

PANORAMA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN HISPANOAMÉRICA

De la revista "Tierra Firme".—Madrid.—N.º 2. 1936.

Ideas filosóficas originales no ha habido en Hispanoamérica. Rara vez se ha hecho filosofía. El impulso teórico se refrenó siempre ante la urgencia práctica. Las necesidades de una tierra hostil impidieron vivir para la filosofía. El imperativo de la acción fué —aún lo es—el imperativo americano. Pero toda acción supone ideas. La existencia humana—rica, compleja, tejida de opuestos—es unidad indivisible: si no se vive de ideas, no se puede vivir, humanamente, sin ideas. Por eso, si en Hispanoamérica no hubo ideas filosóficas originales, la ideas filosóficas tuvieron importancia singular en su historia.

EL IMPULSO ORIGINARIO

La historia de Hispanoamérica comenzó con una conquista. Y esta conquista tuvo un contenido ideal. Los soldados la hicieron, es cierto, como sabían y como podían, sin grandes escrúpulos. Pero los frailes y juristas los tuvieron, y entablaron disputas para regular o justificar, según principios teológicos o filosóficos, su cruda realidad. La conquista de Hispanoamérica provocó, así, una gran cuestión de derecho natural. Teólogos y humanistas discutieron la situación jurídica de los hombres extraños que habitaban las nuevas tierras, partiendo de previas concepciones filosóficas acerca de la naturaleza del hombre y de los derechos que a su naturaleza corresponden. En esta polémica, que duró más de cincuenta años, se fijaron los títulos de la conquista, pero se fijó, también, su sentido ideal: la evangelización de los indígenas.

Al mismo tiempo que se realizaba la conquista se inició el lento y peligroso proceso histórico de la colonización. Porque una verdadera colonización es, en su lado afirmativo, trasplante a suelos vírgenes—o casi vírgenes—de un sistema de creencias e ideas: en eso consiste su peligrosidad.

España no privó a sus colonias americanas de ninguno de los bienes culturales que poseía. Más bien impuso el goce obligatorio de algunos de ellos. Con los primeros animales, plantas y máqui-

nas europeas, los españoles llevaron a América los primeros rudimentos de su cultura. Levantaron, después, en aquella tierra enemiga, ciudades españolas y en ellas establecieron colegios y universidades a la española. De este modo, la vida intelectual de Hispanoamérica corrió, desde el principio, paralela a la de su metrópoli.

El descubrimiento de América coincidió con el comienzo del gran siglo intelectual español. España vivía, entonces, a la par de Europa. Pero vivía a su modo: siendo el centro político de Europa, estaba, intelectualmente, en un extremo. Este extremismo intelectual se acentuó a lo largo del siglo XVI. Las dos grandes pasiones intelectuales de los españoles eran, en aquel siglo, la política y la teología. La filosofía no hizo más que servir las. Por eso los pensadores españoles, que fueron al mismo tiempo los renovadores de la filosofía tomista y los creadores de la filosofía política moderna, contribuyeron escasamente a la constitución de la nueva metafísica y, menos aún, al nacimiento de la ciencia experimental.

Política y teología tenían una íntima conexión. La preocupación filosófica por la política no era simple curiosidad académica: estaba relacionada con el nacimiento del primer estado moderno y con la formación súbita de un gran imperio. Teólogos, más que humanistas, elaboraron la estructura jurídica de la nación y del imperio; y éstos se identificaron con la causa católica, y el catolicismo vino a ser una cuestión nacional—cuestión de Estado—más que religiosa. La teología servía a la política y era, a su vez, arrastrada por ésta. La pasión teológica era, entonces, tan europea como española. De teología se ocupaba toda Europa y de teología se discutía en universidades católicas y protestantes (1); pero en España se abusó, viciosamente de ella. Así, mientras Europa salía de la confusión renacentista inventando, a lo largo del siglo que va de Copérnico a Galileo, la ciencia experimental y preparando el advenimiento del método cartesiano, España, que trataba de conciliar los intereses mundanos y metafísicos con los teológicos, volvían su atención hacia el siglo XIII y restauraba la filosofía tomista. Esto colocó a España en el extremo intelectual de Europa.

Se conocían, es cierto, y se cultivaban en España—sobre todo hasta 1550—las nuevas pasiones y debilidades europeas, desde el humanismo hasta la cabalística. También, en España, se estudió e imitó a los clásicos, se practicó la crítica filológica, se enseñaron las lenguas cultas, nació la curiosidad por los problemas mundanos y dominó el afán de simplificación típico de los comienzos de la Edad Moderna. No faltaron ni vocación, ni capacidad metafísica.

(1) La reacción tomista contra el nominalismo se produjo en París antes que en Salamanca, donde se adoptó la *Suma Teológica* como texto de prelección. Vitoria, que había estudiado en la Sorbona, introdujo la novedad en Salamanca.

Hasta hubo investigadores, matemáticos y astrónomos. Pero el tono del siglo lo dieron los teólogos, y las nuevas virtudes sólo sirvieron para remozar las viejas argumentaciones. España tomó del Renacimiento lo que necesitaba para la Contrarreforma. El fruto característico de esta astuta composición fué la Compañía de Jesús. Los jesuitas supieron incorporar a la substancia tradicional los jugos modernos y a ellos debieron su vitalidad. Introdujeron en su enseñanza muchas novedades renacentistas. Su código pedagógico, el *Ratio Studiorum*, en cuya elaboración los españoles tuvieron la mejor parte, fué por mucho tiempo un modelo difícil y envidiable.

El movimiento filosófico y teológico español del siglo XVI asumió, en lo exterior, según el estilo de la época, la forma de violentas disputas. En la primera mitad del siglo, entre teólogos y humanistas; en la segunda mitad, entre los teólogos dominicos y los teólogos de la Compañía. La pugna teológica entre las dos órdenes tuvo su mejor expresión en la controversia *De Auxiliis*, que fué, a la vez, el acontecimiento filosófico más apasionante del siglo XVI español.

Del impulso que produjo este gran movimiento intelectual—en el que las *Disputaciones Metafísicas* representan el más moderno, libre y original esfuerzo—iba a vivir filosóficamente el Imperio Español hasta el siglo XVIII.

EL SIGLO XVI EN AMERICA

Las órdenes religiosas fueron los brazos culturales del imperio. Ellas difundieron en América la cultura y las ideas filosóficas de la metrópoli. Las franciscanos llegaron primero. En seguida, los dominicos y los agustinos. Los jesuitas fueron los últimos. Pero la tarea de crear una vida intelectual superior en América correspondió principalmente a dominicos y jesuitas que fueron los verdaderos renovadores del tomismo; se disputaron el derecho y el privilegio de la enseñanza universitaria. La compañía, sin embargo, por ser la orden más moderna—la más vigorosa—acabó imponiendo un imperio cultural casi absoluto, cuyo auge coincidió con la expulsión.

No faltaron en América, sobre todo en el siglo XVI, reflejos del humanismo español. Es el caso de Cervantes de Salazar, admirador de Vives y Pérez de Oliva, que hizo una edición mexicana de los diálogos latinos de aquél (1). Pero las corrientes predominantes desde el siglo XVI hasta el XVIII fueron impulsadas y dirigidas por las órdenes religiosas. Agustinos y dominicos fueron los continuadores ortodoxos de la tradición tomista. Las franciscanos, en cambio, se mantuvieron fieles a los pensadores de su orden, so-

(1) Los adaptó y publicó en 1554, con fines puramente escolares.

bre todo a Duns Scoto. Y aunque el escotismo no alcanzó gran altura en América, su influencia fué constante a través de la orden franciscana. Todavía en el siglo XVIII Fray Alonso Briceno publicó en Chile un comentario de Duns Scoto, y en Córdoba del Tucumán, después de la expulsión de la Compañía, los franciscanos reformaron la enseñanza filosófica de la universidad en sentido escotista. La mayor originalidad—como siempre—correspondió a los jesuitas. Aceptando, en general, la doctrina tomista, reelaboraron—o plantearon por primera vez—muchos problemas. Molina y Suárez dieron expresión al congruismo, que fué la fórmula oficial de la Compañía—sostenida contra los dominicos—para resolver la antinomia teológica de gracia y libre arbitrio. La metafísica de Suárez, teñida de escotismo, se aparta bastante de la ortodoxia aristotélicotomista (1). Los jesuitas fueron, también, los primeros en exponer la teoría política del contrato originario, y Mariana la llevó hasta sus últimas y subversivas consecuencias. La filosofía aristotélica, renovada en sus fuentes por el Renacimiento, constituyó, claro está, el fondo común a todos. Gran parte de la enseñanza filosófica se redujo hasta el siglo XVIII al comentario de las obras de Aristóteles, en especial la lógica, la psicología y la física (2). Entre los comentarios más célebres—que sirvieron como libros de texto—están los conimbricenses dirigidos por el jesuita Pedro de Fonseca y los que publicaron los dominicos de Alcalá

Sólo México, Lima y, en menor grado, Santa Fe de Bogotá tuvieron alta vida intelectual en el siglo XVI, alcanzando el gran momento español. La universidad de Lima se fundó en 1551, a petición de los dominicos y antes que algunas de España. La de México en 1553. Fueron organizadas sobre el modelo de la universidad de Salamanca. Un discípulo de Vitoria, Fr. Alonso de Veracruz (3), fué el introductor en México de la filosofía aristotélica. Su sucesor en la cátedra de México, Fr. Bartolomé de Ledesma (4), teólogo dominico, fué poco después catedrático en San Marcos. En México se publicaron en la segunda mitad del siglo XVI varias ex-

(1) Rechaza, por ejemplo, como principio de individuación la *materia signata*. No existe tampoco, para Suárez, una distinción real entre la esencia y la existencia. Finalmente se separa del tomismo en su concepción del conocimiento.

(2) Todavía a fines del siglo XVIII—mientras en algunos colegios y seminarios se iniciaba una orientación moderna—en otros se rebatía, en nombre de Aristóteles, a Copérnico, Galileo y Newton.

(3) Fué catedrático de Prima de Teología en la Universidad de México desde 1553. En 1554, se publicaron su *Recognitio Summularum* y su *Dialectica Resolutio*. En 1557, publicó un tratado de física aristotélica titulado *Physica Speculatio*.

(4) Fué catedrático de Prima de Teología en México hasta 1580, que pasó al Perú. En 1566 publicó un tratado *De Septem novae legis sacramentis*, en que trata, como se ve por el título, el problema teológico actualizado por el Concilio Tridentino.

posiciones de Aristóteles. Entre ellas, es la más importante la *Introducción a la Dialéctica de Aristóteles* de Francisco de Toledo (1), mandada imprimir por la Compañía en 1578. En 1605, el padre Rubio publicó en México un comentario de la lógica aristotélica—que llamó “lógica mexicana”—y que fué adoptado más tarde, como libro de texto, por la universidad de Alcalá.

ORTODOXIA INTELECTUAL Y DECADENCIA

Al mismo tiempo que se remataba la obra evangelizadora se crearon, en el siglo XVII, nuevos colegios y universidades. La tarea de paulatina extensión de la cultura y la enseñanza superior continuó hasta el siglo XVIII (2), a medida que se poblaban los territorios recién conquistados y crecía la población de las nuevas ciudades. Pero hasta entonces México, Lima y Bogotá conservaron su hegemonía cultural.

La vida intelectual española continuó en el siglo XVII la dirección elegida en el siglo anterior. Pero, a medida que avanzaba el nuevo siglo, se veía mejor que la tónica había cambiado. El movimiento vivo del siglo XVI se convertía, por grados, en movimiento de inercia. A ello contribuyó, sin duda, el que la atmósfera de libertad se hubiese ido rarificando durante el reinado de Felipe II, y el impulso creador, siempre individual, fuera sustituido cada vez más por una rígida fábrica de ideas y creencias oficiales. La ortodoxia intelectual impidió toda audacia metafísica. Sobre todo, la audacia máxima del siglo XVII: que el hombre encontrara en sí mismo—en su razón—la primera certeza y la última seguridad. La rigidez confesional e ideológica coincidió, por otra parte, con la caída económica de España, con el comienzo de su pobreza, nacida de una excesiva opulencia.

Inmovilizada toda actividad intelectual en la estrecha prisión de una doctrina oficial, sólo cabía el retorcimiento barroco de las mismas ideas. Así se explica el desarrollo extraordinario del barroco en España. Pero las actitudes sinceras fueron formas de desesperación: la resignación estoica, la queja escéptica, la burla sarcástica, tres cosas muy españolas. Eso representan Cervantes, Gracián y Quevedo. Hay en ellos mucha envoltura literaria, pero, al mismo tiempo, una dolorosa seriedad interior.

En el siglo XVII se produjo un marcado desnivel entre España y el resto de Europa. No llegaron—o llegaron débilmente—las nuevas invenciones europeas: la Mecánica y la filosofía cartesiana.

(1) En la licencia del virrey impresa en las primeras páginas constan algunas obras que la Compañía proyectaba publicar—y quizá publicó—para uso de sus colegios en México. Entre ellas están las sùmulas de Toledo y Villalpando.

(2) La Universidad de La Habana se fundó en 1728 y la de Santiago de Chile en 1743.

na. En las universidades españolas y americanas siguió imperando la filosofía aristotélico-tomista, pero limitada a la repetición y al comentario, cada vez más superficial. Es la época de las sùmulas. El afán escolástico había sustituido al afán creador. La tarea metafísica iniciada por Suárez no encontró continuadores. Como interés vivo sólo persistió el interés casuístico, que dió lugar, en la segunda mitad del siglo, a la controversia sobre el probabilismo, que infundió pasajera animación a la teología empobrecida. En ella, sin embargo, no se hizo más que esclarecer posiciones tomadas en el siglo XVI.

Desapareció, así, en el siglo XVII el interés metafísico, sin aparecer el interés científico, y la autoridad de Aristóteles se hizo indiscutible. La decadencia fué rápida. Del estado de las universidades a principios del siglo XVIII son testimonio las extravagantes, rencorosas y quizá excesivas memorias de Torres Villarroel. En 1752, el marqués de la Ensenada hacía saber a Fernando VI que no existía en las universidades de España ninguna cátedra de filosofía experimental. La misma comprobación se hacía en América (1). Pero en las universidades de América la pobreza y el bajo nivel académico se agravaron con la corrupción más escandalosa. Las disputas políticas—características de las universidades españolas—adquirieron en América el máximo desarrollo.

Si no hubo casi hombres de ciencia, hubo, en cambio, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, eruditos. Conocían, aunque a medias, algunas de las novedades científicas y filosóficas europeas. El atomismo de Gassendi encontró partidarios entre ellos. Pero eran hombres sin formación ni hábitos filosóficos, distraídos en mil preocupaciones distintas, desde la astronomía hasta la hechicería, desde la poesía erudita hasta la medicina. En América hubo, también, ejemplos aislados y excelentes de esta clase de erudición. En México, Sigüenza y Góngora, extravagante escritor y profesor de filosofía que expuso en su *Belerofonte matemático contra la quimera astrológica* el sistema de Copérnico y la teoría cartesiana de los vórtices (2). En Lima, Peralta y Barnuevo, el Pico de la Mirándola del Perú, rector de San Marcos, cosmógrafo real y mal poeta.

LA VOCACION MODERNA

La erudición desorientada adquirió pronto sentido crítico. Con el cambio de dinastía llegó a convertirse en un movimiento bien de-

(1) En 1760, el fiscal Moreno y Esecandón informaba al virrey de Nueva Granada que la física que se enseñaba era la aristotélica y proponía la creación de cátedras de medicina y matemáticas. Bastante más tarde, en 1794, cuando ya en México habían penetrado muchas novedades, el virrey Revillagigedo, en la *Instrucción Secreta*, dirigida a su sucesor, señalaba el atraso en que se encontraban los estudios en muchas partes, y formulaba parecidas reformas.

(2) Tiene otras obras con títulos curiosos—*Manifiesto filosófico contra los*

finido de reacción contra la ortodoxia intelectual, que había empobrecido la cultura española. La filosofía francesa procuró al pensamiento español una nueva substancia: el nuevo movimiento se nutrió, desde el principio, de ideas francesas. Y a través de los escritores españoles, la filosofía francesa comenzó a difundirse por toda América. Frailes eran, en su mayor parte, los animadores de este movimiento crítico. Su máximo representante fué el P. Feijóo. Admirador de Newton y enamorado del experimentalismo, se dedicó unas veces a divulgar noticias modernas tomadas de fuentes francesas y, otras veces, a atacar la enseñanza escolástica, inspirándose en los renacentistas españoles. Su *Teatro Crítico* sirvió no sólo para satisfacer el interés por las novedades de Europa; también para acuciarlo. Por eso, al mismo tiempo que se desarrollaba el movimiento antiescolástico, se extendía el conocimiento de la filosofía moderna.

El secreto motor de esta reacción antiescolástica, de la que participaban los clérigos, era el interés—refrenado durante dos siglos, pero siempre vivo—por las cosas del mundo. Era la vocación moderna, que los españoles escuchaban tardíamente. No podían eludir el destino moderno, a no ser que continuaran en el equívoco en que había vivido durante más de un siglo el imperio, queriendo evitar lo inevitable. Necesitaban, en sustitución de la escolástica desvitalizada, un nuevo sistema de ideas que les ayudase a vivir en el mundo, sin hipocresías. El extremismo religioso de los españoles es la mejor prueba de que la fe católica ya no les bastaba para vivir.

Lo primero que se quería era un ambiente de libertad para la especulación y para la ciencia. Se atacó, por lo tanto, el principio de autoridad en cuestiones filosóficas y científicas y la estéril enseñanza de los colegios y universidades. El principio de autoridad—y con él la autoridad de Aristóteles—fué perdiendo importancia a lo largo del siglo XVIII. A fines del siglo, muchos escritores no escolásticos se daban a sí mismos el mote de eclécticos. Ser ecléctico equivalía a no tener sistema previo, a no aceptar autoridad alguna (1).

En América, la difusión y atenta lectura del *Teatro Crítico* coincidió con las noticias de que las doctrinas de Descartes, de Leibniz y de Newton dieron verbalmente algunos religiosos, casi siempre jesuitas (2). Así, el P. Mangín enseñaba cartesianismo en Qui-

cometas, *Libra astronómica y filosófica*—en los que vulgariza conocimientos científicos modernos.

(1) Verney afirma en su *Verdadero método de estudiar*: “éste es el sistema moderno, no tener sistema”. Y aconseja el estudio de la historia de la filosofía.

(2) A mediados del siglo XVIII hubo un débil movimiento de renovación en las provincias españolas de la Compañía. Desde antes los jesuitas habían contribuido, en otras partes, al desarrollo de la ciencia moderna. Ahora se

to en 1736, mientras el jesuíta Aguirre hablada de Leibniz. Muriel introdujo en el Río de la Plata, en 1749, algunas nociones de filosofía moderna. Después de 1750 los ejemplos se multiplicaron y empezó la publicación de libros y periódicos de orientación moderna. En 1774, Benito Díaz de Gamarra publicó, en México, sus *Elementos de filosofía moderna*. Poco más tarde, en 1790, el bonaerense Francisco Javier de Aldunate publicaba sus *Conclusiones*. Y mientras Cosme Bueno divulgaba en Lima, desde 1762, noticias filosóficas y científicas modernas en México, Alzate hacía otro tanto en su *Gaceta de Literatura*.

En la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a popularizarse en España la lógica jansenista. Luzán hizo de ella un compendio. En 1759, se publicó la primera traducción española del *Arte de Pensar* de Port-Royal. Poco más tarde, las *Instituciones filosóficas* de Jacquier, que fué libro de texto en algunos colegios y seminarios de América. Se adaptó en el Seminario Tridentino de México, en 1787; inspirándose en Jacquier enseñaba José Agustín Caballero en la Universidad de Cuba, en 1797, y Luis J. Chorrorarín en el Colegio Carolino de Buenos Aires. A través de este rodeo jansenista se conoció, en gran parte de América, a Descartes.

Al mismo tiempo que el jansenismo, entraba en España la doctrina sensualista. Las primeras noticias del sensualismo se tuvieron por el tratado de lógica de Verney—filósofo oficial de la administración Pombal,—que fué muy leído en América, donde tuvo, por lo menos, un imitador en Santa Cruz y Espejo, el autor del *Nuevo Luciano o despertador de ingenios*. En la lógica de Verney está contenida la proposición: *a sensibus primæras idæas ducere originem*. El sensualismo se fortificó, más tarde, por la lectura directa de Locke y por las traducciones españolas de Condillac (1), y llegó a convertirse en una especie de dogma filosófico, adquiriendo dominio absoluto en Hispanoamérica, después de la revolución, al transformarse, de filosofía minoritaria, en doctrina oficial. En los últimos años del siglo XVIII y comienzos del XIX se entabló en algunos colegios de América una verdadera competición entre los sostenedores del sensualismo y los partidarios jansenistas de las ideas innatas. El problema del origen del conocimiento, así planteado, siguió preocupando a muchos profesores de filosofía hispano-americanos hasta bien entrado el siglo XIX.

La curiosidad experimental dió sus frutos, y las ciencias sobre todo las geográficas y astronómicas—alcanzaron gran desarro-

notaba el cambio en España. El Padre Losada publicó, en 1724, su *Curso Filosófico*, que fué libro de texto en los colegios americanos. Feijóo lo elogió porque “abre la puerta del aula española al mérito de la experimental filosofía” A la difusión del sensualismo en España y América contribuyó, también, otra jesuíta: el Padre Eximeno.

(1) En 1784 se publicó una traducción del *Tratado de las sensaciones*, hecha por Calzada; en 1794, otra arreglada en forma de diálogo, por Foronda.

llo en España en la segunda mitad del siglo XVIII. Las necesidades científicas y políticas motivaron, en este medio siglo, muchas expediciones científicas a América. La nueva clase de viajeros—geógrafos, matemáticos, naturalistas, astrónomos—contribuyó a la divulgación en América de los modernos conocimientos científicos. En las lejanas ciudades de la Colonia, separadas por desiertos, entregadas, hasta poco antes, a extravagancias eruditas y justas poéticas, la llegada de aquellos hombres extraños provocó una verdadera conmoción. Empezó a hablarse de “la nueva filosofía” (1). Por primera vez se enseñaron, en algunas partes, el sistema copernicano y los principios de la física de Newton. La fundación de escuelas prácticas y de nuevos colegios bajo Carlos III; la transformación de otros institutos dando preferencia a la ciencia experimental, y la creación de cátedras de física moderna y matemáticas en las universidades, fomentaron en toda América el interés y la vocación experimental. Y las grandes ciudades coloniales llegaron a tener extraordinaria vida científica. En México, Humboldt se encontró con su condiscípulo Andrés del Río, autor de un *Manual de Oritognosia*, y con el matemático Joaquín Velásquez. En México se publicó la primera traducción española de los *Elementos de Química* de Lavoisier. En Bogotá rodeaba a Nariño un círculo de hombres de ciencia, entre los que estaban Mutis, Caldas y Zea. Allí mismo se publicó, en 1791, una traducción de la *Historia de las Ciencias Naturales* de Saverien. En Lima, médicos, físicos y matemáticos constituían la *Sociedad de Amigos del País*. Hasta los poetas se contagiaron del naciente entusiasmo científico, y la introducción de la vacuna se convirtió en un tema literario.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»
LA PASION POLITICA

Todos estos cambios en el orden intelectual coincidieron—y fueron ocasionados en gran parte—con el cambio político que trajo la casa de Borbón. El grupo de españoles que asesoró a los nuevos monarcas quería realizar la transformación del país de acuerdo con un plan filosófico—según la máxima aspiración racionalista—, de acuerdo con las ideas que habían aprendido de los filósofos y fisiócratas franceses. En verdad, no hacían más que seguir, de un modo práctico, la tendencia de los fantasiosos arbitristas españoles del siglo XVII. El método que emplearon fué el que estaba en boga: el despotismo ilustrado. Las minorías cultas de América, formadas casi siempre por sacerdotes, aprendieron con rapidez la lección; e iban a encontrar, gracias a esta transformación política, el sentido de una nueva existencia. Lo que en Europa cobró forma de absolutismo, constituyó en América—combinándose de modo cu-

(1) Así se llamaba la nueva química.

rioso con la doctrina antirregalista de la Compañía—la raíz ideal de la revolución.

La primera consecuencia de este cambio político fué la expulsión de la Compañía, detentadora de la cultura oficial. En el ataque coincidieron el deseo de libertad intelectual y la voluntad de centralización política y, también, la secreta rivalidad entre las órdenes. La expulsión produjo grave daño a la cultura literaria y a todo lo que la cultura tiene de tradicional, pero permitió la libre expansión del espíritu moderno.

La segunda consecuencia del cambio político fué la introducción tolerada de libros franceses. El *Diccionario* de Raynal compartió, por mucho tiempo, con el *Teatro Crítico* el favor de las minorías cultas de América. A Raynal sucedieron Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Las colonias no hacían sino vivir la vida de la metrópoli: Salamanca era a fines del siglo XVIII un centro de radicalismo político, donde se comentaba a Grocio, a Puffendorf y a Rousseau, los autores que pocos años más tarde invocaron los revolucionarios americanos. En 1794, Nariño hizo imprimir en Bogotá la primera traducción castellana de los *Derechos del Hombre*. El libro de donde se extrajo el texto de la declaración pertenecía a la biblioteca del virrey. Y casi al mismo tiempo, en Michoacán, Fr. Antonio San Miguel citaba a Montesquieu para apoyar una reforma benéfica.

Pero no sólo en los libros aprendieron filosofía política los americanos; también en los hechos. Y en el hecho máximo de la filosofía moderna: en la revolución francesa. La filosofía en acción apasionó, quizá más que la filosofía escrita. La revolución francesa y los libros franceses encendieron la pasión política que hay en el fondo de todo español, europeo o americano.

Las inquietudes críticas, filosóficas, políticas que se apoderaron de las minorías americanas desde la mitad del siglo XVIII precipitaron un nuevo estado de fe. La necesitaban los americanos para su nueva vida. Sin fe, ni las ideas, ni las pasiones, ni los intereses pueden tener consistencia. La vida humana es una extraña composición de fe, razón y cálculo. Pero la fe suele ser el estrato fundamental.

LA FE MUNDANA

La nueva fe no era teologal, sino mundana. El deseo moderno de vivir en el mundo y para el mundo, tan largamente pregustado, paró en eso: en una fe mundana, de entraña humanista. De este modo, españoles y americanos vinieron a participar del estado de creencia que había ido sedimentando en Europa desde el Renacimiento y que trastornó en pocos años la vida europea, dándole un nuevo sentido. Los españoles fueron los primeros en dar nombre a esta fe política: la llamaron liberalismo. El nombre dice poco y mucho. Liberal era el que había dejado de ser servil, el que había

conquistado su libertad. Libertad fué la palabra vieja para designar el nuevo ideal. Alcanzó, por eso, prestigio mágico. Pero el ideal era más amplio que la palabra y era más que una idea imprecisa; más que idea era una fuerte voluntad de elevación y dignificación humanas. El liberalismo fué, también, algo más que la exaltación retórica de una libertad abstracta; fué la expresión política—en política tenía que resolverse—de la fe mundana moderna, de la creencia en la perfección inmanente del hombre. En esa creencia estamos todavía. Los liberales quisieron, desde lo más hondo, la perfección del hombre porque creían en su perfectibilidad: en el progreso. Libertad y progreso fueron las dos ideas—o las dos palabras—del siglo.

El liberalismo constituyó en Hispanoamérica—como en todas partes—un poderoso motor ideal; idealidad que penetró la vida y vivificó la cultura. Poesía y filosofía habían sido muchas veces, en el período colonial, ejercicios académicos o pasatiempos retóricos; en el siglo XIX se convirtieron en actos vitales. Las minorías ilustradas en vez de cultivarse en el aislamiento de los conventos y las universidades, se volvieron hacia los problemas colectivos e intervinieron en la lucha política. Gracias al impulso, entre político y religioso, del liberalismo, una gran parte de América—el extremo sur, más pobre en cultura—adquirió un desarrollo intelectual extraordinario. Los americanos sintieron, por primera vez, la responsabilidad del propio destino y la confianza en las propias fuerzas. La siesta colonial había terminado.

Nadie escapó en Hispanoamérica al contagio liberal; ni los reaccionarios, ni los tradicionalistas, ni los tiranos, que invocaban la libertad para imponer la tiranía. Fe de iniciados, en un principio, el liberalismo constituyó bien pronto la atmósfera pública del siglo que todos respiraron. Liberales en sentido amplio fueron no sólo los liberales estrictos—los que así se llamaron—, sino también los conservadores. Todos aceptaban, con mayor o menor fervor, el dogma progresista. A lo sumo se distinguían—y a veces no se distinguían—en el estilo y los modos con que quisieron o dijeron realizarlo. En cada momento, pues la fe liberal tuvo un contenido distinto y trató de entenderse a sí misma con ideas distintas.

El factor ideal no fué único y decisivo en la revolución americana. Los intereses y las pasiones pudieron, quizá, más que las ideas. Tampoco tuvo en todas partes el mismo ímpetu y el mismo sentido: en algunos sitios fué más un movimiento de conservación que de revolución. Pero hubo un grupo de hombres con fe liberal que dieron a aquel complejo movimiento un contenido superior.

En el primer momento revolucionario dominó la preocupación curialesca. Con timidez colonial y excesiva pulcritud jurídica, los revolucionarios necesitaban demostrar con razones el derecho a la libertad. Y como se había discutido tres siglos antes en las universidades españolas el título de la conquista, se discutió, hacia 1810

—en los cabildos—, el problema de la soberanía. Y hasta llegó a hacerse de la nueva disputa una prolongación secular de la vieja. La historia colonial terminó como había empezado: con una polémica de derecho natural.

Hecha la revolución y ganada la independencia, se planteó el difícil problema de organizar la sociedad colonial, realizando—dando realidad—a las creencias políticas. Se había logrado la libertad exterior, pero había que organizar la libertad interior. El problema jurídico de la soberanía se convirtió, por eso, en el problema jurídico de la constitución. Por mitos constitucionales se entablaron luchas sangrientas. Alrededor de esos mitos se organizaron los partidos, en los que sentimientos y apetitos contaron, muchas veces, más que las razones. Sin embargo, a pesar de sus vicios y equívocos, en la política hispanoamericana del siglo XIX hubo tantas, maestros, escritores—, que influyeron, a veces de modo decisivo, y, a pesar de su cauce tortuoso, esa política tuvo una dirección. Se ocuparon de dársela minorías intelectuales—juristas, poetas, en la vida de los nuevos pueblos.

EL FRACASO DE LA ILUSTRACION

Los primeros intentos de organización política y constitucional fueron dirigidos por los discípulos de la Enciclopedia. Aquellos hombres, con muchos prejuicios coloniales a pesar de su enciclopedismo, sin experiencia política, con una doctrina rígida, arrastrados por el afán utopista de la revolución francesa, no atinaron sino a aplicar simplemente esquemas europeos a realidades americanas. Había en el fondo de ese proceder la convicción de que el progreso debía realizarse por las letras y por la razón, aplicando un orden inteligente a una realidad que carecía de todo sentido. Fué el momento de la entrega ingenua a la mitología constitucional: creían que bastaba con elegir uno u otro sistema político. Pero la realidad era rebelde al esquema—lo es siempre—y entre la utopía aprendida y la realidad había gran trecho. Ante la contradicción insalvable, el instinto conservador pudo más que el prestigio de las ideas. Aquellos revolucionarios intelectuales, no muy convencidos de la democracia de Rousseau, recayeron en el despotismo ilustrado. La única posibilidad de progreso ordenado estaba, para ellos, en la organización de un Estado, monárquico o republicano, con un poder central fuerte. Al primer impulso democrático sucedió, bien pronto, el autoritarismo; y la universalidad ingenua con que en un principio sintieron todos la cuestión americana, hasta pensar en una confederación de pueblos, se fué tiñendo de egoísmo particularista. Por otra parte, la Europa de la Santa Alianza les daba el ejemplo. La historia hispanoamericana se desenvolvió desde entonces—y por mucho tiempo—en un vaivén que iba de la libertad al despotismo.

La filosofía imperante en universidades e institutos—parcialmente secularizados—durante este período de ensayo enciclopedista, fué el sensualismo de Condillac, Desttut du Tracy y Cabanis. Se los leyó directamente o en las traducciones españolas del catedrático salmantino Ramón de Salas. En algunas partes, el sensualismo llegó a convertirse en doctrina oficial. En Chile enseñaron psicología sensualista Ventura Marín y José Joaquín Mora. Diego Alcorta la enseñó en la universidad de Buenos Aires. En México se creó un Colegio de Ideología, del que fué profesor José Luis Mora. En Cuba, O'Gavan introdujo el sensualismo a principios del siglo, y su influencia perduró hasta 1830.

A la concepción atomista de los fenómenos psíquicos correspondió la concepción atomista de los fenómenos sociales, tal como la expresaba la filosofía utilitaria. Bentham ejerció, en aquel momento, una influencia enorme a través de sus cartas, de sus libros y de su persona sobre los organizadores de la política y la enseñanza en Hispanoamérica. D. Andrés Bello le conoció personalmente y ordenó una parte de sus escritos. Bolívar y Rivadavia mantuvieron correspondencia con él. El utilitarismo persistió, en algunos países, hasta muy avanzado el siglo. (1).

Rota la disciplina colonial, las ambiciones hasta entonces oprimidas estallaron, e hicieron su aparición histórica las masas. De este nuevo factor político los hombres ilustrados no sabían nada. Las masas fueron movilizadas por caudillos de certero instinto, en los que se unía muchas veces el prestigio político al poder militar. El movimiento tuvo, en ocasiones, carácter reaccionario y clerical, convirtiéndose, sin escrúpulos, el sentimiento religioso—vivo en las masas—en un recurso político más. Era, otras veces, reacción contra la amenaza jacobina. Porque si es cierto que la revolución fué hecha, en gran parte, por sacerdotes—los que no lo eran se mostraban cautos en materia religiosa (2)—también es cierto que el radicalismo filosófico, entraña de la revolución, tenía que convertirse, cada vez más, en radicalismo político. Contra esta rebelión de masas, tan española, se estrellaron los hombres de la ilustración, y la aventura enciclopedista acabó en la anarquía.

LA FILOSOFIA ROMANTICA

Hacia 1830, el momento de mayor desorden político en Hispanoamérica, aparecieron los primeros signos del romanticismo litera-

(1) Sobre todo en Colombia. En 1842 publicó José Eusebio Caro un opúsculo titulado *Sobre el principio utilitario enseñado como teoría usual en nuestros colegios*. Muchos años más tarde, su hijo Miguel Antonio, que era tradicionalista, publicó una obra, también de tipo polémico, contra la doctrina oficial. Se titula *Estudios sobre el principio de utilidad*.

(2) Es el caso de Bolívar y de Mariano Moreno. El jacobino Moreno omitió, al publicarlo, todos los pasajes antirreligiosos del *Contrato Social*.

rio y las señales ciertas de un cambio intelectual. Las ideas de la filosofía romántica iban a servir a las nuevas generaciones para resolver la angustiosa situación política e intelectual de Hispanoamérica. Y bajo el influjo romántico, el liberalismo adquirió nueva expresión y vigor juvenil.

La reacción antisensualista que se produjo en Francia, desde la Restauración, por obra de Maine de Biran, Royer-Collard, Laroguinière y Ampère hasta Coussin se reprodujo en Hispanoamérica desde 1830. En Cuba, que tenía, entonces, una vida académica regular, el proceso se desarrolló con claridad desde el puro sensualismo hasta las concepciones ecléticas de Félix Varela y José de la Luz y Caballero, para terminar luego en el coussinismo pleno de Manuel González del Valle.

La psicología de Royer-Collard empezó a difundirse entre las minorías intelectuales y a enseñarse oficialmente hacia 1830. A través de Royer-Collard y de las traducciones francesas fué conocida la escuela de Edimburgo. Las ideas de la filosofía escocesa eran conocidas en Chile antes de la llegada de Bello, pero su presencia contribuyó a oficializarlas. Fué la doctrina dominante en la Universidad que él organizó. Su *Filosofía del Entendimiento* no es más que una exposición clara y sistemática de aquellas ideas (1). José Joaquín Mora introdujo la filosofía escocesa en Lima hacia 1831, y poco más tarde en La Paz, donde Coussin tuvo, también, partidarios (2).

Pero si las nuevas doctrinas psicológicas de origen francés produjeron un cambio en la enseñanza oficial de Hispanoamérica suplantando el sensualismo, y los trabajos históricos y críticos y las traducciones del círculo de Coussin permitieron, al mismo tiempo, un mejor conocimiento de la historia filosófica, la mayor y mejor influencia de la filosofía francesa se produjo en el dominio político. Los esfuerzos teóricos hechos en Francia para entender la realidad política y social después de la Restauración sirvieron también a los hispanoamericanos para comprender su propia realidad. La influencia de los teóricos del liberalismo francés permitió a los liberales americanos precisar su posición y su programas. Constant, Royer-Collard, Guizot, Quinet, influyeron sobre políticos, escritores y juristas americanos y, a través de ellos, en la vida política hispanoamericana.

Al mismo tiempo, la concepción racionalista del progreso era sustituida, en Francia, por la concepción panteísta de la evolución. El panteísmo romántico fué importado de Alemania por Mme. Staël. Y Ballanche introdujo la nueva palabra *evolución* que los escritores románticos popularizaron. A través de los autores franceses,

(1) También, en la *Filosofía del Entendimiento*, Bello expone, probablemente por primera vez en Hispanoamérica, a Berkeley.

(2) Pedro de Terrazas tradujo *La filosofía moral del siglo XVIII* de Coussin.

entonces poderosamente germanizados, y de las traducciones francesas de Herder y Vico, los hispanoamericanos se contagiaron de panteísmo historicista. Herder, sobre todo, fué leído con entusiasmo. Se le invocó a menudo en discursos y polémicas y llegó a ejercer una influencia persistente. Su teoría del medio encontró su versión americana, magníficamente arrebatada, en el *Facundo*.

El historicismo romántico tuvo muy distintas consecuencias. Sirvió, por lo pronto, para crear una conciencia de las realidades nacionales. El proyectismo político adquirió un tono realista. Y al vigorizarse la conciencia nacional, cada país empezó a escribir su historia y a inventar su héroes. Por otra parte, el teocratismo romántico de Lammenais permitió a algunos hombres sinceros conciliar teóricamente la fe religiosa—que sobrevivía—con la fe política: es el caso de Bilbao, el inquieto liberal chileno; es el caso de Estrada, el inteligente católico argentino. Sin embargo, la conciliación existía en los hechos: casi siempre en forma de indiferencia. El sectarismo religioso de García Moreno o el ateísmo declarado de Ignacio Ramíres fueron manifestaciones aisladas. Y la lucha exterior de católicos y liberales nada tuvo que ver con una cuestión religiosa: era una pugna política.

El contagio historicista se combinó, en Hispanoamérica, con el socialismo romántico. El *Dogma Socialista* de Echeverría reconocía, además de la influencia de Vico y Herder, la influencia de Saint-Simón. El espiritualista José Eusebio Caro se declaraba partidario del socialismo. El chileno Santiago Arcos, influenciado por Fourier, fundó en Santiago la *Sociedad de la Igualdad* e influyó en la orientación socialista de Bilbao. La revolución de 1848 y los ensayos de Le Blanc fueron seguidos en América con curiosidad y emoción. Hasta se intentaron realizaciones socialistas (1). El socialismo provocó el interés por las cuestiones económicas al descubrir la importancia de la economía y la necesidad de impulsarla y mejorarla; pero el contenido colectivista fué, casi siempre, rechazado por utópico. También del socialismo extranjeron los americanos la idea de solidaridad humana, encontrando en la humanidad—cuerpo único e indivisible—el verdadero sujeto del progreso. Esta idea se difundió en Hispanoamérica, sobre todo a través de Pierre Leroux.

EL POSITIVISMO

Hacia mediados del siglo XIX, la transformación ideológica estaba consumada. El liberalismo había adquirido nueva conciencia de sí—la conciencia nacional—y se había orientado definitivamente en la democracia. Las doctrinas imperantes eran el espiritualismo psicológico y el historismo jurídico. Pero más importantes que las

(1) El gobierno de México llamó, en 1828, a Owen para que organizara una colonia socialista en Texas. El proyecto fracasó.

doctrinas eran las creencias. Y las creencias americanas del momento eran, en lo fundamental, creencias políticas. Dominaba la indiferencia religiosa, que se resolvía, intelectualmente, unas veces en deísmo, como en los sensualistas; otras, en panteísmo, como en los románticos. Pero deísmo y panteísmo eran concepciones provisionales. En este provisionalismo metafísico ha vivido hasta ahora Hispanoamérica. Frente al desinterés absoluto por cuestiones metafísicas y religiosas—en general, por el puro saber—existía una vigorosa voluntad de hacer y una aceptación, sin mucha crítica, de toda idea que sirviese a la acción. Lo que más irritaba a aquellos liberales era el ocio y la inactividad. Veían el período colonial como una serie de siglos inactivos y ociosos. Y en la Iglesia, que representaba el espíritu colonial, un impedimento para realizar su plan de felicidad colectiva, que consistía en la construcción de ferrocarriles y caminos, en la colonización de los desiertos y en la imposición de una higiene y una instrucción obligatorias. Esto dió a una parte del romanticismo americano un marcado sabor pragmático e ingenuamente realista, que ha encontrado su mejor expresión en las *Bases* de Alberdi. Mucho antes de escribir las *Bases*, en una conferencia leída en Montevideo (1), ya afirmaba Alberdi que la filosofía debía aplicarse a cosas inmediatas—política, literatura, religión, historia—y darnos la razón del progreso mediante el conocimiento de sus leyes.

Este modo de pensar y sentir, elaborado secretamente en una serie de sustracciones y adiciones ideológicas, e impuesto por urgentes necesidades históricas, aproximaba a los románticos hispanoamericanos de mediados del siglo al positivismo europeo. En rigor, el positivismo se apoyaba en el mismo terreno filosófico: lo mejor de Comte es lo que ha tomado de los historicistas y socialistas románticos. Por eso, no bien se conoció el positivismo, hacia 1870, obtuvo un triunfo decisivo y conservó su predominio por más de treinta años. Algunos de los viejos románticos lo utilizaron para sistematizar sus ideas, como Sarmiento; otros pasaron plenamente al positivismo, como Lastarria. Los jóvenes lo acogieron fervorosamente.

El positivismo penetró en América de diversos modos y a través de agentes distintos. En Chile, Venezuela y Santo Domingo su difusión estuvo vinculada a la vida andariega de Hostos. En México, en cambio, penetró de un modo casi imperial: Gabino Barreda, dictador pedagógico de la República después de la caída de Maximiliano, era discípulo de Comte y organizó la enseñanza pública inspirándose en su clasificación de las ciencias. En la Argentina, los orígenes del positivismo están en relación con los de la Escuela Normal de Panamá.

El positivismo, rompiendo la débil resistencia de católicos y espiritualistas, dominó con rapidez, en todas partes, la enseñanza ofi-

(1) La conferencia fué pronunciada en 1842 en el Colegio de Humanidades de Montevideo. En ella emplea, muchas veces, la palabra *positivo*.

cial e inspiró todas las reformas pedagógicas. Tuvo, en un principio, severidad, altura intelectual y espíritu de tolerancia. Barreda respetó, hasta cierto punto, el sentido humanista de la enseñanza. La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires fué fundada en 1895, por un grupo de positivistas. En Hostos y en Varona joven, el positivismo tuvo un marcado carácter ético. Claro está, Hostos quería fundar la ética en la sociología. Sin embargo, su *Moral Social* tiene un difuso tono panteísta.

El positivismo exaltó, por lo pronto, la fe en el conocimiento científico. Las ciencias naturales—sobre todo las geográficas y las biológicas—se cultivaron con entusiasmo. A los proyectos constitucionales sucedieron los estudios sociológicos, y la ciencia histórica perdió en empuje lo que ganó en espíritu metódico. El positivismo sirvió, sobre todo, para eso: para metodizar la ideología hispanoamericana. A través de él, adquirió perfiles precisos, manifestándose en una política rabiosamente progresista. Se encontró en Comte una teoría pragmática de conocimiento, una concepción simplista del progreso y un método para estudiar los fenómenos sociales por los que el romanticismo había despertado el primer interés. En Darwin, Spenced y Haeckel se encontró la conversión mecanicista y materialista de la evolución. En Wundt, la psicología fisiológica y experimental. Mucho más tarde se tomó de Marx la interpretación materialista de la historia. Les faltó, en cambio, a los positivistas hispanoamericanos sentido crítico. De Mach no se supo nada hasta que vino la reacción antipositivista. De este modo, el positivismo se convirtió en una peligrosa ortodoxia. El interés científico se fué transformando en dogmatismo científico al hacer de la ciencia un cuerpo rígido y definitivo de conocimientos. El positivismo acabó, así, siendo una retórica declamación del monismo materialista de Haeckel y Le Dantec. Además, el carácter práctico, intelectualista y enciclopédico que confirió, cada vez más, a la educación llegó a ser una trágica calamidad al cegar sus fuentes humanistas y convertirla en superficial divulgación de conocimientos. Dentro del mismo positivismo se notaba ya, en los últimos tiempos, su insuficiencia, y se ensayó, a la manera de Wundt, una metafísica inductiva, fundada en los últimos datos de las ciencias. Este fué el intento final de Ingenieros, después de haber pasado por el monismo haeckeliano y la psicología fisiológica.

LOS TIEMPOS NUEVOS

A principios de este siglo, el modernismo, al popularizar la nueva literatura europea, provocó la explosión antipositivista. El ansia romántica de vida y acción exaltada—que el positivismo había reglamentado y metodizado—se desató en las típicas manifestaciones de una crisis espiritual: desorden de las ideas, hervor literario, inquietud tornadiza y extraviada. Fué, sobre todo, el período de las in-

quietudes. Maestro en la pedagogía de inquietudes—a pesar de su serenidad aparente—fué Rodó, cuyo imperio intelectual se debió más a la perfección literaria que a la profundidad de pensamiento. Se buscaron inquietudes—o se quiso calmarlas—no sólo en la literatura; también en la religión y en la política. Aparecieron, en muchas partes, cenáculos teosóficos y minorías que cultivaban el anarquismo literario llevándolo, a veces, a la práctica. Otros, en cambio, se entregaron a elaborar una mística política hispanoamericana.

Por debajo de esta brillante orgía en que Ibsen y Nietzsche, Verlaine y Sorel, Wagner y Zola bailaban una misma danza, hubo quienes cumplieron un imperativo de claridad iniciando una labor crítica y depuradora. Inspirándose en Boutroux y Poincaré atacaron el dogma científico; sirviéndose de Bergson desmenuzaron la psicología fisiológica, y, utilizaron la nueva teoría de los valores, atacaron la moral utilitaria y sociológica. Al mismo tiempo afirmaban contra el positivismo los fueros de la voluntad libre. Algunos de los iniciadores de este movimiento crítico, en que se fijó, además, una nueva posición filosófica, fueron hombres salidos del positivismo. Así, en la Argentina, Alejandro Korn; en Cuba, Enrique José Varona; en México, Antonio Caso. Los tres, aunque relativistas y antimetafísicos, sostuvieron contra el positivismo, en el que se habían educado, la primacía de la Razón práctica. Korn es, quizá, de los tres, el que ha expresado mejor y de un modo sistemático—en una teoría axiológica—esta actitud de superior pragmatismo, del mejor cuño kantiano. Los jóvenes respondieron con entusiasmo a la incitación crítica, y la lucha contra el positivismo adquirió vigor. En el momento final, decisivo, llegó la preciosa ayuda de Ortega y Gasset, que, unas veces personalmente—como en la Argentina— y otras a través de sus libros, ejerció una influencia purificadora. El impuso, en Hispanoamérica, el conocimiento de la filosofía alemana contemporánea.

Hacia 1920, la lucha estaba ganada en casi todas partes. Y hoy parece que los jóvenes hispanoamericanos prefieren el estudio serio a la inquietud licenciosa y el lento aprendizaje a la satisfacción literaria. Queda bastante, todavía, de desorden y extravío; pero en muchos países se vive la actualidad filosófica y se trabaja metódicamente en el conocimiento de los clásicos y en el planteo, a fondo, de los problemas.

ANIBAL SANCHEZ REULET.