplinas plenamente diferenciadas de la filosofía como tal. En la misma Europa la filosofía natural formaba parte hasta Newon, y aun más allá, de los estudios filosóficos; no podría, pues, esperarse en las atrasadas colonias de América una audacia extemporánea. Lo importante era que se empezara a reconocer a las ciencias como un tipo de saber con características y métodos propios, el cual se diferenciaba del resto del saber filosófico. Podría existir todavía mucha especulación, pero aquella filosofía natural (que era una especie de unión de física y metafísica), no era ya un saber inútil.

La física era la disciplina que abarcaba los estudios científicos y en ella estaban incluidos elementos de química, geometría, astronomía, etcétera; (aunque se trataba en aquel contexto, como ya se apuntó, de crear nuevas cátedras para saberes específicos). Es, por consiguiente, bajo el rótulo de física como se presentaban las concepciones científicas y, en algunos casos, lo que en Europa se conocía como filosofía natural. Acaso sea correcto considerar a los pensadores más radicales en este terreno, como Mutis, Bartolache, Alzate y Llano y Zapata, dentro de la tendencia que veía a la ciencia como verdadera filosofía natural que iba más allá de simples o aisladas aceptaciones de algunas tesis de los modernos, aunque en su conjunto predominó el mismo espíritu de ponderación electiva que caracterizó el movimiento.[223] No obstante, es posible observar en la mayoría de los pensadores y en las tesis y conclusiones escolares una mayor liberalidad en comparación con la metafísica. Fue el caso, por ejemplo, de Benito Díaz de Gamarra, pero también el del

223 Decía Alegre en carta a Clavijero: "Por lo que mira a las particulares opiniones los mismos autores (que por ello se los he citado) le harán conocer a Va. R. que no me aligué a éstos, ni aquellos, sino a los que [a] mi pobre juicio parecieron más ciertos y más coherentes con mi plan general" (Bernabé Navarro: *Introducción de la Filosofía Moderna en México*, ed. cit., p. 148). Los autores citados son: Descartes, Maupertius, Heinster, Nollet, Malebranche.

Cabe recordar el ya citado Informe del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires (ver nota 34) cuando recomendaba, siguiendo instrucciones del Virrey Vertiz, que los catedráticos de filosofía no tendrían obligación de "seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar o por los principios de Cartesio o de Gassendo o de Newton o alguno de los otros sistemáticos o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir solo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan los académicos" (Torchia: ob. cit., p. 30).

grupo de los jesuitas mexicanos que lo que más aceptaron de Descartes fue, igualmente, su física. Similar actitud parece también desprenderse del texto de Caballero arriba citado.

La relativa independencia de las ciencias se manifestaba más bien en una serie de aspectos que sirven además de parámetros para identificar hasta dónde se avanzó en la refutación de lo tradicional y hasta qué punto se alcanzó la liberalidad con respecto a la escolástica. La cierta autonomía significaba, pues, modificaciones en cuanto a la concepción misma de la física, es decir, sobre la cuestión de qué debía entenderse por física y cuál era su objeto de estudio, y asimismo incluía las cuestiones relacionadas con el método. La filosofía natural europea había establecido que el objeto de estudio de la teología era completamente distinto del de la investigación natural; la naturaleza era esencialmente considerada como un mundo por sí que se rige por principios que le son propios; se trataba sobre todo de ver en ella solo fuerzas naturales cuya explicación no se encuentra fuera. Por tanto, era necesario el estudio estrictamente físico de la naturaleza y evitar la confusión con el mundo sobrenatural. Era necesario en ese contexto reivindicar la legitimidad del estudio de la naturaleza como algo que no estaba en contradicción con la religión. La independencia de las ciencias implicaba aceptar de manera explícita o implícita una cierta autonomía del mundo natural, de su movimiento y de su devenir. De ahí partía, en definitiva, el fundamento del reclamo de un método propio si es que se quería liberar al saber científico de las trabas e intromisiones de la escolástica. El método era el instrumento para interrogar a la naturaleza y este no podía dejar de corresponderse con ella; había, pues, un método y unas normas de la investigación científica con las que había que conformarse.

Resultaba, además, claro que el aparato conceptual de la escolástica, por inapropiado, debía abandonarse puesto que no era capaz de expresar la realidad del mundo natural. Aquella, al no ver en la naturaleza la acción de fuerzas naturales, no estaba en condiciones de sobrevivir a las nuevas exigencias. El objetivo de la filosofía natural era conocer los principios y leyes de la naturaleza con los métodos que le son propios y sin prejuicios que obstaculicen la investigación natural.

Muchos de estos principios habían comenzado a establecerse con el naturalismo renacentista. La ciencia moderna, con Galileo y Newton, partió de esos fundamentos, pero avanzó mucho más y se adentró en el terreno de la pura objetividad y de la relación con las matemáticas, fundando con ello un método nuevo. En las condiciones del Nuevo

Mundo el índice de los avances hacia la modernidad científica estará dado precisamente por la medida en que nuestros innovadores lograron sacudirse plenamente de la trama escolástica para abrazar los postulados esenciales de la nueva ciencia. La presencia de la modernidad podía contentarse con la simple incorporación de ciertas tesis de las ciencias modernas, sin abandonar ni el lenguaje ni la forma de enfrentar el estudio de las ciencias, en realidad sin cambiar ni su objeto de estudio ni, por tanto, su método; o podía, por el contrario, llegar a propugnar, como lo hiciera Mutis, el método newtoniano. Un saber escolástico tiene, por ejemplo, la definición de física de una de las tesis defendidas en 1794 en la Universidad de San Carlos de Guatemala y que en su conjunto se caracterizaba, no obstante, por su modernidad; en ella la física es concebida como la ciencia de los objetos corpóreos, de los cuerpos y de sus propiedades tal y como son percibidas por los sentidos.[224] En la física escolástica predominaba el subjetivismo lógico como un sistema instituido, y con ello, la impronta de la lógica del silogismo hacía que esta ciencia se caracterizara por un esfuerzo clasificatorio que resultaba en categorías y cualidades fijas e inmutables. Influidos por la concepción aristotélica, los escolásticos concebían las ciencias como un sistema de jerarquías de las especies naturales que se distinguían por diferencias cualitativas esenciales. El mundo de la naturaleza era de esta manera interpretado en términos de definición y esencia, sustancia y atributo, propiedades esenciales y accidentales, etcétera. Así era posible encontrar en los textos del siglo XVIII americano explicaciones de los fenómenos naturales con conceptos tales como "aptitud de una naturaleza", "repugnancia", "causa eficiente", "potencia", etcétera.[225]

224 "Definitio et objectum. Physica est scientia de rebus corporeis sive sensibilibus pertractans" (AGG, A1. 3-12, 12813, 1927. Tesis de Juan Miguel de Fiallos, 11 de febrero, 1974; en Tate Lanning: ob. cit., p. 173).

225 Varios ejemplos pueden servir de ilustración: 1) "…repugna la existencia de una lámpara que arda perpetuamente" (Tesis…", editada por Zuretti: ob. cit., p. 543); 2) "…la presión, en efecto, es la causa eficiente de la elasticidad y la forma y posición de las partículas su causa formal y pasiva" (Elías del Carmen: *Física*, editada por Chiabra: ob. cit., pp. 251 y 255); 3) "La luz es la cualidad la más noble y hermosa de todas y distinta en todo a la substancia" ("*Lux* est qualitas *nobilissima, & omnium pulcherrima omnino a substantia distincta*" (AGG, A1. 3-12, 12798, 1924. Thesis de José Domingo Vandín, diciembre 9 de 1786, en Tate Lanning: ob. cit., p. 200). Ver también, en ese sentido, la obra del escolático don Agustín Manuel Alarcón y Castro, *Tratado de Dialéctica de 1758*, en Juan David García Bacca: *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (1647-1761)*, Bogotá, D. F., Imprenta Nacional, 1955. En una de las páginas de Alarcón como argumento: "…porque la aptitud de

Para la escolástica, el esfuerzo básico de las ciencias se concentraba en la búsqueda e identificación de los universales. "La ciencia versa sobre los universales —decía uno de los textos escolásticos de mediados del siglo XVIII—, porque no cabe ciencia de lo singular y contingente; luego los objetos de todas las ciencias son algo universal […]".[226]

La modernidad científica europea había barrido con el enfoque peripatético en las ciencias. Ella partía de la objetividad de la naturaleza y había llegado, con Galileo y Newton, a la conclusión de la necesidad de enfocar la naturaleza como la pura objetividad mensurable y servirse esencialmente de las matemáticas para comprender y demostrar; por este camino se trataba de encontrar la relación causal entre los fenómenos y descubrir las leyes de la naturaleza expresadas en cantidades mensurables matemáticas. Así, por ejemplo, la ley de la gravedad de Newton era la sistematización matemática de ciertos datos de la experiencia. En consecuencia, si la naturaleza iba a ser comprendida a través de leyes naturales precisas, expresadas en términos cuantitativos, era evidente que la lógica del silogismo se hacía inapropiada y que el aspecto conceptual de la escolástica (accidente, causa eficiente, aptitud, etcétera) se hacía igualmente irrelevante. En este sentido decía, por ejemplo, una de las tesis defendidas en Buenos Aires: "Por lo tanto rechazamos las formas substanciales, en el sentido de los Escolásticos, como asimismo las accidentales o accidentes absolutos, cuya existencia no lograron probar los aristotélicos basándose en el Sacramento Eucarístico".[227] Y se encuentra también la afirmación, en una de las tesis en la Universidad de San Carlos de Guatemala, que negaba que la luz fuera una cualidad.[228]

En este contexto, vuelve a ponerse de manifiesto la inadecuación del vocabulario escolástico para interpretar la realidad, asunto estrechamente ligado a la cuestión del lenguaje que se analizó con anterioridad, y que está también relacionado con el objetivismo de la indagación natural.

Al igual que antes había ocurrido en la Península, aquel soplo vivificador de la modernidad científica se hizo sentir con fuerza desigual en las colonias de América. De esta manera, Newton comenzó a ser conocido y aceptado y también Copérnico, Galileo, Kepler, etcétera, sin excluir, como cabe esperar, la física de Descartes.

---

una naturaleza para estar siendo en muchos es esa misma relación de la naturaleza a muchos" (p. 104).

226 Ibídem, p. 79.

227 "Tesis sobre filosofía…", editadas por Zuretti: ob. cit., p. 535.

228 Tate Lanning: ob. cit., p. 202.

Las noticias de la presencia de Newton en los territorios del Nuevo Mundo son múltiples. En Venezuela, en la Universidad Real y Pontificia, se divulgaron y defendieron los principios de Newton, las leyes de Kepler y el sistema de Copérnico.[229] Más moderados, Clavijero y Alegre prefirieron el sistema de Tycho Brahe en lugar del copernicano. En la misma línea de moderación están los que aceptaban el sistema de Copérnico como hipótesis, lo cual no había sido rechazado por la Iglesia; es el caso de las Tesis defendidas en 1792 en el Real Colegio de San Carlos de Buenos Aires,[230] el de las Conclusiones defendidas en la Universidad de Córdoba,[231] o el del autor de unas tesis defendidas en Chile.[232] En contraste con estas posiciones, resalta la posición de Mutis en defensa abierta y franca del sistema copernicano produciendo con ello el escándalo y la reacción de los tradicionalistas.[233]

Muchas de las tesis de Newton fueron favorablemente acogidas en colegios y universidades y también proclamadas en la prensa. Así lo hicieron, pongamos por caso, Alzate desde su *Gaceta*, o Agustín Caballero en el *Papel Periódico de La Habana*. En la Universidad de San Carlos de Guatemala, de 1796 a 1803, los estudiantes, bajo la influencia de Goicoechea, defendieron la física newtoniana.[234] También en Guatemala hubo aceptación de las concepciones de Newton y de Descartes sobre el color y la luz, así como también de la tesis newtoniana, inspirada en el atomismo de Demócrito, de la división de los cuerpos en partículas.[235] En contraste no faltaron las referencias de tipo tradicionalista que se referían a los cuatro elementos de los cuales supuestamente se componían

229 Carracciolo Parra: ob. cit., p. 45.

230 "Tesis sobre filosofía…", editadas por Zuretti: ob. cit., p. 541.

231 "Una tesis de filosofía…", editadas por Martínez Paz: ob. cit., p. 277.

232 Hanisch-Espíndola: ob. cit., p. 93.

233 Hernández de Alba: ob. cit., pp. 144, 149 y ss. Nos hace saber Hernández de Alba que "en honor de Guirrior y autorizados por su presencia el más selecto grupo de discípulos de Mutis defiende, en julio de 1774, por primera vez en el Nuevo Mundo; el discutido sistema heliocéntrico de Copérnico" (Ibídem, p. 136). Mutis no ignoraba los problemas que se presentaban para la aceptación del sistema de Copérnico, por eso consideró necesario aclarar, en su ya mencionada Exposición privada, que "el Sistema Copernicano en nada se opone a las Sagradas Escrituras" (Ibídem, p. 149).

234 Tate Lanning: ob. cit., p. 179.

235 Ibídem, pp. 173 y 191. También en las Conclusiones de Córdoba se suscribía la teoría de Newton sobre la luz y sobre la naturaleza de los colores ("Una Tesis de Filosofía…", editada por Martínez Paz: ob. cit., pp. 273 y 274).

los cuerpos (tierra, aire, fuego y agua);[236] y hasta hubo quien se ocupó de debatir el lugar que ocupó el paraíso.[237]

Particularmente interesante es la contraposición entre la aceptación de la Ley de la gravedad de Newton y la defensa de la posición escolástica de la clasificación de los cuerpos en pesados y ligeros, según características absolutas y distintas. Esta es una de las cuestiones que mejor pone en evidencia el grado de modernidad alcanzado. En forma tradicional se expresó una de las tesis de la Universidad de San Carlos cuando habla de "cuerpo denso", o "de la gravedad y de la liviandad" o, también, "del descenso de las cosas pesadas y del ascenso de las cosas livianas".[238] Elías de Carmen, por su parte, aunque en el tratamiento de la cuestión utilizaba el concepto de "fuerza", se manifestaba, no obstante, con cierto tono tradicional; decía el fraile: "[…] ¿cuál es la causa eficiente del descenso espontáneo de los cuerpos graves? La gravedad es aquella fuerza por la cual los cuerpos tienden a descender a la tierra".[239] Dentro del espíritu ecléctico está más bien la Tesis de Buenos Aires cuando dice que "la gravedad es una cualidad general de los cuerpos; así pues no hay ningún cuerpo absolutamente leve".[240] Con sentido moderno se expresaron, en cambio, dos de las tesis en la colonial universidad guatemalteca; en una se afirmaba que, "todo cuerpo atrae y es atraído";[241] la otra fue sostenida por aquel que llegaría a ser destacado intelectual y político de su tierra, José Cecilio del Valle, quien en aquella época estaba bajo la protección de Goicoechea; según del Valle, "la atracción está en relación directa con la masa".[242]

En Perú, el M.R.P. Isidoro Celis, quien según noticias abrió la senda a la juventud en el estudio de Newton, redactó un compendio de matemáticas y física newtonianos. Promotor del sistema newtoniano lo fue también Unánue, quien dio a luz en 1788 un índice de toda la física conforme a los principios de Newton.[243]

---

236 Cf. Tate Lanning: ob. cit., p. 185, y "Conclusiones…", editadas por Martínez Paz: ob. cit., p. 280.

237 Ibídem, p. 275.

238 Tate Lanning: ob. cit., fotocopia del original en p. 177 (*De corpore raro et denso, De gravitate, et levitate, De gravium descensu, ascensuque livium*).

239 Elías del Carmen: ob. cit., p. 51.

240 "Tesis sobre filosofía…", editadas por Zuretti: ob. cit., p. 539.

241 *Omne corpus atrahit et atractum est* (AGG, A1. 3-12, 12810, 1926. *Propositiones philosophicae*… de Francisco Quiñónez, 19 de agosto de 1791, Tate Lanning: ob. cit., p. 179).

242 *Atractio est in ratione directa massarum* (Ibídem, p. 179).

243 "Noticia de un acto público…", en el *Mercurio Peruano*, ed. cit., 12: 283-284.

Pero fue en Mutis en quien la modernidad científica newtoniana alcanzó un punto culminante en el Nuevo Mundo. El sabio no se limitó a abrazar las doctrinas de Newton, que era lo más común entre aquellos que optaron por defender las doctrinas del científico inglés, sino que claramente propuso adoptar el sistema y el método newtoniano como tales, lo que significaba la apropiación del enfoque moderno de las ciencias, incorporándose con ello a la corriente de la llamada *ciencia nueva*, o sea, aquella línea de desarrollo científico que va de Galileo o Newton.

> Para que la física se adelante —decía—, y los filósofos pueden aprovechar en sus descubrimientos, se ha de observar todo el mérito de las Reglas Newtonianas, sin las cuales es imposible comprender los fenómenos que se manifiestan, ni descubrir sus causas, ni hacer el debido uso de las debidas observaciones y experiencias.[244]

Un significado particularmente importante tienen las matemáticas dentro de la corriente de la ciencia nueva, lo que es comprensible si se recuerda que al decir de Galileo, el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático. Así, para los sostenedores de la filosofía natural, el estudio de la naturaleza habría de basarse en las matemáticas. Por ello, cuando en las lejanas colonias de América se clamaba por la creación de cátedras de matemáticas y se ponía énfasis en su estudio, se estaba en presencia de un signo evidente del despertar de las conciencias.

El interés por las matemáticas se manifestó desde los primeros reformadores mexicanos; aquel grupo de jesuitas creyó que las matemáticas eran necesarias para comprender la física y las ciencias naturales en general.[245] En Perú no se dudaba en afirmar que las ciencias exactas eran las únicas que merecen el nombre de ciencias y que las verdades geomé-

---

244 Las "Reglas tomadas de Newton", parcialmente reproducidas en Hernández de Alba: ob. cit., p. 93.

En otra parte de sus "Reglas tomadas de Newton" dice el gaditano refiriéndose al valor y uso de las suposiciones en las ciencias: "Y así para conocer el filósofo que la causa que ha hallado es la verdadera causa, es menester que pueda demostrar que todos eran fenómenos y todos los efectos de los cuerpos de una sola y una misma naturaleza dependen de aquella causa, de tal suerte que tenga toda ella fuerza y debida actividad para producir semejantes efectos […] La segunda regla es que los efectos de la misma naturaleza son producidos por las mismas causas…". Y hacia el final confirma que "estas son las reglas del celebrado Método newtoniano, por cuyo medio se han hecho tantos progresos en la filosofía" (Ibídem, pp. 94 y 95).

245 Don Joseph Rossi y Ruth: "Carta en que se propone un nuevo remedio para las posiciones violentas, especialmente la del amor", en *Mercurio Peruano*, ed. cit., 245: 8.

tricas eran las solas verdades absolutas que existen en el mundo después (como correspondía al sano respeto teológico) de las de la revelación.[246] En las tesis caraqueñas no faltan los nombres de ilustres científicos y matemáticos de la Europa, entre los que se encuentran el matemático español Bails y el filósofo y matemático Jacquier;[247] este último fue el autor de unas *Institutiones Philosophicae* que gozaron de gran popularidad en América. De la Universidad de San Carlos en Guatemala se sabe que hubo un interés creciente por los estudios matemáticos, así como también en la Sociedad Económica del mismo país.[248]

Todas estas medidas y manifestaciones eran estimulantes signos del despertar científico en las colonias. Cabe, no obstante, aclarar que una más plena expresión de modernidad implicaba la incorporación de las matemáticas en la orientación de los estudios científicos; la cuestión no radicaba solo en la aceptación de las matemáticas como ciencia, sino en su incorporación a la investigación y a la demostración científicas, y en su uso como instrumento eficaz de la nueva ciencia. Dentro de esta concepción o próximo a ella, se situaba Llano y Zapata cuando afirmaba que "las matemáticas, y principalmente el álgebra y la geometría, son los elementos de todas las ciencias naturales".[249] En términos similares se expresó Bartolache al precisar los requisitos para una física sólida y fructuosa. "Conviene saber —argumentaba—, que se necesita como previo estudio el de las Matemáticas Gefes, Aritmética i Geometría, sin las cuales no podrá estudiarse aprovechadamente la Física. I porqué? porque en ellas se trata, i se trata con la luz i norte de la rigurosa demostración […]".[250] En esta línea, pero en un plano más modesto, parece hallarse la tesis de Cecilio del Valle para la Universidad de San Carlos, cuando particulariza en las matemáticas de la gravedad y de la atracción siguiendo el estilo de Newton.[251]

246 Carracciolo Parra: ob. cit., p. 144.=

247 La Sociedad Económica fundó una escuela de matemáticas en 1795. En la Universidad los primeros exámenes que incluyeron la geometría tuvieron lugar en 1791 y 1792, y también se dio un curso de matemáticas (Tate Lanning: ob. cit., p. 165 y ss.).

248 Llano y Zapata: "Carta al marqués…", en *Memoria-histórico-físicas...*, ed. cit., pp. 595-596.

249 José Ignacio Bartolache: "Verdadera idea de la buena i de su gran utilidad", en *Mercurio Volante*, 2: 14-15, México, 28 de octubre, 1771.

250 Cf. Tate Lanning: ob. cit., p. 179.

251 Alzate en sus Gacetas le dedicó a Franklin todo un artículo ("Breve elogio a Benjamín Franklin", en *Gacetas...*, ed. cit., t. II), y en las Tesis del Convictorio en Buenos Aires se hace mención a los experimentos del científico norteamericano y se consigna que para explicar la electricidad puede elegirse la hipótesis de Franklin

Además de Copérnico y Newton, otra amplia gama de destacados hombres de ciencias fueron escuchados en los territorios coloniales. De manera específica cabe mencionar a Kepler y a Franklin. El primero aparece frecuentemente en la mayoría de las manifestaciones de la renovación científica y el segundo tuvo particular recepción por los estudios sobre la electricidad.[252] Pero no solo ellos, sino que, dentro de un creciente interés por la biología, también las teorías de Buffon tuvieron una buena acogida;[253] como tampoco se desconocía la teoría de la circulación de la sangre de Harvey. Y la lista podría continuar: Boyle, Lavoisier, Dailly, Musschembroek, etcétera, sin olvidar, claro está, a los eclécticos ibéricos como Almeida o Verney.

La liberación de las ciencias y de la investigación científica exigía necesariamente desembarazarse del silogismo y del método escolástico en general. Por ello, el electismo reformista novomundista mostró su discrepancia con el método escolástico de conocer y acercarse a la naturaleza y propugnó su sustitución por otros métodos más adecuados, como la observación y la experimentación, capaces, a juicio de aquellos hombres, de seguir a la naturaleza en su objetividad. De esta manera, la afirmación del valor de la experiencia y de la experimentación le restaba valor a la lógica aristotélica como instrumento de investigación natural; la experiencia se veía entonces como el instrumento susceptible de ir más allá de los esquemas abstractos y librescos que la ciencia de tipo medieval interponía entre el hombre y el mundo natural. Con la experiencia, un vasto campo de investigación científica quedaba abierto a los hombres. Este credo metodológico era de gran significación, pues con él se abrían los caminos para un estudio estrictamente científico de la naturaleza siguiendo el método establecido por los modernos. Ya los jesuitas, iniciadores de la modernidad en Nueva España, habían mostrado su vocación modernizante en este sentido,[254] y, en el decursar de

y de Nellet ("Tesis sobre filosofía…", editada por Zuretti: ob. cit., pp. 546 y 543); también en la Universidad caraqueña se exponía y defendía la teoría eléctrica de Franklin (Carracciolo Parra: ob. cit., p. 76).

252 Un estudiante de la universidad guatemalteca defendió los principios de Buffon en contradicción con la doctrina aristotélica de que la vida podía originarse en la corrupción (Tate Lanning: ob. cit., pp. 162-163). En el mismo sentido se expresaron las Conclusiones de Córdoba cuando afirmaba "que ningún viviente nace de la corrupción como hasta ahora creyeron los peripatéticos" ("Una tesis de filosofía…", editada por Martínez Paz: ob. cit., p. 279).

253 Cf. Moreno: *Estudios de historia de la filosofía en México*, ed. cit., p. 190.

254 "Exposición privada" en Hernández de Alba: ob. cit., p. 144.

las décadas siguientes, las posiciones se harían más diáfanas y radicales como expresión de una conciencia más plena de la importancia que la cuestión del método tenía par cualquier intento serio de modernizar los estudios científicos. Para Mutis "cualquiera medianamente versado en la historia de la Astronomía conocerá desde luego, que una ciencia, que debería haberse fundado en la observación se ha visto sujeta a las mismas extravagancias que los sistemas filosóficos".[255] También Alzate puso adecuado énfasis en la cuestión del método cuando, en su *Breve elogio a Benjamín Franklin*, hacía notar que el sabio norteamericano "no era de aquellos físicos que erizan sus obras de cálculos penosos […] la experiencia, la observación, los ejemplos eran las fuentes de que deducía Franklin sus descubrimientos".[256]

En contrapartida a la defensa de la experimentación y de la observación se daba el rechazo a la autoridad como inepta para alcanzar un conocimiento de tipo científico. Ya Clavijero había sentado los límites de la autoridad y recomendaba emplear en la física "un método que nos llevó a la investigación real de la verdad, y de ninguna manera sostener algún postulado establecido arbitrariamente por los antiguos".[257] Tiempo después, en Caracas, una de las tesis podía defender sin escándalo que la autoridad de los santos padres no constituye argumento cierto en las ciencias naturales.[258]

Tanto el interés por la renovación de método en un sentido experimental como la afirmación de la capacidad de la razón humana para interpretar el mundo de la naturaleza, eran en gran medida una consecuencia del propósito primordial del reformismo electivo de hacer de las ciencias un conocimiento seguro. Pocos, ya se ha visto, fueron realmente radicales en la vía de la renovación científica, pero el electismo tuvo al menos el mérito de mostrarse abierto a los nuevos conocimientos y de no sostener

255 Alzate: "Breve elogio…", en *Gacetas de Literatura*, ed. cit., p. 74. También en la universidad guatemalteca quedaron muestras de la idea de que en las ciencias físicas el experimento era el camino que conducía al conocimiento. "*In rebus physicis observationes, ac experimenta sunt conculenda*" rezaba una de las tesis (AGG, A1. 3-12, 12820, 1929. Thesis de Pascual López y Plata, 21 de octubre de 1799. En Tate Lanning: ob. cit., p. 173).

256 Maneiri /Maneiro/, Jonnis Aloysii: *De Vitis aliquot Mexicanorum aliorumque qui sive virtite, sive litteris Mexici imprimis floruerunt*, Bononiae, Ex Typographia Alelí a Vulpe 1791-1792, vol. III, p. 56 (Traducción de B. Navarro en *La introducción de la filosofía…,* ed. cit.).

257 "Sanctorum acctoritas scientis naturalibus certa non praebet argumenta" (G. en A.: A.V. – Exped. de José Antonio Echezuría. En, Carracciolo Parra: ob. cit., p. 74).

258 Navarro, *La introducción de la filosofía…*, ed. cit., pp. 149-150.

posiciones intolerantes ante los nuevos descubrimientos científicos que se realizaban en Europa.

En contraposición, una actitud menos receptiva de la modernidad parece haberse manifestado en la filosofía moral, al menos en lo que al ambiente en colegios y universidades se refiere. Si se exceptúa su obligatorio estudio escolar, como parte del currículum, no se encontrarán, en general, muestras de que las cuestiones específicamente relativas a la moral concitaran un interés equivalente al de las otras cuestiones hasta aquí analizadas. Solo la problemática en torno al probabilismo parece haber conmovido los espíritus y avivado polémicas fuera de los muros colegiales. Este cierto desinterés por la ética fue quizás lo que motivó la queja que dejó vislumbrar Alegre en carta a Clavijero: "Más propio sería tratar de Ethica, y es parte principalísima que no lo hacemos porque no lo permite la costumbre, en cuyas manos está el criterio y la autoridad".[259]

Alegre se refería evidentemente a la ética o filosofía moral que era una de las cuatro partes de que estaban compuestos en aquella época los estudios de filosofía. La Filosofía Moral constaba de dos partes; una se ocupaba de la teoría del acto humano, y enseñaba las reglas para ordenar la voluntad y guiar la conducta humana, o sea, constituía la ética propiamente dicha; la segunda parte trataba del derecho natural y consistía, de hecho, en el establecimiento de una serie de tesis y principios políticos.

La problemática ética propiamente dicha se ocupaba de la definición del sumo bien y del problema de la libertad (libre albedrío) y se caracterizaba por un espíritu de introspección que se interesaba fundamentalmente en la vida interior. Debido a que esta ética era la teoría moral de la religión cristiano-católica, propendía a un contraste dualístico entre la carne y el espíritu y entre el deber y el pecado; en ese contexto el peso de la responsabilidad de la voluntad y de la conciencia eran decisivos.

La ética de los colegios apenas se apartó del espíritu escolástico y se enseñaba, en general, en forma más bien tradicional, indiferente a la modernidad. Esto hizo que predominara la esencial intención tradicional de considerar la vida como simple preparación para la vida futura y, por consiguiente, sin valor por sí misma. "El hombre no puede encontrar en sí mismo la felicidad verdadera", afirmaba una de las tesis de la Universidad de San Carlos; "Solo Dios —rezaba otra de las proposiciones— en

259 "Homo non potest in seipso veram felicitatem invenire". "Deus solus est summa hominis beatitudo, sive summum bonum". Reproducción facsimilar de las proposiciones defendidas por José Mariano Yúdice y Broqueo, en Tate Lanning: ob. cit., p. 313.

la máxima felicidad del hombre y su bien máximo".[260] Un aliento similar se encuentra en varias de las proposiciones de la Universidad de Caracas cuando consideraban que la felicidad del hombre no está en el placer ni en los bienes creados, sino que objetivamente reside en Dios, único ser eterno, a quien confiesan todos los pueblos.[261]

La ética en aquellas décadas continuaba poseyendo esencialmente la misma intención teológica y normativa que hasta entonces la había caracterizado; así, el objetivo extra humano que debía caracterizar el comportamiento del hombre quedaba con frecuencia correspondientemente subrayado.

> El hombre está destinado a una verdadera y perfecta beatitud —decía una de las tesis del Real Convictorio de San Carlos— que no puede hallar en sí mismo, ni en otro bien alguno creado, sino solo en el Sumo Bien, que es Dios, y en su perfecta bienaventuranza. Por ello sostenemos que todas y cada una de las acciones deliberadas del hombre deben ser referidas a Él, como a último fin; por amor aunque sea virtud.[262]

Esencial en la ética cristiano-católica es su carácter normativo. En ella no basta una indagación teórica sobre las doctrinas y concepciones fundamentales sino que se busca establecer normas, reglas y principios que guíen al hombre en su conducta práctica. Varias de las proposiciones defendidas en aquella época dejan constancia de esta función fundamental de la Filosofía Moral. Para uno de los estudiantes de la universidad guatemalteca, "el oficio de la ética es dirigir las costumbres de los hombres con razonamiento correcto";[263] en otra proposición la función normativa se hace más evidente puesto que para ella "la ética ofrece aquellas reglas por las cuales el intelecto humano se orienta hacia la honradez".[264]

---

260 Cf. Carracciolo Parra: ob. cit., p. 110.

261 "Tesis sobre filosofía…", editada por Zuretti: ob. cit., p. 533.

262 "Ethica officium est hominum mores recta ratione dirigere…" (AGG, A1. 3-12, 12817, 1929. Tesis de Mariano de Jesús Álvarez, enero de 1797; en Tate Lanning: ob. cit., p. 309.

263 *Regulae illae, quibus humanus intellectus ad honestatem dirigitur, Ethica nuncupantur* (AGG, A1. 3-12, 12823, 1931. Tesis de Juan José de Calderón, 18 de junio de 1802; ibídem).

264 "¿Cuál es la doctrina en que todos [los sabios] concuerdan, ¿Cuál es el sistema en que todos convergen?, ¿Cuál es el principio en que todos se fundan? Solo la vanidad es cierta en todos". "La vanidad de la sabiduría humana no se funda en la certeza de la ciencia sino en la certeza de la cátedra; esta, a la manera de una torre inexpugnable, infunde terror". "Habiendo tantas ciencias, apenas hay alguna que haga

Un tibio soplo de modernidad se deja sentir en Díaz de Gamarra cuando establece un nexo entre la conducta moral y el conocimiento; para él los errores del entendimiento son con frecuencia la causa de vicios sociales e individuales. Un caso aparte lo constituye el brasileño Matías Aires, quien escribió una obra de ambiente moralista con aforismos y sentencias; en sus reflexiones sobre la vanidad de los hombres, brindó páginas de corte ascético que trataban de mostrar el esfuerzo permanente que, en lucha interna o íntima, debía desplegar el alma humana.[265]

Al igual que en la primera mitad del siglo XVIII, la cuestión del probabilismo y la problemática de la gracia, a él unido, concitaron interés y disputas. La controversia se situó, en línea general, sobre las mismas bases tradicionales que en épocas anteriores, es decir, en el terreno de una ética de perspectiva religiosa y teológica. En algunas ocasiones, sin embargo, el cambio de mentalidad también se hizo sentir en este orden de cosas; tal fue el caso de la llamada segunda polémica sobre el probabilismo, en el Perú. Como ha hecho notar algún estudioso,[266] uno de los contendientes reprochaba a ambas posiciones el tono tradicionalista, ya fuera a favor o en contra del probabilismo, y abogaba por la introducción de criterios más cercanos a la moral profana y al examen crítico-racional.

En el Ecuador, Santa Cruz y Espejo, por su parte, se mostró muy crítico de la moral jesuítica y del probabilismo desde las páginas del *Nuevo Luciano de Quito*. Espejo velaba por la pureza de la moral cristiana y veía en el probabilismo jesuítico un peligro a enfrentar; particularmente interesante en la crítica del quiteño fueron sus referencias, en busca de

---

que nos conozcamos a nosotros mismos, ni a nuestros vicios ni a nuestra vanidad. Las ciencias humanas que aprendemos comúnmente son aquellas que importaba poco que supiésemos; debíamos aprendernos a nosotros, esto es, a conocernos, ¿de qué sirve el saber, o aprender a saber, o cómo el mundo se gobierna, si al mismo tiempo ignoramos cómo nos debemos gobernar?" (Matías Aires: "Reflexões sôbre a vaidade dos homes", en Luis Washington Vita: *Antología do pensamento social e político no Brasil*, Unia Pan-Americana, Washington, D. C., Editorial Grijalbo Ltda., São Paulo, 1968, pp. 48, 50 y 51. Traducción de la autora).

265 Mancera Dall'Orso: ob. cit., pp. 15-18.

266 En el *Nuevo Luciano de Quito* dice el Dr. Mera, uno de los contrincantes del diálogo, refiriéndose precisamente a las Cartas Provinciales: "Las leí cuando fui probabilista, que solo así pude librarme de la censura en que incurren los que leen libros prohibidos. Y decía por lo que mira a estas cartas, solamente las cuatro primeras se sabe que están manchadas con el feo borrón del jansejismo, y las otras no hablan sino de la moral jesuítica; luego las puedo leer una vez […] Per sin que Vm. se me escandalice, digo qe puedo dar gracias a dios de haberlas leído porque a ellas debo el haber enteramente abandonado el probabilismo" (Francisco Javier E. Santa Cruz y Espejo: *El Nuevo Luciano de Quito*, Imprenta del Ministerio de Gobierno,Quito, 1943, p. 172).

apoyo argumental, nada menos que en el jansenismo; en ese sentido no se inhibió de mencionar ni a Arnauld ni a las *Cartas Provinciales* de Pascal.[267]

Con el advenimiento de los Borbones al reinado de España y la expulsión de los jesuitas, la cuestión del probabilismo pasó a ser considerada en un plano esencialmente político. Al igual que otras doctrinas jesuíticas, el probabilismo fue condenado y prohibido. En realidad, lo que preocupaba eran las doctrinas de Suárez sobre el poder real y, específicamente, las doctrinas del regicidio y el tiranicidio, aunque estas últimas no eran propiamente jesuíticas; se quería impedir que las mismas se enseñaran o se propagaran ni siquiera como probables. Es obvio que entre el probabilismo y el regicidio o el tiranicidio no existía un nexo tal, pero a los intereses políticos del despotismo ilustrado convenía, de una manera u otra, negar o desacreditar las concepciones de los hijos de Loyola en su conjunto; por eso, la literatura lingüística de la época no vaciló tampoco en desacreditar al probabilismo confundiéndolo con el laxismo y hasta con el casuismo, aunque es justo reconocer que esa confusión no nació con el despotismo ilustrado, sino que estaba plenamente instalada con anterioridad. Carlos III y sus ministros dieron órdenes expresas —en particular las Reales Cédulas del 12 de agosto y del 18 de octubre de 1768— para que esa condenación se realizara en sus dominios. También en el VI Concilio Limense de 1773, el asunto fue fuertemente debatido, pero no se logró obtener la expresa condenación deseada por el soberano.[268]

Las cuestiones de política se estudiaban en la segunda parte del curso de Filosofía Moral, es decir, en aquella que se ocupaba de la ley natural y de la ley humana; en ese sentido, la problemática estribaba en la relación entre una y otra, puesto que la ley humana (legal) debía ajustarse a la ley natural universal y debía, asimismo, estar sometida a la ley divina. La cuestión clave consistía en la insistencia de un contenido esencialmente moral de la ley ya que la misma, debido a su subordinación a la ley divina y a la ley natural, obligaba a la conducta de los hombres.[269]

---

267 Cf. Dall'Orso: ob. cit., pp. 7 y ss., y también Hanisch-Espíndola: ob. cit., pp. 95 y ss.

268 "Lex naturalis nullam mutationem nullamque dispensationem admittit" (Proposiciones defendidas por José Mariano Yúdice y Croqueo en la Universidad de San Carlos de Guatemala en 1801. Facsímil en Tate Lanning: ob. cit., p. 312).

269 "Conclusiones…", editadas por Martínez Paz: ob. cit., p. 262. En forma similar se expresaba una de las tesis defendidas en la Universidad de San Carlos en Guatemala: "Suprema Principim auctoritas, a Deo non a Populo suam habet originem" ("La soberanía tiene su origen en Dios y no en el pueblo". /AGG, A1. 3-12, 12813, 1927. Tesis de Manuel José del Castillo, 24 de diciembre de 1794. Tate Lanning: ob. cit.,

Una de las cuestiones fundamentales giraba en torno al origen y trasmisión del poder. Como es sabido, las teorías medievales consideraban que el poder procedía de Dios, quien lo trasmitía a la comunidad o a la sociedad y de ahí lo recibían los gobernantes. Con los Borbones la tendencia en favor de la doctrina del origen divino directo del poder real y del poder ilimitado de su autoridad se impuso. Las proposiciones defendidas en los colegios y universidades novomundistas dan prueba de este reflejo en la teoría del afianzamiento del poder y de la autoridad del soberano. "Si investigamos el origen y poder de dominio de reyes y emperadores —dicen las conclusiones de Córdoba— no encontraremos ciertamente otro que el mismo Dios, de quien deriva toda autoridad humana".[270]

Claro es que la tendencia suarista, que se encuentra sobre todo antes de la expulsión de los jesuitas, sostenía una posición diferente. Así, coincidiendo con Victoria y Suárez, el mexicano Alegre se manifestó en la línea del poder trasmitido por Dios a los gobernantes a través de la comunidad; al respecto, decía en sus *Institutionum Theologicarum*: "[….] no es necesario que Dios inmediatamente elija rey a este, o le confiera la jurisdicción, ya que bien puede conferírsela por medio de los hombres, de acuerdo con el origen natural de las cosas".[271] Alegre tomó partido por la doctrina del origen consensual del poder, es decir, por la concepción de que existe un pacto de convención entre los hombres; al respecto, decía en la misma obra que "todo imperio […] de cualquier especie que sea, tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres".[272]

La cuestión del origen del poder tenía un segundo aspecto también muy importante. Evidentemente, si el poder emanaba directamente de Dios, no era necesaria la aceptación o aprobación de las leyes por el pueblo. El pueblo estaba, en consecuencia, en la obligación de aceptar

---

p. 314). También las Tesis de Buenos Aires afirman que "la suprema autoridad de los príncipes tiene su origen no en el pueblo sino en Dios" ("Tesis…", editadas por Zuretti: ob. cit., p. 533).

270 Francisco Javier Alegre, *Institutionum Theologicarum*, selecciones traducidas y editadas por Gabriel Méndez Pancarte, en *Humanistas del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 51.

271 Ibídem, p. 49.

272 "Conclusiones…", editadas por Martínez Paz: ob. cit., p. 263. También en Argentina se decía en unas lecciones de ética que la potestad legislativa compete al rey y no al pueblo, pues las leyes no dependen de este, sino que se derivan de la ley eterna (Cf. Torchia: ob. cit., pp. 51-52). En el Certamen Literario, por su parte, se lee: "Leges humanas tam Civiles, quam Ecclesiasticae obligant ante Populi acceptationem" (Edición facsimilar en José Toribio Medina: ob. cit., p. 38).

y obedecer tanto las leyes civiles como las eclesiásticas. Las ya varias veces mencionadas Conclusiones de Córdoba dejaban claramente establecida la potestad legislativa del rey —y de la Iglesia— cuando afirmaban que "las leyes humanas así eclesiásticas como civiles no necesitan la aceptación del pueblo para obligar en conciencia".[273] Existía, pues, una obligación moral de conformar la conducta humana o, específicamente, la conducta del pueblo a las leyes. Era, en suma, la concepción que se avenía a los intereses del despotismo ilustrado, en el cual la autoridad y el poder real se afirmaban con fuerza y la soberanía de la monarquía no debía concitar duda alguna. En esas circunstancias era obvio que ante otra de las cuestiones tratadas, aquella del mejor tipo de gobierno, se enseñase la doctrina de la superioridad de la monarquía sobre las demás formas de gobierno.

Las doctrinas imperantes no implicaban, sin embargo, que otras ideas no se manifestaran también; en definitiva, si el mismo suarismo era peligroso, era porque sus teorías habían logrado una nada despreciable aceptación. Se podría recordar en este sentido, cómo dos de los precursores de la independencia en Guatemala defendieron en su época universitaria la doctrina de la soberanía popular.[274] Y hasta el mismo deán Funes, reaccionando con virulencia contra la doctrina de la soberanía popular, dejó el testimonio de cuán profundamente calaba, a sus ojos, la peligrosa doctrina.[275]

---

273 Se trata de Manuel Antonio Molina y Marcia Zabadúa. Cf. Tate Lanning: ob. cit., p. 354.

274 Escribía el Deán al Virrey en 1799, a 11 años del movimiento de mayo: "En la matrícula a código dictada en esta Universidad y que remitimos a V. E., se enseña en la segunda conclusión, la opinión falsa perturbadora de la paz pública y contraria a los verdaderos derechos de la legislación, de que la ley para que tenga su firmeza necesita la aceptación del pueblo. Este es un monstruo de los muchos que ha producido el espíritu de sedición" (Martínez Paz: ob. cit., p. 229).

Otro índice de la filtración de ideas perturbadoras se encuentra, por ejemplo, en una nota del 2 de septiembre de 1790, dirigida por el gobernador de Chile al rector de la Universidad: "He advertido —le decía— que en el público se habla de unas conclusiones defendidas en esta Universidad el 31 del mes próximo pasado, y que se ha hecho notable esta función por haberse disputado en ella la autoridad divina de los Reyes, y ofendiéndose esta en alguna manera, o por demasiado ardor en los argumentos con que se impugnó su celestial origen, o por otras especies e incidentes que no se ha atinado hasta ahora a explicarse bien" (Ricardo Donoso: *Las ideas políticas en Chile,* Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1967, p. 21).

275 Alertaba Villava en 1797: "Procuremos, mientras los americanos se mantienen nuestros vasallos, darles el mejor gobierno y las mejores leyes, por nuestra misma conveniencia" (Vitorián de Villava: "Apuntamientos para la reforma del reino", en

Pero en realidad, en el plano de la doctrina política, la literatura teórica que se producía, tanto en la península ibérica como en los territorios del Nuevo Mundo, debía servir, ante todo, de fundamento a los reclamos esenciales del despotismo ilustrado con su énfasis en el carácter ilimitado e independiente del poder real respecto a cualquier otro —civil o eclesiástico— y la exigencia de absoluta sumisión de los vasallos. En el contexto de este regalismo deciochesco —ilustrado y omnipresente—, encarnado en las colonias por una elite administrativa, habría que ubicar y entender el conjunto de actitudes y posiciones doctrinarias políticas, económicas y sociales que se desarrollaron en los territorios de ultramar. Este pensamiento se manifestó a través de figuras protagónicas de la vida colonial, representantes de los intereses de los ricos criollos y de las capas medias. Muchos de ellos, como Belgrano, Salas o Arango y Parreño, ocuparon hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX importantes posiciones en la jerarquía administrativa y fue en función de esos cargos que debían rendir informes, memorias, representaciones, etcétera, por medio de los cuales dejaron sentir las preocupaciones y anhelos de las clases sociales a las que pertenecían o representaban. La prensa de la época constituyó también un útil vehículo para la expresión de sus ideas y reivindicaciones.

Aquellos hombres se desenvolvieron en el contexto de la gestión del despotismo ilustrado en cuya acción misma participaron con frecuencia. Al despotismo ilustrado en la península ibérica no le fue ajeno ni el liberalismo económico ni el interés por los problemas de la agricultura (tan importante este último para el saneamiento de la vida española), todo ello en un espíritu de reforma que marchaba paralelo a una concepción de la problemática social y política. A América llegó también dicho pensamiento, ya fuera por la vía de sus fuentes directas, ya a través de las versiones españolas o portugueses. Había, sin embargo, una diferencia fundamental que no puede soslayarse ni puede ser relegada a un segundo plano; la América hispánica y lusófona tenía un estatus de colonia y su vida económica y política estaba determinada por esa condición esencial. En consecuencia, no tenía las mismas implicaciones, ni la misma significación, la toma de posición en favor de un liberalismo económico o la demanda de reformas cuando estas se hacían en la metrópoli que cuando surgían de las colonias; el proclamar ciertas ideas y el reclamar

Pensamiento político de la emancipación, selección de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 60).

modificaciones administrativas equivalía con frecuencia a una demanda política que implicaba asumir posturas que trastocaban las relaciones colonia-metrópoli. Es interesante notar cómo el tratamiento del núcleo específicamente político de esas relaciones era cuidadosamente evadido (salvo hacia el final de la etapa, cuando la eclosión de la tendencia emancipadora impuso la presencia directa del tema) y la atención se concentraba de manera particular sobre el asunto menos comprometedor de los obstáculos económicos al desarrollo, a pesar de ser precisamente una cuestión política la que latía en el sustrato de aquel movimiento.

El problema fundamental consistía, pues, en la actitud que se asumía frente al poder colonial; o, dicho en otros términos, cuáles eran las relaciones (justas) que debían existir entre una colonia y su metrópoli. Este era el fondo del problema que se debatía aunque no se mencionase; al parecer, una especie de sabia autocensura se imponía en aquellas circunstancias. Lo que no impidió que se pusiera de manifiesto hacia el poder colonial un cambio de actitud de carácter reformista, el cual, siguiendo el espíritu de la época, se apoyaba en argumentos teóricos variados mostrando con ello su filiación ecléctica. Fue reformista aquel pensamiento y aquella acción porque se aspiraba a una reforma del régimen colonial y no a la abolición del mismo. Mediante cambios y acomodamientos se buscaba modificar el régimen existente haciéndolo más moderno. Conscientes de sus propios intereses y necesidades, aquellos hombres comenzaban a hablar con voz propia y se esforzaban por demostrar la capacidad de los americanos para disponer por sí mismos de sus destinos y para buscar las soluciones adecuadas a sus problemas; aquello era sin duda una forma diferente de concebir las relaciones que habían existido hasta entonces. Los argumentos teóricos fueron encontrados con frecuencia dentro de la Ilustración —sobre todo en lo concerniente a la economía—, pero se daban dentro de un discurso doctrinario de tipo reformista, cuyo objetivo visaba una modificación en la naturaleza misma de los nexos colonia-metrópoli que consistía fundamentalmente en la obtención de una incidencia más decisiva en la determinación de los destinos regionales.

El despotismo ilustrado había realizado sin duda reformas importantes, pero resultaba evidente —sobre todo hacia el final del período— que ellas no colmaban los anhelos y esperanzas de los criollos. Algunos españoles, conscientes del peligro que aquella insuficiencia implicaba —ya por liberalidad de espíritu, ya por sagacidad política, o por ambas a la vez— unieron sus voces al coro de críticas y de demandas de reformas; tal fue

el caso, por ejemplo, de Vitorian de Villava,[276] fiscal de la Audiencia de Charcas durante la última década del siglo XVIII. En realidad, la tónica general del movimiento mostraba un optimismo en la gestión borbónica producto de los cambios positivos que la misma había introducido. Aquellos hombres defendieron de manera permanente y sistemática sus intereses propios, pero siempre procurando mantenerse dentro del marco del despotismo ilustrado y de las ciertas facilidades que este ofrecía. Se creía que era posible el desarrollo y el progreso de las colonias en conciliación con los intereses de la metrópoli, es decir, se pensaba que los intereses metropolitanos y los de sus dependencias ultramarinas podrían ser satisfechos a la vez. Esta intención estuvo a veces expresamente declarada, pero en otras ocasiones quedó más bien implícita, aunque de forma regular subyacía en los escritos y acciones.[277]

Tampoco faltaron en muchos de ellos, como en Arango y Parreño por ejemplo, los continuos votos de fidelidad a España y a su soberano. En este sentido resulta válido para todo el continente el juicio de Sergio Aguirre sobre el reformismo cubano de aquella etapa, cuando hacía notar que, a pesar de las fuertes expresiones de fidelidad hispánica, aquellos criollos estaban librando en el fondo sus primeros combates políticos.[278] Y esto es así porque existía en la vida económica y política una contradicción real entre los intereses de unos y de otros; de ahí que dichos hombres se mostraran conciliadores y apremiantes a la vez. Debido a que existía el criollo como algo distinto del español con intereses económicos

276 El brasileño José Joaquín da Cunha de Azevedo Continho decía claramente, por ejemplo, en las palabras introductorias a su *Ensayo económico sobre el comercio de Portugal y sus colonias*, "siendo el objeto de este Ensayo no solo los intereses de Portugal y de sus colonias […]" (En *Pensamiento de la Ilustración, economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*; compilación y prólogo de José Carlos Chiaramonte, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, 1979, p. 44).

277 Cf. Sergio Aguirre: "Seis actitudes de la burguesía cubana en el siglo XIX" (1942). Reproducido en *Eco de Caminos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1974, p. 83.

278 Esta idea está más o menos implícita en una gran parte de los escritos; otras veces se dice de manera clara y expresa. Argumentaba al respecto el ponderado padre Caballero: "Ni es razón, ni es posible, que la distancia en que está el Nuevo Mundo del antiguo, pueda gobierno ninguno, situado en Europa, gobernar a los pueblos sin conocimiento de sus necesidades locales y con arreglo a ellas" (José Agustín Caballero: "Ideas y bases para una constitución de la monarquía y sus colonias, y que el autor entregó al diputado Jáuregui, en 1811, para su representación a dichas cortes". En *Escritos varios*, ed. cit., t. I, p. 266). Azeredo, por su parte, buscaba con su obra que se conociera mejor al Brasil "por el interés y bienestar de los vasallos ultramarinos" (Cf. Azara: ob. cit.).

diferentes, el enfrentamiento, aunque todavía no irreconciliable, se ponía de manifiesto continuamente en el marco de la vida colonial.

Aquella rivalidad se expresaba, en primer lugar, a través de las críticas —con frecuencia descarnadas— que motivaba la gestión colonial. Los hombres más preclaros de entre los reformadores no se inhibieron de denunciar las arbitrariedades y el trato, a su juicio discriminatorio, que sufrían las colonias. La literatura al efecto objetaba el desconocimiento de la realidad ultramarina por parte del gobierno central[279] y se llegaba a una verdadera descripción histórica crítica de los "antiguos achaques"[280] del régimen y de las causas de la decadencia del reino;[281] y al hacerlo, no fue raro que se hablara claramente de los abusos y mal gobierno de los negocios públicos; el moderado Villava habló inclusive de que América se había mantenido "bajo el gobierno despótico de los virreyes".[282] Los análisis llevados a cabo por el reformismo se realizaron a través de informes críticos sobre las cuestiones económicas y sociales más importantes (el monopolio del comercio fue quizás lo más atacado), con lenguaje moderado y frecuentes votos de lealtad a España, pero que constituían de hecho una acerba crítica del régimen colonial.[283] En aquellas descripciones de los "achaques" y en las críticas al estado existente se ponía al descubierto la irracionalidad del sistema imperante —en especial, su irracionalidad económica— y se ponía en solfa, en definitiva, la naturaleza injusta de las relaciones coloniales existentes; se fundamentaba, además, hechos a la mano, la necesidad de modificar aquellas relaciones específicas, en una búsqueda de algo así como una modernización del

279 La expresión es de Arango.

280 De las causas de la decadencia del reino se ocupó, entre otros temas, Manuel de Salas en su *Representación de 1796* (Manuel de Salas: "Representación hecha al Ministro de Hacienda don Diego de Gardoqui por el síndico del real consulado de Santiago, sobre el estado de la agricultura, industria y comercio de reino de Chile", en *Escritos de Don Manuel de Salas y documentos relativos a él y su familia*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1910).

281 Villava: ob. cit., p. 59.

282 Un gobierno, argumentaba ya sin ambages el padre Caballero en 1811, "podrá, sí, restringir sus necesidades exteriores a cierto objetivo de interés propio suyo, o que crea propio, como lo hizo España con sus Américas, sujetando su industria y prosperidad al particular engrandecimiento de un gremio privilegiado, en cuyo obsequio sacrificó los grandes y naturales recursos de estos vastos dominios […]" (Caballero: "Ideas y bases […]"; en ob. cit., p. 266).

283 Ver, por ejemplo, las obras ya citadas del padre Caballero y de Azeredo; también en Hipólito Unánue, "El ciudadano español", en *El verdadero peruano* (1813), reproducido en la antología de José Luis y Luis Alberto Romero: ob. cit.

colonialismo a través de la superación de la rigidez y el inmovilismo que le impedía satisfacer las necesidades del Nuevo Mundo.

Varias fueron las demandas concretas de cambio, casi todas de tipo económico, como la libertad de comercio interior y exterior, el desarrollo de las potencialidades productivas de cada región, la introducción de un régimen arancelario más liberal con reforma de las leyes mercantiles y liquidación de un régimen fiscal que parecía excesivo, reforma del transporte, etcétera. No faltaron tampoco las preocupaciones que estimularan la adopción de nuevos cultivos y facilitaran la introducción de tecnologías más modernas. En lo fundamental se buscaban concesiones para fomentar sus negocios, lograr la reanimación general de la vida económica de las colonias e impulsar su adaptación a las exigencias del desarrollo de mercado mundial. Y para todo ello resultaba imprescindible tocar las estructuras del régimen colonial, desembarazar la administración de una reglamentación excesiva y obstaculizadora, deshacerse de una legislación caduca y dar un vuelco a las actividades productivas y comerciales.

Pero todos aquellos planes, desde los menos osados hasta los más radicales, se insertaban en la línea del mantenimiento del estatus colonial. Sin embargo, el carácter políticamente perturbador de las críticas y demandas de los reformistas no debe dejar lugar a dudas. De hecho, la tendencia era modificar cada vez más el tipo de los lazos existentes con el poder central. Se trataba del anhelo de un régimen de relaciones políticas diferentes, más liberal y flexible, que permitiera un espacio vital para la determinación y gobierno. El tenor de ciertas expresiones tales como "España ultramarina", "españoles ultramarinos", "vasallos ultramarinos",[284] etcétera, constituye un índice significativo de aquellas intenciones iniciales; lo importante es que las reformas requeridas eran solo posibles mediante una acomodación de las relaciones imperantes; así, por ejemplo, las reformas propuestas por Arango tendían a establecer una mayor autonomía del gobierno local isleño.

Aquel reclamo —implícito primero, expreso después— por tomar parte cada vez más activa de las cuestiones del poder local, resultaba coherente con la importancia que tenía para los criollos el ocupar cargos decisivos y el estimular la creación de otros nuevos que les permitieran la promoción de su política, en contraposición, claro está, con los grupos españoles privilegiados que se embolsaban los mayores beneficios gracias a las estructuras en funcionamiento.

284 Cf. Villava: ob. cit.

En su conjunto, era una demanda impetuosa por la igualdad de derechos y por cambios —tal y como lo anhelaban los más radicales de entre los reformistas—, de la naturaleza del estatus colonial derivando hacia la fórmula de territorios o provincias de ultramar; ya no era cuestión de mantener la situación de sometidos sino la de formar parte de un todo con un gobierno central en la Península; "miembros distantes que componen el cuerpo total" fueron los términos utilizados por el padre Caballero. Diáfanamente autonomista se mostró el sagaz Villava cuando ya en 1797 abogaba por convertir los territorios de América en provincias de España, modernizar el Estado y liquidar una legislación caduca.[285] Poco después, cuando ya el movimiento independentista era un hecho en América, el padre Caballero se permitió redactar un proyecto de autonomía para la isla de Cuba, en el que recomendaba la prudencia de

> reconocer y facilitar desde ahora aquella parte de los reclamos de estos súbditos extraviados, que llevan fundamentos de justicia, es decir, el derecho de gobernarse a sí mismos en el círculo de su economía doméstica, ya que este derecho es una consecuencia forzosa de las repetidas declaraciones sobre igualdad de prerrogativas entre las Españas Americanas y Europeas.[286]

Con este lenguaje se ha tocado de manera expresa el fondo de la cuestión, es decir, el problema político-económico fundamental de esta etapa, que no es otro que el de la cuestión de cuál debe ser la naturaleza o el tipo de relación que debe existir entre una metrópoli y sus dependencias. Es mérito del padre Caballero el haber especificado esta problemática en su dimensión conceptual:

> […] porque gira sobre la grave e importante cuestión siguiente, a saber, hasta dónde debe extenderse la soberanía u omnipotencia de una Nación o de un Gobierno general sobre los diversos y distantes miembros que componen el cuerpo total y viven bajo de una dependencia e Imperio".[287]

He aquí, pues, que se vuelve a poner sobre el tapete la cuestión del derecho a mantener colonias y la del justo régimen (para decirlo con el lenguaje de la época) que debe existir entre estas y la metrópoli. Caballero dijo en época tardía lo que subyacía en el ánimo de muchos desde hacía

285 Caballero: "Ideas y bases…", en ob. cit., p. 263.
286 Ibídem, p. 254.
287 Chiaramonte: ob. cit., p. XXXIV.

décadas. Con ello se reavivaba, dentro de cauces reformistas, es cierto, la vieja cuestión, casi dormida durante dos siglos, del derecho de sumisión de unos pueblos a otros. Surge así, por primera vez en la historia del pensamiento latinoamericano, el debate sobre el colonialismo en su real dimensión moderna, al que poco después la emancipación dará, felizmente, la respuesta teórica y práctica; lo que no excluye reconocer en su justa medida, dentro de la historia de las ideas, lo que había venido ocurriendo en América desde finales del siglo XVIII, cuando de manera moderada e incipiente, comenzó a esbozarse la problemática en cuestión.

La naturaleza del asunto se planteaba ahora de manera diferente de la de sus orígenes. Ya no se trataba, como en el siglo XVI, de la naturaleza del salvaje ni de la superioridad de razas, y menos aún de la propagación del evangelio. El problema, pues, de la legitimidad de conquista y colonización carecía también de sentido. Los criollos eran descendientes de españoles y portugueses, pertenecían a su misma raza y profesaban su misma religión. El asunto podía, en las nuevas circunstancias, tomar toda su real dimensión política y económica. Es, pues, quizás con aquellos ponderados reformistas que se puede comenzar a hablar de un pensamiento propiamente latinoamericano que, aunque tomó prestadas sus armas argumentales, una vez más, de la vieja Europa, se enfrentaba a un problema que era el suyo propio y que lo sumergía claramente en una nueva problemática teórico-conceptual con sus armas todavía imperfectas y rudimentarias. Fue, por supuesto, en el pensamiento de la emancipación donde una respuesta plenamente latinoamericanista quedaría finalmente establecida, es decir, la plasmación de un pensamiento y una acción anticolonialistas.

El reformismo, en sus posiciones fundamentales, se proponía un reordenamiento del mundo colonial y de sus lazos con el poder central en cuya argumentación se apoyó, sobre todo, en la realidad económica y social local de los virreinatos y capitanías; en particular concitaban su interés la agricultura, la industria y el comercio. En otro sentido, las posiciones de los criollos eran sostenidas y apoyadas por una argumentación que tomaban, con frecuencia, de la ilustración francesa o italiana. Sus escritos, como ha hecho observar con razón Chiaramonte respecto a Baquijano, son en realidad piezas de política económica y no de teoría económica.[288]

288 Reprochaba Don Vitorián: "[…] y así es que estas buenas disposiciones se convierten en un letargo, por la ninguna seguridad que tiene el indio en los que lo gobiernan y en los que lo doctrinan. No quiere más trabajar que trabajar para otros […] en fin se hace indolente, no tanto por su naturaleza cuanto por la casi inhabitable constitución moral de la América". Y más adelante continuaba: "Siendo pues tan dudosos

Es sobre todo en los análisis de las cuestiones de la economía donde se puso en evidencia tanto la influencia del liberalismo, con su énfasis en la reivindicación del interés individual, como de la burocracia, en su concepción de la importancia atribuida a la agricultura como fuente de riqueza. En las descripciones críticas y en las reivindicaciones de los criollos, muchos argumentos están tomados de las teorías de Quesney, Smith, Genovesi, Galiani, Filangieri y de los españoles Jovellanos y Campomanes. Y no solo las críticas, sino también la interpretación de la realidad iberoamericana eran comprendidas a menudo según las luces de las nuevas ideas económicas y sociales, aunque siempre en el contexto del despotismo ilustrado; esto último bastante coherente si se recuerda que el mismo despotismo ilustrado estuvo impregnado hasta cierto punto del espíritu de la Ilustración. Por otra parte, los escritos dejados por los reformadores novomundistas no se insertan de manera definida dentro de una u otra corriente específica o autor, sino que, siguiendo la tendencia generalizada de la época, mezclan argumentos y doctrinas según la clásica fórmula ecléctica en boga.

El problema social concitó también la atención de los ideólogos de la reforma, en especial el problema del indio y de la esclavitud negra. Fue ante todo en países como Perú, con su explotador sistema de la mita, y Cuba, con la masa de negros traídos de África para ser sometidos a bárbara esclavitud, donde estas cuestiones se manifestaron de manera más candente. Dentro del marco del reformismo electivo algunas voces se levantaron, como Villava, contra las formas inhumanas de trabajo a que estaban sometidos los indios en las minas; tomando una vez más los argumentos de la Ilustración y retomando en cierta medida la polémica del siglo XVI, el fiscal de Charcas asumió la línea protectora de los indígenas.[289]

---

los principios de justicia con que se funda la mita" (Villava: *Discurso sobre la Mita de Potosí*, editado por Chiaramonte: ob. cit., pp. 217-218).

289 En un interesante trabajo sobre el tema, Olivia Miranda ha puesto de relieve esa contradicción y ha analizado sus causas en el caso de los hacendados cubanos. Dice: "Bien otra era la situación de los hacendados de las colonias esclavistas americanas, [comparadas con Europa]. De un lado, como la burguesía Europea, tenían que enfrentarse a los rezagos fundados, además, en la dominación colonial. En este sentido, sus intereses y sus ideas coinciden en lo fundamental. Pero, por las condiciones específicas de su desarrollo, la sociedad cubana no podía engendrar al proletariado de inmediato. Los hacendados, que aspiraban al afianzamiento de los rasgos capitalistas de esa sociedad, tienen que defender el crecimiento de la trata y la esclavitud. De ahí que, ni aún considerando la libertad, la igualdad, la moral general, el derecho y al hombre mismo de manera abstracta, desasido de las con-

A su vez, el problema negro tuvo, en general —como bien ha señalado Olivia Miranda para el caso cubano—, un tratamiento algo ambiguo y contradictorio por parte del reformismo. De un lado, la ideología y los fundamentos morales que se proclamaban conducían, por coherencia, a rechazar la esclavitud y la trata; de otro lado, las exigencias de una economía de plantación imponían la esclavitud y la trata.[290] Fue precisamente hacia finales de ese período que la entrada de negros esclavos alcanzó una de sus etapas más activas en la Isla. Solo la lucha por la emancipación daría la libertad al negro en la América hispánica, pero en el caso de la isla caribeña —con una población negra que excedía con mucho a la blanca— el apego a la esclavitud y los sucesos de Haití hicieron que los hacendados criollos —temerosos de una sublevación negra— se abstuvieran de conducir a Cuba en aquel momento al proceso emancipador que se desarrolló en el resto del continente a partir de la segunda década del siglo XIX.

Claro está que se fue produciendo una lenta gestación de los ánimos hacia posiciones más radicales en las décadas que antecedieron al estallido independentista. Por ello, la preocupación de las autoridades coloniales no era ya solamente religiosa y filosófica, sino también política. El proceso histórico se iba profundizando.

La lucha ideológica se ahondó de manera paulatina. En el campo específicamente filosófico, ya no eran solo Descartes, Locke o Bacon los que atraían a las mentes progresistas, sino que comenzaron a ser cada vez más leídos Diderot, Raynal, Rousseau, la Mettrie, Condillac, D'Alembert, etcétera. Se produjo un aumento del interés hacia otros problemas filosóficos y políticos. Tuvo lugar entonces un incremento de

---

diciones históricas concretas de cada etapa de desarrollo social, tal y como lo hace el pensamiento burgués más avanzado, pudieran los ideólogos de los hacendados cubanos evitar que se evidenciara en un primer plano las contradicciones teóricas, condicionadas por el momento en que les tocó vivir. De ahí también la ambivalencia de los contenidos de los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad, cuando estos son referidos a las relaciones entre peninsulares y cubanos, y cuando se dirigen a la relación amo-esclavo o blancos y negros y mulatos libres".

Y en otra parte continúa: "No era posible, dado el desarrollo de las ideas burguesas, justificar la esclavitud en el plano ético, jurídico y político, tomando como punto de partida las ideas aristotélicas, y ni aún la teoría sobre la influencia del clima desarrollada en el siglo XVIII por algunos pensadores, porque esta servía también para justificar el despotismo colonial contra el cual estaban los hacendados […]" (Olivia Miranda: "Crítica marxista y concepto moral de la esclavitud en los inicios del pensamiento burgués cubano", inédito).

290 Francovich: La filosofía en Bolivia, ed. cit., p. 43.

contacto con las obras de los enciclopedistas y sensualistas franceses. La culminación de este proceso radicalizador, con cuyas ideas se lanzarían los criollos a las luchas libertadoras, marcó ya un nuevo período de la historia del pensamiento filosófico en América Latina.

A finales del siglo XVIII el propio gobierno civil dio muestras de preocupación por el débil funcionamiento de la Inquisición y por la popularidad de las ideas francesas que iban penetrando; la renovación del pensamiento comenzaba a ir más allá de lo admisible, hasta llegar a hacerse peligrosa.

En Buenos Aires, por ejemplo, se instruyó al Virrey para que recogiera la obra del Inca Garcilaso y otros escritos catalogados como sediciosos y que circulaban profusamente en el Virreinato.

Las autoridades coloniales tenían suficientes motivos para preocuparse por la marcha de los acontecimientos.

A finales del siglo XVIII se produjo una serie de rebeliones, en algunas de las cuales la participación de las masas indígenas fue sobresaliente. En 1780 estalló en el Alto Perú la rebelión del Nuevo Socorro. Estos brotes y la intranquilidad creciente que se observaba en la vida colonial, indicaban a la metrópoli el nuevo rumbo que tomaban los acontecimientos, y la obligaban a tomar medidas para evitar que continuaran esparciéndose ideas que, indudablemente, tenían mucho que ver con lo que ocurría.

No obstante, quizás la preocupación del gobierno civil no se debiera solo a causas internas. Para ese momento se había producido un viraje político en España. La Revolución francesa iba mucho más allá de las reformas que los progresistas españoles habían estado propugnando en la metrópoli y, en cierta medida, en las colonias. El estímulo que hasta ese momento se había venido dando al pensamiento liberal no iba solo a ser frenado, sino, incluso, retrotraído. La Revolución francesa constituía una amenaza no solo en lo que atañía al poder colonial, sino además para el poder interno.

En el plano de las ideas filosóficas se fue produciendo un importante desplazamiento temático y el interés fue pasando de lo religioso a lo político-social; el hombre interesaba cada vez menos como *hombre de fe* para surgir como *ciudadano*.

El latinoamericano de ciertos sectores sociales comenzaba a pensar sobre otros problemas más inmediatos que lo conducían a plantearse su situación como hombre dentro de la sociedad y, lo que era aún más osado, se iniciaba en la búsqueda de soluciones cada vez más radicales. Al igual que en Europa al comienzo del Renacimiento, empezaban a preocuparle más sus problemas como hombre que sus relaciones con el mundo divino.

Y como sus problemas eran esencialmente de orden clasista, su interés debía sobrepasar necesariamente los marcos del movimiento reformista, tanto filosófico como político. En filosofía su lucha no se daría ya dentro de los marcos de la temática escolástica, sino contra ella misma. Los rezagos peripatéticos que quedaban en la filosofía del reformismo electivo también debían ser barridos. Hasta Descartes parecería anticuado ante los nuevos problemas.

Ante las nuevas exigencias socioeconómicas y los ecos de 1789, la "pasión por los libros franceses" llegaría a la efervescencia. Lecturas favoritas de los criollos, su influencia transformadora del pensamiento latinoamericano nos ubica ya dentro de otro período de la historia de la filosofía en Latinoamérica.

ACTUALIDAD DE LAS CASAS[1]

De regreso ya en España y cuando tres lustros lo separaban de su muerte, fray Bartolomé de Las Casas dedicó gran parte de su inagotable actividad a lo que algunos autores han dado en llamar su furia de edición de textos. Como se sabe, en aquellos años Las Casas elaboró enjundiosos tratados (algunos comenzados décadas atrás) los cuales, con fortuna teórica diversa, sintetizaron su pensamiento e ideario. Aquella "furia" era su mensaje para las generaciones futuras y para el juicio que algún día la historia emitiría, no solo sobre él, sino sobre todos sus contemporáneos. De aquella profusa producción se destaca de manera especial la *Historia de las Indias*, considerada por algunos estudiosos como una de las obras más descollantes de la cultura occidental.

Fue aquel siglo XVI —testigo de graves e inusitados acontecimientos—, el que tuvo que enfrentar la problemática relativamente inédita del colonialismo. Hombres preclaros y lúcidos se plantearon problemas y preguntas que apenas tenían antecedentes en sus tradiciones y descubrieron que, si bien la filosofía, la teología y la teoría política existentes ofrecían importantes puntos de referencia, lo novedoso de aquella realidad exigía reconsideraciones, reelaboraciones e ingeniosidad de análisis. Partiendo de su propia experiencia y ante los acuciantes y torturantes problemas impuestos por la práctica de la conquista y la colonización, fray Bartolomé fue, como ya se reconoce ampliamente, una de las figuras prominentes del debate de ideas.

1 Texto (inédito) presentado como ponencia en la Universidad de Chiapas, México, octubre de 1992, con motivo de los quinientos años de la llegada de Colón a América. Esta es una versión modificada y actualizada.

Con la implantación en el siglo XVI de los dos primeros grandes imperios coloniales de la época moderna se elaboraron los puntos de referencia básicos de la polémica que alimentaría 500 años de contrapunteo ideológico; en ese lapso predominaría una u otra postura, las cuales, a su vez, al tener que enfrentar nuevas exigencias del acontecer histórico, provocaron cambios y fluctuaciones en los análisis y argumentos. En la vida política y social real el colonialismo lograría imponerse con frecuencia; ese fue el caso en el propio siglo XVI o en los comienzos del XX; en otros momentos, fuertes corrientes anticoloniales condujeron la historia por derroteros de emancipación o independencia, como sucedió durante el período de las guerras de independencia en América Latina o en la segunda mitad del siglo XX. En esas circunstancias, la problemática del colonialismo podía ocupar un primer plano en la conciencia de sus contemporáneos, en otras, como en el siglo XVII en América, los ánimos aparecen apaciguados y solo tímidas voces aisladas pusieron en evidencia aspectos secundarios o menos relevantes del asunto.

Los paradigmas de referencia para los bandos también se modificaron; unas veces se acudió a las proyecciones morales y religiosas, otras, el marco de las teorías políticas y jurídicas pareció el más apropiado, y todavía en terceras ocasiones la argumentación se hizo girar en torno a cuestiones económicas, impregnándola entonces de un franco matiz utilitarista. Grandes pensadores del viejo continente (el continente colonialista por excelencia) desde Suárez a Marx intervinieron en la querella y la lista de participantes —que sería interminable— incluye a hombres de la talla de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Bentham, Smith y tantos otros.

Nos encontramos, por tanto, ante una problemática que la historia ha puesto una y otra vez sobre el tapete. El colonialismo moderno tiene, pues, 500 años de presencia histórica, y 500 años de actualidad histórica tiene también su contraparte: el anticolonialismo. Desde los orígenes de la corriente anticolonialista se estableció un contrapunteo entre una vertiente reformista y otra radical; por sus tesis raigales fray Bartolomé fue uno de los fundadores de la corriente radical anticolonialista y, entre los iniciadores, su más conspicuo representante. Muchos hombres preclaros enriquecieron el arsenal argumental de esta tendencia y develaron con su sabiduría nuevas facetas de la problemática. Dos momentos significativos en la elaboración de la teoría política y social del anticolonialismo radical lo fueron —entre otros— Juan Jacobo Rousseau, Raynal y el robusto ideario y acción práctica del anticolonialismo de Latinoamérica a principios del siglo XIX, por una parte, y Carlos Marx, por otra. En el caso de Rousseau, el ideario anticolonial está indisolublemente ligado a

su tesis de la soberanía, contribuyendo con ello a la fundación del derecho de los pueblos, del cual, Las Casas puede ser legítimamente considerado como uno de sus lejanos precursores. La creación de este derecho con su inscripción en la problemática de la cuestión de la soberanía es una de las conquistas fundamentales de la línea anticolonialista radical de mayor presencia en el mundo de hoy, el cual, dos siglos después de su creación y cinco después de sus incipientes esbozos, todavía ejerce sus reclamos en el batallar contemporáneo.

Otras de las cumbres de la radicalidad y ya muy cercano a nosotros es el anticolonialismo de Marx y Lenin, pero contrariamente a lo que hubiera cabido esperar, el movimiento socialista y obrero en su conjunto no siempre actuó con apropiada lucidez ante un problema tan relevante para cualquier ideario de la emancipación.[2]

Se trata en particular, claro está, del Marx y Engels de la madurez tardía, cuando superan sus limitaciones de comprensión de la llamada cuestión nacional y logran enlazar en un haz conceptual y político unitario la problemática de la emancipación social con la nacional de los pueblos oprimidos. Pero fue sobre todo —como bien analizaba Mariátegui en su momento—, con la irrupción en la Tercera Internacional de Lenin y el surgimiento y desarrollo de los movimientos populares y revolucionarios de los propios países coloniales o neocoloniales (semicoloniales, decía Lenin), que las izquierdas europeas se encaminaron —con algún que otro vaivén— más claramente hacia posiciones anticolonialistas. Aunque, claro está, el movimiento anticolonialista en nuestro siglo en las metrópolis no se ha limitado obviamente a las izquierdas, sino que ha incluido diversos grupos que tuvieron la lucidez de análisis necesaria y unieron sus voces a la defensa de la emancipación de las colonias.

2 El socialismo premarxista —en primer lugar—, partiendo de valoraciones erróneas y víctima de un cierto paternalismo, falló en asumir posiciones, no ya radicales, sino tan siquiera de un simple anticolonialismo reformista; y en las tumultuosas y profundas luchas ideológicas que se dieron a principios del siglo xx dentro de la Segunda Internacional, la relación entre metrópoli y colonia fue objeto de más de una resolución timorata. El espectro de los errores abarcó desde la creencia (dentro del socialismo premarxista) en la superioridad de los europeos, como lo hizo Fourier, hasta el paternalismo eurocéntrico (en el socialismo marxista) que designaba al proletariado europeo como único agente activo de la liberación, entendida únicamente como la liberación social universal frente a la burguesía. En este sentido no era raro encontrar la tesis de que los pueblos colonizados serían liberados cuando finalmente llegara la hora de la revolución socialista proletaria para todos. A los colonizados, por su parte, se les reservaba en muchos casos un papel fundamentalmente pasivo.

Parece, pues, que de Las Casas a Rousseau, de Rousseau a Marx y Lenin, y de ellos a nuestros días se proyecta la línea del anticolonialismo raigal. La radicalidad ideológica de Las Casas ha permitido que a lo largo de los siglos su figura haya mantenido una cierta vigencia histórica y que se le haya rendido el homenaje respetuoso que su acción concitó. Dejando a un lado las opiniones de próceres y pensadores de Nuestra América, como la de José Martí, cabe recordar que continuadores del anticolonialismo en el viejo continente como Montesquieu, Marmontel y el abate Gregoire no dejaron de expresar su admiración por el fraile dominico.[3] No sería exagerado, por otra parte, afirmar que el ideario lascasiano, en particular aquel del último período de su evolución ideológica, nutre de alguna manera la tradición revolucionaria que llega al marxismo y a nuestros días.

Después del auge y de las acciones colonialistas (en África y Asia) desde finales de siglo XIX, la segunda mitad de la vigésima centuria ha sido testigo del derrumbe de los últimos imperios coloniales; pero también de la lucha contra sus herederos: el neocolonialismo y el imperialismo. Por diversas razones, los acontecimientos internacionales de los últimos años han estimulado la renovación de la influencia del ideario neocolonial. En un primer momento muchos de los países sometidos al neocolonialismo y al imperialismo creyeron que el fin (anhelado) de la guerra fría y de la política de bloques podría abrir nuevos senderos de prosperidad y de equidad internacional. La confusión fue grande y no excluyó tampoco a las izquierdas de las metrópolis, ni del tercer mundo. Pocos entrevieron que paulatinamente se creaba un mundo unipolar en el que los Estados Unidos, con el apoyo de sus aliados más cercanos, procura regir los asuntos del planeta según sus intereses.

Pero las duras realidades de las relaciones internacionales han permitido que desde los inicios de la pasada década se comenzara a alertar de los intentos de recolonización de los poderosos.[4] Precisamente el término empleado —"recolonización"— es harto elocuente y nos vuelve a colocar en el centro de esta batalla de 500 años; los herederos del colonialismo, considerablemente reforzados en este engarce de dos centurias, vuelven con renovados bríos y arrogancia a una arena que

3 *El anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marx*, Alianza Editorial S. A., Madrid, 1972, p. 58 (selección de Marcel Merle y Roberto Mesa).

4 Lúcidos dirigentes —dando muestras de un cierto despertar— manifestaron ya su inquietud sobre este intento de recolonización en 1992, durante la reunión del Movimiento de la Organización de Países No-Alineados, en Yakarta.

nunca abandonaron. Lejos parecían quedar los días esperanzadores de las décadas de los 60 y 70 cuando se ponían de manifiesto las conciencias culpables de las viejas metrópolis, y hasta se trata, para algunos, de recuperar lo más posible del terreno perdido.

El intento recolonizador práctico va obviamente unido a una reactivación implícita o explícita del viejo ideario colonial y neocolonial. Claro que no es lo mismo el inicio del siglo XXI que el XVI de la conquista y colonización de América; ni tampoco se plantean los problemas en los mismos términos, ni los argumentos de la teorización pueden tomarse prestados extemporáneamente. Pero lo que es en particular interesante es que en el plano de las ideas el intento recolonizador se apoya con frecuencia en argumentos y valoraciones inspirados en añejas tradiciones colonialistas. En efecto, desde sus orígenes en el siglo XVI, la doctrina colonialista moderna se ha sustentado —entre otros elementos— en dos consideraciones fundamentales, por lo demás muy imbricadas entre sí: la misión civilizadora de la metrópoli y la denigración de los pobladores de las colonias. A través de los siglos el contenido específico de esta argumentación ha variado de manera considerable, pero la proximidad de su esencia no debe llamar a dudas. La comprensión de la problemática en su elaboración originaria debe contribuir a iluminar en alguna medida el presente.

Como he señalado en un trabajo anterior[5] dos fueron, a mi juicio, las problemáticas esenciales que concitaron la atención de los espíritus en Latinoamérica a partir de la llegada de los españoles al continente. Las diversas tendencias de pensamiento que se trasladaron a América, traídas por las órdenes religiosas, coincidían en querer hacer de la región y de sus habitantes una tierra fiel a Cristo y al catolicismo; sin embargo, no todas entendían esa misión ni esa religiosidad de la misma manera. Una primera problemática del debate se refería precisamente a qué tipo de cristianismo o a qué clase de religiosidad se quería fundar en el Nuevo Mundo. Sin duda, una buena parte del debate en el siglo XVI se desarrolló sobre esta temática estimulado por la neoescolástica y cierto espíritu renacentista cristocéntrico.

Relacionada en cierta medida con esta cuestión, pero de dimensión mucho más extensa y tumultuosa, fue la segunda problemática fundamental, la cual se refirió al conjunto de problemas filosóficos, teológicos, políticos y jurídicos originados a partir de la presencia misma de España

5 "Del pensamiento precolombino al sensualismo", en *Las ideas en América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 1985, t. I (selección e Introducción de Isabel Monal).

y Portugal en América. El debate, visto en su conjunto, fue a ratos algo intrincado y confuso, y se proyectó, como es sabido, a lo largo de una buena parte del siglo XVI tanto en la metrópoli como en las nuevas tierras. En él, no es ocioso recordar, participaron, en un proceso de continuado enriquecimiento, destacadas figuras de la filosofía y de la teología como Vitoria y Domingo de Soto.

Es necesario subrayar que el debate ideológico se inició en gran medida con la toma de posición contra los desmanes de la conquista y la colonización con hombres como Las Casas y, a lo largo de las décadas que siguieron, se fueron tejiendo redes argumentales con la variedad de actitudes y matices que conocemos.

Los estudios de destacados lascasianos —como Marcel Bataillon— han mostrado una evidente evolución en las posiciones del padre Las Casas. Largo y complicado fue el camino en verdad que siguió el dominico desde aquel despertar inicial de su conciencia como colono en Cuba hasta la copiosa *Apología* escrita en las postrimerías de su vida. Hay, pues, en él, períodos, etapas, transformaciones. En su evolución influyeron, por una parte, su propia experiencia desde los primeros tiempos de la conquista como encomendero y como conocedor de las Islas, primero, y de la tierra firme, después; pero también influyó, junto con la formación teórica que recibió de los dominicos, su conocimiento de las grandes culturas e imperios precolombinos. Hombre, así, de dos mundos, supo sintetizar armónicamente la tradición y el saber del viejo mundo con lo que aportaban las nuevas tierras.

A la hora de considerar su acción y pensamiento resulta conveniente tener presente que con frecuencia sus vaivenes estuvieron determinados por su esfuerzo —no siempre exitoso— por combinar el realismo político con el humanismo; la efectividad plausible con la defensa de la dignidad humana; los requerimientos de la táctica con los principios de la estrategia; la necesidad de obtener, al menos, lo posible con el anhelo de lograr lo deseable. La naturaleza y objetivos disímiles de sus textos es otro elemento incidente que puede ocultar su sentir y pensamientos íntimos. Una intención realista parece, no obstante, guiar fundamentalmente sus pasos, la cual podría identificarse como la búsqueda de la *radicalidad efectiva*; sabemos, sin embargo, que su esfuerzo no se vio coronado por el éxito: los intereses de la empresa colonial (en los que no dejó de participar la propia Iglesia) no permitieron que ninguna de las formas de la radicalidad anticolonial y antiencomendera se hiciera efectiva. Muy caro costó al Nuevo Mundo —en particular a sus habitantes originarios— el

fracaso de la corriente antiencomendera, pero también fue alto el precio histórico que pagó la metrópoli, desviada desde entonces del camino de progreso capitalista que siguió una buena parte de la Europa moderna.

En la evolución de fray Bartolomé hay sin duda varias constantes como son, por ejemplo, el rechazo de las guerras de conquistas —acompañadas con frecuencia de inhumanos genocidios—, y la denuncia de la colonización con su cohorte de calamidades para la población autóctona. Pero aún en estas cuestiones importa ver cómo se modifican sus argumentos, qué funcionalidad desempeñan estas constantes en su doctrina y en qué dirección apuntan sus postulados. Porque si bien su acción de conjunto puede reclamarse legítimamente dentro de la tradición anticolonialista, es, sobre todo, en la última etapa de su vida que alcanza la madurez de miras, la intención profunda y la radicalidad humanista (aunque no en su sentido renacentista) que le otorga su significativa actualidad. Entre sus grandes méritos, mantenidos a lo largo de su vida, está el haber puesto al descubierto y denunciado la raigal contradicción entre el colonialismo y los principios básicos del cristianismo a partir de las enseñanzas evangélicas. Y no sería aventurado afirmar que fue esta, su convicción profunda, la que guió fundamentalmente sus pasos. En cierta medida, pues, su anticolonialismo y su indigenismo fueron inicialmente conformados sobre esta base evangélica y no sobre la intrincada argumentación teológica que adicionaría después.

Su actitud hacia Aristóteles, mostrada particularmente en su polémica con Sepúlveda, parece ser el resultado de una consecuente imbricación del espíritu evangélico y la argumentación teológica; ello le permitió rechazar las tesis de El Estagirita sobre la servidumbre natural por no ajustarse, según opinaba, a la religión cristiana. En su análisis partía de realidades antes que tratar de componer fórmulas y preceptos que no se avenían, a su juicio, al mundo de mediados del XVI, tan diferente de la Grecia antigua. En lugar de caer en el frecuente error de la escolástica tradicional de deformar el mensaje evangélico a partir de una visión aristotélica de este, Las Casas —siguiendo aquel espíritu remozador de la escolástica del barroco— utiliza el método contrario y diagnostica la ilegitimidad de Aristóteles en este asunto.[6]

6 No se trata obviamente de poner en duda la influencia de Aristóteles sobre el pensamiento lascasiano, pero vale la pena recordar, en lo que a este asunto concierne, lo dicho por el fraile: "[...] el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de

Como es sabido, Las Casas no era, en lo que concierne a la crítica de la conquista y colonización, una figura aislada en el contexto del siglo XVI. El bando defensor de los indios, aunque minoritario, representaba en realidad una corriente. Pero no todos fueron anticolonialistas, ni todos mostraron el mismo grado de radicalidad. El anticolonialismo y el indigenismo reformistas se limitaron sobre todo a la denuncia de los abusos y excesos de los colonizadores. Claro que entre los reformistas y Las Casas se ubica una amplia gama de posiciones y matices.

El primer conjunto de cuestiones que definirían a los bandos giraba en torno al derecho mismo de conquista y colonización de los territorios de Ultramar. Se trataba de determinar la legitimidad de la soberanía española y de identificar y esclarecer los principios sobre los cuales podría fundamentarse el dominio de unos pueblos sobre otros. Unido a ello se planteaba la cuestión de cuál era el llamado justo régimen a que se debía someter a los indios. Pero las respuestas de los distintos bandos dependía en gran medida de la respuesta a otra pregunta inicial: ¿cuál es la naturaleza de los indios?, ¿son estos seres racionales? (No se quiere decir con esto, por supuesto, que no se dieran otras formas de justificación colonial; baste simplemente recordar para ello las posiciones en el siglo XVI de Vasco de Quiroga, defensor a la vez de la racionalidad de los indios y de las encomiendas).

Es ante cuestiones como estas que la actualidad de Las Casas se pone de manifiesto. Una buena parte del colonialismo moderno primigenio responderá a estas últimas preguntas —apoyándose con frecuencia en Aristóteles— denigrando a los pobladores americanos. Está claro que en los finales del siglo XX y principios del XXI, no se plantean semejantes cuestiones. No se dirá obviamente que los países neocolonizados de hoy están habitados por seres no racionales, ni cabe tampoco poner sobre el tapete la argumentación aristotélica de los *servi natura*. La clave está en que el nuevo esfuerzo recolonizador necesita, como en el siglo XVI y en centurias posteriores, rebajar las capacidades de los colonizados. Es en esa dirección que habrá que interpretar la ola de denigración volcada en la prensa cotidiana europea y norteamericana durante los últimos años, la cual no tiene otra intención que justificar la revitalización del neocolonialismo, y por eso, poco importaba que algunos de los grupos gobernantes del tercer mundo —ahora descalificados— ocuparan sus posiciones de poder gracias a la diligencia de las metrópolis. El despliegue de descrédito comprende desde la supuesta incapacidad de la

la religión cristiana conviniere" (Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, Ediciones Atlas, Madrid, 1961, t. XCVI, lib. III, cap. 149, p. 534b).

mayoría de los países del tercer mundo para regir sus destinos, ya sean los de su economía, vida interna o política exterior; se nos imputa ser incompetentes, imprevisores y, en muchos casos, corruptos; y, de modo más reciente el terrorismo y el —real o supuesto— fracaso como Estados (*failed states*), vienen a alimentar el molino argumental. Así, según esta lógica, la pertinencia de la tutela del poderoso mundo más civilizado no debe dejar lugar a dudas.

La oposición al menoscabo de las capacidades de los pueblos subyugados forma parte frecuentemente, por consiguiente, de la cruzada anticolonial. En el caso de Las Casas no se trataba de un reclamo a la protección de seres inferiores, sino de la defensa de sus semejantes, iguales por naturaleza y derecho a los demás hombres; semejante reclamo resultaba inaudito y casi intolerable para su época, en especial para los conquistadores y encomenderos, así como para sus teóricos e ideólogos. Mucho lamentaría el fraile haber violado este precepto igualitario en la ocasión en que propugnó la esclavitud de los negros africanos como falsa solución a la encomienda indígena. Aquella infausta proposición constituye su peor desvarío; un punto oscuro que el conjunto de su obra no podría borrar. Su defensa de los indios, por otra parte, implicaba el derecho a la vida y la exclusión de la explotación; de ahí también su rechazo sin apelaciones de la encomienda. E implicaba, además, el derecho a la libertad, la propiedad y la dignidad. En este sentido se trataba tanto de la vida, la libertad y la dignidad del indio como hombre individual y como pueblo. En la concepción lascasiana ambas dimensiones estaban unidas, y es aquí donde encontramos otra proyección fundamental de su pensamiento que rebasa la prueba del tiempo. No es ocioso llamar la atención en este sentido, cómo, desde la década de los 90 del siglo xx, en los debates en algunos organismos internacionales, muchos representantes del pensamiento metropolitano han puesto obstáculos sistemáticos a la autenticidad de la temática del derecho de los pueblos y, por lo tanto, de su imbricación con la temática de los derechos humanos. En Las Casas encontramos también un antecedente de la idea moderna y contemporánea del binomio derechos del hombre/ derechos de los pueblos (para decirlo en lenguaje contemporáneo), idea que engarza indisolublemente con el binomio derecho de los pueblos/ilegitimidad de la conquista y la colonización por la fuerza. Mérito de la defensa lascasiana de aquellos pueblos es haber incorporado la argumentación histórica y el reclamo por el respeto a las culturas, esto último, claro está, excluyendo la obra evangelizadora. No es por ello inútil recalcar que el anticolonialismo lascasiano se nos presenta con una dimensión humanística que lo sitúa

—junto a humanistas excepcionales como Sahagún— como precursor de la muy contemporánea legitimación de la multiplicidad de culturas. Actual, asimismo, porque en él encontramos un precursor del debate sobre las relaciones entre pueblos de cultura y poder diferentes.

Y es en su anticolonialismo, que sabemos radical para su época, donde Las Casas —junto a su indigenismo— logra su proyección más significativa. No se trataba para el dominico de invalidar la legitimidad de la soberanía española; su posición al respecto era, sin embargo, tan avanzada para la época que interpretaba esa soberanía no como una forma de opresión, sino que propugnaba un tipo de relación en que los gobiernos locales estarían regidos por los propios caciques y príncipes indios, los cuales, a su vez, responderían al rey de España como vasallos suyos, de modo que los territorios indígenas quedaban como entidades autónomas sujetas a la tutoría de la Corona. Ciertamente no se podía esperar una concepción más audaz y avanzada en las condiciones del siglo XVI. Pero donde fray Bartolomé va más allá de lo que cabía esperar y parece rebasar los límites de su centuria para alcanzar lo que quizás podríamos considerar su clímax de actualidad, es cuando sentencia en su famoso Octavo Remedio: "aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo aquel orbe son libres […] la cual libertad no pierden *por admitir* y tener a Vuestra Majestad por universal señor […]"; es pues por "*propia voluntad* que recibirán a Vuestra Majestad por señor supremo […]", y continúa: "*y si no sale de su espontánea y libre y no forzada voluntad* de los mismos hombres libres aceptar y consentir cualesquiera perjuicio a la dicha libertad, todo es fuerza y violento, injusto y perverso, y, según derecho natural, de ningún valor y entidad […] ".[7]

Al negar Las Casas con esta argumentación toda legitimidad a un régimen impuesto por la fuerza, ha dado una estocada profunda al principio mismo del colonialismo. En la fundamentación conceptual Las Casas parte de la idea de que la religión cristiana es la mejor y verdadera. Ello constituye un punto referencial para la tesis de que los reyes de España tenían en derecho de promover el cristianismo. Pero también es fundamento para el planteamiento esencial de que todos los pueblos (incluidos los indoamericanos, claro está) son iguales ante Dios; una visión que muestra el tono de su humanismo neoescolástico de tipo evangélico. La superioridad del cristianismo, con su tesis de la igualdad de los hombres ante Dios, no es similar a la igualdad —del humanismo renacentista— que

7 Bartolomé de Las Casas: *Opúsculos, Cartas y Memoriales*, Ediciones Atlas, Madrid, 1958, t. V, pp. 93-94 (Edición de Juan Pérez de Tudela). El subrayado es de la autora.

emana del hombre mismo; sin embargo, sí expresa un sentido evangélico de la igualdad. Pero esta afirmada superioridad de la religión cristiana, junto a la conciencia de que ciertos órdenes políticos son mejores que otros, no son, según él, fundamento aceptable para su imposición. Con estas concepciones, Las Casas devela una problemática de máxima actualidad: la necesidad de una separación entre lo temporal y lo espiritual, para así evitar, entre otras cosas, que los preceptos de la religión se conviertan en un pretexto para la extensión del poder económico y político con el fin de oprimir a los pueblos. Pero con ello preservaba, a su vez, la pureza de la religión y el evangelio; un evangelio de amor y no de yugo.

Llegado a este punto es oportuno, pues, preguntarse, ¿clásico del anticolonialismo Las Casas? No parece que pueda caber la duda. Un clásico es, entre otros atributos, alguien que planteó problemas y respuestas que han marcado la historia y se han hecho referenciales; por ello, aunque la argumentación de Las Casas está con frecuencia teñida de tradicionalismo teológico, trasciende su época y se proyecta hasta nuestros días; y si hoy su actualidad aparece revivida es en gran parte, como se señaló anteriormente, debido a la reactivación de su contrapartida el recolonialismo. La contemporaneidad del mensaje lascasiano está dada en la medida en que lo contemporáneo se nutre de cierta manera de una tradición que le es más o menos próxima. En la relación entre un pensamiento raigal y radical y la contemporaneidad, se plantea necesariamente la clave epistemológica de la dialéctica de la continuidad y la ruptura, y es dentro de esa dialéctica que un pensamiento revolucionario contemporáneo puede reclamar determinada herencia como próxima. Las Casas llega a los umbrales del siglo XXI habiendo alimentado una rica tradición liberadora donde no cabe excluir al marxismo. Despojados de falsos esquemas, es posible comprender que si una de las especificidades del marxismo y del leninismo creadores en América Latina es un especial entronque (*articulación*) con las tradiciones nacionales y regionales de más alta estirpe, en la renovada batalla ideológica anticolonialista en curso ellos pueden también reclamar como suya la tradición del humanismo anticolonialista inaugurado por Las Casas.

Pero ser contemporáneo no implica dejar de ser hombre de su tiempo, bien al contrario. Es la realidad histórica la que replantea antiguos problemas a los cuales, en época primigenia, hombres lúcidos dieron respuestas que han desafiado el paso del tiempo. Un tiempo que, al reavivar añejos argumentos, reinserta al Padre Las Casas dentro de nuestra época con su actualidad de 500 años.

DEL ILUMINISMO AL POSITIVISMO. ESBOZO[1]

La segunda mitad del siglo XVIII en América Latina llevó la impronta del reformismo electivo que significó un gran paso de avance y renovación frente a la tradición escolástica imperante. En el plano político también dominaban las ideas reformistas que buscaban un acomodo de cierta autonomía con la metrópoli.

Pero para los primeros años del nuevo siglo las condiciones habrían de cambiar en las colonias, produciendo una modificación sustancial de mentalidad, y pronto el moderado espíritu reformista y electivo, tanto en filosofía como en política, resultaría obsoleto ante las nuevas realidades.

Iluminismo, enciclopedia e ideología

A partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX la situación fue otra, y una gran parte de los criollos de muy diversas clases y estratos sociales comenzaron a modificar su actitud hacia la metrópoli y a radicalizar sus posiciones filosóficas y políticas. Fue así que se gestaron primero, y se desarrollaron después, los movimientos y las guerras de independencia contra la dominación colonial.

1 El presente texto es una versión algo modificada del texto "Esbozo de las ideas en América Latina hasta mediados del siglo XX", en Colectivo de autores: *Filosofía en América Latina*, Editorial Félix Varela, 1998.

Este período del devenir de las ideas abarca desde muy finales del siglo XVIII hasta el primer tercio del XIX inclusive. Se caracterizó, en lo fundamental, por el predominio de las ideas del iluminismo, la enciclopedia y el sensualismo, este último sobre todo en su expresión de la ideología. Hay en él una clara reafirmación de la influencia de la Ilustración que ya se había manifestado entre algunos pensadores que actuaron en el período anterior del reformismo electivo (Espejo, Baquíjano, Belgrano, etcétera).

Para entonces, el poder colonial se había convertido en una verdadera traba para el avance de las colonias que dañaba los intereses de la mayoría de los criollos incluyendo sus capas más ricas y poderosas. Así, cuando en 1808 España sufrió duros golpes en las guerras contra Napoleón, sus colonias en América aprovecharon la ocasión para iniciar los movimientos independentistas. Causas exteriores también coadyuvaron, como fueron las influencias del ejemplo de la liberación de las Trece Colonias Norteamericanas, la Revolución francesa y el aliento que prodigaba Inglaterra, interesada como estaba en los amplios mercados de este lado del Atlántico.

La lucha fue una guerra entre el poder colonial y su metrópoli; en esas circunstancias las inevitables desavenencias internas en el campo independentista pasan, en general, a un plano secundario y los diversos factores que participan en la lucha se presentan como una unidad frente al poder colonial que constituía el enemigo común. Esta situación tuvo su reflejo en el plano de las ideas en el sentido que entre el conjunto de tendencias emancipadoras se mostraron diversos grados de radicalidad ideológica en el terreno económico, político y social; la imagen de la nueva sociedad que se quería no era, en verdad, idéntica para todos.

Con anterioridad, a finales del siglo XVIII, se produjeron una serie de acciones ideológicas, algunas verdaderas rebeliones, que pueden ser consideradas como precursores o antecedentes (según los casos) del independentismo con variadas connotaciones ideológicas y sociales. Algunos de los casos más sobresalientes fueron la rebelión indígena liderada por Túpac Amaru en 1770 en el Alto Perú, los trajines conspirativos de la Infidencia Minera en Brasil en 1889 y las acciones de Miranda en Venezuela. El sentimiento separatista estuvo expresado, asimismo, en muchos de los jesuitas como el grupo de los moderados eclécticos mexicanos y el muy singular padre Viscardo, jesuita también, a quien debemos la anticipadora *Carta a los Españoles Americanos*.

Visto en su globalidad, este período mostró una clara radicalización filosófica en correspondencia con los tiempos revolucionarios que se vivían. El debate ya no tenía lugar dentro de la escolástica como hasta

entonces, sino diáfanamente frente a ella; en esas circunstancias, el espíritu de electismo ponderado tenía que ser rebasado, puesto que las reformas anteriormente propuestas resultaban insuficientes.

En las nuevas condiciones sociopolíticas creadas, la temática tradicional fue perdiendo sentido para ser sustituida por otras más vitales que demandaban soluciones apremiantes. Se produjo, pues, un desplazamiento temático y el interés se trasladó de lo religioso a lo político y social. Aquellos pensadores se planteaban cuestiones relacionadas con su situación dentro de la sociedad y proponían soluciones cada vez más osadas. La llamada pasión por los libros franceses llegaría a su clímax y se convertirían en la lectura favorita de los criollos.

En la filosofía política y social propiamente dicha, las influencias partían de pensadores como Voltaire, Raynal, Montesquieu y Rousseau, así como del ideario de los "Derechos del Hombre y del Ciudadano", sin que todo ello implique una inexistente homogeneidad ideológica.

En el terreno más estrictamente filosófico, se acogieron, en particular en colegios y universidades, las teorías del sensualismo y la ideología francesa que guió la marcha de la radicalización filosófica hacia la plena modernidad, en el entendido que esta tendencia no significaba una corriente paralela al iluminismo y la enciclopedia sino que ambas aparecían casi siempre entrelazadas en los diversos pensadores; así, por ejemplo, Sucre (Venezuela) hizo obligatoria la enseñanza de la ideología en los colegios de Bolivia.

Al parecer no predominaba entre los criollos una visión diferenciada del conjunto de ideas políticas y sociales que les llegaban de Europa, sobre todo de Francia, sino que ellas eran percibidas más que nada a la luz de lo que las aproximaba. Dada las condiciones de Latinoamérica no es difícil imaginar el atractivo de muchas de aquellas ideas que se ocupaban de la libertad, el progreso, el hombre, la razón, etcétera Como es sabido muchas de las ideas de la masonería se proyectaron más allá de los iniciados, ganando terreno en las mentalidades, y el culto a la humanidad es precisamente un principio de la masonería.

En las páginas de *La Enciclopedia*, por su parte, se podían encontrar términos referenciales, definiciones y explicaciones de fuerte inspiración para los seguidores del patio. En ella se argumentaba, entre otros puntos, el objetivo de la felicidad y del deber de las instituciones políticas para procurar el bienestar de los ciudadanos. El universo era una sola y única máquina donde todo estaba vinculado. *La Enciclopedia* era también, en cierto sentido, un himno al progreso técnico donde los oficios y técnicas encontraron espacio. Los textos sobre "libertad" e

"igualdad" eran prudentes y no debían, por tanto, perturbar a los independentistas más moderados.

Para los más audaces existían, además, los textos de un Rousseau o la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" con su soplo democrático e igualitario. Muchas razones empujaban a la asimilación de Rousseau: la tesis del pacto social entre gobernantes y gobernados, la soberanía popular, etcétera Por ello podía afirmar el radical argentino Mariano Moreno que quienes estudiasen el *Contrato Social* no serían despojados fácilmente de sus derechos.[2]

Los fisiócratas, cuya presencia ya se daba en el período del reformismo electivo, mantuvieron y reforzaron su impronta, en particular por su énfasis en el problema de la tierra y la libertad de comercio. Muy importante fue la influencia del liberalismo económico y político; asimismo es posible encontrar la presencia del principio del utilitarismo, generada inicialmente, como se sabe, dentro del propio iluminismo dieciochesco. En general, toda la suma de idearios que confluyeron en el espíritu de las Luces dejó su huella de manera más o menos evidente. Esta sensibilidad global explica quizás, en parte, la popularidad de que gozó el abate Raynal, quien retomó los principales temas de la fisiocracia, de los enciclopedistas y de Montesquieu y Rousseau uniéndolos, tanto a una acerba crítica del sistema colonial y del despotismo, como del elogio de las virtudes republicanas.

El predominio de un tono generalizado no significaba, sin embargo, que el nivel de radicalización fuera similar. Los más conservadores solo ansiaban liberarse de la metrópoli y de las trabas comerciales; mientras que otros aspiraban a llevar a cabo transformaciones de las estructuras económico-sociales. Muchos se inclinaban por el aristocratismo y en los más radicales se expresaba un cierto hálito democratizador y hasta igualitario. Entre las actitudes extremas se desplegó una rica y amplia gama de posiciones plenas de matices diferenciadores.

Las tendencias más radicales se manifestaron con claridad, por ejemplo, en Moreno, Monteagudo (Argentina), Hidalgo y Morelos (ambos de México). En general fueron los ideólogos más progresistas (con mayor o menor radicalidad) los de más notoriedad en el panorama continental de las ideas de la época.

Las condiciones de la vida en el campo tenían un peso particular en la vida de Latinoamérica y por ello las cuestiones de la política agraria

2 Mariano Moreno: "Prólogo" al "Contrato Social", en *Escritos económicos y políticos*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915.

estaban ligadas con el mejoramiento del pueblo; lo cual explica el interés de aquellos hombres por las cuestiones de la tierra, la agricultura y el estado de los agricultores, aunque, por supuesto, la clave del asunto —y lo que los diferenciaba— era el problema de la propiedad y el de las estructuras agrarias. Los de tendencias agraristas veían, de manera natural, en el desarrollo agrícola el fundamento del desarrollo económico nacional.

El aliento popular fue muy fuerte en Hidalgo y Morelos. Ambos estuvieron muy interesados por el bienestar del pueblo humilde y explotado, y propugnaban la igualdad y la justicia social a través de medidas que transformaran la estructura económica de la colonia, en particular en el campo. La radicalidad de Morelos fue quizás la más pronunciada. Abolió las cajas de comunidad para los labradores, abogó por la abolición de privilegios y porque la tierra pasase a manos del que la trabajara; recabó que las leyes moderaran la opulencia y la indigencia, y reclamó la abolición de las castas.

La línea de lo que se pudiera considerar un *radicalismo efectivo* o factible la encabezan hombres como Bolívar, Sucre, Artigas o San Martín.

En Bolívar, cabe recordar, se produjo un proceso radicalizador desde el fracaso de la primera República, que lo llevó a dotar al movimiento independentista de un programa de medidas sociales de carácter popular, tales como la proclama que otorgaba la libertad a los esclavos o el proyecto de ley para la repartición de tierras a aquellos que se incorporaran a la lucha contra España. Visionario, se dio también a la tarea de realizar gestiones con vistas a la unidad latinoamericana y tuvo la anticipadora premonición del peligro que significaban los Estados Unidos para el porvenir del continente. Al igual que en otros muchos pensadores de la emancipación, abrazó muchos aspectos del ideario liberal en general. Propugnó, asimismo, el principio utilitarista, en particular; o sea, aquel que postula la mayor cantidad de felicidad o bienestar para el mayor número posible. Este principio, asentado por los iluministas, resultaba, sin duda, muy atractivo para las condiciones del momento de Latinoamérica, y en nuestras condiciones tenía un significado altamente progresista.

En hombres como Félix Varela (Cuba), por ejemplo, se dan entrelazadamente el ideario político-social de las Luces con la filosofía del sensualismo y la ideología. El sensualismo de Condillac, con sus dos prolongaciones de la ideología (Cabanis y Desttut de Tracy), se manifestó sobre todo en el ámbito académico. De la acogida generalizada que tuvo dan fe el caso antes citado de Sucre o también, por ejemplo, el de Belgrano (Argentina), quien recomendaba el estudio de la Lógica

por Condillac. Pero la generalización de aquella aceptación inicial no se logró sin dificultades, puesto que algunos de sus primeros seguidores, por ejemplo en Chile y Argentina, sufrieron contratiempos al ser obligados a emigrar, como le ocurrió a Lafinur, o al ser suspendidos (por herético) como Fernández de Agüero. Ambos, junto con su compatriota Alcorta (Argentina) y los descollantes cubanos, Varela y Luz y Caballero, se destacan como las cabezas más conspicuas de aquella corriente. La acción de Luz, como se sabe, se prolongó, debido a circunstancias particulares de Cuba, más allá de su extensión temporal continental. Es quizás a él a quien debemos, por su rigor y vastedad del conocer, algunos de los mejores trabajos de filosofía del siglo XIX latinoamericano.

Lo principal a destacar de la labor de todos aquellos sensualistas e Ideólogos es que con ellos la filosofía en el continente entró de lleno en la modernidad; se trataba de un verdadero proceso de radicalización filosófica, cuya agudeza quedaba naturalmente resaltada producto del estado anterior todavía escolastizante, con cuyos rezagos acabaron plenamente los modernos del patio.

Con la liquidación (en tanto dominante) de la Escolástica, la filosofía en el continente abandonó a Aristóteles y dejó de ser sierva de la teología. El estilo del lenguaje quedó despojado y flexible, y el tono de la modernidad se daba en un natural entrelazamiento de las problemáticas del XVII y XVIII europeos. La nueva tendencia predominante introducía plenamente el empirismo y el sensualismo, a la vez que dejaba atrás ciertos aspectos del cartesianismo como la doctrina del innatismo. Todo el estilo y método del filosofar se transformó y la necesidad de la demostración se hizo un denominador común. En ese sentido, y siguiendo la línea inaugurada desde el siglo XVII europeo, la teoría del conocimiento obtuvo un lugar preponderante. La gnoseología pasó a desempeñar la función del sólido punto de partida de la indagación filosófica y una base mucho más legítima y menos especulativa de abordar otras cuestiones filosóficas. De ahí también el énfasis en el papel del método como referencia esencial para clarificar los caminos más seguros para llegar a la verdad.

Respecto a la cuestión de la teoría de la sustancia es interesante hacer notar cómo, al parecer por primera vez, se expresaron elementos, más o menos evidentes, de materialismo en algunos de aquellos pensadores. Así se desprende de la posición de Fernández de Agüero, quien, aunque declaraba no estar de acuerdo ni con el materialismo ni con el idealismo, manifestaba, no obstante, que le parecían ir más descarriados los que admitían una sustancia inmaterial, distinta de toda materia, que aquellos

que sostenían que dicha sustancia no era más que una pura codificación de la materia misma organizada.[3]

Manifestaciones como estas, unida a la animadversión que el conservadurismo mantuvo hacia esta escuela filosófica, explica las frecuentes acusaciones de heréticas y materialistas que sufrieron y que no fueron desaprovechadas por las nuevas tendencias que la iban a sustituir en el favor académico posterior.

Eclecticismo, socialismo utópico y otras corrientes

El pensamiento filosófico, en el período que cubre aproximadamente de la cuarta a la sexta década del siglo XIX, se presenta algo más diversificado tanto respecto a los períodos anteriores como al que le seguirá después.

Hacia 1830 la emancipación anticolonial era un hecho consolidado e irreversible y las primeras experiencias de vida independiente ofrecían ya un cierto saldo inicial. Excepto Brasil, todas las jóvenes naciones se habían acogido al régimen republicano, lo que no impidió que parte de los territorios se adentraran desde entonces en conflictos y guerras civiles que, vistos en su conjunto, parecían interminables. Más allá de los sustratos ideológicos, las luchas por el poder entre los caudillos —sobre todo militares y con frecuencia salidos de las propias luchas emancipadoras— daban la tónica. Si bien es cierto que el liberalismo siguió desempeñando un papel progresista en las condiciones del continente, no es menos cierto que no pocas veces comprendía mal la situación latinoamericana y actuaba a partir de irrealistas abstracciones doctrinales.

La liberación del colonialismo no significó la superación de las distintas formas de explotación clasistas y mucho menos la emancipación social. Esfuerzos innovadores como los de Sucre en Bolivia fueron truncados por manos asesinas, Bolívar se debatió en contradicciones insuperables y la radicalidad popular de Gaspar de Francia en el Paraguay fue finalmente eliminada. En apretada síntesis la situación podría quedar resumida así: "No hay cambios sociales, ni económicos fundamentales […] Las formas latifundarias de explotación de la tierra y de los indios o de los esclavos continúan sin alteración. La Iglesia mantiene sus tierras

3 Cf. Juan Manuel Fernández de Agüero: *Principios de ideología elemental, abstractiva y oratoria*, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1940.

y poderío. La masa de la población se mantiene en servidumbre o en esclavitud".[4]

Era, en realidad, una imagen bien distante de las aspiraciones populares y del ideario de los hombres de más alta estirpe. Esta situación no podía dejar de tener sus repercusiones en los ámbitos más diversos de la vida espiritual, aunque no de manera homogénea. Las ideas de los enciclopedistas y del iluminismo ya no siguieron preponderando, como tampoco las de la ideología.

En el ámbito más propiamente académico tomó particular fuerza el eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin, y junto con la tradicional escolástica, ahora revitalizada, se convertiría en la tendencia más influyente. Los estudios del período constatan que en muchos países la religión recuperó su viejo prestigio y los pensadores católicos retomaron la enseñanza.

Claro que sería erróneo no destacar debidamente las diferencias que existían entre escolasticismo y eclecticismo; Cousin mismo rebatió muchas concepciones escolásticas particularmente por lo que llamara el "Dios abstracto de la escolástica" y, a su vez, el clero rebatió muchas de las tesis del filósofo francés. Todo lo cual no excluye que en América Latina de aquellas décadas la suma de ambas posiciones denotara una cierta atmósfera de conservadurismo y preservación del *statu quo*.

Sin duda el eclecticismo era más liberal y abierto; después de las experiencias vividas no todos estaban dispuestos a volver a los anticuados esquemas escolásticos. Por eso el nuevo tipo de espiritualismo propuesto por el eclecticismo, sólido baluarte contra el ateísmo y otras ideas peligrosas propagadas durante la Revolución francesa, resultaba mucho más conveniente y aceptable. "El eclecticismo por su misma oquedad religiosa —revelaba Ingenieros— era el esquema espiritual para los que deseaban salir de Condillac sin caer en Santo Tomás".[5] Efectivamente, con él la filosofía dejaba de ser la sirvienta de la teología; pero debía, sin embargo, conducirla hasta ella para que la llevara "más alto en alas de la fe". La nueva corriente también permitía reintroducir temas de corte teologizantes como los relacionados con los atributos de Dios y las pruebas de su existencia —aunque argumentados más bien dentro de la

4 Julio Le Riverend: *Historia económica de Cuba*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1967, pp. 129-130.

5 José Ingenieros: *Evolución de las ideas argentinas*, Editorial Futuro SRL, Buenos Aires, 1961, t. II, p. 223.

tradición moderna iniciada en el XVII— u otros como los de la libertad de la voluntad o la demostración de la inmortalidad del alma.

Al igual que en Europa, el eclecticismo se presentaba como situado por encima de la disputa entre materialismo e idealismo, pero, a diferencia de los Ideólogos latinoamericanos, se inclinaba, por el contrario, por el último. Así lo dejaba claramente expresado el ecléctico cubano Manuel González del Valle al afirmar que el espíritu es superior a la materia como Dios es superior al mundo.

Cabe señalar algunos de los representantes más destacados de esta escuela en América Latina: Francisco Mont'Alverne, Domingo Gonçalves de Magalhaes (ambos de Brasil), Plácido Ellauri (Uruguay), Victoriano San Román (Bolivia) y los hermanos González del Valle (Cuba). Estos últimos, se recordará, protagonizaron la polémica filosófica sobre el eclecticismo contra su preclaro impugnador, Luz y Caballero, quien desenvolvió su actividad sensualista en el período en que se desarrolló el eclecticismo en el continente y a contrapelo de su influencia.

No puede dejar de mencionarse la interesante obra filosófica de Andrés Bello (Venezuela), la *Filosofía del Entendimiento*; texto singularísimo, al parecer único en su línea de idealismo subjetivo berkeliano. El libro resalta por su rigor y seriedad y por la meticulosa articulación de los análisis e ideas en una expresión poco común de la tradición filosófica del continente. Sin perder la coherencia teórica con su idealismo extremo, en Bello se encuentra, como en otros filósofos latinoamericanos del momento, la presencia de ideas de la escuela escocesa del sentido común con sus múltiples puntos de contacto con Berkeley y Hume.

En una orientación opuesta se ubica la inusitada influencia de la frenología, la cual no puede considerarse como una posición filosófica propiamente dicha, sino que se ubica en la psicología y la biología. Su principio central, como se recordará, consistía en creer que las diversas facultades mentales tenían una localización cerebral precisa cuyo grado de desarrollo dependía, pensaban, de la prominencia de la región correspondiente según lo indicaban las protuberancias craneanas. El asunto no era de poca monta si se tiene en cuenta que se consideraba que hasta las funciones morales estaban determinadas por un supuesto sitio en el cerebro. No hay que decir con cuánta fuerza los escritores católicos y los eclécticos se opusieron a una doctrina de tanta carga materialista (vulgar). La frenología adolecía de las debilidades propias del grado de desarrollo de las ciencias de las que surgía; pero su tono metafísico y su fatalismo biológico hacían imposible su perdurabilidad.

En el plano más específico de las ideas políticas y sociales la Latinoamérica del período afianzó el liberalismo y produjo su primer brote interesante de socialismo utópico, que ya tenía algún antecedente como lo fue el caso de Simon Rodríguez, el maestro de Bolívar.

El liberalismo de este momento tenía el mismo sentido burgués que su originario europeo, solo que la burguesía era entonces muy incipiente en el continente, inclusive en aquellos países más desarrollados. Expresaba el ansia, sin embargo, de muchos sectores de la población interesados en el progreso económico y social de sus naciones y se combinaba generalmente con un repudio del caudillismo. Algunos de los más connotados liberales del XIX latinoamericano como Alberdi, Sarmiento (Argentina), Lastarria (Chile), o José María Luis Mora (México) actuaron en gran parte de este período. Les fue común a casi todos una pasión por la función civilizadora de la educación.

Las ansias de ver a la nación caminar por la vía capitalista de desarrollo se dejaban manifestar claramente en muchos de ellos. Así, Alberdi y Mora clamaban sin ambages por la libertad de la industria y del trabajo como vía para facilitar la creación de capitales.[6]

La admiración por los Estados Unidos no era rara entre los liberales del patio, puesto que la nación del Norte se les presentaba como modelo de progreso y bienestar inspirador.[7] Lo que no excluye que algunos, como Alberdi, propugnaran la necesidad de fórmulas propias que respondieran a nuestras necesidades e intereses y que no fueran ajenas a la realidad nacional.[8]

Hasta un hombre tan radical como Francisco Bilbao (Chile) tampoco pudo librarse, antes de los acontecimientos de Texas, del espejismo del ejemplo norteño. Sin embargo, a él le debe nuestra América —para usar la paradigmática expresión martiana— lo que quizás fuera la primera anticipación del pensamiento antiimperialista de finales del XIX.[9] El

6 Cf. Juan Bautista Alberdi: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, y José María Luis Mora: *El clero, la Educación y la Libertad.*

7 Así expresaba Lastarria este sentimiento: "[…] enseñar y realizar en la práctica el gran principio que en la vida angloamericana domina completamente […] a saber: que la Providencia ha dado a cada individuo…el grado de razón para que pueda dirigirse a sí mismo…" (José Victoriano Lastarria: "La América", en José Gaos: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea. México*, Editorial Séneca, 1945, p. 420.

8 Cf. el texto de Juan Bautista Alberdi: "Ideas para presidir la Confección del curso de filosofía contemporánea", para el reclamo de una filosofía que saliera "de nuestras necesidades", en José Gaos: ob. cit.

9 Vale la pena citarlo *in extenso*: "Ya empezamos a sentir los pasos del coloso que sin temer a nadie, cada año, con su diplomacia, con esa siembra de aventureros que dispersa,

lúcido precursor se sintió también atraído, siendo muy joven, por las doctrinas socialistas.

Como expresión de frustración y protesta habría sobre todo que interpretar la significativa manifestación de los idearios de socialismo utópico en el continente en aquellos primeros lustros después de afirmada la independencia. Brotes importantes se dieron, entre otros, en Argentina y Uruguay; en este último se publicó *El Iniciador*, de tendencia sansimoniana, donde colaboraban argentinos y uruguayos.

Esteban Echevarría (Argentina) parece haber sido la figura más descollante de las corrientes socialistas de aquel momento en Latinoamérica y, como casi todos los utópicos del patio, se inclinó también por el autor de *El Sistema Industrial*. Un conjunto de tesis claves del ideario socialista quedaron claramente plasmadas en su famoso *Credo Socialista*: la idea de progreso social, la previsible destrucción del orden antiguo, el "proletarismo" como forma postrera de la esclavitud de los hombres, la tesis de que la propiedad privada es la causa de la desigualdad entre los hombres, etcétera.

Aunque los diversos períodos de la evolución de las ideas en el continente dan un perfil ajustado al proceso real, no quiere esto decir que exista homogeneidad absoluta en sus extensiones temporales. De la misma forma que los cambios dieciochescos variaban en algunos lustros de un territorio a otro, igualmente ocurrió con el tránsito de este momento al siguiente. En unos países aparecieron las nuevas inquietudes antes que en otros; la fuerte presencia positivista conduciría a uno de los períodos de contornos más robustos y más claramente marcados del pensamiento en Latinoamérica.

El positivismo y otras tendencias

Hacia la década de los 60 ya se iba haciendo evidente el cambio en los espíritus, lo cual iba a producir un movimiento intelectual de proporciones y profundidad tales como no había experimentado el vasto territorio al

---

con su influencia y su poder crecientes que magnetiza a sus vecinos, con las complicaciones que hace en nuestros pueblos, con tratados precursores, con mediaciones protectoras, con su industria, su marina, acechando nuestras altas y fatigas, aprovechándose de la división de las Repúblicas, cada año más impetuoso y más audaz" (Francisco Bilbao: "El congreso normal americano", en *El evangelio americano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988, p. 277.

sur del Río Bravo desde la escolástica colonial. El positivismo, en sus diversas vertientes, abrazó casi todos los terrenos de la vida espiritual de los latinoamericanos como una especie de imparable ola inundadora. No solo la filosofía, las ciencias y las teorías políticas y sociales recibieron su impacto, sino que este llegó a la educación, el derecho, la historia, la antropología, la estética, etcétera. El entusiasmo y el ilusionismo sobre sus posibilidades reales fueron casi unánimes. Hacia las décadas de los 80 y 90 se produjo su clímax de fascinación sobre las mentalidades, y su presencia perduró —de manera desigual según los países—, hasta bien entrado el siglo XX.[10]

Existe una relación, bastante aceptada por los estudiosos, entre la entronización del positivismo en Latinoamérica y los importantes cambios económicos y políticos que se estaban sucediendo en las últimas décadas del siglo XIX. Sin duda, el espíritu de aquellas escuelas se avenía mejor con los intereses de una sociedad que dejaba de ser esclavista, feudataria y patriarcal y que vivía un despunte de desarrollo económico que muchos veían como el comienzo de la prosperidad. Por eso uno de sus personeros manifestaba que la miseria impedía el desarrollo intelectual y moral de la sociedad, mientras que el progreso industrial, asegurando su bienestar, la favorece.[11]

Tres fueron las tendencias fundamentales que, dentro de la filosofía, se desarrollaron en estos años: una de orientación materialista, inspirada en parte en los materialistas vulgares; otra positivista-evolucionista, propugnadora de las teorías de Spencer y Darwin; y una tercera, positivista también, de seguidores de Comte y sus discípulos. Se daba, además, una serie de posiciones intermedias: la de los positivistas-evolucionistas, con rasgos comtianos unos o de inclinación materialista otros; la de orientación materialista, con diferentes grados de radicalización; y dentro del positivismo comtiano, diversas variantes que iban desde el positivismo religioso hasta el positivismo cientificista. Y no faltó tampoco la impronta de las doctrinas socialistas entre algunos positivistas y viceversa.

10 Existe el criterio entre algunos estudiosos del surgimiento de un positivismo autóctono que habría sido generado aún antes de la influencia de sus figuras europeas. El presente esbozo, sin negar ni aceptar tal criterio, evita entrar en un análisis de este tipo teniendo en cuenta que la argumentación en su apoyo, parece insuficiente en algunos casos, o simplemente no existe, en otros. No obstante, los lectores no deben ignorar que esta cuestión está planteada y que futuros estudios podrían inclinar la balanza en un sentido o en otro.

11 Se trata del polaco-uruguayo Jurkowsky. Ver Arturo Ardao: *Espiritualismo y Positivismo en Uruguay*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Una idea central del positivismo latinoamericano se orientaba hacia una renovación filosófica apoyándose en el nivel logrado por las ciencias individuales (las ciencias naturales positivas, se entiende); una filosofía que no se contradijera, en su esencia, con los postulados de las ciencias y que favoreciera su continuado y ulterior avance. Este nexo con las ramas científicas debía dotar al quehacer filosófico de una robustez de la que, para ellos, todavía adolecía. En ese esfuerzo los positivistas cayeron en la conocida pretensión de sobrevalorar sus propios aportes al avance del pensamiento.

Típica fue la clásica postura del positivismo ante el problema del materialismo y el idealismo, es decir, el rechazo del problema como tal por considerarlo un problema metafísico. Los comtianos consideraban a ambas respuestas como correspondiente a un estadío del desarrollo filosófico de la humanidad en vías de superación por el propio positivismo. Se trataba de una argumentación fundamentada en la conocida ley comtiana de los tres estados (religioso, metafísico y positivo), por la cual la evolución de la filosofía se encontraba, con el positivismo, en el tercer estado que, con el nivel de las ciencias positivas, superaba al estadío metafísico anterior. Una concepción que destacaba, por una parte, la dinámica del devenir para clausurarla seguidamente con el propio positivismo comtiano. Claro que Spencer era menos drástico dentro de su positivismo evolucionista el cual, como observaba Enrique J. Varona (Cuba), no cerraba la dinámica de manera dogmática.

Es interesante hacer notar cómo en algunos pensadores del patio, como José Ingenieros (Argentina) —quien se desempeñó cuando ya se avanzaban muchas críticas al positivismo—, tuvo una posición más moderada en este sentido y le concedió un cierto espacio (reducido) a la metafísica en un terreno más allá de la experiencia.

También se recurría, como cabía esperar, a la antes señalada cuestión del método, para destacar la inutilidad de la metafísica (siempre en el sentido que ella tiene para el positivismo) apoyados en el reproche de que esta no trabaja con los métodos (empíricos positivos) adecuados.[12]

12 Una cita algo extensa del reformador mexicano Gabino Barreda, colaborador de Juárez, ayuda a comprender la dimensión tanto filosófica como educativa del problema: "Se les había enseñado a los estudiantes a sacar consecuencias de las proposiciones universales que se les daban; pero ni una sola palabra se les decía del modo en que estas mismas proposiciones universales podrían llegar a formularse, ni sobre qué bases debían descansar. Solo una autoridad divina o humana, pero en todo caso incontrovertible, podía legítimamente servir de base a la lógica deductiva […] las proposiciones universales no tenían, ni podían tener, más pruebas que una autoridad

El énfasis en el método científico de tipo empírico y experimental era una posición natural y consecuente, puesto que se razonaba que si la nueva filosofía era convenientemente inspirada por el mismo método que tantos resultados provechosos había proporcionado a las ciencias naturales individuales, esta misma guía debía conducir a la filosofía, en consecuencia, a resultados felices similares. Los grados de dicha impronta conceptual y metodológica produjeron efectos disímiles y en muchos casos desembocó en excesos de imitación y sometimiento del pensamiento a los cánones positivos.

En la cuestión del método se manifestaron nuestros positivistas y naturalistas a favor del método inductivo y mostraron sus reservas respecto al deductivo, tan entrelazado, a sus ojos, con el dogma religioso y con la tradición todavía viviente de la escolástica.

El positivismo evolucionista se daba muy imbricado con el darwinismo —esa teoría científica de reciente creación entonces— que resultaba particularmente útil en la refutación de las tendencias claramente espiritualistas imperantes. Una parte considerable de las opiniones religiosas de la época no escondieron el escándalo que les producía aquel conjunto de criterios. El evolucionismo parece haberse expresado, con frecuencia, en conexión con las tendencias de corte materialista. Este es el caso de las inclinaciones materialistas de la escuela de Recife, en Brasil, y particularmente de su figura rectora, Tobias Barreto, admirador de Haeckel. Pero una situación similar se encuentra, igualmente, entre algunos pensadores uruguayos y, sobre todo, en Ameghino, en quien se expresa un materialismo diáfano en unidad con el evolucionismo. Quizás es el *Credo* de este destacado pensador argentino la expresión más evidente y radical de materialismo de la época.[13]

Pero el comtismo llegó asimismo a nuestras costas en su vertiente religiosa. Como se sabe, al final de su vida el filósofo francés derivó hacia la doctrina de la religión de la Humanidad, abandonando esencialmente

que no estaba sujeta a discusión […] El cultivo oportuno de las ciencias experimentales y de observación, familiarizándolos con la lógica inductiva, los habría curado, o más bien, los habría preservado del desarrollo de esa manía…" (Gabino Barreda: "Carta a Mariano Riva Palacio sobre la instrucción preparatoria (octubre 10, 1870)", en *Pensamiento Positivista Latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, t. 2, pp. 25 y 26).

13 Escribió Ameghino sin ambages: "La materia es la sustancia que llena el universo… la materia no tuvo principio ni tendrá fin […] fuerza, movimiento y energía, son palabras distintas para designar una misma cosa […] La fuerza, como algo independiente de la materia, no existe…" (Florentino Ameghino: "Mi Credo", en *Doctrinas y Descubrimientos*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915, pp. 240-242).

las posiciones anteriores. A su muerte sus seguidores se dividieron en dos vertientes, inspiradas en esos dos momentos de su creación teórica. A América Latina llegaron ambas tendencias. Así, la tendencia religiosa fue inclusive particularmente significativa en países como Brasil, pero su presencia fue bastante generalizada y produjo algunas figuras de interés en otros países como Chile (Lagarrigue). Esta influencia fue tan fuerte en Brasil que la Iglesia Positivista subsistió hasta nuestros días. No obstante, los dos pensadores brasileños más destacados del positivismo lo fueron el ya mencionado Tobias Barreto y Luis Pereira Barreto, quien se inscribía en la vertiente cientificista comtiana. Algunos, como el cubano Enrique J. Varona, criticaron acerbamente al positivismo religioso por considerarlo un producto que se apartaba del espíritu de las ciencias.

En América Latina, el positivismo, en sus diferentes variantes, se conectó políticamente con las posiciones más disímiles y hasta contradictorias. En México, cabe recordar, inició su ascenso con Gabino Barreda, en la época de Juárez, y culminó con el llamado partido de los científicos sustentadores de Porfirio Díaz. En el propio Brasil los grupos positivistas desempeñaron un papel destacado en el advenimiento de la república, aunque no con el republicanismo más avanzado. Y en otros casos, como en Perú y Cuba, algunas de sus figuras señeras establecieron lazos más o menos estrechos con el movimiento socialista. En este sentido, el devenir de Manuel González Prada resultó el más significativo y explica por qué Mariátegui lo designó como precursor de una nueva conciencia social.

En las condiciones de América Latina las expresiones de filosofía social y política del positivismo se dieron en ocasiones entroncadas con el pujante ideario liberal. Un hecho que no debe verse como insólito, puesto que se dio también, en determinadas condiciones, en la propia Francia. Es cierto que la idea positivista de "orden y progreso" gozaba de una general aceptación, muy explicable si se tiene en cuenta la urgencia de "orden" que las continuas guerras civiles ubicaban en el primer plano de las necesidades; aunque no es menos cierto también, que ese orden, como en el caso de Porfirio Díaz, podía justificar las iniquidades más flagrantes. La incipiente burguesía no podía, por otra parte, dejar de ver la función social apaciguadora que podían desempeñar algunos aspectos del ideario social positivista. El chileno Lagarrigue, seguidor de la tendencia religiosa del comtismo, veía en el Sacerdocio de la humanidad el mediador natural en los conflictos entre el proletariado y el patriciado.

Para finales de siglo la impronta del democratismo ya había dejado una huella profunda en el pensamiento liberal que no dejó de manifestarse también en las repúblicas al sur del Río Grande. La adhesión a las

fórmulas clásicas del liberalismo no se abandonaba cuando se afirmaba, como lo hacía el colombiano Carlos Arturo Torres, la necesidad de un máximo de libertad y un mínimo de gobierno; tampoco estaban ausentes las referencias admirativas al gran vecino norteño.

En algunos casos, no obstante, se dio un pensamiento más radical y propio cuando la identificación con las masas más explotadas hacían romper los estrechos moldes del liberalismo para defender, como lo hacía el ecuatoriano Juan Montalvo, el derecho a la revolución y subrayar, asimismo, que "pueblo" era el que vivía del sudor de su frente; sus excelentes ensayos fueron una referencia, para la época, de democratismo y de exigencia de bienestar para las grandes mayorías. O cuando, como en el caso paradigmático de Benito Juárez, el liberalismo tomó formas revolucionarias y hasta engarzó con ideas socialistas.

La segunda mitad del siglo XIX asistió, asimismo, al surgimiento y posterior desarrollo de las organizaciones obreras y las diversas formas de ideario socialista, aunque no debe olvidarse que, en algunos casos como en Chile, Perú o México desde la época colonial existieron gremios de artesanos.

Igual que en el resto del mundo, las agrupaciones primigenias tenían un carácter mutualista de ayuda y socorro. Con los progresos económicos y el correspondiente crecimiento de la clase obrera fueron surgiendo otros tipos de organizaciones que mostraban avances en la radicalizacion de las conciencias. En el continente, en la etapa que va hasta ya bien entrado el siglo XX (hacia 1914 o 1917 aproximadamente) la influencia predominante fue la de los grupos anarco-sindicalistas.

Pero también hizo su aparición en muchos países latinoamericanos, hacia finales del XIX, el pensamiento marxista. En Cuba estuvo la actividad de Carlos Baliño y en Chile la destacada figura de Recabarren, por solo citar dos ejemplos. En Argentina se fundó en 1882 el club Vorwarts con los propósitos expresos de cooperar en la realización de los principios y fines del socialismo. En México, Uruguay y Argentina se crearon, desde la década de los 70, secciones de la I Internacional.

En este período se fundaron y expandieron las publicaciones de los grupos obreros: *El Obrero* y *El Socialista* en Argentina, *El Socialista* en México, *El Productor* y *El Obrero*, en Cuba, por solo citar algunos ejemplos ilustrativos. También se publicaron obras de los clásicos del marxismo, y en Argentina Juan Justo tradujo *El Capital*.

Desde antes de 1914 se organizaron en Latinoamérica los primeros partidos socialistas como los de Argentina (1896), Uruguay (1910) y Chile (1912).

En Cuba, la guerra por la independencia organizada por José Martí contaría con el apoyo de los obreros y con la contribución de Carlos Baliño, creando con ello un importante antecedente de unión de la dimensión social con la liberación nacional que anticiparía uno de los rasgos más significativos del marxismo creador en Latinoamérica. La intervención de los Estados Unidos en la guerra de Cuba contra el colonialismo español frustró la verdadera independencia del país y constituyó, como se sabe, parte de la primera guerra imperialista. El fenómeno imperialista había sido, no obstante, identificado desde años antes por José Martí, la figura cimera de los comienzos del pensamiento antiimperialista en Nuestra América.

El destacado pensador cubano, en un intenso proceso radicalizador, abandonó su ideario inicial de corte liberal por una posición muy crítica del capitalismo cuando este entraba en su fase monopolista. Su prolongada estancia en el país norteño le permitió ser testigo de las formidables luchas sociales que se desarrollaban en él y comprendió prontamente el proyecto imperial que comenzaba a ganar los espíritus en el gran coloso. Su ideario se conformó entonces como de un democratismo antiimperialista que avizoraba con penetración el enorme peligro que se cernía sobre las débiles repúblicas del sur. De ahí su formidable grito de que había llegado para Latinoamérica la hora de declarar su segunda independencia; reclamo que acompañaría desde entonces a los movimientos más avanzados del continente frente al creciente dominio imperialista.

NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOSÉ INGENIEROS[1]

José Ingenieros, el destacado pensador argentino, aparece como una de las figuras más significativas de la filosofía positivista de corte naturalista en Latinoamérica.

La filosofía de Ingenieros tiene, sin duda, no pocas facetas interesantes. Debido a que era un científico, su obra se presenta en gran medida como un entretejido de asuntos científicos y filosóficos. Sus escritos son, en ocasiones, de lectura engorrosa porque se hace necesario separar los aspectos conceptuales de los detalles específicos de las ciencias particulares a los que recurre repetidamente. Sus ideas filosóficas se encuentran expresadas, de manera más completa, en *Principios de psicología biológica* (1913) y *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), lo que no excluye, sin embargo, la intención filosófica de otros textos salidos de su pluma, como son los relativos a la moral y la ética (*El hombre mediocre, Hacia una moral sin dogmas* y *Las fuerzas morales*). En los *Principios*, junto con la exposición de cuestiones científicas, se manifiestan sus ideas filosóficas tempranas. Las *Proposiciones* significan, en un sentido más estricto, su texto más específicamente filosófico; donde el pensador argentino bosqueja sus puntos de vista positivistas e ideas sobre la metafísica.

Su moderado positivismo no le impidió defender la legitimidad de la metafísica,[2] utilizando para ello, con frecuencia, argumentos que resultan muy próximos a los de Kant. Este positivismo de actitud abierta y flexible hacia la metafísica no fue, en realidad, un caso aislado en el

1 Texto inédito.

2 Para facilitar la exposición, el término "metafísica" se utiliza en el presente artículo con el mismo sentido que tenía para el positivismo.

contexto de la evolución de esta tendencia de pensamiento en América Latina hacia sus últimos años.

Dentro del positivismo, Ingenieros se colocó más cerca de Spencer que de ningún otro representante de esta corriente filosófica, sin excluir a Comte. Consideraba que aunque el sistema spenceriano de filosofía había sido sacudido por el desarrollo desigual del conocimiento científico, sus nociones fundamentales seguían teniendo la mayor importancia. Para él, estos fundamentos eran: la unidad de lo real y su evolución constante determinada por causas inevitables.[3] En ello incluía también cuestiones tales como la de la experiencia y las sensaciones, consideradas ambas como los únicos medios de adquirir el conocimiento. Ingenieros dedicó mayor atención a discutir la unidad de lo real y el problema de la *causalidad* que al de la evolución de la materia.

Algunos autores[4] han negado que Ingenieros fuera propiamente positivista, y basan su opinión en el hecho nada desdeñable, arriba apuntado, de que le reservaba a la metafísica un lugar en su filosofía. Hay aquí, quizás, un malentendido sobre el problema, ya que el rechazo de la metafísica como tal, no constituye en sí mismo el rasgo único definidor del positivismo. Es verdad que la ola antimetafísica se sintió fuertemente entre ellos, pero caracterizar al positivismo por su rechazo de la metafísica significaría una identificación, quizás excesiva, con uno de sus rasgos principales. Ingenieros fue un positivista en el sentido de que enfatizó el papel de las ciencias (positivas) sobre cualesquiera otras disciplinas y porque consideró que la filosofía debía asentarse en los datos de las ciencias, viendo en ello el único camino capaz de conducir a la verdad. Su positivismo se hace evidente al afirmar, con referencia al método científico, que sus ventajas consistían —tanto para la filosofía como para las ciencias— en la manera en que permitía plantear los problemas verdaderos y en el fundamento que brindaba para la exclusión de muchos problemas falsos. Al evitar, no obstante, los excesos del positivismo clásico, no cayó en el extremo de negar la legitimidad de problemas filosóficos esenciales. En tanto que positivista, el escritor argentino manejó asimismo un con-

3 "[…] la unidad de lo real (monismo) se transforma incesantemente (evolucionismo) por causas ineludibles (determinismo." (José Ingenieros: *Principios de psicología biológica*, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1913, p. 32).

4 Alejandro Kora: *Obras completas*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938-1940, p. 325. Por otra parte, Francisco Romero en su libro sobre la filosofía latinoamericana sostiene que debido al hecho de que Ingenieros aceptó la metafísica, debe ser considerado como el primer filósofo argentino que contribuyó a la caída del positivismo. (Cf. Romero: *Sobre la filosofía en América*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1952).

cepto de la metafísica que, como se verá más adelante, reducía su campo de acción a aquellas áreas ubicadas fuera de las ciencias.

Para Ingenieros no existía dualismo entre la ciencia y la metafísica y rechazó tal idea argumentando que este conduciría a la aceptación de dos tipos de verdades:[5] la verdad científica y la verdad metafísica o filosófica. Ciencia y metafísica no tratan, continuaba su razonamiento, de problemas diferentes sino que se ocupan de cuestiones que, habiendo alcanzado dos diferentes niveles de desarrollo cognoscitivo, son, sin embargo, las mismas. En su criterio, los filósofos que sostenían posiciones dualistas habían confundido la realidad de las cosas con nuestras normas de pensamiento y conocimiento. El hecho de que tengamos más conocimiento sobre ciertos asuntos que sobre otros no brinda, seguía su línea de reflexión, un punto de apoyo para llegar a la conclusión de que hay dos realidades; como tampoco es válido, continuaba, para sostener la idea de que hay dos tipos de métodos para alcanzar la verdad o para conocer la realidad,[6] un método empírico para el conocimiento científico y otro, intuitivo, para el conocimiento metafísico. En lugar de ello, afirmó la unión de la ciencia y la metafísica en lo que llamó la Filosofía Científica, la cual definió como una metafísica de la experiencia. El dualismo, decía, es una explicación engañosa que puede conducir a confusión. Para él, la metafísica se ocupaba de aquellas cuestiones que estaban fuera del campo de la experiencia. Más aún, la tarea de esta disciplina consistía en unir las leyes científicas a través de la ayuda de las hipótesis universales, las cuales pertenecen al mundo no experimental (sic). Es esto y no otra cosa, insistía, lo que debe entenderse por filosofía científica.[7] Aquí reside

5 "[…] la hipocresía clásica [entre los filósofos] se traduce por la concepción de los filósofos dentro de la filosofía […]; tomando los autores de fines del pasado siglo […] en casi todos esos existe una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu: dos verdades distintas […]" (José Ingenieros: *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso y Cía., Buenos Aires, 1918, p. 22).

6 "No concibo dos clases de ciencias o dos clases de métodos para investigar la verdad accesible a nuestra experiencia"; "[…] dentro de la filosofía científica no se conciben dos métodos para conocer la realidad" (Ingenieros: *Proposiciones…*, ed. cit., p. 114 y *Principios…*, ed. cit., p. 41).

7 "[Una Filosofía Científica] […] no es una ciencia de las ciencias ni una filosofía de las ciencias, como suele afirmarse: es una metafísica de la experiencia". Y más adelante agrega: "Cuando se intenta unificar, mediante hipótesis, las leyes más generales determinadas por las ciencias, decimos que se elabora una 'filosofía científica'; pero como el sistema se refiere a una parte de realidad (sic) más vasta que la accesible a nuestra experiencia, decimos que ella es una 'metafísica'" (Ingenieros: *Principios…*, ed. cit., pp. 13 y 45).

precisamente el punto principal de la filosofía naturalista de Ingenieros, es decir, la búsqueda de la elaboración de una filosofía científica.

Todas sus ideas tendían a sostener con mayor o menor fuerza este propósito central. El argumento es, esquemáticamente, el siguiente: no hay razón para creer que hay dos realidades; de hecho, las verdades científicas tienden a probar lo contrario. Si existe una sola realidad, entonces deberá haber un solo método para conocer esta realidad y, en consecuencia, solo debe hablarse de una verdad. Ahora bien, conocemos, sin duda, más sobre ciertas cosas que sobre otras, es decir, nuestro conocimiento de la realidad se extiende de los hechos científicos bien probados a los asuntos altamente complicados. Aquellas cuestiones sobre las cuales nuestro conocimiento es completo o sumamente preciso, aduce Ingenieros, las llamamos ciencias y a las otras las denominamos metafísicas. Pero este hecho, concluye, no quiebra la unidad de ambas. Esta unidad demanda, como lógico corolario, la unificación de los métodos y la persecución de una cierta continuidad al tratar los diversos problemas.[8] Hay, por supuesto, no niega Ingenieros, ciertas diferencias; a saber, que las ciencias se dedican al estudio de un campo limitado de la realidad, que se ocupa de hechos particulares, mientras que la filosofía va más allá, tratando de dar cuenta del universo.[9] Las ciencias expresan sus resultados en términos de leyes, mientras que la filosofía se esfuerza por unificar esas leyes y por encontrar los principios de la realidad.[10]

Al insistir en esta unión, Ingenieros hace dos aseveraciones significativas: una es que los datos sensoriales dan cuenta acertada del mundo exterior, y la otra, que la experiencia es el único medio de conocer esa realidad. La segunda se deduce, de manera natural, de la primera. En cuanto a la veracidad de los datos sensoriales, Ingenieros se muestra en cierta medida como un realista ingenuo (o, al menos, como tal aparece). No desarrolla este punto en sus escritos ni trata de dar las razones de su creencia. Esto es consecuencia del hecho de que consideró a la experiencia como la única forma de conocer la realidad. Aceptó el reclamo positivista de que, puesto que la experiencia es la única forma

8 "Al subordinar la filosofía a las ciencias, búscase a síntesis de estas mediante la unificación y generalización de los métodos, persiguiendo una explicación unitaria y continua de todos los hechos sometidos a la experiencia" (Ibídem, p. 41).

9 "Es científico todo estudio que se limita a conocer una parte determinada de la realidad […]; es filosófico el que excede a los dominios de una experiencia particular, presentándose como una explicación integral del Universo o de sus grandes manifestaciones fenoménicas […] " (Ibídem, pp. 22-23).

10 Ibídem, nota

de conocer la realidad, ella es, por lo tanto, el medio más confiable de descubrir la verdad. Aquí el conocimiento científico es precisamente, según él, el conocimiento de tipo experiencial y su método es el empírico. La metafísica, por el contrario, no se ocupa de las cuestiones relativas a la experiencia sino de los asuntos no experienciales,[11] o lo que es lo mismo, no puede mezclarse con la verdad científica. De ahí se deduce que la ciencia es la fuente confiable para descubrir la verdad mientras que la metafísica debe ser confinada a lo que no conocemos. Lo que es importante para los metafísicos, insiste Ingenieros, es darse cuenta de que ellos nunca podrán llegar a la verdad, ya que esta se subordina a los sentidos (es decir, a lo experienciable).

El paso siguiente consistió en determinar, de una parte, cómo opera el método científico y, de otra parte, cómo delimitar los campos de las ciencias y de la metafísica. La descripción de Ingenieros del Método científico es simple y, de cierta manera, hasta podría considerarse elemental. Para él, la ciencia colecciona los datos a través de los varios procedimientos científicos, tales como la observación y la experimentación y, a partir de ellos, produce una hipótesis, la cual, una vez sometida a prueba, puede convertirse en ley.[12] Su concepción, en este orden de cosas, es determinista. Nada en la naturaleza, explica, está libre del orden, todo depende, en cambio, de leyes comprobadas y está determinado por la causalidad. El hecho de que conozcamos todas las leyes de la causalidad no significa, aducía Ingenieros, que ciertas cosas puedan existir libres del orden universal. La metafísica se ocupa del mundo no experimental y empieza precisamente allí donde terminan las ciencias. Su tarea consiste, pues, en proponer hipótesis sobre ese mundo, las cuales no pueden, en consecuencia, ser sometidas a prueba. La cuestión radica, continúa el argumento, en cómo determinar la diferencia entre las hipótesis científicas —esto es, aquellas que no han alcanzado el estatuto de leyes— y las hipótesis metafísicas. Todo lo que Ingenieros dice al respecto es que las primeras tratan con la experiencia y las segundas con la no-experiencia, pero en realidad, esta solución es algo ambigua. Si se comprueba que una hipótesis es falsa, ¿cabe entonces concluir que era una hipótesis científica o que era, por el contrario, metafísica? No hay temor, por otra parte, de que la metafísica pueda sucumbir al progreso de la ciencia. Siempre habrá

11 "Donde las ciencias no lleguen con sus hipótesis experienciales, empezarán las hipótesis metafísicas, prolongándose legítimamente en lo inexperiencial". (Ingenieros: *Proposiciones*..., ed. cit., p. 77).

12 Ibídem, p. 85.

problemas fuera del campo de la experiencia y, por lo tanto, de nuestros sentidos. La indagación metafísica será permanente, pero su contenido y método variarán.[13] Los problemas podrán ser los mismos, pero el método de presentación se modificará según el progreso de las ciencias.

Las hipótesis metafísicas, continúa Ingenieros, pueden ser legítimas o ilegítimas. No es el caso, sin embargo, de las hipótesis científicas, porque ellas son juicios aseverativos, mientras que las hipótesis metafísicas son juicios de probabilidad. Por lo tanto, concluye, estas últimas solo pueden ser o lógicamente legítimas o lógicamente ilegítimas.[14] Ingenieros no ofrece una definición clara de lo que ambas categorías significan, ni tampoco de un criterio específico mediante el cual determinar si una hipótesis no experiencial es legítima o no. Una hipótesis metafísica, se limita a afirmar Ingenieros, es legítima si no se contradice con los resultados científicos.[15] Pero este criterio no es suficiente para determinar si un problema está planteado de una forma legítima o no, y precisamente Ingenieros se interesaba tanto por la legitimidad del problema como por la corrección de su planteamiento. También consideró que algunos de los viejos problemas de la filosofía estaban ilegítimamente enunciados y buscaba una nueva forma de presentación;[16] estos eran: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad.[17]

Hasta aquí los términos de "filosofía" y "metafísica" han sido utilizados como sinónimos. Las concepciones de Ingenieros explican claramente esta utilización. Solo existen para él dos ramas de la realidad: lo experiencial y lo no experiencial. La ciencia —como ya se dijo— se ocupa de lo primero y la metafísica, y por lo tanto la filosofía, de lo segundo. La filosofía queda así reducida, de cierta forma, a la metafísica.[18] ¿Qué sucede entonces con la ética, la estética y los otros problemas filosóficos? Ingenieros niega su naturaleza no experiencial y de esta manera llega a la conclusión de que ya han alcanzado el estatus de ciencias.[19]

---

13 "[…] *la infinita posibilidad de problemas que excedan la experiencia humana implica la perennidad de explicaciones hipotéticas que constituyen (sic)* la metafísica. Al afirmar la *perennidad* de la metafísica, estoy muy lejos de postular su *invariabilidad*, cosa muy distinta" (Ibídem, p. 45).

14 "[…] *la metafísica tiene por objeto formular hipótesis legítimas sobre los problemas inexperienciales*" (Ibídem, p. 93).

15 "¿Cómo lo experencial puede limitar y condicionar lo inexperiencial? Por el principio de la no-contradicción, que enseña *lo que no puede ser*" (Ibídem, p. 68).

16 Ingenieros: *Principios…*, ed. cit., pp. 55 y ss.

17 Ibídem.

18 Ibídem.

19 Ver la proposición no. 9 en *Proposiciones…*, ed. cit., pp. 145 y ss.

Vista en conjunto, la obra filosófica del destacado pensador argentino constituyó una tentativa de precisar el lugar de una metafísica (científica) dentro del saber humano, así como de determinar los límites del saber filosófico.[20] Su renuencia a erradicar la metafísica (en el sentido que obviamente esto tenía para los positivistas) significó una negativa a que el hombre renunciara a preguntar e indagar sobre cuestiones vitales para él y para el progreso humano en general. Había sin duda en sus posiciones un rechazo al pesimismo cognoscitivo que caracterizó cierto positivismo. Para ello recordaba el carácter evolutivo del conocimiento y sobre esta base intenta legitimar la metafísica, es decir, la filosofía en su conjunto. Se trataba, pues, de un intento de superar las rigideces del positivismo sin caer en el idealismo especulativo.

Claro es que la posición de Ingenieros, al igual que la de sus contemporáneos positivistas latinoamericanos que le concedieron un lugar a la metafísica, tiene un cierto sabor a heterodoxia. Fue quizás un mérito suyo el defender la metafísica desde una óptica científica —aunque parcializadamente naturalista— sin dejarse tentar por las nuevas corrientes espiritualistas y especulativas, que hacían su irrupción en Latinoamérica, justificadas por la insuficiencia y el dogmatismo positivista.

Lamentablemente, la construcción de aquella filosofía científica se hacía sobre la base conocidamente falsa (propia de algún positivismo) de universalizar las ciencias naturales en su orientación biologista.

En síntesis, el esfuerzo de Ingenieros —aunque obviamente inalcanzable, dadas las circunstancias de la época— por construir una filosofía científica de rasgos netamente naturalistas y sin caer en los extremos y esquematismos (forma casi de antifilosofía) de cierto positivismo europeo o latinoamericano, aparece como un momento lúcido en la evolución filosófica del continente. Esto no podría afirmarse siempre, lamentablemente, de algunas de sus ideas sociales, las cuales, si bien estuvieron identificadas en alguna etapa de su vida con el socialismo, rozaron, en otras ocasiones, el reaccionarismo. Pero este ya no es tema de la presente nota.

---

20 "La filosofía científica —afirmaba Ingenieros— es un sistema de hipótesis fundado en las leyes más generales demostradas por las ciencias particulares para explicar los problemas que exceden a la experiencia actual o posible. Es un sistema en formación continua. Tiene métodos, pero no tiene dogmas. Se corrige a medida que varía el ritmo de la experiencia. Elaborada por hombres que evolucionan en un ambiente que evoluciona, representa un equilibrio inestable entre la experiencia que crece y las hipótesis que se rectifican" (Ibídem, p. 46).

EL SIGNIFICADO IDEOLÓGICO DEL IRRACIONALISMO ESPIRITUALISTA[1]

> A finales de siglo pasado y comienzos del presente —apunta la Segunda Declaración de La Habana— un puñado de naciones económicamente desarrolladas había terminado de repartirse el mundo sometiendo a su dominio económico y político a las dos terceras partes de la humanidad, que, de esta forma, se vio obligada a trabajar para las clases dominantes de grupo del países de economía capitalista desarrollada.[2]

Nuestra América formó parte de ese conjunto de naciones que, a ritmo desigual según los países, sucumbió a la expansión imperialista.

A inicios del siglo XX —con excepción de lo que el poderío norteño significaba respecto a Cuba y a algunos otros países de la zona del Caribe, ya supeditados a él—, la potencia imperialista más fuerte en América Latina era Inglaterra. Pero a lo largo de una continuada progresión, verificada sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, el impulso expansionista de los Estados Unidos a costa del resto del continente se acrecentó y llegó, en una primera etapa, a ser tan poderoso como el inglés.

El fugaz equilibrio entre ambas potencias, ya escorado hacia Norteamérica, se modificó radicalmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando Europa, devastada por la guerra vio rotos sus lazos comerciales con América y perdió, en gran medida, este importante mercado para sus productos industriales. Los Estados Unidos quedaron entonces,

1 Texto inédito.

2 "Segunda Declaración de la Habana", en *Siete documentos de nuestra historia*, Ediciones Políticas, La Habana, 1967, p. 120.

predominando económica y políticamente sobre los países del Sur, sin posibles rivales.

El imperialismo, como se sabe, no fue del todo un fenómeno nuevo, surgido con la centuria. Pero su fuerza dominadora y sustancialmente de retraso cuajó a principios del presente siglo; con lo que se obstaculizó de modo considerable el desarrollo económico de América Latina, hasta quedar, en algunas zonas del continente, prácticamente paralizado. Las nacientes burguesías nativas quedaron con frecuencia frenadas en su avance. A partir de ese momento, atrapadas en una situación que las maniataba, se vieron envueltas en una contradicción insalvable: de una parte la pugna, indispensable a su afirmación clasista contra los sectores internos más reaccionarios y el imperialismo y, de otra parte, el miedo a desencadenar un movimiento popular que fuese más allá de sus intenciones, lo que paralizaba su acción.

El resultado de este proceso fue la frustración de las pretensiones de dominio de las endebles burguesías nacionales sobre sus respectivos países, en vez de lo cual, el panorama de América Latina fue —y ha sido— el de un desarrollo capitalista deformado por el colonialismo y con la superposición de disímiles estructuras de producción:

> […] países dependientes del imperialismo y agrarios, en los que se conservan diversos restos semifeudales o precapitalistas y en los que, en grado diverso, avanza el desenvolvimiento del capitalismo nativo […] El desarrollo capitalista se produce así, tanto en la industria como en las relaciones agrarias pero sin modificar la estructura dependiente o semicolonial y latifundista.[3]

En situaciones así, el poder terrateniente, como tal, no puede llegar a ser plenamente destituido, y la burguesía debe conformarse con una toma parcial y precaria del poder político. El efectivo poder dominante, en mayor o menor grado, será el amo extranjero, ante el cual tantas veces se han plegado, claudicantes, nuestras burguesías nativas.

El litigio por el predominio interno entablado entre estas y los sectores más reaccionarios, de una parte, y la exigente presión de las masas populares, de otra, mantendrá en continuas, y a veces sangrientas convulsiones, a las naciones latinoamericanas. Se presenta, así, un panorama de crisis y vaivenes, de sacudidas y revueltas, por las que *los gorilas* sustentan unas veces el gobierno, los gobiernos tiránicos representantes de los

3 Rodney Arismendi: *Problemas de la Revolución Continental*, Pueblo Unidos, Montevideo, 1962, p. 34.

sectores más reaccionarios y fieles servidores del imperio en el país; o surgirán, casi siempre por breves lapsos, gobiernos algo menos sumisos, liberales a ocasiones, que permiten un cierto avance beneficioso al país. La metrópoli arbitrará en estas contiendas y decidirá, según sus intereses políticos y económicos del momento, apoyando a unos y derrocando a otros, o permitiendo un aparente libre de juego soberano.

Dentro de todas las similitudes del panorama político y económico latinoamericano general, es indiscutible que existan diferencias sensibles. América Latina, es cierto, ofrece una visión global de subdesarrollo, pero tan diverso en sus grados como países hay.

Resulta difícil hablar en los mismos términos, por ejemplo, de Brasil que de Panamá. Desigual será, también por tanto, el desarrollo de la clase burguesa, del proletariado y de las capas medias de la población en uno y otro país. Mientras en Brasil, Venezuela, Argentina o México ha existido, un cierto promedio industrial que permite percibir claramente la presencia de una burguesía nativa con alguna fuerza y poder de decisión en la vida nacional, en otros países menos desarrollados, su debilidad obliga a las burguesías a conformarse con jugar un papel claramente secundario. Así, también, dentro de los países más industrializados, ha existido una importante diferencia en la política internacional. Tenemos el caso de México, con una tradición —para el período que se trata— de relativa independencia de criterio, venida de raíces revolucionarias y casos contrarios más propensos a seguir los dictados del poder extranjero.

Así, dentro de su cierta homogeneidad, América Latina presenta una destacable variedad de situaciones específicas que hace cada vez más difícil cualquier trabajo de investigación que contemple todo el territorio al sur del Río Bravo como una unidad.

Similar advertencia es igualmente oportuna en relación con las ideas filosóficas. Pero el hecho de que, a pesar de la diversidad de tendencias filosóficas, el proceso sea en gran medida semejante, orienta precisamente hacia la conveniencia de perfilar sus rasgos y caracteres comunes, así como también a establecer la conexión de ese proceso con las condiciones socioeconómicas de donde emana.

En la nueva situación económica y política antes descrita, las ideas naturalistas, científicas, de inclinación materialista, y las concepciones positivistas de carácter diverso, ya no serían útiles a los intereses de la burguesía y demás grupos dominantes, así como tampoco a sus aliados colonialistas de nuevo cuño.

Nuevas ideas más a tono con la situación habrán de sustituirlas. Y serán, en la mayoría de los casos, corrientes de tono retrógrado. Hasta

el propio Escolasticismo, tan combatido por la ascendente burguesía en los tiempos que luchaba por reformas radiales, va a ser apoyado y protegido por esta; ahora remozado por el traje neotomista. Y la Iglesia, que por su parte tan duramente se había opuesto a esa burguesía en los momentos en que aquella se esforzaba por alcanzar el poder político y significaba un cambio de las viejas estructuras tradicionalmente, ya no verá en ella en ese instante a un enemigo a quien combatir, sino a un aliado con quien se puede dialogar; apoyo que solo se ha retirado cuando en la contradictoria lucha política del continente, algunos sectores más avanzados de la burguesía han intentado transformaciones que, aunque moderadas, entraban en colisión con las fuerzas nacionales más reaccionarias y el imperialismo.

El antipositivismo de derecha

Las variantes filosóficas que no desempeñan un papel progresista van a tener en Latinoamérica, en sus comienzos, la tarea de derrotar a un enemigo común; el positivismo. Así, los primeros años de la aparición de las nuevas ideas a estar dedicados a refutar al positivismo y al naturalismo cientificista, fueran de corte materialista o no.

Diversas fueron las críticas que se hicieron entre la segunda y la tercera década del siglo al positivismo y al naturalismo cientificistas. Algunas, ciertamente, acertadas.

La más aguda flecha se dirigió contra la indiscutible negligencia o abandono, por parte de las tendencias impugnadas, de la problemática filosófica fundamental. Esta observación va más allá del problema del materialismo y el idealismo, abarcando lo que se ha dado en llamar "especulaciones metafísicas". Aquí se incluyen cuestiones tales como las relativas a la espiritualidad, la valoración, la trascendencia, el sentido de la vida, etcétera; precisamente, los temas que irían a constituir el nuevo centro de la atención.

Particularmente, se le reprocha a las anteriores corrientes su abandono de los problemas relacionados con el hombre, tales como la ubicación de la criatura humana en el cuadro metafísico general, las motivaciones de su comportamiento, etcétera. Se les censura, igualmente, el intento de trasladar a los estudios sobre el hombre y la sociedad los métodos y principios propios de las ciencias naturales. Pero lo que se busca en el fondo, como se verá oportunamente, es extraer aquellos estudios de todo tratamiento verdaderamente científico.

Los seguidores de Comte y Spencer, llevados por su énfasis en las ciencias naturales, se despreocuparon bastante de estos problemas. Los nuevos pensadores exaltaban, por el contrario, su importancia; más bien concebían al hombre como ser eminentemente espiritual y algunos llegaron a enfocarlo solo en su individualidad.

Asimismo, se le objetaba a los anteriores pensadores su estrechez dogmática. Y es posible coincidir, en cierta medida, con esta apreciación, no tanto porque el positivismo muestre, precisamente, concepciones dogmáticas, sino porque la afirmación de sus postulados adolece de cierta rigidez. Pero esto, sin embargo, más que en otras variantes, se daba, particularmente, entre los positivistas comtianos, con su aferramiento a la Ley de los tres estados, por lo cual se ubicaba al positivismo como la culminación definitiva del desarrollo de la ciencia y de la filosofía.

Este extremo había sido puesto al descubierto con anterioridad por filósofos positivistas no comtianos, tales como el cubano Enrique José Varona.

La misma actitud moderana de Ingenieros hacia la metafísica, que le indujo a reservarle un lugar extraexperiencial (hecho por el cual algunos no lo consideran positivista) muestra cómo se operaba por entonces un cambio hacia aquella. Lo que quizás estuvo influido por la críticas hechas, en la época en que Ingenieros escribió las *Proposiciones*, contra el abandono de la metafísica.

A las ideas que emanaban de Comte y Spener no se les negaba, no obstante, todo valor. Alejandro Korn, el destacado pensador argentino, uno de los primeros en declararle batalla, no dejó de reconocerles algunos aspectos positivos. Al efecto precisaba: "El positivismo […] a pesar de todo, realizó una obra fecunda, fue un movimiento libertador de rancios hábitos mentales, aunque haya dado lugar a otros igualmente perniciosos".[4]

Y en época más reciente, a mediados de siglo, el también argentino Francisco Romero no se mostraba renuente a destacar cómo el positivismo, al imponer una escolaridad filosófica, había abonado el terreno para el desarrollo ulterior de la filosofía latinoamericana.[5]

El tono de aparente objetividad y desapasionado de las declaraciones anteriores, sin embargo, no deben llamar a engaño. El positivismo y el naturalismo cientificista fueron duramente combatidos desde comienzos del siglo XX por los epígonos de las nuevas corrientes de corte reaccionario.

4 Alejandro Korn: "Hegel", en *Obras completas*, Editorial Claridad, S. A., Buenos Aires, 1949, p. 453.

5 Francisco Romero, "Apuntes sobre Carlos Vaz Ferreira", en *Cuadernos*, número extraordinario, 19: 11-17, julio-agosto, 1956.

En aras de un movimiento "libertador" de sus dogmas y estrecheces, blandiendo el argumento de la vuelta a los problemas fundamentales planteados al hombre por la vida y argumentando un rescate de valores perdidos y olvidados, los antipositivistas se lanzaron a una desenfrenada carrera que fue subiendo de tono con el decurso del siglo.

A lo largo de esta campaña fueron abandonados como inservibles el espíritu científico, la cordura en las aspiraciones de la investigación filosófica, la fidelidad a la razón y la creencia en un mundo gobernado por el orden y las leyes.

La tarea de estos "restauradores" fue, en la práctica, la continuación de las críticas que, desde la derecha, se habían hecho siempre a las doctrinas de Comte y Spencer. Y esto es así, como se verá a su tiempo, a pesar de las declaraciones de reconocimiento de la labor realizada por el positivismo y el naturalismo contra los arcaicos hábitos mentales de la escolástica.

Si se observa, por ejemplo, la trayectoria seguida por el filósofo mexicano, José Vasconcelos, no se puede dejar de advertir la aparente incongruencia entre su reconocimiento del carácter progresista del positivismo y la mística racista y religiosa de tono escolástico, a la que arribó al final de su evolución filosófica. Ambas expresiones representan momentos distintos en el proceso de Vasconcelos, claro está. Pero esta trayectoria hacia desembozadas posiciones reaccionarias resulta un rasgo algo común a varios pensadores latinoamericanos que comenzaron la disputa contra el positivismo y vivieron hasta épocas en que la "nueva" corriente de la filosofía se fue encaminando, en Latinoamérica, por cauces cada vez más regresivos.

La misión ideológica que, en las nuevas condiciones económicas y sociales de América Latina, desempeñaron estos hombres, les impidió valorar correctamente los indiscutibles aspectos valiosos contenidos en el pensamiento anterior y, en consecuencia, preservarlos. Así, pretextando la real desvirtuación que le fue impresa, el loable intento de construir una filosofía apoyada en las ciencias fue abandonado. Al determinismo se le expulsó porque ponía un dique a las libertades humanas. La sobriedad y comedimiento, ya logrados por la filosofía latinoamericana con el naturalismo, se perdió ante el empuje incontenible de la "nueva metafísica". Ni siquiera el énfasis en el valor del método para alcanzar resultados certeros quedó a salvo en este naufragio. Si este fue el destino de aspectos menos comprometedores, apenas se precisa señalar lo ocurrido con los rasgos materialistas más o menos evidentes de algunas de las tendencias precedentes.

Cabe preguntarse cuáles fueron las razones ideológicas que determinaron este viraje en las actitudes de los ideólogos de la burguesía y desentrañar, sobre todo, qué beneficio ideológico representaban, en las luchas de clases, las nuevas posiciones sostenidas. Si los rasgos progresistas del positivismo y del naturalismo fueron abandonados es porque ya resultaban inoportunos en las nuevas condiciones de existencia confrontadas por la burguesía y demás clases dominantes en el continente y no por capricho o inspiración de los pensadores que tal hicieron.

Se buscaba, precisamente, la eliminación de rasgos que resultaban incómodos y hasta peligrosos en las nuevas circunstancias. Pero, sobre todo, se deseaba eliminar el peligro materialista, observable en las tendencias más avanzadas o simplemente presentido.

Fue, en resumen, el caso de la crítica llevada a cabo desde la derecha y para servicio de las "derechas".

Pero no todo era desechable en las ideas recibidas. Estas incluían concepciones doctrinables cuya vigencia no se había perdido totalmente; así como también aspectos susceptibles de ulterior desarrollo. En este sentido resulta muy ilustrativa la opinión del peruano Francisco García Calderón cuando, refiriéndose a Spencer, anticipaba "…que la idea evolutiva quedará. Sufrirá cambios y retoques, pero sus grandes líneas […] fuera de todo concepto materialista […] vivirá".[6]

La cita de García Calderón revela cómo la idea de la *evolución* seguía teniendo actualidad. Es la muestra de que cierta burguesía seguía interesada en cambios favorables aun entro del cuadro de dominación imperialista y de la fuerte impronta que todavía tenían en muchos lugares, como en el propio Perú, las oligarquías terratenientes.

Esta esperanza se verá recompensada en algunos momentos, como en el período de incremento de la industrialización que tuvo lugar en varios países de Latinoamérica, en los años próximos a la Segunda Guerra Mundial.

Claro que la idea de la evolución que se defendía se refería sobre todo a una *evolución* al estilo de Bergson y no al estilo de Spencer. La sombra materialista que siempre se olfateó (generalmente incorrecta, como se sabe, pues Spencer no fue un filósofo materialista) en las teorías positivistas y naturalistas, debido a sus métodos de indagación de la realidad y su afinidad con las ciencias naturales y el determinismo, hacían a este evolucionismo demasiado militante para las nuevas condiciones. Todo lo cual hizo que se preocupara, y se lograra, castrar la idea de la evolución de su contenido más pujante, ya que este resultaba muy peligroso

6 Francisco García Calderón: *De Litteris*, Librería e Imprenta Gil, Lima, 1904, p. 79.

ante el avance de la conciencia de las clases populares y ante el papel socioeconómico que ya desempeñaban.

La idea de la evolución quedó convertida, en las manos de estos exégetas, en una vaga y engañosa imagen mistificadora de *evolución espiritual*. Imagen que, como se verá más adelante, encasilla perfectamente dentro del cuadro general de una filosofía de la vida, concebida en función de las teorías sociales y bajo el manto de adjudicación de un alto papel a la cultura.

Los caminos emprendidos por la nueva filosofía no siguen un rumbo único y bien definido en todos sus detalles. Nunca antes, en América Latina, se había desplegado tal variedad de líneas y de escuelas: desde Bergson y James hasta Heidegger y Jaspers, pasando por Ortega y Scheler, y sin excluir a Kant y a Santo Tomás, por solo citar algunos de los nombres más influyentes en la tendencia que me ha parecido oportuno identificar como "irracionalista-espiritualista", y no simplemente como idealista, tal y como generalmente se le designa. En dicho período existe, incuestionablemente, una tendencia general dominante de tipo idealista. Se trata, no obstante, de demostrar que, analizadas con cierta profundidad, estas escuelas dejan entrever, entonces, puntos de vista fundamentalmente comunes, los cuales no se limitan a la insuficiente denominación de idealista.

La delineación del eje medio central, sin dañar la imprescindible necesidad de destacar los matices que esta riqueza exige, resulta ahora mucho más difícil de obtener si se le compara con períodos anteriores de nuestra evolución filosófica. No cabe, pues, ofrecer una visión de todas y cada una de la posiciones filosóficas desarrolladas, con sacrifico del objetivo del presente análisis. Se trata, por el contrario, de insistir en el dibujo del perfil general de cada momento. O sea, en este caso, de delinear la imagen de la corriente espiritualista-irracionalista del siglo XX en América Latina; una imagen producto del agrupamiento lógico de escuelas y tendencias, las cuales, pese a su inocultable variedad, ofrecen un hilo central único que permite, sin falsear la verdad de los hechos, aprehenderla en su esencia común.

Esta esencia, una vez extraída de las innumerables peculiaridades accidentales, permitirá comprender los nexos que la unen a la realidad social y económica latinoamericana, de donde emana.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que tal imagen no se aviene al cuadro específico de cada país por separado. Asimismo, la visión obtenida por el tratamiento conjunto de escuelas diversas tampoco reflejará a ninguna de estas individualmente. Sería inútil, por consiguiente, intentar

describir una escuela poseedora de todos y de cada uno de los rasgos que irán emergiendo del análisis.

El sacrificio imprescindible de la variedad permitirá poner de relieve, por encima de los matices de tal o cual pensador, los problemas realmente significantes. No sería quizás inoportuno recordar que estas diferencias en matices son a menudo la forma individual de manifestarse fenómenos de idéntica índole.

Al compás de las críticas, el positivismo primero, y con independencia de esa crítica después, se fue desarrollando, en la filosofía latinoamericana, la corriente espiritualista-irracionalista. Sus dardos, como ya se apuntó, fueron lanzados desde la derecha; y fieles a esa postura continuaron avanzando por el camino del idealismo, del irracionalismo y del agnosticismo gnoseológico. Pero el cariz polémico de esta tendencia no pudo ser abandonado nunca; después de la lucha contra el positivismo, aún antes de que la disputa con él se extinguiera la concepción marxista-leninista del mundo, especialmente la visión materialista dialéctica de la historia, vino a ocupar el centro de su inquietud.

El momento del "renacimiento" del espiritualismo, sobre las nuevas bases tomadas al idealismo europeo, empezó a manifestarse en la segunda década del siglo xx. Predominaba todavía el espíritu anterior; pero las primeras voces discordantes comenzaron a sentirse con cierta fuerza en ese momento. Ya para la tercera década, la filosofía espiritualista-irracionalista se habrá asentado como dominante, por lo menos en los círculos universitarios o intelectuales (entre las masas populares la historia es otra), aunque los ecos de la polémica siguieron escuchándose lustros después.

Las nuevas promociones de pensadores se formaron dentro de la tradición del positivismo y, en sus primeras publicaciones, ellos mismos se mostraron a su favor. Después, fueron modificando sus actitudes con la apreciable ayuda de la filosofía de Bergson, Boutroux, Croce, Gentile, James y hasta Kant. Es decir, excepto Kant, con el auxilio de los mismos filósofos que en Europa habían comenzado la demolición del edificio positivista.

El aprecio por Nietzsche y Schopenhauer, tan afines a las nuevas ideas, tampoco faltó, ni en los primeros años, ni en las décadas que siguieron. Más adelante, a partir de los años 30 aproximadamente, irrumpió la filosofía alemana de Husserl, Scheler, N. Hartmann, Spengler y Heidegger. Ortega y Gasset, ese mensajero del antidemocratismo, tuvo mucho que

ver con dicho cambio, a través de su proselitismo en favor de la filosofía alemana de aquella época.

En los primeros años del presente período, el filosofo francés Bergson, recibió la más cálida acogida. El aprecio por su doctrina no llegó a extinguirse ni siguiera al producirse el viraje hacia las corrientes venidas de Alemania. La importante figura del idealismo francés, que tanto influyó en la caída del comtismo en sus días, se convirtió en el más leído y considerado de los pensadores europeos. Las teorías y los argumentos del autor de *La evolución creadora* ayudaron a superarse el tan criticado mecanicismo precedente, sustituyéndolo por el énfasis en el espíritu y el vitalismo. La adhesión a Bergson y a los demás filósofos contemporáneos europeos mencionados, se utilizaba, además, para que sus epígonos latinoamericanos demostrasen que su movimiento filosófico no tenía nada que ver con la vieja metafísica.

Pero las filosofías venidas de Francia, Italia o Alemania no eran solo útiles por lo que negaban, sino, sobre todo, por lo que en su lugar introducían. Su crítica desde la derecha era inapreciable para los ideólogos de las clases dominantes. Así, tomando a los pensadores europeos como guía, sustituyeron el agnosticismo positivista frente al llamado problema fundamental de la filosofía, por un espiritualismo descarnado; desplazaron al determinismo naturalista por el indeterminismo; y el agnosticismo gnoseológico fue llevado más allá de donde lo dejara el pensamiento anterior. La abstracción fue reemplazada por una estrecha visión de lo concreto que impedía las generalizaciones científicas. En lugar del interés por los hechos de observación, surgió una pasión valorativa por medio de la cual la mistificación resultaba un lógico punto de remate. Finalmente, la exaltación de los canales irracionales del conocimiento desterró a la razón de su natural dominio.

He ahí, en grandes trazos, lo que parece haber sido el proyecto teórico de los ideólogos del irracionalismo-espiritualista latinoamericano.

Era un pensamiento que se avenía a la vacilante y muchas veces desdibujada burguesía nativa, atrapada en la contradicción entre sus ansias de avance clasista y el temor a desencadenar, con una acción audaz, a las explotadas masas del continente. Una contradicción que la llevaba a aliarse frecuentemente, para su seguridad de subsistencia, con el imperialismo y a entrar en acuerdos con las oligarquías terratenientes.

Con el advenimiento del control imperialista se subvirtió el proceso que debía derivar, en la medida que siguiera su curso el avance burgués, hacia posiciones más radicales. Este fenómeno de radicalización se produjo,

por ejemplo, en cierta medida, a principios de la presente centuria en Uruguay. Solo Ardao, entre los historiadores de la filosofía en América Latina, da cuenta del mismo.[7]

En la trayectoria de la filosofía en el presente siglo de América Latina, como nadie ignora, no solo no continuó radicalizándose el pensamiento más avanzado de rasgos materialistas, sino que las posiciones positivistas fueron abandonadas por improcedentes, y la filosofía derivó hacia derroteros francamente espiritualistas e irracionalistas.

Espiritualismo e irracionalismo son, pues, los rasgos esenciales comunes a casi todo este grupo de escuelas y filósofos de nuestro continente, que se viene analizando. Tales caracteres nos dan la tónica general de la tendencia idealista del período, tanto para la etapa de influencia francesa-italiana como para la influencia alemana. Pero no son los únicos. Alrededor de esos rasgos centrales fluye toda una temática que ayuda a perfilar el carácter y el significado de la tendencia.

A menudo esos temas sirven de conceptos guías alrededor de los cuales se organiza el compendio de teorías y creencias propias de un pensador o de alguna escuela. Así, por ejemplo, el concepto de libertad en el argentino Alejandro Korn, el de valor en el peruano Deustua o de energía en el mexicano Vasconcelos. De esta manera se logra esa visión de conjunto de universo (especie de *Weltanschauung*), tan ansiado por ellos.

El estudio, y el consecuente enjuiciamiento ideológico del pensamiento de alguna de esas figuras latinoamericanas es, sin duda, una tarea escabrosa, pero impostergable. El poderío de la propaganda burguesa los ha convertido en mitos intelectuales. Pero el análisis marxista, a la vez que reconoce en sus justos términos los indiscutibles y estimables méritos de estos hombres en el desarrollo cultural de nuestros países, debe evitar, con toda serenidad y objetividad, dejarse atrapar por el intento de convertirlos en puntos absolutos de referencia más allá de todo análisis crítico. No es lícito que, junto con su real valía, se trate de imponer el trasnochado contenido ideológico de muchos aspectos de su pensamiento, lo cual, no pocas veces, asume lamentablemente ribetes reaccionarios. La admiración, digamos, legítimamente merecida hacia la labor realizada por Vasconcelos en favor de la educación mexicana durante la Revolución mexicana, no debe impedir el consecuente develamiento de las doctrinas racistas y religiosas que sostuvo en la última etapa de su evolución teórica. Y si ante Korn, con su defensa de la educación

7 Cf. Arturo Ardao: *La Filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

creativa, su amor a la juventud y su histórica muerte socrática, se siente el respeto que despierta el profeta, urge quizás, por ello mismo, señalar los momentos donde su ideario filosófico se dejó arrastrar por el subjetivismo gnoseológico, sin que ello excluya —no obstante— el reconocimiento de la reanimación refrescante que su defensa de la libertad creadora trajo a un horizonte filosófico que se empantanaba cada vez más en la rigidez espiritual del positivismo.

Actitud ante el enfoque científico del mundo

La actitud de la tendencia espiritualista-irracionalista hacia las ciencias en general, y hacia las ciencias históricas en particular, desempeña una importante función metodológica en la obtención de sus resultados finales. Esta se resume en un intento perseverante y bien planificado por liquidar la posibilidad de una visión científica de la historia y del hombre, a la vez que se hace zozobrar el espíritu científico como tal.

Por eso la polémica contra el positivismo fue, en gran medida, una revuelta contra sus intentos para imponer a las ciencias humanas los métodos y normas de las ciencias naturales. Lo que a primera vista podría parecer loable en tal polémica, no era más que la utilización de un error positivista para quebrar lanzas contra el espíritu científico en general.

Así, atacando la imposición naturalista, se procuró enfatizar las diferencias existentes entre un aspecto y otro de la realidad, esto es, entre la naturaleza y el hombre. Consecuentemente, se destacó también la necesidad de que las ciencias del hombre se desarrollaran con absoluta independencia de las ciencias naturales, librándolas así de la coyunda impuesta por el naturalismo.

Pero se penetró tanto en el camino de la absolutidad de las diferencias, que se hizo desaparecer, de hecho, todo punto de contacto entre una zona y la otra de la realidad. Y al romper con la unidad de la realidad, se lograba deshacer, también, la unidad de las ciencias.

¿Cuáles fueron las consecuencias? Por lo menos cerca de una docena dignas de mencionar:

a) Quedaron así dos campos metafísicos separados y perfectamente aislados: de una parte la naturaleza, el mundo físico o material, con su ser tangible, su movimiento, sus leyes y sus métodos; del otro, el espíritu, la historia, la filosofía, la cultura, el *hombre*.

b) A una realidad escindida correspondió, en necesaria concordancia, una ciencia igualmente dividida. Pero no dividida, como decía Luz y

Caballero, solo para comprender mejor la realidad, ya que la ciencia era una sola, sino con el objetivo de destruir su unidad, o al menos, hacerla insignificante.

Criterios diversos, según la escuela o el filosofo, podían fundamentar la contraposición entre naturaleza y espíritu. Vasconcelos la adjudicaba a dos tipos diversos de energía.[8] Alberini al carácter teleológico del espíritu.[9] El argentino Alberto Rougés se apoyaba en la idea de tiempos diferentes para el mundo físico y el espiritual.[10] El peruano Pedro S. Zulen acudía al carácter determinista de la naturaleza e indeterminista del espíritu.[11] Y, el también peruano, Ricardo Dulano señalaba la posibilidad del primer aspecto —en contraste con el segundo—, de ser aprehendido por la intuición.[12]

Logrado estos primeros pasos de escisión de la realidad y de las ciencias, tan importante para el propósito ideológico que lo animaba, el resto de la línea argumentadora prosiguió sin obstáculos.

c) Quedaba plenamente justificado, por parte de la filosofía, el abandono de las ciencias naturales. Desembarazada de las ataduras metodológicas impuestas por las ciencias, podía la filosofía lanzarse libremente a fantasiosos vuelos de alta especulación.

La relación filosofía-ciencia quedó de esta manera rota, y ni siquiera se hacía necesario confrontar las conclusiones de la primera con las teorías y leyes de las segundas. El peruano Alejandro O. Doustúa, con el matiz de esteticismo que permea toda su filosofía, concluye cuál es, a su juicio, el objeto de la filosofía: "La filosofía contemporánea —afirma— […] ha dejado de construir sobre la ciencia, organización que comprende un solo aspecto de la vida consciente, para levantar su edificio sobre el arte […] La filosofía no puede encerrarse dentro de las formas vacías de lo abstracto".[13]

d) Pero como no bastaban a los propósitos de fundamentar una concepción anticientífica del mundo, la escisión de la realidad en dos campos

8 Cf. José Vasconcelos: *Tratado de Metafísica*, Editorial Joven, México, 1929, pp. 219 y ss.

9 Cf. Coriolano Alberini: "Introducción a la Axiogenia", en *Humanidades*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1921, pp. 107-149.

10 Cf. Alberto Rouges: *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1943.

11 Cf. Pedro S. Zulen: "La vida según Spencer", en *Balneario*, 185, Lima, 1914.

12 Cf. Ricardo Dulano: *El concepto del alma en la psicología contemporánea*, 2.ª ed., Casa Editora de Ernesto R. Villarán, Lima, 1919, p. 13.

13 Alejandro O. Deustúa: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", en *Revista Universitaria*, primer trimestre, Lima, 1922, pp. 147-159.

con dos "ciencias" correspondientes, ante la peligrosa posibilidad de que ambas zonas y "ciencias" quedaran en un plano de igualdad, se hacía imprescindible aclarar las relaciones entre ambas. Con este fin se introdujo un criterio *valorativo*: unas ciencias "valían" más que otras. Y estas valías o valencias se resolvieron en una correspondiente jerarquización.

Seguidamente se logró un próximo objetivo: eliminar de la filosofía y de los estudios sociales todo carácter científico ya que estas últimas disciplinas estudiaban realidades "superiores", de carácter dinámico, vital e intangible, tales como el espíritu, la vida, el hombre, etcétera, las cuales escapaban al saber "limitado" de las ciencias.

Resultó entonces, que unas ciencias eran superiores a otras, que unas "valían" más que otras, y estaban, por consiguiente, ubicadas en un plano jerárquico superior.

e) Con la introducción de un criterio valorativo-jerarquizante fue impracticable ya, para lo filosófico, toda posibilidad científica real.

Este punto de vista será expresado según los matices propios de cada filósofo. El mexicano Antonio Caso argumentaba que el conocimiento científico solo tiene un valor instrumental. El brasileño Jackson de Figueiredo no vacilaba en afirmar, de acuerdo con su posición de un catolicismo tradicionalista, que las ciencias son utilitarias y la filosofía un saber de salvación. El neoorteguista mexicano (para utilizar la expresión de Patrick Romanell),[14] Edmundo O'Gorman, convencido de que la realidad es histórica, le adjudicaba a esta última la primacía ontológica sobre las demás disciplinas; excepción hecha de la filosofía. Y esto sin dejar de mencionar cómo, para Zulen, el indeterminismo garantiza una jerarquía superior para las "ciencias" del espíritu; función esta que en el caso de Vasconcelos le corresponde al tipo de energía (la energía que produce la belleza es superior a las otras), y en el de Rougés, al tiempo.

Son nombres, como se ve, de diversos momentos, aunque esta fue una tarea, sobre todo, de las figuras de la primera época del período, gracias a las cuales, los que siguieron, ya se encontraron con el camino en buena parte desbrozado.

f) Obtenida la valoración de las ciencias, no era preciso negarle la importancia a las ciencias naturales: la jerarquización se había encargado de colocarlas en el lugar correspondiente. Gesto que pretendió, a su vez, satisfacer los requerimientos de la mentalidad del siglo que, sin duda,

14 Patrick Romanell: *La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, México, 1954, pp. 185 y ss.

exigía un lugar preferente para las ciencias más desarrolladas; más, a la vez, un lugar de muy concretos límites.

No resulta difícil comprender que el objetivo realmente perseguido no era, por supuesto, liquidar las ciencias naturales; como tampoco se aspiraba solamente a eliminar la coyunda que el positivismo pretendía imponer sobre las demás ramas del conocimiento humano. Lo que en verdad se buscaba, era imposibilitar el enfoque científico del existir social. Para ello, se hacía necesario mantener los resultados de las ciencias naturales confinados, lo más posible, a sus específicos. Y a ese fin se intentaba demostrar su inutilidad respecto a la filosofía, de manera de mantenerla en el deseado plano anticientífico.

Tal valladar era la garantía para poder desarrollar libremente, a su vez, la concepción anticientífica del hombre y del mundo en general; ello permitiría —aunque no se estuviese plenamente conciente— la exposición de una ideología que a pesar de su evolucionismo no podía dejar de sustentar el *statu quo* en sus rasgos esenciales. De hecho, se temía que el enfoque científico, con su avance, penetrara también en los terrenos de la historia del hombre y de la filosofía. La invalidación de este enfoque era el natural e imprescindible resguardo contra la idea de la subversión social. En el fondo no se quería poner al descubierto la realidad social latinoamericana: el entreguismo de las clases dominantes al imperialismo, sus coqueteos con las fuerzas más reaccionarias, tan pronto un brote de protesta popular lo exigía, la explotación de las grandes masas populares, etcétera. Y, como reacción natural, el atisbo de un cambio capaz de dar paso a una sociedad en la cual no subsistiría la explotación de una clase por otra.

Los excesos positivistas ofrecieron a los ideólogos del espiritualismo la excusa para asaltar el bastión de las ciencias y atacar sus propios cimientos.

g) El legítimo rechazo al mecánico traslado de los métodos y principios propios de las ciencias naturales a la historia y a la filosofía no se hacía para formular en su sitio una visión científica del mundo no deformada por su identificación con un grupo de ciencias particulares. De hecho, esa deformadora caracterización de la ciencia a partir de lo específico de las ciencias naturales, era aceptada como un hecho. Pero, como obviamente se fracasaba al aplicarse a la realidad social, quedaba perfectamente justificado su rechazo en relación con los estudios sociales.

Esta solución conducía, no obstante, a los ideólogos del espiritualismo irracionalista a una contradicción insuperable: no se puede preservar de

penetración científica a la historia y a la filosofía sin pronunciarse contra el espíritu científico como tal. La línea lógica de argumentación, si es que ha de lograr plenamente sus objetivos, tiene, indefectiblemente, que continuar avanzando por los rumbos escogidos. Y ese camino conducía, de manera inexorable, a la sistemática destrucción del enfoque científico de la realidad.

Mas por lo pronto, se había logrado, hasta allí, además de constreñir la operatividad de las ciencias a sus campos particulares, formular su supuesta posición de inferioridad respecto a la especulación metafísica.

Con estas premisas se viabilizaron la búsqueda y exposición de las nuevas vías y de los "novísimo" principios por donde las recién estrenadas "ciencias" del espíritu habían de conducir sus pasos, Libres ya del lastre representado por las ciencias "inferiores", poco quedaba interpuesto en el camino hacia los propósitos fundamentales.

Partiendo de lo obtenido, se hacía entonces necesario adentrarse por nuevos rumbos más acordes con la realidad *sui generis* objeto de estudio; y, para ello, los métodos y maneras que siempre han caracterizado las ciencias eran, naturalmente, inadecuados.

h) De inicio, no cabía la construcción de abstracciones. Solo por vía de la concreción se podía captar *esa* particularísima realidad. Este rechazo de la abstracción no tenía nada que ver, por supuesto, con la crítica a los métodos que propugnan la manera vaga y ambigua de enfrentar la realidad.

De hecho, la tendencia espiritualista-irracionalista cayó, en América Latina, en este error por el cual la abstracción conducía al alejamiento de la realidad genuina. En definitiva hay que recordar que toda *Weltanschauung* idealista es una abstracción. La *Weltanschauung* —idealista e irracionalista— es un intento de ofrecer una visión totalizadora de la realidad de tipo metafísico y no de tipo científico.

Lo que negaban la mayoría de aquellos hombres era la abstracción concebida como generalización contrapuesta a la concreción, porque esta es entendida como conocimiento de la individualidad *única* y *excepcional* de cada ser, acción o proceso. Con ello se iba a desembocar en una declaración de fe en el excepcionalismo, cuya importancia ideológica se pondrá más aún de manifiesto cuando dicho excepcionalismo se extienda a los estudios sociales.

Vasconcelos aclara las diferencias entre la abstracción y la concreción, cuando interpreta que el pensar concreto coordina *en totalidades*, sin resumir lo particular en lo general, que es lo que hacen, según él, las

generalizaciones científicas, las cuales se acercan, según su criterio, a lo concreto, de manera abstracta.[15]

Se separan metafísicamente, así, dos niveles del conocimiento cuya unidad inseparable es la única posibilidad de un enfrentamiento científico de la realidad.

Es, en síntesis, la exaltación de lo concreto —y por ello, excepcional— como lo inmediato y lo vital, que rehúye la explicación racional general de lo real. El actualismo de Gentile del peruano Enrique Barboza, por ejemplo, se conjuga con esta concepción.[16] Y la historia, al decir de Caso, no es una ciencia, puesto que busca captar intuitivamente la individualidad concreta.[17] Se llega hasta reprocharle a la generalización, como hace el uruguayo Gil Salguero, de quedar al margen de la real.[18]

Deustúa resume este esfuerzo de descrédito de la abstracción de manera precisa:

> La ciencia establece […] una relación entre fenómeno y fenómeno, aspirando a fundar leyes universales y necesarias, inducidas de toda realidad y aplicables a toda realidad; pretende crear un orden ideal de abstracciones, un orden puro, en el cual el pensamiento y la realidad se armonicen absolutamente como sucede en las matemáticas y la lógica.[19]

i) En el fondo se evita, como aclara la anterior cita de Deustúa, el descubrimiento de las leyes y principios científicos que darían un cuadro racional de la realidad. De la social, especialmente.

En última instancia, el énfasis en la captación de lo concreto está ligado al empeño, que se analizará más adelante, de excluir a los países latinoamericanos, a causa de su *excepcionalidad*, del radio de acción de las teorías que se esfuerzan por explicar el proceso histórico en términos de leyes generales.

Así, las leyes que, acaso en otras partes, rigen la historia, serían puras abstracciones alejadas de la particular concreción que es América Latina y, por lo tanto, no se aplicarían a ella. ¿No sugiere esto que se teme, ante

15 Cf. José Vasconcelos: *Lógica orgánica*, El Colegio Nacional, México, 1945.

16 Cf. Enrique Barboza: *Ensayos de filosofía actualista*, Imprenta "La Opinión Nacional", Lima, 1931.

17 Cf. Antonio Caso: *El concepto de la historia universal* y *El concepto de la historia y la filosofía de los valore*s, 1923 y 1933, respectivamente.

18 Luis E. Gil Salguero: "Notas en cuadernos de trabajo", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 5: 183, Montevideo, 1950.

19 Alejandro O. Deustúa: *Estética general*, Imprenta E. Ravago, Lima, 1923, pp. 577-578.

todo, a la interpretación marxista de la historia que comenzaba a extenderse, a partir de la década de los 20, entre los luchadores progresistas y revolucionarios del continente? ¿No había tocado ya su timbre de alarma en América de Revolución mexicana? ¿No llegaban a este hemisferio los ecos de Octubre?

Poco quedaba ya por demoler, para desacreditar completamente una concepción científica del mundo. Faltaba todavía, por ejemplo, echar abajo la idea del devenir sujeto a leyes para imposibilitar la estructuración de una ciencia de la historia y de la sociedad.

j) En el avanzado estado de las ciencias naturales en el siglo resultaba difícil, ciertamente, negar de modo total la idea de la regularidad. Cada una de las disciplinas científicas había establecido, de manera bastante diáfana, la sujeción a leyes, en la particular porción de la realidad que estudiaban. Se trataba, específicamente, de invalidar lo que se estimaba para la realidad considerada *no material*; es decir, para la actividad humana en general, junto con todo lo que constituye el campo de estudio de la filosofía.

Alejandro Korn traza con singular precisión esta idea. En su importante obra, *La libertad creadora*, aclara:

> El mundo objetivo obedece a normas necesarias, a las leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. En el primero se desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquel obedece a causas perdidas en el pasado, este a finalidad proyectadas en el futuro […] La concepción mecanicista, al extender la determinación física al sujeto, le arrebataba los fueros de la personalidad.[20]

Korn trataba de fundamentar una ética, pero para hacerlo recurrió a un raigal indeterminismo de la actividad humana como tal. Deustúa, por su parte, quiso, asimismo, fundamentar una estética sobre la libertad (comprendida esta como ausencia de necesidad), y construyó toda una jerarquía que va desde el imperio del orden, como lo llama él, hasta la plenitud de la libertad, solo alcanzable en el arte.[21] "Ciencia y arte —afirma— como se distinguen hoy la ciencia y la filosofía […], en el sentido

20 Alejandro Korn: "La libertad creadora", en *Obras completas*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1938, vol. 1, pp. 29-30.

21 La jerarquía es valorativa. La actividad humana se gradúa de acuerdo con la conducta de liberta que cada una contenga. Las inferiores son el quehacer económico

aristotélico, el carácter esencial […] [del arte bello] es la *libre creación*, mientras que la ciencia está sometida al más riguroso determinismo".[22]

Un criterio de marcado indeterminismo permea la concepción filosófica general del pensador peruano. Deustúa expresa claramente su propósito de construir una filosofía *estética*, una "filosofía de la Libertad desinteresada". La libertad, bueno es aclararlo, es el nudo metodológico del pensamiento de Deustúa y es concebida como "poder de crear formas nuevas y progresivas".[23]

k) En ocasiones no falta quien se esfuerce por abolir la idea de la regularidad y la sujeción a leyes también en las ciencias naturales. La moderna teoría de los *quanta* sirve al peruano Oscar Miró Quesada para identificar el determinismo a su forma mecánica; y, más aún, para excusar una concepción indeterminista de la realidad. Miró Quesada argumentaba que

> [...] si en nombre del determinismo universal de la mecánica clásica había que resolver metafísicamente el problema de la libertad humana, en nombre de la teoría de los quanta y del principio de incertidumbre propio de la física atómica, puede aceptarse la libertad del espíritu, porque hay una región de la realidad, el mundo de los átomos, donde también reina la espontaneidad.[24]

En tema de la libertad no falta tampoco, digamos, en Vaz Ferreira. Clasifica este pensador uruguayo los tipos humanos de acuerdo con su actitud hacia la libertad, creando una concepción verdaderamente aristocrática del hombre.[25] El existencialista argentino, Miguel Ángel Virasoro, también se sirve de ella como criterio de jerarquización entre las distintas formas del ser; así, las jerarquías están determinadas según el grado de libertad alcanzado por el ser en su realización.[26]

---

y las ciencias, le siguen la religión y la moral, culminando en la actividad superior que es la estética.

22 Deustúa: *Estética general*: ed. cit., p. 276.

23 Deustúa: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", ed. cit., p. 157.

24 Oscar Miró Quesada: *El problema de la libertad y la ciencia*, Lima, 1945, p. 66.

25 Cf. Carlos Vaz Ferreira: *Fermentario*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1940.

26 Cf. Miguel Ángel Virasoro: *La libertad, la existencia y el ser*, Instituto de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942.

Espiritualismo

Toda la filosofía de la línea espiritualista-irracionalista del siglo XX en América Latina está impregnada, como hemos visto, del propósito de descalificar la visión científica del universo. El desarrollo del espiritualismo y del irracionalismo forma parte también de la campaña de descrédito contra la ciencia. Y aspira sobre todo —conveniente es repetirlo— a impedir una concepción racional, materialista y científica de la sociedad.

Lograda la invalidación de una perspectiva científica se hacía necesario ir precisando cómo era *ese* aspecto excepcional de la realidad —tan diferente de la naturaleza material—; cuáles eran sus características y de qué modo puede el hombre llegar a conocerlo. Por lo pronto, ya se ha aclarado que es algo *sui generis*, donde acostumbra a reinar un flagrante indeterminismo; algo que es, asimismo, reacio a leyes que rijan su devenir. Su campo de estudio abraza, en términos generales, los temas del hombre, la sociedad, los valores, la libertad, el sentido de la vida, la trascendencia, la vida del espíritu, etcétera.

La jerarquización de las ciencias, antes mencionada, se estableció a menudo sobre la base de una jerarquización ontológica. La realidad, graduada en formas inferiores y superiores, determinaba, en esos casos, en mutua correspondencia, la jerarquía de las diversas ramas del saber humano. Por ello, Jackson de Figueiredo concluía que la filosofía buscaba un "saber de Salvación"[27] y Deustúa, que la filosofía debía ser estética, trascendente y universal".[28]

Lo verdaderamente real, por su carácter superior, era el espíritu o alguna forma de impulso o energía inmaterial. Caso definía al hombre como realidad espiritual, situada por encima de la materia;[29] el brasileño Raimundo de Farías Brito, influido por Bergson, resalta la vitalidad de la actividad espiritual.[30] El también brasileño, Euryalo Cannabrava, negaba,

27 Cf. Jackson de Figueiredo: "Algumas reflexões sobre a filosofía de Farías Brito", impreso en *Revista dos tribunais*, Río de Janeiro, 1916.

28 Deustúa: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", ed. cit., p. 157.

29 Antonio Caso: *La persona humana y al Estado totalitario*, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1941, México, pp. 189-190.

30 Cf. Raimundo de Farías Brito: *Finalidad de mundo* y *O mundo interior: Ensaio sobre os dados geraes da philosophia do espirito.*

por el contrario, el *vitalismo*, al que relaciona con el fascismo, y solo enfatizaba el espíritu.[31]

A veces, ni siquiera se admite la existencia del mundo material. Tal es el caso del propio Farías Brito.

> La materia —puntualiza el pensador brasileño— […] es una representación artificial…, no tiene absolutamente existencia real, sino solamente lógica. Nada, pues, como individualidad, corresponde objetivamente a lo que se llama material […] no hay existencia que no sea orden espiritual […] Solo el espíritu existe realmente: y el mundo exterior […] todo esto que se llama materia, no es sino la apariencia externa, la manifestación y el desenvolvimiento o la eterna fenomenalidad del espíritu, una como sombra que el espíritu proyecta en el vacío.[32]

Pero las diferencias apuntadas son solo de matices.

Los conductos seguidos para apoyar la idea espiritualista varían, como se puede observar, según la filosofía de cada pensador; pero, en última instancia, el resultado es siempre el mismo: la afirmación de una realidad espiritual o subjetiva superior a todo orden material.

Así, para Rougés, ese carácter superior de la espiritualidad está determinado por su forma específica de tiempo; y, para Vasconcelos, por el tipo de energía o ritmo. El peruano Mariano Ibérico hace una afirmación rotunda y dice que el espíritu lo es todo porque la materia es parálisis, atadura, inercia.[33] El uruguayo Emilio Oribe desentierra el *nous* griego para ofrecer una visión idealista al estilo de la Idea Absoluta hegeliana.[34] Y el existencialista Virasoro declara aspirar a una filosofía del espíritu con base existencial.[35]

---

31 Guillermo Francovich: *Filósofos brasileños*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1943, pp. 145-146. Respecto a este juicio de Cannabrava es interesante apuntar cómo Farías Brito, defensor del vitalismo, fue utilizado por el fascismo brasileño como figura supuestamente afín a su movimiento (Ver Antonio Gómez Robledo: *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México, 1946).

32 Raimundo de Farías Brito: "O mundo interior: ensaio sobre os dados geraes de philosophia do espirito", en *Revista dos Tribunaes*, Río de Janeiro, 1914, pp. 411 y 415.

33 Mariano Ibérico: "La intuición moral", en *Una filosofía estética*, Biblioteca del Mercurio Peruano, Lima, 1920, p. 91. No debe olvidarse, sin embargo, la particularidad de las posiciones de Ibérico quien al parecer no consideraba que había contradicción entre su irracionalismo espiritualista y la causa del socialismo, al cual le concedía altos valores humanos.

34 Cf. Emilio Oribe: *Teoría del Nous*, 2.ª ed., Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1944.

35 Miguel Ángel Virasoro: "Mi filosofía", en *Philosophia*, 17: 5, Mendoza, 1952.

El espíritu puede estar caracterizado de distintos modos. En general, queda claro que es inmaterial, (incluso lo opuesto a la materia), y que, por lo general, responde a un orden jerárquico ontológico que lo ubica en un plano superior a cualquier otra realidad.

Esa superioridad se basa, frecuentemente, en ciertos rasgos propios de lo espiritual. Ese rasgo puede ser el grado de libertad alcanzado, lo cual determina su poder creador (Deustúa y algunos de sus discípulos); o su vitalidad (Farías Brito); su dinamismo y libertad (Ibérico); o su capacidad para trascender (Francisco Romero). A menudo la escala jerárquica culmina en un depurado misticismo. Tal es el caso, digamos, de Vasconcelos o de Caso. El uno, con su esteticismo religioso; el otro, con su ética ascética religiosa. O también, el caso de Farías Brito, para quien el mundo se resuelve en una encarnación de la idea divina. O el de Jackson de Figueiredo, quien resume ascéticamente el universo como dolor.

Y la lista podría seguir: Belaúnde, Alarco, Robles, Wagner de Reyna, Oribe, etcétera.

No hay, por tanto, en ningún momento, al final del camino, el propósito de abandonar la visión totalizadora del universo, ni su visión unitaria. La espiritualidad garantiza esa unidad. Si parecía que la realidad se escindía en planos igualitarios era solamente para impedir que el enfoque científico, identificado con las ciencias naturales, trascendiera a otros planos de esa realidad. Tal aparente división igualitaria podía conducir a un peligroso dualismo, por el cual, materia y espíritu, libertad y necesidad, etcétera, quedaran en un embarazoso plano de igualdad ontológica. Ese dualismo, cuando aflora, producto de la propia argumentación filosófica, se evita rápidamente por vía de la jerarquización ontológica; o, como se verá más adelante, introduciendo oportunamente el subjetivismo gnoseológico. La verdadera realidad es el espíritu, el cual se nos da como algo vital, dinámico, creador, libre; mientras que lo material se sintetiza como estabilidad, pasividad, inercia, parálisis o atadura.

El espiritualismo es una conclusión diáfana y clara de la línea de pensamiento que se ha venido analizando. Las declaraciones de estos filósofos latinoamericanos no dejan margen a dudas: constituyen la afirmación rotunda del espiritualismo. El vacilante agnosticismo ontológico (metafísico) del positivismo se trueca, así, en manifiesto idealismo, expresando con ello el obligatorio viraje ideológico producido, como se puede comprobar al abordar lo histórico, por la nueva correlación de clases surgida en el continente.

Varias son las intenciones ideológicas encerradas detrás de la exaltación de la espiritualidad y del desprecio a lo material. Estas irán aflorando

a medida que fluya la temática de la concepción espiritualista-irracionalista. Pero, en principio, no se puede dejar de señalar lo anacrónico que puede parecer el punto de vista espiritualista en un continente sumido en la mayor penuria material, aunque no sea lo mismo el concepto de materia en su sentido, digamos, naturalista, a la acepción del término en relación con la sociedad. (Sin que esto impida que haya quien llegue a darle a la jerarquía ontológica un valor ético preciso: el espíritu como lo bueno y la materia como lo malo).[36]

Avanzando por los cauces establecidos se desemboca en la cuestión esencial, la posibilidad para el conocimiento humano de aprehender la realidad. La naturaleza *sui generis* pretendida para lo espiritual, no puede aprehenderse, ciertamente, por cualquier vía del conocimiento: solo lo será precisamente, por aquellas que puedan conducir a su total captación.

A partir de este punto se desarrolla a plenitud el irracionalismo gnoseológico, ese rasgo tan definitorio de las corrientes idealistas del pasado siglo en Latinoamérica.

La inmersión dentro de la actitud irracionalista toma diversas formas y matices, pero todas ellas se reducen, en última instancia, al desprecio o destrucción de la razón. En este sentido, puede preferirse la intuición, la emoción, el sentimiento, el ensimismamiento o la fe; estos asideros representan un común acceso a la realidad por vías no racionales de conocimiento: la razón, incapaz de traspasar la corteza fenoménica que cubre la realidad, no es apta, en cualquiera de los casos, para captar su esencia. Y si, por lo común no se tiende a negar de modo absoluto la existencia de la razón, esta es admitida solo en parte, pongamos por caso, para el conocimiento de tipo científico.

El irracionalismo latinoamericano de esta época tiende, por una parte, a desvirtuar y desnaturalizar el concepto de razón, reduciéndolo al entendimiento o a la lógica y contraponiéndolo a la comprensión, entendida como *cabal* aprehensión del objeto de conocimiento. La razón es tildada, frecuentemente, de fría, mecanicista (Cannabrava), inflexible y estática (Ibérico); o, sencillamente, se identifica a la tendencia racionalista en filosofía como tradicionalista, la cual estructura de manera abstracta los procesos. Tampoco falta la acusación de petrificadora de la vida (Benvenuto), tan a tono con la inclinación por la filosofía de la vida que muestra la línea espiritualista-irracionalista.

Por otra parte, se limita la función de la razón, cuando esta es parcialmente aplicada, solo al terreno de las ciencias particulares. Es *el*

36 La expresión es del peruano Ibérico.

otro aspecto de la realidad, como se ve, el que se muestra inaccesible al poder de la razón. La división entre ciencias naturales y espirituales realiza en este punto, como podía suponerse, una importante función metodológica. El uruguayo Carlos Vaz Ferreira es uno de los que admite una semiválida permanencia de la razón: "La razón —advierte— *no es todo*; la razón completada por el sentimiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada ni despreciada".[37] Esta es una de las declaraciones más ponderadas; pero, con todo y que Vaz Ferreira no se lo proponga conscientemente, la necesidad de completar a la razón o de "reconocer sus limitaciones" conduce al camino del irracionalismo, aunque sea de tipo moderado.

No tan mesurada es la idea de Caso sobre la existencia de zonas del saber a donde no llega la razón. Como bien descubre Patrick Romanell en su estudio sobre la filosofía mexicana, Caso era antiintelectualista por partida doble: intuicionista en metafísica y pragmatista (James) en ciencia.[38]

En este punto tampoco falta la pasión jerarquizante. Las formas irracionales son superiores a las racionales. La primera es capaz de calar más hondo en la realidad. A una realidad especial de orden "superior" como es la espiritual, con no se sabe qué indefinición de sutilezas y sinuosidades, corresponde un modo apropiado de conocimiento. Únicamente la intuición, la emoción, etcétera, son idóneas para adentrarse en tan indescifrables laberintos. Son hechos supuestamente reacios a las estructuras racionales; y solo pueden llegar a encajar en ellas cuando se les reduce o deforma. Con lo que la razón se convierte, así, en una especie de receptáculo rígido y distorsionador.

Esa penetrabilidad de la intuición, u otras vías no racionales, es lo que permite a Deustúa considerarla como adivinadora de valores,[39] a Gil Salguero destacar encomiásticamente a los pensadores alógicos porque llegan a alcanzar las visiones más hondas,[40] y a Francisco Romero hablar de la captación emotiva y no intelectual del valor.[41] Algunos, como

37 Carlos Vaz Ferreira: "El Pragmatismo", en *Conocimiento y acción*, Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1920, p. 171.

38 Romanell: ob. cit., p. 83.

39 Alejandro O. Deustúa: "La estética contemporánea", en *Estética aplicada: lo bello en el arte. La arquitectura*, Cía. De Impresiones y Publicidad, Lima, 1932, pp. 233 y ss.

40 Luis, E. Gil Salguero: "Límites de lo humano", estudio preliminar a *Sobre feminismo* de Carlos Vaz Ferreira, Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, Buenos Aires-Montevideo, 1933, pp. 12-13.

41 Cf. Francisco Romero: *Teoría del hombre*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952.

Ibérico, llegan hasta considerar dos verdades: unas estáticas, racionales y fijas, aquellas de las ciencias (el no yo); y otras vivientes, activas y dinámicas, las de la estética (el yo).[42]

Cuando este irracionalismo se muestra abiertamente ligado a una concepción religiosa, la fe, como elemento de conocimiento, entra a desempeñar un importante papel. Entonces no causa rubor proclamar, como lo hace el brasileño Alceu Amoroso Lima al referirse a su conversión al catolicismo, "[...] *la vuelta a la razón*, no pura y simple de que me desilusioné para siempre, sino apoyada y liberada por la fe".[43]

Claro que la emoción o el sentimiento, incluso la intuición concebida de cierta manera, son concomitantes del conocimiento, en el sentido de que su presencia se hace sentir en el abordamiento de la realidad. Este es un hecho innegable, ya demostrado por las ciencias particulares como, por ejemplo, la psicología; la deformación irracionalista consiste en tomar a estos elementos como vías específicas del saber y hasta como forma suprema o superiores, y —en ocasiones— casi única de captación del mundo. Mas, es igualmente innegable que el instrumento vital de la ciencia y de la filosofía (cuando esta pretende acercarse acertadamente a la realidad) es la razón. Desacreditar al instrumento idóneo que el hombre posee para alcanzar conocimientos verdaderos, es el hecho definitivo adoptado por la línea espiritualista-irracionalista latinoamericana en su escalonamiento hacia la invalidación del enfoque científico del mundo.

También se muestra aquí su afinidad con la visión aristocratizante del conocimiento, de gran valor para su doctrina humanista. Los caminos antirracionales se convierten, a menudo, en las vías del hombre para ir acrecentando gradualmente su valía humana. Los hombres que logran avanzar más en este ascenso irracional se convierten, de hecho, en una aristocracia humana, fundada en una correspondiente aristocracia gnoseológica.

Esta conclusión no siempre se muestra en toda su intrepidez; sin embargo, algunos autores, como Deustúa y sus discípulos llegan a expresar diáfanamente su idea de que solo una elite dirigente (en cuya base teórica se encuentran siempre el espiritualismo y el repudio a la razón) salvará

42 Cf. Mariano Ibérico: *La aparición,* Imprenta Santa María, Lima, 1950, pp. 13 y ss.

43 Cf. Guillermo Francovich: *Filósofos brasileños*, ed. cit., p. 137. Esta opinión de Amoroso Lima se enmarca en un pensamiento conservador que tiende a explicar los males sociales a partir de un abandono de la *sacralidade* y según el cual no puede haber orden ni justicia sobre la base de la vida individual o social, sino en la subordinación de ambas a una realidad trascendental ("Prefácio à Segunda Ediçao" de *Introdução à economia moderna*, Livraria Agir Editora, Río de Janeiro, 1956, pp. 9 y ss.).

al país. También para el católico tradicionalista Jackson de Figueiredo, en quien la elite está indisolublemente ligada al catolicismo,[44] es este último una referencia adecuada para la valoración de lo humano.

El elogio de las vías no racionales del conocimiento conduce, a menudo, a una exaltación casi mística del valor de lo irracional. Renunciar a ese valor se convertiría, de hecho, en una renuncia al conocimiento. Después de haber convertido en mito la irracionalidad, el proceso concluye enajenándose al conocimiento.

Y para redondear sus concepciones gnoseológicas, no se echa de menos la tónica subjetivista y agnóstica. Esta tónica se logra, ya sea concibiendo la metafísica como el conocimiento de lo oscuro (Farías Brito), o acogiéndola, como Korn, a todo un desarrollo de la teoría del conocimiento al estilo del agnosticismo subjetivista kantiano.

Con una base tan evasiva como la irracional, no ha de entrañar que cualquier tipo de especulación tenga cabida dentro de la filosofía. Puede no negarse la posibilidad de conocer, pero esto no impedirá la irrupción del límite agnóstico. Después de demolida la razón, las puertas han quedado ampliamente abiertas al subjetivismo y al agnosticismo. No importa si no llega a declararse diáfanamente la imposibilidad de conocer. Desde el momento que la razón es insuficiente o impotente para abordar la realidad, ya se está en el movedizo terreno que conduce a resultados indefectiblemente falsos: las vías de acceso al mundo se han cerrado.

Puesto que la intuición, la emoción o el sentimiento son conductos muy personales, cada individuo los empleará a su modo. A la vez, al ser admisible cualquier resultado, la indagación se resume en el más absoluto subjetivismo. El conocimiento ha quedado reducido a una especie de juego fútil de dudosa relevancia. La realidad, por estas vías, se convierte, de hecho, en algo inaccesible al conocimiento humano general.

La trama subjetivista y agnóstica del irracionalismo es, en la práctica, inevitable.

No huelga, tal vez, recordar que la negación del conocimiento de totalidades o de acertadas síntesis del saber en abstracciones, es una manifestación del agnosticismo antirracional.

---

44 Cf. Jackson de Figueiredo: "A Coluna de Fogo", en *Prosa (trechos escolhidos)* por José Rafael de Menezes – Nossos Clásicos, Livraria Agir editora, Río de Janeiro, 1958; *Afirmaçoes*, Ediçao do Centro de Vital, Río de Janeiro, 1921. *A reção do Bom Senso*, Anuario do Brasil, Río de Janeiro, 1922. El carácter reaccionario de la elite es evidente: "*Brasil já formou uma 'elite' de caracteres capazes de galvanizarem a Naçao no ideal anti-revolucioanario*" ("A Coluna de Fogo", ed., cit., p. 66).

También en esta ocasión los puntos de vista son más o menos manifiestos. Está, por ejemplo, la posición de Korn, muy cercana en ocasiones al idealismo subjetivo; y está la de Farías Brito, quien proclamaba que el ensimismamiento introspectivo del espíritu nos da la realidad exterior. Vasconcelos, por su parte, parafraseando a Descartes y a M. de Biran llegaba a una conclusión resumible en: "Siento, luego existo".[45]

Otros han tratado de ser más encubridores, como por ejemplo, algunos seguidores de la fenomenología. Lukács ya puso de manifiesto con suficiente claridad el carácter agnóstico de la fenomenología, sobre todo de Scheler. Los epígonos de esta tendencia en Latinoamérica no desaprovecharon las jugosas posibilidades de la intuición eidética (*Wesenschau*) y, más aún, la intuición emocional de valores. Por otra parte, la aparente "rigurosidad" de la teoría del conocimiento de algunos de nuestros fenomenólogos (Romero, por ejemplo), jamás ha intentado ocultar su afinidad declarada con el irracionalismo intuicionista, cuya interna trabazón con el subjetivismo es ostensible. El propio Romero adjudicó el advenimiento del estructuralismo en la filosofía contemporánea al "agotamiento del racionalismo" y al fin de la "censura racionalista".[46]

¿Qué función ideológica fundamental, aparte de las ya apuntadas, realizó en América Latina este irracionalismo subjetivista?

En la Alemania imperialista desembocó en una concepción que culminó en el ideario fascista, como bien demostrara Lukács. Pero, aquí, ¿qué buscaba o busca?, o, ¿qué refleja?

El desembozamiento reaccionario no es difícil, sobre todo, si se tiene en cuenta que algunos de los pensadores, con sus declaraciones, se encargan de ratificar lo que el análisis filosófico descubre con más dificultad.

Algunas de dichas teorías han definido a nuestros pueblos como irracionales ("vitales", "intuitivos"). Esto intenta fundamentar teóricamente la necesidad de mantener supuestos rasgos valiosos y clama por la total entrega de la comunidad latinoamericana al mito de la antirrazón.

Con la exacerbación del irracionalismo se aspira a justificar teóricamente, confiésese o no, sépase o no y hasta quiérase o no, lo que se busca en la práctica social: hacer perdurar las reacciones irracionales que, convenientemente orientadas, produce los resultados apetecidos por las clases explotadoras. Sobre bases antirracionales se sustenta, por ejemplo, la historia anticomunista, la demagogia milagrera, la "fuerza

45 "Siento" como sentimiento y no como sensoriedad.

46 Francisco Romero, *Papeles para una filosofía*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 9.

inconmovible" de caudillos y jefes militares (los llamados "hombres fuertes"), la convicción de la imposibilidad de estructurar un enfoque racional de la historia y de la sociedad. En resumen, la inapreciable facultad de crear *mitos* contemporáneos.

Finalmente, el irracionalismo permite adentrarse en la temática de la vida, la historia, la sociedad, la cultura y los valores, de una manera particular. Con él se esfuma no solo el enfoque científico, sino cualquier amago de rigurosidad y existencia metodológica. El camino queda libre para arribar a las concepciones más sorprendentes, sobre una temática de tanta importancia ideológica. Pero, sobre todo, aspira a cerrar el paso a la interpretación marxista de la historia, a la cual no se vacila en declarar, como hace Cannabrava, *exageración y utopía producto del racionalismo*.[47]

El humanismo de la filosofía de la vida[48]

Como ya se ha indicado, y no queda más remedio que proseguir indicando, con la campaña de descrédito contra la razón culmina el proceso de desvalorización de la visión científica del mundo y, en particular, la de la sociedad. Esta es la tarea en que se empeñó la línea irracionalista-espiritualista en América Latina.

El dualismo ontológico y científico, según se ha demostrado, era solo aparente y perseguía fines metodológicos: la introducción de un criterio jerarquizante, tanto para la realidad como para las ciencias, que dejaba a salvo la concepción espiritualidad y acientífica del mundo.

Estos "logros" son las premisas filosóficas indispensables para fundamentar aspiraciones teóricas e ideológicas más vastas, con una obnubilada visión del hombre y de la sociedad que justificaba, en lo

47 Cf. Euryalo Cannabrava: *Descartes e Bergson*, Editora "Amigos do Livro", São Paulo, pp. 90 y 91. Ver también del mismo autor, "O que é Logica Dialéctica?", "Dialéctica e Ciencia", "Dialéctica, Método e Ciencia", "Diálogo entre Sócrates e o Marxista", "Segundo Diálogo entre Sócrates e o Marxista", en *Ensayos filosóficos*, Instituto Nacional de Livro, Río de Janeiro, 1957. Cannabrava, no hay que olvidar, ha tenido una evolución hacia las posiciones de la filosofía analítica.

48 El tema del hombre y la sociedad se tratarán en cierta medida, separadamente, en beneficio de la claridad del análisis. Pero es importante no perder de vista que ambos están estrechamente entrelazados: la idea del hombre y la vida van siempre unidas, en algunas formas, —en la línea filosófica que se analiza— a la concepción de la sociedad, la historia y la cultura.

esencial, la perpetuación del estado de opresión y miseria real existente en nuestros pueblos.

Durante los primeros lustros del período, el molde de un naturalismo estrecho impuesto al hombre y a la sociedad, sirvió de legítima excusa para adentrarse en este terreno por vías opuestas y más amplias. Pero con el decursar de los años, el positivismo y el naturalismo dejaron de ser el blanco fundamental, mientras avanzaba en su lugar la concepción marxista del mundo. El objetivo de la lucha ideológica se desplazó, entonces, hacia el nuevo "elemento perturbador", y la crítica contra el enfoque científico se identificó, en gran medida, con la crítica contra el marxismo. A la vez, se hacían esfuerzos por ofrecer una visión sustitutiva, especialmente en los temas donde la teoría marxista resultaba más atractiva.

La presencia de estos inquietantes opositores —positivismo y marxismo— y la necesidad de oponerles una disyuntiva convincente, obligaba a la corriente espiritualista-irracionalista del siglo XX en América Latina, a estructurar una visión totalizadora del mundo que incluyese al hombre y a la sociedad. El espiritualismo y la jerarquización, apoyadas sobre bases irracionales, eran aspectos importantes en la conformación de esa visión totalizadora. Pero también la llamada *filosofía de la vida* vino a desempeñar una importante función en ese objetivo.

Esta función totalizadora, la llenaba plenamente, al igual que en Europa, la filosofía de la vida: permitía esbozar un punto de vista coherente de la realidad de tipo irracional-espiritual. Era el necesario punto de engarce entre la ontología espiritualista y la gnoseología irracionalista subjetivista, alrededor del humanismo.

La *filosofía de la vida* no es una escuela filosófica. Es, como se sabe, una tendencia general que se da en algunas corrientes idealistas de la filosofía en los siglos XIX y XX en Europa. A veces, se identifica con la filosofía de Dilthey, la cual específicamente se denomina así. Pero considerada como tendencia, se encuentra en toda la línea espiritualista-irracionalista de la filosofía latinoamericana del siglo XX, desde los seguidores de Bergson hasta los más modernos epígonos de Scheler y el Heidegger.

La *filosofía de la vida* permite, asimismo, dirigir sus pasos fundamentalmente hacia puntos de mayor interés ideológico (el hombre y la sociedad), sin tener que renunciar por ello a la concepción unitaria del mundo. El hombre y la sociedad serán vistos, en sustitución del enfoque naturalista, a través de la vida. La vida entendida como algo vital o dinámico —espiritual—, en contraposición a lo que se pretende anquilosado e inerte.

Concebida la vida como *vivencia*, su significado escapa a la razón. De ahí la necesidad de una comprensión de tipo irracional, para captarla en toda su riqueza y vitalidad.

Solo el hombre es realmente vida. El hombre es algo concreto y vivo; su realidad es, por tanto, ágil y dinámica, movida como por un impulso (lo vital), que escapa a las abstracciones y esquemas de la ciencia. Por eso la ciencia y su órgano, la razón, son incapaces de abordar la vida y el hombre.

Samuel Ramos explica cómo "[…] las exigencias del espíritu inconforme con la ciencia […]" impulsaron a la llamada Generación del Centenario, en México, a buscar una nueva filosofía, puesto que "[…] la ciencia no podía dar un concepto de la vida y el destino humano que superara en valor metafísico las creencias que había deshecho […]".[49]

Y el peruano Juan F. Elguera aduce, en ese mismo sentido, cómo las ciencias, al esquematizar, pierden de vista la vida.[50]

La ciencia, por otra parte, no valora. Se limita, por el contrario, a mostrar los resultados objetivos de su indagación. Y para la *filosofía de la vida* no puede existir una verdadera comprensión del hombre y de la vida sin la actividad valorativa. Para algunos de los propugnadores de esta tendencia en Latinoamérica, solamente *valorando* puede resolverse el problema del sentido de la vida y del significado que tienen para el hombre los objetos del mundo exterior. Y para la mayoría de ellos, en general, a ese significado se llega por caminos irracionales.

Este énfasis en lo valorativo es hasta cierto punto comprensible, si se toma en cuenta el abandono a que los tuvo sometido el naturalismo anterior. Se trata, como reacción, de hacer resaltar el hecho de que el hombre, en sus relaciones con el mundo exterior, ya sean los objetos físicos, o los demás hombres, *valora*; y su forma de valorar es una determinante importante en su conducta. Porque, ciertamente, la relación establecida por el hombre con ese mundo no es solo puramente cognoscitiva, aunque en la base de los juicios valorativos esté presente también la cognición.

Hasta aquí todo habría sido legítimo. Pero, nuevamente, el error criticado sirve de excusa para propósitos más ambiciosos y menos jus-

49 Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 137. Claro que no debe olvidarse que Ramos se refiere en este caso a la "ciencia" entendida y aplicada según la concepción positivista, ligada al porfirismo en México.

50 Juan Francisco Elguera: "El dolor y el arte en el universo", en *El sentido de la vida en la tragedia griega*, Librería e Imprenta Gil, Lima, p. 58.

tificable. En este caso, el hacer del *valorar irracional* el eje del contacto del hombre con el mundo.

Lo que caracteriza, sobre todo, a esta línea es, primer término, el fundamento irracional (captación del valor por medio de la intuición, la emoción, etcétera) del juicio valorativo, tal como corresponde a la filosofía de la vida, además de supeditar la actividad cognoscitiva a la valorativa, haciendo de la axiología centro importantísimo de los estudios filosóficos. Y esto es así, aún en los filósofos que, como Korn, tienen, dentro de su filosofía, un cierto desarrollo de la teoría del conocimiento, de tipo kantiano; así como también entre los fenomenólogos, a pesar de la importancia dada, por esa escuela, a la gnoseología como punto de partida en el análisis filosófico. En estos casos, el desarrollo de la teoría del conocimiento está, generalmente, en función de la axiología: una especie de mero instrumento metodológico de la filosofía de la vida.

Por consiguiente, como lo que se busca no es tanto conocer la realidad como valorarla, un fundamento racional resulta inoportuno. Solo una base de tipo irracional puede abordar la relación sujeto-objeto, haciendo del resultado valorativo el objeto principal de dicha relación. Así se traspasa deformadoramente, el campo legítimo de acción del *valorar*, haciéndolo llegar a todos los ámbitos del contacto humano con la realidad; y esto, de modo que las ciencias y disciplinas no valorativas puedan ser desechadas, o, cuando menos, subestimadas. "Mi preocupación fundamental —comenta el mexicano José Romano Muñoz— ha sido siempre esta: ¿quiénes somos?, ¿qué estamos haciendo aquí, en este mundo?, ¿hacia dónde vamos? Es la honda preocupación vital de todos los espíritus […] a quienes la ciencia nos interesa menos que la sabiduría".[51]

De ahí la importancia del *valorar* sobre el *conocer*, para solucionar acertadamente el problema del hombre. Esta es una razón más para insistir en la situación de inferioridad de las ciencias y de las vías racionales del conocimiento, respecto a la filosofía —entendida de cierta manera— y a la intuición, respectivamente.

Y no solo la filosofía, otras actividades en esencia valorativas, o que los seguidores de la *filosofía de la vida* definen como tal, como la ética, la estética o la religión, también se consideran, por esas razones, superiores a las disciplinas cuyas funciones son meramente cognoscitivas: las primeras son más apropiadas para lograr la visión del mundo y para

51 José Romano Muñoz: "El sentido de la vida humana", en *El secreto del bien y del mal*, Editorial Pedro Robredo, México, 1938, p. 237.

demostrar la posición del hombre en ese mundo, la que no es otra, ya se sabe, que la de la *filosofía de la vida*.

El antes mencionado Elguera, cuando le reprochaba a las ciencias su incapacidad para tomar en cuenta a la vida, advertía cómo la estética sí era capaz de ello.

El mundo natural y físico también forma parte de esa cosmovisión; pero, recuérdese, como algo inferior o deleznable. El hombre, se admite, tiene un componente físico o natural, mas la trayectoria de su vida consiste en alcanzar la plenitud psíquica, como ser esencialmente espiritual que es. Su condición espiritual y su capacidad valorativa son más importantes que su condición material o su capacidad cognoscitiva.

La espiritualidad humana no es siempre algo que se posee en toda su plenitud. Esta logra cuajar, por el contrario, a través de un proceso evolutivo. La trayectoria de la vida se aprecia, entonces, como un proceso encaminado a lograr lo que caracteriza al hombre: su espiritualidad.

Algunos llegan a precisar este escalonamiento en grados específicos del ser. Tal es el caso, digamos, de Romero o de Caso. Pero, en general, la idea de la vida, como senda hacia la espiritualidad o la adquisición de valores espirituales, es una tesis bastante extendida dentro de la corriente que se viene analizando. La vida toma, de esta manera, un sentido teleológico. Claro que en el caso de algunas escuelas existencialistas, no se encuentra el sentido teleológico ni, mucho menos, las etapas o grados del ser *a priori*; pero, en estos casos también, "[…] es la vida, ante todo, lo que define al ser humano […]";[52] o sea, el hombre se va haciendo con la vida.

El uruguayo, Juan Llambias de Azevedo piensa, por su parte, que se puede lograr una síntesis entre la axiología objetivista y la filosofía de la existencia, pues "…hay una correlación entre valores y existencia que se muestra en que, por un lado, el deber ser ideal del valor está dirigido hacia el futuro, y, por otro, en que una nota de la existencia es su posibilidad, que es también una dirección hacia el futuro".[53]

El lugar destinado por lo común a los valores estéticos, éticos o religiosos, en la escala jerárquica, explica la preferencia por estos temas.

Deustúa y algunos de sus seguidores en Perú, consideran que el hombre alcanza su plenitud realizando aquellas actividades que más lo definen como Hombre. Así, la actividad económica está en la categoría

52 Humberto Piñera Llera: *Filosofía de la vida y filosofía existencial*, Sociedad Cubana de Filosofía, La Habana, 1952, p. 19.

53 Juan Llambias de Azevedo: "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, 9: 53-54, Montevideo, 1952.

inferior, mientras, la actividad estética, en donde la actividad creadora llega al máximo, está en la categoría superior. El brasileño José Pereira de Graça Aranha impregna a la vida de un sentido estético, como la vía para alcanzar una especie de comunión mística con el Universo. Caso se inclina por lo ético-religioso y Jackson de Figueiredo imagina la vida como una trascendencia del espíritu por la vía del dolor. La mayoría, en definitiva, coloca al hombre en una relación valorativa hacia la realidad. Tanto lo estético, lo ético como lo religioso, son piedras de toque que ofrecen al hombre una medida particular para valorar la realidad según los principios específicos de cada uno.

Esto permite saturar a la vida de un sentido estético, ético o religioso de tipo místico. La captación de lo bello o lo divino se realiza, naturalmente, por vías irracionales; de donde resulta una estética y una ética irracionalista. Por sus características puede cualquiera de los tres dotar al hombre de valores espirituales. Y es con esos valores espirituales, plasmados a lo largo de la vida, con los que alcanza el hombre su mayor significación.

Hay que puntualizar dos actitudes de la axiología de la *filosofía de la vida*, en relación con la existencia ontológica de los valores.

Los valores pueden ser subjetivos, es decir, el hombre confiere valores a los objetos y acciones; o los valores pueden ser objetivos, es decir, existen independientemente del hombre, y su actividad consiste en descubrirlos. Y en este último caso se llega, a menudo, a conferirle a los valores una existencia totalmente independiente de cualquier fundamento real, a la manera de los arquetipos platónicos.

La posición más extendida dentro de la filosofía idealista latinoamericana de este siglo es la objetivista, particularmente entre los pensadores de mediados de siglo.

Aunque existen diferencias de matices, nada despreciables, en ambos casos se mantiene por lo general, el subjetivismo gnoseológico. Y esto es así, porque el objetivismo axiológico no implica la objetividad gnoseológica. Los valores podrán estar en los objetos o como entes esenciales independientes, pero han de ser aprehendidos por la intuición, la emoción, el sentimiento o la fe. El objetivismo axiológico es tan importante para la filosofía de la vida como el subjetivismo axiológico porque el proceso de la vida se resume en un continuo bregar del individuo humano para alcanzar esos valores, ya sea como meta final o como creación ascendente perenne.

El tema de la angustia del existencialismo no ha estado tampoco ausente. Salvo algún caso individual, nuestros existencialistas no se han sentido muy inclinados hacia las manifestaciones extremas de la angustia,

propias de la Europa devastada por la guerra. La angustia ha sido, como correctamente se ha dicho ya en algún momento, en el sentido del futuro y la responsabilidad del hombre de este continente ante los problemas apremiantes del porvenir de la humanidad y del suyo propio. Los tonos sombríos, cuando se hallan presentes, reflejaban, quizás, las actitudes de ciertos grupos desesperanzados de la pequeña burguesía y de algunos intelectuales, quienes, en su propia incomprensión del proceso social, no vislumbraban ninguna salida a la crisis del hemisferio, atrapados entre un temor a la opción socialista y el fraude de la "democracia representativa". Para ellos la vida cobraba un sentido derrotista, lo que los sumía en un estado de incredulidad y apatía respecto a la acción social concreta.

La axiología antirracionalista de la *filosofía de la vida* revierte indiscutible importancia ideológica en América Latina. Ella alcanzó no solo a dar un supuesto fundamento a la actividad valorativa del hombre, sobre base no racionales, sino que, al escamotear la importancia del conocer en la orientación de la acción individual y colectiva de aquel, erradicó también la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y de las relaciones de los hombres con esa realidad, impidiendo una interpretación racional progresiva del proceso histórico. Fundiendo la ontología espiritualista con la teoría de los valores, exaltó el carácter particularmente espiritual del hombre y resumió el sentido de la vida en un incesante escalonamiento "vitalista" hacia la creación o la búsqueda de valores espirituales, disminuyendo, así, hasta hacer desaparecer a veces, la importancia de las apremiantes condiciones materiales de vida de la inmensa mayoría de la población latinoamericana. De esta manera se hicieron eco, consciente o inconscientemente, de la intención de las clases dominantes de desviar la atención de las masas hacia objetivos más "elevados". La valoración irracional parece enlazar con el propósito de los exploradores y ciertos demagogos de turno, para inducir a las tantas veces estafadas masas del continente, a crear falsos mitos milagreros que los saquen de su opresión.

El mexicano Romano Muñoz plasma meridianamente cómo la filosofía queda reducida, en gran medida, a las funciones de la *filosofía de la vida*: "[…] Poner claridad y orden —aduce— en la aparente confusión de los ideales morales, dando así a la conducta humana unida y sentido […] he ahí la labor del filósofo".[54]

El humanismo de la *filosofía de la vida* alcanza a cristalizar de esa manera, con la ayuda de su axiología irracional, la premisa final

54 Romano Muñoz: *El secreto del bien y del mal*: ob. cit., p. 16.

indispensable para avanzar, con mayores garantías de éxito, hacia una concepción de la sociedad y la historia.

Por lo pronto, así se ha estructurado ya un "humanismo" emanado, de manera natural, de cada uno de los antecedentes hasta ahora vertebrados. Un humanismo que nos da un hombre irracional y, en ocasiones, ahistórico. En esencia, la opción del mismo viejo humanismo de la *filosofía de la vida* que andaba desde hacía algunos años por Europa, promovido en las condiciones del Nuevo Mundo por algunos pensadores latinoamericanos como un "nuevo humanismo". Un "nuevo humanismo". Un "nuevo humanismo", a su vez, presuntamente latinoamericano, original y diferente; expresión, al mismo tiempo, de la aspiración de escapar del anonimato en el cual se sentía sumida a Latinoamérica y de la siempre ansiada originalidad filosófica.

Pero, ante todo, un "nuevo humanismo", cuya función dentro de la teoría de la sociedad y la historia iba a cumplir una destacada función ideológica.

Sociedad, historia y cultura

La problemática social siempre se encuentra presente, implícita o explícitamente, en la línea filosófica que se viene analizando.

La sociedad, la historia o la cultura pueden ser los temas centrales en algunos de los pensadores, como los entonces neoorteguianos mexicanos (Zea, O'Gorman), o el uruguayo Alberto Zum Felde. Otros pensadores como Caso, Vasconcelos, Deustúa, etcétera, dedicaron una importante parte de su producción a tratar estos temas, siempre dentro del marco de sus respectivas concepciones filosóficas generales. Rara vez se encuentra entre ellos, realmente, alguno que no complete el cuadro de su concepción del mundo, esbozando ideas sobre la sociedad, la historia o la cultura, derivadas, claro está, de sus propias posiciones fundamentales.

Aun en aquellos que menos se han adentrado en estos intentos, como en el caso de Francisco Romero, las derivaciones hacia el terreno de lo social o lo cultural, emanadas de sus respectivas posiciones son con frecuencia evidentes. Romero tiene incluso observaciones que guían al investigador en ese sentido. Su humanismo es, en cierta medida, además, una forma de llevar sus ideas filosóficas al terreno de la sociedad, lo que no excluye que el hombre de Romero, como el de Humberto Piñera, sea ahistórico, lo cual es ya, naturalmente, una definición ante el problema.

El interés por lo social y lo cultural desarrollado por esta línea de pensamiento fue creciente a lo largo del período.

Esto es comprensible. En los primeros lustros de dicho período, la burguesía todavía soñaba con una posible evolución gradual sin problemas insuperables. Pero a medida que el siglo avanzaba y el auge del movimiento popular aumentaba, haciendo patente el ascendente descontento de las masas populares, surgió, en el plano teórico, la necesidad de dar respuesta a las ideologías revolucionarias que iban ganando terreno en esa lucha.

Las vías seguidas para desarrollar el pensamiento social fueron disímiles, pero por encima de los matices de las diversas escuelas filosóficas se puso de manifiesto, una vez más con nitidez, el carácter antiprogresista —y en ocasiones reaccionario— de la concepción histórica de la línea espiritualista-irracionalista dentro de la vida filosófica del continente.

Se tratará, por tanto, de exponer cómo por encima de estos matices y diferencias, las líneas medulares confluyen en el objetivo central; oponer, al enfoque científico, una concepción espiritualista y supraclasista de la sociedad y la historia, que apoyada sobre bases antirracionales sustentara la preeminencia de los intereses de una clase sobre los de otra.

Después de la Revolución de Octubre y, sobre todo, después del auge del movimiento popular latinoamericano de las décadas de los 20 y 30, el enemigo principal en el terreno de la lucha filosófica sería el marxismo —y aun, en general, las ideas antiimperialistas— con su concepción racional y materialista de la historia y la sociedad.

Varios propósitos centrales sirven de piedra de toque:

a) Destruir el prestigio de la solución revolucionaria que plantea la transformación radical de las estructuras económico-sociales, semifeudales y dependientes del imperialismo; y crear, en su lugar, la ilusión de un progreso evolutivo dentro de esas estructuras, apto para producir, eventualmente, la riqueza y el bienestar.
b) Subrayar la importancia de los factores espirituales en el devenir histórico, en detrimento de los factores materiales.
c) Destacar la particularidad de América Latina y sus habitantes, al punto de convertirlas en una realidad *excepcional* donde *ciertas* doctrinas "foráneas" (el marxismo, por ejemplo) resultarían contrarias a nuestras tradiciones e idiosincrasia.
d) Crear el mito de una América Latina salvadora de la cultura occidental (especialmente durante la Segunda Guerra Mundial y los años de temor atómico que le siguieron) o el de una América Latina

poseedora de un nuevo futuro cultural, irradiado, en gran medida, por sus culturas autóctonas.

e) Enfatizar ciertos aspectos de unidad nacional de real o presunto carácter supraclasista, como la cultura, el paisaje, la idiosincrasia, la raza, la tierra, etcétera.
f) Exaltar supuestas "virtudes" de tipo místico-irracional, que según los epígonos del irracionalismo espiritualista caracterizarían a los pueblos latinoamericanos como pueblos emotivos o intuitivos, y propugnar, a partir de esa afirmación, el cultivo y desarrollo de tales características o "virtudes".

Estos y otros objetivos similares solo podían alcanzarse, en verdad, sobre las premisas previamente elaboradas: invalidación del enfoque científico de la realidad social; y consecuente estructuración de las bases espiritualistas e irracionales que hicieran posible un sistema sustitutivo mediante el cual se adaptaran convenientemente las ideas europeas a las condiciones específicas de las exigencias latinoamericanas.

Las características señaladas se observan, sobre todo, en las últimas décadas transcurridas, especialmente después de la introducción en América Latina de las corrientes alemanas traídas por ese notable escritor y conocido enemigo ideológico de las masas y de la democracia que fue Ortega y Gasset. No obstante, como se verá en el examen subsiguiente, los rasgos mencionados caracterizan correctamente, para todo el período, la actitud general de los pensadores de la corriente que se viene analizando.

A. Idealismo histórico

Ha quedado expresado en epígrafes anteriores cómo, para los pensadores de esta tendencia, la historia es una realidad *sui generis* que escapa a todo intento de captación científica.

El punto medular o definir inicialmente es mediante qué fuerzas o factores se mueve la sociedad.

Consecuente con todos los planteamientos filosóficos que se han venido desplegando *se tiende a destacar, sobre todo, la importancia de los factores espirituales*, visto no solo en función de su influencia en el proceso histórico, sino también en un sentido teleológico, o sea, como especie de meta final de la evolución humana. Tal y como se vio en el humanismo de la *filosofía de la vida*.

Así, para el uruguayo Antonio M. Grompone las revoluciones se suceden por cambios en la mentalidad;[55] Farías Brito ve en la reforma moral la manera de ir superando los males que aquejan al hombre;[56] y el peruano Wagner de Reyna cree que la historia tiene importancia solo porque cada acto filosófico es una afloración de toda la historia del espíritu.[57]

Vasconcelos nos ofrece, por su parte, una concepción de la evolución social vista por etapas. Apunta el pensador mexicano, en forma que nos recuerda al positivismo, la existencia de una *ley de los tres estados* sociales, cada uno de los cuales representa un momento de la evolución histórica que supera gradualmente el anterior y que culmina con el advenimiento de la etapa espiritual o estética, en la que ya el hombre se habrá liberado del imperio de la necesidad y en donde la conducta no se orientará más por la razón, sino por el sentimiento.[58]

Un escalonamiento similar puede derivarse asimismo de la concepción abstracta del hombre de Romero. Aquí también, mediante una evolución, el hombre, transcendiendo de un momento a otro, puede llegar a la plenitud espiritual. La historia humana es vista, entonces, como ese proceso por el cual el individuo se va separando de su animalidad hasta llegar a la humanidad plena.[59] Claro que no todos los pueblos (Vasconcelos) ni todos los hombres (Romero) alcanzan siempre estas etapas superiores del desarrollo.

Tales ideas, al igual que la conocida versión del *élan* bergsoniano, están estrechamente ligadas a la idea de una aristocracia humana (individual o social); y a la creencia en la existencia de pueblos u hombres superiores (jerarquías), cuya fundamentación inicial ha de encontrarse en la noción, previamente expuesta, de una aristocracia gnoseológica o axiológica, derivadas de los postulados irracionales y espiritualistas.

No solo se ha destacado la importancia de los factores espirituales sino que, de acuerdo con el punto de vista filosófico general, este es utilizado en función aristocratizante. Esta conclusión de corte reaccionario, que

55 Antonio M. Grompone: *Filosofía de las Revoluciones Sociales*, Ed. Biblioteca de Publicaciones de la Facultad de Derechos y Ciencias Sociales, Montevideo, 1932, pp. 12, 14 y ss.

56 Raimundo Farías Brito: *Finalidad do mundo*, 2.ª ed., Ministerio de Educaçao e Cultura, Instituto Nacional de Livro, Río de Janeiro, 1957; vol. 1, p. 49.

57 Alberto Wagner de Reyna: *La filosofía en Iberoamérica*, Sociedad Peruana de filosofía, Lima, 1949, pp. 56-57.

58 José Vasconcelos: "La raza cósmica", en *Obras completas* (4 tomos), Libreros Mexicanos, México, 1957-1961, t. II, pp. 928-930.

59 Cf. Romero: *Teoría del hombre*, ob. cit.

afirma la creencia en hombres o pueblos superiores, podrá mostrarse ostensiblemente, como ya lo hicieron Jackson de Figueiredo o Belaúnde, pero puede también ser extraída de cualquier otra concepción aristocratizante, como la singular teoría de los dos tipos de almas de Vaz Ferreira o de los grados del ser de Caso; y, por supuesto, de los recién mencionados ejemplos de Vasconcelos y Romero.

Ciertas "virtudes" irracionales, como la emotividad o la intuición, también sirven para mostrar la superioridad de unos pueblos sobre otros o de unos hombres sobre otros. Esta última idea se encuentra, a menudo, explícitamente en muchos de los pensadores latinoamericanos que venimos analizando.

Dicha doctrina tiene un doble filo reaccionario. Por una parte, permite fundamentar teóricamente la supuesta necesidad de una elite gobernante y de clases; y por otra, si las *virtudes* irracionales y espirituales pertenecen a todo el pueblo, digamos al latinoamericano en su conjunto, se establece inmediatamente la necesidad de cultivar y mantener tales "virtudes", que conducirían a nuestros pueblos por el camino del avance, *cultural y espiritual*, tan deseado.

En ambos casos queda convenientemente disminuida o justificada la real situación de explotación material.

Rara vez, sin embargo, se niega la función del factor económico en el proceso social. Una especie de actitud ecléctica se encuentra frecuentemente, como intento de disposición objetiva no extremista. El chileno Enrique Molina sintetiza muy bien esta posición (deformando de paso la concepción materialista de la historia):

> No se justifica de ninguna manera, pues, la pretensión de elevar los factores económicos a la categoría de causa única del devenir social, como lo quiere el materialismo. A su lado hay que considerar los demás agentes […] como conclusión nos parece más cerca de la verdad que las *causas* del devenir social señaladas aisladamente por sus propugnadores forman un haz complejo de antecedentes que se entrecruzan y trabajan simultáneamente, sin perjuicio de que ya una, ya otra, ora los intereses educacionales, o los económicos y políticos, o los ideales intelectuales o el sentimiento nacional o religioso, pesen más en un momento dado.[60]

60 Enrique Molina: "Ciencias e intuición en el devenir social", en Separata de la revista *Atenea*, Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1945, pp. 59-60.

Existen intentos de aplicar la teoría ecléctica a la realidad latinoamericana, como la del uruguayo Zum Felde en sus estudios de la filosofía de la cultura. Pero Zum Felde, a pesar de su objetivismo, que desdeña por igual al determinismo materialista como al idealista, se muestra inmediatamente más franco y declara que puesto "[…] que la cultura es, ante todo, y esencialmente, una realidad humana, y no natural, el espíritu es el factor directivo predominante, en vista de sus propias finalidades intrínsecas".[61]

Naturalmente, no es siempre posible encontrar la expresión que descubre debajo del eclecticismo un idealismo histórico mal encubierto. De todas maneras, la naturaleza real de la llamada *teoría de los factores* no puede ocultarse bajo una pretendida objetividad no extremista.

El desarrollo histórico, así concebido, se da como algo caótico y sin unidad y permite destacar a uno u otro factor arbitrariamente, convirtiéndolo en fuerza independiente. Las condiciones de miseria y explotación de América Latina quedarían, así, en un posible plano de igualdad con su atraso cultural; el papel que el imperialismo y las oligarquías exploradoras desempeñan en la situación del continente, no podrían quedar suficientemente subrayados (esto suponiendo la improbable aceptación del papel negativo que juegan); y la consecuencia revolucionaria llamando a transformar las estructuras económico-sociales, retardadoras del bienestar y el progreso de América Latina, no tendría sentido de ser.

En su lugar está la invocación al progreso moral, como en Farías Brito, Vaz Ferreira o Antonio Caso; o al progreso espiritual en general. Porque el movimiento social es visto, fundamentalmente, en términos de sus retrasos y avances espirituales.

La extendida preocupación entre estos pensadores, por la evolución cultural de América Latina o de sus países particulares, es una manifestación de la subestimación del factor material en el proceso social. En estos casos los problemas de América Latina son apreciados a través del prisma cultural. De una cultura comprendida, claro está, como entidad más bien espiritual, autogestada y, en ocasiones, hasta preponderante.

Las disquisiciones sobre América Latina y su destino se resumen, en última instancia, según los *culturalistas*, en el análisis de su cultura, lo que esta es, dónde debe ir, cómo puede obtener un lugar destacado en el mundo, etcétera.

61 Alberto Zum Felde: *El problema de la cultura americana*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1953, p. 25.

Este papel primigenio de la cultura, concebida fundamentalmente como agrupación orgánica de factores espirituales, ha llegado a ser tan resaltada, que la elaboración de las culturas nacionales o de la latinoamericana y la defensa y preservación de los valores culturales, se vislumbran como vía de solución de los problemas del continente. De ahí la prolífica producción sobre el tema de la cultura y de su filosofía que significaba, de hecho, toda una filosofía de la cultura concebida como interpretación liberadora de las concepciones deterministas y materialistas, y esto gracias a esa naturaleza especial que la situaba como aspecto *sui generis* de la realidad.

El monismo culturalista no es, por consiguiente, más que una forma de monismo espiritualista.

La cultura llega a convertirse en mito: la emancipación de América Latina radicaría fundamentalmente en su avance cultural. Este avance podrá concebirse de diversas maneras: llegar a conformar una cultura propia, continuar la tradición de Occidente, lograr la originalidad cultural, etcétera, o como la unión no excluyente de varias de las mismas. No obstante, la esencia del mito, en cualquiera de los casos, sigue siendo la misma. Se olvida o, mejor dicho, se oculta el hecho real de que América Latina solo estará en condiciones de alcanzar su plenitud cultural cuando haya liquidado, como un primer paso necesario, las causas materiales que obstaculizan e impiden ese avance.

B. El enfoque ético

Dentro de esta misma lógica de enfoque idealista de las cuestiones sociales está el intento de resolver los problemas entre los hombres a través de una especie de acuerdo ético.

Es la vieja y archiconocida teoría, tan sistemáticamente criticada por los clásicos del marxismo, de buscar un arreglo supraclasista, que cree la ilusión de un mundo de entendimiento entre explotados y explotadores. Una idea que, en definitiva, trasborda al plano filosófico lo que cierta propaganda trata de lograr por medios más directos: la aspiración a detener el recurso de los oprimidos a la rebelión.

La idea se encuentra más o menos explícitamente expresada en varios pensadores (Vaz Ferreira, Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo, Romero); pero su expresión más acabada la logra, quizás, Antonio Caso.

Caso, para quien el problema social es un problema moral, elabora una concepción de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, que culmina en una especie de moral ascética de tipo religioso. Explica el objetivo moralista de la vida humana según una tabla de valores por la cual en esa vida, "[…] mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida puramente animal a fines desinteresados, hasta llegar, desde la contemplación estética y las simples buenas acciones, a la heroica, se es más noble […]".[62]

De aquí fluye la apología de la caridad en su sentido cristiano, por la cual no cabe mirar solo el bien que recibe el débil, sino la fuerza que adquiere el caritativo al vencer su egoísmo. De ahí el llamado a la caridad, a la búsqueda de la justicia y a la solidaridad.

> Ni el individualismo ni la comunidad —plasma Caso en imagen ideal— sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la unión moral de los hombres, respetuosa de los valores […] la comunidad humana no es pugna de la comunidad y los individuos; es por fortuna, algo más profundo y superior: la coordinación de las personas en el derecho […] la única solución al conflicto es la solución jurídica.[63]

Este tipo de moralismo religioso, encubridor de la explotación nada caritativa de las clases dominantes, ha quedado fielmente expresado en sus líneas. Pero si alguna duda resta todavía respecto a las intenciones de Caso, él mismo se encarga de dejarla bien aclarada:

> El error del individualismo, el error del socialismo, son singularmente parecidos […] ambas teorías sociales […] desconocen la naturaleza superior del ser humano, el grado de su ser espiritual […] El individualismo y el comunismo se identifican como dos formas del egoísmo. La comunidad es egoísta reclama su propia continuidad y prioridad sobre el individuo […] Esta es la esencia egoísta del comunismo.[64]

62 Antonio Caso: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943, p. 153.

63 Caso: *La persona humana y al Estado totalitario*, ed. cit., p. 192.

64 Ibídem, pp. 189-190.

C. Leyes y progreso histórico

Ciertamente, la idea de progreso histórico, como objetivo o como fenómeno, está presente en la mayoría de estos autores. Tampoco falta la idea de la existencia de etapas más o menos obligadas y hasta de leyes ordenadoras de ese proceso. (Recordar a Vasconcelos).

Pero tal idea del progreso y de las leyes no es más que un engaño inteligente. Basta para demostrarlo el tener presente que el determinismo y la abstracción habían sido ya convenientemente erradicados de la historia y la sociedad. El término "leyes", aquí empleado, no tiene, por tanto, nada que ver con su concepto científico, el cual serviría para ofrecer, por el contrario, una explicación racional del devenir histórico.

Así el progreso histórico queda como un juego arbitrario y caótico. Por otra parte, el progreso es concebido, como corresponde a un punto de vista idealista, como progreso espiritual o por lo menos fundado en él.

Estas teorías, en otra época de la vida de nuestros pueblos, habían podido representar un avance en el pensamiento. Tal sería el caso, si el progreso se contrapusiera a una visión estática del mundo, aunque este se viera sobre todo, en el plano ideal; o en el caso también de las etapas y "leyes", si esta tendieran a una visión racional del proceso social. Pero en América Latina de mediados de siglo xx, de estructuras semifeudal y de sometimiento al imperialismo, cuando ya otras fuerzas importantes adelantaban teorías más adecuadas a la realidad y se esforzaban por construir una interpretación científica de la realidad del continente, tales concepciones se alineaban del lado de la reacción o, cuando menos de las fuerzas conservadoras. El "progreso" trata de ocultar el único acceso al verdadero progreso, y las "leyes" tratan de encubrir la falta real de leyes y de una comprensión racional del movimiento histórico. Su misión, como disyuntiva conservadora a la opción revolucionaria, único camino de verdadero progreso para nuestra América no logra, en verdad, simularse.

Las múltiples manifestaciones contra el socialismo y las doctrinas que lo fundamentan, en la forma que se ha visto en Caso, descubren —sean deliberadas o no— las reales actitudes clasistas de los filósofos del irracionalismo espiritualista en América Latina. A la crítica antipositivista, característica de la primera época del período, sigue en ellos, la crítica contra el marxismo, el nuevo enemigo. Y si los escritos son de la década de los 20, por ejemplo, en la que todavía no se había desvanecido el positivismo totalmente y ya afloraba el marxismo con cierta

fuerza, entonces las críticas a ambos se amalgamaban como sucede en Farías Brito, Enrique Molina, Vasconcelos, Caso, Zum Felde, Vaz Ferreira, etcétera. Si, por otra parte, el pensamiento desarrolla su producción en las dos épocas, como es el caso de los hombres recién mencionados, sus escritos de los últimos años apenas hacen mención del positivismo mientras que el ataque se centra, en cambio, contra el socialismo.

Por otra parte, no resulta extraño que se intente identificar al positivismo y al socialismo o al marxismo, como manifestaciones de una misma línea (naturalismo determinista), con lo cual se trata de hacer más vulnerable al materialilsmo.[65]

D. Circunstancialismo y excepcionalismo

Cabe analizar entonces cómo son enjuiciados los problemas latinoamericanos y nacionales. En esa coyuntura, por supuesto, es en donde el propósito ideológico muestra, con mayor fuerza, su verdadera cara. Dos fórmulas diversas, pero con muchos puntos en común, gozaron de cierta acogida. Me refiero a las que por su naturaleza y características, me ha parecido oportuno denominar como excepcionalismo y circunstancialismo.

Circunstancialismo y excepcionalismo están íntimamente relacionados. El primero (Ramos, Zea) incluye casi siempre al segundo. Para él las circunstancias latinoamericanas deben originar una nueva concepción del mundo y de su historia. En el excepcionalismo (Haya de la Torre), Latinoamérica es una excepción a las teorías que intentan explicar globalmente el proceso histórico. Con lo que el excepcionalismo no puede evadir que el sabor circunstancialista permee su concepción.

Así, uno de los puntos de vista más extendidos es el considerar la realidad continental o nacional, según sea el caso, una vez más como una realidad *sui generis*, como algo tan propio y específico que solo en su concreción y particularidad puede captarse.

Es la tesis básica del excepcionalismo.

Esa concreción latinoamericana origina una actitud o manera de ser distinta a la de otros pueblos, naciones, culturas y razas. La típica expresión de esta idea se encuentra, pongamos por caso, en los llamados neoorteguianos mexicanos. En ellos predomina, como puede suponerse,

65 Ver, por ejemplo, a Zum Felde en ob. cit.; y también en *El proceso intelectual del Uruguay* (1930) y en *El ocaso de la democracia* (1939).

la influencia de Ortega y Gasset, llegada no solo a través de su estudio directo, sino también por la incitadora presencia del destacado intelectual, emigrado español, José Gaos, cuyos importantes estudios sobre el pensamiento latinoamericano son bien conocidos de todos los interesados en estas cuestiones.

La famosa expresión orteguiana de "Yo soy yo y mi circunstancia", que extraída del contexto de la concepción general del filósofo español puede dar lugar a interpretaciones equívocas, sirvió en gran medida de fundamento a sus seguidores mexicanos. Sirvió, especialmente, para argumentar un subjetivismo gnoseológico y un relativismo histórico.

Samuel Ramos la utiliza para concluir que, de la misma manera que partiendo de circunstancias específicas existe un punto de vista chino o una perspectiva occidental del mundo, también, siguiendo la misma argumentación, deberá haber una visión mexicana.

Leopoldo Zea, siguiendo la misma línea, se planteó, para América Latina, una filosofía propia que respondiera a las circunstancias del hemisferio.

La filosofía, así concebida, solo puede dar verdades parciales o circunstanciales: América dará su filosofía, lo que dicho en otras palabras equivale a decir que América dará *su* verdad.

Esta tesis, unida a la de *generación* y a la del hombre visto básicamente como ente histórico, le permite afirmar que "[…] la verdad de cada generación no es sino la expresión de una determinada concepción del mundo y de la vida […]".[66]

He aquí claramente resumido el subjetivismo de la *filosofía de la vida*, por el cual la verdad se diluye en un relativismo circunstancial.

Zea comprendió, al parecer, lo inseguro del terreno que pisaba y trató de encontrar una salida, en la que se acepta una única y absoluta realidad, pero que no impide la existencia legítima de diversos puntos de vista sobre la misma, con lo que se preservaba, al final, el subjetivismo y el relativismo.[67]

De todas las teorías que han abogado a favor del excepcionalismo de América Latina, la de mayor renombre es, sin duda, la creada por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. El *aprismo*, que es el nombre de esta doctrina, trató de presentarse al principio como marxista, pero bien pronto demostró sus verdaderas intenciones.

---

66 Leopoldo Zea: *En torno a una filosofía americana*, Colegio de México, México, 1945, pp. 25-27.

67 Ver, por ejemplo, la opinión de Romanell al respecto.

Haya de la Torre decía que su concepción era al marxismo lo que este había sido para el hegelianismo. Y así, mezclando ciertas tesis de Marx con una caricatura de los descubrimientos hechos por Einstein sobre el espacio y el tiempo, extrajo la famosa tesis de la necesidad de construir una concepción indoamericana de la historia, que se correspondiera con la especificidad y concreción de nuestro continente.

Pero el nexo con el marxismo, como bien apunta Salazar Bondy en su estudio sobre las ideas contemporáneas en el Perú, es solo de tipo formal,[68] ya que, de hecho, Haya de la Torre excluía a Latinoamérica —Indoamérica, como la llamaba él— del radio de acción del marxismo.

> […] las realidades históricas —opinaba Haya de la Torre— no forman ya eslabones de una sola y "gran cadena". Son varias tendencias hacia el futuro ilimitado. Puede haber, y hay de hecho, entre ellas, puntos de contacto, entrecruzamiento y proximidad ya que el paralelismo es solo relativo. Pero su dirección y longitud no puede ser idénticas. Un mismo *tiempo histórico* —grado y ritmo de evolución, de cultura, de organización, de psicología—, no es aplicable a todos los *Espacios*. Por ese Tiempo, Espacio y Movimiento devienen inseparablemente en cada realidad observada. Y así como hay un *Espacio-Tiempo* histórico europeo, hay otro chino y otro norte y sudafricano, hay un *Espacio-Tiempo* histórico de Norteamérica y otro de Indoamérica.[69]

Haya de la Torre incluyó en su programa político de 1926 —al menos en apariencia— la acción contra el imperialismo yanqui; pero ya en 1957 se inclinaba a declarar que los Estados Unidos necesitan tanto de Indoamérica como esta de ellos. Con razón se pregunta Salazar Bondy si detrás de un lenguaje que quiere ser científico hay una afirmación de los valores de América Latina o, si hay, por el contrario, la aceptación de una dependencia insuperable.[70] (Julio Antonio Mella, se recodará, ya había respondido de manera rotunda esta pregunta en su folleto: "¿Qué es el ARPA?").

Este anhelo de construir una filosofía propia o una cultura también propia, observable no solo en los neorteguianos, se liga estrechamente al anhelo de lograr una originalidad. Esta búsqueda de la originalidad,

68 Augusto Salazar Bondy: *Historia de las ideas en Perú contemporáneo*, Franciso Moncloa Editores, S. A., Lima, 1965, t. II, p. 347.

69 Víctor Raúl Haya de la Torre: *Espacio-tiempo histórico*, Lima, 1948, p. 24.

70 Salazar Bondy: ob. cit., p. 351.

que podría parecer tan legítima, se ha llegado a convertir en una verdadera falacia. Tal parece, a veces, que en el logro de este objetivo el latinoamericano llegaría finalmente a conformar su ser característico, y se plasmaría como ente específico y distinto, y que la mayoría, o por lo menos una buena parte de sus problemas, quedarían superados cuando lograra esa ansiada originalidad de pensamiento. Si al hombre de Latinoamérica le iba mal, la explicación radicaría más bien, entonces, en una frustración intelectual.

La raíz ideológica de estos planteamientos, tampoco en este caso es, claro está, difícil de encontrar. El marxismo no corresponde, según esta línea de razonamiento, a las circunstancias latinoamericanas en general, ni a ninguno de nuestros países en particular. De la concreción nuestra —que, al parecer, podría realizarse libremente, sin interferencias imperialistas— saldría, o debería salir, una visión *propia* y *distinta* que la explique; el marxismo resultaría, por tanto, una vía inapropiada. Conformarnos a él nos alejaría, además, de la búsqueda de la originalidad, con lo cual nuestro ser específico no se plasmaría.

Estas mismas ideas irán apareciendo, a partir de caminos distintos, a medida que el análisis avance. Pero la intención ideológica será la misma: *invalidar la opción marxist*a, o lo que en lo mismo, intentar cerrarle el paso a la Revolución latinoamericana antiimperialista.

La simpatía inicial que tienden a despertar estos llamados a una visión propia, a la conformación de una cultura soberanamente "nacional" —entiéndase esto siguiendo el mismo razonamiento—, y al logro de un lugar destacado en la historia del pensamiento humano, no debe ocultarnos que bajo este ropaje se encubren, frecuentemente, intenciones ideológicas de otro tipo. Más aún, el pensamiento creador de algunos de nuestros primeros marxistas y la renovadora trayectoria de la Revolución cubana y otras experiencias revolucionarias del continente muestran, por el contrario, que todos estos anhelos —cultura, originalidad pensadora, etcétera—, pueden realizarse, incluso *en la práctica*, sin que los mismos conlleven, como se pretende, la necesidad de aceptar los postulados del circunstancialismo y el excepcionalismo.

E. Cultura y futuro de Latinoamérica

La *filosofía de la cultura* cobra gran importancia a la hora de indagar sobre la personalidad latinoamericana y su futuro. La forma de tratar este tema permite, en ella, la elaboración de una interpretación "culturalista"

de los problemas del continente. Esto se obtiene mediante el análisis de la cultura —siempre en su carácter de afirmación espiritualista—, vista en su movimiento histórico, como punto de partida y como solución final de la problemática continental.

Los seguidores de la línea de pensamiento de la cual nos venimos ocupando logran, a través de este enfoque, una concepción del devenir social, en la que los valores culturales funcionan nucleando orgánicamente el conjunto de los factores espirituales e intelectuales. De manera que se coordina perfectamente con la visión espiritualista y *valorativa* de la realidad, analizada en páginas anteriores.

La cultura así concebida, permite ubicar como objetivo central, para Latinoamérica, la búsqueda de la conciencia de su personalidad espiritual. Con lo cual se opone a la interpretación materialista de la historia una teoría idealista, coherente y bien estructurada, en la que un conjunto de elementos y valores se plantean como centro ontológico y metodológico para la interpretación de la realidad continental.

Uno de los aspectos que se ha debatido es si América Latina pertenece a la tradición occidental o no. Algunos (Ramos, Belaúnde) toman una posición intermedia y consideran a nuestra América como una mezcla formada por factores pertenecientes a la tradición occidental junto con los de tipo autóctonos.

El destino de América Latina, unido al de la cultura occidental, no puede desligarse de las teorías que sobre la caída de Occidente se extendieron por el mundo décadas atrás, especialmente en el período de la Segunda Guerra Mundial y durante los años de temor atómico que le siguieron. No era posible debatir ese tema sin precisar, en alguna medida, si la llamada decadencia de Occidente implicaría también la de América Latina.

De sobra es conocido que la salvación de Occidente era vislumbrada por muchos —y todavía lo es hoy para algunos— como la preservación del mundo de la "penetración" comunista. La propaganda ha insistido en todas sus manifestaciones, en que el triunfo del comunismo produciría la ruina de Occidente. Por lo tanto, la lucha por su supervivencia, ya sea en Europa o en otro lado del planeta, es, en gran medida, una lucha anticomunista.

Si bien América Latina, en general, es una región muy vinculada a Occidente, el temor a una desaparición como la que vivió Europa en el período de la guerra y los años de peligro atómico posteriores, no fue, en verdad, un sentimiento latinoamericano. Es por tanto natural, que la idea de Spengler sobre la decadencia de Occidente no tuviera el mismo

tono pesimista aquí, ni aun para los que consideran a nuestros países específicamente como parte de la cultura occidental. Y esto solo en los casos, naturalmente, en que la caída de Occidente se aceptaba como tesis acertada, porque algunos autores, como Romero, llegaron a rechazar de plano dicha tesis.

Zea, por ejemplo, en su obra *América en la historia* también rechazaba la idea de Spengler sobre la decadencia de Occidente. Para él lo que había ocurrido era que la cultura occidental se había universalizado. En esto, insistía, no debía verse un peligro para Occidente, antes bien: "Los pueblos no occidentales, lejos de amenazar a la cultura occidental, le ofrecen las posibilidades de una auténtica universalización […] El mundo no occidental, ahora occidentalizado, ha obligado al mundo occidental a tomar conciencia de su situación como cultura educadora del mundo".[71]

Está claro que Zea reclamaba el acceso a Occidente, lo que quedaba precisado en páginas posteriores del mismo escrito, donde se afirma la búsqueda en "[…] la participación del mundo ibérico en el imperio formado por occidente […]" pero dando a ese imperio un sentido en el que se reconozca en "[…] otros pueblos lo mismo que se reconoce para sí o quiere que estos pueblos le reconozcan".[72] Naturalmente, la concepción del occidentalismo de Zea es la libertad, como puede determinarse con la lectura de su libro. De que Zea, y los que como él pensaron, estaba tratando de fundamentar teóricamente, en aquellos años, la preservación de América Latina de la influencia marxista y de la revolución socialista no parece dar lugar a dudas. Su demanda de acceso a Occidente era el reclamo al "disfrute" pleno de las condiciones económicas y políticas con que se ha querido caracterizar a *Occidente*, y que no son otras, ya se sabe, que las del capitalismo.[73]

---

71 Leopoldo Zea: *América en la historia*, Ediciones de la Revista de Occidente, México, 1970, p. 101.

72 Ibídem, p. 255.

73 Las referencias a Zea, conciernen, en general, a sus posturas durante el período comprendido en este trabajo, lo que no excluye el reconocimiento, por una parte, a sus destacados valores intelectuales y morales ni, por otra parte, a la evolución posterior de sus posiciones ideológicas. En efecto, a partir fundamentalmente de finales de la década de los años 60, Zea —llevado por su auténtica preocupación por el bienestar de los pueblos— radicalizó su pensamiento, el cual —sin evadir cierto sabor a utopismo— se orientó hacia una más genuina concepción de la liberación; este proceso estuvo unido a una recepción positiva de la Revolución cubana y de otros movimientos revolucionarios, así como a un alejamiento del excepcionalismo y a una percepción más abierta de la ciencia marxista. Por otra parte, aunque su solidaridad

Es interesante anotar cómo el pensador mexicano Samuel Ramos, para quien América Latina está ubicada dentro de la evolución de la cultura occidental, sintió el temor de la destrucción de Europa y, por ende, de su cultura. Pero Ramos no veía a nuestro continente arrastrado necesariamente a esa destrucción.

> Puede decirse —conjeturaba— que una de las preocupaciones que más dominan a nuestro mundo filosófico es esta: la de iniciar la formación de una filosofía propia. La presente guerra europea ha hecho el problema más perentorio. Si la catástrofe actual no destruye la civilización europea es muy probable que sus actividades creadoras, en el orden del pensamiento, sufran un colapso por largo tiempo. Solo América puede en estos momentos salvar la continuidad de aquella obra de cultura. Es la responsabilidad que los acontecimientos recientes han arrojado sobre nuestros hombros.[74]

Alberto Zum Felde, por su parte, orienta a la cultura latinoamericana hacia la síntesis entre lo universal y lo americano. Para él, Occidente no había podido resolver la contradicción entre los principios del orden y la anarquía. El saber integrar equilibradamente ambos principios era, para él, imperativo de una gran cultura. Esa síntesis no realizada en toda la historia de Occidente, y al parecer perdida sin remedio en los momentos que corrían (1943), era la tarea que se alzaba, según el pensador uruguayo, ante el hombre de América Latina, y con lo que esperaba que esta alcanzaría su originalidad, es decir, su personalidad espiritual.[75]

También Zum Felde, como se ve, comprende el valor ideológico (capitalista) del mito de la originalidad cultural e intelectual.

Esta brega por fraguar la personalidad propia en términos de cultura, traía aparejado un cierto sabor de frustración, cuando el empeño no llegaba a cuajar, como es el caso de Nuestra América. Pero permitía, a su vez, comprender las inquietudes del continente y sus crisis en términos de ese mismo afán cultural. Consecuentemente, los verdaderos problemas y crisis tendían a interpretarse como crisis y problemas de cultura, que se liquidarían una vez que esta lograra finalmente coagular. (Todo lo cual

---

con la Revolución cubana nunca disminuyó, después de la caída del socialismo de Europa del Este y la consiguiente ola conservadora planetaria que este evento desencadenó, el destacado filósofo mexicano retrocedió en varias de sus posiciones teóricas e ideológicas.

74 Ramos: ob. cit., p. 161.

75 Cf. Zum Felde: *El problema de la cultura americana*, ed. cit.

es, sin duda, para quien quiera darse ánimos, mucho menos peligroso y alarmante que las reales crisis económicas y políticas). Según eso, el hombre americano habría encontrado o forjado, finalmente, su ser, tal y como lo preveían el existencialismo, el "nuevo humanismo" y la *filosofía de la cultura*, es decir, cuando hallara y cristalizara su propio perfil individual.

F. Unidad supraclasista

Pero la filosofía de la cultura daba cabida, entre sus ricas posibilidades, a nuevas formas de oposición ideológica. La cultura es una de las consignas más destacadas de unidad nacional. Todas las clases y sectores de un país tienen, así, un empeño común: la construcción y preservación de los valores culturales. Esta tarea, dentro del marco de la concepción filosófica que ya se ha esbozado, convierte a ese empeño en una tarea de tal magnitud e importancia que cualquier otra diferencia o contradicción existente entre los hombres debe pasar a lugar secundario. Y no hay quien desaproveche esta coyuntura para aportar una prueba más de la necesidad de la permanencia y el cultivo de ciertos rasgos o valores de la cultura nacional o de la idiosincrasia particular de nuestros pueblos.

El peruano Belaúnde, para quien la fuerza aglutinadora de la *peruanidad* está en los valores espirituales, afirmaba que "[…] el catolicismo está en las raíces y en la cumbre de nuestra nacionalidad. Él envuelve y mantiene nuestra alma colectiva […]".[76]

Y el también peruano Francisco García Calderón no vaciló en justificar su idealismo filosófico sobre la observación de que "[…] existe un verdadero idealismo de raza y de cultura en América Latina […]".[77]

García Calderón introdujo aquí el concepto de raza, otro de los pilares del circunstancialismo de la unidad supraclasista. Esta unidad supraclasista estaba fundamentada por lo general, entre los pensadores de la corriente que se analiza, alrededor de la cultura, la idiosincrasia, la raza, el paisaje o la tierra; o, de manera más común, en la síntesis coherente de varios de ellos.

---

76 Víctor Andrés Belaúnde: *Peruanidad*, Ediciones Studium, Lima, 1957, p. 248 y *La realidad nacional*, Ediciones Mercurio Peruano, Lima, 1945. p. 293.

77 Francisco García Calderón: "Las corrientes filosóficas de América Latina", Memoria presentada al Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg (1908), en *Profesores de Idealismo*, Ollendorf, París, 1909, p. 157.

En general, la afirmación de la raza, el paisaje o la tierra como centros forjadores de la nacionalidad, se encuentra, sobre todo, entre los pensadores de países con una importante tradición cultural que se remonta a las antiguas culturas aborígenes y con una numerosa población indígena, como México, Perú o Bolivia.

Una de las concepciones fundadas en la preeminencia de la raza más elaboradas es la de Vasconcelos. El filósofo mexicano profetizó el advenimiento de una nueva raza que nacería en Latinoamérica. En él la teoría sobre la raza futura está unida a la tesis del surgimiento de una nueva filosofía que se correspondería a esa raza caracterizada como *emotiva*. Con lo que ya tenemos aquí, de paso, una razón más para justificar el conveniente estímulo a nuestras supuestas virtudes irracionales. Resulta también visible en esta concepción de Vasconcelos el *circunstancialismo* y el *excepcionalismo*, porque el mito del advenimiento de esta raza (la raza cósmica) se da precisamente a partir de las diferencias de geografía, historia y raza de nuestro continente respecto del resto del mundo. Esta unidad racial es una unidad espiritual, como corresponde a su concepción espiritualista y a la mencionada ley de los estados sociales (la que culmina, como se recordará, con el estado espiritual o estético).

La predestinación de América, explica Vasconcelos,

> […] obedece al designio de construir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a los cuatro que aisladamente ha venido forjando la historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes […] Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a la misión divina de América, son llamados a consumarla […][78]

Vasconcelos no parece conformarse con "liquidar" las diferencias de clases en América Latina, sino que apunta a su "erradicación total" en el mundo. Pero unos párrafos después, ciertas expresiones nos ponen en guardia sobre intenciones algo equívocas. Dice: "…Acabarán de formar los yanquis el último gran imperio de una sola raza: el imperio final del poderío blanco. Entre tanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros de avatar una estirpe mejor".[79]

78 José Vasconcelos: *La raza cósmica*, Agencia Mundial de Librería, París, p. 15.
79 Ibídem, p. 18.

En verdad, resulta difícil reconocer en estas líneas a quien alguna vez fuera una figura destacada durante la Revolución mexicana, cuyo concurso bienhechor a esta, al menos durante cierto tiempo y en determinados aspectos, merece justo reconocimiento.

Esta justificación fatalista del imperialismo y el consejo a continuar en paciente y resignada espera dentro de nuestros males presentes —quién sabe hasta cuándo—, la escribió Vasconcelos en 1925, época que se ha considerado como período áureo del marxismo en México. Pero si tememos estar viendo fantasmas antimarxistas en todas partes, el propio Vasconcelos se encargará de tranquilizarnos, cuando años después, en 1937, dio él mismo a su teoría de la raza esa interpretación intencionadamente antimarxista.[80]

Algunos pensadores bolivianos también se encaminaron por las vías de la raza, el paisaje y la tierra. El inevitable *circunstancialismo* y *excepcionalismo* que acompaña estas expresiones —a pesar del hálito de auténtica preocupación por el destino de las discriminadas masas indígenas de nuestro continente—, se manifiesta a veces con claridad. "Cada región del mundo —observa Roberto Prudencio— plasma sus propias formas, cada paraje suministra sus peculiares expresiones […]".[81]

En realidad, la explotación y marginalidad cultural a las que han estado secularmente sometidos a los pueblos originarios en Latinoamérica no podía dejar de producir la aparición y desarrollo de corrientes de pensamiento volcadas fundamentalmente sobre dicha problemática. A este esfuerzo ideológico —de intenciones generalmente encomiables— cabría reprocharle, no obstante, la base idealista y, sobre todo, irracionalista de sus concepciones.

Así, por ejemplo, no se deja de echar de menos la inseparable justificación irracionalista fundada en la raza: "[…] el kolla —sigue comentando Prudencio— es dominador y vigilante. El saber captar, en una intuición inmediata, la esencia de las cosas […] conoce el secreto de la concreción: es sobrio y mesurado […]".[82]

El sociólogo Humberto Plaza clamaba por el retorno a la tierra, lo que permitiría al hombre indoamericano la reconquista de su alma y

80 Cf. José Vasconcelos: "Conciencia de raza", en *Qué es la Revolución*, Ediciones Bptas, México, 1937.

81 Roberto Prudencio: "Sentido y proyección del Kollasuyo", en *Kollasuyo*, 12: 3-11, La Paz, diciembre, 1939.

82 Ibídem, p. 6. Claro que para Prudencio la raza se enraíza en el paisaje: "[…] la raza no es sino el fruto de la tierra […]" (Ídem).

su mundo. Su humanismo aspira a que Latinoamérica alcance, por fin, a formular una cultura original, ligada, claro está, a una concepción indoamericana del mundo, como expresión de su modo particular de sentir, ver y pensar.[83]

Los vaticinios premonitorios sobre el inevitable futuro cultural es la lógica culminación de este pensamiento:

> El nuevo kolla —concluye Prudencio—, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado, tiene que cumplir su sino histórico que es el de forjar un nuevo ciclo cultural. Esta cultura al inspirarse en las formas permanentes de la tierra tendrá sus raíces en el milenario Tiahuanaco, que perdurará así a través de una nueva humanidad, la que sabrá arrancar al paisaje ancestral un nuevo sentido.[84]

Como se ve, las ideas que venimos destacando también atrajeron a algunos pensadores bolivianos. En ellos se dio, además, la nota de influencia spengleriana, en el sentido de que los vaticinios del filósofo alemán sobre la decadencia de Occidente indicaban la posibilidad de la afloración de una nueva y distinta cultura emanada de la raza y de la tierra. Algo así como una nueva y contemporánea "cultura del maíz […] espiritual".[85]

No puede dejar de señalarse cómo aquellos que aceptaban la caída de Occidente —esté ligada América Latina a la cultura occidental o no (Ramos en el primer caso, algunos bolivianos en el segundo)—, preveían para el continente un prometedor futuro cultural. Ambas posiciones, al igual que aquellas que no atisbaban la caída de Occidente, tienen algo común; ninguna (excepcionalismo, concreción, circunstacialismo) daba cabida a la posibilidad marxista; en todas, sin embargo, predomina la idea de una tarea futura, esforzada y brillante a la vez, cuya magnitud exige un esfuerzo unificado de *todos* los latinoamericanos (unidad supraclasista con matiz de cultura, raza o tierra) en la que les va su propio *ser*.

---

83 Humberto Plaza: *El hombre como método*, Talleres Tipográficos de Propaganda y Anuncios, S. A., México, 1939.

84 Prudencio: ob. cit., p. 11.

85 Francovich descubre la misma idea en un grupo de filósofos brasileños de esta época de la filosofía latinoamericana que entre el grupo de pensadores bolivianos analizado (Cf. Guillermo Francovich: *Filósofos brasileños*, ed. cit.; y La filosofía en Bolivia, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1945).

G. Función ideológica

Cabe precisar, algo más el sentido ideológico de las posiciones del irracionalismo espiritualista ante la historia, la sociedad y la cultura.

No es posible dejar de preguntarse de dónde proviene esa continua preocupación por el significado de lo americano, por el sentido de nuestra historia; el porqué de tanta angustia por "llegar a ser" y de tanta ansiedad por avizorar un futuro luminoso.

Podría interpretarse como la expresión de la desorientación real de la burguesía, sobre todo de la liberal, que no acababa —y no acaba— de encontrar una salida a su situación, atrapada como está entre el imperialismo y el temor a las clases populares. Una burguesía que, en definitiva, nunca llegó a fraguar, que nunca "llegó a ser" totalmente.

Y ese sentimiento, tan propio de ella y de sus intelectuales, se trataba de dar como situación de toda América Latina.

¿Qué servicio ideológico prestan estas imaginerías filosóficas en la tarea burguesa de mantenerse como clase y detener la acción popular? ¿Qué función desempeñan en América Latina los mitos sobre las razas, la cultura, la tierra, etcétera?

En otras palabras, ¿qué hacen en nuestro continente estas teorías que el imperialismo y el colonialismo utilizan y utilizaron siempre para justificar la explotación y la agresión a otros pueblos? ¿Por qué un liberal, como Vasconcelos, las adoptó?

Ciertamente, estas doctrinas no podían tener el mismo contenido agresivo que en los países imperialistas y colonizadores. No sirvieron, por tanto, para justificar teóricamente la agresión ni el intento de exterminio de otros pueblos.

Su misión, aquí, parece haber sido de otro tipo.

a) Permitía, como vimos, negar el marxismo y el socialismo como posibilidad para América Latina, a la vez que rehuía ofrecer soluciones a los problemas socioeconómicos.
b) Soslayaba el desamparo real de las masas oprimidas mediante promesas ilusorias de un futuro que nunca llega.
c) Estimulaba artificialmente el chauvinismo, dividiendo pueblos.
d) Desplazaba la atención hacia problemáticas teóricas menos peligrosas.
e) Reducía el problema del indio a una cuestión esencialmente de razas y lo encaraba separado de su cepa clasista.

f) Fundamentaba teóricamente el derecho a impedir la Revolución social y a rechazar las tesis marxistas y revolucionarias en general.
g) Ofrecía insubstanciales fórmulas de unidad nacional y continental por encima de las divisiones de clases, de ricos y pobres, para conducirlos, todos juntos, hacia un nuevo humanismo, más allá de diferencias supuestamente secundarias, destinadas a alcanzar objetivos superiores.

Es en fin una filosofía que, a la teoría de que el proletariado —en alianza con otras clases populares— traerá un nuevo porvenir, opone la tesis contraria de que ese porvenir está en la raza nativa, la tierra madre o la cultura.

No han faltado tampoco los esfuerzos por hacer a esta filosofía aceptable y hasta atractiva. En ese sentido se han efectuado intentos por presentarse como antiimperialista (a veces con honestidad). Eso está implícito, por ejemplo, en la idea de emancipación cultural, en el énfasis en el *circunstancialismo*, o en la aspiración por lograr nuestro *propio* ser.

En ocasiones se llega a querer parecer, en alguna que otra frase, definidamente antiimperialista, mientras el verdadero trasfondo de estas doctrinas se sigue desarrollando en su sentido esencial.

Pero la necesidad del amparo de estas encubridoras hojas de parra, indica que la aceptación o la defensa de ciertos estados de cosas ya no era —ni es— aceptable. Era la admisión tácita de la fuerza de un estado de opinión en rebeldía contra la injusticia, que obligaba a pasar a medios indirectos de divulgación. La frecuencia del "pudor filosófico" es índice del real aumento de la conciencia antiimperialista en la población.

Las teorías de la raza cósmica o del nuevo humanismo o de la mitad cultural (irracionalista-espiritualista) de América Latina y, en general, del *excepcionalismo*, fueron, en muchos casos, las formas cultas y elaboradas de expresar ideas tales como que el comunismo es una teoría ajena al continente, o la de que los marxistas son enemigos del país natal, etcétera. Las tesis que fundamentaron la exaltación del irracionalismo sirvieron asimismo de apoyo al rechazo del socialismo y brindaron, a su vez, una base teórica para la creación o justificación de mitos culturales y políticos, en ocasiones asociados a ciertas formas de caudillismo no menos mitológicas.

En este período de la evolución de las ideas filosóficas en nuestro continente, y en el seno de aquella sociedad que creó las bases para la implantación y auge de las ideas del espiritualismo irracionalista, también

se gestaron las condiciones que permitieron el inicio, primero, el enraizamiento después, y la expansión y enriquecimiento en lustros recientes, de la doctrina del socialismo científico y de las ideas filosóficas y sociales a ella unidas. Este movimiento está íntimamente unido al auge del movimiento popular en Latinoamérica, que tuvo uno de sus más destacados momentos durante la década de los 20 y principios de los 30. Así, por ejemplo, el sentimiento antiimperialista, que hasta ese momento había caracterizado solamente a las mentes más lúcidas y alertas de nuestra América, se fue adentrando progresivamente en amplias zonas de la población. El triunfo de la Revolución cubana ha sentado nuevas bases de perspectivas revolucionarias. La impronta del marxismo, del antiimperialismo y del latinoamericanismo progresista en general, se asocia de manera natural al proceso del ocaso del espiritualismo irracionalista en la década de los 60, e inició con ello los albores de una nueva aventura de la historia de nuestro devenir espiritual.

SEGUNDA PARTE

BREVE BOSQUEJO DE LA FILOSOFÍA EN CUBA HASTA EL ADVENIMIENTO DE LA REPÚBLICA[1]

Antes de la llegada de Cristóbal Colón a las costas de América, algunas de las culturas autóctonas de este hemisferio habían alcanzado un alto grado de desarrollo. Entre ellas, las civilizaciones radicadas en México y América Central llegaron a producir, en su trayectoria cultural, interesantes muestras de un pensamiento que bien podría considerarse como prefilosófico.

En Cuba, por el contrario, los colonizadores no encontraron estos antecedentes. La filosofía no entró, en esta isla del Caribe, hasta el arribo a sus playas de las Órdenes religiosas venidas de España. Cuando franciscanos, dominicos y jesuitas fluyeron hacia los diversos países del continente recién colonizado, trajeron, no solo su religión, sino también la concepción que le servía de fundamento teórico, o sea, la escolástica.

España no podía exportar a sus nuevas colonias de América, ciertamente, otra filosofía que no fuera la escolástica, ya que era la que imperaba dentro de sus propias fronteras y dentro de la península ibérica en general. Como se sabe, cuando la reforma religiosa se extendió por toda Europa durante el siglo XVI, tanto España como Portugal se convirtieron en defensoras del catolicismo, llegando a ser los bastiones de la reacción contrarreformista. Fue allí, precisamente, donde se refugió y perduró aquella medieval tendencia de pensamiento.

1 Publicado en *Lecturas de Filosofía*, t. I, Estudios, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1968.

Por sus características, el Escolasticismo vino a personificar, en el plano de las ideas, el poder colonial dominante. Los rasgos de la escolástica no se diferenciaron, en nuestro país, en lo esencial, de su modelo europeo. En línea general y solo a manera de mención, cabe señalar los siguientes:

a) La filosofía quedaba subordinada a la Teología, tanto en lo que a su problemática se refería, como a las posibles soluciones que se le ofrecían.
b) Las ciencias carecían de su necesario apoyo en la observación y la experimentación, debiendo, en su lugar, someterse a los planteamientos de las Sagradas Escrituras y de la Iglesia.
c) Se exaltaban, como inapelables, las teorías o ideas que emanaban de autoridad divina o eclesiástica.
d) Se propugnaba un método filosófico formalmente adherido a la lógica griega, deformada y convertida en sistema rígido de premisas y pasos fijos en la argumentación. No era un método encaminado a indagar sobre la realidad, sino a demostrar y consolidar supuestas verdades reveladas o propuestas por autoridades eclesiásticas o filosóficas.
e) Se exigía la adhesión a ciertas concepciones aristotélicas, tal y como habían sido deformadas unilateralmente por los escolásticos.

Todo esto traía, como natural consecuencia, entre otras, el freno al pensamiento y la obstrucción del acceso a la desarrollada ciencia europea. La escolástica propugnaba, y lograba, una visión rígida y estática del mundo, a la vez que preconizaba el sometimiento a la autoridad y alentaba a la lealtad a las supuestas verdades eternas e inconmovibles de la Iglesia y de sus dogmas. Por su propia armazón era, en el plano filosófico, la expresión del poder colonial, a cuya imagen también se avenía el mundo conceptual de los escolásticos. La filosofía venía así, a justificar, teóricamente, el estado real de explotación y sometimiento económico, social y político al que la metrópoli había reducido a su colonia. De ahí que esta doctrina, de rancio sabor medieval, pudiese representar, en aquellos momentos en Cuba, la ideología del poder colonial dominante.

Todo esto no significa, sin embargo, que los estudios de filosofía gozaran de una adecuada propagación por parte de las autoridades coloniales. Por el contrario, no fue hasta bien entrado el siglo XVIII que, con la fundación de la Universidad de La Habana primero, y de los Seminarios de San Carlos y San Basilio el Magno (este último en Santiago de Cuba) después, la enseñanza de la filosofía en nuestro país saltó fuera de los

muros de los conventos. Allí había estado confinada desde el principio y, por lo general, solo como introducción a los estudios teológicos.

Por lo demás, aunque las cabeceras de virreinatos y algunas ciudades importantes de Latinoamérica tenían centros de estudios filosóficos más avanzados que los nuestros, España, como se sabe, no quería colonias muy ilustradas, y la educación en el Nuevo Mundo fue, por ello, en los diferentes niveles, pobre y escasa.

El Reformismo filosófico

A. Antecedentes

Durante la primera mitad del siglo XVIII, el progreso económico, en nuestro país, avanzó con mayor rapidez. Con él, fue formándose una clase de criollos ricos —terratenientes y hacendados— que iban obteniendo, gradualmente, un mayor relieve y preponderancia en la vida nacional. A medida que esta clase se desarrollaba económicamente, y se plasmaba como grupo independiente dentro del ámbito colonial, comenzó también a tener intereses propios, los cuales no siempre coincidían con los del poder colonial dominante. Este proceso promovió desavenencias y contradicciones entre la colonia y su metrópoli, las cuales eran ya manifiestas hacia mediados del siglo XVIII.

La nueva clase surgida en la colonia, mostró de inmediato su preocupación por la introducción de medidas económicas, políticas y sociales más a tono con los tiempos que corrían, y para los que la vieja estructura colonial significaba un obstáculo. Fueron los primeros amagos del Reformismo.

Estas inquietudes provocaron un proceso paralelo en el terreno de las ideas, incluidos, claro está, los propios estudios filosóficos. En la etapa que va, aproximadamente, de 1760 a 1790, se manifestaron los primeros desvelos anunciadores del reformismo y el electismo. Tales fueron, por ejemplo, la ley de reforma de los estatutos universitarios y la solicitud de creación de cátedras de estudios científicos en la Universidad de La Habana. También tuvo lugar dentro de estos decenios, las gestiones del obispo Echevarría a favor de la reforma de los reglamentos del Seminario de San Carlos. En ese proyecto, el prelado llegó a proponer a los

profesores que no se adhirieran a un solo texto, sino que, antes bien, se procurara tomar lo mejor de cada autor.

B. El reformismo

El reformismo filosófico fue un movimiento que se produjo, principalmente, en los últimos años del siglo XVIII y los primeros lustros del siglo XIX; fue en ese momento cuando cuajó el proceso de formación de la nueva clase de ricos terratenientes y hacendados cubanos, lo cual inició, además, el surgimiento de la nacionalidad cubana.[2]

Las tres décadas de duración aproximada de esta etapa se caracterizaron por la tendencia a reclamar de España ciertas transformaciones de índole económica y política. El reformismo y el electismo en las ideas expresaba, precisamente, ese estado de inconformidad de la colonia hacia las imposiciones de la metrópoli, pero que no llegaba a manifestarse, sin embargo, como deseo de liquidación total del tutelaje extranjero sobre la Isla. Es, como su nombre lo indica, una etapa en la cual las demandas no rebasaron el marco de las instancias reformadoras.

Las tres figuras más descollantes de este movimiento en Cuba fueron Arango y Parreño, por sus gestiones económicas y políticas; Tomás Romay, en su papel de vanguardia en el avance científico del país; y José Agustín Caballero, por haber llevado a cabo, exitosamente, la reforma filosófica. Los tres actuaron, en general, como importantes promotores del movimiento transformador de las ideas.

El sector de los criollos ricos, urgidos por la nueva situación económica y por intereses clasistas a ella ligados, comprendieron la necesidad de desarrollar un proceso paralelo en la cultura, que librara a las ciencias y a la filosofía del atraso en que las mantenía sumida el ideario escolástico, a la sazón todavía imperante. Así, el reformismo filosófico se convirtió en la expresión ideológica de los intereses clasistas de terratenientes y hacendados criollos.

Pero esta renovación del pensamiento no se producía apremiada por condiciones internas solamente. También la actitud de la metrópoli hacia su colonia se había modificado, accediendo, por una parte, a las demandas

2 "[…] fue a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX —señala Sergio Aguirre— […] cuando se hizo patente la formación cultural, con rasgos propios, de la población criolla y su propósito de expresar sentimientos y aspiraciones que no eran comunes a los españoles" (*Lecciones de Historia de Cuba*, editado por la Comisión Nacional de Escuelas de Instrucción Revolucionaria, La Habana, 1961, primer cuaderno, p. 24).

económicas propuestas por los criollos, a la vez que favorecía, por otro lado, el nuevo clima de relativas libertades ideológicas.[3]

En Cuba, el pensamiento filosófico de este movimiento innovador se caracterizó por las siguientes manifestaciones:

a) Reforma de los planes de estudios e incorporación de nuevas materias científicas.
b) Desplazamiento del interés filosófico de lo religioso a lo filosófico propiamente dicho, sin abandonar, no obstante, totalmente el primero.
c) Introducción de la filosofía moderna, ya fuera a través de los libros de algunos de sus expositores españoles (Feijóo y Tosca) y latinoamericanos (el reformista mexicano Benito Díaz de Gamarra), o del contacto más directo con los textos de su creadores originales (Bacon, Locke, Descartes).
d) Influencia decisiva entre los pensadores modernos, del autor del *Discurso del método* (Descartes), especialmente por el apoyo que brindaban sus ideas en la oposición del principio de la razón frente al precepto escolástico de obediencia y acatamiento de la autoridad.
e) Mantenimiento, a pesar de las disidencias, de una parte considerable de la temática escolástica y de la actitud de respeto teológico. Tampoco se pretendía, por otra parte, liquidar completamente la influencia del pensamiento aristotélico, sino, más bien, devolverle la intención originaria de su creador.

La penetración de lo moderno era, pues, moderada, y se amalgamaba con lo tradicional. No era una lucha encaminada al rompimiento absoluto con la tradición anterior, sino que la controversia se dio, en gran medida, dentro de la propia trama tejida por el escolasticismo. Ello no impidió, sin embargo, que las mesuradas transformaciones anunciaran, de hecho, el comienzo de la caída del escolasticismo como doctrina dominante.

3 Varias fueron las razones que condujeron a España, durante este período, a acceder a las peticiones cubanas. Por una parte, el envío de capitanes generales formados en el espíritu del "despotismo ilustrado", cuya comprensión de las necesidades de la Isla les hizo autorizar varias reformas, aun desobedeciendo órdenes de Madrid. Por otra parte, España, deseaba garantizar la lealtad de Cuba en los momentos en que la mayoría de sus colonias en América tomaban el camino de la independencia, de ahí que comprendieran la utilidad de consentir en ciertos cambios y transformaciones.

El Reformismo vino a llenar, así, esa etapa intermedia de abandono del oscurantismo imperante, a la vez que preparó, en cierta medida, el camino para las modificaciones más profundas de Varela y Luz y Caballero.

Radicalización del pensamiento filosófico. Tránsito a la modernidad

A partir de finales de la segunda década del siglo XIX y comienzos de la siguiente, ocurrió en Cuba un proceso de radicalización del pensamiento filosófico que se prolongó, aproximadamente, hasta los umbrales del alzamiento independentista de 1868. Claro que no fue una evolución que marchara, en su totalidad, por cauces radicales, ya que en ese mismo período, por ejemplo, se produjo la introducción, en nuestra isla, de la corriente ecléctica de Víctor Cousin. No obstante, mirados en su trayectoria general y a pesar de las diversas expresiones de disímil carácter ideológico, estos cuarenta años se nos presentan como una etapa de cambios filosóficos mucho más profundos que los observados en el período anterior.

El proceso del pensamiento en Cuba, durante este período, se engarza con la transformación que estaba teniendo lugar en las relaciones económicas y políticas con España, a partir, sobre todo, de 1825, año en que se dictaron las famosas facultades omnímodas.[4] La conducta española se retrotrajo a posiciones menos flexibles, y dejó, entonces, de acceder a las reformas propuestas por los criollos.

Varias fueron las corrientes políticas que proliferaron entre los criollos durante esos años. Independientemente de las características de las diversas posiciones o de sus matices más o menos radicales, las demandas de Cuba a la metrópoli se hicieron más exigentes y profundas. Todo esto produjo como consecuencia un empeoramiento de las relaciones entre los criollos y el poder colonial, lo que trajo aparejado, a su vez, el recrudecimiento de la confrontación ideológica, de la que no escapó, naturalmente, la filosofía.

4 Para 1825 la casi totalidad de los países de América Latina habían obtenido su independencia. En estas circunstancias, ya no había motivo para mantener una política de concesiones hacia Cuba. Con las facultades omnímodas los capitanes generales quedaban investidos de absoluta autoridad, dejando sin protección ante la ley a cualquier vecino (Ver Ramiro Guerra: *Manual de Historia de Cuba* y Sergio Aguirre, ob. cit.).

La radicalización del pensamiento filosófico entre 1820 y 1860, expresó el proceso de radicalización política real que se iba operando, paulatinamente, entre la vanguardia de los grupos criollos. Las dos figuras representativas de las nuevas concepciones fueron el presbítero Félix Varela y don José de la Luz y Caballero.

En estas cuatro décadas se logró el tránsito a la modernidad filosófica; mérito que le corresponde, sobre todo, a Varela, ya que fue él quien debió desempeñar el papel de pionero en esta cruzada. Con el tránsito a la modernidad fueron barridos los remanentes del escolasticismo que la moderación reformista no se había atrevido a eliminar. Y la erradicación de esta tendencia medieval, como corriente dominante, permitió a la filosofía dejar de ser la sierva de la teología, liberando, así, su problemática de los límites que esta última le imponía. También fueron desplazados los rezagos del aristotelismo que, como se recordará, todavía perduraban dentro del reformismo. Aristóteles se convirtió, entonces, en figura respetada, pero no seguida.

Los avances del modernismo europeo, al estilo de los empiristas, inundaron paulatinamente cada rincón de la especulación filosófica. También, el lenguaje se transformó, haciéndose más libre e inquisitivo. El nuevo espíritu demandaba, asimismo, la prueba o demostración de cada aserción afirmada. Todo esto modificó el estilo y el método mismo en el tratamiento de la problemática filosófica. Y al igual que Europa se había desembarazado, en los siglos XVII y XVIII, de la visión ontologista, con la cual el problema del ser brindaba el punto de partida en el análisis, así también nuestros modernistas, siguiendo su ejemplo, tornaron hacia la teoría del conocimiento, con el objeto de enfrentar la indagación sobre la realidad desde posiciones consideradas como más sólidas.

Tanto en los escritos de Varela como en los de Luz y Caballero —pero más visible en el primero debido a que su exposición fue más sistemática— se partía del problema de conocimiento para, solo después de haber establecido la forma más segura de abordar la realidad, adentrarse, entonces, en lo más intrincados problemas de la ontología o la ética. Esta posición condujo a prestarle el mayor cuidado y atención a la cuestión del método; hecho fácilmente observable en Luz y Caballero, por ejemplo, quien dedicó una buena parte de sus esfuerzos a la famosa controversia sobre el método que se suscitó en la década de 1830; pero que es también visible en Varela, si se lee con cuidado su primer tomo de *Lecciones de Filosofía*.

De los pensadores europeos modernos, los que más influyeron sobre estos dos cubanos fueron los sensualistas e ideólogos franceses, especialmente Condillac y Desttut de Tracy. Independientemente de la función ideológica que ambos pensadores europeos desempeñaron en Francia en su época (mientras a Condillac se le ve como progresista a Desttut de Tracy se le señala como lo contrario), en la Cuba colonial de mediados del siglo XIX, su influencia fue bienhechora y, por tanto, progresista.

En lo que a ontología y teoría del conocimiento se refiere, la posición de Luz y Caballero fue, sin duda, más avanzada y audaz que la de Félix Varela. Esto se observa, por ejemplo, en la defensa de Luz de las concepciones que servían de fundamento a la frenología —muy discutida por entonces—, y su disposición de enfrentar la habitual acusación de materialista que, comúnmente, muchos le achacaban al sensualismo. Al respecto no vaciló en declarar que era falso que el empirismo condujese al materialismo, pero "[…] si de ahí se deriva indefectiblemente el materialismo, todos los hombres tienen que ser forzosamente materialistas; porque esa es una verdad tan demostrada, que se hace necesario rendirse a la evidencia […]".[5]

Una declaración tan audaz, nada excepcional por otra parte en Luz, difícilmente se encontrará en Varela. Sin embargo, el presbítero se mostró mucho más radical, en su ideario social y político, que el maestro de El Salvador. Varela fue, como se sabe, el primer defensor de la idea de la independencia de Cuba. Su amor entrañable a la patria y su clara visión del futuro, le permitieron comprender, en época tan temprana, que la independencia total de España era el único camino posible para su país natal. Su posición no pudo ser comprendida ni siquiera por aquellos cuyos intereses de clases representaba Varela en el plano ideológico. No resulta impropio, por tanto, observar que el inspirador de *El Habanero* se adelantó a su propia clase; vio mucho más lejos, y fue, por ello, un incomprendido en su tiempo. El desarrollo posterior de los acontecimientos vino, no obstante, a concederle la razón.

A Luz y Caballero le tocó encabezar, por su parte, la lucha contra el eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin, cuyas ideas trataron de introducir en Cuba, hacia 1840, los hermanos González del Valle. Luz captó rápidamente el peligro que representaba para la formación de la juventud aquella nueva forma de espiritualismo, y supo desenmascarar,

5 José de la Luz y Caballero: *La polémica filosófica*, Editorial de la Universidad de La Habana, 1948, t. V, p. 35.

de manera consecuente y diáfana, su esencia reaccionaria, no obstante los ropajes de oropel modernista con que trataba encubrirse.

La filosofía en Cuba después de la guerra de los Diez Años

Al terminar la guerra de los Diez Años, la burguesía criolla[6] había perdido una porción considerable de su poderío: una parte de sus propiedades había quedado destruida en la contienda, y otra había cambiado de dueño. Por su lado, la pequeña burguesía y los artesanos en general, mostraron un importante crecimiento en los lustros que siguieron al fin de la guerra.

Esto produjo una nueva situación política e ideológica en las relaciones de las clases en el país: la burguesía devino conservadora, y las clases medias, junto con otros sectores populares, se hicieron más radicales. Esta nueva composición en el cuadro de las actitudes de las diferentes clases hacia la metrópoli no dejó de reflejarse en el plano de la ideología filosófica. Es la época en que se arraiga en Cuba el positivismo.

A. El positivismo

Es cierto que el positivismo no representó en Europa, en su momento, una variante progresista del pensamiento; en verdad, el propio Carlos Marx lo combatió duramente. Pero en esta isla del Caribe, la situación en las últimas décadas del siglo XIX no era la misma de Europa. No cabe, pues, trasladar a nuestras condiciones, de manera mecánica y por tanto errónea, consideraciones que pudieron ser válidas en las circunstancias europeas de mediados del propio siglo XIX.

En una Cuba semifeudal, permeada todavía, en gran medida, por el atraso científico y cultural, los postulados del positivismo, en sus diversas variantes,[7] significaban un importante paso de avance en el pensamiento.

6 Aunque entre los historiadores cubanos no se ha llegado a una precisión definitiva de cuándo se conformó la burguesía criolla durante el período de dominación colonial, parece existir una coincidencia general en admitir que, al menos, desde la década de 1860, ya estaba formada. Es el momento en que esta clase propugna el cambio del trabajo esclavo por el trabajo asalariado en los ingenios, debido a la introducción de las máquinas a vapor y de otros cambios técnicos.

7 A Cuba, y a América Latina en general, llegaron tanto la tendencia positivista evolucionista spenceriana como la comtiana. Dentro de la última existía, como se sabe, una

Por ello, puede concluirse que esta nueva corriente representó, en la Cuba colonial de fines del siglo XIX, una muestra de las ansias de progreso de los sectores más avanzados del país. No en balde algunas de sus teorías fueron defendidas por figuras importantes del movimiento independentista, incluyendo al propio José Martí en una época de su vida.

El pensador más representativo del positivismo en nuestro país fue Enrique José Varona, quien propugnó la variante evolucionista del positivismo. También existen los trabajos del defensor de la modalidad religiosa del positivismo comtiano, Andrés Poey; pero es indudable que el pensamiento de Varona tuvo un mayor arraigo en la tradición nacional.

El positivismo, tanto en su versión spenceriana como en la comtiana cientificista, estaba muy unido al avance científico. Independientemente del sentido algo estrecho que de ciencia tenían Comte y Spencer, el hecho cierto es que su intento de estructurar una filosofía con base científica, o que al menos no se contradijese con los planteamientos de las ciencias y que más bien tratara de incorporarlos a su cuerpo doctrinario, significada, en aquella colonia novocentista, un paso de estimulante alcance renovador.

Asimismo, el rechazo positivista de la fundamental disputa entre materialismo e idealismo, debido al supuesto carácter extracientífico del problema, era, ante todo, en las condiciones ideológicas de Cuba, más bien un golpe dirigido contra el espiritualismo y la metafísica teologizante que contra un materialismo del cual, si exceptuamos el pensamiento de Luz en quien son más manifiestos los matices de corte materialista, apenas se encuentra antecedente en nuestra tradición anterior. Por otra parte, en la Universidad de La Habana, donde Varona pronunció su primera alocución positivista, lo que imperaba era, ciertamente, una metafísica de claro corte espiritualista y hasta algo teologizante.

Claro es que no sería correcto pensar que todas las tendencias de dicha corriente tenían igual grado de raigambre progresista. Esto lo percibió, por ejemplo, el mismo Varona, tal y como puede advertirse en su dura crítica a la forma religiosa de positivismo introducida por Andrés Poey. No obstante, Varona no rechazaba todos los momentos del comtismo, y por ello no vaciló en reconocerles validez a sus planteamientos de tipo cientificista. Pero el sesgo religioso que tomó esta tendencia durante los últimos años de la vida de Comte le pareció, con justa razón, una deplo-

variante cientificista correspondiente al primer período del pensamiento de Comte, y otra religiosa desprendida de la etapa en que el pensador francés desarrolló su concepción de la religión de la humanidad.

rable desviación de las más atinadas doctrinas elaboradas en la primera época del pensador francés.

Esto marca una necesaria distinción de matices entre las figuras de Varona y la de Poey. El primero fue mucho más radical y científico; y, por ello, su labor ideológica fue, del mismo modo, más renovadora y fructífera.

B. José Martí

Pero el positivismo no fue la única expresión avanzada de finales del siglo XIX en Cuba que merece ser resaltada. Durante esos años aparecieron los lúcidos e inquisitivos ensayos antiimperialistas de José Martí y surgieron, además, los primeros brotes de un pensamiento socialista.

Por su trascendencia y por las implicaciones económicas y políticas que conllevaba, el desenmascaramiento martiano del peligro imperialista es la muestra más radical y revolucionaria de pensamiento de este período. Y tal afirmación es válida no solo para Cuba, sino para todo el conjunto de países latinoamericanos.

Martí no se limitó a lanzar una denuncia moral del fenómeno imperialista. De haberse impuesto tal restricción, su predicción casándrica no tendría la misma importancia y validez que la historia posterior ha venido a conferirle. El visionario cronista de *La Nación* supo desnudar, en forma analítica y objetiva, el trasfondo económico de las intenciones anexionistas de los Estados Unidos hacia sus débiles y subdesarrollados vecinos del sur. Al respecto advirtió:

> Jamás hubo en América, de la independencia a acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del Mundo.[8]

Visto en el contexto de la historia de las ideas en Cuba, el antiimperialismo martiano podría ser considerado como la primera de tres etapas del

8 José Martí: *Obras completas*, Editorial Lex, La Habana, 1946, t. II, pp. 129-130.

pensamiento antiimperialista en nuestro país. Aunque de las tras etapas solo esta primera tuvo lugar durante el siglo XIX, parece apropiado mencionar, al menos, cada una de ellas, con vistas a una más clara comprensión del lugar que el momento antiimperialista martiano ocupa en nuestra evolución espiritual.

Estas tres etapas serían: 1) Una primera etapa inidentificable, como se acaba de afirmar, con el antiimperialismo revolucionario martiano de fundamento racional económico e íntimamente enlazado con una interpretación crítica del capitalismo monopolista norteamericano de finales del siglo XIX. 2) Una segunda etapa, a principios del siglo XX, caracterizada por la posición antiimperialista de Manuel Sanguily y Juan Gualberto Gómez, la cual se enraíza en la tradición liberal nacionalista (aquí habría también que mencionar a Julio César Gandarilla con sus artículos y pensamientos de rasgos propios). 3) Y una tercera etapa, iniciada hacia finales de la década de los 20, y cuyo antiimperialismo revolucionario se apoyó sobre bases marxistas y leninistas. El análisis se adentró entonces en el desentrañamiento científico del fenómeno imperialista, poniendo al descubierto sus causas y su naturaleza dinámica. Como concepción estaba íntimamente imbricado al movimiento teórico y práctico por realizar la revolución social y sustituir aquella sociedad de explotación y sometimiento por otra justa e independiente. Fue sobre todo la voz de Julio Antonio Mella y de Rubén Martínez Villena, pero sin olvidar el ideario y la acción esenciales de Antonio Guiteras, quien abrazó un antiimperialismo revolucionario que lo hermana a Mella y Rubén.

C. El movimiento obrero. Las ideas socialistas

La presencia del incipiente proletariado se hizo sentir en el plano de las ideas desde mediados del siglo XIX. Ya hacia la década de 1860, es posible identificar la presencia de una corriente de tipo reformista, cuya figura más conspicua fue Saturnino Martínez. Importante fue en aquel momento la aparición del periódico *La Aurora*, dedicado a los artesanos. El desarrollo del reformismo social obrero dentro del panorama social e ideológico de la época constituyó un hito significativo en la historia ideológica de la caribeña colonia española. Un segundo momento, de radicalización y avance de la conciencia clasista, estuvo representado hacia la década de 1880, por Enrique Roig y su periódico *El Productor*, de profesión anarquista.

Estos dos momentos representaron, en correspondencia con las cambiantes condiciones socioeconómicas que conoció la Isla en aquella décadas, sendas etapas en el desenvolvimiento ideológico del proletariado. Entre los variados rasgos que diferenciaron ambos momentos, dos se presentan como esencialmente definidores. Uno se refiere a la interpretación de la realidad socioeconómica y al ideario de justicia social; solo en Roig y *El Productor* la solución de los problemas sociales fue concebida mediante el cambio radical de las estructuras socioeconómicas imperantes en una sociedad de explotación del hombre por el hombre. La otra cuestión clave se refiere a la actitud ante las clases sociales; mientras Martínez y *La Aurora* predicaban la conciliación y entendimiento de clases, Roig y los suyos propugnaban la lucha de clases como el camino indispensable hacia la emancipación. Por ello, a pesar de sus confusiones e insuficiencias (como, por ejemplo, su posición inicial ante la lucha por la independencia), la proyección de la corriente anarquista reflejada en *El Productor*, constituyó un significativo paso de avance en el proceso ideológico del proletariado en nuestro país.

Más adelante, hacia finales del siglo XIX, aparecieron en Cuba otros pensadores de inclinación socialista, tales como Carlos Baliño y Diego Vicente Tejera. En sus escritos, Baliño se revela enlazando con el ideario antiimperialista martiano y como el más consecuente y definido dentro del movimiento proletario y, en el plano de las ideas sociales, se presenta como el iniciador del marxismo en Cuba. Ni Roig que le precedió, ni Tejera, su contemporáneo, tuvieron igual visión clara y penetrante de la realidad nacional.

La acción de Baliño y tejera se proyectó más allá del siglo XIX. Pero estos son aspectos que pertenecen a la época republicana. Para comienzos del siglo XX había llegado, como se sabe, la ansiada República, pero con Enmienda Platt. Las premoniciones de Martí se cumplían. Su ideal de una Cuba verdaderamente independiente quedaba, así, cercenado y desfigurado.

Las nuevas etapas de la lucha antiimperialista que le siguieron solo culminaron con el triunfo de la Revolución de 1959 comandada por Fidel Castro, revolución que se enraizaría en la tradición de Martí —anticipada por Baliño y fraguada durante las décadas de los años 20 y 30—, de la corriente proletaria con el movimiento antiimperialista.

TOMÁS ROMAY Y LA LUCHA DE LA CIENCIA EN CUBA CONTRA LA ESCOLÁSTICA[1]

Escribir sobre las ideas filosóficas de un pensador que no fue filósofo profesional y no dejó documentos sobre el tema, es una tarea bastante difícil y riesgosa. Es el caso con Tomás Romay, el destacado médico cubano de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX.

Aunque siendo todavía joven fue profesor de filosofía, en su copiosa obra escrita solo dejó algunos párrafos y expresiones dispersas que apenas dan una perspectiva general de la orientación de su pensamiento dentro de la filosofía. Por tanto, en Romay son innumerables los problemas de interpretación que quedan abiertos a la duda; y cuyo contenido, determinado a menudo por un contexto específico, puede resultar involuntariamente tergiversado cuando se extrae de ese contexto, si no se maneja con cautela. Aún teniendo el mayor cuidado en el tratamiento de los datos que tenemos a nuestra disposición, como éstos no han sido expuestos sistemáticamente, la visión de su pensamiento filosófico siempre quedará un tanto inconexa e imprecisa.

A pesar de estas reflexiones dubitativas, la importancia y trascendencia de la acción de Romay en la ciencia, y el pensamiento en general de nuestro país, hacen el análisis de su concepción filosófica una tarea imprescindible.

Romay, con Arango y Parreño y el padre Caballero, se distinguió como uno de los hombres más destacados de ese grupo de criollos que iniciaron

1 Publicado por primera vez (y reproducido en años posteriores en Cuba y en México) en *Revista de la Universidad de La Habana*, 187, 1967.

el reformismo, en diversos aspectos de la vida nacional. Por ello, aunque el ilustre científico vivió muchos años, su figura es, sobre todo, históricamente representativa de esa etapa de nuestra historia que va desde 1790 a 1820 aproximadamente: el reformismo. Arango y Parreño impulsó las reformas políticas y económicas de las que estaba tan necesitada la colonia; Agustín Caballero inició la reforma de la filosofía y Romay, quien fue un hombre preocupado por todos los problemas que interesaban al mejor desenvolvimiento de la nación, estuvo unido a ellos en las innumerables tareas de innovación que emprendieron, aportando su cuota propia.

Las tres décadas que van de 1790 a 1820 revisten una gran importancia para el país. Es la época en que se produjeron considerables cambios en nuestra estructura colonialista. El lento proceso de formación de una clase de ricos criollos a través del siglo XVII se consolidó a finales del XVIII; y logró, entonces, una conciencia más cabal de sus intereses y objetivos. En esto juega un papel destacado la puesta en marcha capitalista de España,[2] que comenzó en el propio siglo XVIII.

El inicio del desarrollo capitalista de España fue consecuentemente acompañado de una tendencia favorable a modificar la estructura económica y política de las colonias. Este movimiento fue promovido por la naciente burguesía y las capas más avanzadas de la nobleza española, quienes necesitaban de esa transformación para su propio desarrollo económico. Fue así como se dieron las condiciones exteriores propicias para que se concedieran las demandas de reformas a Latinoamérica, lo que hizo posible la aceleración del proceso económico insular y el desarrollo de una rica clase de criollos que rápidamente fomentó y encabezó un movimiento reformista. Este grupo de criollos, al que estaba ligado Romay, estuvo representado en nuestro país fundamentalmente por los hacendados azucareros, que al poseer extensas tierras y utilizar trabajo esclavo, fomentaron la industria azucarera en el país.

Espoleados por sus propios intereses de clase, los terratenientes criollos fueron avanzando en sus demandas de reformas.

El crecimiento económico y la consolidación paulatina de la nueva clase de hacendados azucareros, produjo un cambio substancial en el plano ideológico. El oscurantismo escolástico, la deficiencia de los servicios educativos y el atraso en las ciencias, eran condiciones culturales que frenaban el desarrollo de la Isla. Al auge económico y al crecimiento de

2 En el siglo XVI en España se produjo la permanencia del poder feudal, en un momento en que en el resto de Europa la burguesía iba adquiriendo preponderancia. En el siglo XVIII comenzó un proceso de evolución capitalista, cuando España emprendió su desarrollo económico, en sentido capitalista, frustrado dos siglos atrás.

los terratenientes como clase, urgía un progreso paralelo en la cultura. Resultaba imposible el desarrollo de la industria azucarera, sin un incremento de los estudios científicos, especialmente de la química y la botánica, ciencias básicas para las mejoras industriales que se necesitaban; y la filosofía escolástica, con su espíritu de autoridad y dogmatismo, se oponía a la introducción de los estudios científicos. La lucha a favor de las ciencias era, por tanto, una lucha contra la filosofía dominante. No se podía aspirar al avance científico, con la escolástica normando los estudios. La ideología de los terratenientes y hacendados cubanos en el terreno de la filosofía puede así resumirse, esencialmente, como una lucha contra la escolástica y en pro de la introducción de las ciencias. Esta corriente, a la que estuvo afiliado Romay, significó, por su contenido de transformaciones medulares, una tendencia de resonancias positivas dentro de la filosofía en ese momento de nuestra historia.

El reformismo filosófico en Cuba, al igual que en el resto del continente era de tipo ecléctico (electivo) y, aunque no desterró la escolástica, resquebrajó su solidez y abrió el camino para la entrada de las primeras ráfagas vivificadoras de la filosofía moderna. Los problemas del hombre preocuparon más a los pensadores que los problemas divinos, la autoridad eclesiástica y profesoral escolástica empezó a sustituirse por el análisis y la observación de las cuestiones en sí mismas. El espíritu científico se rebeló contra el dogmatismo de la escolástica; y Aristóteles y el peripatetismo fueron cediendo el paso a Descartes y demás filósofos modernos. No obstante, a pesar de estos rompimientos con el espíritu anterior, la discusión se da en gran medida dentro de los límites de la propia escolástica: se lucha contra ella, pero sin que la fuerza innovadora sea lo suficientemente radical como para un alejamiento definitivo. La ruptura con la filosofía escolástica no fue, pues, absoluta; lo que se refleja en la posición política de los terratenientes cubanos, que si bien buscaban reformas, se mantenían fieles a la metrópoli.[3]

El reformismo electivo vino a llenar así la etapa que anula al oscurantismo filosófico anterior y que prepara para las modificaciones esenciales de Varela y Luz. El padre Caballero es el pensador más representativo de

3 La actitud de los cubanos contrasta con la de la mayoría de los países de América Latina, donde se aprovecharon las guerras de España contra Napoleón para independizarse. Ramiro Guerra y Sergio Aguirre explican esta diferencia de actitudes, debido a lo numerosa que era la población negra en la Isla. El recuerdo de la sublevación de Haití estaba aún fresco en la mente de los criollos y temían que esta se reprodujese en Cuba, si se desataba un movimiento popular.

esta etapa; y en sus escritos encontramos la mejor y más sistemática exposición filosófica de ella.

Tomás Romay se ubica dentro de esta corriente reformista de la filosofía que se opone a la escolástica, pero sin desvincularse totalmente de ella; que se esfuerza por lograr mejoras de España y permanece, no obstante, leal hacia esta; y que ideológicamente sirve a los interese de los ricos terratenientes cubanos, entonces empeñados en el progreso de la Isla.

Lo que más nos ilustra sobre el pensamiento de Romay es su acción práctica misma. Su posición teórico-práctica en las ciencias va más allá de lo que nos dicen sus dispersos párrafos de contenido filosófico, y es la muestra de antiescolasticismo más diáfana y directa que encontramos en él.

Cuando Romay inició sus reformas científicas, el país vivía en una profunda ignorancia de las ciencias, la medicina seguía hundida en las penumbras del peripato y la enseñanza científica era pobre y escasa, limitada a textos que no recogían los cambios introducidos por el Renacimiento. "Desde el duodécimo —escribió— las ciencias y las artes empezaron a salir con pasos tímido de la oscuridad de los claustros donde se habían ocultados".[4] Como médico que era, realizó sus actividades innovadoras fundamentalmente en la medicina. Desde el *Papel Periódico* y la Sociedad Económica de Amigos del País, estimuló igualmente la introducción de nuevos estudios científicos y la mejora de los ya existentes. "En la Isla —nos dice su biógrafo José López Sánchez—, la Medicina vivía en el soponcio del medioevo. Los destellos humanistas del renacimiento no habían rasgado el pasado y brumoso ambiente de ignorancia escolástica […] Hasta que Romay no comienza su actividad en el campo de la medicina, esta no tendrá verdadero carácter científico".[5] La introducción de la vacuna es una de las medidas más sobresalientes encaminadas a este fin; contundente acción práctica contra el atraso científico de la nación.

La ciencia era y es una peligrosa enemiga de la escolástica. Esta última se afianza en la aceptación incondicional de principios y conceptos emanados de las Sagradas Escrituras y de la autoridad dogmática, ya sea eclesiástica, filosófica o profesoral. Cualquier argumentación, incluso si está avalada por datos aportados por la observación y la experiencia, que

4 T. Romay: "Oración inaugural…" (1844), en *Obras escogidas*, Imprenta del Gobierno y Capitanía General, Habana, 1858, t. IV, p. 428.

5 José López Sánchez: *Tomás Romay y el origen de la ciencia en Cuba*, Academia de Ciencias, Museo Histórico de las Ciencias Médicas "Carlos J. Finlay", La Habana, 1964, p. 53.

contradiga estos principios y conceptos, es rechazada como errónea o herética. Pero las ciencias, por el contrario, no pueden admitir ninguna verdad *a priori* a la que debemos someternos, aun en el caso de que tal verdad conmueva toda una aceptada estructura anterior; y tampoco admite límites o restricciones a su campo de investigación. Es natural, pues, que en su avance la ciencia vaya descartado como falsas todas las "verdades inmutables" de la escolástica.

En Cuba, el escolasticismo no dejó de intentar llenar su cometido obstaculizador de las ciencias. Por eso, los esfuerzos por introducir el espíritu científico encontraron aquí su oposición. Y porque las ciencias significaron la más decisiva refutación de la escolástica, es por lo que no vacilamos en afirmar que el apoyo más eficaz que prestó Romay en sus días a la corriente antiescolástica, fue su acción teórico-práctica al introducir en Cuba los adelantos científicos: con ello contribuyó a despejar de trabas oscurantistas la atmósfera científica en particular y la filosófica en general.

La actuación de Tomás Romay en este sentido, se encaminó a lograr, por una parte, la superación de la enseñanza ya existente; y, por otra, a estimular la introducción de nuevos estudios no presentes antes.

Para poder disipar las brumas que impiden el avance de las ciencias se hace necesario primero criticar aquello que lo entorpece. Romay piensa:

> Infructuoso serían estos auxilios, extraviada la razón con los vanos delirios del Peripato. Su filosofía prevalece en nuestras aulas venerando al Estagirita por único intérprete de la naturaleza. Galeno es todavía el corifeo de aquella ciencia, cuyo sistema ha sido trastornado muchas veces en el último siglo por los descubrimientos de la química, de la botánica y anatomía. Casi se ignora cuánto contribuyen estas facultades para ejercer la medicina con acierto, y cuándo es preferible la clínica a las teóricas hipótesis. Justiniano tiene más prosélitos que Alfonso décimo, y Euclides carece hasta de quien dicte sus elementos.[6]

Romay buscaba modernizar los estudios de medicina, introducir la clínica en la práctica médica y desterrar las caducas teorías que todavía

6 T. Romay: "Elogio al Excmo. Señor don Luis de las Casas y Arragorri…" (1801), en *Apuntes biográficos y discursos*, Cuadernos de Cultura, octava serie, 6: 223, Publicaciones del Ministerio de Educación, Dirección de cultura, La Habana, 1940.

prevalecían en nuestra Universidad. Con ese fin se lamentaba de que la medicina en Cuba:

> […] lejos de ilustrar a los que han de ejercer el arte sublime de sanar al hombre con verdades útiles y hechos incontestables, adquiridos por la asidua meditación, la experiencia y análisis, aun se extravía y abruma su razón, no solo con las frívolas cuestiones del peripato, sino también con errores muy perjudiciales a la conservación de la humanidad.[7]

No se ciñó Romay a la crítica directa. También orienta e informa. A través de todos sus escritos, las alusiones a modificaciones y reformas que se iban suscitando en el mundo son frecuentes. Alaba los progresos de la enseñanza española en medicina y se regocija de que la reforma valenciana del plan de estudios arroje a la "bárbara medicina árabe" y coloque en su lugar las ciencias exactas.[8] No es suave en la crítica de los que en algún momento de la historia han obstaculizado la marcha de las ciencias o han quedado rezagados respecto a ella. Hablando de los sabios españoles que discutieron con Colón escribió:

> […] desconocen al que fue anunciado quince siglos antes por uno de sus poetas para atravesar el océano y descubrir otros mundos […] Ignorando los progresos de las ciencias físicas y los descubrimientos hechos por Marco Polo y otros navegantes, adheridos supersticiosamente a rancias teorías […] [luchan] […] con la obstinación de la ignorancia, con el orgullo del pedantismo.[9]

A nadie podrá escapársele la alusión implícita al estado de cosas en Cuba, semejante a la de los sabios escolásticos españoles del siglo XV y a una enseñanza de la medicina también permeada por la caduca medicina árabe.

Los datos y verdades que aporta la ciencia le resultan sólidos y seguros: es el camino para eliminar la ignorancia de los hombres sobre el mundo que les rodea. El gran valor de la ciencia estriba en que explora zonas aparentemente inaccesibles de la realidad y no se detiene ante los obstáculos gnoseológicos que pone en su camino la propia complejidad

7 T. Romay: "Cátedra de Clínica" (1818), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. IV, p. 232.

8 T. Romay: "Amare liceat, si potiri non licet…" Cicer de Orat (1793), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. XX, p. 12.

9 T. Romay: "Discurso sobre los cuatro sujetos…" (1798), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, p. 148.

de la naturaleza: "[…] el infatigable químico —apunta— pone en tortura la naturaleza, y la obliga a revelarle los recónditos secretos que había ocultado en sus inaccesibles entrañas".[10]

Nos parece que esta aseveración deja entrever una concepción de Romay sobre el proceso del conocimiento. Si la ciencia va a la naturaleza en busca de conocimientos, y si esta no se los ofrece fácilmente, sino a través de un pujante esfuerzo de la razón, se concluye, por tanto, que para Romay el verdadero conocimiento del mundo que nos rodea no se limita a aquel que se nos ofrece directamente, sino el que se logra indagando la esencia, en las profundidades de la realidad.

Otra cita al respecto nos asegura más en esta interpretación: según Romay, los grandes hombres de la humanidad no habrían osado probar las cosas que intentaron

> si el hombre solo hubiese de anhelar lo que es accesible, o si su potencia fuera una barrera insuperable que circunscribiera sus deseos […] Así el ciudadano a quien el cielo ha dotado de un alma benéfica digna de un poder indefinido, y de una vida interminable, lejos de intimidarse, se irrita y esfuerza por superar los grandes obstáculos que le rodean, y en esta saludable convulsión, agitados los espíritus fluyen de su mente inflamada las más gratas y útiles ideas.[11]

Ahí Romay aporta un dato interesante de su pensamiento filosófico: las posibilidades cognoscitivas del hombre no nacen limitadas, el hombre está dotado de las facultades necesarias y suficientes para desentrañar los secretos recónditos de la naturaleza y obtener éxito en la empresa.

Esta es una tesis muy importante y progresista, que contrasta con el criterio preconizado por la filosofía predominante, la cual subestimaba la capacidad cognoscitiva del hombre. No hay que desestimar, sin embargo, la aseveración de que estas capacidades son dadas por el cielo. Tampoco hay que esperar de Tomás Romay otra cosa. La discrepancia es con la escolástica y no con la religión misma, ni con la concepción de los poderes omnímodos de Dios. Esta actitud de respeto religioso no solo es característica del pensamiento reformista electivo, sino que también se encuentra entre los exponentes de las corrientes más radicales de la época en Latinoamérica. Está presente hasta en enciclopedistas y sensualistas. Nada extraño es, pues, que Romay muestre confianza en las verdades de la

10 T. Romay: "Amare liceat, si potiri non licet…", ed. cit., t. II, p. 11.
11 Ibídem, p. 9.

religión: "La religión solamente es digna del sacrificio de nuestro entendimiento, porque ella sola es infalible".[12] Esta declaración de reconocimiento religioso, puesta por encima de cualquier otro tipo de conocimiento, no resta mérito a la seriedad científica de Romay. Impone, sí, una apreciación correcta por nuestra parte de la época y de las limitaciones de aquellos pensadores, por otra parte, limitaciones casi inevitables.

La lucha contra la escolástica, que era la filosofía oficial de la Iglesia católica, toca también, en cierta medida, a la religión y sus instituciones. Las críticas a la escolástica y a lo que ella representaba para el desarrollo intelectual, sentaban las premisas de una acción que con el tiempo iría profundizando en aquellos mismos cauces y creando las condiciones intelectuales para el resquebrajamiento de ciertos postulados básicos para la religión misma, sin que los iniciadores del movimiento se percataran de las consecuencias de sus pasos iniciales. Hay que recordar que los nombres que inauguraron estos cambios fueron reformistas; y ello quiere decir, precisamente, que propugnaban transformaciones solo hasta un cierto nivel que no osarían rebasar.

Lo que debe quedar bien claro es que, dadas las posibilidades del momento histórico, el pensamiento de Romay, como el del padre Caballero, o el de Arango y Parreño significaba en su tiempo, lo más avanzado dentro de la filosofía.

La concepción de Romay sobre el carácter infalible de la religión no le impidió, sin embargo, reconocer la certeza del dato científico, ni la seguridad de las verdades de la ciencia. Al rendir tributo a Colón, expresa: "[…] nunca pierde la firmeza y elevación de su espíritu, jamás duda de la infalibilidad de sus cálculos […]".[13] Y en otros párrafos insiste en reafirmar que "datos irrecusables" demostraban que "[…] cinglando al oeste […] se encontraría infaliblemente un país que completara el globo de la tierra".[14] Esto nos induce a concluir que, si bien consideraba a la religión como lo único infalible en un sentido de totalidad, esto no lo llevaba al campo particular de cada ciencia. Los conocimientos en el terreno de las ciencias particulares podían ser también infalibles, aunque no en un sentido absoluto, sino como logros concretos del saber humano dentro de un campo específico. No olvidemos, por otra parte, que la posibilidad de adquirir un conocimiento certero de la naturaleza y

12 T. Romay: "Illis qui aberrant a varitate ignoscendum est…" (1792), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 3.

13 T. Romay: "Discurso sobre los cuatro sujetos…", ed. cit., p. 148.

14 Ibídem, p. 147.

del hombre era para Romay una facultad otorgada por el cielo. Todo lo cual muestra en él la intención de armonizar lo religioso con lo científico.

Los empeños de Romay a favor de la ciencia contaron con el apoyo de los hacendados y terratenientes cubanos. A ellos no se les ocultaba que eran necesarios para llevar adelante sus ambiciones de fomento de la agricultura y la industria nacional. El propio Tomás Romay expresó claramente esa conveniencia más de una vez. Así, apuntaba la utilidad social que se derivaba de la vacuna observando que "[…] preservados de una enfermedad que cercenaba al menos una décima parte del género-humano, aumentarán considerablemente la población de esta colonia, y fomentarán su agricultura, sus artes y comercio".[15] Y en otro de sus escritos agregaba: "[…] la necesidad que teníamos de un maestro de química que enseñase a nuestros jóvenes la elaboración del azúcar, sacando de la caña todas las utilidades que nos brinda […]".[16]

No era posible, sin embargo, intentar las innovaciones que Romay propugnaba sin chocar de alguna manera con el espíritu autoritario del escolasticismo. El innovador tenía conciencia de la rémora que resultaba esa autoridad para el avance del pensamiento. De manera rotunda dijo: "El hombre que piensa no se convence con autoridades, sino con hechos y razones".[17] Pero una afirmación así enfrentaba al científico, de hecho, con la autoridad religiosa.

Ya habíamos visto que la religión era, para Romay, infalible; pero, ¿cómo conciliar aquello con esta cita? Si el hombre que piensa no debe admitir, como convencimiento, ninguna autoridad, ¿en qué situación queda la autoridad teológica?

Romay buscó una solución hábil al problema. En un documento dirigido a la Sociedad Económica acerca de la influencia beneficiosa de la química y la botánica en el progreso de la Medicina, expresaba: "Trátase por los muy ilustrados y celosos Jefes de este Cuerpo de reformar la educación […] Respetando el derecho patrio, los cánones y la Teología, en aquella parte que es sagrada, es preciso que a las ciencias abstractas sucedan las exactas […]".[18] Hay en esta afirmación algo así

15 T. Romay: "Informe presentado en Juntas Generales" (1806), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 67.

16 T. Romay: "Elogio…", en *Apuntes biográficos y discursos*, ed. cit., p. 220.

17 T. Romay: "Paucis contentus lectoribus" (1800), en *Obras completas*, Academia de Ciencias, Museo Histórico de las Ciencias Médicas "Carlos J. Finlay", Edición de Bicentenario, La Habana, 1964.

18 T. Romay: "Papel en que examina detalladamente la situación de D. José Estévez" (1803), en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 385.

como la separación de dos campos definidos, con sus respectivas zonas de acción. En lo que concierne a la comprensión del hombre y la naturaleza, debemos atenernos a la razón y a los hechos: ahí no tienen cabida más que las ciencias exactas; pero en aquellos problemas que no están al alcance de las ciencias, es decir, en cuanto a los sagrados, debemos guiarnos por los dictados de la teología y sus cánones. Se mantiene la actitud de respeto a la teología, que ya se había observado antes; pero se introduce a la vez un nuevo elemento que no encontramos en la filosofía anterior. No se niega la legitimidad de la teología, y aun se reconoce a su acción un campo propio; pero este queda limitado.

Para la escolástica el dominio de la teología no resultaba contenido por las ciencias ni por ninguna otra rama del saber humano. Por el contrario, la teología imponía sus temas de interés como los relacionados con Dios y la inmortalidad del alma, no solo a la filosofía, sino también a las demás ramas del conocimiento humano. En cambio, en el habilidoso planteamiento de Romay, quedaba asegurada la libre acción de las ciencias exactas, hasta entonces impedida por las trabas escolásticas.

El problema de la relación entre la ciencia y la religión no se resuelve tan sencillamente, empero. Hay cuestiones como la del origen del mundo o la de su evolución posterior, en donde no es posible deslindar fácilmente los campos. La ciencia, en ese terreno, esboza una serie de hipótesis que contradicen a las Sagradas Escrituras.

En una respuesta que da Romay al licenciado Navarro, en la que disipa sus temores sobre una posible alteración del virus vacuno, encontramos una explicación a una alternativa de tal índole.

Consideraba Navarro las alteraciones que se habían producido en el decursar de los siglos en los seres orgánicos y aun en el mismo globo terrestre, y preveía que un proceso similar podría producirse con el virus. Romay trata de refutar este primer punto de la argumentación apoyándose en las Sagradas Escrituras. "En cuanto, a lo primero —observa— para inferir el licenciado Navarro la posibilidad de alterarse y degenerar las obras de la naturaleza que la misma forma exterior de la tierra, supone la hipótesis de Bowles y Boulanger sobre la formación del globo terráqueo. Semejantes teorías […] se oponen a la historia de laceración […]".[19]

Esto nos permite ir delineando con mayor precisión la posición de Romay en tal punto. Ha habido en él una liberación de las trabas teológicas, pero en ciertos problemas de principios, como el del origen de la

19 T. Romay: "Vacuna". Informe sobre la inalterabilidad del virus vacuno (1810), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 15.

tierra y su evolución posterior, las verdades teológicas, emanadas de las Sagradas Escrituras, prevalecen.

Queda más clara ahora la cuestión del carácter infalible de las ciencias y de la religión. Este ejemplo demuestra lo genérico del carácter infalible de la religión sobre el conocimiento, más específico, de las ciencias. Estas no deben, al menos, rebasar ciertos límites.

La diferencia, entre religión y ciencia, por tanto, no radica en que una sea más infalible que la otra, sino en que la segunda no puede traspasar límites que tocan cuestiones medulares de la verdad divina. Las ciencias deben mantenerse dentro de su terrenal dominio específico. Por otra parte, quizás a Romay no se le escapaba el hecho de que el razonamiento de Navarro, desarrollado consecuentemente, desembocaba en la duda sobre la existencia misma de Dios, lo que le resultaba inadmisible.

Quedan para la ciencia, fuera de lo divino, naturalmente, los problemas en proceso de investigación o estudio sobre los que todavía no hay certidumbre. Se trata, entonces, de lograrla, valiéndose de los métodos científicos más adecuados.

La confianza en las ciencias está basada en gran medida en la corrección y precisión de su metodología. Esta es una característica común a la mayoría de las tendencias filosóficas que fueron aparecidos en Europa desde el siglo XVI, aproximadamente. Durante esos siglos la filosofía trató de encontrar un método de análisis tal que permitiera una mayor seguridad en las conclusiones sobre los temas en estudio. En Romay, en quien encontramos el aliento de la filosofía moderna, el problema del método a seguir también amerita preocupación. Su interés por las ciencias y por una interpretación adecuada de la naturaleza y del hombre lo conducen a ello. En este punto, la influencia de Bacon en innegable. Compárese la tesis del filósofo inglés de que el estudioso debe imitar a la abeja que elabora los productos que toma de la naturaleza, y no a la hormiga que solo los recopila o a la araña que los extrae de dentro de sí, con el criterio de Romay de que al igual que "…la abeja extrae de las flores el néctar más puro para convertirle en una miel proficua y dulcísima, así también tomaréis de cada escuela las doctrinas más conformes a la recta razón, a los hechos repetidos y analizados, a los principios generalmente admitidos, para formar un sistema colectivo, el más seguro en la práctica de la difícil ciencia de curar".[20] A la verdad no se llega, por consiguiente,

20 T. Romay: "Clase de clínica" (1834), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. IV, p. 336.

admitiendo impensadamente las conclusiones expuestas por otros, sino mediante un concienzudo proceso de reelaboración de datos y teorías.[21]

Romay hablaba de utilizar la razón y los hechos. Solo la razón y la experiencia, insiste, merecen "la deferencia del hombre que piensa".[22] Y a los hechos se llega por medio de la observación y la experiencia, los métodos más seguros de alcanzar un conocimiento del mundo. Es en la contemplación del hombre y de la naturaleza donde se separan "[…] las verdades útiles comprobadas por la observación y la experiencia, de las hipótesis arbitrarias […]".[23] En este sentido, Romay sigue la línea de Bacon, que coronó el método de las ciencias naturales por encima de todos los demás.

Esto es importante en un hombre de ciencias como era Romay. Pero lo es aún más, cuando recordamos que la escolástica (y las ciencias de la época en Cuba, penetradas de su espíritu) dio de lado a esos métodos. Romay, al igual que Bacon, al situar la observación y la experiencia en lugar destacado, en el proceso del conocimiento de la naturaleza y el hombre, impugnaba de hecho los postulados de la filosofía imperante. Para que la ciencia y la actitud indagadora de la realidad triunfasen había que limpiar el polvo con que el oscurantismo había cubierto su correcta metodología.

Un extenso párrafo de Romay nos muestra la importancia y el valor que esta cuestión desempeñaba en las disputas del momento:

> La Filosofía renaciendo en la patria de los Sénecas y Columelas arrolla a las demás preocupaciones del orgullo e ignorancia, y hace que los nuevos habitadores de la fecunda Hesperia depongan aquel ceño desdeñoso con que miraban los profesores de una ciencia la más útil a la humanidad, y que estos abjuren la ridícula superstición con que tenazmente adheridos a un sistema metafísico creían lo que no palpaban, y concebían la naturaleza según las ideas de un cerebro destemplado. Pero apenas perciben la voz del grande Bacon intimando que la naturaleza no debía abstraerse, sino escudriñarse y analizarse, abandonan el Peripato, y todas sus cuestiones nominales, huyen de galeno, detestan a Micena, abominan a Averroes, y arrojan

21 "El enfermo tendido en el lecho del dolor, y el cadáver sobre la losa del Anfiteatro […] serán en lo sucesivo el objeto de vuestro estudio y meditación. En su presencia fundiréis como en un crisol la teoría de todas las sectas que han desgarrado la medicina […]". Ibídem, pp. 385-386.

22 T. Romay: "Hominis vital…" (1795) en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 23.

23 T. Romay: "Clase de clínica", ed. cit., p. 386.

> con indignación a aquel yugo que había abrumado sus genios más tiempo, y con más ignominia [...] El hombre es ya el grande objeto de sus meditaciones, el cadáver del hombre el inmenso libro que con voces inefables, pero demasiado enérgicas, las manifiesta en cada página que rasga la diestra mano del anatómico el origen, los programas y efectos de las enfermedades. La inspección de una sola víscera les enseña más fisiología y patología, que los difusos volúmenes de Enríquez, Maroja y Bravo.[24]

Los métodos de las ciencias empíricas como vía certera de conocimiento de la realidad operan sobre un objeto determinado. Romay había venido ya insistiendo en esa cuestión. El verdadero proceso cognoscitivo es aquel que indaga sobre la realidad misma, y trata de extraer los secretos de la naturaleza, sin contentarse con especulaciones abstractas alejadas del objeto de estudio. Encontramos en Romay posiciones que se enlazan consecuentemente, donde una conlleva a la otra. Una concepción científica del mundo, implica todos estos planteamientos que hemos venido desglosando. Y es, ciertamente, el coherente conjunto integrado por todo ello, lo que permite definir a un pensador como poseedor de una visión científica del mundo. Así sucede en Tomás Romay, cuyo llamado a considerar la naturaleza y el hombre como los objetos legítimos de nuestra preocupación indagadora, forma el básico elemento probatorio de sus progresistas concepciones.

En sus escritos Romay rozó también la cuestión gnoseológica de la función que desempeñan los sentidos en el proceso del conocimiento. El medio que tiene el sujeto cognoscente de ponerse en contacto con la realidad exterior a través de la observación y la experiencia son, precisamente, los sentidos. Romay no tiene dudas sobre el papel inicial de los sentidos en el proceso del conocimiento, ni sobre la corrección de los datos por ellos aportados. De esta manera, la percepción sensible es un primer paso necesario que nos permite el conocimiento posterior y más profundo de la realidad.

A Romay, su práctica médica le ofrece suficientes elementos de garantía de certeza respecto al dato sensorial. No es posible aplicar la medicina sin tener conciencia del valor de los sentidos en el descubrimiento de las enfermedades, a menos que se incurra en contradicciones. Si dudamos del testimonio de los sentidos, la práctica médica no podría ejercerse

24 T. Romay: "Amare liceat, si potiri non licet…", ed. cit., pp. 10-11.

jamás con un grado mínimo de seguridad. La medicina y las ciencias empíricas en general, son una prueba de que las sensaciones coinciden con la realidad que las produce.

Al respecto, Romay consignaba que debemos dedicar "[…] toda la atención a observar los signos sensibles que nos presenta el enfermo. El será el único libro que se ofrezca a nuestra meditación, y la impresión que causen sus síntomas en nuestros sentidos, nos conducirán a clasificar las enfermedades con la misma exactitud y precisión que los demás objetos de historia natural".[25]

Lo que no queda claro es la relación entre lo sensible y lo racional en el proceso del conocimiento. Romay no parecía ignorar el problema filosófico que ahí se encerraba, puesto que en diversas oportunidades se refirió a la razón y a la experiencia, subrayando la necesidad de ambas en el proceso del conocimiento. Pero no hay datos que nos aclaren sus ideas sobre esta relación. No sabemos si él consideró a una más determinante o preponderante que la otra, o si simplemente no se preocupó de cuestiones tan sutiles.

La filosofía europea moderna, de la que Romay parecía estar bastante informado, dedicó muchas páginas a la disputa entre el racionalismo y el empirismo. Es prácticamente imposible que habiendo leído a los filósofos más sobresalientes de ambas tendencias, no estuviese enterado de la polémica. Conocía, sin duda, la teoría de Platón sobre la reminiscencia y la de Descartes sobre la existencia de ideas innatas. Hemos encontrado una alusión al asunto,[26] donde parece considerar ambas teorías iguales, pero de su contexto no es posible extraer conclusiones sobre lo que pensaba Romay al respecto. Por otra parte, tampoco hay información de que sobreestimara el valor de unas ciencias respecto a otras, como generalmente ocurre con aquellos que han tomado una posición ante este problema. Los empiristas, ya se sabe, han subrayado el valor de las ciencias empíricas, y los racionalistas el de las ciencias matemáticas; y la historia de la filosofía nos ofrece varios ejemplos de intentos de trasladar a la filosofía la estructura formal y los métodos de unas u otras ciencias.

25 T. Romay: "Cátedra de clínica", ed. cit., pp. 231-232.

26 En la "Oración inaugural…" de 1844 se refirió a este problema diciendo: "Desde el duodécimo las ciencias y las artes empezaron a salir con paso tímido de la oscuridad de los claustros donde se habían ocultado. Dispensándole su protección los príncipes y próceres, deponen el pavor que los habían enmudecido, y lentamente fueron desarrollándose aquellas ideas, que en sentir de Platón y Descartes yacen aletargadas hasta que las excita algún objeto", *Obras escogidas*, ed. cit., t. IV, p. 428.

Romay, como hombre dedicado a las ciencias naturales, y específicamente a la medicina, desarrolló más el aspecto empirista de su pensamiento, pero a nada más seguro podemos llegar en este sentido. Cuando propugnaba el impulso a las ciencias, no olvidó las matemáticas; y en algunos de sus trabajos habla incluso del valor de su estudio como entrenamiento útil para desarrollar las capacidades humanas en otras disciplinas, destacando que "[…] harán los mayores progresos en las demás facultades, cuyos principios están felizmente subyugados al cálculo geométrico".[27] Lo que no es posible precisar es el alcance de esta afirmación, ya que el trabajo de donde se ha extraído va dirigido específicamente a la mejora de la gramática latina.

Independientemente de todos estos aspectos, derivados del problema del conocimiento, la cuestión fundamental que permanece diáfana a través de todos sus escritos es que *el mundo es congnoscible, y que el hombre puede, utilizando los medios adecuados, conocer ese mundo*.

Más, para que la naturaleza sea cognoscible, es decir, para que podamos descubrir sus mecanismos operantes y detectar sus leyes, es necesaria la existencia en ella de una cierta regularidad. La posibilidad real y objetiva de un conocimiento de tipo científico, parte de esa base; de lo contrario, sería imposible considerar un objeto de conocimiento cuya diversidad y fugacidad fuera tal, que unos fenómenos no tuvieran nada de común en él con otros. La ciencia sería imposible, lo sería la ley si cada objeto singular fuera absolutamente diferente a los demás. Muy por el contrario, los resultados de nuestras investigaciones de la naturaleza demuestran que dentro de la diversidad con que se manifiesta, hay un cierto orden y cierta regularidad. Romay, como hombre de ciencia, destacó tal hecho: "La historia de este fenómeno —dice— presenta uno de aquellos casos que acreditan que la naturaleza no confunde sus operaciones ni los recursos de que se vale; y aunque no penetramos el mecanismo con que procede, admiramos no obstante el orden y uniformidad de sus efectos".[28]

Es debido a ese orden y regularidad que la ciencia puede extraer leyes de sus observaciones para prever resultados.[29] Pero nos parece que

27 T. Romay: "Memoria de la clase de ciencias y artes…" (1792), en *Obras escogidas*, ed. cit., t. XX, p. 21.

28 T. Romay: "Vacuna". Informe presentado en Juntas Generales (1814), no. 1815, en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 267.

29 "[…] yo temiera tributar a la audacia o feliz casualidad aquellos sufragios dignos solamente de un valor reflexivo y prudente, de un resultado previsto, de un cálculo científico y de unas virtudes las más heroicas […]". "Discurso sobre los cuatro sujetos…", ed. cit., p. 147.

Romay lleva esta uniformidad al punto de caer en una cierta rigidez mecanicista, propia de la época. En su respuesta al licenciado Navarro aduce una segunda razón para asegurar la inalterabilidad del virus vacuno; argumenta que semejantes teorías se oponen a "[…] infinitos hechos que comprueban la invariable uniformidad y constancia en las regeneraciones progresivas de los entes sin la menor alteración en sus caracteres específicos".[30] El hecho de que Romay estuviera en lo cierto acerca de que el virus vacuno permanecía inalterable, por lo menos en cuanto a los efectos de la vacunación se refiere, no debe encubrir que su argumentación parte de la aceptación de cierta rigidez y cierto estatismo en el orden de la naturaleza.[31] A pesar de ello, tampoco hay que olvidar que los adelantos de la época y más aun el nivel científico de la Isla, no permitían otra concepción.

Para Romay, el hombre no es algo aparte de la naturaleza, sino, precisamente, un producto de la misma. Este es un factor muy importante en su pensamiento que lo enfrenta, desde las posiciones del humanismo naturalista, a la idea mágica y mística del hombre, tal como lo concebía la escolástica.

Una de las características de una de las vertientes del reformismo filosófico en América Latina consiste en un incipiente desplazamiento del interés de lo divino hacia lo humano. Toda la concepción de Romay, a través de sus múltiples escritos, está impregnada de una preocupación permanente por el hombre. En verdad, al hombre mismo dedicó toda su vida de médico. No fue, por tanto, solo una manifestación teórica de humanismo, sino que llevó consecuentemente a la práctica esa posición. "El hombre —señaló— no se coloca sobre la esfera común por un solo esfuerzo del ingenio o del valor. La naturaleza le prepara con mucha lentitud; él se perfecciona cebando con la médula de su cerebro la lám-

30 T. Romay: "Vacuna". Informe sobre la inalterabilidad del virus vacuno, ed. cit., p. 152.

31 En un trabajo anterior, *Memorias sobre los obstáculos que han impedido progresar las colmenas en la Isla de Cuba*, escrito en 1727, Romay cita lo que él califica de "sublime reflexión de Plinio de la Francia", según la cual "la naturaleza […] gira sobre dos ejes inalterables, la destrucción sin número y la multiplicación sin número […]". Esta perspectiva se contradice en cierta medida con la anterior, ya que en ella el énfasis está sobre el cambio. Como median algunos años entre ambas, es posible que en su juventud Romay no tuviera una visión tan rígida de la naturaleza. También puede referirse al cambio en sentido mecanicista. Cabe, además, suponer que esta frase, dicha al paso, no implicase una adhesión precisa a su contenido; lo que no sería improbable, dado que en la época se usaba alabar a las grandes figuras de la humanidad, sin ulteriores consecuencias.

para de Cleantes […]".[32] En esta cita hay un atisbo audaz, al ubicar las capacidades intelectuales del hombre en el cerebro. No obstante, parece que Romay se inclinaba más bien a la tesis del dualismo cartesiano. (Recordemos cómo en una cita anterior (9) juzgaba al alma capaz de poderes cognoscitivos ilimitados, conferidos por el cielo). También se manifestaba a la vez en él la apreciación de la inmortalidad de esa alma. Es decir, Romay acepta el asiento material de las capacidades intelectuales (el cerebro); pero como un producto de una potestad divina, que es la que verdaderamente lo ha dotado, en tanto que alma, de esa capacidad cognoscitiva; y admite, además, la inmortalidad del alma, con lo cual su existencia no está determinada por aquel asiento material.

De este modo hay una cierta independencia entre lo material y lo espiritual en el hombre.

En otro de sus trabajos aparece con más claridad esta tendencia al dualismo. Dice en un documento sobre el cólera morbo: "[…] y es evidente la íntima relación de las facultades intelectuales en las funciones orgánicas; cuyo equilibrio sostiene la existencia".[33] No obstante, es imposible precisar, de manera definitiva y categórica, su posición al respecto.

Como quiera que sea, estos son conceptos que no se avenían ya a la dogmática escolástica y evidencian la influencia de la filosofía moderna en Romay.

Esa filosofía desempeñó un papel destacado en aquellos momentos, no solo en Cuba sino en toda América Latina. Y entre todos los filósofos modernos, fue Descartes el que influyó más. En Romay, son visibles las huellas del filósofo francés, y las de Bacon; y, en general, hay muestras de que conoció y apreció a Leibniz, Newton, Locke y otros.[34]

En América Latina, la lucha contra la escolástica y el peripato se desarrolló apoyándose en gran medida en las ideas de la filosofía moderna, recién llegada al continente. El pensamiento filosófico-científico de Romay, se halla muy penetrado del espíritu transformador que aportaron los filósofos europeos del siglo XVII. Difundir sus nombres y esparcir sus ideas significaba ya, un enfrentamiento al enquistamiento filosófico que existía entonces en Cuba. No en balde a ella se oponían tenazmente los defensores de las viejas teorías. Con todo, esto no podía impedir la crítica

32 T. Romay: "Discurso sobre los cuatro sujetos…", ed. cit., p. 147.

33 T. Romay: "Cólera morbo" (1832), en *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 347.

34 Algunos de los documentos de Romay donde pueden encontrarse referencias directas a los filósofos modernos son: *Discurso sobre los cuatro sujetos*…, *Amare licea, si potiri non licett*…, *Parcere personis*…, *Clase de clínica*, *Elogio*…, etcétera.

severa a la escolástica. Romay hostigó insistentemente a sus adversarios escolásticos. Llamó a sus cuestiones "sutilezas metafísicas" y "vanos delirios del Peripato". Su queja de que las concepciones escolásticas prevalecieran en nuestra enseñanza se dirigía por igual a su preponderación en las ciencias como en la filosofía: "Su filosofía —declara una vez— prevalece en nuestras aulas, venerando al Estagirita por único intérprete de la naturaleza".[35]

A pesar de ello, no demuestra un rechazo absoluto de Aristóteles, sobre el que encontramos, por el contrario, muchas expresiones de admiración y respecto. Alguna vez se refirió a él como el Filósofo, y manifestó sin reparos que "[…] V. variase el concepto que ha formado de él, y respetara a ese hombre inmortal que será justamente admirado mientras la filosofía tenga un alumno, mientras se indague la verdad".[36] En otra ocasión alabó sus enseñanzas en términos de "[…] las sublimes lecciones de Platón en la Academia y de Aristóteles en el Peripato".[37] Son escritos de fechas diversas, lo cual evidencia que esta actitud de respeto no es solo de sus primeros años, cuando todavía su pensamiento no había alcanzado madurez. Es un producto en parte de su admiración por la cultura antigua clásica, tan en boga en la época y, en parte, de su adhesión parcial a un conjunto de ideas de las cuales no había podido liberarse totalmente. Y en parte, ¿por qué no?, al genio aristotélico, reconocido aun por Marx.

Hay una relación íntima entre los planteamientos filosóficos de Romay y su actitud científica. Su posición respecto a todos estos problemas de tipo filosófico se desprende de su actitud hacia la ciencia. Llega a una concepción filosófica a través de la ciencia, y la mira con la visión de quien quiere ser consecuente con su enfoque científico.

Así, como ya apuntamos, el mayor aporte de Romay al progreso de la filosofía en Cuba está en su trabajo científico y, en especial, en su actuación práctica, que es la acción de transformación teórica más eficiente. Sacar a la filosofía del oscurantismo en que se encontraba, no en base de arduas especulaciones, sino de verdades científicas demostrables, fue su refutación más rotunda a la escolástica. Toda su obra está, indudablemente, impregnada de un espíritu antiescolástico; pero la médula de su antiescolasticismo no está tanto en sus manifestaciones puramente filosóficas —que por otra parte son escasas—, sino en su concepción

35 T. Romay: "Elogio…", ed. cit., p. 223. (Ver también nota 5)
36 T. Romay: "Parcere personis…", en *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 92.
37 T. Romay: "Oración inaugural…" (1844), ed. cit., t. IV, p. 427.

científica del hombre y la naturaleza, y en su confianza inquebrantable en las potencialidades humanas. En este sentido podemos afirmar que la acción teórico-práctica de Romay en las ciencias va más allá de su palabra reformadora. Mientras en el terreno más específicamente filosófico la expresión es a menudo mesurada y cuidadosa, a medida que Romay se aproxima a lo científico, va ganando audacia y firmeza. Varela y Luz y Caballero que le siguieron, no habrían encontrado un terreno tan pródigamente abonado, si no hubiera tenido antes lugar en Cuba, la eficaz labor científica de Tomás Romay.

TRES FILÓSOFOS DEL CENTENARIO[1]

En 1868 se inició en Cuba la larga batalla de cien años, cuya culminación comenzamos a disfrutar. Pero de la misma manera que esta culminación no es el fin de la lucha —ahí quedan todavía otros pueblos por liberarse, ahí permanece amenazante y sojuzgador el imperialismo—, tampoco el año de "La Demajagua" irrumpió en un vacío sin tradición.

No resulta difícil comprender la relación directa que existe entre la rebelión independentista de 1868 y los brotes separatistas de la década de 1820 o los esfuerzos abolicionistas de 1840. Sin embargo, a Félix Varela, nuestro primer separatista, no lo admiramos solamente por este individual gesto previsor, sino que lo recordamos también como un revolucionario de las ideas, como el que nos enseñó primero en pensar. Y esta afirmación de su discípulo José de la Luz y Caballero no se refiere específicamente al ideario político del sacerdote carolino, al cual en particular no fue muy fiel don Pepe, sino al denodado esmero con que Varela limpió los estudios de filosofía en Cuba de lo inútil y anacrónico, imprimiéndole a la crítica una agudeza y vitalidad que sobrepasó la gestión de su antecesor, el padre José Agustín Caballero.

Primero pensar, o sea, aguzar el espíritu crítico y ejercer libremente la facultad de pensar fue la tarea en la cual descollaron estas tres figuras de la primera mitad del siglo XIX cubano: el padre José Agustín Caballero, el presbítero Félix Varela y José de la Luz y Caballero. Sus respectivas

1 Artículo publicado inicialmente en la *Revista de la Universidad de La Habana*, 192, octubre-diciembre, 1968, y reproducido posteriormente en Cuba y en México. Se incluye aquí con ligeras modificaciones.

actitudes políticas no fueron iguales y, en esto, el juicio objetivo de la historia determinará en qué grado fueron meritorias o dignas de reprobación, pero la indudable influencia que los tres ejercieron en diversos momentos de nuestra vida colonial, obliga a recordarlos, cada cual en su significación, como parte de la tradición de la que se nutrió 1868.

El padre José Agustín Caballero (1762-1835)

Cuando José A. Caballero se inició como profesor de filosofía en el Seminario de San Carlos, la dominación colonial hispánica conservaba a la escolástica en sus aulas, y mantenía a la Isla dentro de un espíritu de rancio sabor medieval, apartado de las ciencias e ignorante de los radicales cambios operados en la filosofía desde el siglo XVII. Caballero fue la figura más importante dentro de aquella corriente renovadora del pensamiento con la cual nuestro país se unió al fluir de este Reformismo que desde mediados del siglo XVIII se había esparcido por las principales ciudades del vasto dominio español en Latinoamérica.

El mérito fundamental del padre Caballero estuvo en su empeño por reformar el pensamiento filosófico en Cuba, dando nacimiento, así, al espíritu crítico dentro de la filosofía y a la rebelión contra la autoridad del dogma y la inutilidad de las cuestiones escolásticas.

Para llevar adelante sus propósitos transformadores, Caballero se apoyó en el contenido de la filosofía europea del XVII, especialmente en Descartes; tomó lo que le fue útil de los pensadores españoles antiescolásticos como Feijóo, y no despreció los cambios introducidos por los reformistas latinoamericanos, particularmente los del sacerdote mexicano Benito Díaz de Gamarra.

La acción de Caballero dentro de la filosofía cubana fue estimulante, pero no radical. Su antiescolasticismo fue crítico, pero incapaz de desentenderse, en lo fundamental, de la problemática que le legaba la propia escolástica, sin lo cual no era posible desembarazarse de sus estructuras. Esto produjo que su modernidad se mezclara incoherentemente con Aristóteles y la teología; lo que resultaba en fórmulas conciliatorias en las que, tanto Descartes como el espíritu del siglo XVII, eran impuestos sobre el viejo aparato escolástico, sin subvertir su estructura.

Los materiales escritos de Caballero que han llegado hasta nuestros días no permiten formarse una idea clara del grado de profundidad a que llegó su escisión con la escolástica tomista. Su único libro, *Philosophia*

Electiva, dedicado a la lógica, solo alcanza a cumplir la primera parte de un vasto plan que debía incluir la metafísica, la ética y la física. Faltaban, precisamente, pues, las partes que, como la metafísica, habrían dibujado un cuadro más claro de sus concepciones filosóficas; o aquellas que, como la física, brindaron un terreno propicio donde el pensamiento reformista latinoamericano logró sus mejores momentos.

Por otra parte, no se debe menospreciar la fuerza limitadora que tenía que ejercer, sobre el sacerdote, el ambiente eclesiástico de la época. Si se comparan, por ejemplo, sus artículos periodísticos, anónimos muchas veces, con su texto escolar, las diferencias resultan evidentes. Los primeros son mucho más sueltos y flexibles y la línea argumentativa fluye, sin rigidez, en demostración de las tesis defendidas. No existe en ellos, ni la exigencia del didactismo académico, ni la contención en los planteamientos que otras veces evidencia Caballero.

Esta circunstancias no deben esquivarse si se quiere comprender la significación del padre Caballero en nuestra evolución filosófica. Ni modernizador de nuestra filosofía, como pretenden optimistamente algunos, ni del todo ajeno a la reforma filosófica, como sostienen otros. Oponerse a la escolástica, introducir a Newton en la física, desatender formulaciones aristotélicas, plantear la racionalidad del conocimiento y defender el experimento contra el argumento son, entre otros, méritos suficientes que lo avalan como nuestro primer reformador en el tiempo.

Pero una reforma no es un viraje radical, y la modernidad, en la acepción que este concepto tiene dentro de la historia de la filosofía, no puede darse si el antiescolasticismo no es radical. Haciendo uso de una analogía, podría decirse, salvando enormes distancias, claro está, que Caballero fue a la evolución filosófica nacional incipiente lo que la escuela franciscana del siglo XII (R. Bacon y W. Occam) y el *primo* Renacimiento significaron para el escolasticismo europeo. La modernidad, en su sentido cabal, solo penetró en Cuba con el magisterio de Félix Varela, pero no sería exagerado afirmar que fue en gran medida posible, gracias a las reformas de su maestro y a la gestión científica de Tomás Romay, con quien colaboró Caballero estrechamente en el *Papel Periódico de La Havana* y en la Sociedad Económica de Amigos del País.

El error teórico de principios del padre Caballero fue querer acabar con el escolasticismo sin dejar de aceptar su temática ni la formulación de sus problemas. El cartesianismo se entendió entonces, por esta senda, como aditamentos que se agregaban a una problemática dada, ya fueran adiciones en lugar de una respuesta desechada (como promulgar el uso

de la razón sin elaborar sus concepciones sobre esta base) o a manera de simple nexo a una elaboración de contenido escolástico (como señalarle a las dos sustancias las características de *extensa* y *pensante*, respectivamente, dentro de una teorización general de tipo escolástico).

Los dos mayores logros de Caballero están, por un lado, en la inspiración racionalista cartesiana, y por otro, en la sustitución del argumento por el experimento, en los que sigue el espíritu de la escuela franciscana.

En cuanto a lo primero, su mismo reclamo de que el filósofo debe tomar lo que considere acertado de los diversos autores y no limitarse a uno solo, es una expresión de su confianza en la razón, en la capacidad de esta para discernir y actuar de *motu proprio*, y en su valor para garantizar el conocimiento del mundo. Es el principio de la razón, con su potencia aclaradora, y no el de la autoridad o la revelación, el que defiende Caballero. Su afirmación no deja lugar a dudas: "El entendimiento, en posesión de las reglas de la Lógica, es suficientemente apto para distinguir lo verdadero de lo falso".[2]

Es cierto que este planteamiento es, sobre todo, una muestra de desconfianza respecto al conocimiento sensorial, pero es evidente también que su contenido, así como el espíritu general del argumento, lo sitúan, a la vez, como una refutación al principio de la autoridad y de sometimiento al dogma.

Claro que las cosas no resultan tan fáciles para un sacerdote que a su vez era un creyente sincero y fiel a su Iglesia. La conciliación no deja de manifestarse en este punto como en tantos otros. La fe tiene su lugar cuidadosamente reservado en aquellas cuestiones que atañen a la religión y a la teología. Lo que buscaba Caballero, y sobre esto sus textos no dejan margen a dudas, era separar convenientemente a las ciencias y, en gran medida también a la filosofía, de la tutoría teológica, de manera que aquellas pudieran moverse dentro de una relativa libertad experimental y racional.

A la hora de definir a la filosofía, por ejemplo, se inclinó una vez más por la línea del *Discurso del método* y la conceptuó como un "[…] conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas mar altar, logrado por medio de la sola luz natural".[3]

Este énfasis en la "sola luz natural" no es ciertamente escolástico, y descubre, a su vez, la inclinación humanista del pensamiento de Caballero. El punto clave de ese humanismo está en la racionalidad

2 José A. Caballero: *Philosophia Electiva*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, p. 267.

3 Ibídem, p. 171.

humana; esto es, en su poder, su confiabilidad y su libertad, que traslada al hombre, como en el Renacimiento, lo que solo había sido patrimonio de la revelación.

A pesar de la presencia del apoyo en Descartes, no se puede considerar a Caballero dentro de la línea filosófica del pensador francés, pues él aboga por la racionalidad y hace uso de ella con frecuencia, pero su pensamiento no está erigido sobre bases racionalistas, y, consecuentemente, no está dentro del espíritu de la modernidad. Por ejemplo, el argumento de Caballero no parte de principios racionales como en Descartes; como tampoco en la consideración de que el conocimiento claro y distinto produce juicios estables y firmes,[4] lo que permea su análisis en la *Philosophia Electiva*. Se puede sugerir, como lo hace Caballero, un método de tipo deductivo al estilo de las matemáticas según pretendió Descartes,[5] sin que ello lo impela a seguirlo, apareciendo, en su lugar, un texto construido, en cerca de la mitad de sus páginas, siguiendo las reglas del *ars disputandi*.

Lo moderno le sirvió, sin duda, a pesar de lo anterior, para limpiar la filosofia de la colonia (colonial y colonialista) de mucha hojarasca inútil, para lograr introducir nuevas respuestas a los problemas planteados y para atemperar el espíritu de la filosofia, poniéndolo más a tono con los nuevos tiempos que corrían. Tiempos en los que la todavía insegura incipiente nacionalidad cubana, demandaba una libertad que solo el arma de la crítica podía desarrollar. Y Caballero fue, entonces, el principal promotor de una filosofia de tipo crítico, cuya necesidad y función social, tanto él como los demás patricios, se encargaron de declarar sin ambages.

En esta misión crítica que caracterizó la obra del sabio sacerdote desempeñó un papel nada despreciable su énfasis en el método, tal y como se desprendía de la inspiración racionalista que lo alentaba. Le preocupaban los errores del entendimiento que podían desviar el conocimiento de la realidad hacia conclusiones falsas. De ahí se desprendía la necesidad de huir a ciertos vicios de pensamiento que podían producir tales resultados; y de ahí también extraía sus recomendaciones para guiar acertadamente al entendimiento. Sus sugerencias iban desde la demanda de claridad y precisión en el vocabulario, hasta el rechazo por

4 Ibídem, p. 111.

5 "El conocimiento deducido de manera evidente de principios conocidos con evidencia —comenta Caballero—, es conocimiento cierto y evidente. Mas conocemos gran número de principios y de éstos se deducen otros muchos de manera evidente…" (Ibídem, p. 165).

improcedente, de arriesgar juicios sobre las cosas ignoradas o insuficientemente investigadas. Así, su crítica campeaba por igual contra la pretensión, poco saludable, de que el silogismo es apto para conducir al conocimiento, como contra la tendencia a disputar en lugar de demostrar. El conjunto de sus recomendaciones recuerda, en parte, al *Discurso del método* y las observaciones de F. Bacon.

Pero donde se mostró más eficiente el arma crítica del padre José Agustín fue en su gestión a favor de las ciencias. Su primer escrito antiescolástico, aparecido en el *Papel Periódico de La Havana*, abogaba precisamente por la física moderna de Newton y Copérnico; y rechazaba la visión de estas ciencias legada por Aristóteles y preservada extemporáneamente por los escolásticos.

Es cierto que los esfuerzos del reformismo latinoamericano por introducir modificaciones dentro de los estudios de física no encontraron, en general, fuerte resistencia. La idea de que la física o las ciencias de la naturaleza correspondían a un terreno distinto del de la teología, y en el que, por consiguiente, los resultados no debían afectar la ortodoxia del credo, no pareció ser siempre recibida con recelo. Más dificultades afrontaron aquellos hombres en sus intentos reformadores de la metafísica o la lógica, sin que ello impidiera, no obstante, algún éxito en la empresa. En este sentido, el padre Caballero defendía la independencia de las ciencias naturales y de la filosofía respecto de la teología. Las dos primeras, según él, no se ocupaban de lo divino y, por el carácter mismo de sus respectivos objetos de estudio, en ellas era aconsejable el empleo de la razón. En la teología la autoridad sagrada debía continuar imperturbada, y la profesión de sus postulados había de descansar sobre todo en la fe. No obstante, esta antigua solución de las dos verdades del averroísmo latino resultaba a menudo insuficiente para evadir contradicciones que nunca dejaban de presentarse. Ante la disyuntiva entre una verdad teológica y otra filosófica, Caballero, fiel a su religión, no dudó en afirmar la preponderancia de la primera sobre la segunda. No hay en los escritos del padre Caballero una mención específica respecto a una posible alternativa entre la teología y la ciencia. Pero debe tenerse presente que la física formaba parte entonces de la filosofía, con lo que cabe suponer que, para Caballero, su independencia se movía siempre dentro de ciertos requisitos mínimos de respeto a lo teológico.

Todo ello no oscurece, sin embargo, la lúcida posición epocal del sacerdote ante este problema. Porque la verdadera ciencia, tal y como él la concebía, era la que tornaba la mirada hacia la naturaleza y no la

que pretendía descubrir sus secretos por la vía del argumento. Independizar a las ciencias del tutelaje teológico era un paso importante en el camino de la libertad de investigación y en el señalamiento de un freno a la autoridad religiosa.

A Caballero no se le ocultaban tampoco las consecuencias metodológicas de la labor de Newton en la física. Comprendía que no era solo importante lo relativo a los aportes concretos del sabio inglés a las ciencias sino el que hubiera llegado, además, a establecer un conjunto de prescripciones mínimas, como aquella de comprobar las verdades por su evidencia experimental, lo que garantizaba un avance continuado. A su vez, su entusiasmo por Descartes lo llevó a exagerar el papel que el filósofo francés había desempeñado en el surgimiento de la física moderna, adjudicándole un mérito que solo correspondía a Galileo.[6]

En su discípulo Félix Varela, no se encontrará esta misma admiración por Descartes. En la tarea no reformista, sino revolucionadora de ideas, el joven presbítero recurrió con mayor frecuencia a las fuentes del iluminismo francés que al espíritu del siglo XVII.

Félix Varela (1787-1853)

Si con el padre Caballero se socavó la estructura filosófica propugnada por el dominio colonial español, con Félix Varela la filosofía en Cuba entró en la modernización. Con su trabajo de maestro y escritor, iniciado en 1811 en el Seminario de San Carlos, comenzó un período de radicalización filosófica en nuestro país que después sería continuado por su discípulo José de la Luz y Caballero. Este período se proyectó hasta la muerte de don Pepe y se caracterizó por su eco diáfanamente iluminista, que seguía la tradición francesa del siglo XVIII.

Varela es una de las figuras de nuestra historia que más fascinación inspira, debido, tal vez, al encanto particular que fluye de su palabra y de su acción. Fue, sin lugar a dudas, un precursor de caminos hacia la independencia, cuando, después del fracaso de las Cortes en 1823, comprendió, cuando casi nadie lo veía, que solo la separación de España podría traer el bienestar al país. Su pensamiento está impregnado, por otra

6 José A. Caballero: "Discurso sobre la Física", en *Escritos Varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1956, t. I.

parte, de esa confianza en la bondad y en el poder de la razón humana, que es la clave de su estatura filosófica.

A diferencia de su maestro, el padre Caballero, Varela no buscaba introducir simples modificaciones dentro de la filosofía que predominaba en la Isla, sino que se empeñó en la implantación de una nueva. Sus primeros intentos dentro de la filosofía, aunque más ligados al espíritu de la filosofía moderna que los de Caballero, no lograron, sin embargo, rebasar el marco del reformismo intelectual. Hasta que Varela no comprendió que para extraer la filosofía cubana del inutilismo escolástico se hacía necesario abandonar totalmente el terreno de este para recomenzar el análisis filosófico sobre nuevas bases, no pasó de ser un moderado reformador, tal y como se presenta en las *Instituciones de filosofía ecléctica* (Lógica).[7] En esta primera obra todavía está presente la influencia de su maestro en el espíritu de una conservadora asimilación del cartesianismo.[8] En el *Elenco* de 1816 ya está patente la línea del pensamiento empirista francés del siglo XVIII. Pero no es hasta sus *Lecciones de filosofía* y la *Miscelánea filosófica*, escritas en 1818 y 1819 respectivamente, cuando se muestra a plenitud la presencia de un pensador maduro.

El primer empleo de Varela fue lograr un punto sólido de partida para el desentrañamiento de la realidad. Su pregunta inicial, sobre si nuestras sensaciones son producidas o no por causas exteriores, que constituyen la llamada realidad exterior, solo iba a ser respondida después que el problema del conocimiento hubiera sido comprendido y explicado. Su punto de partida fue, pues, la teoría del conocimiento. Para él era necesario despejar primero los innumerables problemas que se le plantean al hombre en la determinación de las condiciones en que tiene lugar el conocimiento cierto de la realidad, con el propósito de no extraviar el análisis en ninguno de los diversos momentos por el que este debe atravesar.

Siguiendo las doctrinas del iluminismo francés, llegó a la conclusión de que el acto de conocimiento es capaz de ser estudiado y desentrañado en la misma forma que un botánico analiza una planta o un astrónomo descubre los misterios del espacio sideral. El hombre, pensaba, debe

7 Y hoy podemos agregar también el segundo tomo de las *Instituciones…*, la *Metafísica* (Ediciones Vitral, 2006). Este libro, publicado en latín en 1812, finalmente hallado, fue traducido al español por el profesor universitario Amaury Carbón Sierra.

8 La definición que da Varela de la filosofía en las *Instituciones…* es un ejemplo de ese cierto apego a las prédicas escuchadas en el Seminario. Dice en estas páginas: "Se entiende por filosofía el conocimiento cierto de todas las cosas a través de sus causas más fundamentales adquirido con la luz de la razón". *Instituciones de filosofía ecléctica* (Lógica), Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1952, t. I, p. 17.

mirar hacia sí mismo con el fin de convertirse en objeto de estudio, tal y como lo hace con cualquier otro objeto de la naturaleza. El proceso cognoscitivo era visto por Varela como un proceso natural y, por consiguiente, apto para ser comprendido siguiendo el método que tantos frutos había producido en las ciencias naturales. Lo que más interesaba de entrada era ir apartando cada momento de ese proceso; analizar los pormenores de cada fase; comprender el alcance de cada una; para resumir, finalmente, el estudio en una comprensión global de todo el proceso. Dicha comprensión devenía, así, producto de la integración coherente de las diversas observaciones recopiladas. Como puede notarse, es una aplicación bastante fiel al campo de la investigación filosófica; del descubrimiento metodológico de Newton en las ciencias naturales. La teoría del conocimiento se convertía ahora en el estudio psicológico de la cognoscibilidad.

Esta manera de trabajar la teoría del conocimiento, siguiendo las huellas de Locke y Condillac, aspiraba a determinar los justos límites en que debía moverse el hombre si quería llegar a resultados ciertos en su indagación, similares a los obtenidos por las ciencias más avanzadas de aquel momento. Y Varela concordó con el iluminismo inglés y francés en que esos justos límites estaban señalados por la experiencia sensible. Si la razón humana osaba transgredir dichos marcos, el resultado sería la charlatanería y la pseudociencia; que era lo que le ocurría al escolasticismo superviviente en Cuba.

Esta profesión empirista lo llevó también a rechazar la vía metodológica cartesiana, para la cual el hombre podía obtener verdades con el solo uso de la razón; y para el cual, además, los sentidos eran sospechosas fuentes de error. No obstante, Varela no despreció el valor analítico y metódico de la duda cartesiana como instrumento útil para eliminar los obstáculos del conocimiento. Cabe pensar que tal vez temió la perdurabilidad de la escolástica si aceptaba la existencia de verdades puramente racionales. Él no dejaba de reconocer que los sentidos engañaban a veces, pero consideraba, también, que los datos sensoriales podían rectificarse con la mutua comprobación; y que, en ese orden de cosas, por ejemplo, el sentido del tacto era lo suficientemente confiable como para garantizar una información correcta del mundo. Su empirismo se manifestó, pues, tanto en lo que concierne al origen de las ideas como en la adhesión metodológica que prescribía un método de conocimiento basado en el dato sensorial que proporcionaban la observación o la experimentacion. Su intención era evitar la posible desviación de ruta en la comprensión

del mundo, apartándola de caminos que condujeran al oscurantismo, al fanatismo o a la superchería. Para Varela era preferible lastrar al conocimiento garantizando su solidez, aunque los resultados fueran modestos, que lanzarlo por la vía temeraria de la improvisación y la invención. Estas últimas, argumentaba, podían aparentar conocimiento, cuando, de hecho, solo lograban desfigurar la realidad, presentándola como no era o modificándola hasta encajar en moldes y concepciones elaborados *a priori*.

Y no es que Varela pusiera en duda el alcance de la capacidad cognoscitiva del hombre, suponiéndole limitaciones para llegar a comprender la esencia o naturaleza íntima de las cosas. El tono agnóstico y escéptico de Condillac no se deja sentir en su pensamiento. En este asunto, como en otros muchos, el optimismo filosófico que caracteriza el pensamiento vareliano no se dejó conmover. Como fiel creyente que era admitió, sí, que ciertos aspectos relacionados con la teología, como eran por ejemplo los misterios de la religión o los milagros, no eran asequibles a la comprensión del hombre, pues en ese mismo momento habrían dejado de ser misterios y milagros. Pero este dato no tiene mayor repercusión en su gnoseología, en general; ni en su aspiración de dotar a esa disciplina de un carácter científico.

Tampoco es tan agudo en él el mecanismo que caracterizó al iluminismo inglés y francés, especialmente el de Condillac. En este sentido el sacerdote cubano criticó a Locke y Condillac por definir la idea como la imagen de una sensación, haciéndola simple, para después, por asociaciones sucesivas, dar la imagen del objeto. Para él la idea no era una sensación simple, sino la imagen compleja del objeto, tal y como la ofrece el conjunto sensorial que la transmite. La materia prima del conocimiento, que son las ideas provistas por las sensaciones, es elaborada entonces por la mente, siguiendo un proceso bastante similar al de la resta y la suma. Es el llamado análisis, de inspiración condillaquiana. El análisis consiste en el doble proceso de descomponer y recomponer. Con el primer movimiento se logra una riqueza en detalles que la primera percepción no había permitido distinguir. Y con el segundo movimiento se vuelven a unir los elementos separados para brindar las relaciones y conexiones de esos elementos, con lo cual se obtiene una visión más clara y completa del objeto del conocimiento.

La culminación del proceso se da cuando el sujeto traduce en signos del lenguaje aquello que ha pensado. Para Varela, solo es capaz de hablar bien quien piensa bien. Un análisis correctamente conducido brinda la

ocasión para expresar sus resultados de manera simple y lúcida; es decir, expresarse en el lenguaje de claridad y profundidad propio de las ciencias. La dependencia de cada momento del proceso cognoscitivo con el estadío inmediato anterior quedaba así establecido: el juicio recto depende de un análisis correcto, y este, a su vez, de la observación del orden de la naturaleza. He ahí un aspecto importante del pensamiento de Varela: el proceso del pensar depende del orden de la naturaleza, de la cual se derivan las prescripciones del buen conocer. Siguiendo a Destutt de Tracy, llamó ideología a la ciencia que descubre la naturaleza de la cognoscibilidad, o sea, el estudio de las ideas y del proceso que las produce. Y la ideología no podía ser otra que el "resultado de las leyes de la naturaleza".

Hay, pues, en todo esto una evidente concepción naturalista del conocimiento, el cual se nos da como un proceso natural que participa del orden general de la naturaleza.

Compárese la concepción del método que propuso Varela con la contraria, ofrecida por el escolasticismo, para captar en toda su magnitud el abismo que las separa. La descripción que él mismo ofreció en su *Miscelánea* es suficientemente ilustrativa:

> Si se considera su metodo [el escolástico] viene a reducirse a un orden de definiciones, divisiones y principios genernales, que se aplican a las diversas materias. Atendidas sus reglas, no vienen a ser otra cosa que unas observaciones prácticas […] y […] todas ellas se establecen sin haber presentado antes los pasos analíticos que se dieron en su formación […] Sus cuestiones, o contienen verdades que sin estudio alguno las perciben todos, o son de materias abstractas que atormentan el entendimiento, sin adelantar un punto el verdadero estudio.[9]

Varela estuvo más cerca del iluminismo francés que del inglés. En este sentido no encontramos en él los desvaríos idealistas y subjetivistas que caracterizaron el pensamiento inglés de la primera mitad del siglo XVIII. La pregunta inicial de sus *Lecciones de filosofía* respecto a la realidad del mundo exterior es respondida a través de su empirismo, de manera afirmativa. El sentido del tacto, al cual le adjudicaba la mayor confiabilidad, podía asegurar al sujeto la existencia de los objetos exteriores que producen las sensaciones. No obstante, al igual que Locke, consideró

9 Félix Varela: *Miscelánea filosófica*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, p. 201.

que las propiedades de los cuerpos (frío, verde, pesado, etcétera), no eran más que aptitudes que poseían para producir en los hombres las sensaciones, pero que como tales no existían en los cuerpos. Varela no estableció la división lockeana entre cualidades primarias y secundarias, y cabe suponer que su afirmación se refería a las diversas cualidades de los objetos y no a un grupo de ellas en particular.

Por otro lado, parece que asimiló la crítica del empirismo inglés, específicamente de Hume, respecto a la noción de sustancia. En consecuencia, Varela se negó a admitir la existencia de un sustrato que mantendría unidas las diversas cualidades de los objetos y del cual no serían aquellas más que accidentes, según el lenguaje de los escolásticos. Esta ruptura con una visión que para él estaba ligada a la problemática escolástica, estaba presente en el mismo *Elenco* de 1816.

Las vacilaciones entre materialismo e idealismo se muestran, asimismo, respecto a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Para el padre Varela el alma es inmortal, como corresponde creer a un sacerdote, y disfruta del libre albedrío que le está negado al mundo natural. Sin embargo, Varela sostuvo que el alma no vivifíca al cuerpo, y que solo lo abandona cuando el cuerpo muere, puesto que ya resulta imposible al alma, entonces, continuar llenando sus funciones. Por otra parte, no solo no intentó encontrar un asiento material al alma sino que refutó sistemáticamente todo intento por precisar un sensorio común; y le negó, además, al cerebro, tal carácter.

Estas observaciones no disminuyen sustancialmente, sin embargo, el esfuerzo de Varela por llevar a la filosofía en Cuba a un nivel científico. Su rehabilitación del principio sensualista era la condición que le pareció imprescindible para una nueva filosofía de tipo realista y viva, tornada hacia la naturaleza. Su enemigo principal en esta tarea, no se debe olvidar, era el escolasticismo, y la atemperada limitación que la experiencia sensible imponía al análisis parecía, quizás, el modo más apropiado para dar la batalla definitiva. Era una lucha contra el "inutilismo" y su enraizada costumbre de usar palabras sin significado; para desenmascararlo, nada pareció mejor que someterlo al análisis empírico.

Había que limpiar a la filosofía y a las ciencias de la mala hierba. De ahí la necesidad de una búsqueda de claridad y simpleza, que fuyera del falso oropel escolástico, que poco decía y mucho pretendía. En ello está la principal contribución de Félix Varela a nuestra tradición *liberal*. Esto explica, entre otras cosas, el porqué de su preocupación contra los

llamados obstáculos del entendimiento, entre los que situó de manera preponderante el mal uso de la terminología y el equivocar palabras por cosas. Es decir, dos de los errores de método más importantes legados por la escolástica, y que podían permanecer aún después de liquidado el contenido de dicha concepción. Por eso el énfasis de nuestro presbítero en recomendar claridad y lucidez en la exposición para dejar definitivamente a un lado las oscuridades y ambigüedades. De ahí también su fuerte crítica al silogismo, o lo que era lo mismo, la pretensión de que un conjunto de pasos o reglas formales pudieran, por sí solas, conducir rectamente el entendimiento. Varela no negaba el valor del silogismo, pero comprendía que sus conclusiones, al estar contenidas en sus premisas, no arrojaban nuevo conocimiento; esto último era solo lograble, a su entender, por el método empírico que extrae sus reglas del mismo proceso natural del conocimiento. La ideología era esa ciencia de la pauta metódica para conocer. Pero en ella encontraba también Varela la fuente del bienestar social.

El optimismo que había mostrado en la racionalidad humana iba a ser extendido al plano de la moral y de las ideas sociales; y a esta racionalidad confió la posibilidad de una ética y una filosofía social donde el entendimiento entre los hombres primaría sobre cualquier obstáculo.

La ética y la filosofía social de Varela descansan sobre su teoría del conocimiento. El padre Varela partía de la sensoriedad para de ahí concluir que, por naturaleza, el hombre busca el placer y huye del dolor. Pero para él el placer no estaba restringido a la llamada mera sensibilidad física. Son variadas las maneras en que, a su parecer, el hombre es capaz de sentir el placer y disfrutarlo. En ese sentido, el espíritu también tiene sus placeres.

Seguidamente, Varela estableció un nexo entre esta concepción sensualista de la naturaleza humana y la teoría que estaba interesado en estructurar. El hombre busca el placer, pero esto no dice qué debe entenderse por tal. Por eso afirmó el presbítero que el placer es producido precisamente por la posesión de todo bien. Las adquisiciones en el plano científico o moral pueden ser, según este criterio, tan productoras de complacencia como otras formas más evidentes de disfrute.

De esta manera el placer y la pena quedan convertidas en los móviles de la conducta humana, comportamiento moral y relaciones de unos hombres con otros. Como se ve en una teoría social y ética que se desprende directamente de una concepción de la naturaleza humana que ha sido establecida en coherencia con la gnoseología antes estructurada.

El acierto o desacierto de toda concepción moral o social queda, así, palmariamente referido a la capacidad de la doctrina para comprender la naturaleza íntima del ser humano, y a medida en que las tesis de aquella resulten conformes con ese descubrimiento. El problema ha quedado, pues, referido al hombre: a cómo es y a cómo satisfacer el reclamo de lo que le beneficia. Es, en cierta medida, un humanismo de base empirista.

Después de estas elaboraciones previas, le resulta fácil a Varela llegar a donde se proponía; al principio de utilidad como raíz de la conducta y de todo derecho. La fórmula ética sería: *x es bueno x = x es útil*. Con lo que quedaba establecida la igualdad entre lo bueno y lo útil.

Ahora bien, no puede ser bueno ni útil aquello que no se aviene a la naturaleza humana. El criterio de utilidad queda, pues, definido en términos de lo que resulte más conveniente para el hombre. Esta concepción permitía a Varela la comprensión, en todo coherente, del utilitarismo y del derecho natural, al que también estaba afiliado.

No hay que temer, sin embargo, que el utilitarismo vareliano conduzca a una situación de desgarramiento sin salidas. Varela era un filósofo del optimismo y consideraba que el hombre, por naturaleza, tiende al bien y huye del mal. La frecuencia con que se encuentra la maldad la explicó, fundamentalmente, como un error, resultado de la ignorancia; si muchos hombres hacen el mal es creyendo que realizan un bien. El mal se produce, según Varela, cuando se actúa contra los dictámenes del derecho natural, porque con ello se actúa contra el derecho de los semejantes.

El conocimiento, como en Spinoza, se convierte de esta manera en la fuente de todo bienestar. Gracias a él, es que se pueden conducir las acciones de manera útil y beneficiosa para la sociedad. En otras palabras, Varela ha puesto a la razón como guía de la conducta moral. Y, por ello, la razón y el conocimiento son los dos bienes que poseen los hombres: lo que explica el lugar prominente que ocupan ambos dentro de su concepción filosófica.

Es en la confianza del poder de la racionalidad y en el convencimiento de que la conducta puede ser guiada por ello, junto con su afirmación de la bondad originaria de los hombres, que Varela se da plenamente como un pensador del optimismo. Esa es, tal vez, una de las razones del atractivo de su personalidad en la historia del pensamiento cubano. Su discípulo y continuador, José de la Luz y Caballero, no transitó por los caminos del optimismo. Sus derroteros no fueron muy disímiles en lo que a la filosofía toca —aunque sí lo fueron en sus opiniones políticas— pero el espíritu que animó a cada uno, los llevó a esforzarse en intentos diferentes.

José de la Luz y Caballero (1800-1862)

José de la Luz continuó la obra modernizadora de Félix Varela por la vía del empirismo y el iluminismo, para llevarla a conclusiones filosóficas más radicales aún. Luz no tuvo que vérselas de frente con el escolasticismo como su maestro, pero sí debió acaudillar el movimiento contra los intentos de otros pensadores cubanos de la época, que, como los hermanos González del Valle, querían introducir en nuestro país las ideas del eclecticismo francés de Víctor Cousin. El grueso de la producción de Luz está dedicado a la refutación de esta corriente de pensamiento, en la que vio un peligro de retroceso para la cultura filosófica y científica de Cuba.

El carácter polémico de casi toda la obra de José de la Luz hace extremadamente difícil la comprensión unitaria de su producción. Tampoco resulta fácil descubrir la intención y el objetivo de sus planteamientos. En Varela, la obra escrita está ordenada e hilvanada sistemáticamente, de manera que la estructura general de su pensamiento se muestra con claridad a lo largo de sus páginas. La producción de Luz es, por el contrario, poco sistemática; y más de un problema quedó expresado en forma ambigua o confusa. Esta situación es natural para cualquier pensador cuya producción no haya seguido un ordenamiento riguroso de los temas y problemas a considerar, más aún si debió trabajar los materiales en forma polémica.

Luz fue la figura central de la famosa *polémica filosófica* que se suscitó en Cuba, desde las páginas de diversas publicaciones a fines de la década de 1830, y que giró en torno a variados problemas. Aquella polémica, como se sabe, tuvo un marcado sabor político. En ella el maestro de El Salvador tomó partido contra la posición conciliadora del eclecticismo y se convirtió en el estandarte de la naciente cubanía, a pesar de que en política mantuvo actitudes moderadas. (También Varela, desde lejos ya, mostró su preocupación por el beneplácito con que muchos cubanos cultos recibieron la "nueva" corriente, que, para él, al igual que para Luz revivía formas escolásticas revestidas atractivamente de supuesto modernismo).

El iluminismo de José de la Luz y Caballero estuvo más cerca de Locke que de Condillac, pero no habría que pensar que esta predilección significó un retroceso en relación con Varela. Lo que Luz tomó de Locke fue su empirismo, sin los extremos a que lo llevó Condillac, cuidando de estructurar una interpretación del hombre de acuerdo con los resultados de las ciencias de la época. Su iluminismo fue de tipo naturalista y hasta con ciertos matices de positivismo y materialismo en alguna que otra cuestión.

Al igual que Varela, consideró que no bastaba la sola guía de la razón para conducir al entendimiento. Todo conocimiento, y la filosofía entre ellos, debía demandar, a su parecer, el rigor y la precisión que solo la sana empiria podía ofrecerle. Al respecto, aconsejaba la necesidad de un espíritu crítico penetrante, para evitar desviaciones y confusiones que apartasen al entendimiento de la vía científica. Tanto la filosofía como las ciencias, pensaba, deben buscar la exactitud en las ideas y la elaboración rigurosa del conocimiento.

Luz no se contentaba solamente con dotar a la filosofía y a las llamadas ciencias morales de un estilo más cercano a las ciencias. Su aspiración era más ambiciosa. Su intención era convertir a la moral y la filosofía en ciencias, en contraposición al carácter metafísico que siempre habían tenido, y que las había hecho propicias a la especulación y al error. Tal objetivo se refería especialmente a la construcción de la ciencia del hombre sobre la base de una comprensión unitaria y totalizadora. Lo que explica, de una parte, su repulsa a la metafísica y a la ontología y, en particular, al eclecticismo, que era la expresión concreta de ese espíritu en la situación de la filosofía cubana; y, por otra, el porqué de las corrientes europeas que abraza, así como los juicios y soluciones que propuso sobre los problemas filosóficos que encaró.

Todo su pensamiento está enmarcado en ese objetivo central de su gestión filosófica. Las cercanías y diferencias con Varela también son comprensibles dentro de ese contexto.

Según su iluminismo naturalista, las ciencias constituhían un todo unitario, en correspondencia con la unidad real del mundo. El concepto de naturaleza expresaba ese todo coherente que es la realidad sobre la cual versa el conocimiento, y que incluye al hombre como parte de ella.

En la naturaleza, consideraba Luz, cada cosa está enlazada y dependiente de otra. La naturaleza es solamente una y todo lo que la constituye está sometido a sus leyes y principios, descifrables solo por la acción del pensamiento científico. Por eso no deben existir obstáculos para las ciencias, no importa cuán conturbadoras de viejas creencias puedan ser.

El naturalismo cientificista de José de la Luz implicaba, junto a su visión de la naturaleza, la defensa del método más propicio para conocerla. A diferencia de Varela, Luz no creyó en la necesidad de atender al proceso del conocimiento como premisa para la estructuración de un aparato y una metodología científica. Lo que no impidió que su concepción del método enlazara vertebradamente con su teoría del conocimiento. Solo para la filosofía y las disciplinas morales recomendaba el estudio previo

del proceso cognoscitivo. La razón de este requisito, no planteado para las demás ciencias, no parece ser de difícil comprensión. El método debería ser extraído de las ciencias naturales, donde tantos resultados provechosos había proporcionado, para ser aplicado, después, al estudio del hombre. Evidentemente, si el hombre es parte de la naturaleza, la utilización en su estudio de los métodos experimentales y de observación, no resultaba como producto de una mera extensión inapropiada de estos, sino como la natural consecuencia de tal premisa. Por esa línea, el estudio del proceso del conocimiento resulta un hecho tan propio de la naturaleza como cualquier otro, y a él debe aplicársele el método de las ciencias naturales. Así, sucede que la sistematización del método es anterior a su aplicación al terreno de las ciencias humanas, cuyo retraso, en comparación con las demás ciencias de la naturaleza, era en gran medida explicable porque hasta ese momento no se había comprendido que el hombre no es ajeno a la naturaleza. Quizás Luz temía que, de no demandar este orden, la especulación y la invención continuarían reinando o, al menos, amenazando con distorsionar el estudio del entendimiento, la moral, la política, etcétera.

Una buena parte de la refutación antiecléctica —símbolo de la negativa a la especulación y al espiritualismo— se situaba en la crítica a la visión del hombre y del proceso del conocimiento que sostenían los seguidores de Víctor Cousin en nuestro país. La intención fundamental de Luz, en este punto, era demostrar la imposibilidad de erigir una concepción científica, si se aceptaba que el llamado hecho de conciencia, por sí solo y sin referirse a la realidad exterior, podía constituir una vía segura de conocimiento. Locke le ofrecía, con su empirismo, el primer elemento de crítica: el entendimiento solo puede avanzar sobre terreno seguro, si se apega a la información que sobre la naturaleza (el mundo exterior) le ofrecen los sentidos. Este primer elemento sustituye, por igual, a la revelación y a la opción idealista. Luz no ignoraba que las sensaciones deben a menudo ser rectificadas, pero, a su juicio, ya fueran estas buenas o malas, la ciencia no disponía de otro punto de partida para recopilar la materia prima sobre la cual elaborar el conocimiento.

Siguiendo la tradición alemana, introdujo en su gnoseología el principio activo interno. Así, en la formación de ideas, el hombre funciona como un agente activo. En los escritos producidos a lo largo de la *polémica* no se llega a precisar en qué consiste exactamente ese carácter activo del entendimiento, ni cómo debe entenderse este. Por otro lado, mostró mayor preocupación por aclarar que tanto la observación interna como

la externa no eran dos cosas distintas, ni dependían de diferentes facultades. Es decir, que cada una de ellas se refiere a objetos distintos, pero dependen de las mismas facultades y están sujetas a igual procedimiento.

Es importante aclarar que Luz y Caballero distinguía entre conciencia y raciocinio. Para él la conciencia es el sentir y se diferencia del raciocinio en que es menos activa y compleja. En grado de complejidad, media entre ambos la percepción. La conciencia, por sí sola, no puede levantar el edificio del conocimiento. En parte porque, al limitarla Luz a la sensibilidad, queda impedida de desarrollar el complejo proceso de conocer (y aunque sin sentir no hay conocimiento, este tampoco puede equipararse con aquello). Pero, sobre todo, porque la conciencia sin la naturaleza termina en la metafísica y la especulación. La conciencia —o el yo— trabajando por su cuenta y riesgo concluye creándose su propia realidad, la que no tiene nada que ver con la realidad de la naturaleza; y que conduce, indefectiblemente, al subjetivismo. No ha sido precisamente por este camino que ha transitado la historia de la ciencia, sino la de la metafísica y la ontología.

Resultaba necesario, pues, distinguir el hecho de conciencia del hecho de conocimiento. Para lo segundo hace falta marcar la causa o motivo de las sensaciones y cotejar el yo con el no-yo. Por esa vía marchan las ciencias y también se encuentra el criterio de verdad. Este último descansa, según Luz, en la necesidad de confrontar el yo, es decir, lo que se piensa o cree de las cosas, con el no-yo, o sea, el mundo exterior, fuente de las sensaciones y sobre el cual versa el conocimiento. El yo solitario es germen seguro de error. Para Luz y Caballero, una de las equivocaciones fundamentales del eclecticismo, y de todo idealismo, estaba en querer deducir la verdad objetiva de lo subjetivo, del hecho de conciencia. Solo es verdadero, a su parecer, aquel conocimiento que es el fiel reflejo de la realidad.

Sin embargo, Luz no tenía una concepción empírica de las ciencias, en el sentido de que no las reducía al *datismo* o la mera narración del fenómeno sensible; lo que hubiera significado la sustitución de la ciencia por la superficialidad. Es un concepto, conocer era *conocer las causas* que producían los hechos y fenómenos de la naturaleza, o lo que es lo mismo, determinar por qué las cosas no podían ser de otra manera a como en realidad eran.

Esta visión de las ciencias no dejó, sin embargo, de tener su fuerte toque de agnosticismo y escepticismo. La única meta a que pueden llegar las ciencias, planteaba Luz, es saber de las causas secundarias; porque tanto

la naturaleza de las causas como las causas primarias, son inasequibles al entendimiento del hombre. El matiz positivista de su pensamiento se pone de manifiesto en la conclusión agnóstica a que ha venido a parar su cientificidad. En su esfuerzo por cerrarle el paso a la especulación metafísica, no vaciló en negarle al entendimiento el conocimiento íntimo de las cosas, o esencias. Quizás temía nuestro pensador naturalista que de admitir este tipo de conocimiento —que, a su juicio, las ciencias no podían encarar— la metafísica insistiría en su vano y deformador esfuerzo por explicarlas.

Su agnosticismo también tiene que ver con su religiosidad, ya que conocer esencias implicaría, según él, llegar al propio conocimiento de la naturaleza divina. Y no es que Luz debiera obediencia a la Iglesia Católica (no debe olvidarse, lo que poco se recuerda, que era de sensibilidad próxima al protestantismo), sino que para un sincero creyente como él, esa posibilidad era, a todas luces, inadmisible.

Una discreción empirista le sugería que las sensaciones solo podían dar noticias de la existencia de las cosas, pero no de sus esencias. (En este punto era tan consecuente que hasta la existencia de Dios era solo asequible por sus efectos sensibles naturales). Con ello había establecido la tradicional diferencia ontológica entre existencia y esencia, para circunscribir la acción cognoscitiva a la primera, dejando a la segunda más allá del alcance de las facultades mentales de los hombres.

Para Luz y Caballero las funciones mentales son desarrolladas por diversas facultades, las cuales, opinaba, se encuentran localizadas en diversos órganos de la estructura anatómica del hombre. No creía que los órganos fueran las facultades en sí, pero llegó a la conclusión de que resultaban imprescindibles para que estas llenaran sus funciones. Al igual que hay un órgano para cada sentido, razonaba Luz, así también hay, dentro de los hombres, órganos destinados a cumplir una función específica. Con un órgano se siente, con otro se raciocina, etcétera. Las facultades morales o la conducta política no estaban exceptuadas de este rígido localismo naturalista. La propia psicología, o ciencia del entendimiento, debía encontrar sus explicaciones científicas en la fisiología; a menos que se olvidara que toda ciencia es el descubrimiento de causas.

Su visto bueno a la frenología residía en la tesis de las localizaciones de las facultades, la que era el punto clave que Luz estaba tratando de introducir. No obstante, no hay que confundir todo esto con un materialismo consecuente. Pues ni las facultades ni el alma eran vistas como resultado de una propiedad de la materia. Tanto unas como la otra necesitan, según este punto de vista, de los órganos para llenar sus funciones, como ya se

dijo, pero no son materiales. Con todo hay una desmitificación del concepto religioso e idealista del alma, al verla como un fenómeno psíquico natural cuyo órgano de funcionamiento es el cerebro.

La adhesión a la teoría de las localizaciones es consecuencia de la visión naturalista del hombre. Si el hombre es un todo compuesto de espíritu, cuerpo y sentimiento (sensoriedad), no cabe comprenderlo como hacen los idealistas que intentan conocerlo solo en lo moral o en to espiritual. La concepción naturalista del hombre implica, en este caso, una negativa a mutilarlo; es una comprensión que lo conceptúa, por un lado, como ser unitario, y, por otro, como parte integral de la naturaleza. Por eso el estudio del entendimiento envolvía el estudio de toda la naturaleza; porque ni la psicología, ni la moral, ni ninguna de las otras disciplinas que se ocupan del hombre son posibles sin la anatomía, la fisiología o sin la física misma, porque todas ellas son los fundamentos de las primeras.

Luz ha rebatido en toda la línea a la metafísica idealista utilizando como punto de referencia al eclecticismo; su enemigo directo en aquella cruzada. Su esfuerzo incluyó desde la negativa a la intuición interna hasta el rechazo al intento de establecer la independencia de las operaciones del espíritu respecto de la materia; desde el destronamiento de la autoridad de la conciencia hasta la exigencia de un trabajo científico riguroso que desalojara las pretensiones subjetivas de explicar una realidad que no se conoce.

De ahí, en síntesis, la gran batalla de José de la Luz y Caballero en favor del adelanto científico y filosófico en Cuba.

Cabe preguntarse, por último, si esa difícil tarea no chocó con las creencias religiosas de su autor. En efecto, como ya se vio, Luz buscó un compromiso entre la religión y la ciencia, que consistió fundamentalmente en hacer encajar dentro de su concepción empirista el conocimiento de la existencia de Dios, a la vez que aseveraba la imposibilidad de conocer la naturaleza de las cosas divinas. Fuera de estos cuidados y de la proclamación de doctrinas vitales para el credo religioso, Luz se cuidó mucho de evitar las confrontaciones directas, y dejó a las posibles contradicciones pasar inadvertidas.

Caballero, Varela y Luz quedaban, pues, incluidos dentro de la mejor tradición del Centenario. La acción liberadora que ejercieron en el campo de las ideas y el llamado a que nuestra juventud ejerciera críticamente sus capacidades mentales, abrieron una importante brecha dentro de la estructura ideológica del poder colonial, favoreciendo la eclosión revolucionaria.

Toda acción contra la opresión implicaba, como premisa inexcusable, el agudizamiento del espíritu crítico. Y cuando las condiciones económicas y políticas maduran, se hace necesaria, entre otras cosas, la presencia de un pensamiento libre; un criterio y un juicio crítico que pongan en entredicho las circunstancias de la vida real.

El valor de estos tres pensadores, cada uno en su hora y en su justa medida, fue decisivo en la formación de una nueva conciencia ideológica: su dedicación fue la filosofía, y con ella, enseñaron a pensar a más de una generación de cubanos.

FÉLIX VARELA Y LA RADICALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN CUBA[1]

En frase lapidaria y definitiva José de la Luz y Caballero nos indicaría la justa manera de mirar y apreciar a Félix Varela con los ojos de la larga visión del tiempo. Y es que enseñar "primero en pensar" es un gesto revolucionador de amplio alcance en la historia. El lúcido presbítero inició una tradición sin la cual no son comprensibles las dos grandes revoluciones independentistas de nuestro siglo XIX.

Abrió el sabio cubano el camino del pensar a su pueblo en más de una dimensión. Supo dejar atrás, llevado por los acontecimientos, su reformismo político inicial. Y comprendió, antes que sus contemporáneos, que la separación de España era el único camino efectivo que debían recorrer con valor e inteligencia sus compatriotas. A él debemos su pionera acción práctica e ideológica por la abolición de la esclavitud (con indemnización) que hacía su mensaje humanista real y pleno. Lo recordamos también por su quehacer radicalizador en las ideas, aguzando el espíritu crítico primero, e impulsando la profunda renovación filosófica después. Su relevancia durante la época colonial lo hace parte esencial de la tradición que nutrió el 68 y el 95.

El socialismo, además, para ser vital necesita remitirse a lo más avanzado y revolucionario de las historias nacionales. El siglo XX latinoamericano muestra que las expresiones de un marxismo y un leninismo creadores encuentran parte de su savia en una articulación no acrítica con esa tradición nacional revolucionaria.

1 Texto publicado en *Cuba Socialista*, no. 12, mayo, 1998. Se reproduce con ligeras modificaciones.

Se sintió Varela hombre de Cuba y de América. Pensó y actuó en las condiciones socioeconómicas y políticas de su isla caribeña; pero no dejó de tener presente el horizonte del resto de América, en particular de aquellos territorios del sur, por cuyos problemas e ideales también penó y se afanó. Y esta vocación continental se expresó de manera acerada y viril en las Cortes de 1823 al presentar el proyecto de reconocimiento de la independencia de las repúblicas americanas, y quedó reafirmada cuando subrayaba —haciendo mención a momentos decisivos de su vida política y académica—, que pensaba en cada uno de esos momentos como americano.

Enmarcado dentro del devenir latinoamericano, el sacerdote cubano se presenta como uno de los grandes pensadores decimonónicos del continente. Su actividad filosófica se desenvolvió en una época de grandes convulsiones políticas e ideológicas en Latinoamérica. En efecto, durante el período de gestación y realización de las guerras emancipadoras la vida espiritual de las entonces colonias novomundistas experimentaron un vuelco. En el terreno de las ideas aquel momento se caracterizó por una definida radicalización filosófica más concordante con los tiempos revolucionarios que corrían.

La acción de Varela se inscribe precisamente dentro de ese movimiento de renovación substancial de la filosofía (filosofía política y social incluidas) que tuvo lugar hacia la segunda y tercera décadas del siglo XIX, para convertirse, así, en una de las personalidades protagónicas de nuestra historia intelectual continental.

Visto en su proyección latinoamericana, el ideario del sacerdote representó una significativa síntesis de las vertientes maestras que caracterizaron el pensamiento de esas décadas: la ilustración, el enciclopedismo y el liberalismo, y la filosofía del sensualismo y la ideología.[2]

Varela supo, quizás como ningún otro, abrazar coherente y creadoramente los dos racimos direccionales que predominaron en Latinoamérica en aquellos años: la filosofía política y social y la filosofía en *strictus sensus* más circunscrita a los espacios académicos; hecho este particularmente revelador si se tiene en cuenta que en su cuna europea el enciclopedismo y la ideología se inclinaban con frecuencia por soluciones diversas entre sí. En cambio, la común estirpe iluminista de la enciclopedia y del sensualismo le facilitó al presbítero cubano la elaboración de una teoría

2 Es conveniente aclarar que el término ideología se refiere a una escuela filosófica francesa y no es equiparable ni con la concepción clásica marxista de falsa conciencia ni con el significado general que ha cobrado en las últimas décadas. Los iIdeólogos constituyen una derivación del sensualismo de Condillac, el que a su vez se inspira en el empirismo inglés lockiano.

social de aliento humanista. De todas maneras, el conjunto de estas tendencias compartían, en general, un espíritu de época y una atmósfera intelectual que inducía a sus seguidores a verlas como un conjunto. Como han hecho notar los especialistas, nuestro ojo contemporáneo tiende a identificar más las diferencias que existían entre ellas que sus propios coetáneos, quienes veían sobre todo las similitudes. No fue casual que fuera Sucre quien promoviera la enseñanza de la ideología en las aulas universitarias bolivianas.

En los siglos anteriores había predominado en Cuba, al igual que en el resto del continente, la filosofía escolástica, esa medieval escuela del pensamiento que recibió durante el siglo XVI ibérico un nuevo soplo revitalizador. Esa escolástica, llamada del barroco o segunda escolástica, señoreó en las aulas coloniales del Nuevo Mundo, con su predominante tono rígido y autoritario, particularmente acentuado a partir del siglo XVII. Hacia finales del siglo XVIII la isla caribeña se unió a la ola reformadora que inundó la vida filosófica de los territorios del sur americano. Introducido por el padre José Agustín Caballero, el antiescolasticismo crítico en Cuba se caracterizó, como en el resto de Latinoamérica, por su tono moderado, sin llegar a desentenderse, en lo fundamental, de la problemática legada por la propia escolástica; se trata de la corriente de pensamiento que he denominado reformismo electivo.[3] Así, aplicando un espíritu electivo (ecléctico), el padre Caballero remozó ponderadamente los estudios filosóficos en Cuba a través de una cautelosa pero útil recepción de la modernidad del siglo XVII, la cual, amalgamada no muy coherentemente con la problemática anterior, concluía en las típicas fórmulas conciliadoras de esta corriente.

El continuador del padre Caballero, Félix Varela, no mostraría una admiración por Descartes similar a la de su maestro. En la tarea no reformista, sino revolucionaria de ideas, que se impuso —particularmente estimulada por el preclaro obispo Espada—, el joven profesor del Seminario de San Carlos recurrió con más frecuencia a las fuentes dieciochescas del iluminismo francés que al espíritu del siglo XVII.

Caballero socavó los cimientos de la escolástica, esa filosofía hermanada al poder colonial, y preparó con ello el camino para cambios más profundos. Con Varela la filosofía entró en Cuba de lleno en la modernidad filosófica (siempre sin excluir la filosofía política y social). Junto con José de la Luz y Caballero encabezó una época de la vida filosófica

3 La caracterización y análisis de este período de la historia de las ideas en Latinoamérica lo he desarrollado más ampliamente en la introducción a la antología sobre *Las ideas en América Latina* (Casa de las Américas, La Habana, 1985, t. I).

isleña que se caracterizó por el diáfano aliento del modernismo empirista y sensualista.

No parece acertado considerar a Varela como un simple reformador. Es cierto que en una primera etapa su quehacer filosófico no rebasaba los marcos del reformismo electivo propio de finales del siglo XVIII. En este sentido, aunque menos restringido que Caballero, su actitud era todavía moderada, tal y como lo reflejan sus *Instituciones de filosofía ecléctica* (Lógica) con su limitada asimilación del cartesianismo. Pero ya hacia 1816, con el *Elenco* de ese año, se manifestó la impronta del empirismo francés del XVIII y algún tema político muy propio de las luces como el de patria. El *Elenco* viene a constituir, así, un hito divisorio de transición entre la primera etapa moderada y el radicalismo filosófico que inaugurará después, hacia 1818 y 1819, con las primeras versiones de sus dos obras filosóficas más importantes. Sus *Lecciones de filosofía* y la *Miscelánea filosófica* dan ya la muestra de la plenitud de un pensador maduro, y son, asimismo, el producto de una resuelta modernidad que su discípulo, José de la Luz, continuaría años después.

Siguiendo la línea inaugurada en el siglo XVII y continuada en el siglo XVIII Varela no comienza su filosofar adentrándose directamente en las cuestiones substanciales de la ontología. Desde Descartes la modernidad había establecido un camino que les parecía más sólido y seguro, y que el empirismo continuó a su manera. Ese punto sólido de partida para proceder al desentrañamiento de la realidad era solo posible desde la teoría del conocimiento. Según esa lógica, era primero necesario comprender las condiciones en que se producía el proceso del conocimiento cierto de la realidad, para, seguidamente, guiar el análisis con pasos seguros, y no extraviarlo en inutilidades y preconcepciones, tal y como acostumbraba a hacer la escolástica.

Imbuido del naturalismo propio del iluminismo francés pensó que el proceso del conocer podía ser estudiado y comprendido igual que un científico natural enfrenta su objeto de estudio. Ello implicaba, entre otras cuestiones, que el hombre (natural) se convirtiese a sí mismo en objeto de estudio. Varela entendía al proceso cognoscitivo como natural y pensaba, en consecuencia, que el mismo método que había sido tan fructífero en las ciencias naturales debía resultar igualmente apropiado y útil para guiar el conocer en general.

Su teoría del conocimiento se aproximaba a lo que podría considerarse un estudio psicológico de la cognoscibilidad. Seguía una manera muy próxima a la de Locke y Condillac, en la que se inspiraron los Ideólogos.

En afinidad con procedimientos característicos de la época, consideraba necesario precisar los límites apropiados en que debía moverse el sujeto cognoscente si es que quería efectivamente llegar a resultados ciertos, tal y como lo lograban las indagaciones de las ciencias naturales. Esos justos límites, en concordancia con el empirismo inglés y francés, estaban señalados por la experiencia sensible. La razón no debía, pues, en rigor, transgredir los límites de la sana empiria. Pero esta filiación empirista no lo condujo, sin embargo, a menospreciar algunas de las divisas fundamentales de la gnoseología cartesiana con su duda metódica.

El tono de su empirismo, no hay que olvidar, era francamente sensualista, tanto en relación con el origen de las ideas como en la adhesión metodológica que la misma entrañaba y que prescribía un proceder del conocer basado en el dato sensorial proporcionado por la observación y la experimentación. Como su asimilación de las teorías más modernas no era acrítica, no es raro encontrar en sus textos múltiples revelaciones de desacuerdo, algunas de cierta importancia como su posición más ponderada hacia el mecanicismo que caracterizó a algunos autores como Condillac.

Para el lúcido profesor, el juicio recto dependía de un análisis correcto, y este era solo alcanzable si se inspiraba en el orden de la naturaleza. De este precepto dependía la buena secuencia del pensar, ya que es ese orden el que señala las prescripciones para el buen conocer. Consideró que la ideología, y más específicamente la filosofía de Destutt de Tracy, era la ciencia que descubre la naturaleza de la cognoscibilidad, es decir, cómo transcurre el proceso que produce las ideas. La ideología, era el "resultado de las leyes de la naturaleza". El tono naturalista del conocimiento es aquí evidente, y se reafirma que este se nos da como un proceso natural que se inscribe en el orden general de la naturaleza.

Este conjunto de elementos ponen al descubierto el esfuerzo de Varela por conducir a la filosofía en Cuba hasta el nivel científico de la época, y sobre el cual su saber personal era amplio y rico. Su énfasis en el principio sensualista le pareció la condición inobjetable para el establecimiento en nuestro suelo de una nueva filosofía de tono realista tornada hacia la naturaleza y, por tanto, coherente con su concepción natural del hombre. Pero debe siempre tenerse presente que uno de sus objetivos principales era la total liquidación del escolasticismo, el cual, según el chispeante consejo del obispo Espada, debía ser barrido.

En coherencia con la trama argumental que propugnaba, y siguiendo el principio moderno arriba indicado, de avanzar en el análisis filosófico

a partir de una solidez inicial alcanzada con la teoría del conocimiento, expandió el crédito de la racionalidad al campo de la moral y de las ideas políticas y sociales; fue con esta divisa metodológica que se adentró en la ética y en la filosofía social y política, a las cuales brindaría un enraizamiento epistemológico.

Siguiendo la línea conceptual inaugurada con la modernidad, y con el *modus operandi* de la ideología, Varela elaboró su ética y su filosofía política apoyándose en la concepción sensualista que había estructurado con anterioridad. Es decir, arrancaba de la sensoriedad para arribar a la tesis de que el hombre, por naturaleza, busca el placer y huye del dolor. No se trataba, cabe aclarar, de la mera sensibilidad física porque incluía también los placeres del espíritu. La obtención de placer estaba en directo correlato con la posesión de todo bien, y, por este último, se podía entender un amplio abanico de posibilidades que no dejaban fuera ni la moral ni el quehacer científico.

Esta concepción se proyectaba tanto en el plano individual como en el social. El placer y la pena o el dolor quedaban así establecidos como incitadores de los comportamientos morales y como eje referencial del desentrañamiento de la política. En coherencia conceptual, su teoría política y su ética estaban referidas a su concepción sobre la naturaleza humana que había identificado anteriormente. El valor metodológico y gnoseológico de este proceder consistía en tratar de dotar a la política y a la ética de un fundamento de solidez, el cual se alcanzaría como lógico resultado de la capacidad de la doctrina para comprender y reflejar lo que para él constituía la naturaleza íntima del hombre. Ética y política debían, en rigor si querían ser verdaderas, avenirse a esos principios iniciales. A diferencia de la filosofía dominante en el mundo colonial, Varela refirió el problema al hombre, a su ser natural y a la satisfacción de sus necesidades, o sea, su bien y su beneficio. Como he hecho notar en "Tres filósofos del Centenario", sería, en cierta medida, un humanismo de base empírica y de proyección iluminista.

Claro que hoy tenemos conciencia de las insuficiencias de aquellas concepciones que no podían, desde un ángulo sensualista y naturalista, llegar a un adecuado enfoque de lo social y lo político. Eran, en rigor, concepciones ahistóricas inapropiadas para captar que los fenómenos socioeconómicos constituían, por su naturaleza, un objeto de estudio específico no reducible al naturalismo. Pero esto, para la Cuba y la Latinoamérica de esa época, no era lo esencial. Aquellos hombres, y Varela entre ellos, se inscriben entre lo más avanzado y revolucionador

dentro de las condiciones de la época. De no comprenderlo así, se caería también en una visión ahistórica; injustificable ya esta última cuando se dispone de una perspectiva de historicidad como la establecida por la filosofía y las ciencias sociales posteriores.

El conjunto de las ideas substantivas sostenidas por Varela no estaba en contradicción con su labor en favor del constitucionalismo liberal iniciada desde la cátedra dedicada a la Constitución española y que se refleja en el texto que redactó para la ocasión. Desde aquel momento el ideario político del profesor carolino se mostrará identificado con el abanico de tesis teóricas que sustentaban el constitucionalismo y que no excluía la influencia del contrato social, tan justipreciado por los grandes políticos y pensadores de la independencia latinoamericana. Y no faltará tampoco en su ideario las tesis claves emanadas tanto de la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* como de la *Constitución de 1791*.

Como es sabido, la idea utilitarista se encuentra en la filosofía de las luces del XVIII y llega a su apogeo con el liberalismo del inglés Bentham. No hay pues incoherencia en el presbítero de San Carlos cuando introduce en su discurso teórico el principio de utilidad como raíz de la conducta y del derecho. El tema de la felicidad, ese punto clave del pensar dieciochesco, está frecuentemente imbricado con el principio utilitario. Y en Varela la relación se establece tanto para su ética (lo bueno es lo útil) como para su política.

No está ausente en él ese racimo temático, tan propio de las luces y de la enciclopedia, que gira en torno a la felicidad, el bienestar, la virtud, la razón, la libertad, el progreso, y sobre los cuales vuelve una y otra vez en su producción tanto académica como publicista.

La utilidad toma en cuenta la idea del peso del interés en la conducta humana y lo relaciona con la idea de bienestar individual y social. Para ello, no dejó de recalcar Varela el imperativo de la naturaleza humana y lo que resulte más conveniente para el hombre y la sociedad en que vive, fuera de la cual no está concebido su bien ni su bienestar. Porque no puede ser útil aquello que contradiga la naturaleza humana y no se resuma en un resultado social positivo.

Pero Varela, como he apuntado en otras ocasiones, era un filósofo del optimismo, y consideraba, asimismo, que el hombre, por naturaleza, tiende al bien y huye del mal. En coherencia argumental consideraba que el error y la ignorancia eran las causas fundamentales de muchas acciones de maldad. Esa ignorancia condicionaba el actuar contra los principios del derecho natural.

Varela, parece evidente, ha entronizado a la razón como la guía más segura de la conducta moral y social. Es ella la que, apoyada en el conocimiento, debe orientar el quehacer humano; la única manera, en definitiva, de conducir de forma útil y beneficiosa al conjunto social. No es pues extraño que para él tanto la razón como el conocimiento sean bienes que poseen los hombres.

Claro que el optimismo racionalista es típico del iluminismo. Pero en las condiciones sociopolíticas y espirituales de Cuba y de Latinoamérica de aquella época esa confianza en la razón y en que la conducta puede ser convenientemente guiada por ella significaron verdaderos pasos de gigante en el devenir de las ideas. Su optimismo y su creencia en la bondad originaria no se expresa en sus escritos ni en su quehacer político como una ingenuidad irrealista sino como un acicate para llamar y exigir de sus contemporáneos las actitudes que a su parecer demandaban los tiempos. Y cuando las circunstancias continentales e ibéricas cambiaron, supo adecuarse a las nuevas condiciones sin que ello implicara una contradicción con su visión filosófica.

Esa sabia combinación de optimismo y realismo es, quizás, uno de los motivos del atractivo de su personalidad en la historia del pensamiento cubano y latinoamericano.

Fue mérito del humanismo de Varela evitar una ética sustentada sobre el inestable pedestal de un normativismo moralista, y buscó, en cambio, que esta fuera sostenida por el firme asidero del conocimiento y la sabiduría. Una pregunta clave, de la mayor importancia, subyace en los planteamientos varelianos: ¿cómo es posible actuar moralmente con certeza? Y esa certeza, claro está, solo la encontraba en el conocer. La exigencia de lo moral resulta, en consecuencia, inseparable de la exigencia del saber; de ahí se desprende como corolario que, sin esta última, lo moral constituiría en la vida social más bien un accidente.

No es ocioso señalar que, en estas circunstancias, si Varela hubiera esbozado alguna forma de escepticismo gnoseológico entonces su pensamiento, de proyección hómica, habría derivado hacia el pesimismo ético y social; pero su crédito a la cognoscibilidad y el firme y definido haz ético-epistemológico lo condujo a ese humanismo de tono optimista que le abrió, con anchura, los pórticos de una filosofía social y política del bienestar y la solidaridad humanas.

La religiosidad fue un elemento significativo en el ideario vareliano y está relacionada, en cierta medida, con su ética y su filosofía política. Como sacerdote y creyente sincero esta no podía estar ausente de su

interés. Ella es tratada como un aspecto más, aunque para él importante, de la vida social. Bien lejos estaba el profesor habanero de una visión teológica del mundo; aunque, como es natural, no podía afiliarse en este orden de cosas a ciertas posiciones propias del iluminismo y de la ideología que entraban en contradicción con su fe sincera. La idea de tolerancia no dejó, sin embargo, de estar presente, y abogó decididamente por ella; esto era también, sin duda, un iluminador mensaje para aquellos tiempos.[4]

Dentro de su pensamiento político el concepto de patria alcanzó un lugar central y significativo. No se trata solamente de un ideal de soberanía e independencia, lo que, por supuesto, era en sí de la mayor importancia. Esta dimensión no era suficiente para el profundo pensador que era el precursor de nuestra independencia. A principios del siglo XVIII el término de patria no tenía la connotación ideológica que obtendría después. Como han mostrado los estudiosos, a lo largo del siglo se fue produciendo una transformación de su significado y se acrecentó el interés que concitaba. Para la época en que Varela escribe, posterior a la Revolución francesa, ya se ha constituido (junto con la idea de lo nacional) en una problemática interesante y raigal.

El ideal de las Luces, con su vocación universalista, no acogía con particular simpatía el tema de patria; así, por ejemplo, Voltaire desconfiaba de él. El cosmopolitismo, más en concordancia con el universalismo, parece haber gozado de más atractivos. Rousseau primero, y Diderot posteriormente, influyeron, junto a otros, en sus derivaciones posteriores, y, así, la idea de patria y del espíritu nacional fue ocupando un mayor espacio. Pero lo importante en el caso de Varela es que supo acogerse a la fórmula más avanzada y radical de su época para entrelazarla con el ideario de emancipación anticolonial. No rechazaba el amor al terruño, pero no se limitó a acatar la idea de patria identificada simplemente con un territorio aunque fuera este el más vasto de todo un país. Fiel a su teoría política consideró que la patria estaba ligada a la prosperidad de la colectividad social, y el patriotismo a la defensa de sus pertenencias, sin olvidar el principio de utilidad que recordaba la inevitabilidad de la toma en consideración de los intereses de cada miembro. Por todo ello, patria era también la sociedad del bienestar y de la felicidad de sus miembros.

4 En su interesante libro sobre Félix Varela, Olivia Miranda analiza acertadamente esta dimensión del pensamiento vareliano, apoyándose precisamente en el respeto a los principios del análisis filosófico (Olivia Miranda: *Félix Varela, su pensamiento político y su época*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1984).

No sería quizás exagerado concluir, en este sentido, que con pensadores como Varela se inauguró en nuestro continente la unión de la lucha por la libertad (contra el despotismo) y la descolonización, así como la idea de lo nacional en su doble sentido de reconocimiento nacional y de aspiración libertaria; dimensiones estas que se proyectarían a lo largo del siglo XIX y a las que Martí agregaría —entre otras muchas radicalidades— el antiimperialismo, después de haberse enriquecido con el antianexionismo, también esbozado por el creador de *El Habanero*.

Parece bastante evidente el alcance remozador de la gestión vareliana en la vida espiritual de la colonia. Por derecho propio ha quedado inscrito dentro de la mejor tradición libertaria de Cuba y del continente. La acción emancipadora que provocó en el cambio de las ideas, y el llamado a que nuestra juventud ejerciera críticamente sus capacidades mentales, abrieron una importante brecha dentro de la estructura ideológica del poder colonial, preludiando con ello la eclosión revolucionaria.

Toda acción contra la opresión conllevaba, como premisa inexcusable, el agudizamiento del espíritu crítico. Y cuando las condiciones económicas y políticas maduran, se hace necesaria, entre otras cosas, la presencia de un pensamiento libre; un criterio y un juicio crítico que pongan en entredicho las circunstancias de la vida real.

El valor de este carismático pensador, visto en su hora y en su justa medida, fue decisivo en la formación de una nueva conciencia ideológica: con su quehacer en la filosofía señaló el camino del pensar a más de una generación de cubanos y sentó los cimientos de una tradición revolucionaria de la acción y el pensar que ilumina todavía el presente.

FÉLIX VARELA: CLÁSICO DE NUESTRA AMÉRICA[1]

Ya es hora de que Félix Varela, nuestro lúcido presbítero, sea con justicia considerado un clásico de Nuestra América. Pensó y actuó como cubano y como hombre de América. Y su figura se proyecta como un clásico del pensamiento, de la emancipación y de la lucha por la libertad y la justicia de nuestro continente.

En su quehacer múltiple mostró Varela una vocación de proyección no solo nacional sino también continental, particularmente expresada en su identificación con el proyecto y las luchas por la independencia de las repúblicas al sur del río Bravo.

Vista su figura en el contexto latinoamericano, el sabio sacerdote se presenta como uno de los pensadores más significativos y profundos de todo el siglo XIX continental, tanto por su rigor conceptual y analítico como por su honda y original visión de los problemas teóricos y políticos que enfrentó. Su actividad filosófica, cabe recordar, se desenvolvió en un período de la historia de América Latina de grandes e importantes acontecimientos políticos e ideológicos como lo fueron, sin duda, las convulsiones sociales e independentistas y la ulterior fundación de las nacientes repúblicas. En el plano del pensamiento y de la vida espiritual en general participó y lideró la radicalización de las ideas filosóficas, incluyendo las concepciones políticas y sociales. Se entró entonces de

1 Texto ligeramente modificado de la ponencia presentada en marzo de 2003 en el "Encuentro-Homenaje: Dos siglos de pensamiento de Liberación Cubana (De Félix Varela a *La Historia me Absolverá*)" y publicada en *Dos siglos de pensamiento de liberación cubana*, Ediciones Imagen Contemporánea, La Habana, 2003.

lleno en la modernidad filosófica, dejando atrás las ideas moderadas del reformismo electivo, en su momento fructíferas, para enrumbarse por terrenos más osados. Varela fue en Cuba el iniciador de la radicalidad y de la plena modernización de la filosofía; un empeño que continuaría con gran lucimiento su discípulo José de la Luz y Caballero. Se inscribe asimismo Varela, por derecho propio, dentro del general movimiento de renovación del pensamiento político y social que tuvo lugar en el continente, sobre todo hacia la segunda y tercera décadas de la centuria decimonónica. Fue en esos empeños que llegó a convertirse en una de las figuras protagónicas del devenir espiritual de Latinoamérica.

Uno de los logros que hacen de él un clásico continental consiste en que su ideario representó una lúcida y creadora síntesis de ideas y vertientes ideatorias, con lo que logró captar y expresar el espíritu de una época. Supo conformar, de esta manera, en un haz unitario y coherente, concepciones que emanaban de diversas tendencias predominantes, pero que en rigor expresaban, cada una a su manera, la atmósfera de aquel momento histórico; no se trató en ningún instante de una mezcla híbrida o ecléctica de visiones contradictorias o dispares.

El período de la evolución de la filosofía en Latinoamérica, que cubre desde la última década del siglo XVIII hasta el primer tercio del XIX, fue predominantemente iluminista y sensualista con una clara presencia concomitante de la Ilustración y del movimiento de la enciclopedia. Fue un momento en nuestro continente de predominio de las temáticas de tipo político y social, a la vez que, sobre todo en la tercera década del siglo XIX en los colegios y universidades, se acogieron las teorías del sensualismo y la ideología francesas. En línea general, el conjunto de aquellas corrientes se dieron de manera entrelazada, aunque en lo que a producción teórico-filosófica se refiere solo lograron plasmarse en una unidad conceptual en contadas figuras de hondo pensamiento como Félix Varela. El que predominara la influencia francesa no tiene, en realidad, nada de excepcional. Durante el siglo XVIII europeo, Francia fue sustituyendo a Inglaterra en las preferencias filosóficas, y ese fenómeno fue también particularmente relevante en España y Portugal, las metrópolis de las colonias latinoamericanas.

Resulta importante resaltar que el conjunto de las corrientes que influyeron en Cuba, y en América Latina en general, se daban como parte de una atmósfera intelectual e ideológica global. Era en esta forma de conjunto que eran percibidas, por lo que no hay que entenderlas solamente en sus especificidades respectivas de escuelas o tendencias. Así no se perciben como contradictorias la sensibilidad liberal y la

proveniente de la Ilustración, puesto que, en definitiva, ellas también llegaron a coincidir en el espíritu de los propios países europeos que las engendraron.

Varela se mostró como diáfanamente iluminista siguiendo la tradición francesa, y hasta su evidente preferencia por Locke en cuestiones de epistemología se correspondía con el propio favoritismo de que gozaba el filósofo empirista inglés en la Ilustración francesa. Varela, como el resto de América Latina, siguió al iluminismo también en sus derroteros políticos y sociales. Hecho nada excepcional si se tiene en cuenta la vigorosa creatividad de que dio muestras la Ilustración francesa, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII.

Varela desarrolló una concepción abarcadora sistémica. Sobre la base de una gnoseología empirista construyó su edificio conceptual-filosófico en el que incluía, además de la inevitable ontología, una ética y una teoría política; todas unidas en un haz armónico, e interconectadas entre sí; una totalidad conceptual de fundamento epistemológico. Como buen iluminista Varela no dejó de otorgarle su confianza a la razón, a la razón humana; ella era el único camino, en definitiva, para acceder a la verdad y a la felicidad, dos objetivos centrales de la tradición iluminista.

En el terreno de las ideas políticas Varela comprendió los valores del liberalismo para la sociedad de entonces, así como del utilitarismo ético y político. A la vez acogió una parte significativa de las temáticas propias de la Ilustración y la Enciclopedia como la felicidad, el placer, la naturaleza, la virtud, la verdad, el hombre, el pueblo, etcétera.

La ética y la teoría política de Varela descansan sobre los fundamentos de su teoría del conocimiento empirista. Partía de la sensoriedad humana y de su visión del hombre como ente natural, ambas de raíz iluminista. Él consideraba que tanto la ética como la política debían corresponderse con la verdadera naturaleza del hombre. Plenamente dentro del espíritu de la Enciclopedia y la Ilustración, consideraba que una buena parte de los males sociales que había caracterizado la historia de la humanidad se debía a que los preceptos y las normas no se correspondían con la naturaleza humana. La nueva política y la nueva ética, que Varela no concebía como cuestiones totalmente separadas, tenían como una de sus tareas precisamente derivar las normas y preceptos de manera natural, para que, guiados por la razón y no por lo sobrenatural, pudieran conducir al ser humano al bienestar y la felicidad. Estas son ideas que entrelazan claramente con el principio de utilidad, que desarrolló en su momento más plenamente Bentham pero que constituye una de las referencias

claves del pensamiento de la Ilustración. Así una ética sensualista y utilitaria iba, en el caso de Varela, a hermanarse con la sensibilidad liberal, en particular el liberalismo político, y su profunda filiación a la idea de libertad. Su optimismo iluminista se mostró también en aquella confianza que manifestó en las posibilidades de una conducta moral de los hombres y ordenamiento social más justo, a partir, precisamente, de los dictámenes de la concepción naturalista del hombre. No hay tampoco contradicción en la defensa de la doctrina sensista y los principios del liberalismo, un hecho que también se encuentra en el liberalismo español del que tanto se nutrió Varela. Similarmente, en comunión con ese liberalismo español y con el espíritu ilustrado tuvo un sentido anhelo por una honda remodelación de la sociedad y de la vida política inspirada en el sensismo epistemológico, aplicado, como se acaba de apuntar, a la moral; ello conducía por lógica, al utilitarismo. Al igual que en España su concepción se caracterizaba por el sensualismo aplicado no solo a la política sino también a la pedagogía; lo útil quedaba establecido como doctrina moral. A pesar de su adhesión a la ideología, no acogió el elitismo en su doctrina pedagógica, pero sí la creencia en el poder de la educación.

Es importante hacer notar que en el sacerdote carolino la relación entre ética y política es esencial; de hecho su manera de manejar el principio de utilidad separado de los cánones afrancesados implica una forma de articulación entre lo ético y lo político, lo cual dejará profunda huella en la tradición más avanzada y progresista del devenir espiritual cubano. Hay en él una moral utilitaria de la felicidad, alejada esta de los cánones de la simplicidad hedonista; la búsqueda del placer es, recordemos, base de la teoría del conocimiento del sensualismo. Debe tenerse en cuenta que el principio de felicidad fue también característico de la ilustración francesa, y no dejó de plasmarse en la propia *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Y la felicidad, junto con otras entradas como disfrute, placer, etcétera, está asimismo en la Enciclopedia. La defensa del placer no es, en el caso de Varela, el de los mundanos aristocráticos del siglo XVIII europeo. Hay en él un equilibrio entre razón, placer, disfrute y bien colectivo. Fiel, por otra parte, a los principios del empirismo y la ideología, comprendía la moral como una especie de ciencia fundada en la psicología natural. Sin duda una de las dificultades que Varela, al igual que los demás iluministas, tuvo que enfrentar, fue la instauración de una moral sobre las ruinas de la añeja moral dogmática; se trataba de establecer una nueva ética inmanente y fundamentada en la razón y la naturaleza del hombre, y a la cual el hecho social y el político no le fueran

ajenos. Una moral natural, pues, que no partiera, como la tradicional, de un mandamiento exterior al hombre mismo. Una moral esclarecida, en definitiva, por las luces.

La razón proveía los cánones por los cuales debía guiarse y regirse la conducta humana y las instituciones sociales para quedar debidamente justificadas y legitimadas. Estas posiciones no entraban en contradicción con la sensibilidad y la acogida que Varela brindó al liberalismo. La centralidad de la libertad era en él tan natural como era el caso de la mayoría de las corrientes liberales y, en especial, las españolas más radicales. Había una unidad entre liberalismo y exaltación de la libertad; el liberalismo aparecía entonces como garantía de las libertades. La libertad y no la igualdad era la verdadera palabra mágica del liberalismo europeo, y ello permeó la acogida del liberalismo en América Latina. Pero en Varela no hay tensión entre libertad e igualdad, y asimiló la idea, de una parte de la tradición ilustrada francesa, de que la educación es necesaria para el logro de la igualdad.

En el liberalismo sensualista vareliano la libertad está, como en el liberalismo español, relacionada con la idea de nación y patria. En su liberalismo todas las libertades se funden en la imagen del Estado liberal. En el caso de Cuba, y en el de Varela en particular, el ideario liberal e iluminista es inseparable del constitucionalismo. La prédica de nuestro presbítero está imbricada en este caso con el ejercicio de su docencia para la cátedra dedicada a la Constitución española del doce. Los temas éticos e ilustrados están plasmados en algunos de sus artículos. Así se dice, en el artículo 13, que el objeto del gobierno es la felicidad de la nación, y en el 6 que los españoles deben ser justos y benéficos. En el primer caso se encuentra también la idea de la nación tan propia del liberalismo español en aquellos años. La constitución se basa también en el concepto de un orden racional y contra la arbitrariedad de la administración, una divisa de importantes repercusiones en las condiciones de la Cuba colonial. El liberalismo constitucionalista de Varela concebía que sin constitución no había libertad y sin libertad no había patria. Debe recordarse que para Varela el concepto de patria está ligado al bienestar de los ciudadanos de un país y no al simple hecho de la territorialidad. En el liberalismo constitucional de Varela, y de América Latina en general, las ideas de la Ilustración y la enciclopedia se dan unidas con el liberalismo. No hay que olvidar, en el caso de Varela, que Destutt de Tracy —el Ideólogo— defendía explícitamente una doctrina política constitucionalista, de especial interés para Cuba y para España. La idea

de nación y patria le otorga al constitucionalismo doceañista, que abrazó el presbítero cubano, una doble dimensión de liberación, y vincula la idea de libertad con la de nación.

Visto este período de la historia de las ideas en América Latina en su conjunto, Félix Varela se presenta como una de sus figuras paradigmáticas, capaz de expresar, quizás como ningún otro en el plano del pensamiento, el vasto panorama de las ideaciones con sus entretejidos y multiplicidad de dimensiones, y lograr una síntesis creadora ajustada a la radicalidad posible de aquellos tiempos.

Con su quehacer, desarrolló nuestro presbítero el espíritu crítico, dejó un legado —junto con Luz— de rigor para más de una generación de cubanos, y contribuyó a la forja de esa tradición, que irradia todavía el presente latinoamericano, de la necesaria unión entre el pensar y el hacer. Hombre de pensamiento y de obrar, pertenece por derecho propio a esa categoría singular, y novedosa en la época, de los filósofos y los intelectuales comprometidos que tan brillantemente había inaugurado Voltaire, y que en el caso de Cuba y del continente, iniciaba una tradición de gran proyección futura.

Por todo ello es un clásico del pensamiento, de la acción y de la tradición libertaria; del quehacer y del pensar crítico, y del optimismo que debe guiar el presente y el porvenir para todos los tiempos.

JOSÉ DE LA LUZ Y CABALLERO: FILÓSOFO DE AMÉRICA[1]

"Él, el padre; él, el silencioso fundador […], y se sofocó el corazón […] para dar tiempo a que se criase de él la juventud con quien habría de ganar la libertad […]; él que es uno de nuestras almas...ha cundido por toda nuestra tierra, y la inunda aún con el fuego de su rebeldía […], y consagró la vida entera […] a crear hombres rebeldes y cordiales que sacaran a tiempo la patria interrumpida de la nación que la ahoga y corrompe [...]".[2] Ha hablado Martí con la justeza y pasión acostumbrada, y ha hablado para todos los tiempos, en un espléndido texto de *Patria* de noviembre de 1894. Es significativo que, precisamente, aquel que se afanaba en los quehaceres ardientes para iniciar la guerra necesaria, en estas palabras escritas en su plena madurez de pensador y de guía político y revolucionario nos indicara cómo mirar y valorar al maestro de tantos revolucionarios de 1868. Y llama la atención que sea él, a quien acostumbramos tanto escuchar, a quien tal parece que desoímos cuando se trata de don Pepe.

Luz, lo sabemos, no abrazó la causa independentista ni fue diáfanamente antiesclavista como su maestro Félix Varela. Sin embargo, muchos de sus contemporáneos, incluyendo los representantes del gobierno despótico de la metrópoli, lo sintieron e identificaron como un patriota.

1 Texto escrito con motivo del bicentenario del nacimiento de José de la Luz y Caballero y publicado en *Cuba Socialista*, 18, 2000.

2 José Martí: "José de la Luz y Caballero", en *Patria*, 17 de noviembre, 1894. Reproducido en *Aforismos*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1962, pp. XIII-XV.

Martí en más de una ocasión lo colma de elogios y reconocimiento: él que levantaba los ánimos y preparaba la guerra lo sintió como suyo. Y aquella visión martiana está seguramente forjada por toda una atmósfera que le llegó de una parte de los insurrectos de 1868 y de su propio maestro, Mendive, quien había sido también discípulo de Luz; y se forjó también por la comprensión del Martí maduro de cómo se fraguaba una nación y una revolución. Hoy, me parece, un juicio del Martí ya maduro pudiera ser un sabio moderador de actitudes extremas en nuestra comprensión del verdadero lugar que ocupa Luz, por mérito propio, en la rica tradición que todavía es capaz de nutrirnos.

Permítaseme ratificar lo que durante tantos años afirmé en mis clases universitarias: Luz se sitúa entre los filósofos más importantes que ha producido América Latina, y dentro del siglo XIX es quizás, junto con Bello, el más profundo y riguroso. Su famoso tomo V de la *Polémica filosófica*, la *Impugnación a las doctrinas filosóficas deVíctor Cousin*, se proyecta como una de las obras más penetrantes y de extraordinaria fineza analítica de la que dispone la historia de la filosofía en Cuba y en Latinoamérica.

En otras ocasiones he hecho notar los hitos de concordancia y de diferencia entre la evolución de la ideas en Cuba y en América Latina. En esencia, Cuba coincide y se inserta en ese movimiento general, pero debido a las conocidas diferencias históricas, sobre todo en lo que al sentimiento y acción separatistas se refiere, la trayectoria de las ideas filosóficas va a mostrar singulares e interesantes particularidades para la Isla caribeña. Resulta obvio que un primer punto de diferencia está en la no presencia en nuestro país del específico pensamiento prefilosófico que mostraron las culturas originarias más avanzadas del continente al sur del Río Bravo. Pero el segundo momento en que Cuba se singularizó fue el de la época de Luz, y sobre todo gracias, precisamente, a su posición filosófica en evidente contracorriente de las expresiones dominantes.

Revisemos brevemente los antecedentes que desembocaron en aquella situación.

En Cuba la filosofía no había alcanzado en los siglos XVI y XVII el desarrollo de otros centros culturales de las colonias ibéricas como en Nueva España (México) y Perú. Al igual que en el resto del continente dominó la escolástica ya dogmatizada y anquilosada, plena de rigideces y obstacularizadora del avance del pensamiento. Aunque un poco más tardíamente que en otros países, se inició en nuestra tierra en los años finales del siglo XVIII aquel movimiento de moderada renovación que me ha parecido oportuno denominar reformismo electivo. No habría que olvidar, sin embargo, que algunos lustros atrás se habían manifestado

ciertos antecedentes como lo fue la presencia en Cuba de uno de los renovadores jesuitas mexicanos (el padre Alegre) y los Estatutos del Seminario de San Carlos. Estos Estatutos le facilitaron al padre José Agustín Caballero, tío de don Pepe, la obra fundacional de renovación y reforma filosófica que llevó a cabo y sin la cual la acción decisiva de Varela primero y de Luz después no habrían sido posible. La ola antiescolástica moderada inundó entonces los espíritus en Latinoamérica y preparó en cierta medida el terreno para cuando las circunstancias socioeconómicas y políticas fraguaron se desarrollara el radical y revolucionario pensamiento y acción de las guerras de emancipación. José Agustín lideró junto a Tomás Romay la lucha antiescolástica en Cuba hasta la irrupción de Félix Varela. El tono de José Agustín era cuidadoso y moderado. "Así, —hice notar en 'Varela y la radicalización de la filosofía en Cuba'— aplicando un espíritu electivo (ecléctico), el padre Caballero remozó ponderadamente los estudios filosóficos en Cuba a través de una útil pero cautelosa recepción de la modernidad del diecisiete".

Varela, cabe recordar, estimulado por el Obispo Espada radicalizó la acción transformadora e impulsó de lleno la filosofía en Cuba hacia la modernidad. La acción intelectual y política de Varela está, en aquel momento, en perfecta sintonía con las tendencias dominantes en el continente de la cual es él mismo una figura significativa. El sabio presbítero efectuó el tránsito del electismo (o eclecticismo) a la plena modernidad filosófica que, yendo más allá del espíritu del siglo XVII, abrazó creadoramente las posiciones del iluminismo, la enciclopedia y el sensualismo en su expresión de la ideología. Llevó a cabo la plena liberación de la filosofía de su carácter de sierva de la teología que Caballero había iniciado y colocó a la teoría del conocimiento, siguiendo las pautas típicas de la filosofía moderna, como el punto de partida del análisis y del proceso argumental filosófico. En América Latina el sensualismo de Condillac y sus derivaciones de la ideología de Cabanis y Destutt de Tracy fueron sobre todo tendencias que se implantaron en la vida académica con la independencia. Figuras claves del iluminismo y la enciclopedia francesa fueron acogidas con entusiasmo y pasión por las fuerzas que tomaron partido por la independencia. Voltaire, Raynal, Montesquieu, Rousseau, Diderot y el ideario de los "Derechos del hombre y del ciudadano" nutrieron, como se sabe, el ideario de los revolucionarios latinoamericanos. Varela, por su parte, integró tanto la vertiente de filosofía política y social del iluminismo como el empirismo y la ideología propios de la filosofía *in*

strictu sensu. En este último esfuerzo su nombre se entrelaza, por ejemplo, con los de Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta (en Argentina), por solo mencionar algunos.

Pero si, como veremos, esta es la atmósfera filosófica a la que se acogió Luz, su época ya no es la de Varela ni en Cuba ni en América Latina. En el resto del continente la emancipación de la metrópoli era hacia 1830 un hecho consumado e irreversible y ya se contaba con la experiencia de los primeros años de vida independiente. El liberalismo político y económico continuó desarrollándose en este período de la historia de las ideas pero el ímpetu iluminista y sensualista se fue apagando. En el terreno filosófico estricto una nueva corriente, venida también de Francia, fue ocupando el lugar preponderante en la vida académica, se trataba del eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin.[3] Los hermanos González del Valle en Cuba forman parte de esa corriente continental que expresó los cambios de signos ideológicos en el continente para enfrascarse en un esfuerzo de liquidación de las tendencias progresistas anteriores.

En las jóvenes repúblicas latinoamericanas reinaban los conflictos y las guerras civiles y el caudillismo de base latifundaria se entronizaba firmemente. La liquidación del colonialismo no superó las distintas

3 No es ocioso quizás hacer algunas aclaraciones respecto al sentido del eclecticismo para los no especializados en cuestiones filosóficas. En general, el eclecticismo tiene mala reputación en la filosofía porque generalmente se refiere a una posición híbrida de intento de unir polos opuestos de manera incoherente como el materialismo y el idealismo. En el caso de Víctor Cousin se refiere específicamente a una escuela filosófica que se denominó a sí misma como tal y que intencionadamente buscó esta forma de sincretismo que en realidad era una forma de espiritualismo. Cuando en la segunda mitad del siglo XVIII nuestros pensadores más avanzados se denominaron a sí mismos eclécticos (o electivos que es el término equivalente en latín) siguiendo a tendencias venidas de la Península (recordemos a los llamados eclécticos portugueses) se refieren a una reacción contra la escolástica dominante y abrumadora, la cual encerraba una actitud antiescolástica conciliadora que se expresaba mediante la divisa de no adherirse a ningún autor y poder seleccionar o elegir entre varios. Aquella actitud contenía una divisa contra el principio de autoridad propio de la escolástica, a la vez que se aspiraba a encontrar la verdad donde se hallara. Ninguno de estos dos sentidos debe confundirse con la idea (tautológica) de tomar elementos de tendencias o escuelas ni de inspirarse o estar influido por otros autores. Desde que la filosofía nació en Grecia y se crearon las primeras grandes escuelas y sistemas (Platón, Aristóteles, etcétera) los filósofos se han inspirado y partido de lo postulado o afirmado por otros; pero, obviamente, no se trata de ningún sincretismo incoherente de conciliación de opuestos. Por ello no parece ayudar mucho (sino que más bien crea confusión) constatar la presencia de un "electismo" en la evolución del pensamiento cubano, puesto que esto ni lo diferencia ni lo singulariza de los otros.

formas de explotación clasista y étnica y mucho menos se orientó hacia la emancipación social; los esfuerzos en este sentido no llegaban a cuajar o eran de duración efímera. El conservadurismo ideológico del eclecticismo y de la revitalizada escolástica y la preservación del poderío de la Iglesia expresaban aquel estado de cosas. Pero este período de la filosofía no es tan unitario ni homogéneo como los anteriores; en realidad hay una cierta diversidad que incluye el desarrollo del liberalismo a lo largo de todo el siglo XIX y la presencia de manifestaciones del socialismo utópico, en particular en la década de los años 30, el cual expresaba la desilusión y la frustración de las esperanzas de justicia social nacidas con las revoluciones de independencia.

Luz tomó la continuación del camino filosófico transitado por Varela y así ambos constituyen la expresión de la radicalidad filosófica y del establecimiento de la plena modernidad. Su posición es también empirista de tipo sensualista y, en este sentido, se inserta en esta línea de pensamiento; aunque teniendo en cuenta los advenimientos filosóficos y científicos posteriores a Varela. Desde el punto de vista del momento filosófico latinoamericano se ubica dentro del período posterior en el que esas tendencias eran dominantes, y sus contemporáneos en el tiempo no son los mismos de Varela, con quienes este estaba en comunión ideológica. Ahora el momento es el de Cousin y sus seguidores y en el resto del continente descollan nuevos pensadores representantes de variadas tendencias como Alberti (Argentina), Lastarria (Chile), Mora (México), etcétera. Diáfanamente eclécticos al igual que los González del Valle fueron Mont'Alverne y Gonçalves de Magalhaes (ambos de Brasil), Ellauri (Uruguay), San Román (Bolivia), etcétera. La tendencia dejada atrás por ellos, y que es en esencia la de Luz, será acusada de materialista y atea; acusación que no era totalmente nueva puesto que sus iniciadores en el continente ya habían tenido que enfrentarla y hasta sufrirla como le ocurrió a Lafinur. El ecléctico argentino Alsina afirmaba sin ambages que el sensualismo había degenerado en dos fuentes de errores y crímenes: el materialismo y el ateísmo. Y en Bolivia el decreto de Sucre introduciendo el estudio de la ideología en la educación también fue censurado como ateo y materialista. La atmósfera de acusaciones no excluyó a Cuba ni a las posiciones representadas por Luz.

A Luz, pues, hay que verlo en esta situación *sui generis* a contrapelo de una atmósfera espiritual que penetraba y se adueñaba de los espíritus, defendiendo una posición que, aunque adaptada a los nuevos tiempos, ya no era la preponderante. Pensador pues de dos momentos, aquel al que estaba unido por identificación intelectual e ideológica y ese otro de sus

contemporáneos de los que, salvo excepciones, difería. El haber tenido la lucidez y el valor de actuar y mantenerse fiel a las corrientes más progresistas y oponerse a los ataques conservadores contra el espíritu del siglo XVIII (como lo hacían Cousin y sus seguidores) no es una de sus menores contribuciones. Más aún, haber comprendido, a contrapelo de la atmósfera filosófica reinante, el error y los peligros de las nuevas corrientes y haberse enfrentado a ellas con todo el peso de su prestigio y de su saber filosófico, le garantizan el lugar que ya ocupa en la historia de nuestro devenir intelectual. Identificar y comprender las diferencias y matices de todos estos rejuegos filosóficos de época resulta imprescindible para apreciar plenamente su contribución y evitar a la vez insertarlo en un abanico intelectual demasiado abierto, como sería la visión global de una primera mitad del siglo XIX, la cual no constituye, ni en Cuba ni en América Latina, una unidad espiritual o ideológica y donde se diluirían, además, los contrastes esenciales del pensamiento cubano y latinoamericano. Y habría que reconocerle también el haber sabido mantenerse enhiesto en medio de la tormenta política de la difamación y la persecución.

Luz fue hombre de gran cultura y vasto saber filosófico. Llama la atención la actualización de sus conocimientos que incluía, por ejemplo, el conocimiento no solo de la filosofía idealista clásica alemana sino también de Feuerbach. Este saber y profundidad de análisis explica que alguien como Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, le reconociera su valía y destaque dentro del conjunto de los pensadores latinoamericanos.

Como se apuntó arriba, su modernidad filosófica se inscribió en la continuidad vareliana del empirismo. En esta línea podemos considerarlo más cerca de la empiria más mesurada de Locke que del sensualismo de Condillac, posición que se debía probablemente a su desconfianza por los excesos sensualistas del filósofo francés.

Casi todo el pensamiento de Luz está expuesto a través de la importante polémica filosófica que tuvo lugar en Cuba entre 1838 y 1840, en particular en torno al eclecticismo de Cousin, y de la cual fue el maestro de El Salvador su figura central. Pero estas polémicas, como se recordará, versaron también en torno al método y la moral. Esta última cuestión concernía a la relación entre moral utilitaria y moral religiosa. Luz no rechazó la moral utilitaria y consideró que ambas no eran necesariamente opuestas sino más bien complementarias. Aquí cabría quizás identificar una influencia de la filosofía clásica alemana, pero también debe tenerse en cuenta el sesgo utilitarista de Varela y del iluminismo en general.

El punto álgido de aquellas contiendas teóricas lo constituyó sin duda la polémica sobre el eclecticismo, a cuya introducción en Cuba se opuso Luz con todas sus fuerzas, convencido de que era dañino y pernicioso para la juventud. Si el ideario de Cousin no llegó finalmente a hacer fortuna en Cuba, como ocurrió en muchos otros países del continente, se debe sin duda a la actitud de Luz; un mérito que apenas se le reconoce como tal.

La concepción filosófica de Luz —a partir de su posición empirista en cuanto al origen de las ideas— tiene, según me parece, como objetivo central crear una ciencia del hombre. Al hombre lo ve como un todo integral, armónico, de múltiples facetas. Se adhiere plenamente a un naturalismo cientificista que ubica la comprensión del hombre como parte de esa naturaleza.

El iluminismo lucista es naturalista y se apoya en la idea de que las ciencias constituían una totalidad unitaria en correspondencia con la unidad del mundo, unidad de la que forma parte inseparable el hombre mismo. Estas tesis están íntimamente imbricadas con su posición de claro y firme rechazo a las especulaciones filosóficas y, en consecuencia, a la metafísica y la ontología, a las que Luz les achacó mucho de los males y desvaríos de la teoría.

Para Luz no debían existir obstáculos para las ciencias. Estas, a través de sus métodos de observación y experimentación, abrían el camino al verdadero conocimiento; en realidad, pensaba, constituían el único camino hacia ese conocimiento de la naturaleza que es también el del hombre. En la visión lucista las cosas de la naturaleza están entrelazadas las unas con las otras y son interdependientes.

Luz creía que las funciones mentales eran desarrolladas por las diversas facultades, y que estas se encuentran localizadas en los diversos órganos según la estructura anatómica y están llamadas a efectuar funciones específicas. En esta parte de su concepción, Luz roza un materialismo de localismo biológico que inquietó, desde lejos, al propio Varela. Efectivamente, siguiendo la lógica de su argumentación, consideró que las facultades morales o la conducta política no estaban exceptuadas de estas localizaciones cerebrales, cuyo fundamento estaba en la fisiología. Tal adhesión a la teoría de las localizaciones, extraída de la frenología y de su base fisiológica, conducen a que la visión naturalista del hombre desembocara en el biologismo. En consecuencia, y siempre apoyado en la idea unitaria del hombre, ni la psicología, ni la moral eran posibles sin la anatomía, la fisiología o la física, porque —seguía la lógica de la argumentación— todas ellas son los fundamentos de las primeras. Sin

duda que las preocupaciones de Varela eran justificadas; y con cierta razón ironizaba el Presbítero en una de sus cartas a su ex discípulo alertándolo que se había "vuelto muy médico y que funda casi todo en la fisiología". En cuanto a la moral, le insistía, "estoy seguro que todos los fisiólogos del mundo no enseñaron una moral más sana que la de los Padres de la Iglesia y ninguno de ellos fue fisiólogo".[4] La amonestación estaba justificada, pero en rigor Luz no afirmaba que el simple conocimiento de la fisiología hiciera a nadie más moral o conocedor de la moral que otro; su tesis iba más bien encaminada a la idea de la existencia de fundamentos fisiológicos de la conducta de los hombres, sin excluir la moral.

Las reflexiones de Luz sobre cuestiones de teoría del conocimiento son incisivos análisis cincelados con rigor y precisión. La referencial *Impugnación a las doctrinas filosóficas de Víctor Cousin* es una prueba de ello. Allí enfrentó al filósofo francés, entre otras cosas, en su famoso hecho de conciencia que desembocaba en el yo aislado característico del espiritualismo ecléctico. Claro que la argumentación de Luz parte de los principios empiristas sobre el origen de las ideas. Pero llama la atención la incorporación dentro de su gnoseología de la idea de un principio activo interno, inspirado quizás en Kant y en la filosofía clásica alemana.

El naturalismo de Luz no debe interpretarse como algo que podía chocar con sus creencias religiosas. La religiosidad de Luz, como la de Varela y sus contemporáneos de las diversas tendencias, no debe ser puesta en duda. Pero en Luz parece manifestarse una especificidad que lo ubicaría en situación particular. Hay en él una religiosidad cristiana sincera, alejada del doctrinarismo dogmático de la iglesia católica, con cierta sensibilidad de tipo protestante. La religiosidad se da en él como una vivencia intimista similar a aquella añeja que preconizaba Erasmo y que tuvo antecedentes en la propia América Latina, en el siglo XVI, entre los seguidores del autor del *Elogio de la locura*. A ello habría que agregar no solo sus significativas lecturas comentadas de la *Biblia* en memorables tardes del Colegio, sino sobre todo las pistas que dejó en sus aforismos cuando veía a Lutero como el Descartes de la religión y a este como el Lutero de la filosofía. Y todavía en otra de aquellas pinceladas breves y sintéticas señaló al protestantismo claramente como "*my view of the subject*".[5]

4 Félix Varela: "Carta del 21 de octubre de 1840", en *Obras*, Editorial Cultura Popular, La Habana, 1997, t. III, p. 232.

5 Cf. *Aforismos*, ed. cit., aforismos 444 y 445, p. 285; aforismo 158, p. 114. En este último Luz indica de manera significativa que Descartes es el Lutero de la filosofía, y Lutero el Descartes de la religión.

Lo importante está, sin embargo, en tener en cuenta que lo significativo, tanto en él como en Varela y en sus contemporáneos de filosofía, era que la religión no brindaba la óptica ni el cristal a través del cual manejar los análisis e interpretaciones de las diversas problemáticas filosóficas. La religión queda, en estos casos, como un hecho de conciencia individual y no como una guía a la concepción del mundo; lo que no excluye obviamente la práctica sincera de sus creencias religiosas.

Otro elemento adicional va a resaltar aún más las particularidades de Luz. Conducido al parecer por la polémica contra el eclecticismo tuvo que adentrarse en los temas a que la propia lógica del debate lo conducía, y así desembocó en observaciones sobre la filosofía de la historia, un hecho novedoso por aquella época y cuyas temáticas en América Latina también corresponden, al parecer, a mediados del siglo XIX con pensadores como Alberdi en Argentina. Claro que en el socialismo utópico también se encuentran elementos significativos, pero dichas corrientes afloraron igualmente en este período de la filosofía latinoamericana, o sea, aproximadamente durante las tres décadas centrales de la centuria. Luz enfrentó la filosofía de la historia de Cousin y de los cousinianos del patio y puso al descubierto su falta de originalidad respecto a Hegel. Pero sobre todo destacó lo nocivo de sus tesis que conducen, a juicio de Luz, al fatalismo y la liquidación del libre albedrío. El agudo habanero desenmascaraba la aplicación del panteísmo a la historia que hacía Cousin y alertaba sobre aquel espiritualismo mutilador de la dimensión multifacética del hombre, una idea tan esencial a su propia concepción. Con sus incursiones en la filosofía de la historia, aunque fragmentarias, agrega Luz a su haber una contribución al avance de la filosofía en Cuba y a su actualización.

Es reiteradamente ese Luz el que abre continuamente caminos a la inteligencia y al progreso de la filosofía en su país y en su América. Y este papel de vanguardia filosófica influyó quizás también en los juicios de Martí y de otros destacados independentistas como Céspedes.

Martí se inquietaba que él, "el padre", fuera desconocido por "los que no tienen ojos con que verlo".[6] ¿Menguaremos nosotros la contribución de Luz, que es una manera de desconocerlo, porque nos falten ojos con que verlo?

6 José Martí: ob. cit., p. XIV.

SACO Y LOS ORÍGENES DE LA NACIONALIDAD CUBANA[1]

Para comprender a José Antonio Saco y la función que desempeñó en la temática de la nacionalidad, se hace necesario que inicialmente recordemos algunos ejes señalizadores que deben, en cierta medida, funcionar como puntos de referencia para la reflexión. Sería un craso error tratar de adentrarnos en la cuestión de la nacionalidad si no se tienen en cuenta las varias coordenadas que se entrecruzan a la hora de analizar la problemática tal y como se la planteaba Saco.

El conspicuo bayamés, cabe recordar, actuó dentro de la línea del reformismo político de la década de 1830 con las demandas y actitudes de aquel grupo que son bien conocidas. Para nuestro propósito interesa señalar que se trataba de una postura ante la cuestión de la relación de Cuba con España, o, dicho en otros términos, entre la independencia o continuar siendo dependiente (colonia) de España. Ya José Agustín Caballero había planteado en su momento la problemática teórico-política que subyacía en la segunda opción, esto es, cuál es la correcta relación que debe existir entre la metrópoli y sus dependencias. Todo ello incluía, además, la cuestión del colonialismo, un asunto que el resto de Latinoamérica ya había resuelto con las exitosas luchas por la independencia poco antes de que Saco actuara. Esta es una de las coordenadas referenciales, la cual constituye, en lo esencial, una problemática política (aunque el

1 Ponencia presentada en la Jornada Científica organizada por la Sección de Ciencias Sociales de la Sociedad Económica de Amigos del País, con motivo del bicentenario del nacimiento de Saco, y publicada en *Revista Bimestre Cubana*, 76, Sociedad Económica de Amigos del País, 1997.

fundamento sea económico, claro está); asunto que tiene que ver, además, con la soberanía y la Constitución (política) de la Nación.

Pero si bien Saco se manifestó como conservador en asuntos importantes era, en teoría política, un decidido liberal, en una época de florecimiento del liberalismo en Latinoamérica, en España y en Europa en general. Sus textos en este sentido muestran más bien un perfil progresista, donde su filiación por la avanzada y, en muchos sentidos, radical Constitución del doce, no deja dudas.

Por otro lado la cuestión de la nacionalidad, por su propia naturaleza y características, no está solo emparentada con la filosofía o la teoría políticas, sino que tiene mucho que ver con otros estudios y disciplinas que se fueron conformando en la cultura occidental durante aquellos años y que no alcanzarían una mayor plenitud hasta años posteriores. Se trata de los estudios sociales y la antropología, los cuales ya muchos presentían y, en consecuencia, denominan como ciencias; así aparecieron las denominaciones de ciencia de la sociedad (ciencias sociales, sociología) y ciencia del hombre. Esta última concitaba un interés marcado desde las Luces, incluyendo su rama etnológica con su interés específico por el salvaje y el hombre primitivo, es decir, el hombre no-civilizado, una postura que, engarzada con las teorías políticas, producía una amplia variedad de matices con diferentes tintes ideológicos dentro de las concepciones políticas y de la propia antropología. Tal es el caso, para poner un ejemplo de carácter reaccionario, en que una argumentación de tipo ilustrada o liberal llegó a servir de apoyo a antropologías reaccionarias que sostenían el derecho a la esclavitud, el coloniaje avasallador y la servidumbre.

En otro orden de cosas, la línea empirista iniciada en Cuba por Varela y continuada por Luz no le resultaba ajena a Saco. Por aquí camina su filiación filosófica en unidad con las otras problemáticas hasta ahora planteadas. Y es que en el tratamiento de la cuestión de la nacionalidad, Saco se desempeña entrelazando sus posiciones en ese sentido con asuntos teóricos y conceptuales más vastos.

En la época en que Saco escribió y actuó, ya la cuestión que nos ocupa estaba, hasta cierto punto, sobre el tapete. En primer lugar el fenómeno como tal ya había dado importantes señales de existencia en la vida del país, es decir, ya una parte determinante de los habitantes de la Isla se comportaban, actuaban y expresaban maneras de ser que manifestaban la presencia del inicio del proceso de formación de la nacionalidad. Existía, además, y no solo entre los pensadores, conciencia de que se era algo diferente de los peninsulares; fue, por ejemplo, el significativo caso de

Covarrubias en el teatro. Y pensadores como Arango y Parreño y, sobre todo, Varela ya habían expresado ideas sobre la nación y la nacionalidad, en particular a través del concepto afín de patria. En Varela, además, la posición política por la independencia, lo conducía más lejos todavía. Pero no se estaría plenamente ajustado a la verdad si no se recordara que los reformistas de aquellas primeras décadas del siglo, al defender sus demandas y oponerse a los excesos peninsulares debieron desarrollar una crítica amplia y abierta contra el opresivo poder colonial que creó una tradición y dejó profunda huella en la formación de nuevas mentalidades. Y el propio bayamés no economizó dardos reprobatorios para denunciar la situación global de deterioro moral en que se encontraba la Isla, ni para reclamar la interrupción del comercio esclavista.

Saco fue, sin duda, un brillante intelectual y hombre público de amplio saber, quien se sumergió, en cuanto a pensamiento se refiere, dentro de las corrientes del siglo que deseaban hacer del conocimiento sobre la sociedad y el hombre un saber de tipo científico. Fue un hombre lúcido y contradictorio, indistintamente progresista y conservador, certero y errático a la vez; es sin duda una de las figuras más controvertidas de nuestra historia, muy difícil de analizar, pues escapa a las categorías definitorias. Sus contribuciones más importantes no hay que buscarlas en la filosofía en *strictu sensu,* sino en la filosofía política y social, guiadas ambas por un principio de fundamento epistemológico, el único capaz, a sus ojos, de conducir aquellos estudios por el camino correcto propio de las ciencias. Es en esos terrenos de búsqueda científica donde es posible descubrir, además, destellos de originalidad y acendrada sapiencia.

Su preocupación por la nacionalidad no es comprensible si no se tiene en cuenta que existía en el intelectual cubano un programa sociopolítico, elaborado con erudición y amplitud de miras, sin estar por ello exento de aristas antagónicas y de altas y bajas en la penetración analítica. La idea maestra que parece servir de hilo conductor al conjunto de sus concepciones es, precisamente, la de la afirmación y defensa de la nacionalidad cubana. Sus actitudes y respuestas a muchas de las diversas e importantes cuestiones que concitaron su interés, tales como el reformismo político o el problema de la esclavitud, estaban en gran medida condicionadas por este objetivo central, que se convertiría así en punto de referencia imperativo a la hora de asumir determinadas posturas. Una pregunta clave parece estar implícitamente contenida en sus posiciones adoptadas: ¿es una determinada opción favorecedora, o al menos aceptable, para la salvaguardia de la nacionalidad?

Es cierto, como se apuntaba arriba, que la cuestión de la nacionalidad está contenida de manera más o menos evidente en otros pensadores que le antecedieron. Pero ni en Arango ni en Varela constituyó una problemática teórica clara y distintamente formulada. Fue precisamente mérito teórico y político de Saco el haber planteado de forma expresa e intencionada, y con plena conciencia de su importancia, la problemática en su dimensión conceptual e ideológica.

Una aclaración es necesaria a esta altura del análisis. La problemática de la nacionalidad tiene en alguna medida asociados otros términos que se le emparentan. Es el caso de nación, patria, o patriotismo. El término patria, que fue recibido con desconfianza por la Ilustración porque se le consideró contrario al universalismo y cosmopolitismo que les eran propios, fue paulatinamente asimilado por los ilustrados a lo largo de varias décadas, a la vez que el sentido y el contenido del concepto se fueron igualmente transformando poco a poco. En realidad no es extraño que en la atmósfera general donde cobró fuerzas el nacionalismo —a lo largo sobre todo del siglo XIX— la terminología no se usara siempre de manera específica. En el caso de Cuba, Varela y Arango parecen haber preferido el de patria y Saco el de nacionalidad, aunque a veces usa también el de patria. Para algunos estudiosos y especialistas de la filosofía política en general, la nacionalidad se manifestaba como un término más neutro y el de patria como expresando un compromiso de lucha. Si aplicamos estos criterios de manera estricta al caso cubano, entraríamos en la paradoja de ver a Arango y a Varela en pie de igualdad en este orden de cosas. Por ello, al menos en el caso de Arango, no parece haber usado el término en el mismo sentido de Varela ni de Saco. En este último hay inclusive una cierta ambigüedad y es capaz de hablar de la nacionalidad de mi patria o de afirmar que la nacionalidad es el origen más puro del patriotismo. En él parece, pues, utilizarse el concepto de patria en más de un sentido. Todos estos matices son necesarios destacarlos a fin de no embrollar el análisis y las comparaciones como en ocasiones parece ocurrir.

Lo primero que cabe destacar en el caso de Saco, es el valor político y epistemológico que tuvo el hecho de plantear la cuestión misma; ello constituye, como se sabe, un paso clave en el avance del proceso cognoscitivo. En un segundo momento de su indagación, acometió la caracterización de la nacionalidad, a la vez que evadía proponer una definición que pudiera resultar insuficiente. En busca de un terreno firme se adentró en la identificación de los rasgos caracterizadores de la nacionalidad; el proceso en ese sentido consistió en detectar los aspectos o elementos,

entre los muchos de la vida social, que a su juicio resultaran relevantes para la puntualización de los rasgos. Señaló, así, un número significativo de los mismos: suelo, origen, lengua, usos y costumbres (incluyendo la religión) y tradiciones. Cuando un conglomerado humano orgánico lograba autoidentificarse sobre el carácter de esos elementos se estaba, según él, en presencia de una nacionalidad. Como puede observarse la nacionalidad ha sido establecida en referencia a un conglomerado humano orgánico, lo que parece alejar a Saco de las formas más individualistas del liberalismo, a la vez que como cientista social ha entrado en el terreno de las identidades colectivas como un aspecto esencial de la vida social y política.

Fue en el contexto de su polémica con los anexionistas, cabe recordar, donde Saco desplegó particularmente su concepción de la nacionalidad. Al refutar a sus contrincantes insistió en que la anexión de Cuba a los Estados Unidos significaría la pérdida de la nacionalidad cubana; argumentaba sólidamente que la nacionalidad cubana era ya una realidad y fundaba esa afirmación, precisamente, en la caracterización que elaboró con el fin de demostrar su tesis. Los reproches que tuvo que enfrentar le sirvieron también para plantearse y abordar conceptualmente la relación entre nación y nacionalidad. Es cierto que la delimitación que lleva a cabo Saco entre los contenidos de ambos conceptos resulta algo difusa, pero tuvo la clarividencia, al menos, de no confundir el uno con el otro. Esta distinción le permitió avanzar (implícitamente) dos tesis más; según una de ellas era posible carecer de la primera (como en el caso de una colonia) y poseer la segunda; y resultaba también posible —aunque esta no era su posición— si se tenía nacionalidad, como en el caso de Cuba, acceder al estatus de nación. La lógica de la argumentación queda cerrada, con la explícita afirmación de que la existencia de la nación conlleva la posible presencia de una o varias nacionalidades. Y, aunque Saco no nos lo dice de manera expresa, sí emana de toda su argumentación la idea de que la nacionalidad tiene sus derechos y, en consecuencia, los hombres que la integran están en la obligación moral y política de defenderla.

La concepción del pensador bayamés adolece de algunas debilidades, pero la fundamental, y más grave, está marcada de irrefutable peso ideológico. Los prejuicios raciales contra el negro lo condujeron al desatino mayúsculo de excluir a los negros, incluso a los libres nacidos en Cuba, de la nacionalidad cubana y a conferirles, en cambio, una nacionalidad diversa. Con ello agregó, de hecho, a la raza como elemento caracterizador, y con una fuerza tal, que se hacía predominante sobre los aspectos

inicialmente señalados. Su desvarío se muestra también cuando habla de raza anglosajona para diferenciarla de la hispánica, argumento que también utilizó, lamentablemente, en su rechazo de la anexión.

A fuer de ser justos con Saco habría que recordar que no era extraño dentro del pensamiento liberal de la época este recurso a las razas, lo que no exime de responsabilidad histórica, por supuesto, al racismo discriminatorio de Saco. Como tampoco lo exime de la presencia de ese racismo en la antropología ni en las incipientes sociologías. Era un racismo apoyado en la idea de la inferioridad de la raza negra como seres incivilizados o inferiores, un cuerpo doctrinario que sirvió a la filosofía política y a la joven antropología en Europa para justificar el colonialismo y la explotación y que Saco aceptó, lamentablemente, dando con ello un sesgo conservador a su pensamiento.

Particularmente interesante resulta, sin embargo, la frase que fundamenta su ardorosa y doctrinaria defensa de la preservación de la nacionalidad: "La idea de la inmortalidad es sublime; porque prolonga la existencia de los individuos más allá del sepulcro; y la nacionalidad es la inmortalidad de los pueblos". Importantes y significativas ideas subyacen en esta breve referencia. Por una parte, ayuda a esclarecer por qué la nacionalidad le resultaba más importante que la nación, puesto que era precisamente la primera lo que le interesa preservar: es en ella y no en la nación donde radica aquello que vendría a constituir *el ser* mismo del organismo social. Estamos en plena filosofía política y social permeada de una significativa dosis de implicaciones ontológicas. Ella, la nacionalidad, es la que en verdad concede la existencia, o sea, *el ser*, y por tanto, la clave consiste en la preservación de la identidad. De esta manera, la nacionalidad es lo que define a la identidad colectiva. Un objetivo central la sustenta, la proyecta y la justifica: la inmortalidad colectiva, la del pueblo.

JOSÉ MARTÍ: DEL LIBERALISMO AL DEMOCRATISMO ANTIIMPERIALISTA[1]

El desdén del vecino formidable, que no la conoce,
es el peligro mayor de nuestra América.
Los pueblos de América son más libres y prósperos
a medida que más se apartan de los Estados Unidos.

José Martí

José Martí, salvo de versos y una novela, no llegó nunca a escribir un libro. No obstante, su extensa y prolífica labor de prosista llena varios volúmenes. Las expresiones que dejó de su pensamiento político y social ha habido que rastrearlas, dispersas, a lo largo de crónicas, artículos, discursos, cartas, etcétera. Aún así, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que cada tarea que el Maestro llevó a cabo estaba permeada por su concepción de los problemas vitales que enfrentaba el hombre de su época, especialmente el de las dos Américas; si bien el trazo de los rasgos de su ideario político y social no es tarea fácil, debido a lo inorgánico y copioso del material.

Un número considerable de los autores que han estudiado seriamente el pensamiento martiano ha observado, con justeza, que en el mismo se presenta un proceso de gradual radicalización, que se mantuvo continuadamente a través de los años hasta su muerte. Algunos de estos estudiosos han tratado de ubicar de manera aproximada el período de la vida de Martí en que esta evolución se hace más evidente, lo que permitirá precisar la época de su mayor madurez como pensador.

1 Escrito en el verano de 1969, se publicó por primera vez en *Casa de las Américas*, 76, 1973. Una versión sintetizada de la tesis central apareció anticipadamente en el periódico *Granma*, en febrero de 1969, bajo el título de "José Martí: su experiencia en Estados Unidos". El texto completo ha sido reeditado en Cuba y publicado en Alemania (1981), México (1994), Francia (2003).

En general, cuando esta ubicación se intenta, se considera a los años de mediados de la década de los años 80, especialmente a los que siguen a 1885, como el momento en que la penetración analítica de Martí alcanzó su máxima agudeza y certidumbre. Pero el esfuerzo por precisar el momento del cambio no ha sido una preocupación frecuente en la mayoría de los autores. Antes bien, en los casos en que se ha intentado, eso no ha proseguido según las importantes derivaciones metodológicas que un planteamiento de este tipo implica si se quiere ser consecuente en el análisis.

Si se acepta el hecho de la *radicalización* en Martí, lo cual parece evidente a través de la lectura de sus obras, resulta entonces necesario trabajar el material en la forma en que esta afirmación demanda. De lo contrario, tal aseveración no pasaría de ser una cuestión puramente formal que conduciría a errores en la observación. Un tratamiento de la producción ideológica martiana que descuide la mencionada transformación no se diferenciaría de aquellos otros para los que esta pasa inadvertida, para que la significación conceptual del cambio, que es en definitiva lo que cuenta, no se manifestaría.

En esto hay un doble error de apreciación teórica; uno de tipo metodológico y otro de tipo histórico.

El primero es producto de que no se extraen las consecuencias metodológicas que la aceptación de la presunta radicalización implica; y así, su repercusión en la valoración e interpretación teórica del pensamiento martiano queda escamoteada. La derivación de tipo histórico es necesaria porque resulta imprescindible, desde el punto de vista científico, intentar una explicación de las circunstancias y causas que determinaron el cambio, más o menos profundo, del ideario político y social de Martí. O lo que es lo mismo, la indagación del porqué de una ideología y de su evolución determinada.

En lo que se refiere a la primera consecuencia planteada, obliga a cuatro precisiones en el tratamiento metodológico de la producción teórico-social de Martí:

1. Determinar en qué consiste la radicalización, estableciendo el contenido y la unidad teórica de sus diversos aspectos, a la vez que se perfila el grado de profundidad alcanzado en la transformación.
2. Ubicar el momento o período en que esta transformación se produjo.
3. Aclarar en qué medida algunos aspectos o elementos de un período permanecen en la etapa que le sigue, lo que también obliga a fijar el nuevo sentido que éstos toman y la función que realizan dentro

de la nueva unidad de concepción. Por ejemplo, su republicanismo y su antirracismo.

4. Comprender que, por consiguiente, el pensamiento martiano no puede ser tomado en una totalidad extratemporal, haciendo dejación de su variación interna. Así, su estudio debe entenderse y desarrollarse, fundamentalmente, sobre la base de lo que constituye el período de mayor penetración y acierto. La comprensión del conjunto del ideario del escritor cubano es, por supuesto, necesaria; pero esa percepción unitaria debe tener como eje del período de la madurez.

Resulta, pues, evidente que aquí se plantea un tratamiento diferente de la producción político-social de Martí. Veamos a dónde conduce.

A la luz de esta nueva perspectiva, el pensamiento de José Martí se dividiría en dos períodos claramente definibles. Un primer período caracterizado, en esencia, por el ideario del liberalismo, y un segundo que se proyecta como *demócrata antiimperialista* con un cierto tono populista.

Asimismo, debe situarse entre junio de 1886 y noviembre de 1887 la época en que Martí superó su ideario anterior, para lanzarse a posiciones que muestran un análisis y un nivel de comprensión de los problemas sociales que, por su profundidad y adecuación, lo condujeron a una radicalización definitiva.[2]

El primer período, liberalista, obedece a la influencia del 1789 francés y del pensamiento inglés de mediados del siglo XIX, y es aquel en el que miraba con malos ojos el socialismo y sus defensores. En esta época el pensamiento martiano giraba en torno al problema de lo que debe ser un régimen liberal, cuyo modelo eran los Estados Unidos.

Al igual que la mayoría de los liberales radicales de aquella época, como Sarmiento, el pensador cubano creyó en el funcionamiento democrático de las instituciones norteamericanas. Aquella república se convirtió, entonces, en su ideal político, así como era el de otros hombres progresistas de Latinoamérica de la segunda mitad del siglo XX.

2 En el prólogo a *Cuatro intentos interpretativos*, expresaba lo siguiente: "En esencia, el artículo lo que propugna es un método de análisis. Con él se busca, por una parte, evitar el estudio de las teorías políticas y sociales de Martí por aspectos separados, perdiendo así de vista la unidad conceptual del mismo y, por otra parte, se quiere destacar el viraje vitalizador que se operó en el pensamiento de Martí, y que lo llevó al abandono del liberalismo. El descuido de estas divisas metodológicas ha hecho que en ocasiones se vea a Martí como un ecléctico, por el carácter disímil y hasta contradictorio que entonces tendrían sus planteamientos". Isabel Monal: *Cuatro intentos interpretativos*, Instituto del Libro, La Habana, 1974, p. 13.

La problemática que preocupaba a Martí en ese período era cómo se lograba el establecimiento de una república, cómo institucionalizarla y cómo, en fin, mantener su funcionamiento democrático.

Es cierto que aquel joven revolucionario se inquietaba por el desarrollo y progreso de las naciones del sur del Río Grande, y que la liquidación del caudillismo y de las formas feudales de la tenencia de la tierra que lo sostenían, al ser considerados como los principales obstáculos a la instauración de las legítimas formas republicanas, fueron motivo de su inquietud perenne. Pero en aquellos momentos Martí no había llegado todavía —como lograría más adelante— a una comprensión de la especificidad latinoamericana ni de la necesidad de descubrir y arbitrar una manera propia de alcanzar los ideales republicanos.

Para Martí, entonces, la solución de América Latina podía ser resumida en gran medida en la fórmula "tierra e instrucción". Claro que el problema de la tierra siguió siendo un motivo fundamental de preocupación para él en el segundo período; pero ya no sostendría, como lo hacía ahora, siguiendo la tradición *rusoniana*, la tesis de que la existencia de muchos pequeños propietarios privados era la solución más acertada. En general, en este instante, Martí configuraba el mundo ideal como un mundo de pequeños propietarios. Esta aspiración suya se entrelaza conceptualmente con su afirmación de la igualdad de las razas. Para él era necesario suprimir la marginación de los indios, negros y mestizos en el continente. Ayudarlos a elevarse era, pues, la vía humanitaria para hacerlos más felices.

Por otra parte, también se encuentra en Martí, en este período, un pensamiento antianexionista y de denuncia de las aspiraciones de los Estados Unidos con respecto al Sur, en general, y a Cuba en particular. Pero su coherente ideario antiimperialista, tal y como lo entendemos hoy, a partir de sus últimos escritos de fundamento racional-económico, no estaba todavía presente.

El período que antecede a 1886 podría subdividirse, quizás, en dos etapas. Una primera etapa que comprendería los años juveniles, fogosos y hasta ingenuos. La visión de Martí de los problemas sociales en esta etapa dependía, en gran medida, de su personal experiencia española y latinoamericana; por lo tanto, el sector de los problemas que le preocupan era limitado. Sus escritos estaban más impulsados por la emoción del momento que por el sólido análisis. Hay, sin duda, escaso fundamento racional, o, a menudo, este se encuentra opacado por la emotividad y la pasión. Su juicio sobre muchas de las cosas que iba viendo en América Latina es a veces superficial; y tiende, en consecuencia, a exagerar la

importancia que ciertas medidas políticas o económicas tenían para el desarrollo del continente. Algunos de esos artículos sobre Guatemala y México son muestras de este tipo de reacción. Finalmente, hay que tener presente que todavía no había descubierto la existencia de las antagónicas clases sociales, descubrimiento que, desde el mismo momento en que aparece, obtendría por su parte una interpretación y un manejo muy particulares.

La segunda etapa del primer período ofrece un Martí que empieza a dar señales de la formidable enseñanza que, a largo plazo, significó su estancia en los Estados Unidos, en una época de tremendas convulsiones sociales. Estos primeros seis años escudriñando en los acontecimientos políticos diarios de aquel intenso país, no conmovieron al liberalismo; pero sirvieron, no obstante, para mostrarle la existencia de elementos nocivos dentro del sistema social en el que todavía creía. Así, se dio cuenta de las manifestaciones evidentes de corrupción que ya se exteriorizaban; y las señaló, como demuestran, entre otras cosas, sus comentarios sobre los procesos electorales, aunque ello no impidió que la idealización de los Estados Unidos prosiguiera manifestándose. En este punto, sin embargo, hay que comprender que su imagen del país no era más que la expresión de un espejismo más profundo: el ilusionismo de tipo teórico.

Todavía se aferraba Martí a la idea del *funcionamiento* de la sociedad que se suponía que había llevado al máximo de perfección las tesis del liberalismo de las tradiciones francesas o inglesas. Y, con eso, sobrevivía la defensa de las doctrinas económicas del *laissez faire* y del pensamiento premonopolista.

Hasta que Martí no comprendió, un poco después, que la sociedad norteamericana sufría un profundo proceso de cambio, no entendió tampoco que el país de Jefferson iba teniendo poco que ver con la sociedad anterior de la guerra de Secesión. Este hecho traía como consecuencia que, a pesar de las críticas a la corrupción, sus juicios no llegaban a captar el fondo del proceso. Así, por ejemplo, insistió de manera continuada en culpar desmesuradamente al régimen proteccionista establecido por el gobierno, por la mala situación económica en general, y por la miseria de los trabajadores en particular.

No obstante, las *Escenas norteamericanas* de los primeros años de la década de 1880, muestran un análisis más sobrio y mejor dirigido que el de otros artículos anteriores. Pero, además, exteriorizan que ya Martí se había percatado del conflicto de las clases sociales. Esto último no implicaba, sin embargo, la aceptación de las doctrinas socialistas res-

pecto al problema clasista. En este sentido, insistía en la necesidad de la moderación por parte de las diversas clases enfrascadas en el conflicto y, consecuentemente, no escatimó las críticas que iban dirigidas, por igual, a obreros y capitalistas. En su opinión, ambos grupos se excedían. Pensaba, ingenuamente, que mientras menos se hablara de clases mejor sería, y que con mayor facilidad podrían paliarse sus contradicciones.[3] Su desorientación en este orden de cosas alcanzó el punto extremo en su primera crónica sobre los sucesos de Haymarket,[4] en Chicago, donde se mostró tremendamente desaprobatorio hacia los socialistas y anarquistas.

Sin embargo, hay que reconocer que estos grupos eran en cierta medida responsables de la incomprensión que despertaban alrededor suyo. El propio Federico Engels comentaba en 1886 la incapacidad de los grupos socialistas de los europeos residentes en los Estados Unidos para adaptarse a la nueva situación, al punto de que casi ninguno de ellos hablaba el idioma del país. En consecuencia, continuaba Engels, se mantenían alejados de las masas y funcionaban como secta aparte; lo cual obligaba a las masas norteamericanas a buscar su propio camino fuera del socialismo, al cual sentían como algo extranjero.

Pero Martí era un hombre justo, e interesado en el bienestar del pueblo. De ahí que, a la muerte de Carlos Marx, no vacilara en dedicar un comentario elogioso y de simpatía al esfuerzo del genio alemán por defender la causa de los pobres.[5] Lo que no le impidió, a su vez matizar

3 Ver, por ejemplo, en las *Escenas norteamericanas*: "La revolución del trabajo", "Las huelgas en los Estados Unidos", "Las grandes huelgas en los Estados Unidos", "Grandes motines obreros", etcétera.

4 José Martí: "El proceso de los siete anarquistas de Chicago", en *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1964, t. 11, p. 55.

5 "Karl Marx ha muerto. Como se puso al lado de los débiles, merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño. Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Mas se ha de hallar salida a la indignación de modo que la bestia cese, sin que se desborde y espante. Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos, y organizador incansable y pujante. La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones. La multitud que es de bravos braceros, cuya vista enternece y conforta, enseña más músculos que alhajas, y más caras honradas que paños sedosos. El trabajo embellece. Remoza ver a un labriego, a un herrador, a un marinero […] Karl Marx estudió los modos de asentar el mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra, los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación

adecuadamente sus diferencias conceptuadas con él. Junto a la loa está la aclaración oportuna contra el atizamiento de las luchas de clases y a favor, por el contrario, de dejar que el proceso social evoluciones de manera "natural".

Martí iba creciendo ideológicamente a medida que su experiencia vital con las luchas sociales lo obligaba a una revisión constante de su instrumental teórico para interpretarlas y comprenderlas. En este esfuerzo en que la crítica recurrente a su propia concepción iba induciéndolo a nuevas búsquedas y soluciones, el período que va de julio de 1886 a noviembre de 1887 marca el momento de un viraje significativo en sus concepciones políticas y sociales. A lo largo de este año y medio, la óptica teórica de Martí se modificó notablemente, y su pensamiento avanzó, radicalizándose, hacia posiciones de democratismo antiimperialista y de cierto sabor populista.

Tres artículos de las *Escenas norteamericanas* son indicadores bien definidos de otros tantos avances teóricos hacia las nuevas posiciones.

El primero de estos trabajos, "Nueva York en junio", pone al descubierto un Martí que se identificaba con las ideas de Henry George, sostenidas por otros reformistas norteamericanos también influidos por el economista californiano, y según las cuales la propiedad de la tierra es la fuente de toda propiedad y su acumulación la causa que da lugar a las corporaciones inmensas de capital que acarrean la miseria obrera.[6] Esta afirmación, que a partir de dicho artículo se repetirá continuadamente a lo largo de un buen número de las crónicas siguientes, es de la mayor importancia para comprender la evolución que comienza a sufrir el pensamiento martiano. Tal propensión a poner el énfasis fundamental

natural y laboriosa. Aquí están buenos amigos de Karl Marx, que no fue solo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. Él veía en todo, lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha" (Ibídem, t. 9, p. 338).

6 "Del abuso de esta tierra pública, *fuente primaria de toda propiedad*, vienen esas atrevidas acumulaciones de riqueza que arruinan en la competencia estéril a los aspirantes pobres; vienen esas corporaciones monstruosas, que inundan o encogen con su avaricia y estremecimiento la fortuna nacional; vienen esos inicuos consorcios de los capitales que compelen al obrero a perecer sin trabajo, o a trabajar por un grano de arroz; vienen esas empresas cuantiosas que eligen a su costo senadores y representantes; o los compran después de elegidos, para asegurar el acuerdo de las leyes que les mantienen en el goce de su abuso; y les reporten, con la autoridad de la nación, *nuevas proporciones de la tierra pública, en cuyo producto siguen amasando a su tremenda fuerza*" (Ibídem, t. 11, p. 19. El subrayado es de la autora).

del equilibrio social en la forma de propiedad de la tierra es muestra clave del tinte populista (como ideología) que empieza a colorear el ideario del libertador cubano.

A pesar de la radicalización que semejante idea significaba, Martí no se volvía con simpatía hacia el socialismo y mantenía su incomprensión de las luchas obreras, como se deduce de una crónica posterior ("El proceso de los siete anarquistas de Chicago"), en que responsabilizó acremente a los obreros por los desórdenes y muertos callejeros de las últimas huelgas.

"El cisma de los católicos en Nueva York", marcó un punto importante en el proceso de modificación interna que sufrió la ideología martiana. Aquí, comparó la labor en las ciencias sociales de Henry George, cuyo *Progress and Poverty* devino una especie de *Biblia* de transformación social, con la tarea desarrollada por Darwin en las ciencias naturales. Hay que desentrañar en toda su significación esta afirmación, así como la defensa del padre McGlynn que contiene el artículo, quien era hostigado, en aquel momento, por la jerarquía eclesiástica. Ambas cuestiones son inseparables, porque el sacerdote desafiaba a su iglesia, al participar en la campaña electoral de la ciudad de Nueva York, promoviendo la elección de Henry George a la alcaldía, como candidato del recientemente constituido United Labor Party.

Solo una visión superficial puede limitar el alcance de esta crónica de Martí a la expresión, muy lúcida por cierto, de su anticlericalismo y de su sincera religiosidad. El fondo del problema está en poner sobre todo de relieve qué le criticaba Martí a la jerarquía eclesiástica y el porqué de ese alegato apasionado por el padre rebelde.

Defendía ante todo el revolucionario cubano no solo el derecho de un sacerdote a ponerse del lado de los pobres, sino también el deber de obrar en esa forma. Y no otra cosa había hecho el padre McGlynn cuando hacía abierta campaña en apoyo de George y de su partido.

Martí señalaba en este partido la unión de las fuerzas progresistas y reformadoras defensoras del proletariado y demás sectores explotados de la sociedad. El United Labor Party, como se sabe, significó la unión de grupos de diversas tendencias políticas de izquierda. En él estaban desde los socialistas marxistas[7] hasta los católicos reformadores; e incluía a los Labor Unions, los Knights of Labor y a figuras como Samuel

7 En aquellos momentos visitaban los Estados Unidos y Eleanor y Edward Aveling, hija y yerno de Marx respectivamente. George les conoció y, aunque ellos tenían algunas reservas sobre él como pensador, estuvieron de acuerdo con que los socialistas le dieran su apoyo (Charles Albro Baker: *Henry George*, Oxford University Press, Nueva York, 1955, p. 471).

Gompers. El programa del partido había sido redactado por el propio George y era, en consecuencia, la expresión de su ideario. El apoyo de McGlynn a su candidatura tenía, pues, toda la connotación de la identificación con una concepción social, que no era otra que la del hombre que Martí ponía casi a la altura de Carlos Darwin.

No hay que asombrarse de dicha apreciación de nuestro Maestro. En esta época y aún en décadas posteriores, como se sabe, la influencia y el prestigio de Henry George eran muy grandes, no solo en los Estados Unidos sino también en el extranjero. Su *Progress and Poverty* se editó y se vendió por millares, llegando a alcanzar la cifra de alrededor de dos millones de ejemplares. Grupos y organizaciones seguidores de su autor se formaron en diversas partes del mundo. En Irlanda, donde se dio un movimiento agrario influido por George, se le dio cálida bienvenida a su tesis a favor de la nacionalización de la tierra, que tenía su antigua tradición en el país. Algo similar ocurrió en Inglaterra y Escocia. Tampoco en España se dejó de sentir el eco de su mensaje. El mismo Darwin comentó su obra; y Bernard Shaw saludó con efusión su doctrina que brindaba un nexo entre la cuestión de la tierra y la cuestión obrera (de ahí que el socialismo fabiano también mostrara las huellas del pensador norteamericano). Tolstoi, por su parte, le leyó a sus campesinos las páginas de *Progress and Poverty*. Y Sun Yat Sen, años después, partía de los planteamientos georgistas a la hora de esbozar su programa revolucionario agrario. Naturalmente, no solo el populismo del gran demócrata chino bebió del texto de George sino que también el específico populismo ruso estuvo influido por él. Y ni qué decir habría que el movimiento populista norteamericano consideró oportuno que sus simpatizantes leyeran la nueva Biblia del agrarismo. La lista sería interminable: científicos, literarios, estadistas, pensadores; George se convirtió en una lectura obligada ya fuera para apoyarlo o para criticarlo.[8]

El propio Carlos Marx que, en carta a Sorge, fustigó duramente la teoría del economista sureño, no dejaba de reconocer que era el primer intento, aunque fallido, de emanciparse de la economía política ortodoxa. (Hay que recordar que *Progress and Poverty* fue publicado antes que la edición inglesa de *El Capital*).

La admiración de Martí no era, pues, insólita. Por eso, claro está, no nos explica la verdadera significación de su identificación con el agrarismo

8 En las últimas décadas del siglo XIX, y principios del XX en diversos países del mundo se dejó sentir una ola de malestar y protesta agraria. No es de extrañar que, al menos en una parte de ellos, George tuviera una buena acogida.

georgista. Para ello es necesario entender que la comparación con Darwin no es una simple frase. El contexto que da la crónica, así como el conjunto de afirmaciones que desde entonces permean los escritos martianos, apuntan hacia otras repercusiones. No se puede ver en semejante aseveración una simple expresión de admiración por un hombre que a su juicio había abrazado la causa de los explotados. Fue también el caso con Marx y, sin embargo, Martí se esforzó en definir sus diferencias con el fundador del socialismo científico. Ahora no hay aclaraciones, ni tampoco las habrá en el resto de las crónicas. Su aceptación de algunas tesis centrales del georgismo, en tanto que teoría social y económica, no debe dejar lugar a dudas. Aunque, es bueno destacarlo, no se debe entender el ideario martiano como una simple asimilación de las doctrinas de George, ni concluir que esa asimilación abarca la teoría en todos sus aspectos. Se trata solamente de ubicar esta influencia como un elemento importante de la coloración populista que incidió en su pensamiento. Por cuanto la aceptación de la tesis de que el problema de la tierra es el que nos da el hilo conductor de la maraña social y nos permite entender las raíces de los conflictos y desequilibrios sociales, implica un punto esencial de identificación de la concepción populista.

Pero "El cisma de los católicos en Nueva York" también trae otros avances. A partir de este trabajo, Martí dejó de juzgar tan acremente, como venía haciéndolo, al proletariado norteamericano; y comenzó a afirmar la tesis, que más adelante expondría, de que los Estados Unidos se había convertido en el centro de una crisis social de extensión muy vasta que provocaría que ese país se convirtiera en el lugar donde dicha crisis encontraría su solución.

Sería un profundo error pensar que Martí hablaba en estas crónicas solamente de los Estados Unidos. De hecho había empezado a someter a severa crítica todo un sistema social que en aquel país encontraba su expresión concreta. Más aún, un nuevo conjunto de problemas devino el centro de su atención, como lo demuestra su esfuerzo por explicar qué estaba ocurriendo y a dónde conducían los fenómenos que observaba. Para él, el democratismo y la interpretación de tono populista de raíz georginana resultó ser la más acertada.

En último término, "Un drama terrible" es el tercer indicador dentro de este año y medio de transformación teórica que sufría Martí. Si en las dos crónicas anteriores se asomaba la tendencia populista, aquí sobre todo se afianza su democratismo popular. A partir de este segundo artículo sobre los sucesos de Chicago, abandonó Martí su actitud antisocialista para mostrar evidente simpatía hacia las luchas del proletariado y su

causa y hacia la necesidad de un partido que los representara y defendiera. Claro que esto no quiere decir, y sería un error burdo creerlo, que llegó a abrazar el ideario de las causas socialistas. De lo que se trata es de advertir cómo su propia actitud, de diáfana expresión democrática y de inclinación popular, lo condujo a una posición de unidad con fuerzas también radicales, con las cuales creyó que había de contarse para construir el partido de los trabajadores.[9]

Pero "Un drama terrible" marcó también una importante diferencia teórica e ideológica con Henry George. El economista californiano había roto con los socialistas y desde entonces mantuvo una actitud de alejamiento hacia ellos. Su acercamiento había sido solo táctico y coyuntural; mientras que en Martí era la muestra de una evolución más profunda. Por ello, el hecho de que mantuvieran diferentes actitudes frente al proceso de los anarquistas en Chicago es la expresión de una discrepancia más profunda. En este sentido, Martí fue un pensador más radical y consecuente. Y la ligazón entre el problema agrario y el obrero tiene en él una proyección ideológica que lo hace más consecuente y avanzado que a George, al menos en cuanto a sus respectivos idearios políticos y sociales se refiere. En ello puede verse, además, una muestra de que el aliento popular y democrático es más pujante en Martí que en George.

Podría considerarse, sin que faltase totalmente razón, que, en definitiva, la evolución del patriota cubano hacia posiciones más tajantes se dio en un proceso continuado, imposible de situar en un momento determinado. Y esto sería cierto si tal radicalización se hubiese mantenido dentro de un mismo marco teórico. En lo que se ha considerado como su primer período se ha hecho evidente una trayectoria de progresivo avance. Pero todo ese movimiento se ha mantenido dentro de los límites del ideario del liberalismo. Es decir, la evolución martiana no había excedido, entonces,

9 En este punto es necesario hacer una aclaración. Cuando las elecciones de 1886, Martí mostró su satisfacción por los resultados que obtuvo, en algunas ciudades de los Estados Unidos, el partido de las fuerzas obreras y populares coaligadas. Más adelante, cuando Henry George y otros grupos rompieron con los socialistas, Martí consideró que esta decisión era acertada porque permitiría obtener al nuevo partido el favor de numerosos votantes a quienes la alianza con los socialistas les hacía decidirse por otros partidos. Las nuevas elecciones mostraron a Martí que este tipo de arreglo no daba los mejores resultados, y que, lejos de obtener una mayor votación, el partido obrero había retrocedido en lo ganado. Es a partir de esta enseñanza cuando las crónicas del articulista cubano empezaron a insistir en la necesidad de la unión de los grupos obreros y a considerar la ruptura con los socialistas como la causa del retroceso del apoyo popular en las elecciones (José Martí: ob. cit., t. 11, pp. 188, 256 y 327).

una cierta unidad conceptual. Era un movimiento que se mantenía dentro de la problemática y la solución liberal. Ahora, las nuevas experiencias sociales lo lanzaron a la necesidad de sustituirlo por el que parecía más adecuado para enfrentar los nuevos problemas que se planteaba: no bastaba aspirar a una república, sino que se hacía necesario aspirar y garantizar una república de tipo popular.

Su maduración lo había llevado hacia un democratismo de perfil revolucionario y sesgo populista que, junto con su antimperialismo —que desarrollará más profundamente a partir del 89—, se encontrará desde entonces definiendo su producción política y social.

A través de esta concepción Martí buscaba especialmente, como su objetivo central, igualdad y justicia social para las amplias masas populares. (En general, se inclinaba a favor de los pobres y los humildes, como un todo al que se oponía, en el caso de los Estados Unidos, una elite oligárquica y explotadora).

La incidencia del cierto tono populista en su nuevo ideario se caracterizaba, en primer lugar, por ver en la cuestión de la tierra la clave de la problemática social[10] y concluir, en consecuencia, que la solución del problema agrario (agrarismo) era el punto de partida para la solución de los males sociales. En otras palabras, el equilibrio dependía del sistema de propiedad y distribución del suelo. Así, una distribución desigual de los bienes naturales, como ocurría en los Estados Unidos, daba lugar, a través de los mecanismos económicos establecidos, a los grandes conflictos sociales de los que él mismo era testigo. Esta tesis no solo se encuentra en varias de sus *Escenas norteamericanas* después de julio de 1886, sino que también aparece, por ejemplo, en un artículo de *Patria* publicado en mayo de 1892.[11]

Claro que el énfasis en la cuestión agraria no es nuevo en la producción teórica martiana. Con frecuencia esta preocupación aparece en algunos de sus trabajos del primer período. Pero el enfoque que los caracteriza es, como bien han observado diversos autores, fisiocrático. En sus años de madurez la visión, como se aprecia, es otra; y otra también la solución.

---

10 "Las riquezas injustas; las riquezas que se arman contra la libertad, y la corrompen; las riquezas que excitan la ira de los necesitados, de los defraudados, *vienen siempre del goce de un privilegio sobre las propiedades naturales, sobre los elementos, sobre el agua y la tierra, que solo pueden pertenecer, a modo de depósito, al que saque mayor provecho de ellos para el bienestar común*. Con el trabajo honrado jamás se acumulan esas fortunas insolentes" (Ibídem, t. 12, pp. 250-251. El subrayado es de la autora).

11 "El Partido Revolucionario Cubano", en *Obras completas*, ed. cit., t. 2, p. 335.

La tierra era para Martí un bien público y como tal debía de pertenecer a la nación. De ahí que abrazara la tesis georgista de la nacionalización de la tierra, como forma de liquidar los monopolios injustos, y para evitar, asimismo, que pudieran resurgir en el futuro, si se mantenía el suelo como propiedad privada. Cada cual debía usufructuar solo aquella porción que trabajara. Y no solo la tierra debía ser, a juicio del patriota cubano, nacionalizada: "los derechos públicos, las vías públicas, las propiedades públicas, no debían ser cedidas en propiedad a empresas privadas".[12] En síntesis, a lo populista, Martí veía en las particularidades de la política agraria las causas que habían producido el desorden social.

En segundo lugar, la presencia del populismo se manifestaba en el anticapitalismo subjetivo y en la añoranza, en el caso del país norteño, de la antigua sociedad agrarista de la época de Jefferson. En este sentido Martí veía el avance del capitalismo norteamericano de la etapa de las grandes corporaciones como un fenómeno de decadencia; mientras que, por el contrario, la vieja república, aquella en que no se habían levantado todavía las grandes industrias modernas ni los monopolios, quedaba idealizada a sus ojos.

Sus juicios económicos y políticos eran muy críticos del tipo de capitalismo que imperaba en los Estados Unidos —el capitalismo monopolista—; pero sería falso creer que Martí propendía, por ello, a un ideario opuesto a toda forma de propiedad privada. De hecho, en este punto, Martí desembocó en una contradicción insalvable —que se encuentra en cierto tipo de populismo—: querer liquidar las consecuencias sociales del capitalismo con la sola liquidación de la propiedad privada sobre la tierra. Desconocía que la nacionalización de la tierra permite abolir la renta absoluta pero deja la diferencial. Era pues una ilusión creer que la nacionalización de la tierra liquidaría las formas capitalistas en la agricultura. Esta es una ironía insalvable de todo populismo: un programa agrario de tal tipo no hace sino desarrollar aún más el capitalismo en el campo. O lo que es lo mismo, la nacionalización de la tierra no resolverá la crisis social. Así, con el anticapitalismo subjetivo se propugnan medidas que significarán, contradictoriamente, el avance de ese capitalismo. Mas este programa, considerado desde el punto de vista de las entonces atrasadas repúblicas del Sur, era tremendamente revolucionador para su época.

12 José Martí: ob. cit., t. 11, p. 176.

En el fondo, Martí criticaba el gran capital que llevaba a la ruina a los pequeños propietarios. Y es que el populismo refleja la contradicción entre el trabajo y el capital (monopolista) a través del prisma de los intereses del pequeño productor. Precisamente en su protesta contra las consecuencias del capitalismo, sin abandonar las relaciones capitalistas de producción, se muestra el carácter pequeñoburgués —avanzado en el caso del libertador cubano— que rechaza el dominio de la oligarquía industrial agraria.

Su democratismo lo hacía aspirar a un tipo de bienestar para las amplias masas que solo —hoy, por fin, lo sabemos— es alcanzable en el socialismo. Por eso es que él, como muchos pensadores favorables al populismo, se encuentra ligado a una especie de noble, pero a la vez insuficiente justicierismo subjetivista —socialismo subjetivista— que consiste en plantearse los problemas de las capas más humildes, y en fijarse como genérica meta fundamental la lucha contra todo lo que se oponga al bienestar de esas capas. En definitiva, Martí quería un mundo sin pobres ni ricos. De ahí que abandonara sus actitudes críticas hacia el movimiento socialista. Pero todavía un tanto utópicamente: su aspiración era la búsqueda de la propiedad popular fuera de la república oligárquica pero todavía capitalista.

Otros rasgos de populismo no se encuentran, sin embargo, en el ideario del demócrata cubano. No hay en él un planteamiento de revolución campesina ni tampoco un llamado al aumento o mayor acceso al poder del campesinado como clase. A pesar de su añoranza por la vida agraria del período jeffersoniano no incurrió en el exceso de idealizar la comunidad campesina ni de ver en ella, como los populistas rusos por ejemplo, el embrión de la nueva sociedad. No obstante, es importante hacer notar que el populismo norteamericano tampoco cayó en este extremo; aunque sí llegó, como se sabe, a organizar partidos políticos, con el fin de llevar representantes de los intereses de los agricultores a las más altas posiciones de gobierno.

Las *Escenas norteamericanas* dejaron de salir antes de que los granjeros de Estados Unidos organizaran el Partido Populista. Por ello es imposible saber cómo hubiera recibido Martí esta nueva organización. No obstante, es bueno recordar que la constitución de aquel partido fue la culminación de todo un movimiento de intranquilidad en el campo que se hacía sentir ya, en la arena política, con las Farmers's Alliance.[13]

13 No se mencionan otras agrupaciones agrarias (Granges, Greenback, etcétera), igualmente importantes en esos años, porque es el alza de las Farmers' Alliance lo que se refleja en las *Escenas*....

Martí dio a la revuelta agraria la misma acogida que antes había brindado a la rebeldía obrera. Sus crónicas de los últimos tiempos dan prueba de ello. No solo se identificó, como es natural, con las luchas de los granjeros contra los monopolios y el control extranjero sobre el suelo, sino que mostró su evidente simpatía a que organizaran agrupaciones con fines políticos y a los éxitos electorales que obtuvieron en diversos estados de la Unión.[14] Pero en la agitación de los agricultores solo vio Martí una expresión más de la luchas del pueblo para superar las desigualdades de riqueza. Y, en consecuencia, no es posible, por estas aseveraciones, sacar conclusiones que excedan de lo apuntado; es decir, en su apoyo a los campesinos no hay un tinte populista.

Finalmente, tampoco siguió Martí por la senda, en cambio recorrida por el populismo ruso, de plantear que se saltara la etapa capitalista de desarrollo. En este sentido, hay otro punto coincidente con el populismo norteamericano.

En lugar de caer en la visión campesina de la realidad y separarse del movimiento obrero, el democratismo revolucionario de Martí lo llevó a la proclamación de su solidaridad con las luchas obreras. Lo que brinda un elemento más que enfatiza su radicalidad más allá del populismo y se agrega a él. (De ahí la conveniencia de matizar debidamente el ideario de Martí como favorable a la acogida de algunas tesis populistas pero no como populista propiamente dicho).

Es bueno notar en este asunto una cierta semejanza entre el programa de la organización populista de los Estados Unidos y el político cubano. Semejanza que se nota en la búsqueda de la unidad con el proletariado a la vez que se permea de ideología obrera. De ahí que, en su programa político, el Partido Populista proclamara la necesidad de unir los intereses del trabajo civil y del agrario.[15] Con razón se ha apuntado por algunos

14 "[…] del Nordeste bajan los campesinos, envalentonados con su triunfo en las elecciones a tratar en la convención de Ocala de la defensa del interés agrícola y el modo mejor de ir sacando el país, poniéndose todos los pobres pecho a pecho, de la burla en que lo tienen ahora los monopolios, y los políticos hambrientos que los sirven" (José Martí: ob. cit., t. 12, p. 483).

15 Hay otros elementos comunes entre Martí y el programa del Partido Populista. A modo de interés pueden señalarse los más importantes: a) Creer en la crisis moral de la nación. b) Denunciar la corrupción electoral. c) Oponerse a la concentración de tierra en manos de los capitalistas y de propietarios extranjeros. d) Estar contra los monopolios. e) Desenmascarar la presencia de colosales fortunas como nunca antes se habían visto en la Unión. f) Proclamar la necesidad de nacionalizar los servicios públicos. g) Estar en desacuerdo con la economía del *laissez faire*. Las discrepancias se

estudiosos que el populismo norteamericano era un forma de socialismo semiconsciente;[16] o sea, que tampoco era, en rigor, por estas y otras razones, un populismo absoluto.

(Claro está que tales coincidencias con el populismo norteamericano no tienen un valor demostrativo para la tesis que se está tratando de esbozar en el presente trabajo. Pero sirve, no obstante, para aclarar la variedad con que puede darse una misma corriente de pensamiento.)

Es quizá esta ida más allá del populismo lo que llevó a Martí a considerar, desde el "Cisma de los católicos en Nueva York" y sobre todo a partir de "Un drama terrible", que se hacía imprescindible la subversión total del sistema social al que había derivado los Estados Unidos.

En esa segunda crónica sobre los sucesos de Chicago, Martí apuntaba que los anarquistas erraban en la concepción y manejo de los conflictos al no advertir que ellos eran una mera rueda de un engranaje estatal más vasto, al cual había que modificar si se quería mejorar la situación de los trabajadores.

Es cierto que Martí no brinda nunca, por supuesto, un análisis marxista de la sociedad estadounidense de la época. Tampoco eso era posible. Él fue un demócrata radical, como antes se indicó, y, sobre todo, un firme antiimperialista, lo que significaba, ya, el mayor *radicalismo efectivo* para aquellos momentos de Cuba y de Latinoamérica; especialmente si tomamos en cuenta, como se verá más adelante, que el patriota cubano pensaba sobre todo en el régimen social que anhelaba para su patria en la práctica.

No obstante, la descripción del sistema social que anatematizaba no fue superficial ni timorata. Por un lado, la simpatía o acuerdo que mostró por el programa ideológico populista es un índice, nada despreciable, de los puntos neurálgicos que, en su opinión, conspiraban contra la existencia de una democracia de índole *popular*. Estos puntos eran, en el plano económico, la acumulación de la tierra y la constitución de los grandes monopolios que enriquecían a una pequeña minoría opresora; y en el plano político, la corrupción de las instituciones encargadas de garantizar el bienestar de todos y de votar las leyes correspondientes: instituciones que habían pasado al servicio de los grandes magnates y cuyos representantes debían, en definitiva, sus cargos de gobierno a estos

observan en cuestiones como: 1) La nacionalización de la tierra. 2) Importancia concedida al problema de la moneda. 3) Demanda de un impuesto gradual sobre la renta.

16 John Brooks: *The social unrest; Studies in labor and socialist movements*, Macmillan, New York, 1903, p. 58.

últimos. Sin embargo, aún en este momento, Martí insistió en achacar al régimen proteccionista una buena parte de las culpas de lo que ocurría. Pero esta interpretación no era solo suya, sino que también la sostenían muchos de los reformadores radicales norteamericanos, sin excluir a los de tendencia populista. El mismo Henry George incluyó la lucha contra los altos aranceles como un punto importante de su propaganda política. En otro orden de cosas, José Martí no abandonó tampoco algunas soluciones ingenuas como, por ejemplo, la defensa del libre cambio y una cierta añoranza por las formas de capitalismo premonopolista. (En la medida en que estas estaban ligadas a una sociedad anterior; a su juicio más igualitaria). Ello no impidió, sin embargo, que, al igual que los reformadores norteamericanos, abandonara las concepciones del *laissez faire*.

Por otro lado, en los artículos de 1886 en adelante, Martí describió al propio sistema social como engendrador de las huelgas y del malestar colectivo. Esa descripción incluía aspectos que el autor desaprobaba, como eran los altos precios de los productos, los tributos innecesarios y los daños públicos que nacían de la acumulación del territorio y los bienes nacionales en manos de compañías privadas. Este régimen social quedaba enjuiciado cuando el cronista hablaba de que todo un sistema estaba en el banquillo de los acusado, definiéndolo como el de los bolsistas que estafan, el de los empresarios que compraban la legislación a la medida de sus intereses, el de la corrupción de la Iglesia, la prensa y la magistratura, etcétera. En suma, el sistema que había engendrado "la más injusta y desvergonzada de las oligarquías".[17]

En verdad, una gran distancia existe entre el Martí que insistía en la necesidad del diálogo pacífico entre obreros y capitalistas y aquel que declaraba en marzo de 1887: "Por la ley o por el diente, aquí ha de haber justicia".

Pero Martí sufrió la tentación de explicar la existencia de dicho sistema oligárquico-industrial de los Estados Unidos en términos limitados: como tendencia espiritual de aquel país a valorar el bienestar material en detrimento de otros valores; definiendo la suya como una civilización de carácter "materialista", o sea, con ambición desmedida de poder y de riqueza. Él consideró que allí existía un concepto "premioso y egoísta de la vida". Un mal que sintetizó, siguiendo la idea de otros hombres de la época, como "dinerismo", o afán desmedido de riquezas.[18]

17 Ver, por ejemplo, José Martí: "Estados Unidos. Ojeada general", en ob. cit., t. 11.
18 Cfr. "La religión de los Estados Unidos", en ibídem, t. 11.

Finalmente, para acabar de precisar hasta dónde hay una huella de tono populista en el democratismo de Martí, hay que fijar la atención en su visión del problema de las clases sociales.

Para comprender bien este problema, las *Escenas norteamericanas*, una vez más, pueden servir de ayuda.

No cabe duda, si generalizamos, de que en los escritos del período anterior a 1887, Martí sostuvo la tesis de la necesidad de contener y amortiguar los conflictos clasistas; y ello no por razones tácticas, como las que determinaron su posición en el caso de la independencia cubana, sino porque por aquella fecha sostenía criterios liberalistas y moderados. A partir de 1887, en cambio, abandonó los criterios cautelosos a ese respecto y apoyó resueltamente la lucha de las clases oprimidas norteamericanas contra las oligarquías capitalistas. Esto no quiere decir exactamente que hubiese aceptado la teoría de las luchas de clases sociales, tal y como la exponían los grupos de extrema izquierda. Lo que había aceptado, como cabe interpretar de sus escritos —en su conjunto y no por frases sueltas—, era que en un régimen que había dejado de ser democrático para convertirse en plutocrático, los grupos sociales se polarizan, dando lugar a una pelea creciente contra los opresores. Y dando lugar, también, a una estructura de gobierno que se convertía, sin velos, en defensora de los privilegios, y producía la necesidad de constituir partidos políticos clasistas, con programas específicos que reflejaran los intereses encontrados de los grupos en conflicto.[19]

Para llegar a comprender la posición definitiva de Martí respecto al problema de las clases es necesario tomar en cuenta, además de las *Escenas norteamericanas*, sus escritos de *Patria* y sus discursos políticos. Y, al hacerlo, desentrañar lo que hay en ellos de táctico y coyuntural y tratar de descubrir lo que su conjunto nos enseña.

Ya se ha apuntado, acertadamente, por diversos estudiosos de la obra del libertador cubano, qué razones de índole táctica indujeron a Martí a insistir sobre la necesidad de dejar a un lado y paliar los conflictos clasistas, en el caso de la lucha independentista de Cuba. Y no le faltaba razón en este sentido. Si se quería liberar a la isla antillana del dominio colonial español, era imprescindible lograr y mantener la unidad nacional. Una

19 "Así que al llegar a las elecciones, que son como tahonas de ideas, hay siempre en el aire dos programas vivos, los dos programas perpetuos, el del poseedor y el del desposeído" (José Martí: ob. cit., t. 11, p. 566).

"Las elecciones cuestan mucho. Los capitalistas y empresas ayudan con los gastos de ella a los candidatos mentados; y estos, una vez vencedores, pagan con su voto servil el anticipo de los capitalistas" (Ibídem, p. 16).

insistencia extemporánea e irresponsable en las contradicciones clasistas, cuya existencia no se le ocultaba, hubiera producido, en aquellos días, resultados desastrosos para la independencia nacional. Por eso, a pesar de que su sentimiento y su teoría estaban de parte de "los pobres de la tierra", no vaciló —salvo excepciones— en oponerse a reclamos clasistas dentro de las huestes que debía trabajar por la revolución libertadora.

De entrada, pues, las necesidades de la independencia pueden hasta cierto punto aclarar la insistencia del Maestro en armonizar grupos disímiles, así como el énfasis y reiteración del tema.

No obstante, las consideraciones de índole táctica en la contienda libertadora cubana son insuficientes para explicar la evidente moderación que muestra Martí en el tratamiento de esta cuestión, sus matices y definiciones. Pese a eso, no hay contradicción, ni menos aún retroceso, en los planteamientos de *Patria* y de los discursos patrióticos en comparación con el contenido de las *Escenas norteamericanas*.

Lo que ocurre es que también en esta cuestión se pone al descubierto el tono específico del democratismo martiano. Porque si bien es cierto que Martí no creyó posible, una vez más a diferencia del populismo ruso, estar por encima del antagonismo de clases, sí entreveía la solución a los problemas sociales en la lucha de todo el pueblo: en el llamado, de sesgo populista, al pueblo como un todo y no a una clase o grupo de clases en particular. Y es que Martí consideró que los antagonismos de clases solo afloraban en casos que, como en los Estados Unidos, la nación hubiera devenido una plutocracia tal que los explotados tuvieran justificación suficiente para buscar la salida a su situación por los únicos medios que la propia opresión les dejaba.

En consecuencia, la revolución —no ya la independencia— consistía en guiar a todos los elementos sin que ninguno de ellos predominara sobre los demás.[20] Su objetivo era hacer una revolución "para beneficio equitativo de todas las clases, y no para el exclusivo de una sola".[21] Pero, más aún, cuando habla de pueblo o de lo popular, insiste en aclarar la amplitud del término: "donde el rico se codea con el pobre";[22] o cuando "está allí todo nuestro pueblo, el hacendado de noble augusto y el siervo, libre ya…".[23]

20 "[…] la obra revolucionaria consiste en fundir y guiar todos estos elementos sin que ninguno de ellos adquiera un predominio desproporcionado […]" (Ibídem, t. 1, p. 332).

21 Ibídem, t. 2, p. 155.

22 Ibídem, t. 2, p. 177.

23 Ibídem, t. 2, p. 197. O también cuando dice: "Se habrá de defender en la patria redimida, la política popular, en que se acomoden por el mutuo reconocimiento, las entidades que el puntillo o el interés pudiera traer a choque" (Ibídem, t. 1, p. 319).

No está de más reiterar que esto no ponía en peligro el democratismo. Ya que la actitud frente al problema de las clases no impedía que Martí conservara el ideal de una formación social en que el disfrute hasta cierto grado igualitario de la riqueza, impidiera la escisión tajante de los distintos grupos sociales. Según su opinión, el fracaso en la constitución de una sociedad justiciera conduciría de modo inevitable a la afloración, en primer plano, de los conflictos clasistas, los cuales solo podrían afrontarse equilibradamente dentro de un marco de igualdad y justicia. Por supuesto que esto desembocaba, una vez más en el inevitable conflicto de todo populismo: ambicionar una sociedad que es imposible dentro de los marcos de la propiedad privada.[24]

En la influencia georgista estaba, en parte, el fundamento de una república así. Si la forma de tenencia de la tierra era la raíz del desequilibrio y la desigualdad social, un programa agrario adecuado podía garantizar la república justiciera. Cuba, una vez independizada de España, brindaba, a su parecer, la oportunidad de que los ricos no se amontonaran de una parte y los desesperados de otra, ni de que la república popular se trocara en una de clases. En la isla antillana, afirmaba, había suficiente tierra, lo que permitiría distribuirla en forma tal que el equilibrio clasista no estaría en peligro.[25]

Aquí estaba el *quid* de la cuestión. El Norte no había garantizado un régimen de equilibrio social que funcionara "para el bien de todos" sino que había asegurado, en su lugar, la fortuna de unos pocos.[26]

---

24 Esta aspiración queda plasmada, por ejemplo, en su artículo del 3 de septiembre de 1887, dice: "En vez de un estado social donde unos cuantos hombres excepcionales se levanten por sobre turbas cada día más infelices, ¿no es lícito procurar, conservando en su plenitud los estímulos y el arbitrio propio del hombre, un estado donde, distribuyendo equitativamente los productos naturales de la asociación, puedan los hombres que trabajen vivir con descanso y decoro de su labor?" (Ibídem, t. 11, p. 283).

25 Escribía Martí en *Patria*: "*Ancha es la tierra en Cuba inculta*, y clara es la justicia de abrirla a quien la emplee, y esquivarla de quien no la haya de usar; y *con un buen sistema de tierras, fácil en la iniciación de un país sobrante*. Cuba tendrá casa para mucho hombre bueno, *equilibrio para los problemas sociales, y raíz para una República* que, más que de disputas y de nombres, debe ser de empresa y de trabajo" (Ibídem, t. 2, p. 346. El subrayado es de la autora). En carta a Henríquez y Carvajal también decía: "…combinar, después de la emancipación, tales maneras de gobierno que sin descontentar a la inteligencia primada del país, contengan —y permitan el desarrollo popular y ascendente— a los elementos más numerosos e incultos, a quienes un gobierno artificial, aun cuando fuera bello y generosos, llevará a la anarquía o a la tiranía" (Ibídem, t. 1, p. 111).

26 Ver en este sentido: "El Partido Revolucionario a Cuba" y "La crisis y el Partido Revolucionario" (Ibídem, t. 2, especialmente pp. 346, 367-369).

No cabe duda de que la situación vivida por Martí en los Estados Unidos fue suficientemente aleccionadora para permitirle extraer conclusiones que iban más allá de límites territoriales; por ejemplo, la conclusión de evitar por todos los medios a su alcance que se repitiera, en su patria, el proceso mediante el cual cualquier república se torna oligárquica.

Y si bien es cierto, como se señaló antes, que la experiencia estadounidense desempeñó un papel fundamental en la aceptación de ese pensamiento por Martí, su mente no dejaba de apuntar hacia las estructuras y las formas políticas que instauraría en Cuba al lograr su independencia de España; y en las posibilidades de los pueblos latinoamericanos, en general, para llegar a constituir repúblicas igualitarias.

Claro que no puede especularse seriamente, en torno a una serie de aspectos, sobre lo que Martí habría hecho en Cuba libre, de haber sobrevivido a la guerra del 95. Y también es cierto que sus escritos públicos, en relación con la revolución que deseaba para Cuba, son solo relativamente confiables para el definitivo análisis (ya que las exigencias tácticas de su objetivo primordial impedían con frecuencia que el pensamiento real se manifestara con toda nitidez). Algunas cuestiones, como su aspiración a construir un régimen equitativo, sin discriminaciones de razas o grupos, resultan evidentes; pero más allá de consideraciones de tipo general no se puede ni se debe avanzar, si se obra con respeto.

También ha quedado claro cómo situaba la distribución de la tierra como una cuestión básica. Pero esto no era nuevo en su ideario —está desde sus primeros trabajos—, ni tampoco es excepcional en comparación con algunas figuras liberales de América.

Pero cabe preguntarse qué necesidad económica e ideológica hizo que Martí construyera un credo de democratismo popular en que las formas de tenencia de la tierra explicaban los grandes males sociales o la existencia de repúblicas igualitarias y pacíficas. Y es que si bien es cierto que el fracaso del liberalismo en los Estados Unidos lo alertó contra las deficiencias raigales de dicho ideario, no cabe duda que la necesidad de destruir el feudalismo y el caudillismo en todas sus formas y manifestaciones y de lanzar a los países al sur del Río Grande en su proceso de acelerada industrialización —por razones que sobre todo se explican por el peligro imperialista—, dan la razón clave que demuestra cuán justificada estaba por las condiciones socioeconómicas de aquel momento la concepción propugnada por Martí.

Colmar el atraso entre el Norte y el Sur era solo posible con un sistema democrático y popular, puesto que el peso fundamental de las tareas

debía descansar sobre los hombros de las masas populares; de ahí lo avanzado de su programa social.

Parece conveniente, a este nivel del análisis, tratar de explicar a qué se debió la transformación operada en Martí, o sea, retomar la explicación de su maduración ideológica.

Tres elementos incidieron en la transformación de la concepción martiana. En primer lugar, la experiencia como conspirador y dirigente político de la revolución independentista cubana, que lo condujo a la práctica política viva. Esto incluía la tarea de agrupar y dirigir hombres, la elaboración de una estrategia y una táctica para esa revolución y la necesidad de tomar en cuenta y manejar acertadamente, conforme a un fin, un sinnúmero de situaciones difíciles y complejas, tanto de tipo nacional como internacional, dentro de cuyo contexto debía realizarse la acción liberadora.

En segundo lugar, el panorama latinoamericano, cuyo estudio lo indujo a preguntarse cuáles eran las causas de la frustración de los intentos liberales, y con el que descubrió, entre otros aspectos, la incapacidad de las jóvenes naciones del sur del continente para crear formas republicanas apropiadas a sus necesidades; y el que, especialmente, le proporcionó la convicción de que las masas populares no eran tenidas en cuenta por los gobernantes.

La tercera cuestión que determinó el viraje teórico en Martí y, acaso, la más importante de las tres, es la propia experiencia norteamericana. Pero aquí hace falta una consideración inicial que permita comprender lo que se quiere demostrar.

A menudo se ha tratado de explicar la posición radical de Martí solo en relación a su posición clasista. Como se sabe, el inspirador de la independencia cubana tenía una procedencia —aunque apenas— pequeñoburguesa. Y se ha intentado entender su actitud política y social remitiendo el análisis al hecho de que la pequeña burguesía, en la Cuba de aquel tiempo, mantuvo el liderazgo de la posición revolucionaria en el conflicto con España y dio muestras de su capacidad para ligarse a las amplias masas populares en la lucha por la independencia y ponerse a la cabeza de ellas. (Podría agregarse que el populismo mismo es una manifestación radical de la ideología pequeñoburguesa y enlaza sin contradicción con la aspiración de una revolución democrático-burguesa, por lo que este descubrimiento, en Martí, no echaría abajo la tesis anterior). De esta manera la explicación de las teorías políticas y económicas que abrazó Martí, parecería que pueden ser abordadas sin sobrepasar el marco del análisis clasista cubano.

La observación que enlaza el pensamiento martiano con su posición de clase es, sin duda, acertada. La cuestión es perfectamente explicable si se recuerda que, a finales del siglo XIX, la residual burguesía cubana, que otrora había sido parcialmente capaz de iniciar y encabezar la guerra independentista de 1868, se opuso ahora, por temor a la ruina de su corta y rica hacienda, a una nueva conflagración, apoyando, en su lugar, el autonomismo en relación a España, o la anexión de Cuba a los Estados Unidos. Esto situó a la pequeña burguesía cubana, que sufría los rigores del sometimiento a la metrópoli y cuya única salida era la total liberación, en la oportunidad coyuntural de convertirse en la clase impulsora de la línea más revolucionaria. Tal explicación no resulta nueva y es frecuentemente aceptada entre los historiadores cubanos.

Siguiendo este camino, sería oportuno agregar que dicha situación influyó favorablemente en las posibilidades revolucionarias de la pequeña burguesía —clásicamente vacilante—, pues le permitió, por una parte, la independencia de acción con respecto a la burguesía; y, por otra, la arrojó a la unión indispensable con las fuerzas más populares de la nación: contacto, este último, que tenía que incidir en su evolución ideológica y política. No cabe dudar, pues, que las citadas circunstancias desempeñaron un papel en la propensión de Martí a abrazar las causas más nobles, con ayuda de su superior capacidad intelectual. Pero parece también que, como explicación de la posición más profunda y madura que llegó a adoptar el patriota cubano, esto es insuficiente. A la consideración anterior habría que adjuntar, de manera esencial, la experiencia norteamericana del Maestro.

La estancia de Martí en los Estados Unidos lo enfrentó con un hecho contundente: el fracaso del liberalismo clásico allí donde ni el caudillismo ni el feudalismo de tipo latinoamericanista se habían impuesto. Mas, para comprender a cabalidad el proceso por el que pasó el exiliado cubano, es imprescindible ubicar al pensador en la situación económico-social concreta donde el mencionado proceso se desarrolló.

A Martí le tocó vivir en los Estados Unidos, como se sabe, en los quince años que van de 1880 a 1895. Esta quincena se encuentra emplazada en el mismo período durante el cual la economía de los Estados Unidos se transformó, pasando de las estructuras capitalistas premonopolistas al capitalismo monopolista. Semejante evolución no podía ocurrir sin producir formidables estallidos sociales de todo tipo, de los cuales Martí fue testigo. En el último tercio del siglo XIX, las propiedades se fueron concentrando en pocas manos y se formaron los grandes consorcios y

trusts. Fue la época en que se establecieron o consolidaron los Carnegie, Rockefeller, Morgan, etcétera. El país se llenaba de mercancías invendibles que producía, en ocasiones, junto con el proceso de concentración, el cierre de industrias, la caída de salarios y el desempleo. En suma, la miseria de los obreros. Dos grandes crisis económicas se sucedieron; las de 1873 y 1893. Otra, de menor intensidad, tuvo lugar en 1884, con suficiente repercusión negativa entre las masas trabajadoras. (Esta sobre todo es la que más se refleja en las crónicas de Martí).

En el campo, la situación era también aguda. El proceso de endeudamiento de los agricultores llegó a cifras impresionantes, a la vez que los consorcios ferrocarrileros y firmas extranjeras se iban apoderando de tierras públicas y privadas. Esta no es ocasión para adentrarse en la mención de todas las causas económicas y políticas que determinaron el empobrecimiento de los granjeros, ni para considerar las particularidades de sus manifestaciones en las diversas regiones del país. Lo que interesa en dicho análisis es patentizar que la miseria y la expropiación de los agricultores vinieron a sumarse al cuadro general de inestabilidad y revuelta social. Cada vez era más profunda la escisión de la sociedad entre un grupo minoritario que se hacía a diario más rico y poderoso y que, en consecuencia, controlaba el gobierno del país para beneficio de sus propios intereses, y la gran masa de la población, progresivamente más miserable y empobrecida. Para decirlo con palabras martianas: "La república popular se va trocando en una república de clases".

Así, Martí se fue identificando con el problema de las capas trabajadoras y con sus luchas. Al principio pensó, como lo muestran sus crónicas anteriores a 1887, que mediante métodos de intercambio y discusión, los capitalistas entrarían en razones. Pero la propia realidad que vivía lo convenció, primero, de que los trabajadores no tenían otro camino que las huelgas y, después, de que había que modificar el orden social existente, ya que mientras este subsistiera la situación continuaría en un callejón sin salida. Ciertos fenómenos que, hasta no hace mucho, se le ofrecían aislados, fueron siendo comprendidos por Martí en su coherencia orgánica. De esta manera su radicalización avanzaba en la misma medida en que subía de tono la lucha social.

La sociedad semifeudal latinoamericana tenía sus propios problemas de desarrollo, pero el Norte desplegaba otra realidad que, obviamente, enfrentaba al pensador con facetas de la sociedad moderna que habrían permanecido ignoradas para él, de no haber vivido en el escenario de estas. Fue, sin duda, este contacto vívido y real con una situación que

Martí había situado previamente fuera de la sociedad liberal, así como el continuo acicate que para su pensamiento significaron las luchas de las masas oprimidas y el impresionante crecimiento de una oligarquía explotadora, lo que lo condujo a la enmienda del ideario anterior y a su sustitución por uno nuevo.

Esta nueva visión no se apartaba del ideal republicano, pero se asentaba sobre aspiraciones más justas. El populismo le ofrecía, además, la concepción agrarista, tan importante como punto de arranque para la liberación de una América Latina todavía feudal. Pero dicha preocupación agraria no tenía, en aquel momento —ya se ha dicho—, el mismo significado que en años anteriores.

Martí había comenzado a plantearse ahora un nuevo problema: ¿sobre qué bases políticas e institucionales debía establecerse una república que, con el inevitable advenimiento de la sociedad moderna industrializada —y deseada para Latinoamérica—, garantizara un *status* de legítimo democratismo e impidiese la escisión de la sociedad en grupos con tan marcado desnivel de riqueza? Indiscutiblemente, la teoría y el programa del democratismo de sesgo populista contenían la aspiración de una sociedad así; y Martí consideró que sus soluciones ofrecían las seguridades fundamentales para el sostenimiento de una república de tipo popular. Era la imagen de un régimen que proveería medios tendientes a impedir la constitución y el ascenso de una oligarquía explotadora. Y ello se refería no solo a una oligarquía feudataria, como la que hasta ese momento le perturbaba, sino que tenía que ver también con la industrial.

A esta hondura queda evidenciada la zanja que separó a Martí de la mayoría de los grandes liberales radicales latinoamericanos contemporáneos, como Sarmiento, Mitre u Hostos.[27] El gran mérito de Martí, en tal orden de cosas, estuvo en haber comprendido el fracaso del ideario liberal como experiencia política general y en haber anticipado que la amenaza a la justicia y la libertad en Latinoamérica no derivaba solo del sistema caudillista-feudal, sino también del empuje capitalista; sobre todo

27 Teniendo a algunos de ellos en mente, fue por lo que tal vez dijo: "[…] los hombres entusiastas que, en su aborrecimiento a la tiranía, admiran sin examen suficiente las instituciones del pueblo norteamericano, sin ver que ellos no han logrado impedir la conversión del yanqui demócrata y universal en el yanqui autoritario, codicioso y agresivo, y que las instituciones no son más que el reglamento de los derechos, que han de amoldarse al pueblo donde rijan, y lo trastornan más que lo sirven cuando no se conforman de primera mano a su naturaleza […]" (Ibídem, t. 2, p. 76).

de los Estados Unidos, como presunta potencia imperialista.[28] Con aquellos liberales, así como con la tradición cubana de similar estirpe, Martí mantuvo, por supuesto, puntos de contacto, como fueron el civilismo, la lucha contra lo que de medioevo quedaba en América, el antirracismo, el anticlericalismo, etcétera; pero tanto el democratismo popular como el antiimperialismo martiano contienen una diferente esencia conceptual.

Por otra parte, en los brotes y movimientos socialistas que se encuentran en Latinoamérica por aquella época, al menos hasta donde las investigaciones actuales permiten ver, el antiimperialismo no parece haber sido una característica frecuente, ya que las preocupaciones se

28 Parece oportuno reproducir lo que respecto a este problema he hecho notar en el mencionado prólogo a *Cuatro intentos interpretativos*: "En lo que respecta a la valoración del abandono del liberalismo […] es bueno recordar la propia historia de las ideas políticas en América Latina. Los finales del siglo XIX y los principios del XX traen ejemplos de liberales con tendencias antiimperialistas más o menos pronunciadas. El argentino Ernesto Quesada es uno de ellos y el presidente chileno Balmaseda puede ser otro. Pero en el primero el argumento se le extravía por la diferencia entre las razas latina y sajona, en esa forma típica de argumentar que con tanta frecuencia se encuentra en el liberalismo latinoamericano del siglo XIX. Y en el caso de Balmaseda su preocupación, como la de algunos chilenos en aquel momento, se refiere especialmente a Inglaterra, que entonces representaba una realidad histórica más apremiante. El mérito de Martí, entre otros, está en haber comprendido que los Estados Unidos significaban el nuevo imperialismo amenazador y juvenil, y, sobre todo, en haber elaborado una teoría social que, sin descuidar lo que realmente era políticamente efectivo en aquellos instantes, llegaba a una comprensión de los fenómenos en términos más profundos. Era la teoría por la cual el imperialismo emanaba como necesidad interna de un régimen de explotación y opresión como al que habían llegado los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Es solo en Martí que el desnudamiento imperialista significaba inseparablemente la lucha contra un sistema social determinado. Su aspiración implicaba, en definitiva, un nuevo tipo de sociedad democrática e igualitaria que se apartaba de la imagen liberal original, y que el antiimperialismo por sí solo no podía dar. Como tampoco sin antiimperialismo la imagen de esa sociedad hubiera sido completa y realista.

Asimismo, no está de más destacar, por una cuestión de reconocimiento histórico, que entre la suspicacia inicial de Bolívar contra los Estados Unidos y el antiimperialismo martiano —de núcleo racional-económico—, está la obra de ese injustamente poco recordado pensador de América […] que fue el chileno Francisco Bilbao. El que fue socialista utópico como el argentino Echeverría y los jóvenes de *El Iniciador*, y el que desde décadas atrás decía: 'Ya empezamos a sentir los pasos del coloso que sin temer a nadie, cada año, con su diplomacia, con esa siembra de aventureros que dispersa, con su influencia y su poder crecientes que magnetiza a sus vecinos, con las complicaciones que hace en nuestros pueblos, con tratados precursores, con mediaciones protectoras, con su industria, su marina, acechando nuestras faltas y fatigas, aprovechándose de la división de las Repúblicas, cada año más impetuoso y más audaz'" (I. Monal: ob. cit., pp. 14-15).

ubicaban, fundamentalmente, en la lucha de clases interna.[29] En general, estos movimientos no alcanzaron la altura de la clara visión del estadista cubano. No solo porque el entendimiento de la situación continental de aquellos era inferior a la martiana, sino porque también su inmadurez se mostraba en una perspectiva demasiado ceñida al conflicto con la burguesía —o con la metrópoli española, en el caso cubano— subestimado la importancia de otros factores de la vida nacional: el miraje era escorado hacia un solo perfil de la problemática nacional.

A partir de 1887, los escritos de Martí, sobre todo las *Escenas norteamericanas*, exhibieron la sobriedad y profundidad que su capacidad analítica había alcanzado. En realidad, José Martí no se apartó en ningún momento del ideario de liberación nacional buscado por la vía de una transformación democrática radical, donde el antiimperialismo significara dentro de este ideario la expresión de máxima radicalización posible. En verdad, aquel momento de la vida de nuestros jóvenes países no era el del socialismo, sino el de la revolución democrática de liberación nacional. Mas este objetivo debía considerar la presencia de un peligro creciente, como el que significaba los Estados Unidos, en pleno desarrollo monopolista.

El conjunto de todos los elementos considerados permite captar ahora el considerable salto conceptual dado por Martí. Por esta vía había ido, del interés y el deseo por el progreso de nuestra América, a la elaboración de una concepción antiimperialista de base racional-económica; o, lo que es lo mismo, del emocionalismo y el eticismo, al estudio de las circunstancias económicas y sociales continentales de las dos Américas. Así descubrió las fuerzas económicas y políticas que pugnaban en su desarrollo.

El cronista de los años 80 supo hacer avanzar sus artículos, yendo de la pintura expositiva, y cuando más crítica, de las manifestaciones de corrupción de la sociedad norteamericana en transformación, al conocimiento y la consecuente denuncia de un sistema económico-social que era la causa de las incongruencias y revueltas que afloraban a la superficie. Lo que equivale a decir que evolucionó de la creencia en las fórmulas que

29 Al hacer esta afirmación no se ignoran los planteamientos del socialista cubano Carlos Baliño ni de los de algunos documentos obreros, por ejemplo en Chile, contra la penetración imperialista. En el primer caso hay que recordar que Baliño mostró su preocupación en este sentido con posterioridad a Martí. Y hasta cabe considerar si en ello no hay muestra de la enseñanza primaria. En cuanto al caso de Chile, aquellas declaraciones se referían esencialmente a Europa. Y la gran amenaza por entonces eran ya los Estados Unidos. Por eso se puede hablar del avizoramiento del político cubano.

buscasen un mejor acomodo de las confrontaciones, a la convicción de que para resolver la crisis interna se hacía imprescindible la subversión del sistema social como un todo.

Lo dicho hasta ahora permite afirmar que Martí no era un pensador solamente preocupado por las cuestiones de la teoría política como tal, sino que mantenía, como parte de su misma concepción, la clara idea de la especificidad de las situaciones sociales. Esta posición incluía la consideración de que el valor de una teoría política estaba en relación con su capacidad para una adecuación creadora respecto a condiciones específicas. Sería un error de método creer que cuanto decía Martí con referencia a los Estados Unidos, se aplicaba por él, en su concreción, a la realidad latinoamericana. El espíritu de Martí hay que abarcarlo a lo largo de una producción disímil. Hay que determinar, paralelamente, cómo se mostraba ese espíritu ante una realidad política particular. Así, su parcial asimilación del populismo, como concepción teórica, representaba una interesante faceta en su aplicación a América al sur del Río Bravo.

En el gran americano, el ideal del radicalismo democrático de inclinación populista condicionado a nuestra porción continental, quería decir, al menos, tres cosas fundamentales:

1. La liquidación de la sociedad feudataria y sus instituciones afines.
2. El avance y progreso de Latinoamérica concebido sobre la base de la comprensión de la especificidad de su realidad social.
3. Una sociedad cuya construcción debía tomar en cuenta la existencia de la amenaza representada por los Estados Unidos, poderoso y ambicioso.

Lo primero implicaba la liquidación del existente régimen de tierras y, como consecuencia, la desaparición del caudillismo y la afirmación del civilismo político. Para Martí, las raíces del caudillismo estaban asentadas, principalmente, sobre el hecho económico que significaba el latifundismo. Pero consideraba, al mismo tiempo, que desde la misma guerra independentista debían establecerse las bases políticas y de educación que permitieran la construcción posterior de la república. (De ahí parte su preocupación por las formas de organización de la guerra de Cuba). Extraía esta enseñanza de la experiencia latinoamericana de principios de siglo; y constataba, por su parte, que las condiciones de Cuba, a una altura más avanzada de la centuria, permitían ensayar el experimento de iniciar las prácticas republicanas desde la acción guerrera misma. Y confió esta

tarea a la constitución de un partido que preservaría el civilismo, a la vez que respetaría la tan necesaria autonomía militar.

Ello conduce a un aspecto de la concepción martiana de gran importancia. Y es el hallazgo de que las guerras de liberación son tanto un hecho político como una cuestión militar. Esto para él quería decir, en el plano de la práctica, que había que estructurar el plan militar de la guerra teniendo en cuenta el objetivo estratégico político que se buscaba, y que era el de la constitución de la república democrática. Y quería decir, además, que era imprescindible tener en cuenta todas las cuestiones de índole política y económica, tanto continentales como internacionales, en cuyo contexto debía desarrollarse la acción libertadora.

Así, el Partido Revolucionario Cubano era no solo la organización de la emigración para lograr la independencia, sino que debía, además, garantizar la sociedad que deseaba construir. Y debía evitar también —evitarlo a tiempo fue su gran angustia— el acceso del nuevo poder imperial que se encimaba sobre Cuba y el continente, el cual, de triunfar, frustraría el objetivo estratégico primordial. Es cierto que esta misión del Partido únicamente fue insinuada, porque no podía ser de otro modo. Martí, estadista perspicaz, no ignoraba que solo la capacidad demostrada en la organización y el auxilio de la guerra calificaría al Partido Revolucionario Cubano para las altas funciones que él le deparaba.

Asimismo, los análisis martianos sobre estas cuestiones ponen de manifiesto que el Maestro no apoyaba el "espontaneísmo" en cuestiones de movimientos sociales. Siempre creyó, después de los primeros fracasos y errores, en la necesidad de una organización que preparara y condujera conscientemente, y conforme a un programa, a las masas, de manera que fuera viable alcanzar los fines que perseguían. Estaba igualmente convencido de la necesidad de examinar cuidadosamente las condiciones cambiantes para determinar el inicio de la lucha en el momento adecuado que asegurase su éxito. Él sabía que con llamados pacientes a la guerra no se llegaba al pueblo y que había que comenzar la acción cuando se estuviese en posibilidad irrevocable de conducirla hasta el fin.

No obstante, como se sabe, un conjunto de circunstancias, entre las que está la muerte prematura del propio Martí, impidió que la organización que él alentara estuviese a la altura que las difíciles condiciones continentales demandaban. Ni fue el Partido la organización del futuro que imaginó, ni supo influir ideológicamente en la dirección real de la guerra. El Ejército Libertador, por otra parte, ilusionado, y a la vez acorralado

políticamente, tampoco pudo limitar la injerencia yanqui ni salvaguardar el ideal de una nación democrática e independiente.

La segunda de las cuestiones que planteaba el ideario igualitarista y popular para América Latina implicaba un juicio político sobre la realidad latinoamericana. Según este juicio, una de las causas del fracaso del intento democrático en América Latina —además del mencionado problema del caudillismo y del sistema feudatario— dependía de la incapacidad de las fuerzas civilistas latinoamericanas para comprender la realidad de nuestras naciones. Se equivocaba el camino a seguir, al querer copiar y trasplantar a nuestra realidad teorías y esquemas elaborados en otras latitudes.[30] Esto es, sin duda, una declaración abstracta muy plausible, pero lo verdaderamente interesante se encuentra cuando Martí trata de puntualizar qué significado tenían sus aseveraciones.

A su entender, gobernar según nuestras propias realidades significaba gobernar con las grandes masas de indios, negros y mestizos, y con las masas más humildes y "atrasadas", en general; en su favor, desde luego.[31] La enseñanza que Martí extrajo de la historia continental y que trató de transmitir es clara: la guerra de independencia no se hubiese podido librar y ganar —como bien descubrió Bolívar una vez— sin el concurso de las capas humildes. La república tampoco podría construirse sin contar con ellas. Y contar con ellas implicaba tener en cuenta cómo eran y cómo sentían o pensaban, y obligaba a atender el atraso de siglos que arrastraban tras sí aquellos millones de analfabetos para superarlo por la vía de la riqueza equitativamente compartida y de la educación.

Su antirracismo se muestra, por tanto, no solo como una profesión de credo político sino que está conceptualmente incrustado a su nacionalismo y a su concepción acerca de cuál era el único camino para la felicidad y el progreso de nuestra América.

El equilibrio y la estabilidad política solo serían factibles, en su opinión, cuando la igualdad social lo garantizara, como resultado natural y no establecido sobre la figura de un solo hombre.

En este punto de vista llevaba Martí razón. Pero exageraba, en cambio, en la repercusión que concedía a los desorientados criterios de los civilistas de salón y biblioteca en la permanencia de los males latinoamericanos. Claro que su agria reacción contra ellos era plenamente

30 Ver sobre este tema: "Nuestra América", "Las guerras civiles en Sud América", "La recepción en Filadelfia", en *Patria*, "Carácter", también en *Patria*, etcétera.

31 Ver, entre otros: "Nuestra América", "Nuestras ideas", "Manifiesto de Montecristi" y la carta a Henríquez y Carvajal de marzo de 1895.

justificada. Mas, el no interpretar los problemas sociales en términos de la lucha de clases, le impedía comprender que las responsabilidades de nuestros *liberales* dependían de la situación de las diversas clases en la sociedad latinoamericana de la época, la cual no favorecía una acción enérgica de las capas burguesas y pequeñoburguesas. En definitiva, si estos liberales habían carenado en una actitud libresca, eso no era más que una consecuencia de la debilidad real de la clase que representaban.

El tercer aspecto nos conduce al ideario antiimperialista martiano, el cual enlaza con su nacionalismo latinoamericanista y evidencia uno de los pilares del pensamiento político-social de Martí, el de mayor actualidad, el más grande y el que más ha resistido la prueba del tiempo.

Quizás el mérito más alto del antiimperialismo de Martí está en no haber aceptado la polémica en el terreno de los derechos naturales —a pesar de su aceptación de ellos—, donde la situaba la doctrina del liberalismo de los países que demandaban para sí la facultad de someter a otros pueblos. Él comprendió que la tesis de la inferioridad de razas o naciones, sobre la base del Derecho Natural, era una pantalla o, cuando más, una justificación teórico-abstracta que trataba de ocultar los verdaderos designios colonialistas e imperialistas. En su lugar, trasladó la polémica del cielo a la tierra, y enfocó su análisis a partir de la situación económico-social concreta de los países involucrados en ella y del movimiento histórico que producía tales tentativas "imperiales". "Jamás hubo en América —enfatizaba—, de la independencia a acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite […] que los Estados Unidos […] hacen a las naciones americanas […]".[32]

Puestas en este terreno las cosas, se está en condiciones de entender que el antiimperialismo martiano es una posición teórico-práctica de principios que comprende a toda la humanidad, aunque sus análisis concretos estuviesen dirigidos a la realidad más cercana que le tocó vivir, y que fue la de América. Y se está también en condiciones de comprender el fondo racional de dicho antiimperialismo.

A menudo se tiende, con relación a este punto y al latinoamericanismo en general, a hacer resaltar la importancia del trabajo de Martí titulado "Nuestra América". Esta tendencia está en parte justificada porque aquí su autor esboza en forma epigramática y brillante su pensamiento latinoamericanista. Por otro lado, podría parecer que sus crónicas sobre la Conferencia Interamericana de Washington de 1889 y la Conferencia

32 José Martí: ob. cit., t. 6, p. 46.

Monetaria de 1891 resultan demasiado específicas y coyunturales. Pero todo esto es así, solamente, a primera vista. Mirados con más detenimiento, estos tres documentos son, conceptual y metodológicamente, inseparables: "Nuestra América", sin los dos últimos, perdería su levadura sustantiva, y ello cercenaría del antiimperialismo martiano su básico núcleo racional-económico. Como tampoco ese todo es separable, como se verá más adelante, del contenido de las *Escenas norteamericanas*.

En "Nuestra América", Martí afirmó su antiimperialismo y mostró su unidad de concepción con el nacionalismo latinoamericanista. Pero no es ahí donde está el fundamento de su posición, ni el argumento demostrativo de la existencia del fenómeno imperial; y, menos aún, de las causas que lo avecinaban. En las crónicas sobre los congresos aparece un análisis que parte de diversas consideraciones políticas y económicas y de las trabazones internas entre estas. Ambos enfoques son acertados, no solo por lo que dicen sino por el método de análisis histórico-político que el autor despliega en ellos.

Martí comenzó por ubicar el Congreso de 1889 en su contexto histórico-social. No era el Congreso en sí lo que más interesaba, sino el lugar que ocupaba dentro de dicho contexto. Esto lo llevó a comprender la necesidad de analizar el mencionado evento interamericano desde el punto de vista de la estrategia global de los Estados Unidos hacia el resto del continente; y, con esa perspectiva, a desentrañar su significación en aquel momento histórico concreto.

De la consideración de tal estrategia extrajo la conclusión de lo inminente de la amenaza y del plazo aproximado que le quedaba a Latinoamérica para tomar las medidas imprescindibles para esquivar la dependencia. Ambas consideraciones se reflejan en su apreciación de que *todavía* había tiempo para salvarse.[33] Llamaba asimismo la atención, demostrando con ello su calibre de estadista, sobre un hecho: que un triunfo latinoamericano en el Congreso no era suficiente para sentirse tranquilo, puesto que

33 "Solo una respuesta unánime y viril, para la que todavía hay tiempo sin riesgo, puede libertar de una vez a los pueblos españoles de América de la inquietud y perturbación, fatales en su hora de desarrollo, en que les tendría sin cesar, con la complicidad posible de las repúblicas venales o débiles, la política secular y confesa de predominio de un vecino pujante y ambicioso, que no los ha querido fomentar jamás, ni se ha dirigido a ellos sino para impedir su extensión, como en Panamá, o apoderarse de su territorio, como en México, Nicaragua, Santo Domingo, Haití y Cuba, o para cortar por la intimidación sus tratos con el resto del Universo, como en Colombia, o para obligarlos, como ahora, a comprar lo que no puede vender, y confederarse para su dominio" (Ibídem, t. 6, pp. 46-47).

solo demostraría que la influencia de Estados Unidos no había alcanzado suficiente fuerza y penetración como para imponer sus intereses y puntos de vista al resto del continente. Y bien comprendía él que eso era solo cuestión de tiempo.

Las crónicas sobre los Congresos también ponen de manifiesto que Martí no sustentaba su antiimperialismo sobre bases éticas o utópicas, sino que este emanaba del descubrimiento del fundamento económico del peligro invasor. El estudio histórico le había demostrado que la pretensión de los Estados Unidos era antigua —"Desde la cuna soñó con estos dominios el pueblo del Norte…"—,[34] pero que las condiciones económicas y políticas anteriores se la habían obstaculizado. Desde entonces, había seguido ese país la estrategia de preservar al continente de la apetencia europea a fin de reservarlo para cuando las condiciones fueran propicias a su intención.

Uno de los más importantes descubrimientos de Martí fue que las condiciones se aproximaban al punto de la madurez. El coloso norteamericano —Texas era buen aviso— se aprestaba a abalanzarse sobre el resto del continente, ya fuera por la vía de las anexiones, como en el caso de Cuba y Puerto Rico, siguiendo una vieja tradición anterior; o por la vía de la penetración económica que buscaba la reserva de mercados para sus productos; "[…] el convite que los Estados Unidos, potentes, *repletos de productos invendibles*, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo".[35]

En su análisis, Martí no dejaba de tener en cuenta lo que sus *Escenas norteamericanas* mostraban: el resultado de la lucha interna en los Estados Unidos originaría consecuencias definitivas para el resto del continente. En este orden de cosas coincidían el desarrollo del coloso industrial y el retraso de las naciones del Sur. Pero estaba, sobre todo, presente la presión interior intensísima, que el tránsito al capitalismo monopolista producía entre las masas populares y la oligarquía industrial y gubernamental. Estados Unidos era, en aquella época, un polvorín político donde los desequilibrios económicos y sociales se hacían cada vez más críticos.

Para superar aquel estado de cosas, a los capitalistas norteños no les quedaban más que dos caminos: resignarse a la subversión interna que

34 Ibídem, t. 6, p. 48.

35 Ibídem, t. 6, p. 46. (El subrayado es de la autora).

obligaba a utilizar métodos cada vez más drásticos y ponía en peligro sus propios intereses, o decidirse a la conquista externa, que brindaba un magnífico alivio y ofrecía, a la vez, nuevas posibilidades de crecimiento, aunque las fuerzas progresistas, por su parte, propendieran a un reordenamiento más justo de la estructura interior y rechazaran la piratería exterior.

Martí sabía que esto constituía un fuerte debate político interno, y que el triunfo de la reacción, con el consecuente afianzamiento del sistema que preconizaba, sentaría las bases para lanzarse a la aventura continental.[36] El fondo del análisis queda ahora claro: el sistema hacia el cual habían derivado los Estados Unidos inducía, por necesidad económica, a la vía imperialista,[37] por lo que la crítica al imperialismo estaba indisolublemente unida al rechazo de un sistema social específico. O para sintetizarlo con palabras del propio Martí: "La República deviene en plutocrática e imperialista". Por otra parte, la debilidad de las repúblicas sureñas brindaba la oportunidad, cercana y fácil, de cumplir con las propias exigencias del sistema a cuya existencia estaban ligados el poder y la riqueza de los grandes magnates sociales.

Una sola salida quedaba a América Latina, según dedujo Martí. Y estaba expresada en el formidable grito de las crónicas del Congreso de Washington: "Ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia". Esto no era otra cosa que la declaración de la necesidad de una segunda revolución: la revolución antifeudal, democrática y popular, en el sentido que ya se sabe que esto tenía para él. Una segunda independencia que asegurase la libertad económica y, por ella, la política. Una consigna que se declaraba a partir de una amenaza y antes que esta se consumara. De otro modo —bien lo sabía él—, pronto sería demasiado tarde. Con su alerta buscaba que el desarrollo y progreso de nuestra América cortara la amenaza imperialista.

En todas estas consideraciones se pone de manifiesto que a Martí le preocupaba enormemente el problema de las relaciones entre las naciones

36 Cf. Ibídem, t. 12, p. 258.

37 "El Norte ha sido injusto y codicioso; ha pensado más en asegurar a unos pocos la fortuna que en crear un pueblo para el bien de todos; […] En el Norte no hay amparo ni raíz. En el Norte se agravan los problemas, y no existen la claridad y el patriotismo que los pudieran resolver […] Aquí se ha montado una máquina más hambrienta que la que puede satisfacer el universo ahíto de productos… Aquí se amontonan los ricos de una parte y los desesperados de otra. El Norte se encierra y está lleno de odios. Del Norte hay que ir saliendo" (Ibídem, t. 2, pp. 367-368).

y países cuando existen diferencias de tradición, nacionalidad y, sobre todo, cuando uno de los países es grande y poderoso y el otro débil y joven. Dicho de otra manera, Martí se planteaba qué política permitiría al país débil salvaguardar su integridad como nación. En este punto también constató que el ideario liberal clásico fracasaba y que no era en él donde podían encontrarse las bases justas para el establecimiento de las relaciones entre países con diverso nivel de desarrollo. Con ello también puso al descubierto la imposibilidad de que dos países, con la diferencia arriba apuntada, pudieran establecer en el mundo de su época, una unión igualitaria y de respeto mutuo; sino que, antes bien, tal unión solo beneficiaría al grande y poderoso.

A este nivel de estudio se está en condiciones de apreciar y subrayar la unidad y coherencia teórica del pensamiento político-social de Martí. Ahora resulta evidente que el democratismo radical y el antiimperialismo no son dos aspectos conceptuales con desarrollo paralelo, pero sí que entre ambos hay un entrelazamiento que no puede quebrarse, so pena de desvirtuar la intención martiana. El uno es imposible sin el otro. Un sistema social determinado conduce a la explotación interna del pueblo y a la aventura imperial; el otro garantiza la equidad y la justicia social y no desemboca en la necesidad imperialista. Esto es una muestra, la más importante, de la profundidad que alcanzó Martí en la interpretación de los problemas de su tiempo y en la posibilidad de enfrentarlos a través de una concepción teórica que, aunque dispersa en su exposición, no dejaba de ser en él coherente y revolucionaria. De haber proclamado el antiimperialismo sin haber abrazado el credo democrático radical de corte populista, José Martí hubiera devaluado la racionalidad de su concepción, quedando en el vacío. Y lo contrario también hubiera ofrecido los mismos débiles resultados teóricos.

No obstante, también sabemos que Martí fue optimista con respecto a la posibilidad *real* de impedir a tiempo que los Estados Unidos pesase sobre el resto de América. Al no abrazar cabalmente la teoría de las clases sociales ni el papel de las condiciones económicas en la determinación de sus actitudes y del movimiento social en general, el pensador cubano no podía ver del todo que las capas burguesas latinoamericanas no estaban en condiciones de realizar *a tiempo* su revolución democrático-burguesa.

Finalmente, ahora se está en condiciones de precisar la estrategia martiana. La misma se desenvolvía en dos planos —determinados ambos por los dos problemas a los que se enfrentó—: la estrategia que atendía a la

liberación de Cuba del yugo español y la que se ocupaba del enfrentamiento con el imperialismo norteamericano naciente.

En relación a la segunda, Martí discernió la conveniencia de una acción conjunta y unitaria de todas las repúblicas del Sur. Es decir, el enfrentamiento al imperialismo debía sustentarse sobre la base de una acción mancomunada continental, ágil y firme.

En relación a la primera, Martí presumía que, una vez iniciada la guerra de liberación de Cuba y Puerto Rico, se frustrarían los planes de anexión que los Estados Unidos abrigaban respecto a ambas islas. Para Martí eso se insertaba, a su vez, dentro de la estrategia global continental. De esta manera, la independencia de las Antillas, teniendo en cuenta el grado de desarrollo de las comunicaciones, funcionaría como un muro obstaculizador del avance imperial hacia el sur, y produciría el equilibrio entre los dos platillos de la balanza. "[…] impedir a tiempo —escribía— con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso".[38]

Dicha estrategia implicaba para él, además, la elaboración de un plan a partir de condiciones concretas y con el oído siempre atento a los aspectos cambiantes de cada día histórico.

Martí no concebía el problema de la política y la sociedad como asunto puramente teórico, sino como una cuestión viva y concreta, a la cual cabía analizar para ejercer una acción consciente, encaminada a fines y objetivos fijados de antemano. No siempre acertó plenamente en todas sus explicaciones, ni pudo lograr de la historia cada cosa que se propuso, pero la racionalidad política, una vez que la hubo obtenido, fue desarrollada consecuentemente por él.

Por eso es tan importante destacar cómo contemplaba el estudio de la sociedad y de la política. En este sentido, hay que subrayar tres pilares de su visión:

38 Ibídem, t. 4, p. 167. Un documento de Juan Gualberto Gómez, altamente significativo, arroja luz sobre esta cuestión de la estrategia martiana. El patriota cubano destacaba que una de las ideas directrices del movimiento de 1895 —compartida por Maceo— fue procurar a todo trance que la República "naciera sin compromiso ninguno con nuestros vecinos sajones y afirmara su existencia principalmente en la solidaridad con la América española […] Martí confiaba en que, al mostrarse potente el movimiento revolucionario —como se mostró, por ejemplo, a raíz de la maravillosa invasión— pudiera producirse una mediación amistosa de todas las repúblicas sudamericanas, que interponiéndose entre Cuba y España… pusiese término a la guerra…" (Juan Gualberto Gómez: "La Revolución del 95; sus ideas rectoras, sus métodos iniciales, y causas que la desviaron de su finalidad", en *El Fígaro*, La Habana, 20 de mayo, 1902).

1. No se limitó a argumentar partiendo de generalizaciones respecto al hombre y sus derechos en general, sino que trató de acercarse a los problemas de la vida social a partir del análisis de situaciones vivas y reales.
2. Defendió la perspectiva gnoseológica en el enfoque de los estudios sociales. Influido por la tradición del iluminismo, apuntó la necesidad de mirar el objeto social en la misma forma que un químico o un físico miraba el suyo. "Surgen estadistas naturales —argumentaba— del estudio directo de la naturaleza". Pero esta afirmación no encerraba una lastrante atadura dieciochesca, sino que era entendida en sentido moderno en el que el político, con ojo avizor, seguía el aliento palpitante de la vida social de cada día.
3. Rechazó la subjetividad en el conocimiento político y social. Esto se puso de manifiesto en diversos aspectos de sus artículos y crónicas, como en sus observaciones de los excesos anarquistas y sus imputaciones a los "teóricos" del civilismo en Latinoamérica.

Hasta aquí se han desglosado, a grandes rasgos, las conclusiones que se derivan del método propuesto para interpretar a Martí. Esta manera de analizar sus concepciones teóricas no ha quedado, ni con mucho, agotada en las páginas anteriores. Muchas facetas quedan todavía por investigar. Lo importante es destacar esta modalidad de interpretación que pone de manifiesto perspectivas sugerentes en el estudio de uno de los más grandes latinoamericanos del siglo XIX.

Datos de la autora

Isabel Monal Rodríguez (Sagua la Grande, Las Villas, 1931). Doctora en Derecho, en Ciencias Jurídicas, Filosóficas, y en Pedagogía. Máster of Arts in Education. Investigadora titular y profesora titular. Profesora de Mérito de la Universidad de La Habana y del Instituto Superior de Relaciones Internacionales de Cuba (ISRI). Se desempeñó como directora del Teatro Nacional de Cuba y del Instituto de Filosofía. Miembro del Consejo Internacional para el Diccionario Histórico Crítico de Marxismo; miembro y presidenta de la Sección de Ciencias Sociales de la Sociedad Económica de Amigos del País (SEAP); miembro de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas; de Honor de la Unión Nacional de Juristas de Cuba; y Permanente del Grupo Nacional del Tribunal de Arbitraje Internacional de La Haya. Presidenta de la Sociedad Cubana de Derecho Internacional, de la Asociación Cubana de las Naciones Unidas, y de la Comisión de Juristas del Movimiento Cubano por la Paz y la Soberanía de los Pueblos. Exasesora del ministro de Relaciones Exteriores cubano. Fundadora y directora de la revista *Marx Ahora*.

Ha publicado numerosos textos e investigaciones tanto en Cuba como en el extranjero, que abarcan estudios sobre el pensamiento cubano y latinoamericano, en particular *Las Ideas en América Latina* (en dos tomos), y la recopilación de artículos *Cuatro intentos interpretativos*; y en colaboración con Olivia Miranda, *Pensamiento Cubano siglo XIX* (en dos tomos); además de varios trabajos sobre el devenir de las ideas y cuestiones teóricas de la filosofía y las ciencias sociales.

Por sus méritos ostenta las siguientes distinciones y premios: Medalla XX Aniversario del Moncada, Combatiente de la Lucha Clandestina y 250 Aniversario de la Universidad de La Habana; Distinción por la Cultura Nacional, Orden Carlos J. Finlay, Premio Nacional de Ciencias Sociales (1998) y Premio Anual del Teatro Nacional de Cuba (2005).