



GUILLERMO FRANCOVICH

LA FILOSOFÍA EN BOLIVIA

Edición electrónica

2006

© Rolando Diez de Medina, 2006
La Paz-Bolivia

INDICE

- 1.- Introducción
- 2.- La Mentalidad Primitiva
- 3.- La Mentalidad Colonial
- 4.- Gaspar de Villaruel
- 5.- José de Aguilar
- 6.- El Arzobispo San Alberto
- 7.- Juan José de Segovia
- 8.- Victoriano de Villava
- 9.- El Padre Feijoo y la Decadencia de las Escolástica Altooperuano
- 10.- Los Enciclopedistas
- 11.- Un diálogo de Monteagudo
- 12.- Manuel Rodríguez de Quiroga
- 13.- Un doctor de Chuquisaca
- 14.- Las instrucciones del Cabildo de Chuquisaca
- 15.- Mariano Alejo Álvarez
- 16.- Un crítico de Rousseau en el Alto Perú
- 17.- El maquiavelismo en la Revolución de la independencia Americana
- 18.- La filosofía de Destruitt de Tracy
- 19.- Precursores del Socialismo
- 20.- Las Facultades de Filosofía y

- Humanidades
- 21.- La Filosofía Escocesa
 - 22.- La Eclecticismo
 - 23.- Un moralista Kantiano
 - 24.- El pensamiento de Manuel José Cortés
 - 25.- En discípulo de Lammenais en Bolivia
 - 26.- La filosofía Jurídica de Ahrens
 - 27.- El Positivismo
 - 28.- El Comte boliviano
 - 29.- Mamerto Oyola Cuellar
 - 30.- Los Spencirianos
 - 31.- Ignacio Prudencio Bustillo
 - 32.- Una Mística de la Tierra
Franz Tamayo
Jaime Mendoza
Roberto Prudencio
Humberto Palza
Fernando Diez de Medina
 - 33.- El Marxismo
 - 34.- Opiniones extranjeras sobre la Filosofía en Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Bolivia es uno de los países sudamericanos de más rica tradición cultural. La alta meseta formada por las gigantescas serranías en que se bifurca la Cordillera de los Andes al llegar a territorio boliviano ha sido escenario de acontecimientos que la historia de la cultura continental deberá siempre tener presentes.

Muy cerca del lago Titicaca y a pocos kilómetros de La Paz se encuentran las ruinas de Tiahuanacu, manifestaciones de una enigmática cultural cuyo elevado grado de evolución se puede adivinar por los conocimientos científicos y la técnica que revelan. La antigüedad de esas ruinas es tal que ya los Incas, cuando llegaron a conocerlas, no recogieron de los pobladores de la región sino informaciones de carácter mitológico. Los templos, los monolitos, las escalinatas habían sido construidos y ocupados por gigantes en el curso de una prolongada noche que hubo sobre el mundo y abandonados cuando volvió a lucir el sol. Las ruinas de Tiahuanacu constituyen uno de los problemas más fascinantes del pasado de la América del Sur. Su existencia permite las más atrevidas hipótesis sobre la vida del hombre en nuestro continente. Y al mismo tiempo su fuerza sugestiva se proyecta hacia el futuro. Muchos escritores bolivianos piensan que deben ser una fuente de inspiración por lo menos en lo que se refiere a la estética nacional. El prestigioso escultor argentino Luis Perloti, después de visitarlas llegó a decir que la América del Sur debería tener en ellas su Partenón.

Hace más de diez siglos, la civilización que creó el imperio de los Incas tuvo su cuna en el lago Titicaca. Según la leyenda, el hijo del sol Manco Capac y su mujer y hermana Mama Oclo, que enseñaron a los hombres todas las artes e industrias, que les dieron leyes e instituciones, aparecieron en una isla de ese lago, que los indios consideran sagrado y que en realidad fue para su cultura lo que fue el Mediterráneo para la de los europeos. Cuando el imperio de los Incas, con ese formidable poder de expansión política que tuvo, extendió su hegemonía sobre el altiplano, Bolivia constituyó una de las cuatro regiones del imperio con el nombre de Kollasuyo. Y en la vida del Kollasuyo están las raíces de la organización económica y social que permitió la colaboración entre indios y españoles fisonomizando la época colonial.

Cuando los españoles descubrieron la América del Sur, la meseta andina jugó de nuevo un papel histórico. Las minas que se esconden en sus montañas y que los Incas habían llegado ya a explotar, tuvieron una fuerza de atracción tan grande que los conquistadores, que sólo buscaban oro, plata y piedras preciosas, se dirigían hacia ellas desde el Golfo de Panamá o desde las turbias aguas del Río de la Plata. La meseta correspondió a las esperanzas. Potosí fue durante la Colonia una especie de California. Dio tanta plata al mundo que su riqueza se hizo proverbial: "Vale un Potosí..." dijo ya Cervantes en el Quijote expresando una máxima alabanza. A los pies del cerro, se fundó una ciudad que tenía en el siglo XVI cerca de 200.000 habitantes, casi tantos como París en esa época. Se realizaban allí fiestas tan suntuosas como en Florencia o Roma, para celebrar aniversarios reales o fechas religiosas. Arquitectos, pintores y escultores edificaron la ciudad que hoy es una joya del arte colonial y crearon una escuela de arte, con Melchor Pérez Holguín a la cabeza, cuyas producciones admirables sólo ahora están siendo debidamente valoradas. En los caminos que conducían a las minas bolivianas fueron brotando y sobre el mar aparecieron puertos. Flotas de galeones llevaban hasta Panamá y desde Panamá hasta España el metal precioso que servía para sustentar el poderío del imperio hispánico en el mundo. Y la fascinación de ese metal hizo surgir en el Caribe la marinería audaz de los corsarios ingleses, que en su lucha con los galeones españoles adquirió la experiencia que después hizo de Inglaterra la señora de los siete mares.

Las minas bolivianas hicieron nacer la ciudad de Charcas, en un valle ameno, a treinta leguas de Potosí. Allí la metrópoli española creó una Real Audiencia, que tenía jurisdicción en las provincias del Río de la Plata. La Iglesia estableció un Obispado primero y después un Arzobispado. Y los jesuitas fundaron en 1624 la Universidad Real y Pontificia de San Francisco Xavier que tenía los mismos privilegios y atribuciones que la de Salamanca. Charcas, con sus odores, preladados y catedráticos, fue la ciudad docta de los Andes. Y su Universidad tuvo un

prestigio tan grande que su influencia cultural se extendió a todas las provincias del Alto Perú y del Río de la Plata. Ella dio a los actuales bolivianos y argentinos la conciencia de sí mismos y el amor a la libertad que les permitió iniciar los movimientos revolucionarios del 25 de mayo de 1809 en Charcas y del 25 de mayo de 1810 en Buenos Aires.

Las batallas decisivas contra el dominio hispánico se libraron en la altiplanicie andina. Y Bolivia que se había rebelado en 1809 sólo obtuvo su independencia en 1825, después de 16 años de una lucha heroica, cuyos sacrificios contribuyeron a debilitar el grande desenvolvimiento que había alcanzado en su vida económica, social y cultural durante la época de la Colonia. Todos los recursos de La Paz, Potosí, Cochabamba y Charcas, en hombres y riqueza, se pusieron al servicio de la libertad, robusteciendo la resistencia de las provincias meridionales del continente y facilitando así el aplastamiento de los españoles en sus últimos reductos andinos.

Bolivia nació a la vida independiente bajo la égida del Libertador Simón Bolívar que le dio una constitución y fue su primer Presidente. Durante los primeros cincuenta años de su independencia jugó un importante papel en las actividades políticas y económicas de la América del Sur. Pero las consecuencias de los sacrificios realizados durante la guerra de la independencia, primero, el desenvolvimiento que comenzaron a tener los países agropecuarios después, y, finalmente, el enclaustramiento a que la redujo la Guerra del Pacífico, privándole de su extenso litoral marítimo, riquísimo en salitre, hicieron que el país, esencialmente minero, no mantuviera el vertiginoso ritmo de progreso que en los últimos cincuenta años ha caracterizado a los pueblos americanos.

Sin embargo, Bolivia se mantiene llena de energías e inquietudes y, cuando sean superadas las condiciones adversas en que aún vive y puedan ser aprovechadas todas las riquezas que encierran sus montañas y sus vastas llanuras orientales hasta ahora inexploradas, ha de volver a ocupar necesariamente el alto puesto a que la destina en la vida del continente su espléndido pasado de cultura.

A esa rica realidad cultural e histórica, corresponde la evolución de las ideas que esbozamos en el presente ensayo, evolución que muestra por sí sola el hondo sentido que tiene la vida boliviana, como la de todos los demás países americanos, y el ritmo admirable que la hizo avanzar desde las primitivas formas de la cultura autóctona hasta la alta conciencia de sí misma y la conquista de su libertad y de su propio espíritu.

2.

LA MENTALIDAD PRIMITIVA

Como ya hemos dicho en la Introducción, en las épocas anteriores al descubrimiento de América, las poblaciones que habitaban el actual territorio boliviano poseyeron una cultura altamente evolucionada.

¿Consiguió esa cultura elaborar una filosofía propiamente dicha? Muchos investigadores opinan que el pensamiento de las poblaciones precolombianas se elevó al rango metafísico.

El Padre Josef de Acosta, autor de la *Historia natural y moral de las Indias*, afirmaba, por ejemplo, que los indígenas en sus concepciones religiosas habían llegado a una especie de interpretación platónica del mundo. La reverencia que tenían por todos los objetos que les rodeaban significaba, según él, que veían en dichos objetos no solamente su realidad sensible sino sus arquetipos divinos e invisibles.

Al culto que los incas consagraban al sol y a la luna se ha tratado de darle también, especialmente por Garcilaso de la Vega, un sentido cosmogónico, atribuyéndolo a concepciones que eran más propias de los persas o de los griegos que de los indígenas americanos.

Recientemente, Alberto Zelada, en su libro sobre el Kollasuyo, decía que el paisaje excepcional del altiplano y de las cordilleras andinas ejercía una influencia espiritual tan

característica sobre los indios, que de ella había nacido una mitología, que revelaba "la admiración del espíritu indio ante la grandiosidad de la naturaleza; sólo un ser sobrenatural omnímodo y poderoso, pudo haber sido autor de la naturaleza inmensa y al mismo tiempo misteriosa que se presentaba a sus ojos".

El prestigioso investigador de las ruinas de Tiahuanacu, Arturo Posnansky, sostiene que el "signo escalonado" que se encuentra en todas las decoraciones indígenas, es un símbolo sagrado que representa el cielo y la tierra de los Andes. "Ese símbolo —dice— no sólo era de significado teogónico sino también la expresión de un concepto cosmológico".

Si fueran exactas tales afirmaciones, es indudable que el pensamiento indígena habría llegado a formular una interpretación filosófica del mundo, es decir a tener una visión por lo menos parcialmente objetiva de éste y una cierta noción de la regularidad de los fenómenos naturales.

Pero la verdad es otra. Si bien no se puede hacer una afirmación categórica con respecto a este asunto porque no se lo ha estudiado debidamente, parece ser que los indios no habían pasado en sus concepciones de aquella que es característica de las mentalidades primitivas y que no puede denominarse una filosofía.

Los indios vivían dentro del mundo en una especie de inmersión mística y mágica. Para ellos las piedras, las montañas, las fuentes, los animales, los astros y los meteoros eran objetos animados, dotados de vida y de poderes maravillosos. Estaban en ese estado del pensamiento para el cual las fuerzas naturales son manifestaciones de una voluntad que poseen todos los seres del mundo, voluntad caprichosa y arbitraria que no está sujeta a orden alguno. Carecían, por lo tanto, de los elementos lógicos indispensables para llegar a la concepción del mundo como una realidad ajena a ellos mismos.

Los indios veían, sin duda, la tierra, los montes, los astros pero no podían concebir las cosas como una totalidad y como una unidad independiente del hombre. No podían tener idea del "universo". Por consiguiente, tampoco podían llegar a la concepción de una causa primera, creadora de ese universo que eran incapaces de concebir.

De acuerdo con las informaciones más dignas de fe que nos han transmitido los cronistas, los indios reconocían dos grandes categorías de seres mágicos: los que tenían influencia sobre las personas y los grupos familiares y los que extendían su influencia a las colectividades. Los primeros se llamaban "conopas"; los segundos "huacas".

Las "conopas" eran una especie de amuletos. Los indios las guardaban cuidadosamente y con grande respeto. Eran generalmente objetos pequeños dotados de alguna particularidad excepcional. Eran "conopas" las piedras bezares, los cálculos, y los cristales pequeños. Habían "conopas" artificiales, hechas de piedras labradas. Tenían la forma de las cosas a cuya protección se destinaban. Las zara-conopas, por ejemplo, eran unas mazorcas diminutas y servían para amparar al maíz; las papa-conopas, de forma de patata, protegían el cultivo de ese tubérculo. Las llama-conopas salvaguardaban los rebaños de llamas.

Las "huacas", eran los objetos mágicos venerados por todos los pobladores de una región o de una provincia. Así, las montañas eran "huacas", especialmente las montañas nevadas. "Hay otra adoración que se llama Illimani, que es una sierra alta cubierta de nieves", decía Diego Cabeza de Vaca refiriéndose a las huacas de la región del Titicaca. Eran también huacas las rocas y las piedras, que merecían tanta mayor veneración cuanto más caprichosa era la configuración que tenían. Eran huacas los ríos, los lagos, las fuentes, la tierra que se llamaba pachamama, el mar, que se llamaba mamacocha. También lo eran los astros, especialmente el sol y la luna, el rayo, el trueno, etc.

Las huacas como las conopas eran adoradas no como representación de seres invisibles sino por sí mismas, por los poderes mágicos que les atribuían los indios dentro de su concepción animista del mundo.

Paulatinamente, las creencias indígenas fueron enriqueciéndose. Surgieron complicadas mitologías. Fueron apareciendo fábulas y leyendas según las cuales seres humanos se metamorfoseaban en piedras o animales. Se establecieron afinidades entre las huacas de una misma región y se llegó a atribuir el origen de ciertos individuos, grupos sociales o pueblos a determinadas "huacas". Estas fábulas y leyendas variaban de pueblo a pueblo, de provincia a provincia. La mitología indígena precolonial llegó por eso a hacerse extraordinariamente heterogénea.

Sin embargo, es evidente que, con el predominio de los incas, que fueron imponiendo la mitología heliocéntrica peculiar al grupo social de que salieron, se inició la marcha hacia la uniformidad religiosa de los pueblos andinos. Para ello contribuyeron dos factores: el hecho de que la mayor parte de los pueblos de las sierras incluían entre sus "huacas" al sol; y, la unificación política que creó una autoridad central y una jerarquía gubernativa. Ambos factores predispusieron a la aceptación de una mitología común a todos los pueblos sojuzgados y en la cual le correspondía al sol un lugar central y la jefatura del orden mitológico.

En consonancia con las ideas de los indios sobre las cosas de la naturaleza, estaban las que tenían con respecto al hombre y a la existencia humana. Es claro que los indígenas no llegaron a elaborar concepciones teóricas relacionadas con esos temas. Sin embargo, la organización económica y política, la contextura de la vida indígena, involucraban un modo de apreciar lo humano.

La concepción mágica de las cosas se extendía a los hombres. Estos se hallaban en relación mística con los seres de la naturaleza que los rodeaban. Las huacas y las conopas influían sobre la vida de los hombres. Y éstos actuaban sobre la buena o mala disposición de aquéllas. Los animales o las rocas se transformaban en hombres, los que podían, a su vez, convertirse en piedras o animales. La piedra era, a veces, al mismo tiempo, piedra y hombre.

Todo lo que en el plano humano salía de lo normal, para el indio, era mágico. De ahí su debilidad frente a los conquistadores. "Veneraban a los españoles en grado de deidades" — dice Feijoo. Los caballos y las armas eran seres mágicos ante los cuales los indígenas se sintieron paralizados.

En cuanto a la muerte, ésta era el tránsito de una forma de ser a otra. No es que los indios hubieran llegado a concebir la inmortalidad humana, sino que el cadáver, el despojo material del hombre, pasaba a ser cosa mágica con poderes especiales. Los cadáveres humanos eran "huacas", es decir objetos sagrados para la colectividad.

El problema de la libertad no se planteaba para los indios porque para ellos nada estaba sometido al determinismo. A su juicio, las cosas y los hombres actuaban a su capricho en el pleno reinado de la arbitrariedad.

Para la mentalidad indígena, el hombre se hallaba con respecto a la naturaleza en un estado casi de aglutinación; no se había desgajado del mundo y no podía sentirse como algo diferente de él.

Esa situación del hombre dentro de la naturaleza, correspondía a su situación dentro, de la colectividad. El sistema político-económico en el cual vivía, hacia del indígena un verdadero elemento gregario, que no podía subsistir aislado. La vida del indígena no tenía valor sino cuando se desenvolvía dentro del núcleo social que se llamaba "ayllu".

Para todos los pueblos primitivos, el grupo social está dotado de una existencia que tiene carácter mágico. La colectividad posee algo así como un alma que sustenta la de todos los individuos que la componen, los protege y les da vigor. Por eso el hombre primitivo separado de su tribu, no solamente pierde la cooperación material de sus compañeros, sino que sufre también una mutilación terrible que consiste en la privación de la asistencia mágica de la tribu. El grupo social es, pues, un núcleo económico, político, familiar y, por sobre todo, mágico. A eso se debe su formidable fuerza cohesionadora.

Los indios "existían" dentro del ayllu. No eran sino pedazos de él. El escritor peruano Luis E. Valcárcel, en su libro *Del Ayllu al Imperio* dice a este respecto: "Los antiguos peruanos pasaron por la ciudad y el imperio y sin embargo, el individuo no tenía valor ninguno sino como agregado de su grupo; la unidad irreductible continuó siendo el ayllu, pues los ayllus ni en el conjunto de los grandes ejércitos perdieron su individualidad; cada ayllu ocupaba su sitio sin mezclar sus gentes con las de otro y en el Cuzco, dice un historiador, donde había hombres de todo el Imperio, se podía reconocer la procedencia de cada uno, nada más que por el vestido".

El pueblo incaico fue una grande reunión de ayllus. Y el mismo imperio podría decirse que fue un ayllu gigante. La organización política alcanzó en verdad, una gran complejidad y un gran vigor bajo el gobierno de los incas. Pero no perdió su característica esencial en virtud de la cual el hombre se hallaba sujeto a la colectividad, sin personalidad y sin iniciativa, como fragmento de la masa social y de la gran masa que era para los indios la naturaleza.

Una de las primeras preocupaciones de los españoles, con relación a los indígenas, fue su catequización. Las leyes de Indias se abren con una "exhortación a la fe católica" en la que,

después de declarar que para su Majestad Católica, más que gloria significaba el descubrimiento del nuevo mundo la obligación de "traer al gremio de la iglesia católica romana las innumerables gentes y naciones que habitan las indias occidentales, islas y tierra firme del mar océano", disponía lo siguiente:

"Para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la redención por la sangre de Cristo Nuestro Señor, rogamos y encargamos a los naturales de nuestras indias que no hubiesen recibido la Santa Fe, pues nuestro fin en prevenir y enviarles maestros y predicadores es el provecho de su conversión y salvación, que los reciban y oigan benignamente y den entero crédito a su doctrina. Y mandamos a los naturales y españoles y otros cualesquier cristianos de diferentes provincias o naciones, estantes o habitantes en los dichos nuestros reinos y señoríos, islas y tierra firme, que regenerados por el santo sacramento del bautismo, hubieran recibido la Santa Fe, 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 Fe y todo lo que tiene, enseña y predica la santa Madre Iglesia Católica Romana. Y si con ánimo pertinaz y obstinado erraren 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 contiene".

Sin embargo, la limitación con que la predicación podía hacerse, dada la grande cantidad de indios y la reducida proporción de misioneros, tuvo como consecuencia que la difusión del catolicismo fuera muy difícil. Todavía en 1784 escribía el arzobispo San Alberto: "¿Cómo podrá un cura, por más que su ciencia sea tan grande como su celo y su celo tan constante como su salud, cómo podrá iluminar ni enseñar a ochocientos o mil parroquianos, esparcidos en cuarenta o sesenta leguas de extensión?"

Por otra parte, la mentalidad de los indígenas no estaba en condiciones de entender las concepciones demasiado elevadas para su espíritu que se les predicaba y asimilaba superficialmente las enseñanzas de los misioneros. No comprendía la profundidad de los dogmas cristianos ni la magnificencia de sus mandamientos. Se quedaba en la exterioridad de los ritos y de las ceremonias.

En nuestros tiempos el escritor boliviano Gabriel René Moreno ha querido explicar ese hecho con el siguiente argumento de tipo racista: "El espíritu de la ley de Cristo no le alcanza al indio incásico. El cerebro de esta variedad ya arcaica del hombre no ha podido hasta ahora adaptarse sino a un mínimo exiguo del cristianismo. El espíritu del cristianismo no lo alcanzan bien sino cerebros caucásicos".

Los misioneros se daban cuenta del grave problema y por lo mismo hacían lo posible para aproximarse a la mentalidad de los indios.

Lope de Atienza en su *Compendio historial del estado de los indios del Perú* recomendaba muy particularmente que los sacerdotes católicos enseñaran la doctrina evangélica con prudencia y discreción. "Porque los que a estos (indios) quisiesen declarar al presente los altos y profundos misterios de la teología mística, de la unión del ánima con Dios y las más altas que San Dionisio, enseñó, con razón se podría colegir de ellos su imprudencia y error notable". Los obispos en sus instituciones frecuentemente hacían iguales recomendaciones a los misioneros y curas para que obtuvieran algún fruto en la enseñanza de las verdades cristianas.

Particular atención mereció por parte de los españoles el conocimiento de las lenguas indígenas para la predicación. Hubo algunos cronistas que se mostraron partidarios de obligar a los indios al aprendizaje del idioma castellano. Solórzano y Juan de Matienzo eran de éstos. La empresa, sin embargo, era demasiado grande. Lo máximo a que se llegó en ese sentido fueron las disposiciones dictadas por la corona española estableciendo que en los conventos se enseñara el castellano a los niños.

El Concilio Tercero de Lima determinó que la catequización se hiciera en la lengua de los indios. Se prohibió la ordenación de sacerdotes que no supieran el quechua. La Universidad de San Marcos de Lima creó en 1576 una cátedra de esta lengua, que se siguió dictando durante dos siglos y en la Universidad de Chuquisaca había una cátedra de aymara. En 1560, se imprimió la primera gramática quechua de que era autor Fray Domingo de Santo Tomás. A partir de esa fecha se publicaron innumerables catecismos, confesionarios, sermones y devocionarios en quechua y aymará, que permitían a los sacerdotes la enseñanza de la doctrina cristiana en el idioma de los fieles.

La labor de propaganda de la fe iba acompañada de una campaña contra las creencias indígenas. La extirpación de las "idolatrías", estaba prescrita por una resolución del Concilio Segundo de Lima, que se celebró en 1567, en los siguientes términos: "Que los curas avisen públicamente y con mucho ahínco, en tres días de fiesta, ante notario y testigos a todos los indios manifiesten las huacas e ídolos públicos o particulares; y después de manifestados se derriben y disipen totalmente".

La extirpación de la idolatría llegó a tener un sistema y procedimientos bien definidos. El Padre José de Arriaga, en su conocido libro indicaba cómo debían presentarse los visitantes en los pueblos, qué ceremonias religiosas debían celebrar, en qué forma debían interrogar a los caciques y a los hechiceros, cómo debían castigar a los culpables, cómo debían hacer la destrucción de los ídolos y la forma en que debía esconderse lo que quedara de esa destrucción. Estaba determinado cuándo debía usarse de la astucia y cuándo la violencia. Había que seducir a los indios o asustarlos, según los casos para obtener que hicieran la denuncia de los "ídolos".

Indudablemente en la campaña contra las creencias de los indios, había un hondo y sincero deseo de evangelización, un propósito de hacer de esos adoradores de piedras o animales, espíritus capaces de comprender el evangelio de Jesús y los misterios de la doctrina cristiana. Pero había también un contenido de beligerancia mística. No hay que olvidar que para los predicadores cristianos del siglo XVI y del XVII el demonio era un ser tan real y tan activo como las huacas lo eran para los indios. El Arzobispo de Lima don Pedro Villagomez, en su pastoral acerca de las idolatrías de los indios, expedido en 1649, se hallaba inspirado íntegramente en esa convicción. "Estaba aquí —decía— en posesión de tiempo inmemorial el uso de adorar estos indios al demonio en muchas y diversas criaturas", "El demonio — añadía en otro lugar de la pastoral — autor de toda maldad, enemigo de Dios, los engaña (a los indios) con grandísima facilidad como a tan incipientes, rudos en entender, torpes en discurrir y faltos de experiencia".

Era, pues, contra el demonio que luchaban los extirpadores de idolatrías. Estos creían que en las "huacas" y en las "conopas" se hallaban encarnados los espíritus diabólicos y contra ellos iban sañudamente, sin piedad ni consideración alguna. Estaban muy lejos de comprender la mentalidad ingenua de los indios que nada sabían de dioses, ángeles ni demonios y que vivían con toda naturalidad en un ambiente mágico en el que todas las cosas tenían alma y vida como ellos.

Y, aunque levemente, no dejó de haber una influencia de las creencias indígenas sobre los españoles. Las creencias primitivas penetraron en el campo de las supersticiones católicas. Las "huacas" llegaron a ser reverenciadas por los conquistadores como seres demoníacos y las conopas merecieron su atemorizado respeto.

3.

LA MENTALIDAD COLONIAL

España, durante el coloniaje, subordinó las actividades de la cultura a las exigencias de carácter político. Quería mantener la autoridad imperial mediante la sumisión de las inteligencias.

A principios de la época colonial, el catolicismo se hallaba frente a una peligrosa herejía que se extendía por todas partes: el protestantismo. Y contra esa herejía, que amenazaba la integridad de su imperio luchó España con el máximo vigor.

Más tarde, las restricciones al pensamiento se impusieron para evitar que los pueblos sufrieran el contagio de las revoluciones producidas en los Estados Unidos de América y en Francia. En el siglo XVIII muchos hombres eminentes pensaban en España que para asegurar su obediencia no se debía dar a los americanos una enseñanza mayor que la necesaria para la salvación de sus almas. "No conviene que se ilustre a los americanos", decía el rey Carlos IV en una cédula de 1785.

Como consecuencia, España trasladó a estas tierras la Inquisición e impuso la severísima legislación que, en materia de producción y venta de libros regía en la península.

La Inquisición actuó entre nosotros tal vez no con la frecuencia que en España pero con el mismo rigor: El Tribunal se fundó en el Perú por cédula de 25 de enero de 1569. Constaba de doce miembros y en las provincias actuaba por intermedio de comisarios. Las penas que aplicaba eran la horca, la hoguera, la privación de oficios y dignidades hasta la segunda generación, la cárcel perpetua, la confiscación de bienes, etc. Juzgaba las herejías, la hechicería, la apostasía, las

invocaciones demoníacas, el judaísmo, el cultivo de la astrología y de la alquimia, la lectura o importación de libros prohibidos.

En el Alto Perú no hubo imprentas durante la época colonial. La primera de que hay noticia fue la que, ya en la época republicana, tenía Santa Cruz en su campaña de 1823 y de la cual se servía el Mariscal para publicar sus proclamas. Parece que los jesuitas, en sus colegios de Chuquisaca y La Paz, contaban con pequeñas tipografías clandestinas para editar opúsculos de devoción. Se presume, igualmente que había una imprenta grande en Juli, sobre el Lago Titicaca, con la cual se hizo la edición del famoso diccionario aymará del Padre Bertonio. Pero la verdad es que el primer libro se publicó en Bolivia sólo en 1825. Era un folleto titulado *Catecismo masónico*, editado en La Paz.

La legislación sobre tráfico de libros era severísima. Estaba prohibida en la península y, por consiguiente, en las colonias, bajo las penas de muerte y de confiscación de bienes, la importación de libros no autorizados por el Santo Oficio de la Inquisición. Con respecto a las colonias americanas, por una disposición especial, se establecía además que no podrían imprimirse ni venderse sin previa licencia libros que trataran de asuntos relacionados con ellas. No sólo estaban prohibidas, pues, las obras heréticas sino también aquellas que hubieran podido provocar en los habitantes de las colonias la crítica o la discusión del régimen político y económico a que se hallaban sometidas.

Las rigurosas restricciones impuestas a la libertad de pensamiento no fueron sin embargo, completamente esterilizantes. En el Alto Perú se escribían libros que se publicaban en España o se quedaban manuscritos. Son famosos la *Corónica moralizada* del Padre Calancha y los *Anales de la Villa Imperial de Potosí* de Bartolomé Martínez y Vela. Hay en ambas obras cariño por la tierra americana, una preocupación muy viva por la situación de los indios y una profunda religiosidad que llegaba a la superstición. Sus autores tenían una cultura auténtica al mismo tiempo que una credulidad ingenua, y, sobre todo, esa confianza en las posibilidades de América, que es tan característica de nuestros pueblos.

Entre los escritores coloniales merece cita especial el Padre Alonso Barba, andaluz, que en 1640 publicó un libro sobre *El arte de los metales*. La necesidad de beneficiar los minerales de plata que encerraba el cerro de Potosí había obligado a los españoles a buscar los procedimientos técnicos más apropiados para ello. El libro del Padre Barba no solamente hacía la exposición de los métodos descubiertos sino que contenía un estudio completo de la mineralogía boliviana. De esta obra decía Rafael Altamira, en su *Historia de España*, "que constituyó durante más de un siglo la guía técnica de los metalurgistas que en él encontraron muchos procedimientos nuevos".

También hay que recordar a Gaspar Escalona Agüero, natural de Chuquisaca, que publicó el *Gazophilacium Regium Peru-bicum*, que era un estudio del régimen financiero en el Perú durante la Colonia. Este libro fue publicado en 1647, y se hicieron de él tres ediciones en el curso del siglo XVIII.

La Iglesia no siempre estuvo de acuerdo con las autoridades españolas en lo que a las restricciones culturales se refiere, como no lo estuvo en otras cosas. En efecto, antes de que hubieran pasado cincuenta años del descubrimiento de América los jesuitas y franciscanos comenzaron la fundación de colegios y universidades que elevaron la mentalidad de los americanos al nivel que les permitió más tarde concebir y hacer efectiva su independencia política. La Universidad de San Domingo fue erigida en 1538. La de Lima se fundó en 1553. La de México en 1555. La de Córdoba en 1613.

El criterio de la Iglesia en esta materia aparecía expuesto en el Breve del Papa Urbano VIII, de 29 de marzo de 1634, en los siguientes términos: "Considerando que el estudio de las letras considerablemente aumenta la fe católica y la propagación del culto divino así como también el conocimiento y amor a la verdad y a la justicia, con sumo placer nos hemos preocupado de todo aquello que puede sin ningún obstáculo conducir al fin y a las aspiraciones de la juventud que se dedica a las letras".

La vida intelectual del Alto Perú se concentró en torno de la Universidad de Chuquisaca, que fue fundada el 27 de marzo de 1624, en virtud de un Breve del Papa Gregorio XV que autorizaba a los jesuitas a establecer estudios en las provincias de América y en las Filipinas, siempre que no hubieran universidades en doscientas leguas a la redonda.

En la patente de fundación decía el Padre Joan de Frías Herran, Prepósito Provincial de la Compañía de Jesús en el Perú que la creación de la Universidad se hacía para "mostrar el amor

que nuestra Compañía tiene a esta ciudad de La Plata y al aumento de su República dando a sus hijos doctrina y letras con que virtuosamente vivan y puedan ser honrados y aprovechados y se logren sujetos de grandes esperanzas".

En la misma patente disponía el Provincial: "Señalo e instituyo seis cátedras las dos de teología escolástica, prima y de vísperas, una de teología moral, otra de artes y filosofía, dos de latinidad, la una de mayores y humanidades y la otra de medianos y menores. Y agregó juntamente a esta Universidad la cátedra de lengua aymara, que por merced de Su Majestad, tiene nuestro Colegio".

En Europa, durante el siglo XVII, eran discutidos en las Universidades los sistemas filosóficos que habían aparecido como la expresión de las transformaciones intelectuales provocadas por el Renacimiento.

Descartes había publicado en 1637 su *Discurso del Método* y en 1641 sus *Meditaciones Filosóficas*, produciendo la revolución del pensamiento que consistió en renunciar a toda autoridad y en convertir el análisis, el criterio personal, en la base de todo conocimiento. Hobbes, con su *Leviathan*, editado en 1651 y tan ardorosamente discutido, llevó a los conocimientos filosóficos, a la moral y a la política los métodos de las ciencias naturales, y provocó escándalo con sus afirmaciones de que el hombre es lobo para el hombre, que el derecho es el supremo señor de los hombres. En 1677, después de la muerte de su autor, había visto la luz pública la *Ética* de Espinosa, que erigía con razonamientos de tipo matemático un sistema panteísta y daba una visión deshumanizada del mundo. Finalmente, Leibniz, tanto en su *Teodicea* como en su *Monadología*, publicadas en 1710 y en 1714, había intentado armonizar el pensamiento cristiano con el racionalismo de Descartes, Espinosa y Hobbes.

La Universidad de Chuquisaca no conoció esas obras. Los jesuitas habían adoptado desde la fundación de la Compañía la filosofía de Santo Tomás y fue la que enseñaron en los claustros de la Universidad altoperuana.

El hecho de tener los estudiantes de la Universidad de Chuquisaca como base de sus estudios la filosofía tomista les aseguraba una concepción armoniosa y profunda del mundo y una elevada visión de las realidades humanas.

El sistema de Santo Tomás conciliaba los principios de Aristóteles sobre la naturaleza con la concepciones que el catolicismo tenía acerca del hombre y de Dios. Colocaba en la base del pensamiento la razón que estaba encargada de llevar a las verdades de la revelación y de la gracia, porque, según el tomismo, había una gradación continua en el universo, desde las formas materiales de la existencia, a través de las plantas y de los animales hasta el alma racional del hombre, los ángeles y Dios. La moral producía en el hombre el desarrollo de su naturaleza racional, pues Santo Tomás afirmaba que en la conducta predominaba la inteligencia sobre la voluntad y el sentimiento. La libertad era la capacidad de decidirse sobre la base del conocimiento. El derecho y la política eran objeto de particular atención para Santo Tomás, que reconociendo el origen divino del derecho, estudiaba el mecanismo de las leyes naturales y civiles. Su racionalismo, su cuidadoso análisis, del espíritu humano, su consagración a las formas lógicas, hacían del tomismo un sistema que preparaba los cerebros para la penetración psicológica y las sutilezas dialécticas. Por eso contribuyó al vigor y al refinamiento que fueron peculiares a la mentalidad colonial altoperuana.

El tomismo jesuítico, empero, no era completamente fiel a Santo Tomás.

Después del siglo XIII, en que había sido escrita la *Summa Theologica*, habían conocido los hombres ese período de fermentación espiritual que fue el Renacimiento y habían vivido los problemas planteados por la forma luterana y la contrarreforma católica. El tomismo de los jesuitas del siglo XVII tenía que ser, pues, algo nuevo.

Y en efecto lo era, especialmente en lo referente a las ideas políticas. Los jesuitas habían aparecido dentro de la Iglesia, sobre todo, como una fuerza para contener los avances del protestantismo. Frente al ascetismo que los reformadores predicaban, los jesuitas presentaron una suave ordenación de la vida moral y religiosa. Al absolutismo de los monarcas luteranos, opusieron sus ideas políticas casi revolucionarias. Son famosas las doctrinas de los Padres Mariana y Molina que sostenían la necesidad de que los reyes se sometieran a las leyes y que afirmaban que el regicidio era legítimo cuando éste era considerado justo por la opinión del pueblo y de los hombres eminentes de la colectividad.

El tomismo jesuítico tuvo su más alto representante en el Padre Francisco Suárez. Y fue el tomismo suarístico el que se enseñó en la Universidad de Chuquisaca.

La filosofía comprendía en la Universidad tres años. En el primero se estudiaba la lógica elemental y la lógica superior. En el segundo se estudiaba la física que era una especie de cosmología. El tercer año estaba consagrado a la psicología y a la metafísica. No se usaban textos y los alumnos tomaban notas de las lecciones dictadas por los profesores.

En 1681 se fundaron tres nuevas cátedras en la Universidad. Las tres de jurisprudencia. Al hacer la fundación, el Arzobispo Castilla y Zamora expresaba: "Atendiendo a que para los estudios de esta ciudad en la Facultad de Cánones, parecen suficientes tres cátedras que son las de prima, la de vísperas, de Cánones y la de Instituta, que cursan los estudiantes para graduarse de bachilleres, licenciados y doctores — tenemos el ejemplar del emperador Theodosio Jurii que tuvo por bastantes tres cátedras en Constantinopla para la enseñanza de la jurisprudencia —, resolvimos fundar las dichas tres cátedras y con efecto hacemos la fundación de ellas en esta Universidad, poniéndolas en la protección y defensa del Real Patronato y en la dirección de los señores arzobispos nuestros sucesores".

Con ello la Universidad adquirió mayor importancia y prestigio. Pues sus cursos de jurisprudencia tenían excepcional interés porque en Chuquisaca estaba la Real Audiencia de Charcas cuyos oidores ejercían jurisdicción no sólo en el Alto Perú sino en las provincias del Río de la Plata y hasta en Chile.

"Los hijos de Buenos Aires — dice el escritor argentino M. Gutiérrez — que aspiraban al capirote y a las borlas se veían obligados a trasladarse a Charcas o a Santiago de Chile, según las inclinaciones o los recursos de los candidatos. El estudio del Derecho y los grados de esta Facultad no imponían en Chile tantos sacrificios como en cualquier otra parte y allí acudían los menos favorecidos por la fortuna, aunque el lustre de las escuelas de Charcas se reflejase sobre los abogados que se formaban en ella".

Los jesuítas fueron expulsados de la Universidad en septiembre de 1767.

Al decretar la expulsión, el Gobierno español ordenó que las Universidades abandonaran "las cátedras de la escuela llamada jesuita", prohibió el uso de las obras de dicha escuela, alegando que ellas contenían doctrinas perjudiciales y dispuso que se sustituyera a los jesuítas con eclesiásticos seculares que no profesaran su doctrina.

Pero en vez de ir hacia la renovación de la enseñanza, la Universidad abandonó el neotomismo suarístico, para volverse hacia el propio Santo Tomás y no en la obra de éste sino en las de divulgadores prestigiosos de la época. Se señalaron como textos de estudios las *Instituciones Filosóficas* de Francisco Jacquier y las del Arzobispo de Lyon, el *Curso Filosófico* de Galo Cartier y el del Padre Altieri.

La Universidad se mantuvo, pues, dentro de la tradición escolástica; pero de una escolástica que ya no confería al pensamiento más función que la de argumentar en torno de los dogmas católicos y de las doctrinas aristotélicas. En vez de llevar a los estudiantes a buscar el conocimiento en los campos de la realidad y de la vida y de habituarlos a la crítica y al ahondamiento de los problemas, la Universidad los obligaba a aprender viejas ideas que se consideraban casi sagradas.

El escolasticismo alto peruano entró en decadencia en los primeros años del siglo XIX. El fiscal de la Audiencia de Charcas, Victoriano de Villava; expresaba la necesidad de abandonarlo, en los siguientes términos: "¿Puede aspirar a culta una nación que apenas tiene enseñanza de las verdaderas ciencias y tiene infinitas cátedras de escolástica? ¿Puede ser culta sin geografía, sin aritmética, sin matemáticas, sin química, sin física, sin lenguas madres, sin historia, sin política en las Universidades; y si sólo con filosofía aristotélica y con leyes romanas, cánones, teología escolástica y medicina peripatética?"

GASPAR DE VILLARROEL

Cuando el Arzobispo Gaspar de Villarroel llegó a Chuquisaca, estaba en la culminación de su carrera y de su fama. Había nacido en Quito en 1587, ingresando a los veintiún años en la orden de San Agustín. Profesó en el convento del Callao. Después viajó a España, donde llegó a merecer el puesto de predicador del Rey. "Llevóme a España la ambición — dice en una carta autobiográfica —, compuse una librillos, juzgando que cada uno habría de ser un escalón para subir". Y lo fueron. Porque en 1637 fue propuesto para Obispo en Santiago donde se encontraba cuando ocurrió el gran terremoto de 1647, que destruyó la ciudad matando más de mil personas. El propio Villarroel quedó sepultado entre las ruinas de su palacio de las cuales fue sacado con algunas contusiones. Trabajó sin descanso para socorrer a las víctimas del desastre. "Ponderaron lo que me esforcé en aquellas aflicciones comunes —cuenta— y el Consejo que es bien contentadizo me dio este Obispado que es de los mejores del Reyno". En efecto, en 1651 fue promovido al Obispado de Arequipa, de donde siete años después fue trasladado a Chuquisaca como Arzobispo de La Plata. Este Arzobispado que tenía como sufragáneas las diócesis de Buenos Aires, Asunción, Tucumán, La Paz y Cochabamba, era uno de los más altos cargos de que la Iglesia disponía en América. Villarroel lo tenía merecido.

En el convento de Santa Teresa de esta capital se conserva un retrato del Arzobispo. Es un excelente cuadro de autor desconocido que representa al prelado, que debía entonces contar unos cuarenta y cinco años, junto a un arcón que exhibe sus obras más importantes así como las mitras que ciñó; Villarroel tiene la frente alta y la cabeza calva. Los ojos pequeños, penetrantes y negros, debajo de una cejas finas y bien trazadas, tiene una expresión de agudeza. El labio inferior abultado y sobre el labio superior un bozo oscuro. La nariz larga y bien perfilada. Toda su persona tiene su aire señorial, el aire de un hombre muy dueño de sí mismo y que debía ser de una locuacidad excepcional y una gran vitalidad. Hay una notable semejanza entre este retrato y los que conocemos de Miguel de Montaigne.

Cuando llegó a Chuquisaca Villarroel no era ya el hombre maduro del retrato sino un anciano venerable, aunque lleno de energía. Era el escritor consagrado, el orador de quien un crítico de la época, después de leer uno de sus discursos impreso en España, decía: "Con estos frutos de su ingenio comienza a desengañarse España que el oro y plata de las Indias no son los más preciados tesoros que le vienen de allá".

Poco antes, un poeta había hecho su elogio en la siguiente octava:

*"En éxtasis de gozo absorto admira
Al que esparciendo luces siempre iguales
Política sagrada y regia inspira,
oráculos pronuncia celestiales;
Digna de heroica voz, sonante lira,
que decante sus glorias inmortales
el Villarroel será, que mereciera,
sol ilustrar la vaticana esfera."*

El prelado venía a Chuquisaca con el tesoro de su ciencia y de su experiencia. Traía su saber que era la expresión de la cultura de ese entonces. Para la joven Universidad y para la ciudad toda era portador de lo que aún quedaba de humano y de resplandeciente en la primera mitad del siglo XVII español. Todavía entonces, España, que estaba en la pendiente de la más tremenda decadencia que registra su historia, vivía de los prestigios y de los esplendores de su Siglo de Oro. Se respiraba con cierto alivio, aunque no con libertad, después de la muerte de Felipe II, el monarca fanático y sombrío que había dicho que era mejor no reinar que reinar sobre herejes y que, aplicando ese principio, había ordenado las matanzas en los Países Bajos, el exterminio de los moriscos, las confiscaciones y los autos de fe.

En esa primera mitad del siglo XVII florecían en España admirables ingenios en el campo de las letras. Pero el pensamiento filosófico, como consecuencia de la acción del Santo Oficio había quedado reducido al escolasticismo, cuando en Francia e Inglaterra alcanzaba sus más altas expresiones con Bacon y Descartes fundadores de la filosofía de los tiempos modernos.

Villarroel, con su conocimiento de las letras, con su inmensa erudición, que en derecho indiano y canónico era acaso única, traía a la ciudad universitaria y audiencial los zumos del pensamiento y de las letras de la época y con ello contribuyó a dotar a esta ciudad aún en plena formación y a esta Universidad nacida 27 años antes, la madurez y la amplitud de espíritu que le dieron tanta autoridad en el continente.

Cuando Villarroel llegó a Chuquisaca ya había publicado todas sus importantes obras. Nada ha quedado infelizmente de lo que escribió durante su permanencia en la ciudad universitaria, donde su pluma no pudo quedarse ociosa, ya que como él mismo dice "el escribir ha sido en mí una tentación continua desde mi tierna infancia". Además, era un magnífico orador. Ya hemos citado un juicio al respecto. Se cuenta que, después de uno de sus sermones en Madrid, nada menos que el rey se levantó para ayudarlo a bajar del púlpito. Y él mismo escribe: "A mí me hicieron obispo por predicador".

Con todos esos excepcionales recursos y con la gran preeminencia que le daba la potestad eclesiástica que tenía, la influencia de Villarroel dentro de la pequeña ciudad colonial no podía ser sino extraordinaria. Además Villarroel era un hombre que a su cultura unía todas las cualidades necesarias para actuar sobre el ambiente. Su virtud predominante era la caridad, ese don de penetrar en los dolores ajenos, de sentir con ellos, de llevarles el alivio necesario. Pero al mismo tiempo era jovial y verboso.

No sin razón dice Gonzalo Zaldumbide que acaso Villarroel conoció y frecuentó las obras de Montaigne, como las de un amigo. Porque, si bien el agustino tenía la formación intelectual de la escolástica y estaba muy lejos del escepticismo filosófico del ensayista gascón, tenía como éste un espíritu tolerante, conciliador, comprensivo, un amor inmenso por las letras y por la cultura clásica, una moralidad amable, propia de quien conoce a los hombres y no los considera capaces de muchas excelencias.

Se burlaba, por ejemplo, de aquellos que consagran su existencia al estudio y no adquieren nunca la sabiduría para orientar sus actos. "Vio Agesilao un viejo —escribe— con una barba muy cana y muy prolija. Preguntó a sus criados quién era y respondieronle: Es filósofo de aquellos que buscan la virtud. Y dijo el Rey: —¿Y cuándo hará uso de ella si todavía la está buscando?"

En el gobierno de su diócesis, dice él que aplicaba el consejo que le había dado el Virrey del Perú Conde de Chinchón al despedirlo en Lima: "No lo vea todo ni lo entienda todo ni lo castigue todo". Por eso, al hablar de la clase de hombres que se necesitan para gobernar la Iglesia decía que no hacía falta "un anacoreta, grande ayunador, muy dado a la oración mental, dispuesto a ser mártir por la inmunidad de la Iglesia". Prefería un hombre docto, versado en el conocimiento de sus semejantes y de las leyes canónicas y civiles.

La influencia de Gaspar de Villarroel en la vida de la Universidad fue por eso decisiva. Era, por disposición de las Constituciones, Cancelario nato de la misma en su carácter de Arzobispo.

El pensamiento de Villarroel carecía de sustantividad filosófica. Eminentemente realista, interesado en los pormenores palpitantes de la vida, su mentalidad era la de un canonista preocupado por el gobierno humano de su diócesis. Autoridad indiscutible en derecho indiano, conocía el espíritu de éste y todos los problemas de su aplicación a la realidad.

"Es entablada sentencia de doctos —escribía— que se ha de conformar la ley con el tiempo, con la condición del súbdito, con las circunstancias y ocasiones y con los humores de la región". Justificaba las diferencias de legislación existentes entre España y la Colonia así como la creación del Consejo de Indias diciendo: "Fue providencia de grande importancia de nuestros Reyes Católicos instituir y crear para el Gobierno de las Indias un tan docto Senado, un tan ilustre Consejo, atento siempre a las acciones de estas provincias, creando noticia cierta de sus habitantes y de sus costumbres, sin lo cual fuera imposible que se acertase en las leyes".

La obra capital de Villarroel fue su *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*, en dos volúmenes en folio. En esa obra, que tuvo dos ediciones y que figuran en todas las bibliotecas de canonistas y juristas de la Colonial se trata como lo indica su título de las relaciones entre el poder eclesiástico y lo político en las Indias.

La obra apareció cuando ya estaba concluida la tempestuosa lucha que se inició en el siglo XIV, entre el poder eclesiástico y el civil, lucha que hoy no se nos presenta sino como un episodio de la historia humana, pero que en su tiempo fue el problema central de la vida pública del mundo.

Como es sabido, en la Edad Media, la Iglesia había llegado a adquirir, gracias a su acción espiritualizadora y unificante, una autoridad indiscutible en el mundo. Las relaciones entre los reyes y los prelados se mantenían normalmente, de acuerdo con aquella fórmula que esgrimió Bonifacio III: "Dios ha hecho dos grandes luminarias, y lo mismo que la luna no recibe luz sino del sol, así el poder terrestre no tiene nada que no proceda del poder eclesiástico.

Pero hacia fines del siglo XIII y a principios del XIV, la situación había sufrido un cambio radical. El Estado había adquirido tal poder que ya no se hallaba en condiciones de subordinarse a la Iglesia. El conflicto, que no podía dejar de surgir, se planteó entre el Rey de Francia y el Papa en la querrela famosa que acaso fue la más importante que hubo en el crepúsculo de la Edad Media.

La discusión pasó del terreno de la política al de la filosofía y las posiciones antagónicas fueron defendidas de un lado por el poeta más grande de Italia, el Dante, y de otro lado por el más sutil y retorcido de los escolásticos, Guillermo de Ockam.

Para Dante, todos los hombres debían tener sólo un jefe y al Papa corresponderle la supremacía frente al Emperador. Ockam por su parte sostenía que la Iglesia sólo debía intervenir en lo que se refiere a la salvación de las almas y que en lo demás los hombres debían gozar de libertad.

El conflicto terminó con la secularización del Estado, que es la característica de la política de la época moderna.

Villarreal no estudió el asunto desde el punto de vista teórico. Cuando publicó su libro, en 1658, ya el problema había dejado de serlo en el plano especulativo y en las colonias españolas de la América sólo presentaba cuestiones de orden práctico. Su propósito al escribir el libro era, pues, como lo dice en la dedicatoria al Rey, "poner en paz a los obispos y los magistrados y unir estos dos cuchillos. Los hallo no solo divididos sino encontrados". En otro lugar expresaba: "Este es el primer servicio que he hecho en estos libros: ajustar las órdenes de nuestras leyes y que vean los obispos y los magistrados que no discuerdan los dos derechos, que pueden andar juntos los dos cuchillos".

Indiscutiblemente, con esa obra monumental, ampliamente documentada, en que hacía el despliegue de los conocimientos adquiridos en el estudio y en la experiencia, Villarreal ayudó a consolidar las relaciones entre los dos poderes, que frecuentemente se encontraban en conflicto en estas tierras, tratando principalmente de hacer de todo cristiano "un buen vasallo del Rey".

La contribución de Gaspar de Villarreal fue, pues, importante en ese sentido, al dar la clara noción de los problemas y al poner en los espíritus los cimientos sobre cuyo conocimiento se basaba la estructura institucional de la Colonia. Si la Universidad de Chuquisaca influyó en el proceso cultural de América y tuvo importancia como centro de gravedad del pensamiento jurídico, lo debió en gran parte a las enseñanzas de este hombre que conocía el alma de las instituciones creadas por la España del siglo XVI para el gobierno del Nuevo Mundo.

Gaspar de Villarreal murió en Chuquisaca siete años después de su llegada a la ciudad. Poco antes de su muerte pudo cumplir su sueño de fundar el convento de las Monjas de Santa Teresa, donde actualmente se hallan sus restos, que reposan en esta ciudad como un símbolo de lo que el espíritu del gran ecuatoriano dejó inmaterialmente entre nosotros.

Dos siglos y medio más tarde saldrá de esta ciudad otro hombre, criollo como él, escritor como él. Pero si Villarreal trajo del Ecuador las simientes de una cultura que habría de dar a Chuquisaca la conciencia de su dignidad y de su ser, Manuel Rodríguez de Quiroga llevó a Quito los frutos de esa cultura, madurados ya en el propósito de la creación de una patria independiente y soberana.

JOSÉ DE AGUILAR

Uno de los catedráticos de filosofía más prestigiosos que tuvo la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier a fines del siglo XVII, fue sin duda José de Aguilar, orador, filósofo y teólogo que gozó de grande fama en su tiempo.

Aguilar nació en Lima en 1652. A los catorce años de edad se hizo jesuita. "Enseñó artes —dice Torres Saldamando en su libro *Los antiguos jesuitas del Perú*— y posteriormente teología en el Colegio de San Pablo de Lima y en éste fue prefecto de estudios mayores. Leyó también la cátedra de prima en la Universidad de Charcas, de la que fue Rector por ocho años y tomó parte en la fundación del Colegio de Cochabamba".

Aguilar aparece ya en 1682 como "catedrático de Artes" en la lista del personal de la Universidad de San Francisco Xavier que publica Valentín Abecia y permaneció probablemente en Chuquisaca hasta el año 1695, fecha en que pasó por la ciudad el padre Altamirano, visitador de la Compañía que en 1699 reunió en Lima la congregación que eligió a Aguilar como procurador en Roma y Madrid. El profesor no pudo viajar en esa oportunidad a Europa y se quedó en el Colegio de San Pablo de Lima, rival de la Universidad de San Marcos, enseñando teología. Otra congregación lo volvió a elegir en 1706. Aguilar se embarcó en el Callao en 1707 y falleció en el viaje, atacado por las fiebres.

He aquí lo que dice al respecto el padre Pérez de Ugarte, en el prólogo que escribió a los Sermones de Aguilar: "La muerte nos lo arrebató en lo más floreciente de sus méritos en Panamá, cuando iba electo procurador general por esta Provincia del Perú a la Curia Romana, llevando consigo para sacarlas a luz sus Obras Theológicas, que en muchos años de catedrático había perfeccionado. Y aunque como su Compañero y Comprocurador General, quedé con este encargo de su confianza; el frangente de haberme apresado a vista de Cartagena el Corsario inglés, año de 1708 y quedándose con todos los papeles, aquí fue el segundo ¡ay!, que al golpe de esta desgracia repitió el dolor en lágrimas irremediables".

Sin embargo, el P. Pérez de Ugarte pudo reunir en Lima otros borradores de las obras perdidas y hacer su publicación.

Aguilar vivió, pues, largos años en Chuquisaca, donde también estaba radicado un pariente suyo, don Diego de Córdova Messía, de quien fue director espiritual.

Era un predicador estimadísimo. Torres Saldamando calcula en cuatrocientos los sermones que predicó, la mitad de los cuales por lo menos fue impreso en España. "Majestuosa presencia — dice Torres Saldamando — y todas aquellas dotes que son necesarias para dominar el corazón y cautivar la inteligencia se habían reunido en su persona, y la Compañía, concedora del influjo que sobre sus oyentes ejerciera, lo empleó siempre en la predicación, sin librarlo por eso el desempeño de honrosos y distinguidos cargos". El padre Juan de Zuazo, al censurar y aprobar la publicación de los sermones, dice por su parte que cuando predicaba Aguilar "eran mayores los auditorios que la anchurosa capacidad de los más espaciosos templos; porque a todos atraía (harto mejor que Orfeo) con el sonido apacible de su Sagrada elocuencia".

Como orador, no tenía Aguilar la espontaneidad, la emoción que llega directamente a los corazones. Eminentemente intelectual, sus sermones deleitaban más que conmovían y estaban escritos dentro del conceptismo que era característica de su época.

He aquí, por ejemplo, cómo comenzaba un sermón que el Tribunal de Cuentas de Lima le encomendó con motivo de la fiesta de la Concepción: "¿Quién pensara, señores, que el Primer Contador mayor que hubo en el mundo fuese Dios? ¿El Primer Tribunal, el Tribunal de Cuentas? ¿Y la primera cuenta que se formó en este Tribunal, la Concepción Purísima de María? Pues así fue". Y probaba detenidamente las aserciones diciendo que en hebreo Dios significa Juez y que Juez presupone Tribunal; que Dios es Tribunal de Cuentas porque todo en el mundo es número; y

que la primera cuenta fue la Concepción de María porque ésta es luz y la luz fue la primera obra de Dios.

En tiempos del p, Aguilar la Virgen de Guadalupe de Chuquisaca debía ser ya famosa por sus joyas, pues en uno de sus sermones hecho en la ciudad decía de ella el orador: "Mandó Zeusis a un discípulo suyo que sacase una imagen de Venus. Dispuso el lienzo, formó idea, entró colores al rostro; mas, reconociendo bastardo el pincel a su hermosura, formóle de piedras preciosas todo el cuerpo, para suplir con lo rico defectos de lo hermoso. En este tiempo acertara, pues fuera pintura al uso. Presentó la obra a Zeusis que burlándose dijo: "Hicístela rica porque no pudiste hacerla hermosa". ¡Oh, imagen soberana! Hermosa y rica te hizo Chuquisaca: ¿qué mucho si gobierna toda su piedad el pincel? Todo el cielo por rostro y el cuerpo formado de joyas, diamantes, perlas y piedras preciosas, que ha dedicado la devoción ardiente".

Durante su permanencia en Chuquisaca, Aguilar preparó y probablemente acabó de escribir su *Curso de filosofía* que apareció en tres gruesos volúmenes, con un total de cerca de 1,500 páginas, impreso en Sevilla el año 1701.

No nos ha sido posible consultar la obra íntegra porque en la Biblioteca Nacional de Sucre no existe sino un volumen. Sin embargo de las informaciones que al respecto da Felipe Barreda y Laos en su libro sobre la *Vida intelectual del Virrey nato del Perú*, se desprende que, si bien Aguilar permanecía dentro de la concepción del mundo aristotélico-medieval, tenía algunas preferencias por Platón y por San Agustín. "Aguilar admite los arquetipos, las ideas de Platón —dice Barreda y Laos—. Cree que la relación de las cosas con esas formas eternas, con esos modelos divinos, determina para nosotros el criterio supremo de la verdad", Seguía a San Agustín en una especie de existencialismo que caracterizaba al Obispo de Hipona. "Pensar es vivir, dice nuestro filósofo —escribe Barreda y Laos—. Esta doctrina es semejante a la sustentada por Descartes en su duda metódica. El *cogito ergo sum* del colegial de la Fleche y el *si fallor sum*, proposición que defendió brillantemente San Agustín en la *Ciudad de Dios*, han influido sobre Aguilar, quien expresó los mismos pensamientos con esta frase: "pensar es vivir".

En el segundo tomo de la obra, que es el que existe en la Biblioteca de Sucre, Aguilar expone sus teorías cosmológicas, que fueron las que profesaban los estudiantes de Chuquisaca a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Era una concepción en que si bien lo sustancial era medieval, se advertían algunas tentativas tímidas de renovación.

"El mundo no es eterno —expresaba Aguilar — sino creado por Dios en un tiempo libre y no necesario, como dice Aristóteles. El mundo es uno y no hay múltiples universos. Contiene en su variedad todos los seres a fin de que en su maravillosa subordinación, tanto al hombre como a Dios, éstos se encadenan entre sí. El mundo permanecerá indefinidamente porque la materia de que está constituido es incorruptible y debe por lo mismo ser perenne".

En cuanto a la estructura de la naturaleza, Aguilar pensaba que sobre la tierra estaba el agua, sobre el agua el aire y sobre el aire el primer cielo, el cual era fluido y dentro de él giraban en torno nuestro, como los pájaros en el aire, la luna, los planetas y el sol. Sobre ese primer cielo colocaba Aguilar el cielo sólido, llamado firmamento, en el cual estaban las estrellas y los astros fijos como clavos en una tabla, como diamantes en un anillo. Se seguía el último cielo que, en parte por lo menos, era sólido y se llamaba Empíreo, siendo la sede de Dios y el cielo de los bienaventurados.

Salía, pues, Aguilar parcialmente de la visión ptolemaica del mundo al aceptar un cielo fluido en el cual los planetas se movían según leyes. " Así como la piedra va por el aire fluido a su centro, siguiendo una ley y un camino ciertos; así los planetas se mueven con un ímpetu natural".

Aguilar se planteaba una pregunta que era muy importante; en su época: ¿Es que los astros son animados y vivientes? Respondía: "No se puede decir que los astros posean vida intelectual y sean capaces de vicios y virtudes y que Cristo hubiera muerto no sólo por los hombres sino también por los pecados de los astros".

En cuanto a la mecánica celeste, se preguntaba Aguilar si los astros se movían empujados por los ángeles. Aguilar se inclinaba a aceptar la opinión de los astrónomos en sentido de que los astros se mueven por fuerzas extrínsecas y no por impulso angélico.

Aguilar escribió también una obra teológica en cinco volúmenes titulada *Tratationes Posthumae in Primam Partem Divi Thomae*. En la dedicatoria de la obra, el padre Pérez de Ugarte que la publicó decía: "El sapientísimo padre José de Aguilar, después de siete volúmenes de sermones, tres de filosofía no hace mucho tiempo publicados, recibidos en el mundo literario con

grande aplauso, aparecen los tratados teológicos, con los cuales enseñó a sus discípulos de la Universidad de La Plata y del Colegio Jesuítico de Lima”.

La obra era un comentario a las doctrinas que Santo Tomás sustentaba acerca de los atributos divinos y acerca de la gracia. No tenía nada de original empero para apreciar la profundidad y la amplitud con que los universitarios, bajo la dirección del padre jesuita, hacían los estudios teológicos en Chuquisaca.

6.

EL ARZOBISPO SAN ALBERTO

En la historia del pensamiento colonial alto peruano le corresponde un lugar prominente al arzobispo de Chuquisaca don José Antonio de San Alberto.

San Alberto nació en Aragón en 1727. Apenas con quince años de edad, tomó el hábito de carmelita descalzo. Llegó a ser predicador en la Corte del Rey Carlos III. Dirigió el Obispado de Tucumán desde 1780. Y fue promovido a la dignidad de arzobispo de Chuquisaca en 1785.

Escribió numerosas cartas pastorales, en las que se reflejaban las preocupaciones e inquietudes si no del ambiente en que el prelado actuaba, las de su época. En el prólogo de un volumen publicado en Madrid en 1786 y que incluía tres de sus más famosas pastorales, el editor decía, refiriéndose a éstas: "Contienen las máximas más religiosas e importantes para contener la desenfrenada libertad o más bien el insolente libertinaje que tanto des- honra nuestro siglo, que arruina todo el orden público, aflige y amenaza la Iglesia y los Estados en que, por divina misericordia se halla establecida".

San Alberto no poseía un espíritu abstracto. Nunca su pensamiento se dirigía hacia las consideraciones exclusivamente filosóficas. Tenía en cambio un conocimiento muy grande de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia, cuyas doctrinas le servían de base para discutir todos los problemas que encaraba.

San Alberto, que había sentido una grande admiración por los indios, al leer en España las descripciones que de los mexicanos hacía Palafox, se desilusionó al conocer los de sus diócesis. Habla de su mezquindad, de su avaricia, de su vanidad. De su cólera que es la *ira de la tierra*, usando un término bíblico. Encontraba inconsistente el cristianismo que profesaban. "Es una religión, por lo general, exterior —decía— superficial y no más que de boca. Ellos rezan pero sin atención, sin recogimiento, sin inteligencia y por una especie de cumplimiento a que los ha reducido la costumbre".

Tanto en Tucumán como en Chuquisaca, San Alberto sentía con angustia las palpitations del espíritu revolucionario en el mundo. En una carta dirigida al Papa Pío VI en 1791, comparaba al pueblo francés con Adán que se dejó seducir con la promesa de que sería semejante a Dios. Y de los filósofos autores de la diabólica seducción decía que eran "ingenios bellos y presuntuosos, que ensoberbecidos y demasíadamente pagados de su vana ciencia, la querían hacer valer más que la de los Santos, la de los padres y la de los Concilios".

Sin embargo, en su prédica pastoral nunca atacó directamente al espíritu revolucionario cuyas manifestaciones aún no habían llegado a los pueblos de su diócesis. En la carta ya citada dice que no quiso hablar de los sucesos de Francia a sus diocesanos por no exponerse "a despertar, conmover y poner en recelo a unos fieles que gracias al Altísimo, duermen hoy y descansan en paz; en aquella paz santa que está prometida a los que observaren las leyes del Señor y a los que viven sujetos a las potestades sublimes que El mismo ha establecido en la tierra".

A pesar de eso, no permaneció inactivo. Sabía que era necesario prepararse contra las asechanzas que podrían ser tendidas con "figuradas promesas de independencia, de libertad de conciencia y de excepción de tributos y pensiones ", a su grey, compuesta "en su mayor parte de indios sencillos, incautos, ignorantes, todavía neófitos o muy tiernos y poco radicados en la fe, en las obligaciones del vasallaje y en las verdades máximas que forman la felicidad y permanencia del Estado".

Para prevenir la ignorancia de los fieles, que casi nada conocían sobre la organización y la naturaleza del gobierno a que estaban sometidos, San Alberto compuso su famoso Catecismo Regio, que mereció ser reimpresso en Roma en lengua italiana y que formaba parte de la carta

pastoral que escribió al trasladarse al arzobispado de Chuquisaca (1) En 1863 se hizo en Asunción una reedición del Catecismo Regio, por disposición del Presidente Carlos Solano López. El catecismo sufrió algunas modificaciones, explicadas en una "advertencia" en los siguientes términos: "Como este catecismo se ha reimpresso para el uso de las escuelas de esta República, se han hecho algunas variaciones de ciertas voces sustituyéndolas con otras más propias y conformes al sistema actual de nuestro gobierno y a nuestras leyes nacionales, para que los niños comprendan con más facilidad sus doctrinas y así en los lugares en que bajo el nombre de Rey se entiende toda autoridad suprema, se pone esta misma expresión o la de Supremo Gobierno u otra equivalente, para que los niños se acostumbren a pronunciar en esta materia los nombres correspondientes al sistema actual gubernativo establecido por la República".

El catecismo estaba dividido en lecciones, cada una de las cuales se hallaba precedida de una explicación hecha de acuerdo con las Sagradas Escrituras. He aquí cómo el propio San Alberto resumía el contenido del catecismo: "Toda su materia, sin embargo de ser tan vasta, la hemos reducido a veinte lecciones, de las cuales las ocho primeras tratan del origen de los Reyes, de su naturaleza, de su nombre, de sus empleos, de su superioridad, de su potestad, tanto legislativa como coercitiva, de su protección y de su patronazgo, a fin de que concibiendo los niños una alta idea de la grandeza y majestad de sus sagradas personas, entren ya bien dispuestos en las doce lecciones que se siguen a conocer y abrazar, no sólo sin violencia, pero con gusto, la estrechísima obligación que tienen de honrarlos, de amarlos, de rogar a Dios por ellos, de temerlos, de obedecerlos, de asistirlos, con sus haciendas, con sus personas y aun con sus vidas, si fuere menester y de guardarles una constante fidelidad".

He aquí cómo se refería el catecismo a los empleos del Rey:

"Pregunta. —¿Quién es superior al Rey?

Respuesta. —Sólo Dios en lo civil y temporal de su Reyno.

P. —¿El Rey está sujeto al pueblo?

R. —No, que esto sería sujetar la cabeza a los pies.

P. —¿Pues cómo dice Dios que en la multitud del pueblo consiste la dignidad del Rey?

R. —Porque su gloria es mayor cuanto su pueblo es más numeroso.

P. —¿Cuáles son los empleos de un Rey?

R. —Cuatro principales que están comprendidos en otros muchos.

P. —¿Cuál es el primero?

R. —Gobernar el Reyno con justicia y equidad.

P. —¿Cuál es el segundo?

R. —Sostener los derechos de su corona.

P. —¿Cuál es el tercero?

R. —Defender el Reyno de sus enemigos.

P. —¿Cuál es el cuarto?

R. —Defender al pobre, al huérfano y a la viuda contra la violencia de los poderosos.

P. —Según esto, toda la superioridad del Rey cede en favor de los vasallos.

R. —Así es y por eso deben venerarlo y sostenerlo".

El catecismo, como se ve, tenía una contextura se-vera y noble. Era una tentativa de justificar el absolutismo en una época en que soplaban vientos revolucionarios y a los cuales el catecismo no pudo oponer resistencia. Su debilidad mayor quizás estaba en que a las consideraciones filosóficas, políticas y morales que los revolucionarios esgrimían, San Alberto no oponía sino consideraciones teológicas y argumentos tomados —como el mismo dice— "en el torrente clarísimo y purísimo de las Santas Escrituras".

San Alberto murió en Chuquisaca en 1804, en la más absoluta pobreza y rodeado de la veneración del pueblo.

7.

JUAN JOSÉ DE SEGOVIA

El pensamiento de Juan José de Segovia es interesante para la historia de las ideas en Bolivia porque representa el espíritu genuinamente conservador en el convulsionado período del último cuarto del siglo XVIII y de los primeros años del XIX.

Segovia nació en Tacna el 2 de agosto de 1729. A los ocho años de edad se trasladó con su padre, que era un acaudalado comerciante, a Chuquisaca, donde pasó toda su vida. Tenía veinticuatro años cuando se recibió de abogado en la Universidad Mayor Real y Pontificia de San

Francisco Xavier. A los treinta y dos era catedrático de cánones de la misma. Cuatro años después fue designado auditor de guerra de la expedición que se organizó en Chuquisaca para marchar sobre Moxos frente a la amenaza de guerra entre España y Portugal. Llegó a ser uno de los abogados más prestigiosos de Chuquisaca, tanto que a pesar de ser criollo, fue elegido Rector de la Universidad y después oidor honorario de la Real Audiencia. Murió en 1809, hallándose sus restos sepultados en la iglesia de San Francisco de esta capital.

Hombre de leyes, Segovia tenía el sentido del orden, del equilibrio, de la moderación. Nunca su pensamiento tuvo una audacia ni se dejó seducir por las corrientes renovadoras que surgían en su época. "Pueden estar ciertos mis hijos que obrando cristianamente y manejándose con honor labrarán su fortuna sin incurrir en bajezas", escribía en su testamento otorgado en abril de 1809. "No puede haber acierto, alegría ni descanso donde falta el temor de Dios", expresaba también en la carta a su hija que se publicó en Lima y de la cual decía Gabriel René-Moreno que era "tan rara de adquirir como interesante de leer".

Las virtudes del hombre público se resumían para Segovia en "el celo sin aspereza, la afabilidad sin afectación, la discreción sin vanidad, la fortaleza sin arrogancia, la amistad sin pasión, la veracidad sin ofensión y la justicia sin rigor".

La ecuanimidad y el sentido práctico de su espíritu aparecían en su testamento que disponía, por ejemplo, que en su entierro se entonara el canto llano sin intervención de instrumentos que impidieran "la inteligencia de los salmos que es lo que eleva el espíritu de la concurrencia" y pedía que los oidores de la Audiencia no asistieran a su entierro si fuere en día de trabajo porque "mayor mérito será en el tribunal de Dios que no se interrumpa o abrevie el despacho de los negocios por dicha asistencia",

A este hombre ordenado, buen cristiano y famoso abogado le tocó actuar en una de las épocas más agitadas de la historia de Chuquisaca. Entre 1780 y 1809, la ciudad audiencial y universitaria fue escenario de graves acontecimientos políticos, que pueden clasificarse así:

- 1°. Sublevación indígena de Tomás Catari.
- 2°. Movimiento mestizo contra los granaderos de Extremadura.
- 3°. Hechos precursores de la revolución criolla del 25 de mayo de 1809.

Pues bien, frente a esos acontecimientos que revelaban el estado de descomposición a que había llegado la dominación española en América, Segovia mantuvo firme su fe en el régimen hispánico, su lealtad al Rey, su amor al orden colonial.

Como es sabido, en 1780 estalló en el altiplano la revolución indígena más importante que se ha producido hasta ahora en la historia americana, acaudillada por Tomás Catari, Túpaj Amaru y Túpaj Catari, que se levantaron contra los abusos nacidos de la codicia desenfundada de corregidores, curas y patrones. Los indios movilizaron inmensos ejércitos, mal equipados pero llenos del coraje que les daba el odio que sentían por sus explotadores. Frente a ellos se pusieron las clases que se beneficiaban con el régimen vigente. Si los indígenas mostraron en la lucha crueldad y barbarie, cometiendo todo género de atropellos y violencias, los españoles no fueron menos feroces en su represión.

La sublevación puso en peligro a Chuquisaca. Para vengar a Tomás Catari, arrojado a un precipicio por los emisarios de la Audiencia que lo habían apresado, se presentó Dámaso Catari ante la ciudad con un ejército de siete mil indios dispuestos a degollar a todos sus habitantes. "Amenazaba Catari tomar aloja en las calaveras de los oidores" dice un documento de la época.

Al hacerse la movilización de los gremios para la defensa de la ciudad, Segovia fue designado comandante de los dos batallones que habían organizado los abogados. Y como testigo y actor en los sucesos escribió una carta a don Francisco Tadeo Diez de Medina, el inexorable oidor de Chile que había ordenado en La Paz el descuartizamiento de Túpaj Catari. El escrito, que se conserva inédito en la Biblioteca Nacional, estaba destinado a desmentir la acusación de que el pueblo de Chuquisaca se hubiera mostrado partidario de los rebeldes. "Tan abominable invectiva — dice Segovia — solamente pudo fraguarla la maledicencia de aquellas gentes malévolas que, como a las lechuzas, no solamente el humo sino también la luz les saca lágrimas".

Con ese motivo, Segovia hacía la narración de los acontecimientos y daba a conocer sus opiniones sobre los indígenas, a quienes consideraba únicamente como elementos económicos, seres moralmente inferiores y viles... Segovia no manifestaba la más pequeña simpatía por los

indios. Nada había en él de la generosidad y del sentimiento humanitario de Villava, por ejemplo, que desde Chuquisaca denunciaba los abusos de que eran objeto los "vasallos más útiles y más humildes que el Rey tiene en ambas Américas".

"El indio — decía Segovia — 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 con muchas prevenciones para su propia comodidad: por lo que se puede escribir que si no es el animal de Platón, es en el cuerpo, feo; en el ánimo, zorra; en el vestido, ridículo; en las costumbres, bárbaro; en la mesa, ebrio; en la hermosura, demonio; en la conversación, mudo; en los secretos, infiel; en la ciencia, agorero; en la fidelidad, falaz; en la religión, supersticioso; en el matrimonio, señor; y, en fin, son hombres que se mantienen de cucullas todo el día".

Esta última observación mereció de Gabriel René-Moreno, que tenía igual aversión por el indio que Segovia, el comentario siguiente: "Con este rasgo, arrancado de la realidad más simple, nuestros ojos sorprenden viviendo al indio del Perú y de Bolivia en su condición física y moral".

Lógicamente, la idea del triunfo de una revolución indígena, se le presentaba a Segovia como la más espantosa calamidad. "Apoderados los indios de la dominación, cargarán sobre los españoles todo el peso del trabajo". "Ellos fueran los que con sus lágrimas y sudor cultivaran las chacras y labraran las minas a beneficio de los dominantes". No menores serían los daños para la cultura. "Esta terrible metamorfosis se hiciera más sensible con la horrorosa caída en el espantoso piélago de la ignorancia; pues destruidas las ciencias, perdidos los maestros y abolidas las Universidades, todo fuera una cadena de errores, ineptias, y crasedades; a lo que inevitablemente conducen las reprobables costumbres de los indios, que no admiten el ejercicio de las más nobles potencias de la memoria y entendimiento". "De aquí se seguiría nuestra mayor pérdida y nuestro mayor daño, es decir el abandono de nuestra fe católica".

Terminaba Segovia su escrito haciendo un llamado a la unión de españoles y criollos, y pidiendo a éstos que evitaran malentendidos y discrepancias "para que en Indias no se lloren las mismas desgracias que en la Italia por las discordias de los güelfos y gibelinos".

El 21 de julio de 1785 tuvo lugar el movimiento que Muñoz Cabrera califica de "revolución de los muchachos" que comenzó cuando algunos niños del pueblo silbaron a un soldado del regimiento de Extremadura, el cual los atacó matando a uno e hiriendo varios. Esto desencadenó la ira de los cholos irritados ya por los abusos y excesos de la tropa. El pueblo se amotinó durante los días atacando a hondazos y pedradas a sus enemigos. Circularon pasquines que concluían diciendo "Viva la Libertad". Sólo los cañones y la pérdida de muchas vidas "acallaron el tumulto si bien no apagaron el resentimiento del pueblo contra sus tiranos", dice Muñoz Cabrera en *La guerra de los quince años*.

En esta manifestación del resentimiento mestizo Segovia intervino también, juntamente con otros vecinos importantes de la ciudad, como pacificador. Se le acusó más tarde de haber sido uno de los promotores del tumulto. Segovia se defendió expresando: "No he causado alboroto en la plebe, antes por el contrario consta de los sumarios que en las inquietudes de los plebeyos he ido el primero que les ha hecho la más rigurosa oposición, logrando restablecer el sosiego con mis buenos oficios".

El incidente más grave en la existencia de Segovia lo produjo, pocos meses después, su designación como Rector de la Universidad. El 10 de diciembre de 1785, en el claustro pleno reunido laja la presidencia del Vice-rector, Segovia fue elegido y posesionado en el importante cargo. Su contrincante perdedor no se resignó a la derrota. Reclamó, arguyendo que la elección había sido nula. Segovia se defendió con brío. En cierto momento increpó a su rival en un escrito presentado en la Presidencia de la Audiencia, diciendo: "He de defender a la patria por el honor de mis hijos hasta perder la última gota de sangre y así pueden desengañarse mis émulo de que no les he de volver el rostro y que de pie firme les he de combatir ante S. M. y en otro cualquier tribunal". Con cuyo motivo su contrincante lo acusó ante el Virrey de Buenos Aires como a revolucionario. "Se dijo que yo mismo publicaba —informa Segovia— hallarme sindicado de tumultuante, me jactaba de ser defensor de los criollos sin distinción de calidades y me reputaba el tribuno del pueblo y cónsul de aquellas provincias".

El Virrey creyó en la acusación y decretó la prisión de Segovia. "El día 9 de diciembre (de 1786) —como narra el propio Segovia— se ordenó se le prendiese, embargasen sus bienes, reconociesen sus papeles de correspondencia, conduciéndolo con escolta de soldados, privado de

toda comunicación a la capital de Buenos Aires, donde se lo puso en horrible calabozo del cuartel de reos y se le mantuvo once meses sin hacerle el menor cargo".

Sólo después de cuatro penosos años y de un viaje a España pudo Segovia obtener que se le hiciera justicia, que se levantaran las calumniosas acusaciones y que se le restituyera en el cargo de Rector de la Universidad. El Rey, además, como una reparación lo designó oidor honorario de la Real Audiencia de Charcas.

Segovia demostró en esta oportunidad una gran entereza de ánimo, una sólida fe en sus propios derechos, pero sobre todo una gran convicción monarquista. Había sido perseguido en su calidad de criollo, se trató de privarlo de un cargo que merecía por su talento, se le hizo sufrir terribles vejámenes, sin que sus enemigos que eran españoles hubieran recibido sanción alguna. Podía haber quedado resentido contra los dominadores y abrigar propósitos revolucionarios. Pero no fue así. Por el contrario resistió a la tentación que se le ponía delante: "Se procura sembrar cizaña entre criollos y europeos —decía— y para que éstos me abominen y me repitan un hombre inicuo, se me figura caudillo de aquéllos, pero a Dios gracias han quedado frustrados sus deseos porque en mi terrible infortunio y en el borrascoso mar de mis persecuciones puedo asegurar sin vanagloria que, a excepción de mis enemigos, los europeos han sido los primeros que han clamado mi inocencia, me han franqueado los mayores alivios, se han esmerado en aliviar mis cuitas y con sus bienes y haciendas han socorrido mis necesidades; obligaciones todas que dejan perpetuamente esclavizado mi reconocimiento".

En ese estado de espíritu, era, pues, natural que Segovia hubiera permanecido ajeno a los posteriores movimientos políticos, que en las entrañas de la sociedad chuquisaqueña se gestaban preparando la revolución del 25 de mayo. No ha quedado ningún documento que revele sus opiniones expresas sobre el particular, pero es indudable que Segovia se mantuvo al margen de los sucesos que preludiaron el acontecimiento, no sólo por prudencia sino también por sincera convicción.

Todo lo que conocemos de él nos permite afirmar que sus ideas eran francamente contrarias a todo cambio político. Para Segovia la revolución era "cataclismo de insolencias que echan a pique la veneración de lo sagrado y el respeto debido a la justicia; reina el libertinaje, prevalece el robo, se repiten los homicidios y, lo más lamentable, que no se respeta el augusto nombre de nuestro soberano".

Como hombre situado dentro de un orden y satisfecho con éste, Segovia identificaba sus personales intereses con los de la colectividad. "En las conmociones populares los ciudadanos acomodados, los que tienen casa poblada, los que gozan empleos y disfrutan conveniencias son el blanco de los sediciosos, experimentando el destrozo de sus haciendas, el saqueo de sus bienes y el ultraje de sus personas, mujer e hijos".

Atribuía las revoluciones al egoísmo, a la malicia, a la ignorancia. "Siempre la malicia se disfraza con el ropaje del bien común". "La utilidad propia es un halagüeño hechizo que arrastra las voluntades, perdiendo su dominio las luces del entendimiento. Este es un escollo en cuyo choque han naufragado las mayores monarquías, pues siempre con el especioso pretexto del bien de la nación se han fomentado las funestas conjuraciones. Porque como el populacho no penetra los arcanos del tirano, fácilmente se deja arrastrar de las apariencias con que se le galantea". "Una vez oscurecida la razón, se abraza como esplendor las tinieblas".

Por eso, era para él un deber mantener el orden. En la época agitada e inquieta en que vivía afirmaba "la obligación de oponernos con esfuerzo y eficacia a todos aquellos que desviados del recto sendero de la justicia intenten temerarios sacudir tan suave dominación viviendo con desenfrenamiento, sujetos únicamente a probables reglas que les propone su relajado antojo y desordenado apetito".

En el curso del pleito motivado por su designación como Rector de la Universidad, Segovia había expresado: "He de defender a la patria por el honor de mis hijos hasta perder la última gota de sangre". Pero para Segovia la patria era el orden vigente, era el régimen dentro del cual se encontraba viviendo.

"En esta expresión defensa de la patria —decía— no puede entenderse rebelión contra el soberano, inquietud del pueblo o algún otro acto reprobado, porque ésta no sería defensa de la patria sino destrucción de ella tampoco sería honor de las familias, sino su mayor deshonor, vileza y ultraje".

Segovia expresaba que la patria tenía dos clases de enemigos. Unos exteriores y otros interiores. "Los primeros son los ejércitos de extranjeras potencias, los invasores y rebeldes, y los segundos son los mismos ciudadanos corrompidos, quiero decir aquellos hombres que, llenos de vicios, son la peste y cizaña de b pueblos, aquellos sediciosos que, con sus tumultos y asonadas destruyen la quietud interior y tiene en continuo sobresalto a los hombres de bien, como lo soporto Roma con las varias alteraciones de la plebe".

Y afirmaba que contra los dos había que luchar como lo había hecho él en diversas oportunidades.

Segovia era, pues, monarquista y hasta cesarista. Tenía una concepción que podríamos denominar carlyliana de la historia, que, según él, estaba hecha no por las masas anónimas sino por los héroes. "Los gobernantes son las almas de los imperios — decía — Son las repúblicas unos cuerpos políticos que sólo subsisten por la acertada dirección del jefe que las manda. Pero en las calamidades públicas, el cielo que decreta el daño suele compasivo proporcionar el remedio enviando un héroe".

8.

VICTORIANO DE VILLOVA

Enrique T. Buckle publicó, a mediados del siglo pasado, un *Bosquejo de una historia del intelecto español*, que era un capítulo de su grande obra sobre la historia de la civilización en Inglaterra. En ese bosquejo, que ha sido popularizado en castellano por la editorial Sempere de Valencia, el célebre escritor británico sostenía que la historia de la península no había sido sino la expresión de "dos elementos que formaron el carácter español; fidelidad y superstición; reverencia al rey y reverencia al clero". Presentaba la historia ibérica como una sucesión de acontecimientos en que sólo había actuado con poder omnímodo la Iglesia.

Buckle era un demócrata y un liberal apasionado y por lo mismo no estaba en condiciones de comprender la profundidad del alma hispánica. Los grandes descubrimientos, la conquista de América, la Edad de Oro de las letras españolas, no fueron para él sino brillantes episodios, hechos grandiosos de hombres excepcionales y solitarios, pero sin raíces en la esencia del pueblo que había vivido sumido siempre en la superstición y en la ignorancia.

Para el historiador inglés sólo hubo un reinado español digno de elogios: el de Carlos III, que duró desde 1759 hasta 1788. "Cuando subió al trono Carlos III —dice— España era una nación de tercer orden; cuando murió, España tenía derechos a que se la considerara una potencia europea".

Evidentemente el reinado de Carlos III fue uno de los más importantes en la evolución de España. La política, el comercio, las industrias, experimentaron una efectiva renovación. Se embelleció las ciudades; se abrió caminos y canales; se aumentó la flota y con ello se encontró nuevos mercados para los productos españoles. Y, particularmente, la vida intelectual, que es lo que, nos interesa en este estudio, sufrió una transformación que, si no fue profunda tuvo amplias proyecciones en la historia hispánica.

Habiéndose educado en Francia, Carlos III se hallaba bajo la influencia de las ideas renovadoras que dominaban entonces en dicho país y trató de llevarlas a la práctica, por lo menos parcialmente. Reprimió los excesos de la Inquisición; expulsó a los jesuitas de España y de las colonias; reorganizó la educación. Las ideas de los grandes pensadores modernos se introdujeron en la metrópoli y con preferencia las de los enciclopedistas. "A favor de la revolución política y de la ruina del Santo Oficio, corrieron de mano en mano hasta inundar todos los rincones de la península, los infinitos libros anticristianos de Voltaire, Diderot, Holbach, Dupuis y Volney" —dice Menéndez y Pelayo. El pensamiento español pudo así adquirir nuevos impulsos y salir del anquilosamiento en que lo había colocado el imperio absoluto de la anticuada disciplina escolástica.

Las colonias americanas se beneficiaron inmediatamente con los cambios introducidos por Carlos III en la metrópoli. Sintieron también la irrupción de esos anhelos de libertad y de independencia que dominaban entonces a los hombres y a los pueblos de todo el mundo y que crearon la atmósfera que poco después había de producir las revoluciones emancipadoras.

Sin embargo, ese movimiento liberal cesó súbitamente, luego como el monarca renovador hubo fallecido. Las actividades culturales, principalmente, quedaron paralizadas. Para ello influyeron no solamente la personalidad timorata de Carlos IV sino también los acontecimientos provocados por la revolución francesa. Carlos IV prohibió el ingreso a España de libros escritos en lenguas extranjeras; suprimió la enseñanza de la filosofía con aquella conocida frase: "Su Majestad no necesita filósofos sino buenos obedientes súbditos". Y en una cédula de 1785 declaró: "No conviene que se ilustre a los americanos". Así las restricciones el envío de libros a las colonias se hicieron más rigurosas que nunca.

Por otra parte, en el Alto Perú, la rebelión de Tupac Amaru en 1780, dio lugar a que se tomaran medidas especiales. Una comunicación reservada instruyó al Virrey de Buenos Aires, abril de 1782, para que recogiera la obra del Inca Garcilaso y algunos escritos sediciosos que circulaban en las ciudades. He aquí la parte pertinente de la instrucción, que tomamos de la obra *El libro, la imprenta y el periodismo en América*, de José Torre Revello.

"Igualmente quiere el Rey que con las mismas reservas procure Vuestra Excelencia recoger sagazmente la historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido esos naturales muchas cosas perjudiciales y los otros papeles detractores de los tribunales y magistrados del reino que andan impresos de un tiempo en que se creyeron inocentes, aunque nunca debió permitirse la profecía supuesta del prefacio de dicha. Para este fin, prevengo a Vuestra Excelencia de orden de Su Majestad, se valga de cuantos medios regulares conducentes, aunque sea haciendo comprar los ejemplares de esta obra por terceras personas de confianza y secreto y pagándoles de la Real Hacienda, pues tanto importa que llegue a verificarse su recogimiento para que queden esos naturales sin este motivo más de verificar sus malas costumbres con semejantes documentos y así espera su Majestad cuidará Vuestra Excelencia hacer efectivas tales determinaciones".

La vida intelectual en el Alto Perú se hallaba, pues, así, sacudida por las ideas renovadoras que dominaban en los países revolucionarios de Europa y al mismo tiempo oprimida por las medidas destinadas a reprimir el pensamiento libre.

Los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX fueron, tal vez, por eso, los más significativos en la historia del pensamiento nacional. La ebullición de ideas que en ellos se producía, llenaba de trascendencia los hechos que en otras circunstancias no habrían tenido importancia alguna. En los espíritus fermentaban aspiraciones y pensamientos, recogidos en los libros europeos que daban a los acontecimientos repercusiones insospechadas.

En ese período de transición intelectual actuó en Chuquisaca una personalidad que merece ser destacada: Victoriano de Villava.

Era español. No se conocen los antecedentes de su vida en Europa. Llegó a Buenos Aires en 1789, en calidad de juez y pasó a Chuquisaca a ocupar el cargo de Fiscal de la Audiencia, en 1790. Fue un magistrado íntegro y un generoso defensor de la justicia. Su pluma redactaba los dictámenes fiscales con la misma altura que las disertaciones sobre los grandes problemas políticos y morales de la época. "Apostólica figura dotada de gran carácter y majestuosos vuelos en el pensar y en el decir" —escribe Ricardo Levene, en su libro sobre *La Revolución de Mayo y Mariano Moreno*.

El pensamiento de Villava enfocó primero el tema que seguramente ocupa el punto céntrico en las preocupaciones del espíritu nacional: el indio; tema cuya discusión fue iniciada por los teólogos que pretendían negar alma al aborigen americano y que al través del tiempo ha tomado los más diversos aspectos. Encontró la institución de la mita, creada por los incas y perpetuada por los españoles y en virtud de la cual millares de indios, recogidos en todas las provincias del virreinato eran obligados a trabajar en las minas. Se conmovió ante esa realidad y escribió su *Discurso sobre la mita de Potosí*, que sirvió de antecedente para la *Disertación Jurídica sobre el servicio personal de los Indios*, de Mariano Moreno.

Ese trabajo comprendía dos partes. En la primera Villava se refería a los aspectos legales de la mita, a las características jurídicas. En la segunda estudiaba el problema humano del indio.

En esta segunda parte, Villava se ponía de lado de los originarios pobladores del continente, a quienes, según él, se quería considerar como seres sin alma, como simples máquinas, a fin de poder explotarlos despiadadamente.

El discurso provocó una polémica que tuvo resonancia extraordinaria. El Gobernador de Potosí, Francisco de Paula Sanz, convirtiéndose en defensor de los mineros, publicó una extensa *Contestación* tratando de refutar las afirmaciones de Villava. El Gobernador sostenía que la mita

era un servicio de orden público y que el indio, ser indolente e improductivo, debía ser obligado a prestarlo, para su beneficio propio y para beneficio del Estado.

Villava replicó con un nuevo escrito, del cual son las siguientes palabras, cuyo eco ha venido resonando en todo el curso de nuestra historia: "El indio no es para mí tan incomprensible, porque todo lo que observo en él son consecuencias precisas de su miseria, de su opresión, de su desconfianza y en iguales circunstancias se puede, a golpe seguro, asentar que lo mismo sería cualquier hombre".

Otro trabajo escribió Villava en 1797. Que fue la manifestación más alta de su pensamiento. Se titulaba *Apuntes para la reforma de España*, en que proponía medidas políticas y económicas destinadas a transformar la vida de la metrópoli y de sus colonias "sin trastorno del gobierno monárquico ni de la religión", como rezaba el propio título. Ese trabajo circuló manuscrito y fue impreso en Buenos Aires solamente en 1882.

Proponía Villava la reorganización de España, de sus colonias, como único medio de evitar los trastornos que el régimen político de la época había de producir. El inteligente fiscal veía aproximarse la revolución que rondaba los pueblos americanos y buscaba la manera de conjurar la tremenda amenaza.

No era republicano pero creía que el pueblo debía elegir representantes en el gobierno encargados de dictar leyes, crear impuestos y controlar la inversión de éstos.

Para las colonias americanas indicaba la conveniencia de suprimir los virreyes y de someterlas a la autoridad de audiencias compuestas tanto de españoles como de americanos, evitándose así la absorción que los españoles hacían de todas las funciones públicas.

Gabriel René Moreno se ha ocupado en *Los últimos días coloniales* de este libro de Villava y a él pertenecen las frases que hemos transcrito, al terminar el capítulo anterior, en las cuales se hace una crítica del escolasticismo predominante en la Universidad de Chuquisaca, en esa época.

Villava murió en Chuquisaca, donde había vivido durante once años, en 1802. Su pensamiento y el ejemplo de su noble vida, ejercieron una enorme influencia, y es por eso que Ricardo Levene ha podido llamarlo, con justicia, "precursor de la emancipación de América".

9.

EL PADRE FEIJOO Y LA DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICA ALTOPERUANA

A principios del siglo XIX, el escolasticismo se encontraba ya en la Universidad de Chuquisaca en franco descrédito. Los universitarios y los catedráticos de la ciudad audiential habían llegado a convencerse de la inutilidad del verbalismo y de las especulaciones peripatéticas. Y aspiraban a la libertad espiritual que les permitiera asimilar las nuevas producciones del pensamiento humano, cuyos descubrimientos no podían haberles pasado inadvertidos.

Diversas influencias intelectuales, ejerciendo su acción desde algún tiempo atrás, habían creado ese estado de espíritu.

Principalmente, el pensamiento del padre Feijoo, que había tenido en el Alto Perú una difusión casi tan grande como la que había alcanzado en toda Europa, y luego el conocimiento de las obras de los enciclopedistas que leían, sobre todo, los estudiantes de la Universidad.

La influencia del padre Feijoo fue la más antigua de las indicadas. Los libros voluminosos del célebre benedictino circulaban en el Alto Perú, como en toda América, pasando de mano en mano, rodeados del más vivo interés.

El más conocido fue el que llevaba como título *Teatro crítico universal, para desengaño de errores comunes*. Constaba de ocho volúmenes, habiéndose publicado el primero en 1726 y el último en 1740. Todavía hoy son interesantes sus páginas que el tiempo ha vuelto amarillentas sin lograr envejecerlas.

El padre Feijoo fue el exponente más amable del humanismo español. El *Teatro crítico* tiene algo de los *Ensayos* de Montaigne, en la abundante erudición, en la curiosidad por todos los problemas humanos, aunque el escepticismo feijoniano está lejos del que profesaba el profundo pensador gascón.

El *Teatro crítico* es una especie de enciclopedia de los errores humanos. En él se encuentran catalogadas las supersticiones, las fábulas, las leyendas del siglo XVII, muchas de las cuales han sido las del siglo X y serán probablemente las del XXX, porque como dice Feijoo el hombre está siempre dispuesto a "comprar tinieblas por luces". Desfilan allí tanto los duendes, las hechiceras, los astrólogos, como los grandes prejuicios que seducen y extravían a la humanidad.

Y si algunas veces el Padre Feijoo expresa su adhesión a la creencia en la existencia de nereidas, hombres marinos y brujas, su pensamiento es siempre claro y su crítica de las creencias es siempre penetrante. Algunas de sus ideas tienen una actualidad que sorprende. Por ejemplo en el discurso sobre *El valor de la nobleza e influjo de la sangre* dice: "El parentesco en la sangre no induce parentesco en las costumbres" y expone lo que llamaríamos hoy un antirracismo democrático, negándose a creer en la eficacia moral de la sangre y afirmando que los hijos de los héroes y caudillos son siempre de "ruines y perversas costumbres" y que sólo de la masa popular surgen los hombres realmente nobles y gloriosos.

Son también actualísimas las consideraciones que hace en su discurso titulado *El maquiavelismo de los antiguos*, refiriéndose a que las normas políticas del florentino son las que el hombre ha practicado en los más rudos períodos de su historia. Tiene un estudio sobre el "cuadro mental de los pueblos" que es un penetrante ensayo de lo que hoy se llama geografía psicológica.

El *Teatro crítico* se refiere en algunas oportunidades a asuntos relacionados con América. Una vez para mostrar la falsedad de la creencia, muy difundida entonces en Europa, de que los americanos vivían menos que los habitantes de los demás continentes. Otra vez para desmentir que la inteligencia despertara muy temprano en el nuevo mundo para extinguirse también muy pronto. Entre sus comentarios americanos, uno de los más interesantes es seguramente el que se refiere a la leyenda de Paititi. Recuerda Feijoo que un paisano suyo "hombre de gran corazón más no de igual cordura" se empeñó en llegar a la fabulosa tierra; perdió en ello tres años y mucho dinero, no encontrando sino "una cosa más preciosa que el oro, aunque menos estimada en el mundo, que fue el desengaño". Y, con ese motivo, observando el codicioso afán de los españoles en América, Feijoo hace las siguientes consideraciones, que debieron impresionar vivamente a sus lectores altoperuanos: "Disputaban indios y españoles ventajas en la barbarie: aquéllos porque veneraban a los españoles en grado de deidades; éstos porque trataban a los indios peor que si fuesen bestias. ¿Qué había de producirnos una tierra bañada con tanta sangre inocente? ¿Qué había de producirnos sino lo que nos produjo? La nota de crueles y avaros, sin damos la comodidad de ricos. El oro de las Indias nos tiene pobres. No es eso lo peor, sino que enriquece a nuestros enemigos. Por haber maltratado a los indios somos ahora los españoles indios de los demás europeos".

En el terreno filosófico el padre Feijoo fue un agudo y elocuente crítico del escolasticismo y, al mismo tiempo, un divulgador de las concepciones de Descartes, de Gassendi y de los grandes físicos del Renacimiento.

Lo que en la época del padre Feijoo se criticaba al escolasticismo era la parte que éste había recibido de Aristóteles. Las discusiones se libraban pues en torno a las ideas del grande filósofo, muerto hacía más de veinte siglos. Las pasiones ardían y la polémica era violenta. Los unos sostenían que Aristóteles había sido la expresión máxima de la sabiduría humana. Un teólogo español expresaba su convicción de que Aristóteles no podía haber llegado a donde llegó en su pensamiento sino con la asistencia especial de un ángel. Otro declaraba hallarse dispuesto a derramar su propia sangre en testimonio de la verdad del pensamiento aristotélico. Para todos éstos, Aristóteles era, pues, la expresión de la ciencia perfecta, casi divina.

Los otros, en cambio, encontraban que el aristotelismo era pernicioso y hasta diabólico; Malebranche, el suave filósofo de *La recherche de la vérité* escribía, por ejemplo: "Nadie puede exponer toda la ineptia y todas las absurdas explicaciones de Aristóteles acerca de las cosas". Un escritor inglés contaba muy seriamente que un hombre que, durante una tempestad, daba una explicación del relámpago de acuerdo con la teoría de Aristóteles, fue fulminado por un rayo, que había sido la manifestación de la cólera divina.

Los aristotélicos se aferraban a la física y a la cosmología de la Edad Media. Los antiaristotélicos se entusiasmaban con las teorías surgidas de los deslumbrantes descubrimientos del Renacimiento y se adherían a Copérnico, Gassendi, Newton, Bacon, Descartes. Pero todos ellos declaraban su adhesión incondicional a las verdades de la religión cristiana.

El Padre Feijoo, definía su posición frente al filósofo de Estagira, en los siguientes términos: "Yo contemplo a Aristóteles como uno de los espíritus más altos y acaso no tuvo superior en la humana naturaleza". Sin embargo, su pensamiento se inclinaba con simpatía hacia las concepciones del mundo que estaban creando los pensadores anriescolásticos.

Aceptaba el sistema de Copérnico, con ciertas reservas: "Aunque corresponde exactamente a todos los fenómenos y es muy defendible, tiene contra sí varios textos de la Escritura. El Tribunal de la Inquisición de Roma prohibió la aserción de este sistema, permitiendo sólo usar de él, como hipótesis para la explicación de los fenómenos".

En cambio, acogía las explicaciones de la filosofía atomística que sostenía Gassendi, sobre todo en la forma en que éstas habían sido expuestas por el Padre Maignan, "que le quitó algunas espinas que tenía hacia los dogmas católicos".

El Padre Feijoo era, además, un sincero admirador de Francis Bacon, cuya metodología consideraba insuperable. Como él creía que sólo la investigación de la realidad podía darnos el verdadero conocimiento.

De ahí que fuera un enemigo declarado del verbalismo escolástico, del afán sofístico de aquellos que llamó "titiriteros de las aulas". Menospreciaba la prodigalidad con que los escolásticos perdían su tiempo analizando todas las objeciones posibles a los temas que trataban. En cuanto al principio de autoridad decía: "Es imponderable el daño que padeció la filosofía por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que se usaba de ella, una tiranía cruel que a la razón humana tenía vendados los ojos y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso y de la experiencia".

En las palabras del fiscal Villava, que hemos citado ya, se percibía claramente el eco de las doctrinas del Padre Feijoo, que habían traído la inquietud a los cerebros chuquisaqueños y el ansia de conocer las novedades europeas, aunque sin encender en los corazones el fuego revolucionario que hicieron arder los enciclopedistas.

10.

LOS ENCICLOPEDISTAS

Se conoce con el nombre de *enciclopedistas* al grupo de escritores franceses que, bajo la dirección de d'Alambert, primero, y de Diderot, después, compusieron la *Enciclopedia de las Ciencias, Artes y Oficios*, que se publicó en París entre 1751 y 1780.

Los enciclopedistas no constituían una escuela filosófica con ideas homogéneas. Mientras unos, como Rousseau, eran románticos y religiosos, otros eran ateos y materialistas, como Holbach. Pero tenían ciertas características comunes, que les permitieron ejercer una poderosa influencia y transformar las instituciones de su época.

Eran en su totalidad empiristas y naturalistas. Pensaban que el hombre sólo podía llegar a la verdad moral y filosófica, poniéndose en contacto inmediato con la naturaleza. Daban a la razón la autoridad suprema, tanto en la vida del pensamiento como en la ordenación de la conducta.

Esos antecedentes filosóficos los conducían naturalmente a la crítica apasionada de todo lo que representara autoridad o tradición. Frente a la Iglesia y al Estado su actitud era francamente subversiva.. Tenían el convencimiento de que los hombres podían destruir todas las formas tradicionales de la vida y crear, sobre sus ruinas, nuevas y más perfectas realidades sociales y humanas.

Los enciclopedistas, más que pensadores originales fueron grandes divulgadores. Ansiosos de llegar a las masas, para reformarlas, no hicieron sino popularizar ideas en su gran mayoría ajenas. Pero procedieron con tanta habilidad que sus libros se difundieron por todas partes y sus palabras tuvieron eco en las calles y plazas de todos los pueblos.

La *Enciclopedia* era una obra monumental. Constaba de treinta y cinco tomos. En 1806 se hizo una edición española que tenía diez solamente. Llegó a América, a pesar de las rigurosas prohibiciones. Las aduanas estaban encargadas de impedir su entrada. .

Pero se hacía un contrabando de libros tan activo como el de otros productos comerciales. "No era raro —dice Menéndez y Pelayo— que las cubiertas de un San Basilio o un San Agustín sirvieran para amparar volúmenes de la *Enciclopedia*".

Por otra parte, las leyes sobre tráfico de libros establecían excepciones en favor de los conventos y de personas "graves y de letras". Unos y otros contaban con librerías en las que las obras prohibidas figuraban regularmente.

Los jesuitas tenían en Chuquisaca una biblioteca tan importante que se consideraba la mejor del Virreynato del Perú, después de la de Lima. Producida la expulsión de la Compañía la biblioteca fue destruida: los libros se extraviaron o fueron vendidos a vil precio.

La biblioteca particular más famosa en el Alto Perú, tal vez porque utilizó de ella Mariano Moreno, fue la del canónigo Matías Terrazas. El canónigo era doctor en Teología y Jurisprudencia. Llegó a ser Rector de la Universidad y más tarde diputado nacional. Gabriel René Moreno dice de su persona y de sus libros lo siguiente: "En ambos Virreynatos gozaba Terrazas, la opinión de docto y letrado. En la ciudad se comentaba el ardor y gusto con que cultivaba las letras. A esta fama contribuía entre el vulgo no poco la preciosa biblioteca, que con esmero y grandes costos había formado y que dispuesta metódicamente ostentaba en uno de los hermosos salones de su casa. La biblioteca contenía a más de las obras de religión, ciencias y literatura de más crédito en aquel entonces, no pocas de filosofía y de política que la Inquisición perseguía con rigor inexorable".

Los escritores enciclopedistas eran, pues, conocidos en Chuquisaca. Pero más que la propia *Enciclopedia* eran las obras de algunos de los enciclopedistas que circulaban entre las personas cultas de la ciudad. Los estudiantes de la Universidad que se reunían a discutir en los salones de la Academia Carolina, las leían y releían por su parte, comentándolas apasionadamente. "La Cámara de la Academia Carolina —dice Ricardo Levene— se agitaba con la lectura de Filangieri, Rousseau, Mably, Raynal".

De los enciclopedistas ha sido Rousseau el que ha tenido la influencia más profunda y duradera entre nosotros, Su *Contrato Social* fue el breviario de los revolucionarios de Chuquisaca.

La filosofía de Rousseau impresionaba vivamente la imaginación. Era toda ella una especie de mitología. Según Rousseau, el hombre había vivido originariamente en un estado primitivo de naturaleza, en el cual no existía la sociedad. Su espíritu se desenvolvía en el aislamiento con toda su pureza original. Era bueno, era piadoso y gozaba de la más absoluta libertad. Pero paulatinamente fue entrando en contacto con sus semejantes, y, con ello, fue corrompiéndose, haciéndose vicioso y malo. Llegó un momento en que la vida social se hizo tan violenta y difícil que fue preciso que los hombres celebraran un pacto, que dio nacimiento al Estado y en virtud del cual los hombres enajenaron una parte de su libertad a fin de que los gobernantes les aseguraran la tranquilidad y el bienestar que de otro modo no podían conseguir.

De ahí que toda la filosofía de Rousseau no fuera sino la prédica del retorno a la naturaleza primitiva, a los sentimientos y a las formas naturales de la vida. En la literatura, fue Rousseau que dio nacimiento al romanticismo como reacción contra las concepciones racionalizadas de la cultura clásica.

La educación, según Rousseau, debía ir hacia la liberación de las tendencias espontáneas y naturales del hombre, sofocadas por las disciplinas intelectuales. En política proclamaba que cuando los gobernantes no cumplían el pacto que había hecho nacer el Estado, los gobernados tenían el derecho de substituirlos con otros. El origen del poder estaba por lo tanto en el pueblo, que era el verdadero soberano.

El abate Raynal es un escritor olvidado en la actualidad. Fue educado por los jesuitas y llegó a ser miembro de la Compañía, que después abandonó. Publicó varios trabajos, como la *Historia del Parlamento inglés* y la *Historia del divorcio de Enrique VIII*. Su obra capital y la que le dio el prestigio de que gozó a fines del siglo XVIII fue la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias*, de la cual hizo primero una edición en Holanda en 1770 y otra más amplia en Suiza.

La obra era realmente interesante. Desde luego, yendo contra el prejuicio antiguo, de que Santo Tomás se había hecho eco, que desdeñaba el comercio como una actividad inferior, estudiaba las actividades mercantiles de los pueblos europeos y llamaba la atención sobre los aspectos económicos de la vida moderna, asignándoles la importancia que realmente tienen. Además, Raynal consideraba el descubrimiento de América como un acontecimiento sin igual en la historia humana. "Ha comenzado entonces —decía— una revolución en el comercio, en el poderío de las naciones, en las costumbres, en la industria y en el gobierno de todos los pueblos".

Hacia Raynal una historia de todas las colonias existentes en su época, ¿escribiendo las condiciones geográficas, económicas y políticas de cada una de ellas. Al referirse al Alto Perú decía que los campos que florecían cuando los cultivaban los indígenas se habían convertido en desiertos "debido a la estúpida y vil codicia" de los colonizadores. "Esta sed insaciable de oro —añadía— que no tenía en consideración ni las substancias, ni la seguridad, ni la política, decidió por sí sola de todos los establecimientos". En casi todas las páginas de la obra anotaba Raynal los abusos que se cometían en las colonias de todo el mundo y denunciaba la trata de negros, la esclavitud, la Inquisición, y todas las instituciones que se oponían a la libertad de conciencia, a la dignidad humana, al desarrollo de la agricultura, a la libertad del comercio.

El último volumen de la obra estaba consagrado al estudio de la "influencia de las relaciones del Nuevo Mundo sobre las opiniones, los gobiernos, la industria, las artes, las costumbres y la felicidad del Antiguo".

Acerca de la influencia del descubrimiento de América sobre la filosofía, decía Raynal lo siguiente: "El descubrimiento del nuevo mundo fue una fuente de fermentación. Con razón se lo considera como el más grande acontecimiento ocurrido desde el origen de las cosas. El hombre vio con asombro que la mitad del globo había escapado hasta entonces a su inteligencia y a sus miradas. En el nuevo hemisferio, otras costumbres, otros climas, otros hombres, otra naturaleza; una física y una moral desconocidas. ¡Qué vasto campo para la contemplación!"

En España se publicó un extracto de la obra de Raynal, titulado *Historia de los establecimientos ultramarinos*, escrito por el Duque de Almodovar, con el pseudónimo de Eduardo Malo de Luque.

Cayetano de Filangieri nació en Nápoles en 1752, escribió una obra titulada *Ciencia de la legislación*, en varios volúmenes que se publicaron a partir de 1780, y que quedó incompleta porque Filangieri murió antes de terminarla.

Se lo llamó el "Montesquieu de Italia". No fue propiamente del grupo de enciclopedistas. Sin embargo, por las orientaciones de su espíritu, podía ser incluido entre ellos. Tenía el mismo entusiasmo renovador, el mismo afán por redimir a los hombres, la misma fe en la perfectibilidad humana que animó a los redactores de la *Enciclopedia*.

Apenas publicada, la *Ciencia de la legislación* alcanzó grande fama. Fue traducida al francés, al alemán y al español. Una edición española apareció en 1787 y otra en 1823. La congregación del Índice prohibió su lectura.

El tema de la obra era semejante al del *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu. Pero los propósitos de Filangieri eran diferentes de los del escritor francés. Al hacer la exposición del "Plan razonado de la obra", decía el propio Filangieri: "Montesquieu busca en estas relaciones el espíritu de las leyes y yo busco en ellas las reglas. El procura hallar en aquellas relaciones la razón de lo que se ha hecho y yo trato de deducir las reglas de lo que se debe hacer". La obra de Filangieri exponía, pues, un "sistema completo y razonado de legislación", partiendo del principio de que Europa necesitaba leyes propias y nuevas, diferentes de las que habían sido recibidas de los romanos. Filangieri encarnaba en forma consciente el anhelo, que se hizo realidad después de Napoleón, de un régimen jurídico propio, libre de la imitación servil de las normas del derecho romano.

Rousseau, Raynal, Filangieri agitaron, pues, los espíritus dentro de las aulas de la Universidad de Chuquisaca. Se los comentaba y discutía a espaldas de los catedráticos que seguían sosteniendo las desacreditadas tradiciones escolásticas.

Es conocida la impresión que le produjo a Mariano Moreno la lectura de la obra de Raynal, encontrada en la biblioteca del canónigo Terrazas. "Estas páginas de historia filosófica —dice Gabriel René Moreno— cayeron como un golpe subitáneo de luz sobre su espíritu. Un horizonte de luz se abrió para sus ojos al contemplar en el docto relato el prodigioso desarrollo de las colonias inglesas emancipadas, adquirido a impulsos de un sistema de gobierno y administración que admitía como base la soberanía popular".

Una influencia parecida sufrió Bernardo Monteagudo, que pasó toda su infancia y gran parte de su juventud en Chuquisaca y que tan brillante actuación tuvo en la política continental. Inaugurando en Buenos Aires la Sociedad Patriótica y Literaria, el 13 de enero de 1812, pronunció Monteagudo un discurso sobre los siguientes temas, según dice Carlos Ibarguren en su libro sobre las sociedades literarias y la revolución argentina: "1° No habría tiranos si no hubiera esclavos y si todos sostuvieran sus derechos la usurpación sería imposible; 2° La soberanía reside sólo en el

pueblo y la autoridad en las leyes y cuando un usurpador empuña el cetro de los tiranos se paraliza el pacto social mientras dura el imperio de la fuerza; pero no se prescriben los derechos del pueblo; 3° La ignorancia es el origen de todas las desgracias del hombre y el más firme apoyo del despotismo; en cambio la ilustración garantiza la felicidad de un Estado".

Más o menos, eran éstas las ideas que recogieron en Chuquisaca los universitarios que más tarde intervinieron en la organización de los pueblos libres del Virreynato del Río de la Plata. Catorce de los veintiocho diputados que hicieron en Tucumán la proclamación de la independencia de las provincias del Río de la Plata, el 9 de julio de 1816, habían estudiado en la Universidad de Chuquisaca.

El foco de las discusiones era, dentro de la Universidad, la Academia Carolina, que había sido fundada en 1776. En ella los universitarios se consagraban a los ejercicios prácticos que les permitirían después, el desempeño de las funciones forenses. Siguió funcionando durante la República y subsistió con el nombre de Academia de Jurisprudencia hasta 1882, año en que fue suprimida.

Las sesiones de la Academia Carolina se celebraban bajo la presidencia de un oidor de la Audiencia de Charcas. Cuando éste se retiraba, los estudiantes realizaban reuniones secretas, en las cuales discutían los temas que agitaban el pensamiento de la época.

La influencia de las ideas enciclopedistas en la vida nacional ha sido tan profunda, que su espíritu ha dominado casi íntegramente la mitad del siglo XIX.

La revolución del 25 de mayo de 1809, en Chuquisaca, y la del 16 de julio del mismo año en La Paz, fueron gestadas bajo su inspiración. La idea de la independencia y la forma democrática que adoptó el país, después de quince años de guerra con los españoles correspondían a las doctrinas asimiladas por los universitarios chuquisaqueños en las páginas del *Contrato Social*.

Los fundadores de la República y los hombres que se encargaron de consolidarla, recibieron del enciclopedismo su fe en los ideales republicanos y en la eficacia de la ilustración, su confianza romántica en las virtudes de la humanidad y el culto de los derechos del hombre.

Son características las discusiones que se realizaron en el seno de la Asamblea Constituyente de 1826 y en las cuales los representantes del pueblo exponían las ideas recibidas de los enciclopedistas.

He aquí cómo en dicha Asamblea defendía el derecho de ciudadanía de los indios el diputado José Manuel Loza: "El origen del pacto social no es otro que el deseo de la felicidad por el cual los hombres han consentido en formar una fuerza pública, para que los defienda a todos y en nombrar magistrados para que garanticen sus derechos: de suerte que si los indígenas no participan de todos los bienes de la sociedad, el pacto con respecto a ellos será nulo y de ningún valor. De otra parte se ha sancionado que la soberanía reside en el pueblo y este pueblo lo componen todos los bolivianos, siendo indígenas por lo menos las dos terceras partes de éstos".

El convencional Mariano del Callejo, replicaba en los siguientes términos: "Todos los miembros de la sociedad al tiempo de entrar en el pacto habían renunciado una parte de su libertad para gozar en tranquilidad de la otra, de lo cual resultaba que todos indistintamente debían participar de los derechos civiles, mas no así con respecto a los derechos políticos, que debían ejercerlos solamente las personas capaces de hacer la felicidad de los demás".

Como resultado de la discusión se concedió el derecho de ciudadanía a los indígenas hasta el año de 1832, fecha a partir de la cual sólo correspondería ese derecho a los que supieran leer y escribir. La resolución fue adoptada porque el Ministro de Gobierno había hecho en la Asamblea esta generosa declaración, que nunca llegó a cumplirse: "Dentro de seis meses habrá escuelas lancasterianas en toda la República y dentro de otros seis sabrán leer y escribir todos los que quieran dedicarse a ello".

Es también una prueba de la influencia que las ideas enciclopedistas tuvieron en el espíritu de los fundadores de la República, la actitud de éstos frente al proyecto de Constitución presentado por Bolívar.

Como es sabido esa Constitución, de tipo netamente autocrático, fue concebida por Bolívar bajo la acción de las teorías políticas de Bentham.

Bolívar en su juventud estuvo influenciado por los enciclopedistas franceses y sólo conoció las ideas de Bentham cuando viajó a Inglaterra formando parte de la misión diplomática que en nombre de su país debía negociar la ayuda del gobierno británico para la independencia de los

países iberoamericanos. Bentham era entonces una especie de pontífice intelectual, con un gran prestigio en todo el mundo. Era consultada su opinión en los grandes asuntos políticos de la época, sobre todo por los estadistas sudamericanos. "El meridiano político de América pasaba por la casa de Bentham" —dice el escritor boliviano Gustavo Adolfo Otero, en un interesante artículo sobre este asunto. Bentham era republicano, revolucionario y anti-imperialista. Pero su espíritu práctico le había convencido de que los ideales de la Revolución Francesa eran demasiado abstractos para poder aplicarse a la existencia de los pueblos. De ahí sus concepciones políticas, tales como la de Haití, Rusia, Turquía y otros países.

Bolívar si no conoció personalmente a Bentham, fue cautivado por sus ideas. Y cuando tuvo que dar a Bolivia una Constitución política se inspiró en ellas.

De acuerdo con la Constitución bolivariana, el gobierno debía estar en manos de un presidente vitalicio e irresponsable. Bolívar dentro del realismo de Bentham creía que sólo un gobierno de esa especie habría podido salvar al pueblo boliviano de las consecuencias de su falta de experiencia política.

El hecho es que llevada la Constitución bolivariana a la Asamblea Constituyente, encontró la resistencia de los representantes nacionales, que no dudaron en oponer al proyecto de presidencia vitalicia sus convicciones republicanas y liberales. Se resistieron firmemente a aceptar la forma de gobierno propuesta por Bolívar, que no era para ellos sino una variación de la repudiada monarquía.

El pensamiento enciclopedista tuvo aún otras manifestaciones inmediatas en la organización del país. Fue la Asamblea Constituyente que encaró la necesidad de sustituir las leyes penales de la época colonial con otras más humanas que tuvieran la pena no como una forma de la venganza social sino que consideraran "el crimen como la transgresión del pacto por la que se castigaba con la privación de un derecho" según se expresaba uno de los asambleístas. La Asamblea resolvió el estudio del código penal español de 1822, que estaba inspirado por las ideas de Beccaria y que en 1834 fue adoptado por el Gobierno del Mariscal Santa Cruz.

La misma tendencia hizo que se adoptara en la legislación civil, el Código Napoleón que es considerado como la encarnación jurídica de los ideales individualistas de la Revolución Francesa.

11.

UN DIALOGO DE MONTEAGUDO

Los propósitos del padre Juan de Frías y Rerrán cuando, el 27 de marzo de 1624, fundó la Universidad Mayor Real y Pontificia de san Francisco Xavier, en la ciudad de Chuquisaca para "el aumento de su república dando a sus hijos doctrina y letras con que virtuosamente vivan y puedan ser honrados y aprovechados y se logren sujetos de grandes esperanzas", fueron plenamente cumplidos. La Universidad adquirió rápidamente prestigio y los estudiantes acudían a ella desde todas las provincias del Alto Perú y de las del Río de La Plata. Con justicia pudo José Ingenieros, en su monumental obra sobre la *Evolución de las ideas argentinas*, decir que: "La Universidad de Chuquisaca fue sin duda el cerebro del Virreynato del Río de La Plata".

La mayor gloria de la Universidad consistió en haber sido no solamente un foco de cultura que durante la época colonial difundió desde sus aulas el saber filosófico y jurídico; sino en haber constituido a principios del siglo XIX, un centro de la conciencia americana, una fuerza renovadora que contribuyó a la estructuración política y social de otros pueblos del continente.

Mientras la Universidad de Lima hacía manifestaciones explícitas de aversión a la idea de la independencia y la de Córdoba (*) Con motivo de la publicación del presente artículo en la edición dominical de La Nación de Buenos Aires, correspondiente al 1° de junio de 1947, el distinguido catedrático de la Universidad de Córdoba y prestigioso escritor argentino Dr. Enrique Martínez Paz dirigió al autor una carta expresando lo siguiente: "La Universidad de Córdoba no ha estado en todo el siglo XVIII y en particular en las vísperas de la revolución libertadora, "entregada a un insulso pleito en que franciscanos y clérigos disputaban" por la posesión de las cátedras. Toda la labor histórica que se ha desarrollado en la Universidad en estos últimos tiempos sirve para demostrar que eran las mismas las preocupaciones de Charcas o de Córdoba, las mismas las enseñanzas, el mismo el afán de sus hombres representativos. No alcanzaría a más en estas cortas líneas, que a plantear el problema, pero creo que no sería inoportuno recordar nuestro trabajo Una tesis de filosofía en el siglo XVIII en la Universidad de Córdoba y la Influencia de Descartes en el pensamiento filosófico de la Colonia y tantos otros trabajos, como los del P. Furlong, para que nos fuera permitido calificar de errónea aquella información". Añadía el Dr. Martínez Paz en su carta que las tendenciosas afirmaciones sobre la Universidad de Córdoba no eran sino "afirmaciones de partido que han propagado autores argentinos y en primer término Ingenieros", **estaba**

entregada a un insulso pleito en que franciscanos y clérigos seculares se disputaban apasionadamente la dirección que fueron obligados a dejar los jesuitas por razón de la expulsión ocurrida en 1767, la de Chuquisaca ardía como una fragua del saber y de las inquietudes políticas.

En sus aulas se formaron, entre muchas otras más, las personalidades de Moreno, Castelli, Monteagudo, animadores de la revolución argentina; de Manuel José Quiroga, nacido en Chuquisaca y gestor de la revolución de Quito en febrero de 1809; de Mariano Alejo Alvarez, autor del *Discurso sobre las preferencias que deben tener los americanos en los empleos de América* y precursor de la independencia peruana; de Jaime de Zudáñez, protagonista de la revolución del 25 de mayo de 1809, redactor de las constituciones de Chile, Argentina y Uruguay y fundador de la Corte Suprema de este último país.

Para la vitalidad de la Universidad contribuyó el hecho de que en Chuquisaca tenía su sede la Real Audiencia de Charcas con jurisdicción en todas las provincias del Alto Perú y del Río de la Plata, así como el, Arzobispado del cual eran sufragáneos los obispados de Buenos Aires, Potosí, Santa Cruz, La Paz, Asunción y Tucumán.

Pero la circunstancia de encontrarse situada en una región que en la época colonial tenía una grande importancia económica dio a la Universidad un sentido humano que no tuvieron las demás.

"La cultura universitaria del Alto Perú — dice el escritor peruano Barreda y Laos — tenía el contacto directo con la dolorosa realidad social y económica ofrecida por la región contigua de Potosí. Aquellos cerros mineralizados que, al decir de Giménez de la Espada, se cubrían de noche, merced al trabajo de los indios mineros, bajo el régimen riguroso de mitayos y encomenderos, de luminarias de *guairas* fundiendo plata".

Sólo en Chuquisaca pudieron haberse escrito las impresionantes páginas del *Discurso sobre la mita de Potosí* de Victorián de Villava, o de la *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios* de Mariano Moreno. Sólo aquí pudo encenderse la polémica que Villava mantuvo con el gobernador de Potosí Paula Sanz sobre la explotación de los indígenas.

Pues bien, también aquí apareció una de las producciones más genuinamente revolucionarias, digna de ser colocada entre las que acabo de citar y casi desconocida entre nosotros, de la cual voy a ocuparme en este artículo.

Me refiero al *Diálogo entre Atahualpa y Fernando Séptimo*, que circuló en Chuquisaca en los primeros meses de 1809.

Los escritores bolivianos que han hecho la historia de esos agitados y dramáticos meses han dado algunas referencias acerca de la obra. Monseñor Miguel de los Santos Taborga, por ejemplo, dice: "Por esos días Monteagudo había escrito el diálogo de Atahualpa y Fernando VII, que pasaba de mano en mano, afanándose cada cual en sacar una copia". Manuel José Cortés en su *Ensayo sobre la Historia de Bolivia* escribe que los revolucionarios de Chuquisaca ocultaban sus verdaderos designios políticos, pero que, en cambio, "más audaz que sus compañeros prefería Monteagudo los medios directos y escribió el diálogo de Atahualpa y Fernando Séptimo que avivó el ansia de la independencia". Y Alcides Arguedas, en su *Fundación de la República* expresa: "Los discursos de corrillos, los papeles manuscritos que anónima y secretamente circulaban, las frases intencionadas que habían prendido en la imaginación del pueblo sacadas del diálogo de Atahualpa y Fernando Séptimo, compuesto en esos días por Monteagudo, traían enfiembrados de esperanza a los doctores agitadores y a los descontentos".

El diálogo circuló, pues, manuscrito, como circulaban entonces todas las producciones que se quería llevar al conocimiento público. Como no existían imprentas, que sólo mucho más tarde aparecieron en el país, la *libelación*, como dice Gabriel René-Moreno, era una institución pública. Los pendolistas tenían oficinas en las cuales hacían copias que pasaban después a la circulación. Existían también, como es de suponer, oficinas clandestinas y pendolistas de ocasión, que entraban en funciones cuando se trataba de manuscritos de carácter anónimo o subversivo. Las producciones de esta última especie se fijaban en las paredes o circulaban de mano en mano secretamente. Boleslao Lewin cuenta, por ejemplo, en su documentado libro sobre Túpaj Amaru, que el siguiente pasquín apareció fijado el 22 de marzo de 1782, en la puerta de la Real Audiencia de Charcas, aludiendo a la sublevación del fallido caudillo indígena:

"El general inca viva.
Jurémosle ya por rey;
porque es muy justo y de ley
que lo que es suyo reciba.
Todo indiano se aperciba
a defender su derecho,
porque Carlos con despecho
los aniquila y despluma
y viene a ser todo, en suma,
robo a! revés y a! derecho".

En nuestra Biblioteca Nacional se encuentran todavía los manuscritos de la ruidosa polémica que se produjo en Chuquisaca en torno al discurso que el Rector de la Universidad doctor don Miguel Salinas pronunció con ocasión de la llegada del arzobispo Moxó y Francolí. En ese discurso que constituye un interesante documento para la historia de las ideas filosóficas en Bolivia, el prestigioso Rector dijo que la Universidad esperaba de su nuevo Cancelario, "que con mano robusta arrancará la mala hierba del escolasticismo que ha tenido en prisión al entendimiento humano embarazando sus progresos; que como Hércules limpió los infectos establos de Augias purificará las aulas de la bazofia de cuestiones inútiles, de cavilaciones frívolas, de sutilezas metafísicas y de aquella algarabía de voces que corrompen el idioma de Augusto y bien examinadas nada significan; y que con otra mano bienhechora plantará los estudios útiles y sólidos sin olvidar los agradables en un terreno que no será ingrato al cultivo". Más adelante decía el Rector que en este terreno que había producido en el pasado un Manco Cápac sabio como Confucio, podía surgir bajo la dirección del arzobispo, un Franklin, como el de la América del Norte.

Pocos días después de la ceremonia apareció un folleto anónimo titulado *Diálogo entre don José de Alcalá y el procurador Patricio Malavia* que hacía, punto por punto, la crítica del discurso y que terminaba con estas insinuaciones llenas de perversa intención y reveladoras, al mismo tiempo, de las inquietudes de la época:

"*Malavia*. —Vamos poco a poco. Dígame usted, ¿este Franklin no es aquel filósofo revolucionario que trastornó el gobierno monárquico del Rey de la Gran Bretaña, animando con sus doctrinas sediciosas los proyectos de la independencia que consumó Washington por la fuerza de las armas? Mírelo usted bien que no creo que así sea, porque no es tiempo de presentar unos ejemplares semejantes en los teatros de la América Española.

"*Alcalá*. —Sí señor. El mismo es. Y estoy tamañito de que el Gobierno tome prenda de mandar recoger la tal arenga porque verdaderamente es muy escandaloso que en una ocasión tan arriesgada se haya presentado para la emulación de los paisanos el modelo ominoso de un inglés antimonárquico que dogmatizó la libertad de los pueblos contra su legítimo soberano. ¿Qué tal asunto éste para quien sabe las delicadezas de la política? Cuídese usted mucho de propagar tales semillas porque talvez le echarán la garra y abur amigo".

El diálogo dio lugar a la aparición de varias cartas apologé ricas también anónimas que trataban de defender al Rector de la Universidad, mostrando no solamente el espíritu de intriga y de maledicencia que reinaba entonces en la ciudad y que tan bien ha descrito Gabriel René-Moreno en sus *Últimos días coloniales*, sino principalmente las sutilezas de razonamiento, la erudición frecuentemente pedantesca y la amplitud de conocimientos de la gente de Chuquisaca de ese entonces.

Pues bien, el diálogo de Monteagudo circuló de la misma manera, convirtiéndose en un poderoso elemento de subversión, ya que interpretaba con una admirable acuidad, con gran acopio de doctrina y con una ardiente elocuencia, la emoción política de esos momentos.

El diálogo, como hemos de verlo, era de una audacia excepcional. Sólo una personalidad, con una ideología perfectamente definida y con una temeridad juvenil podría haberse atrevido a escribirlo.

Y esa personalidad no podía ser otra que la de Bernardo Monteagudo, flamante abogado de la Real Audiencia y defensor de pobres en lo penal. A pesar de no tener sino diecinueve años, Monteagudo, que se había dedicado en la Universidad al estudio del derecho y de la filosofía, era un vigoroso escritor y un ferviente revolucionario.

Monteagudo fue, sin duda, una de las personalidades más brillantes y más potentes que la Universidad de Chuquisaca dio a la gesta de la independencia americana. Dotado de un genio ardiente y apasionado, sediento de vida y de acción, era, al mismo tiempo, un intelectual y un político.

De mediana estatura, de porte altanero, tenía una fisonomía atractiva, que hizo de él un afortunado aventurero del amor. Sensual hasta la morbosidad, amaba los refinamientos y la elegancia, las fiestas suntuosas y las joyas. "Gustaba de adornarse con sortijas y pendientes de diamantes o piedras preciosas", escribe paz Soldán. Aunque educado en el hogar modesto de su padre que tenía un figón en una de las esquinas de la plazuela de San Agustín de nuestra ciudad, tenía gustos de gran señor. Bolívar, en una carta a Santander, dirá de él en 1823, "tiene un tono europeo y unos modales muy propios para una Corte". Estuvo condenado a muerte varias veces, gobernó en Chile y en el Perú y murió en Lima, a manos de un negro que lo asesinó en una calle sin que hasta ahora se conozca el motivo. Supo inspirar grandes afectos. En Chuquisaca, cuando estuvo preso, después de la revolución del 25 de mayo de 1809, se negó a volver a la cárcel, de la que había fugado, alegando que, sus amigos y el pueblo provocarían trastornos y conmociones de sangrientas consecuencias. Pero también despertó intensas aversiones. Bolívar, en la carta ya aludida decía que, en Lima, Monteagudo era aborrecido por "su tono altanero cuando mandaba".

Este pagano de la América, que seducía con su prestancia juvenil y con la ardorosa elocuencia de su verbo y que dominaba con el brillo de su prosa periodística, parecía descender de alguno de los personajes que Suetonio describe en sus *Doce Césares*. Cuando Castelli mandó fusilar el 15 de diciembre de 1810 a Nieto, Sanz y Córdoba, Monteagudo estuvo presente y más tarde se refería al hecho diciendo: "Me he acercado con placer a los patíbulos de Sanz, Nieto y Córdoba, para observar los efectos de la ira de la patria y bendecirla por su triunfo".

La sangre que corría por sus venas era hispánica. Su padre Miguel Monteagudo había venido de la ciudad española de Cuenca. Su madre fue una mestiza de Tucumán. Sin embargo, la extraña fortuna de este hombre hizo que ya en Chuquisaca se dudara de su genealogía y se le atribuyeron extrañas ascendencias. Heredó sin duda del español emigrante la pasión por las aventuras, la desmesura en las pretensiones. Y así desde esta ciudad de Chuquisaca, donde formó su espíritu, se lanzó a la vida azarosa de la política de entonces. Y, al decir de Valentín Abecia, en el firmamento de América brilló más que como una estrella como un cometa fulgurante.

Nunca reveló ni amor por su padre, que murió en la pobreza sin haber nunca recibido de él ayuda alguna, ni por la tierra de su nacimiento, a la que nunca recordó dejándola en esa sombra que hoy los eruditos quieren disipar. Y sin embargo se daba a sí mismo el título de ciudadano de América, a que sin duda alguna tiene derecho.

Fue un gran luchador por la independencia del continente, aunque nunca fue muy consecuente con sus ideas. Y, así, si bien comenzó en Chuquisaca como un ardoroso republicano, en el Perú pretendió establecer una monarquía constitucional. Y por la misma razón si en la Universidad profesaba la filosofía revolucionaria de los enciclopedistas, en la tesis que presentó el 25 de mayo de 1808 para obtener el título doctoral, escribió los siguientes conceptos: "El Rey asegurado en su trono, reina pacíficamente y, rodeado del resplandor que recibe de la misma divinidad, alumbra y anima su vasto reino. Ninguna idea de sedición llega a agitar el corazón de sus vasallos; todos lo miran como la imagen de Dios en la tierra, como fuente invisible del orden y el astro predominante de la sociedad civil".

Este hombre contradictorio, ardiente, fue el autor del diálogo, de ese documento que, como hemos dicho, constituye la más genuina expresión del espíritu revolucionario de Chuquisaca.

El diálogo apareció en momentos en que el ambiente de la ciudad, como el de todas las colonias hispanoamericanas, estaba llegando al ápice de la agitación provocada por los acontecimientos que se sucedían en Europa y a raíz de los cuales España se encontraba totalmente maltrecha. Se sentían las repercusiones de las conquistas napoleónicas, de los derrumbes de tronos y coronas europeas, de las resistencias provocadas por las opresiones y despotismos, de las intrigas internacionales, de las invasiones inglesas a Venezuela y al Río de La Plata que contribuyeron a desarrollar rápidamente la conciencia de su propia fuerza entre los

colonos americanos. Los resentimientos, que siempre habían existido entre conquistadores y conquistados, se habían ahondado tanto que ya no podían dejar de manifestarse sino en forma violenta.

Todos esos hechos planteaban a los espíritus complicados problemas. Cada uno de ellos parecía abrir para los americanos perspectivas inquietantes y llenas de graves complicaciones.

Pues bien, Monteagudo escogió con mirada certera un tema fundamental, acaso el tema central de las preocupaciones, para tratarlo magistralmente. En España los patriotas se levantaban contra la tiranía napoleónica, desconocían el dominio impuesto por la fuerza y la violencia a su patria. ¿No tenían el mismo derecho los americanos para sacudir el yugo que se les impuso en otros tiempos también por la fuerza y por la violencia? ¿Si la rebelión de los españoles contra el gobierno usurpador era legítima, no sería igualmente legítima la rebeldía sudamericana contra los españoles?

Ese fue el tema que Monteagudo escogió.

El título del diálogo, tal como aparece en el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional, es: *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* y su argumento puede reducirse a lo siguiente. La sombra de Atahualpa, muerto trescientos años antes y la de Fernando VII, que acaba de llegar, se encuentran en el otro mundo. Fernando dice al Inca que se siente desgraciado porque Napoleón ha conquistado España y lo ha despojado a él de su trono. Atahualpa se condeule expresándole que comprende sus sufrimientos porque también él tuvo una suerte semejante, cuando los españoles conquistaron su patria y lo pusieron en prisión y lo condenaron a muerte. Fernando intenta demostrarle que el caso era diferente. Emplea para ello diversos argumentos jurídicos y políticos. Pero Atahualpa los va rebatiendo uno a uno y acaba consiguiendo que el monarca declare: "Convencido de tus razones, cuanto has dicho confieso y en su virtud, si aun viviera, yo mismo los moviera a la libertad e independencia más bien que a vivir sujetos a una nación extranjera". Por su parte Atahualpa expresa que, si pudiera trasladarse a la tierra, los incitaría a la revolución, con una proclama que hemos de reproducir después, con lo que las augustas sombras se separan, yendo cada una en busca de sus mayores para informarles de lo que ocurre en el mundo de los vivos.

El diálogo es una obra de arte y de ciencia política, en que Monteagudo revela sus ideas filosóficas y la madurez de su pensamiento revolucionario así como su gran sentido estético. Vamos a analizar rápidamente sus más importantes aspectos a fin de dar una idea de su contenido.

Desde el punto de vista literario, el diálogo puede ser considerado como una excelente producción de su género. El coloquio es llevado con soltura y con cierta naturalidad, a pesar de que el estilo se hace a veces oratorio. Atahualpa mantiene una gran dignidad ante el monarca español, cuya sombra aparece sin embargo anacrónicamente en los Campos Elíseos, pues si bien en los días en que Monteagudo escribió su diálogo, se temía en Chuquisaca por la suerte de Fernando Séptimo, éste sólo falleció en 1833. El monarca habla de Napoleón en términos que recuerdan los que hace poco se empleaban para calificar a los dictadores fascistas: "El más infame, el más vil de los hombres vivientes, el ambicioso Napoleón, el usurpador Bonaparte".

Por su parte, Atahualpa presenta de la dominación española un cuadro de colores intensos. He aquí por ejemplo cómo pinta la codicia de los conquistadores. "Las inagotables riquezas de que han despojado a los soberanos y sus vasallos aun no bastaban para aplacar su insaciable sed. Van, pues, a buscar más tesoros en lo interior de los riscos y peñascos; arrastran tribus enteras de indios y los obligan y mandan que minen los cerros y entren hasta sus más remotos y escondidos senos. Obediente, el mísero indiano empieza su trabajo, pero al cabo de algunas horas no alcanza ya el languideciente vigor de su débil y cansado brazo a quebrantar y romper la dureza de la piedra. Como desmayado se sienta para rehacer sus fuerzas. Lo advierte el español y al momento envaina su acero filo en el pecho del inocente indiano, que envuelto en su propia sangre y en sus continuas lágrimas exhala el alma de su cuerpo".

Monteagudo recarga conscientemente las tintas, a fin de producir la impresión más viva de repulsa contra los dominadores, mostrándolos crueles, inhumanos, sembrando por todas partes la desolación y el terror. Se esfuerza por establecer el contraste entre los españoles, codiciosos y duros, que "con los ojos empañados por el ponzoñoso licor de la ambición, creen coronadas de oro y plata las cimas de las montañas y aun las cabañas de los rústicos y míseros indianos les parecen repletas de preciosos metales", y los pobladores indígenas, "hombres tímidos y sencillos, que los

más viven reunidos en sociedades, que tienen sus soberanos a quienes obedecen con amor y que cumplen con puntualidad sus órdenes y decretos".

Monteagudo trata, pues, de producir en el lector, con los medios literarios, la emoción que lo conduzca a la exaltación política. No es el escritor frío que intenta ponerse por encima de las preocupaciones de su época. Por el contrario, penetra en la entraña de ésta y la llena de fuego.

El diálogo, en fin, tiene un intenso sentido dramático. Los interlocutores encarnan sus papeles con un verdadero realismo psicológico. Atahualpa es vehemente. Juzga con pasión y duramente a los españoles. Fernando VII defiende sus posiciones con sinceridad. Y, en su penosa situación, expresa una esperanza que seguramente tenían todos los españoles de ese tiempo, cuando dice: "Cerré los ojos al mundo con el corto consuelo de que los ingleses, alemanes y el mundo todo quieran obligar a aquel monstruo a desistir de sus proyectos". ..

La obra está inspirada por el pensamiento filosófico de Rousseau, Monteagudo, que se había impregnado en la Academia Carolina de las ideas del *Contrato Social*, las emplea aquí, para demostrar que no habiendo los españoles cumplido con las obligaciones del pacto social, éste estaba roto y que el vasallaje de los americanos ya no tenía por consiguiente justificación alguna.

He aquí los términos en que Atahualpa expresa la filosofía política que profesaba Monteagudo: "El espíritu de la libertad ha nacido con el hombre. Este, libre, por naturaleza, ha sido señor de sí mismo desde que vio la luz del mundo. Sus fuerzas y derechos en cuanto a ella han sido siempre imprescriptibles, nunca terminables o perecederos. Si obligado a vivir en sociedad ha hecho el terrible sacrificio de renunciar al derecho de disponer de sus acciones y sujetarse a los preceptos y estatutos de un monarca, no ha perdido el de reclamar su primitivo estado o de mirar en su dependencia el móvil de su desgracia".

Más adelante añade: "Si el hombre le dio a un señor jurisdicción sobre sí y se avino a cumplir sus leyes y a obedecer sus preceptos ha sido precisamente bajo la tácita y justa condición de que aquel mirara por su felicidad".

La consecuencia es lógica: "Desde el momento — dice Atahualpa — en que un monarca, piloto adormecido en el seno del ocio o del interés, nada mira por el bien de sus vasallos, faltando él a sus deberes, ha roto también los vínculos de dependencia y sujeción de sus pueblos".

En el notable discurso que Monteagudo pronunció el 13 de enero de 1812 inaugurando en Buenos Aires la Sociedad Patriótica y Literaria, se referirá a este tema de filosofía política exponiendo los mismos principios: "La soberanía reside sólo en el pueblo y la autoridad en las leyes — dirá — y cuando un usurpador empuña el cetro de los tiranos, se paraliza el pacto inicial, mientras dura el imperio de la fuerza; pero no se prescriben los derechos del pueblo".

Desde el punto de vista filosófico el diálogo de Monteagudo corresponde, pues, a las ideas dominantes entonces en el ambiente universitario. La Chuquisaca de esos momentos, pensaba de acuerdo con Rousseau, y el *Contrato social* era el evangelio de los estudiantes que representaban las corrientes vivas del espíritu de la ciudad.

Pero es indiscutiblemente desde el punto de vista político que el diálogo alcanza su máxima significación e importancia.

Monteagudo equipara, como hemos dicho ya, la España invadida por los franceses a la América conquistada por los españoles. El mismo derecho que aquéllos tienen para reclamar su independencia lo tienen éstos para exigir la suya.

El planteamiento involucraba, pues, la discusión de temas fundamentales que los tratadistas del derecho público de la época habían estudiado largamente en inmensos y polvorientos libros, Monteagudo los presenta en el diálogo uno por uno, los plantea con una simplicidad luminosa, yendo a lo esencial de ellos y expone sus propios puntos de vista con un vigor tal que no podía menos de producir una impresión profunda en el lector, avivando, como decía Cortés en el párrafo citado, su ansia de independencia.

He aquí, reducida a lo esencial, la polémica:

1° Atahualpa sostiene que la única base del gobierno es la "libre, espontánea y deliberada voluntad de los pueblos" y que cuando falta esta voluntad no habrá soberanía legítima. "El que atropellando — dice — este sagrado principio consiguiese subyugar a una nación y ascender al trono sin haber subido por este sagrado escalón, será, en vez de rey, tirano a quien las naciones darán siempre el epíteto y renombre de dictador".

Fernando VII acepta la doctrina en lo que respecta a su patria, pero niega que tenga aplicación en el caso de la dominación española en América.

Atahualpa le demuestra que los españoles consiguieron imponerse en la América por el terror y la desolación. "¡Confesad — le dice — que el trono vuestro, en orden a las Américas estaba cimentado sobre la injusticia y era el propio asiento de la iniquidad!"

2°. No niega Fernando VII que se han visto iniquidades en América, pero quiere justificarlas diciendo que todos los países colonizadores han debido emplear iguales procedimientos: "Debéis advertir que otro tanto han hecho los asirios, persas, romanos, griegos y todas las naciones del mundo cuando subyugar han querido o conquistar reinos".

Atahualpa observa ante ese argumento que un acto malo no puede volverse bueno por el hecho de haberse ejecutado otros del mismo género. "No induce a bondad en un acto inicuo la ejecución de otro semejante", — dice. Además anota que nunca se vio crueldades tan grandes como las cometidas en América por los españoles.

3° Entonces, Fernando trata de justificar la conquista española diciendo que el Papa" Alejandro VI cedió y donó a sus progenitores y herederos las Américas".

Atahualpa niega al Papa el derecho de disponer del destino terrenal de pueblos que nada tienen que ver con él. El Pontífice tiene el señorío espiritual mas no el político. "Jesucristo —dice— de quien han recibido los Pontífices toda su autoridad y a quien deben tener por modelo en todas sus operaciones, les dicta que no tienen potestad alguna sobre los monarcas de la tierra o que a lo menos no conviene ejercerla cuando dice: "Mi reino no es de este mundo".

4° Fernando alega que el Papa entregó la América a los españoles para que propagaran la fe católica.

Atahualpa responde que la propagación de la fe no implica dominación política. "Sería preciso decir que Javier, que condujo el nombre de Cristo hasta las remotas zonas del Indo y del Ganjes, y que todos los apóstoles que han predicado el Evangelio deben ser coronados en uno y otro hemisferio. Diríamos que el cristianismo lleva consigo el impedimento insuperable para convertir a un soberano infiel que difícilmente abrazaría la cruz del Salvador en vista de que por ello habría de descender de su trono y dar fin a su reinado".

5° Recurre, finalmente, Fernando al principio jurídico de la prescripción y al hecho histórico de la sumisión de los pueblos. "Persuádete a lo menos — dice — la posesión de trescientos años unida con el juramento de fidelidad y vasallaje que han prestado todos los americanos".

Responde Atahualpa que la libertad de los pueblos no prescribe. Que el vasallaje sería justo si el monarca español hubiera cumplido sus deberes de protección para con el pueblo, haciendo la felicidad de éste. "¿Y bien, dónde está esa felicidad? —pregunta—. ¿En la ignorancia que han fomentado en América, en la tenaz porfía y vigilante empeño de impedir a Minerva el tránsito del Océano y de sujetarla en solas las orillas del Támesis y del Sena? ¿En tenerlas gimiendo bajo el insoportable peso de la miseria en medio de las riquezas y tesoros que le ofrece la amada patria? ¿En haberlas destituido de todo empleo, en haber privado su comercio e impedido sus manufacturas? ¿En el orgullo y despotismo con que se les trata por el español grosero? ¿En haberlos últimamente abatido y degradado hasta el nivel de las bestias? ".

Todos los recursos de la elocuencia, de la filosofía, son empleados por Atahualpa y conducen de manera lógica y necesaria a la conclusión del diálogo, que es la proclama que Atahualpa, después de haber convencido a Fernando VII, dice que dirigiría a sus pueblos si es que pudiera volver a la tierra, y que está concebida en los siguientes términos:

"Habitantes del Perú: Si desnaturalizados e insensibles habéis mirado hasta el día con semblante tranquilo y sereno la desolación e infortunios de vuestra desgraciada patria, recordad ya del penoso letargo en que habéis estado sumergidos; desaparezca la penosa y funesta noche de la usurpación y amanezca el luminoso y claro día de la libertad. Quebrantad las terribles cadenas de la esclavitud y empezad a disfrutar de los deliciosos encantos de la independencia; vuestra causa es justa, equitativos vuestros designios. Reuníos, pues, corred a dar principio a la grande obra de vivir independientes. No os detenga Fernando porque no tiene o no tendrá en breve más vida que su nombre ni más existencia que la que publican el fraude y la mentira. Revestíos de entusiasmo y publicando vuestra libertad seréis todos dichosos y el espectáculo de vuestra felicidad será envidiable en el universo entero".

Esta página es una de las más audaces de la literatura política altoperuana anterior a la revolución de 1809. Ella circuló en el Alto Perú sirviendo como fermento del espíritu revolucionario

que entonces reinaba por todas partes y bien merece ser colocada entre las grandes creaciones del pensamiento de Charcas en esa época memorable en que, como dice Ingenieros, su Universidad era el cerebro del Virreynato.

12.

MANUEL RODRÍGUEZ DE QUIROGA

Rodríguez de Quiroga fue universitario, fue abogado, fue un pulcro y elegante escritor, fue uno de los máximos próceres de la independencia del Ecuador. La generalidad de los historiadores que han escrito acerca de él le dan la nacionalidad peruana. W. B. Stevenson, quien, como a secretario de la Presidencia de Quito lo conoció, en su *Relación de viajes por la América del Sud*, dice: "Quiroga nació en Arequipa del Perú, se estableció y se casó en Quito", En el *Diccionario Biográfico del Ecuador* publicado en 1928 por Pérez y Marchant se afirma: "Manuel Rodríguez de Quiroga nació en el Cuzco; muy joven vino a establecerse en Quito donde contrajo matrimonio", Luis Alberto Sánchez en su reciente y conocida *Historia de América* dice lo siguiente: "El cabildo encabezado por don Juan Pío Montúfar, marqués de Selva Alegre, cuyo activo secretario era el peruano Rodríguez de Quiroga, y algunos connotados vecinos de alcurnia establecieron la junta de Quito".

Pero desde 1911, se sabe que el prócer nació en Chuquisaca en 1771. El párroco del sagrario de Guadalupe de esta ciudad doctor Elías Montero, encontró en dicho año la partida de bautismo que reza: "En esta Santa Iglesia Metropolitana de La Plata, en veintidós de diciembre de setecientos setenta y un años, el Reverendo Padre Rector Fray Juan Camuruaga, de Propaganda Fide, religioso descalzo del orden de mi padre señor San Francisco, *de licentia parrochi exorciso*, puso óleo y crisma (hallándome yo, el licenciado don Nicolás de Palenque, teniente de los curas rectores, presente) a José Manuel, de cuatro días, hijo legítimo de don José Benito Rodríguez de Quiroga, abogado de esta Real Audiencia y de doña Gabriela Cuenca. Fue su padrino don Francisco Bernardo de Llano a quien advertí su obligación y parentesco espiritual. Fue bautizado por dicho reverendo padre y para que conste lo firmo. — Nicolás de Palenque".

En el mismo libro de bautismo figura la partida de nacimiento de un hermano del prócer, Tomás Manuel, nacido exactamente un año antes. Otro hermano tuvo también llamado Carlos que nació en Oruro en 1766, que fue profesor de filosofía en el Colegio de San Juan de Chuquisaca y cuyo expediente de abogado se conserva en el Archivo Nacional de esta ciudad.

El padre de Manuel, don José Benito Rodríguez de Quiroga, según un documento que se encuentra en el mismo Archivo, era natural del pueblo de Corias, Provincia de Asturias, donde nació 13 de noviembre de 1737. En 1750 su madre, ya viuda, lo envió a Chuquisaca. Aquí hizo sus estudios en el Colegio Seminario de San Cristóbal y en la Universidad. Después de graduarse de abogado, tuvo a su cargo la asesoría del Cabildo y la defensa de reos.

Por el mismo documento consta que era de familia de hidalgo y Manuel, en el alegato a que hemos de hacer más adelante referencia, se declara pariente cercano de don José de Rodríguez, donde de Campomanes, eminente escritor, diplomático y político español que murió en 1803, así como del cardenal Quiroga. "Es un deudo grande — expresa el alegato — e inmediato del inmortal Campomanes y que tiene el honor de contar entre su sangre y ilustre nombre al Ilustrísimo Doctor Don Gaspar de Quiroga, Cardenal del Sacro Colegio, que ocupó los primeros empleos y dignidades de la Iglesia y del Estado y mereció las más íntimas confianzas del señor don Felipe II".

De la vida de Quiroga en Chuquisaca sabemos poca cosa. El propio prócer cuenta que, al ocurrir la sublevación de Túpaj Amaru, "fue alistado en las milicias y sirvió al Rey cuando apenas podía sostener la espada en la mano". En efecto, Chuquisaca movilizó todas sus fuerzas para defenderse de Tomás Catari en 1780 y 1781, y en la movilización entraron hasta las mujeres y los niños. Entonces Quiroga no tenía sino diez años. Pero su actitud era reveladora de su temperamento. El muchacho que con la débil mano empuñaba el arma para defender la ciudad anunciaba al hombre que encabezaría la revolución y moriría por ella.

Estudió en la Universidad y se graduó hacia 1795, como doctor en derecho y cánones. Infelizmente, como los de tantos otros grandes hombres, su expediente no se ha conservado en nuestro archivo.

Entretanto, su padre, que había sido designado Fiscal de la Real Audiencia de Quito en 1778 viajó al Ecuador acompañado de su hijo Tomás.

Manuel se quedó en Chuquisaca, estudiando en la Universidad. Y en ella alternó con Manuel y Jaime de Zudáñez que eran más o menos de su edad, con los Lanza, Juan José Paso, Sagárnaga, Catacora y otros hombres que más tarde actuaron en la revolución. El estudiante lleno de espíritu cívico y que tenía el temperamento de un verdadero luchador, estuvo en ese grupo de universitarios descontentos de los cuales dice Gabriel René-Moreno: "Eran todos amigos y fraternizaban entre sí por el vínculo de la más perfecta unidad de ideas y sentimientos contra la metrópoli. Sus reuniones tenían por fuerza que ser sigilosas y discretas; pero una vez solos y seguros estallaba el fuego de los corazones. Entonces se denigraba a voces el mal gobierno y se execraba el despotismo español en América".

No sabemos cuándo dejó Quiroga la ciudad de Chuquisaca. En todo caso, lo encontramos ya en Quito hacia 1800, año en que fue designado secretario de la Universidad obteniendo también licencia para ejercer la profesión de abogado ante la Audiencia. En 1807 fue elegido Vice-Rector de la Universidad.

He aquí como lo describe Stevenson: "Quiroga era de un carácter inquieto y ambicioso, temerario e intrépido en lo que emprendía; pero, muy obstinado, no soportaba las censuras, si bien era accesible al convencimiento cuando se empleaba la persuasión. En el foro ganaba frecuentemente los pleitos que se le encomendaba. Tenía facilidad de palabra y hablaba con elocuencia.

Pues bien, Quiroga que había estado en constante comunicación con los descontentos de Chuquisaca, fue uno de los líderes del movimiento libertario en el Ecuador. Tomó parte en las prolongadas conspiraciones que se efectuaban en Quito y que culminaron con la célebre reunión de Chile, realizada el 25 de diciembre de 1808, en la finca del Marqués de Selva Alegre don Juan Pío Montúfar. En esa reunión se decidió la revolución ecuatoriana. Pero el Presidente de Quito, conde Ruiz de Castilla, que tuvo conocimiento de ella, ordenó la prisión de Quiroga y de sus cómplices, Morales y el capitán Salinas. El 3 de febrero de 1809, fue Quiroga encerrado en la cárcel de La Merced. "Conduciéndoseme — dice — a las nueve del día, por la mitad de la plaza pública, con un cabo descomedido, insolente, grosero y desvergonzado que ultrajó mi persona a la sombra de la orden superior".

Cuando se instauró el proceso contra los prisioneros, Quiroga redactó en la cárcel un alegato en su defensa, a que hemos de referirnos después. Estudiado o no este alegato por las autoridades, el caso es que los presos fueron poco tiempo después puestos en libertad y de inmediato reanudaron los manejos preparatorios de la revolución que, sin derramamiento de sangre, se procesó en la noche del 10 de agosto de 1809. Fueron presos el Presidente y los oidores de la Audiencia y se organizó la Junta de Gobierno nombrándose Presidente de ella al Marqués de Selva Alegre y Secretarios de Estado a Juan de Dios Morales, Juan Larrea y Rodríguez de Quiroga. El manifiesto revolucionario expresaba que los españoles europeos no habían cumplido su deber para con la Madre Patria y que en vista de ello los criollos organizaban la Junta para defender al "señor don Fernando VII, su legítimo soberano, siempre que recupere la provincia o venga a imperar en América".

Los quiteños procedieron pues en igual forma que los revolucionarios de Chuquisaca, disimulando sus propósitos de independencia bajo una fingida lealtad a la corona. Y al igual que los chuquisaqueños, enviaron delegados y exhortaciones a las provincias limítrofes para que secundaran la revolución.

Infelizmente, las provincias no respondieron al llamado y el Virrey de Santa Fe mandó tropas a Quito que repusieron al Presidente en el Gobierno. El Presidente que al ser repuesto había prometido olvidar todo lo ocurrido, tan pronto como le llegaron refuerzos del Perú ordenó la captura de más de sesenta patriotas que habían actuado en la revolución. Inició el proceso respectivo contra ellos, el cual duró largos meses, sin llegar a concluirse. Entretanto se había ido creando una profunda animosidad entre el pueblo y las tropas venidas del Perú. Y el 2 de agosto de 1810, aquél atacó el cuartel en que se encontraban estas últimas. Entonces las tropas enfurecidas por la agresión asesinaron a Rodríguez de Quiroga, a Morales, a Salinas y otros

veinticinco patriotas más que estaban en los calabozos. No satisfechas con eso las tropas mataron a todos los transeúntes que encontraban y cometieron después todo género de bárbaros atropellos. La jornada fue espantosa. "Las calles estaban enteramente desiertas — escribe Stevenson, — grupos del pueblo estaban diseminados en las alturas vecinas, echando miradas sombrías sobre la ciudad que presentaba el aspecto de la desolación más completa. Las calles y las plazas estaban sembradas de cadáveres y todo respiraba el horror y el desaliento".

Tal fue la actuación del chuquisaqueño en Quito. Esa actuación fue de carácter decisivo, pues fisonomizó la revolución ecuatoriana dándole la tendencia característica de los movimientos inspirados por Chuquisaca.

El escritor uruguayo Lincoln Machado Ribas en su obra premiada por la Academia de Historia de Venezuela titulada "*Movimientos revolucionarios en las colonias españolas de América*", dice, hablando de la orientación política de los revolucionarios de 1809 y 1810, lo siguiente: "Pronto aparecieron en los nuevos organismos de Gobierno dos tendencias bien definidas. La una, la intransigentemente radical, quería llevar la revolución a sus consecuencias naturales y apremiaba para que se declarase la absoluta independencia de las colonias con respecto a España. Esta orientación prevaleció en Venezuela, y Nueva Granada, países que se proclamaron independientes en los años 1811 y 1813, respectivamente. Otra tendencia aconsejaba mantenerse fieles a Fernando VII, sustentando sin embargo la necesidad de conservar un gobierno criollo. Tal fue la corriente que prevaleció en Buenos Aires: si bien muchos de sus próceres eran en realidad partidarios de la independencia creían preferible dilatar su expresa proclamación".

Las revoluciones en nombre de Fernando VII fueron hechas dentro de un plan perfectamente definido, plan organizado y preparado, no en Buenos Aires sino en Chuquisaca. La del 25 de mayo de 1809, la de La Paz, la de Quito, la de Buenos Aires y la de Santiago de Chile, se hicieron proclamando a Fernando VII.

Con ese plan no solamente se quería evitar los inmensos riesgos que implicaba toda revolución, riesgos que los revolucionarios conocían muy bien, sino que con él se quería conseguir algunas ventajas emergentes del hecho de aparecer leales al Rey.

Por eso, el doctor de Charcas, Mariano Moreno, en el plan secreto de operaciones que formuló para la Junta Revolucionaria de Buenos Aires en 1810, decía: "El misterio de Fernando es una circunstancia de las más importantes para llevarlo siempre por delante, tanto en la boca como en los papeles públicos y secretos, pues es un ayudante a nuestra causa el más soberbio". Y en la instrucción primera del artículo tercero del plan indicaba: "Deben recogerse por la Excelentísima Junta tanto del Cabildo de esta ciudad como de todos los de la banda Oriental y demás interiores del Virreynato, actas o representaciones que los dichos pueblos hagan a la autoridad que actualmente manda en los restos de España, en cuyas deben expresar las resoluciones y firmeza con que, poniendo todos los medios posibles, se desvelan por conservar los dominios de esta América para el señor don Fernando VII y sus sucesores, a quienes reconocen y reconocerán fiel y verdaderamente en vista de la peligrosa lucha y que sus intenciones y fines no son ni serán otros".

Esta política obedecía al propósito de prestar en caso de fracaso de las revoluciones un aspecto legal a éstas, al mismo tiempo que al designio de atraer para la revolución partidarios que no se daban cuenta de los verdaderos fines de aquélla, y, sobre todo, al deseo de evitar que las naciones europeas negaran su apoyo a los países americanos en revolución acusándolos de enemigos del régimen realista.

Pues bien, Quiroga y los revolucionarios de Quito siguieron rigurosamente esa orientación. Y precisamente el alegato que Quiroga preparó cuando se encontraba en la cárcel de la Merced, es uno de los documentos más preciosos para mostrar la eficiencia y el perfecto sentido jurídico con que el "misterio de Fernando", como lo llama Moreno, pudo ser utilizado por la revolución.

El alegato de Quiroga es considerado por Gonzalo Zaldumbide como "pieza capital en la historia de las razones de la independencia". Y lo es.

Quiroga no niega la acusación que se le hace, ni niega el plan de un nuevo gobierno para asegurar la libertad e independencia de este reino, en el futuro e hipotético caso de que Francia sojuzgue la metrópoli y no quede ninguno que suceda legítimamente al trono del S. D. Fernando VII. "Doy por cierto este plan — dice —.¿Qué se sigue de ello? Constancia y fidelidad hasta el último extremo a. d. Fernando VII".

Con abundantes citas en latín y en castellano, de textos de Puffendorf, de Grocio, del Fuero Juzgo, demuestra que las colonias no estaban sujetas a la metrópoli, que al ser ocupada

ésta por el enemigo no pudieran separarse de ella y organizarse y conservarse para su legítimo señor.

"Si América no ha reconocido a Bonaparte — dice Quiroga — ni se ha entregado ni depondrá nunca el ánimo hostil que contra él tiene, le asiste el derecho de resistirle con cuantos medios le sean imaginables".

En otro lugar expresa: "La carta dirigida por el Rey a los asturianos dice: "Recomiendo a toda mi nación que se esfuerce por sostener los derechos de su religión y su independencia contra el enemigo común". ¿Podrá, sin ofensa del soberano, calificarse de subversivo y revolucionario, este plan que sólo contenía el fidelísimo proyecto de sostener los preciosos y sagrados derechos de nuestra religión e independencia contra el enemigo?"

Quiroga llevaba su audacia hasta volver la acusación contra el asesor diciendo: "Se debe proceder contra el asesor porque es de recelar que sea bonapartista".

Y antes de finalizar el alegato expresaba: "He demostrado, pues, hasta el grado de evidencia que ese plan objeto del sumario y escándalo de la justicia, difamado, perseguido por execrable delito de traición, está sostenido por los principios inconcusos del derecho público, que está apoyado en la base inalterable de la fidelidad americana, que no conteniendo otro designio que la resistencia al fiero opresor de Europa en el caso hipotético que contiene, es el ejercicio de la lealtad y el uso de los derechos de los pueblos".

La eficacia del ingenioso procedimiento concebido por los doctores de Charcas, se demostró en el caso de Quiroga, como en el de innumerables otros revolucionarios, que se salvaron de la horca alegando fidelidad a Fernando VII, pues el prócer salió de la cárcel con sus compañeros y pudo dar el golpe que se efectuó el 10 de agosto, el cual si tuvo un sangriento y espantoso corolario, fue el primer golpe mortal asestado al régimen español en la grande tierra ecuatoriana.

13.

UN DOCTOR DE CHUQUISACA

Bolivia no puede aspirar a estar representada en la galería de los grandes hombres de la independencia americana por un personaje del tipo militar. No contó con generales como Bolívar, San Martín u O'Higgins. Tuvo guerrilleros, esos caballeros andantes de las breñas que hostigaban al enemigo, pero no conductores de ejércitos, capaces de concebir grandes campañas bélicas.

En cambio, puede enorgullecerse de sus doctores, los famosos doctores altoperuanos que sembraron la simiente explosiva de la revuelta para después convertirse en los constructores de la institucionalidad republicana.

De la Universidad de Chuquisaca salieron doctores de la talla de Rodríguez de Quiroga, Moreno, Monteagudo, Zudáñez, que actuaron en los primeros planos de la revolución en el continente.

Rodríguez de Quiroga cayó, de los primeros, en la matanza de Quito; Moreno murió cuando apenas había comenzado su breve pero tormentosa existencia política; Monteagudo se desvió de la trayectoria republicana para inclinarse hacia las ideas monárquicas. Sólo Zudáñez pudo mantenerse y se mantuvo hasta el fin, firme en los ideales y en las realizaciones.

Zudáñez fue conspirador y tribuno, verbo y acción. Sufrió persecuciones por su actuación política, vio arruinada su familia, emigró de un país a otro huyendo de los despotismos, desempeñó altos cargos y vivió siempre en la pobreza.

En un escrito al Virrey del Perú decía de sí mismo: "Hombre a quien se persigue con rencor implacable, porque nunca han manchado sus labios la adulación y la bajeza". Pero añadía después con orgullo: "Hombre que no será jamás un indolente espectador de la opresión a la inocencia y del triunfo de la iniquidad y la calumnia".

Jaime de Zudáñez nació en Chuquisaca el 26 de julio de 1772. Hizo sus estudios en la Universidad de San Francisco Xavier. A los veinte años era doctor en leyes y, como tal, desempeñó después algunos cargos públicos, en los cuales se dio cuenta de las tremendas injusticias que el régimen colonial involucraba.

Cuando se produjeron en Chuquisaca los hechos precursores de la revolución libertadora, Zudáñez se puso frente a Pizarro y luchó — como él mismo decía en un escrito presentado al Virrey del Perú, desde la cárcel del Callao — contra "el plan de desorganización adoptado por el Excmo. Señor Pizarro y sus poderosos aliados para separar de la metrópoli la mejor parte de la América del Sur y entregarla a la potencia extranjera que pretendía sin embozo dominarnos, trastornando el derecho de nuestro carísimo Fernando VII".

Pero la lucha de Zudáñez no fue puramente curialesca. En la gesta de mayo de 1809 fue uno de los principales actores. En realidad la prisión de Zudáñez, ordenada por Pizarro la noche del 25 de mayo, fue el hecho que precipitó la revolución que estaba para estallar. Arrancado esa noche de las manos de Pizarro por el pueblo, se convirtió en caudillo de éste. "Inmediatamente de verse libre dicho Zudáñez — declara un testigo — creció aquel tumulto por influjo de éste y de otros que acaudillaban los pelotones de gente". Cuando días después las fuerzas realistas comandadas por el Gobernador Intendente de Potosí se aproximaban a Chuquisaca, "Zudáñez a caballo se entraba a las casas a citar a sus habitantes a efecto de que saliesen a defender la patria". Y la vehemencia de su espíritu en esos momentos la prueba el hecho de que "dio la orden de que inmediatamente que se oyese un cañonazo en el canto de San Roque, que sería la señal de la entrada de este señor intendente a aquella ciudad, se le pegaran cuatro balazos al Excelentísimo Señor Presidente por los que servían la guardia, haciéndose él responsable de las resultas con su cabeza".

* * *

Siete meses después de esos sucesos, llegó a Chuquisaca el Mariscal Nieto y dio comienzo a sus atropellos contra los autores de la revolución. Jaime de Zudáñez fue encarcelado juntamente con su hermano Manuel, que murió víctima de los malos tratos y sufrimientos de la prisión. De Chuquisaca, por orden de Nieto, fue Jaime de Zudáñez conducido enfermo a Lima. De ahí nació su odio por Nieto a quien calificaba pocos días después como "el infame Nieto", "el atropellador de todos los derechos, profanador del santuario de las leyes".

En el Perú, el Virrey Abascal, en vez de mantenerlo, en Lima, lo hizo encerrar en el Castillo de Callao. El rencor de Zudáñez contra el Virrey se exteriorizó cuando en su calidad de Ministro interino de Relaciones Exteriores, en mayo de 1813, redactó el manifiesto del Gobierno de Chile a las naciones americanas con motivo de la incautación de la fragata *Flama*, diciendo: "Entre éstos (agentes del despotismo) don José Fernando Abascal y Souza, Virrey de Lima, aspirando a ocupar un lugar distinguido en la triste historia de la América meridional, rompe el muro sagrado que limitaba su poder; sopla el fuego devorador de la discordia en los espíritus turbulentos y genios incultos que ignoran los verdaderos intereses de la nación; introduce la guerra civil en las deliciosas provincias del Alto Perú y Quito y las inunda de sangre. La carnicería no distingue persona, sexo ni edad; se sacrifican víctimas inocentes, sin número y la iniquidad protegida del engaño, de la perfidia y de la fuerza, arranca los laureles consagrados al mérito y a la virtud. Este conjunto de rasgos que llorará la América por mucho tiempo es obra digna del corazón del Virrey Abascal, a quien colocará la posteridad en la nomenclatura odiosa de los devastadores de la especie humana".

En enero de 1811, consiguió Zudáñez el pasaporte para viajar en un buque que conducía tropas a Quilca. Pero en vez de irse de ese puerto a Chuquisaca, que dominaban los españoles se trasladó a Santiago de Chile, desde donde dirigió una carta a la Junta Gubernativa del Río de La Plata que conviene conocer, porque revela el temperamento de Zudáñez, y que decía así:

"Víctima del despotismo más desenfrenado por el largo espacio de diez y ocho meses, la eterna providencia que vela en la conservación del inocente oprimido, me arrancó por fin de las garras del brutal Maximino del Perú. Remitido como reo de alta traición desde la ciudad de La Plata, mi patria, a disposición de ese tirano, por su digno aliado el infame Nieto (en despique de haberlo ordenado V. E. nos despachase a esa ciudad de Buenos Aires a mi finado hermano el doctor Manuel Zudáñez y a mí con el decoro correspondiente) tuvo el bárbaro placer de retenerme tres meses en el Castillo de San Felipe del Callao y cuatro en la ciudad de Lima, pagándome la ridícula asignación alimenticia de seis reales diarios que me señaló Nieto.

"Los cortos auxilios de mi familia (a pesar de haber quedado enteramente arruinada) y la bondad de algunos amigos frustraron la intención de Abascal de que falleciese en la miseria,

entretanto que él, sacrificando a Baco y otras deidades, avivaba el placer concertado con otros sátrapas de estrechar las cadenas de América y darle el amo que lo conservase en sus empleos y vicios. Yo, que conozco la maldad casi infinita que encierra el corazón de aquel hombre, por ponerme cuanto antes fuera de su territorio y de los alcances de su perfidia, me he visto obligado a separarme de mi patria y desgraciada familia, dirigiéndome a este reino feliz, que conoce las ventajas de consolidar su unión con el sabio gobierno y héroes del Río de La Plata.

"Con este motivo, señor Excelentísimo, aprovecho la primera ocasión que se me presenta de ofrecer mi gratitud y sinceros respetos a Vuestra Excelencia; y asegurarle como testigo despreocupado que la mayor y más santa parte de la oprimida capital del Perú y de todo aquel Virreynato, tiene puestas las esperanzas de su deseada libertad en las valientes legiones de esas provincias y en la energía de V. E. por cuyos triunfos dirigen incesantes votos al cielo. Suplico rendidamente a Vuestra Excelencia se digne disponer como guste de mi persona consagrada tiempo hace a morir y vivir en servicio de la patria. Dios guarde a V. E. muchos años. Santiago de Chile y septiembre 14 de 1811".

Chile se encontraba entonces en un estado de incertidumbre política. Los acontecimientos que se sucedían en España, en el Alto Perú y en el Río de La Plata, tenían tal magnitud que los espíritus no podían sondearlos con la lucidez y la información necesarias.

Zudáñez, con su profunda versación en los problemas del derecho público, con la familiaridad que le dieron en Chuquisaca las intrigas de Goyeneche, Pizarro, el arzobispo Moxó y Francolí y el "genio astuto y corazón corrompido" de don Pedro Vicente Cañete, como él lo llamaba, aportó una ideología definida, expresando propósitos claros y perfectamente organizados.

Escribió entonces e hizo circular manuscrito el *Catecismo político cristiano*, que, según Ricardo Donoso, "es el primer documento de la historia de las ideas políticas chilenas" y que según Barros Arana "contiene los principios más avanzados que hasta entonces se hubieran emitido en Chile". Apareció con un pseudónimo y se lo atribuyó el argentino Martínez de Rosas y al centroamericano José Antonio de Irisarri. Pero Ricardo Donoso ha demostrado que esa obra, que sirvió para orientar el pensamiento revolucionario en Chile y cuyo estilo "revela una pluma diestra y la agudeza proverbial de los doctores de Chuquisaca", era de Zudáñez (*) Ricardo Donoso ha tratado ampliamente el asunto, en su libro *El catecismo político cristiano*, aparecido en 1943. En la obra fundamental que acaba de publicar sobre *Las ideas políticas en Chile* vuelve a ocuparse de Zudáñez. Hablando del *Catecismo* dice en este último libro: "El primero de los textos de nuestra literatura política no sólo por precedencia cronológica sino por el vigor doctrinal y entonación elocuente, es el que con el título de *Catecismo político cristiano* circuló por entonces en Santiago, y cuya paternidad literaria han atribuido los historiadores chilenos a don Juan Martínez de Rosas, pero que consideraciones valederas permiten asignar sin lugar a dudas, a un doctor de Chuquisaca que se incorporó arduosamente a las luchas emancipatorias desde que las primeras manifestaciones de agitación sacudieron esta parte de América y que se llamaba el doctor Jaime de Zudáñez. Santiago, ciudad capital de una de las más pobres colonias de España en América, no tenía por entonces imprenta y el documento de Zudáñez circuló de mano en mano, entre los que estaban en el secreto, en forma de manuscrito". Y refiriéndose al Reglamento Constitucional Chileno, expresa: "Participó en su redacción, junto con los señores Pérez, Lastra, Villegas, Salas y Henríquez, el Dr. Zudáñez, que sólo poco antes había llegado a Chile, que figuraría desde entonces en el primer plano del movimiento emancipador de esta parte de América y a quien no resulta aventurado atribuirle la intervención más decisiva".

El *Catecismo* era una forma de producción de la literatura política que estaba entonces en boga. Por medio de preguntas y respuestas compendiadas, se trataba de inculcar a los lectores los principios fundamentales de una determinada doctrina política. Recordemos que el Arzobispo de Chuquisaca, San Alberto, había escrito un *Catecismo* Regio de tendencia monárquica. Los catecismos revolucionarios se propagaron tanto en España y en las colonias que en 1816 el gobierno español ordenó su recojo.

El *Catecismo político cristiano* de Zudáñez estaba principalmente destinado a demostrar que la Junta Suprema de España que había convocado a los pueblos para la designación de diputados no tenía jurisdicción en los de América y que éstos debían organizar sus juntas propias como lo había hecho Buenos Aires.

Se fundaba en los principios típicos del *Contrato social*: "El pueblo, que ha conferido a los reyes el poder de mandar, puede, como todo poder, revocar sus poderes y nombrar otros guardianes que mejor correspondan a la felicidad común".

Dentro del más genuino republicanismismo democrático, sostenía el catecismo que el pueblo es la fuente pura y primitiva de la autoridad y que sólo hay mayor oprobio y vergüenza que el despotismo.

Con verdadera vehemencia increpaba Zudáñez a los españoles diciéndoles: "Temblad Nerones de América y acordaos cuánto habéis declamado contra las ejecuciones del 2 de mayo en

Madrid". Esta aproximación de la revolución americana a la española la había hecho ya Zudáñez pocos meses antes en un escrito al Virrey Abascal diciendo: "¿Cuál es el mortal que juzgando de buena fe deje de colocar a vista de los datos antecedentes, el heroico suceso de La Plata del 25 de Mayo en el mismo nivel que el de Madrid de 2 del propio mes de 1808?"

Zudáñez, terminaba el catecismo incitando a los chilenos: "Formad vuestro Gobierno a nombre del Rey Fernando VII para cuando venga a reinar entre nosotros. Dejad lo demás al *tiempo*". "La recomendación tiene un acentuado sabor chuquisaqueño — dice Ricardo Donoso — ya que había manifiesta conveniencia en no amedrentar los espíritus pacatos".

En 1812, Zudáñez participó en la preparación del Reglamento Constitucional Provisorio de Chile que entró en vigencia el mismo año.

"En 1813 fue secretario interino de relaciones exteriores y en tal calidad redactó el *Manifiesto del Gobierno de Chile a las naciones de América*. En este importante documento diplomático el Gobierno de Chile explicaba las razones por las cuales tuvo que incautarse de la fragata *Flama*, a fin de combatir al Virrey Abascal, que había desembarcado tropas en Concepción. El *Manifiesto* hacía diplomáticamente un elogio de Gran Bretaña, "esa nación generosa que con asombro del universo ha agotado sus caudales y prodigado la sangre de sus hijos en defensa de la España ", así como de Portugal, "la Lusitania digna por tantas relaciones y respetos de la mayor consideración"; explicaba la política internacional de Chile, las libertades que había otorgado, su respeto por el comercio internacional y a esa política oponía "el derecho de gentes del Virrey Abascal" que describía como un verdadero filibusterismo. El documento invitaba a las naciones de Europa y de América a reconocer la justificación de la política chilena y terminaba con una profesión de fe en el triunfo de la revolución: "Todo anuncia la libertad del Estado, el eterno abatimiento de los tiranos y de la tiranía, el triunfo completo del sistema continental y la próxima restitución de la franqueza de exportar e importar las naciones aliadas y neutrales en la América".

Al año siguiente, Zudáñez fue asesor de O'Higgins y Mackenna en la negociación del pacto de Lircay. A este respecto dice Ricardo Donoso: "De la labor del Dr. Zudáñez en esas conferencias han escrito extensamente los historiadores nacionales. El señor Barros Arana recuerda que el Dr. Rodríguez Aldea, "asesor del general realista Gainza, mostró viva sorpresa al encontrar a un letrado al lado de los jefes patriotas y que trató de desembarazarse de él", y agrega: "Rodríguez tenía sobrada razón para pedir que fuese excluido de ella el Dr. Zudáñez. Dotado de una gran facilidad de palabra, artificioso en la argumentación, y enemigo ardiente del régimen colonial, que quería ver destruido de un modo u otro, este letrado que además en aquella conferencia se hallaba sostenido por dos hombres resueltos y prestigiosos, defendió con incansable tenacidad todas las cláusulas consignadas en el acuerdo del Senado".

* * *

A raíz del desastre de Rancagua en que los patriotas chilenos fueron derrotados por los realistas, Zudáñez tuvo que dejar Chile. A fines de 1814 se trasladó a Buenos Aires. El año siguiente fue allí designado asesor del Cabildo. Chuquisaca lo nombró re- presentante ante el Congreso que en marzo de 1816 se reunió en Tucumán.

Como sus recursos no le permitían a Zudáñez hacer el viaje, el Congreso, en su sesión del 8 de mayo, "expuesto por algunos diputados el mérito de este individuo, la larga serie de sacrificios que ha sufrido en obsequio a la causa y la necesidad de su incorporación", como reza el acta, resolvió concederle el viático correspondiente.

Cuando el Congreso se reunió en Buenos Aires, Zudáñez fue elegido vicepresidente y en 1818 presidió sus sesiones.

Le tocó actuar a Zudáñez en la Argentina en un período crítico. A raíz del retorno de Fernando VII al trono español y sobre todo como consecuencia de la restauración que se iba produciendo en Europa después de la derrota de Napoleón, bajo la dirección de Talleyrand que pretendía reconstituir los Estados tal como habían sido antes de la revolución francesa, las fuerzas conservadoras resurgían y las ideas monárquicas aparecían como un medio de vencer las resistencias que en Europa encontraban las tendencias democráticas.

En el Congreso de Tucumán se presentaron francamente dos corrientes monárquicas. Una, formada por los elementos conservadores, particularmente del Río de la Plata, que aspiraban a consolidar la independencia entregando el gobierno a un príncipe español o portugués. La otra,

que propiciaban los diputados del norte argentino y del Alto Perú dirigidos por el chuquisaqueño don Mariano Serrano, que pretendía el restablecimiento de la monarquía incásica.

El 12 de julio de 1816, tres días después de la declaración de la independencia argentina, se presentó en el Congreso un proyecto de restauración" de la dinastía de los Incas y de sus legítimos sucesores, designándose, desde que las circunstancias lo permitiesen, para sede del Gobierno la misma ciudad del Cuzco que había sido antiguamente su Corte".

El Congreso llegó a sancionar la constitución republicana de 1819. Sin embargo, las diligencias monarquistas no desaparecieron. Por el contrario, en octubre del mismo año el Congreso recibió en forma reservada un proyecto para coronar rey de las Provincias del Río de la Plata al Duque de Luca, con la aquiescencia de las cortes europeas. El proyecto fue aprobado por los diputados el 12 de noviembre. Zudáñez, se opuso categóricamente a él por considerarlo "degradante y perjudicial a la nación y "destinado a abortar en el seno mismo de la Francia" y salvó su voto haciendo aquella famosa declaración: "No estando en mis facultades contrariar la expresa voluntad de mi provincia por el gobierno republicano, manifestada en las instrucciones a sus diputados para la Asamblea General Constituyente, ni variar en su principio fundamental la Constitución del Estado (que acaba de ser sancionada y promulgada) me opongo a la propuesta hecha por el Ministerio francés para admitir al Duque de Luca como Rey de las Provincias Unidas".

* * *

Después, Zudáñez pasó a establecerse en Montevideo. Al solicitar su inscripción en la matrícula de abogados del Uruguay expresó que había emigrado de Buenos Aires huyendo del despotismo que allí reinaba.

Cuando Zudáñez llegó a Montevideo, los ejércitos de don Juan VI habían dominado a José Artigas incorporando el Uruguay al Brasil con el nombre de Provincia Cisplatina. El héroe uruguayo de quien dijo Euclides da Cunha que era "el motín hecho hombre" y que había luchado por la independencia de su patria desde 1814, se retiró al Paraguay, donde el solitario dictador Gaspar Rodríguez de Francia lo encerró en un convento. En Montevideo fue Zudáñez testigo de la lucha que tuvo lugar entre don Álvaro da Costa que se mantuvo fiel a Portugal y el general Lecor, partidario de la independencia del Brasil. Que Zudáñez estuvo de lado de los uruguayos durante la dominación luso-brasileña consta porque hallándose en el desempeño de la asesoría del Cabildo de Montevideo, el 24 de marzo fue retirado de ese cargo debido a que los brasileños lo consideraban enemigo suyo. No se conoce la participación que tuvo en la revolución del 19 de abril de 1825 cuando los treinta y tres orientales pertrechados por los argentinos, iniciaron la liberación del país, dando lugar a la guerra entre el Brasil y la Argentina, que no terminó sino en 1828. El hecho es que cuando se reunió la Asamblea de representantes del pueblo para dar una constitución al país, Zudáñez aparece como miembro de ella y es designado presidente de la comisión encargada de redactar la Constitución. En la Asamblea se encuentra con antiguos estudiantes de la Universidad de Chuquisaca, como don Mateo Lucas Vidal, don Lucas Obes y don José Ellauri. La constitución uruguayo es en realidad obra de Zudáñez, quien no solamente defendió e hizo triunfar sus principios fundamentales en la Asamblea, sino que fue encargado por ésta de redactar el manifiesto a la nación, cuya publicación precedió al juramento de la Constitución.

Se cuenta que cuando llegó a manos de Artigas, que continuaba en el Paraguay, un ejemplar de la Constitución de su patria, el prócer lo besó exclamando: "Bendito sea Dios. Le doy gracias por haberme concedido la vida hasta ver a mi patria independiente y constituida". Así el caudillo infatigable rendía acaso sin saberlo su homenaje al togado de Chuquisaca, grande paladín de la democracia americana.

Zudáñez, ya con 57 años de edad, fue nombrado presidente del Tribunal de apelaciones que era la primera Corte Suprema de Justicia del Uruguay, de la cual eran vocales otros dos orientales graduados en la Universidad de Chuquisaca, los doctores don Julián Alvarez, que en agosto de 1808 recibió en Charcas el título de abogado y que fue representante ante el Congreso de Tucumán, y don Lorenzo Villegas, también graduado en Charcas en marzo de 1807.

Falleció Zudáñez el 25 de marzo de 1832.

Zudáñez representó durante toda su vida un pensamiento político definido. No puede decirse que fuera original o nuevo. Su importancia consistía en haberse hecho realidad histórica.

Los estudios en la Universidad de Chuquisaca dieron a Zudáñez sus convicciones básicas. Las experiencias de la revolución y de su vida pública las enriquecieron, pero no las cambiaron. Zudáñez se mantuvo siempre fiel a ellas.

Poco ha quedado de su producción escrita: algunas cartas, el *Catecismo político cristiano*, algunos mensajes. Pero en todos esos documentos se revela su filosofía política, así como la solidez de su formación jurídica y de su cultura humanística.

Hemos visto ya cómo mantuvo su convicción republicana en oportunidades memorables, especialmente cuando, contra la oposición del Congreso de Buenos Aires, declaró "degradante y perjudicial a la nación" el proyecto monárquico que mereció la aprobación de la asamblea. Sus ideas al respecto las concretó así en su manifiesto a la nación uruguaya: "La forma de gobierno republicano no sólo es conforme al espíritu público del país a los principios predominantes desde la revolución de América y a los deseos de todos los habitantes, sino también es el más propio para alcanzar la libertad". Y justificaba el principio democrático diciendo: "Residiendo la soberanía radicalmente en la nación, sólo a ella por medio de sus representantes compete formar las leyes que se han de obedecer, porque sólo ellas pueden imponer preceptos coercitivos de la libertad natural, cuando lo exige la felicidad común, único y exclusivo fin de la asociación política".

Sin embargo, Zudáñez, con la experiencia adquirida en sus años de acción pública, pudo comprobar la distancia que separa los principios de las realidades. "Por una fatalidad que ha hecho la desgracia de los pueblos americanos, — decía — el espíritu de partido, la ambición, la codicia, la venganza, las pasiones todas, se han reunido para desconocer la autoridad que decidiendo las cuestiones que motivan las crisis políticas, habría siempre conservado la tranquilidad; la obstinación y el empeño de vencer no han conocido límites; así todos los poderes han sido vilipendiados y asaltados a la vez; nada ha sido respetado; y perdido de esta manera el equilibrio que los sostenía, las reacciones se han sucedido, y la fuerza armada ha decidido la suerte de los pueblos, y ha hecho de ellos el juguete de las pretensiones particulares".

Lo ocurrido en los primeros años, podía ocurrir siempre. La única salvación según el togado y hombre de derecho estaba en la sumisión al principio rousseauiano: "La existencia de la patria depende del sacrificio que hacen los individuos de una parte de su libertad para conservar el resto". Cuando se rompe ese equilibrio, todo se trastorna y el país "corriendo de revolución en revolución se precipita a la ruina".

La amplitud de las ideas de Zudáñez en el dominio internacional era grande. Como canciller de Chile, definió los objetivos de la política internacional diciendo: "Mantener la justicia, el orden y la tranquilidad interior del Estado; respetar los inviolables derechos de la naturaleza y de las gentes; conceder el libre comercio a las naciones extranjeras; franquearles cuantas gracias y favores son conciliables con la constitución política; evitar en lo posible los funestos estragos de la guerra y dirigirlo todo a la pública felicidad".

Sin embargo, sostenía doctrinas peligrosas sobre lo que él llamaba la ley de la necesidad: "El derecho natural y el de gentes, superiores a todos los establecimientos humanos, han esculpido en el corazón de los mortales el sagrado teorema de que el fin de las sociedades es su propia conservación. A este objeto deben dirigirse las acciones de los individuos que la componen, a él los desvelos de sus gobernantes. La menor omisión, el más pequeño descuido, en materia de tanto interés, los constituirá en reos de lesa patria, indignos del elevado puesto que ocupan, execrables a los ojos de la posteridad, y el oprobio los acompañaría al sepulcro; No se conoce en la sociedad medio alguno justo de que no deba usar una nación para repeler cuanto se encamine a causar su ruina". Más adelante añadía definiendo mejor su pensamiento: "A la voz imperiosa de la necesidad mudan de aspecto los crímenes, se purifican los delitos, o, con más propiedad, no son criminosos ni reprobables en tal caso, las mismas acciones que, ejecutadas sin la fuerza irresistible de la necesidad, herirán forzosamente los derechos de los particulares o de las naciones".

Evidentemente en estas concepciones de Zudáñez formuladas en 1813 hay que ver la influencia que en su mentalidad de jurista tuvo la experiencia de la vida revolucionaria. En esas épocas en que los hechos se precipitaban, en que las circunstancias políticas exigían y parecían justificar las más radicales medidas, sin tener en cuenta intereses ni personas, la *ley de la necesidad*, parecía ser la ley fundamental de la vida.

Dentro del régimen republicano, la división de poderes era para Zudáñez de importancia capital: "Cuando un mandatario por la fuerza o el sufrimiento vergonzoso de los pueblos, pretende y consigue reunir los diversos poderes que garantizan sus libertades, puede por el mismo hecho

mandar lo que quiere y hacer cumplir lo que manda. Entonces las leyes dejan de ser la convención que los hombres hacen entre sí para reglar el ejercicio de sus facultades naturales, determinar la legalidad de sus acciones y lo que debe prohibirse a cada uno por el interés de todas ellas: son el precepto de un particular que somete a los demás, los esclaviza dejándolos dependientes de sus deseos y convierte la sociedad en un espectáculo de despotismo o de anarquía. De aquí nace la necesidad de estos diversos poderes conservadores del orden público".

14.

LAS INSTRUCCIONES DEL CABILDO DE CHUQUISACA

Al hablar de la actuación de Jaime de Zudáñez en el Congreso de Tucumán, nos hemos referido a las instrucciones del Cabildo de Chuquisaca, en virtud de las cuales se opuso categóricamente al proyecto de introducir el régimen monárquico en las Provincias del Río de La Plata. Pues, bien, ese documento se ha conservado y el original puede consultarse en el Museo Histórico Nacional de Montevideo, donde se encuentra formando parte del tomo de la colección de manuscritos titulado "*Documentos de Don Jaime Zudáñez. 1781-1826*". La distinguida escritora uruguaya María Julia Ardao lo publicó en el número de diciembre de 1943 de la Revista del Museo Histórico Nacional, acompañándolo de algunas importantes consideraciones sobre el contenido del mismo.

Las instrucciones fueron en realidad las que en noviembre de 1813 se impartieron por los miembros del Cabildo de Chuquisaca a los diputados nombrados por las Provincias del Alto Perú en dicho año. Su título es el siguiente: *Instrucciones a que deben arreglarse los ciudadanos Diputados de esta Provincia en el desempeño de sus funciones propias de su representación en la Soberana Asamblea General Constituyente de la Nación*. Esa Asamblea General, en la que los diputados de Chuquisaca no pudieron actuar, terminó sus funciones en enero de 1815. Pero fue a ellas que Zudáñez se ciñó al asumir la actitud a que nos hemos referido.

El documento es del más alto valor histórico. En él puede apreciarse el pensamiento de Chuquisaca con respecto a los más importantes problemas de la época. En él están indicadas las líneas generales de una Constitución política dentro de un régimen republicano. Son particularmente interesantes sus previsiones con respecto a un "repartimiento perfecto de las tierras", al "establecimiento de dos colegios... bajo el pie y forma en que se hallan actualmente los de Francia e Inglaterra" y a "la derogación de las leyes que entorpecen la condición de los hijos naturales".

A continuación transcribimos las instrucciones que, sin más modificación que la ortografía, dicen así:

"La primera ley fundamental ha de ser sostener, defender y proteger exclusivamente la religión cristiana, católica, apostólica, romana, sin la cual es imposible conciliar la unión de nuestros pueblos en el orden social. En fuerza de esta protección se establecerán leyes civiles que prohíban todo otro culto y la predicación de otra doctrina de la de Jesucristo Señor Nuestro; que contengan a los herejes en la sumisión a la Iglesia Santa; que hagan obedecer a las autoridades eclesiásticas; que prescriban el modo de proceder en los juicios contra los eclesiásticos, guardando el respeto debido a sus personas, y la exención de cargos consejiles y empleos civiles, exceptuando aquellos que directa y más inmediatamente influyen en la salud pública, como el de un Diputado de Provincia.

"La forma de gobierno que se adopte será la del republicano, atendiendo a la voluntad general de los pueblos que aborrecen por experiencia a los reyes y por admitir menos dificultades en las actuales circunstancias; dejando a la discusión prolija y meditado examen de la Asamblea el modo y los medios de establecerla más análogos a nuestra situación política y geográfica.

"Luego que se realice el censo mandado formar por el Supremo Gobierno, se señalará a cada Provincia el número de Diputados correspondiente al de sus habitantes, teniendo parte activa en la elección de aquellos los pueblos de cada uno de los partidos que componen la Provincia. Sobre este punto y el de celebrarse el Congreso General en un lugar situado al conmedio de todos los pueblos de la nación, representarán las razones de conveniencia utilidad y necesidad fundadas en la igualdad a que aspiramos.

"Siendo la reunión de los pueblos entre sí y el enlace de sus recíprocos intereses, el principio fundamental de la prosperidad de los imperios, sostendrán enérgicamente que en la Constitución que dicte el Congreso General se establezca un centro de poder, cuya fuerza de impulso a cada uno de los gobiernos provinciales, y haga consonantes los movimientos y operaciones de todos los puntos que abrazan las provincias unidas.

"Para consultar la libertad de los pueblos que forman el Estado, se establecerá por ley que cada uno de los cabildos de las capitales de Provincia, envíen anualmente una nota circunstanciada de los ciudadanos más beneméritos y útiles a la República, por sus servicios, talentos y probidad, sin cuya vista no puedan nombrarse por jefes de provincia.

"El Congreso establecerá no sólo las leyes fundamentales sobre las relaciones generales de Provincia a Provincia, sino también las leyes económicas y particulares de cada una de ellas, exigiendo al efecto razones estadísticas de cada Provincia de los valores de su distrito en todos los ramos.

"En las leyes de recíproca seguridad y defensa sólo intervendrá el Congreso o la autoridad suprema que queda constituida e igualmente en las relaciones del Estado con los reinos extranjeros.

"Los diputados serán permanentes hasta que quede sancionada la Constitución, a menos que a juicio del Congreso y por causa probada deban separarse, en cuyo caso deberá el Congreso avisar a los Cabildos respectivos para que reuniendo a los electores que a nombre del pueblo les confirieron el poder les instruyan el motivo y separación de sus representantes.

"Sancionada la Constitución, quedarán suspendidas las sesiones del Congreso, a menos que no ocurra objeto de primera importancia y la Comisión permanente no pasará de cinco años.

"Establecida ya por ley provisional la variación del sello en la moneda circulante de las Provincias Unidas y declarada implícitamente la emancipación de la España y la denegación de la otra autoridad ejecutiva, que la que emane de la soberanía nacional se acelerará la declaración de la independencia para evitar la contradicción manifiesta que aparece entre negarse al dominio español y existir aun bajo su pabellón.

"Todos los frutos de comercio interior y exterior de las provincias unidas serán libres, sin que se permita estagnación de ninguna clase.

"Se promoverá un reglamento que allane los embarazos que la legislación española había fijado a la industria y talentos de los naturales de Mojos y Chiquitos, permitiendo para el engrandecimiento de aquella provincia la exclusiva siembra del café por el término de diez años o el que se considere suficiente para poner a aquellos habitantes en estado de trabajar por sí y equilibrar con el fruto de su industria el poder de los limítrofes.

"Resultando por la extinción del tributo un vacío considerable en las rentas del Estado, al paso que crecen sus erogaciones en el orden actual de los negocios públicos, harán moción para que se medite, analice y combine un sistema de contribuciones que sin ofender la libertad de los naturales originarios, repare la pérdida sensible que han sufrido los fondos nacionales, dejando a aquella clase en igualdad proporcional con los demás, así en el goce de sus derechos naturales, como en el pago de la alcabala u otras gabelas que se impongan a la comunidad.

"El repartimiento perfecto de las tierras y el valor adecuado de sus casos, es la base de la policía interior de las provincias y de la felicidad de sus habitantes. En cuyo concepto se propondrá el nombramiento de una Comisión que entendiendo de las ubicaciones de las provincias promueva la división proporcionada de los terrenos de cada lugar en su distrito, según sus valores, distancia y productos.

"Promoverán la creación de nuevos cabildos en los pueblos que en sí y en sus comarcas tengan mil habitantes o poco más, fijando la residencia de ellos en el lugar más conveniente para atender: al bien de todos y que se obligue a los comerciantes a fabricar cada uno a lo menos una casa en la capital para aumentar por este medio la población material.

"Que se practique nueva demarcación de las provincias para reformar el desorden y monstruosidad con que algunas están divididas como el partido de Chayanta que por su extensión, población y mayor inmediación a esta capital, debe comprenderse en la Provincia de Charcas más reducida y de menor ingreso que la de Potosí, donde actualmente pertenece, al paso que el partido de Cinti debiera adjudicarse a la de Potosí por su mayor vecindad y menor extensión para facilitar así el orden público y guardar proporción.

"Que los capitulares sean elegidos anualmente por todo el pueblo, debiendo formarse al efecto un reglamento por el Supremo Gobierno.

"Que los cabildos con su presidente hagan propuesta por terna o en el modo que mejor se considere para la distribución de empleos por el Supremo Gobierno.

"Que los cabildos informen a lo menos dos veces al año al Supremo Poder Ejecutivo sobre la conducta de los magistrados y demás empleados para su remoción en caso de faltar aquellos a sus deberes.

Que el cabildo de esta ciudad pueda disponer de varias sumas de dinero que en ellas están destinadas por el gobierno de España a diferentes objetos que hoy no tienen efecto, para invertirlos de acuerdo con su presidente en el adelantamiento de las letras y otros ramos de primera importancia que tanto necesita: de que resulta el beneficio común de las demás provincias vecinas que componen la nación. Sobre lo que darán razón individual los diputados que se hallan impuestos.

"No pudiendo subsistir el Estado sin que por medio de la ilustración se formen ciudadanos útiles en las diferentes materias que abrazan los ramos de la administración interior, se promoverá con celo infatigable el establecimiento de dos colegios en esta Capital, bajo el pie y forma en que actualmente se hallan los de Francia e Inglaterra.

"Las cátedras se reducirán especialmente a una de derecho público, una de matemáticas, una de medicina y otras de lenguas, fuera, de las ordinarias de gramática latina, filosofía y teología.

"Si el estipendio fijado a cada uno de los alumnos no fuese suficiente para la dotación de las cátedras, se podrán sostener éstas con una pensión determinada a cada uno de los curatos de esta diócesis con proporción a sus productos anuales.

"Se promoverá con esfuerzos la derogación de las leyes que empeoran la condición de los hijos naturales respecto de los legítimos, no sufriendo la justicia castigar en aquellos el delito de los padres, al paso que a éstos, poco o nada retraen de su incontinencia la consideración del perjuicio que resulte a los hijos que pudieran procrear. Y por identidad de razón las demás leyes penales que son trascendentales a los hijos y demás parientes del delincuente y los que por confiscación de sus bienes priven a aquellos de su legítima, sin perjuicio de las determinaciones canónicas.

"Que todas las leyes establecidas hasta aquí por la Soberana Asamblea Constituyente se sujeten al juicio y reforma del Congreso General; y faltando por ahora la exacta igualdad de los representantes de las provincias, los ciudadanos diputados de ésta enviarán a su cabildo una copia firmada por los dos de la nueva Constitución, antes que se publique para que la provincia reunida en la forma posible preste su aprobación y consentimiento libre o propongan las modificaciones que convengan el interés de la nación y suyo.

"Regirán estas instrucciones, sin perjuicio de las que en adelante tuviera a bien remitirles el mismo cuerpo de electores, suscritas por todos sus miembros como al presente lo hace. Plata, noviembre 8 de 1813."

15.

MARIANO ALEJO ALVAREZ

Mariano Alejo Alvarez era natural de Arequipa. Hizo sus estudios en la Universidad de Chuquisaca, donde se graduó como abogado en 1806. Estuvo entonces en íntimo contacto con los más ardientes revolucionarios de la Universidad. Conoció a Mariano Moreno, que regresó a Buenos Aires a mediados de 1805; a Bernardo Monteagudo todavía adolescente pero ya un audaz y nervioso agitador. Se hallaba estrechamente vinculado a José Antonino Medina, el cura tucumano que, más tarde, hizo con Murillo la gran revolución de La Paz y que fue el más ardiente y apasionado espíritu rebelde de la Real Academia Carolina. A este propósito escribe Benjamín Vicuña Mackenna en su libro sobre la *Revolución de la independencia del Perú*: "Medina es sin duda una de las figuras más importantes de la revolución de Sud América. Fue el autor principal del levantamiento de Chuquisaca en 1809; pues fue profesor de su turbulenta Universidad y maestro de Monteagudo y del esforzado patriota arequipeño don Mariano Alejo Alvarez". Cuando, después de la revolución de La Paz, Medina fue conducido preso al Callao, Mariano Alejo Alvarez lo ayudó a evadirse.

Según el propio Vicuña Mackena, Alvarez llegó a Lima, procedente de Chuquisaca, en 1810, es decir después de las revoluciones del 25 de mayo y del 16 de julio. Llevaba el fermento revolucionario chuquisaqueño. Y en la capital peruana, que se convirtió en el centro de la resistencia hispánica, hizo la propaganda de sus ideas preparando el ambiente para la revolución.

En el *Álbum de Ayacucho*, publicado en 1862 por José Hipólito Herrera, en la galería de próceres de la independencia peruana figura Alvarez. "Data el patriotismo de este señor — dice Herrera — desde que en el Alto Perú se dio el grito de libertad: Llegado de Lima se distinguió por sus principios liberales manifestados en un discurso de inauguración que debió haber pronunciado en su recepción de abogado, lo que no tuvo lugar por habérselo impedido no se sabe qué persona ni de orden de quién, pero que después fue publicado y en la defensa que hizo en favor de los patriotas don Manuel Rivero y don Antonio González ante la Real Audiencia de esta capital el año 1815".

En efecto, para incorporarse al Real Colegio de Abogados de Lima, escribió Alvarez su *Discurso sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América*, en que se ocupaba de la práctica que privaba a los hombres nacidos aquí del derecho de intervenir en el manejo de los asuntos públicos y, al mismo tiempo, exponía, revelando en parte las ideas adquiridas en Chuquisaca, la necesidad de la reforma del gobierno en América.

Alvarez atacaba en el *Discurso* uno de los aspectos más injustos de la dominación española y que fue, sin duda, una de las causas que más influyeron en el movimiento emancipador. "¿Pereceremos en la tierra de promisión —escribía— que nuestros mayores descubrieron? ¿Nuestras ciudades serán gobernadas por los que no las fundaron y nuestros templos por los que no los edificaron? Si nuestros padres levantándose del sepulcro, hicieran estas justas reconvenciones, ¿qué se les respondiera?" Es que casi la totalidad de los cargos políticos, hacendarios, militares, estaban ocupados por españoles, realizándose una exclusión prácticamente absoluta de los americanos. Además, los empleados que venían de España eran con frecuencia hombres incapaces para el ejercicio de las funciones que se les encomendaba cuando no eran inmorales y corrompidos o francamente ineptos.

Con razón dice, pues, Gabriel René-Moreno que Mariano Alejo Alvarez, compañero de los autores de la revolución alto-peruana, fue uno de los precursores de la independencia del Perú.

Dentro de la vida republicana de su patria, Alvarez fue un prestigioso periodista liberal y democrático, inspirado siempre por los principios que había adquirido en la Universidad de Chuquisaca.

16.

UN CRITICO DE ROUSSEAU EN EL ALTO PERÚ

En 1811, la guerra por la independencia de los países ibero-americanos estaba ya en plena marcha. En 1809 se habían revolucionado Chuquisaca y La Paz, en 1.810 Buenos Aires". Quito y otras ciudades. Ya el primer ejército auxiliar argentino, al mando de Castelli, había avanzado por los territorios alto-peruanos y había sido obligado a retroceder en el Desaguadero.

Sin embargo, la situación se hallaba muy lejos aún de estar definida. Los ejércitos españoles tenían muy firmes sus principales posiciones y don José Manuel de Goyeneche avanzaba desde el Perú con sus fuerzas reconquistadoras.

Los elementos reaccionarios podían, pues, creer que jamás se produciría el triunfo de la revolución emancipadora, y oponían a los ejércitos los ejércitos y a las ideas las ideas. Porque junto a la lucha por las armas, había una intensa lucha intelectual, en la que los principios políticos y filosóficos tradicionales trataban de vencer las corrientes revolucionarias. No existían imprentas, pero las escuelas, las universidades y los púlpitos ofrecían sus tribunas a la polémica ardiente. Andaban de mano en mano, por todas partes manuscritos, cuyos originales se encuentran ahora en los archivos y bibliotecas y cuya publicación serviría para mostrar el hervor intelectual de esa época que no era menor que el hervor político.

De entre esos manuscritos, uno muy interesante y que acaba de llegar a mis manos, gracias a la gentileza del Director de la Biblioteca Nacional, señor Gunnar Mendoza, es el que circulaba con el título de *Crítica imparcial del contrato o pacto social de Juan Jacobo Rousseau*,

escrito en 1811, por el padre Juan José María del Patrocinio Matraya y que él mismo calificaba de "contraveneno para la destrucción de los enemigos de la monarquía y de la religión".

El padre Matraya era misionero apostólico en el Colegio de Nuestra Señora de los Ángeles de Tarija. Según la noticia que nos da de sí mismo en el manuscrito, era natural de Italia, habiendo realizado estudios de derecho. Pero, sin vocación para las actividades de la judicatura, hacia 1786, se trasladó a España como comerciante y de allí su espíritu aventurero lo trajo a América. Estuvo en Cartagena, en Quito y en Lima. Y en 1798 se encontraba en la ciudad de Arequipa cuando "se alistó bajo las banderas de San Francisco" tomando el hábito de fraile. Después, viajó por toda la provincia, durante años, hasta instalarse en la ciudad de Tarija.

El padre Matraya escribió su libro para absolver una consulta que le había hecho un cura del Arzobispado de Charcas con motivo de la publicación que hizo Mariano Moreno de una traducción del *Contrato social* de Rousseau, traducción hecha poco antes en España.

Como es sabido de todos los que estas líneas leen, Mariano Moreno, el gran *leader* que encaró los ideales revolucionarios de los pueblos del Río de La Plata, era un fervoroso partidario de las doctrinas de Rousseau. Adquirió ese entusiasmo en la Universidad Mayor de San Francisco Xavier, como otros muchos próceres argentinos de la época. Educado en uno de los colegios de la capital porteña, llegó a Chuquisaca, donde hizo sus estudios de derecho. Aquí, se puso en contacto con la inquieta juventud que se agitaba en las aulas y se contagió de las ideas revolucionarias. Leyó las obras de los enciclopedistas, aprovechando particularmente la famosa biblioteca del canónigo Terrazas. Y cuando regresó a su patria llevaba el espíritu encendido por las ideas de Rousseau.

Por eso, tan luego como se instaló el Gobierno Provisorio independiente de Buenos Aires en 1810, en cuya formación tan gran- de papel le correspondió, Moreno publicó su edición del *Contrato social* convencido de que la revolución no daría todos sus frutos si no se acompañaba el esfuerzo organizador de la nueva patria con un conocimiento de las doctrinas que le daban su contenido ideológico.

En el prólogo que precedía a la traducción, Moreno expresaba esas ideas y manifestaba su entusiasmo por el filósofo de Ginebra en los siguientes términos: "Este hombre inmortal, que formó la admiración de su siglo y será el asombro de todas las edades, fue quizá, el primero que disipando completamente los derechos de los pueblos y enseñándoles el verdadero origen de sus obligaciones demostró las que correlativamente contraían los depositarios del Gobierno". Añadía Moreno que el estudio de la obra daría a los pueblos el estado de conciencia para hacerlos dignos de los beneficios de la libertad. Sin embargo, fiel a sus creencias católicas, declaraba que no se solidarizaba con las ideas de Rousseau, en lo tocante a la religión diciendo: "Como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas".

La obra de Rousseau y el prólogo de Mariano Moreno son, pues, objeto de la crítica de Matraya. "La causa que me ha impelido a escribir este papel —dice el padre— y el fin que me he propuesto con ello ha sido procurar el resarcimiento de los daños originados a la causa y herencia de Jesucristo en estos países por la infernal doctrina contenida en el *Contrato social* que escribió en francés el ginebrino Juan Santiago Rousseau en el año 1762 y ha resucitado imprimiéndolo en castellano el D. D. Mariano Moreno, propagando por este medio su pestilencial veneno, propinado bajo las capciosas expresiones de su maliciosísimo prólogo".

El padre Matraya no se equivocaba en cuanto a la influencia decisiva que las ideas de Rousseau ejercieron en el destino histórico de los pueblos iberoamericanos, no solamente creando el clima necesario para la revolución sino también definiendo la forma constitucional de los pueblos libres.

En efecto, una, vez triunfante la revolución de la independencia y vencidos los ejércitos que representaban el dominio español en América, tuvo que plantearse el problema de decidir la forma de gobierno a adoptarse. El establecimiento del sistema republicano no era de ineludible necesidad histórica. Podían los países iberoamericanos ser libres y organizarse monárquicamente como lo hizo el Brasil, que después del grito de Ipiranga se convirtió en un imperio, con lo que se libró del largo período de anarquía por el que pasaron los otros Estados. Podían haber mantenido el sistema de organización virreinal sin más modificaciones que el cambio del personal gobernante, como lo propusieron en Buenos Aires los alzaguistas. Podían haber creado regímenes dictatoriales semejantes al que dominó en el Paraguay durante el gobierno de Gaspar Rodríguez de Francia y

que permitió a ese país, dentro de una rigurosa disciplina, consolidar la nacionalidad. Podían haber buscado la protección de alguna potencia dentro de un régimen económico y político más libre que el permitido por los españoles y que al mismo tiempo les hubiera garantizado su definitiva desvinculación del gobierno de Madrid.

Sin embargo, los pueblos iberoamericanos prefirieron la forma republicana, haciéndola triunfar frente a resistencias que no dejaron de manifestarse en todas partes. ¿Por qué esa preferencia? ¿No tenían los creadores de las nuevas nacionalidades el ejemplo que les ofrecían los más viejos países del mundo gobernados monárquica o aristocráticamente? ¿De dónde provino esa decisión que orientó definitivamente el destino político de los pueblos de este continente?

Simplemente, de la acción de las corrientes filosófico-políticas que circulaban brotando de ese pequeño libro titulado *El contrato social*, que fue la biblia de los revolucionarios iberoamericanos y que hizo que, sin que se pusieran previamente de acuerdo, aceptaran la forma democrática de organización política.

Tenía, pues, bastante razón el padre Matraya, al pensar en 1811 que si hubiera podido extirparse de las conciencias esas ideas, el principal fermento revolucionario habría desaparecido y los problemas políticos de las colonias españolas en América se hubieran reducido a problemas administrativos o de carácter económico, susceptibles de solución con algo de buena voluntad.

El libro del padre Matraya que tiene cerca de ciento cincuenta páginas de apretada letra, comprende tres partes: un examen crítico del prólogo de Mariano Moreno, un análisis de las doctrinas del *Contrato Social*, y un estudio sobre la aplicabilidad de las teorías de Rousseau a la América Meridional.

En la primera parte, el padre analiza casi frase por frase el prólogo de Mariano Moreno, empleando más de treinta páginas para refutar las tres o cuatro de éste. Niega que exista en América el entusiasmo por la revolución que Moreno pretende encontrar entre los americanos. Distingue los elementos que constituyen la sociedad colonial: indios, criollos y españoles y afirma que ninguno de ellos aspira a un cambio de régimen político. Ignoraba el padre que las revoluciones se hacen siempre por minorías decididas. Para Matraya según esta parte del libro, Mariano Moreno no era más que un alucinado que no se daba cuenta de la realidad americana y que estaba intoxicado de las doctrinas de Rousseau.

La segunda parte está destinada a la crítica del *Contrato Social*, aunque, como dice el Padre Matraya, "no ya en sí mismo sino en cuanto aprobado por el editor (Mariano Moreno), para que conozcamos si su aprobación procedió del mérito de la obra o de la pasión del aprobante". Aquí, a las teorías de Rousseau, según las cuales las leyes nacieron en virtud de un pacto que realizaron los hombres en el origen de las sociedades civiles, el padre Matraya opone los principios de la filosofía política de Santo Tomás. Sostiene, por lo tanto, que las leyes provienen de la razón natural y que, por haberse obscurecido entre los hombres esa razón natural, fue necesario que Dios mismo diera al pueblo los preceptos contenidos en el Decálogo y comisionara a los legisladores para la facción de las leyes, siendo por lo tanto la existencia del pacto social nada más que una absurda ficción. El padre Matraya, después de hacer esa crítica llega a decir: "Queda convicto el infame Rousseau no solamente de hereje, impío, blasfemo y verdadero misántropo, sino también de ignorante, bárbaro y aún irracional; su librito el *Contrato Social* es obra infernal destructora no sólo de los principios de todo derecho natural y positivo, mas también de la naturaleza racional del hombre".

La parte tercera del libro, que es indudablemente la más interesante, se propone criticar "imparcialmente la utilidad de la práctica del pacto social de Rousseau, en América".

Comienza el padre estudiando las condiciones económicas y geográficas de la América del Sur, consignando datos estadísticos sobre las rentas, la población, el comercio, etc. En seguida examina las causas que concurrieron a mantener a los reyes de España en la pacífica posesión de la América. A este respecto dice que España no realizó la conquista y la colonización sólo para obtener beneficios materiales sino para el bien espiritual de las colonias y que habiendo sido España mantenida en la posesión de éstas por el consentimiento de todas las naciones del mundo, se había visto obligada a realizar sacrificios y esfuerzos de todo género para poder dar cumplimiento a su misión. Y anota que si algunos extranjeros hablaban y escribían sobre el derecho de los españoles sobre la América, lo hacían impulsados por la envidia de la gloria que con ello alcanzaba España.

Después de sentar esos antecedentes de carácter geográfico e histórico, el padre Matraya se refiere a los perjuicios materiales y espirituales que traería el cambio de régimen para los pueblos americanos. Desde luego, privados de la ayuda de España, éstos se hallarían expuestos a las amenazas procedentes de otros países del mundo. No podrían atender a su defensa porque no cuentan con ejércitos y con escuadras ni con los recursos económicos ni con la experiencia para crearlos. Como consecuencia, se verían en peligro de ser despojados de sus creencias católicas y obligados a recibir las enseñanzas de los protestantes e incrédulos que los forzarían a aceptar sus doctrinas.

De todo ello concluye el fraile que a la América no le conviene sino "el gobierno antiguo, esto es, el monárquico español en contemplación del interés espiritual y temporal de los americanos".

En toda la obra del padre Matraya se cierne el pavor que le inspiraban los cambios políticos que tormentosamente se anunciaban en esos días. Repetidas veces se refiere a los crímenes cometidos por los revolucionarios tanto en las provincias del Río de la Plata, como en las del Alto Perú, a los "desórdenes, rapiñas y atrocidades de los porteños" que superan, a su juicio, a los mayores que se atribuyen a las autoridades españolas.

Hay también en la obra un pesimismo que le hace presentir que después del triunfo de las corrientes subversivas y por encima de la destrucción, vendrán para la América nuevos males y no quedará sino la sombra de los ideales que guiaron la revolución. "Se quejaban los franceses de su rey —dice el padre— en 1790, se rebelaron contra él, cometieron el sacrílego atentado de juzgar y condenar a muerte a su legítimo señor natural. ¿Y cuál ha sido el resultado de sus cálculos? Que se han acomodado a un estado mucho peor que el anterior". Se refería al absolutismo napoleónico.

A pesar de todo ello, el libro del padre Matraya quedó olvidado en los rincones de las bibliotecas conventuales, mientras la tempestad barría el continente soplando desde las páginas del *Contrato Social* que él había querido aniquilar.

17.

EL MAQUIAVELISMO EN LA REVOLUCIÓN DE LA INDEPENDENCIA AMERICANA

Una vez que comenzó la guerra de la independencia, surgió entre los hombres que la sostenían la mentalidad característica de las épocas de subversión; épocas en que los principios morales se rompen; en que la conducta no obedece sino a las necesidades del éxito; épocas maquiavélicas por excelencia en las cuales el asesinato, el robo, la mentira, se permiten y hasta se aplauden porque conducen al triunfo de una causa; épocas en que la violencia y la astucia dominan en la humana existencia.

Resumiendo casi su filosofía, Maquiavelo decía en sus *Discursos sobre las Décadas* de Tito Livio: "Siempre que se trate de tomar una resolución de la que dependa el bien del Estado no debe nadie detenerse ante razones de justicia o injusticia, de humanidad o de crueldad, de honor o de deshonor; omitirá todo esto y escogerá lo que pueda salvar al Estado y la libertad".

Esos eran los principios que los hombres de 1809 ponían en práctica; bajo la presión de las exigencias del momento, buscando la solución de problemas inmediatos y apremiantes, no pensaban en que la violencia y el crimen podrían volverse contra ellos mismos; no les interesaban las repercusiones lejanas del ultraje a las leyes supremas del mundo moral; salvaban su causa por el terror, la violencia, el engaño, sin considerar que acaso las generaciones futuras tendrían que caminar penosamente por la sangrienta huella abierta de ese modo.

Los hombres de 1809 no aplicaban tales principios a la ventura. Plenamente conscientes de la situación, con propósitos perfectamente definidos, sostenían la lucha siguiendo una filosofía política y una concepción de la naturaleza humana, tan realistas como las de Maquiavelo. Tenían el exacto conocimiento de lo que la astucia, el engaño, el halago, la crueldad, la violencia, la mentira, representan como instrumentos de acción social, como recursos para el manejo de los hombres. Tenían la mentalidad revolucionaria, que, dentro de una extraña contradicción, encierra un idealismo mesiánico y al mismo tiempo un realismo brutal, astuto y cínico.

La guerra de la independencia no se libró, pues, ciegamente, ni obedeciendo sólo a impulsos primitivos como algunos pretenden, sino calculadamente, midiéndose de una y otra parte los recursos materiales, morales y políticos que se tenían a la mano.

Afortunadamente, han quedado documentos que son la prueba de ello, tanto de parte de los realistas como de la de los revolucionarios. Tales son el *Dictamen a pedimento del Excmo. Señor Virrey* de Pedro Vicente Cañete y el *Plan de operaciones* de Mariano Moreno, escritos el primero el 24 de mayo de 1810 y el segundo en agosto del mismo año.

Pedro Vicente Cañete fue uno de los personajes más inquietos de Chuquisaca durante los días que precedieron a la revolución. Era paraguayo de origen. Biznieto de aquel Ruy Díaz de Guzmán que escribió en Chuquisaca el conocido libro sobre la historia del descubrimiento y conquista de las Provincias del Río de la Plata. Hizo sus estudios universitarios y se recibió de abogado en Santiago de Chile, habiéndose incorporado a la Universidad de San Francisco Xavier en 1804. Fue oidor y fiscal de la Real Audiencia, secretario del gobernador Pizarra que lo tenía en grande estima; era, además, escritor y catedrático. Extremadamente ambicioso, tenía una disposición excepcional para la intriga, siendo en el ambiente agitado y nervioso de Chuquisaca de esos días, una especie de Talleyrand, que acaso con sus manejos precipitó los acontecimientos que se produjeron en Chuquisaca el 25 de mayo de 1809.

Pues bien, Cañete que, al decir de Gabriel René-Moreno, habría brillado en las páginas de la historia con fulgor extraordinario si hubiera puesto su talento al servicio de la causa revolucionaria, de la causa del pueblo, se colocó del lado de los realistas.

El *Dictamen* al virrey Hidalgo de Cisneros es una prueba de la audacia, de la amplia visión, de la inteligencia con que desempeñaba su papel. Nos interesa sobre todo ese documento como expresión de una mentalidad, como manifestación de una ideología. Juan Ramón Muñoz Cabrera, que lo reprodujo íntegramente en su historia de la *Guerra de los Quince Años*, decía de él: "Su plan y medios acreditan el insigne maquiavelismo y su inmoralidad política. El doctor Cañete era un terrible consejero".

Desde luego, Cañete tenía una opinión poco favorable a la mentalidad de los pueblos en general. "Se van tras el viento que los mueve", decía. No esperaba por tanto de ellos ni firmeza ni fidelidad, ni entusiasmo superior alguno. Particularmente, tratándose de los pueblos de este continente, pensaba que eran "pueblos sin ilustración, sin disciplina y sin costumbres"; pueblos que viven casi disgregados: "Cada familia se ha mirado como una isla plantada en el alta mar. Cada cual apenas ha podido por sí". Pueblos que por lo mismo carecen de disciplina y de una estructuración social.

Cañete veía la independencia de esos pueblos como una verdadera calamidad. "Cometa funesto de cauda sanguinolenta", la independencia no traerá sino "las guerras civiles, las violencias, las rapiñas y los asesinatos; subseguirán los bandos y facciones entre los peruanos". "No es capaz de ponderarse —añadía— los escándalos que en cada pueblo y en cada barrio se levantarían como columnas de llamas devoradoras entre los mismos americanos por ocupar asiento en las juntas, por obtener mandos y grados, por celos y desconfianzas recíprocas, por ambición y por odio para arrebatar la fortuna los uno de los otros".

Pero como la situación era difícil, como España estaba en las fauces del devorador de Europa, Cañete miraba hacia el futuro y pensando que no debían los gobernantes de América sumirse en el letargo, proponía un plan de acción hecho sobre todo de astucia y lleno de perspicacia política, ya que no había que contar en esos momentos con los recursos militares. "Los pueblos de América están en circunstancias de que ellos mismos han de ser los defensores de la patria (España). Por lo mismo, la milicia nacional americana, sin tropas de resguardo que se puedan reunir en los acontecimientos imprevistos, puede inspirar fácilmente el espíritu republicano. No hay más remedio que disimular este grande riesgo y paladear a los jefes más bienquistos con distinciones y rangos para entretener su ambición como único cimiento del edificio en que se puede salvar la república".

En seguida, sugería que los cuatro virreyes se hicieran cargo del gobierno provisional absoluto de América y convocaran una reunión de Cortes en alguna ciudad céntrica de América, a fin de constituir una Regencia soberana. Esta podría ser otorgada al rey de Inglaterra o a la princesa del Portugal, Carlota Joaquina. Cañete prefería este último recurso, con ciertas condiciones: "Jurando la señora no innovar nuestro sistema, ni introducir tropas, ni elegir jefes ni magistrados extranjeros, sino únicamente auxiliares con armas y artillería para nuestra defensa

interior y marítima bajo la protección de Inglaterra". Cañete creía que la princesa aceptaría ese temperamento porque era infanta de España y como tal tenía derechos espectaculosos a las colonias españolas.

Consideraba Cañete factible el plan siempre que los gobernantes supieran "manejar con maña para servirse de ellos, los caprichos habituales y las pasiones dominantes de los hombres". Cañete tenía de los hombres opiniones personales. "Por lo general se ama la paz como compañera de la pereza", decía. "Los más piensan únicamente en el momento presente y es menester aprovechar la ocasión para apoderarse de la confianza pública, aunque se considere momentánea; porque estos intervalos dan tiempo al gobierno para pensar en los medios de hacerse respetar y temer". "Está comprobado por cien experiencias que el amor a las distinciones es el espíritu que anima a los particulares".

Y, en consecuencia, aconsejaba halagar a los cabildos, al comercio, a las milicias y al clero con "largas promesas y elogios magníficos", con distinciones y precios; recomendaba aprovechar los recursos de la Iglesia: "Que el clero secular, curas y prelados exhorten y ordenen bajo penas espirituales; que en el púlpito y confesionario enseñen y prediquen la defensa de los derechos del Sr. Dn. Fernando VII". En 1812 publicó Cañete acerca de este último punto una casuística carta, que circuló profusamente en el Alto Perú, sobre "la obligación que tienen los eclesiásticos de denunciar a los traidores y exhortar en el confesionario y púlpito sus descubrimientos, sin temor de incurrir en irregularidad los que asistieren armados en los combates contra los insurgentes, ni los que promovieren y concurrieren a la prisión de sus caudillos prófugos".

Cañete envió su Dictamen al virrey Hidalgo de Cisneros el 26 de mayo de 1810, es decir al día siguiente de la revolución de Buenos Aires. Era una comunicación reservada, que, naturalmente no llegó a manos de su destinatario sino a las de los revolucionarios. Y Mariano Moreno la publicó en la edición de la *Gaceta extraordinaria de Buenos Aires* correspondiente al 3 de julio de 1810.

Moreno, que estudió en la Universidad de Charcas; que era un producto auténtico de ésta, donde se empapó del espíritu revolucionario y de la filosofía política de Rousseau, conocía a Cañete, con quien tuvo ocasión de alternar en la ciudad audiencial. Admiraba su talento tanto como detestaba su posición política y por eso, al publicar el documento acusó a Cañete de ser un hombre venal y bajo que no buscaba sino obtener "favores a costa de insulsos papelones".

Pues bien, Moreno, que ataca "los principios depravados", los "planes inícuos" que Cañete proponía para "engañar y esclavizar a los pueblos" y "servir los intereses del Estado", escribió, probablemente inspirado por el propio dictamen de Cañete, un "plan de operaciones" (*) Algunos críticos han tratado de negar que este Plan hubiera sido escrito por Mariano Moreno. Al respecto, el erudito historiador don Enrique de Gandía ha publicado recientemente una extensa obra titulada **Las ideas políticas de Mariano Moreno** - Autenticidad del Plan que le es atribuido, en que, después de un exhaustivo estudio del asunto, llega a las siguientes conclusiones: "Juzgamos el documento auténtico en su mayor parte y sólo creemos interpoladas algunas frases evidentemente anacrónicas que difícilmente pudo escribir Mariano Moreno en 1810". —"Muchísimas ideas del Plan son las mismas que se encuentran en las instrucciones secretas a Castelli y en otros documentos emanados de la Junta y de Moreno. La coincidencia de las ideas se acentúa hasta, en la coincidencia de las palabras". —"No puede, pues, negarse por ningún concepto que el noventa y nueve por ciento del Plan que hemos analizado ha sido escrito por el autor de las instrucciones a Castelli o sea Moreno". —"El cotejo de las ideas lo demuestra de un modo que no admite ni la, duda ni la discusión. Este cotejo, hecho por primera vez en esta forma, Viene a probar un hecho del cual, en realidad nunca hubiera debido dudarse". —"El Plan de operaciones es el documento más importante que ha escrito la pluma de Moreno y el más extraordinario en cuanto se refiere a la política interna y externa, de la independencia americana". frente al cual aquél parecía realmente un "insulso papelón".

Moreno formuló su plan de operaciones por encargo de la Junta Gubernativa de Buenos Aires, como se ha dicho, en agosto de 1810. El documento permaneció reservado, hasta 1896, año en que por primera vez se hizo su publicación.

El objetivo de Moreno era perfectamente definido: el triunfo de la revolución que hacía la América del Sur para gozar de una justa y completa libertad. Moreno pensaba que había que dirigir bien la revolución si no se quería caer en la anarquía. Según él, el hombre gobierna los acontecimientos. "El que tiene gran corazón, espíritu y alma elevada, manda a la fortuna, o más bien, la fortuna no es sino la reunión de esas cualidades poderosas". Y precisamente en las épocas revolucionarias esas cualidades se manifiestan mejor. "Los espíritus generosos se desenvuelven en medio de las más horribles tempestades, aumentando sus fuerzas a proporción de los peligros que los amenazan". La revolución tiene sus exigencias propias. "No se me podrá negar que en la tormenta se manobra fuera de regla".

El plan comprendía nueve capítulos en los cuales Moreno indicaba detalladamente la conducta que debía adoptar se para fomentar el espíritu revolucionario, y consolidar la revolución en las provincias del Río de la Plata, para conseguir la sublevación en el Uruguay y en el Brasil, para mantener relaciones con España, atraerse al Portugal e Inglaterra y para la adquisición de recursos económicos.

Los principios que Moreno aplicaba pueden reducirse a los tres siguientes, genuinamente maquiavélicos: "Los cimientos de una nueva república nunca se han cimentado sino en el rigor y el castigo, mezclado con la sangre derramada de todos aquellos miembros que pudieron impedir sus progresos". "Es evidente que tocando al hombre en sus intereses claudican no sólo el patriotismo sino la buena fe y las demás circunstancias que lo adornan". "Logremos dividir los ánimos e indisponerlos de tal manera que causemos discusiones y convulsiones populares, de que podemos sacar mucho fruto, sembrando entre ellos mismos la semilla de la discordia y de la desconfianza".

Para Moreno, en toda revolución hay tres clases de individuos: la primera, de los adictos al sistema que se defiende; la segunda, de los enemigos declarados y conocidos; la tercera, de los silenciosos espectadores, que" manteniendo una neutralidad son realmente los verdaderos egoístas". Para los primeros aconsejaba Moreno la máxima tolerancia. Sólo debían ser castigadas sus faltas cuando revelaran infidencia. Todo lo demás debe serles disimulado. "Con los segundos debe el Gobierno observar una conducta muy distinta y es la más cruel y sanguinaria. La menor especie debe ser castigada". Y la crueldad y dureza debía ser mayor cuando se tratara de "sujetos de talento, riqueza, carácter y de alguna opinión". Además había que tenerlos sometidos a un cuidadoso espionaje y la menor denuncia de un patriota debía ser acogida, aunque fuera infundada, "para que el denunciante no enerve el celo de su comisión". En cuanto a los terceros, aconsejaba Moreno que el gobierno los atrajera con protección, empleos, negocios, etc.

La prensa debía estar controlada, y en general las informaciones presentar la doctrina del gobierno en la forma más "halagüeña, lisonjera y atractiva". Recomendaba publicar las providencias revolucionarias cautamente" con alguna lentitud, sin mostrar de golpe el veneno a los pueblos envejecidos en sus costumbres antiguas".

Moreno proponía la organización de lo que llamamos hoy quintas columnas en las provincias que aún no se habían sublevado. "Deben mandarse algunos agentes a cada pueblo, de conocimientos y con las instrucciones necesarias del caso y sin que se propaguen de golpe las especies de su misión".

Estableció también Moreno las normas para la conducta de los revolucionarios con respecto a los países de Europa. Acerca de Inglaterra y Portugal decía: "Nuestra conducta con Inglaterra y Portugal debe ser benéfica; debemos proteger su comercio, aminorarles los derechos, tolerarlos y preferirlos aunque suframos algunas extorsiones". Proponía una gestión reservada ante Inglaterra para que ésta, se diera cuenta de la justicia de la causa revolucionaria. Tratándose de los demás países, Moreno expresaba: "Debemos atraernos y ganar las voluntades de los ministros de las cortes extranjeras y de aquellos principales resortes de los gabinetes, aunque sea a costa del oro y de la plata que es quien todo lo facilita".

En lo referente a España, la política que Moreno aconsejaba, no era menos maquiavélica. Si bien cuando Moreno escribió su plan la posición revolucionaria de Buenos Aires era ya perfectamente definida, el doctor recomendaba mantener la ficción del sometimiento al rey don Fernando VII. "El misterio de Fernando es una circunstancia de las más importantes para llevarla siempre por delante, tanto en la boca como en los papeles públicos y secretos; pues es el ayudante de nuestra causa el más soberbio". Todo un capítulo estaba destinado en el plan de Moreno a dar instrucciones sobre el modo de aprovechar el *misterio de Fernando*. "Deben recogerse por la Excelentísima Junta, tanto el Cabildo de esta capital, como de todos los de la Banda Oriental y demás interiores del Virreynato, actas o representaciones que los dichos pueblos hagan a la autoridad que actualmente manda en los restos de España, en cuyas deben expresar las resoluciones y firmeza con que poniendo todos los medios posibles, se desvela para conservar los dominios de esta América para don Fernando VII y sus sucesores, a quienes reconocen y reconocerán fiel y verdaderamente". Moreno detallaba la forma en que esas actas o representaciones tenían que estar escritas, debiendo ser" todas unánimes y conformes en el sentido literal de sus contenidos, con la diferencia de las circunstancias que cada una de ellas deben añadir con respecto a la conducta privada de sus gobernantes". Las exposiciones debían estar redactadas "con el sublime don de la elocuencia".

El plan de aprovechamiento del "misterio de Fernando" obedecía a múltiples razones. Desde luego, al propósito de crear una situación ambigua que permitiera a los revolucionarios evitar los atroces castigos que correspondían a los rebeldes. La revolución perdía parte de su gravedad escudándose detrás de la fidelidad al monarca; adquiría una tonalidad legitimista que casi la justificaba ante las autoridades peninsulares. Al mismo tiempo, se conseguía apaciguar la inquietud de todos los que veían con agrado un cambio de autoridades, pero temían una revolución emancipatoria de España y finalmente se mancomunaba en la revolución a todos los descontentos con la situación de las colonias, fueran ellos monarquistas o republicanos, "sin mostrarles de golpe el veneno".

Otras razones más indicaba Moreno para que la revolución se hiciera en nombre de Fernando VII: 1° "Conseguir que los países extranjeros creyéndonos fieles a la metrópoli no nos nieguen los auxilios que necesitamos sacar de sus estados por nuestro dinero, como armas, municiones, etc.". En efecto, podían dichos países creer que la revolución de la independencia era del mismo género que otras revueltas que casi desde comienzos de la colonia se hicieron al grito de "¡Viva el rey y mueran los tiranos!". 2°- Que mantuvieran por lo menos su neutralidad "porque podrán dudar por algún tiempo cuál es el partido realista". 3° Evitar "que la España pueda remitir tropas en la infancia de nuestro establecimiento". 4° Atraer de España "oficiales extranjeros o nacionales que sean de talento o facultades en alguno de los ramos militares, fundidores o que posean algún arte de los que carecemos". 5° "Además, para atraemos las voluntades tampoco sería oportuno una declaración contraria y tan fuera del tiempo, hasta que radicalmente no sentemos nuestros principios y veamos los sucesos de la España la suerte que corren". 6° "En fin, debe ponerse en práctica cuanto sea concerniente a entretener y dividir las opiniones en la misma España y haciendo titubear y aparentar por algún tiempo hasta que nuestras disposiciones nos vayan poniendo a cubierto".

18.

LA FILOSOFÍA DE DESTUTT DE TRACY

Existe una traducción de los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy, editado en "La paz de Ayacucho", en 1832, en la imprenta del Colegio de Artes (*) Hay otra edición, hecha en Sucre, en 1834, con el siguiente título: *Elementos de ideología del Senador Destutt de Tracy*. Traducción libre del francés al castellano por el Presbítero Juan Justo García, catedrático jubilado de la Universidad de Salamanca. Reimpreso en La Plata, año de 1834. Imprenta chuquisaqueña. El libro, que es de ochenta páginas, trae un extenso prólogo y copiosas notas críticas, que, según la carátula, eran de un catedrático llamado Mariano S. Ni la carátula, ni el prólogo permiten saber a qué Universidad pertenecía ese traductor casi anónimo. Parece ser que era español, pues en el citado prólogo declara que cuenta con "treinta años de un estudio profundo" de la filosofía" con más la práctica y experiencia de diez años invertidos en su enseñanza". Una consagración de esa naturaleza no era usual en aquellas épocas entre los latinoamericanos y menos entre los bolivianos.

De cualquier modo, el libro es interesante. No sólo porque se trata de una obra de alta especulación sino sobre todo porque cuatro años antes de su publicación escribía Simón Rodríguez: "En Bolivia no hay imprenta que publique más de un pliego". Su aparición, pues, revela la importancia que se daba entonces en el país a las ideas de Destutt de Tracy.

Destutt de Tracy fue en la historia del pensamiento un filósofo que puede calificarse de tercera categoría. Fue discípulo de Condillac que a su vez lo era de Locke. Es verdad que creó la "Ideología"; pero este nombre no fue sino un rótulo nuevo para una vieja realidad, pues la "Ideología" no era sino el conocimiento del origen y de la formación de nuestras ideas, viejo tema de la especulación filosófica. En realidad Destutt de Tracy fue un entusiasta partidario de las ideas de Condillac, cuyas obras leyó en la prisión que sufrió por sus ideas políticas y de la cual salió, salvándose de la guillotina, gracias a la caída de Robespierre. Destutt de Tracy no fue un filósofo de gabinete. Llegó a la filosofía después de una vida agitada en los campos de batalla y en los no menos peligrosos de la política de su tiempo. Era coronel de infantería cuando estalló la revolución de 1789. Fue posteriormente mariscal de campo y comandó la caballería en el ejército de La Fayette. Las actividades políticas que desenvolvía dentro del movimiento revolucionario

disgustaron a los jacobinos, que lo llevaron en 1794 a la cárcel, de la que como ya hemos dicho salió cuando cayeron sus enemigos.

Salido de la prisión y lleno de entusiasmo por las ideas de Condillac, Destutt de Tracy se consagró a la filosofía, a la instrucción pública y también a la política. Publicó varios libros. Y entre éstos, los *Elementos de ideología* es quizá su trabajo más importante.

Este libro, sobrio, límpido y breve, era la primera parte de una obra que constaba de tres y que llevaba el mismo título. Fue publicado en Francia en 1803. Comenzaba a ser olvidado en Europa cuando tuvo un resurgimiento inesperado en nuestro continente. Especialmente en la Argentina y en Bolivia. En la Argentina, Juan Crisóstomo Lafinur hacia 1819 y Juan Manuel Fernández de Agüero hacia 1822 renovaron la enseñanza de la filosofía siguiendo sus orientaciones; por ello, ambos fueron perseguidos. En Bolivia, en cambio, el Gobierno del Mariscal Sucre, convirtió en obligatorio su estudio para todos los colegios del país.

Se explica la influencia que la filosofía de Destutt de Tracy tuvo entre nosotros, porque el movimiento revolucionario que nos dio la independencia a los países americanos se hizo bajo la inspiración de los enciclopedistas. Y si bien Destutt de Tracy no era de éstos, seguía sus orientaciones. La "Ideología" estaba construida sobre los grandes principios básicos que sostenían la *Enciclopedia*: afán de colocar al hombre en el plano terreno, dentro de las leyes de la naturaleza de que él forma parte; confianza en la ciencia, en la filosofía y en la perfectibilidad humana; culto apasionado por la razón; deseo de librar al hombre y a la sociedad del influjo de las concepciones religiosas.

La "Ideología", que era ante todo ciencia de las ideas, insistía particularmente en las siguientes afirmaciones:

1°. Pensar no es más que sentir. La existencia misma no es sino sensación, porque no tener sensaciones es lo mismo que no existir.

2°. El pensamiento predomina en la vida humana. El sentimiento y la voluntad son consecuencias del conocimiento; es porque piensa que el hombre siente y quiere.

De ahí el sensualismo, el utilitarismo y el racionalismo que animaban el pensamiento de Destutt de Tracy, haciéndolo tan atrayente para los bolivianos que acababan de salir de una revolución en que habían tratado de destruir todo lo tradicional, tanto en las instituciones como en las conciencias.

En Bolivia, como hemos dicho, la "Ideología" tuvo un destino singular, convirtiéndose en doctrina oficial.

En efecto, el decreto que el Mariscal Sucre dictó el 28 de octubre de 1827, y que se denominaba "Reglamento orgánico para los colegios de ciencias y artes" declaraba obligatorio en dichos colegios el estudio de la "Ideología". El Capítulo XIII, decía:

"94.- La Ideología se estudiará dividiéndola en cuatro exámenes, por la obra de Destutt de Tracy.

"El 1°. Será de ideología propiamente tal.

"El 2°. De la gramática en general.

"El 3°. De la lógica.

"El 4°. Del tratado de la voluntad.

"95.- Durante el estudio de estos cuatro exámenes se ocuparán los cursantes en la hora de práctica en hacer pequeñas disertaciones sobre las materias que estudien, que leerán y discutirán en los días de la semana, eligiendo el catedrático las más bien escritas".

Es oportuno anotar, de paso, que este interesantísimo de decreto del Mariscal Sucre ordenaba al mismo tiempo el estudio del Holbach y Bentham, para no citar sino los filósofos más notables a que el decreto aludía en el capítulo de las "Ciencias Morales" decía: "Se estudiará la *Moral Universal* por Holbach y se darán cuatro exámenes". Y en el capítulo referente al Derecho expresaba: "El cuarto examen será el de código penal, por el que tiene adoptado la República; y el catedrático al tiempo de dar las lecciones hará oportunas observaciones sobre las reformas que exija la legislación penal, consultando los *Tratados y pruebas legales* de Benjamín Bentham".

La división que el reglamento estableció para el estudio de la "Ideología" correspondía a la que el mismo Tracy había hecho en sus obras. Como hemos dicho, los *Elementos de ideología* comprendían tres partes: La primera que constituía la "Ideología propiamente dicha", en la que Destutt de Tracy estudiaba el origen y la formación de las ideas, equiparando pensar y sentir. La

segunda se llamaba "Gramática" y en ella se estudiaba los signos, la expresión de las ideas, mostrando "su poderosa influencia en los progresos de nuestro espíritu". La tercera parte, denominada "Lógica" comprendía el estudio de las combinaciones de nuestras ideas, actividad que Destutt de Tracy pretendía confundir con las de la "Gramática", pues afirmaba que sin "signos" no podían existir raciocinios. La cuarta parte correspondía a la materia que Destutt de Tracy había estudiado en su *Tratado de la voluntad y de sus efectos* publicado en 1815 y en el que exponía las concepciones de la moral utilitarista que profesaba.

El Decreto del Mariscal Sucre no dejó de ser criticado. Se lo consideraba francamente ateo y materialista y se hacía notar que prescindía completamente de la enseñanza religiosa.

El argentino don Juan Ignacio Gorriti, en su libro *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones internas en los nuevos estados americanos*, escrito en Cochabamba, y publicado en Valparaíso en 1836, hacía notar que ese decreto estaba en contradicción con las leyes fundamentales de la República que establecían la conservación de la religión católica y refiriéndose a la obra de Destutt de Tracy decía que era "una obra trabajada de intento para propagar de un modo sistemático el materialismo, que no sólo choca con los misterios de nuestra religión, sino que ha aplicado la segur al cimiento de todas las religiones y de todas las leyes". Gorriti auguraba que de la enseñanza de la "Ideología" resultarían las más perniciosas consecuencias: "Nacerá la guerra civil y la más furiosa de todas las guerras de religión, cuyos intereses servirán de pretexto a pasiones bajas e indómitas. No es necesario ser profeta para hacer este triste pronóstico: en lo pasado puede leerse la historia de lo futuro: observaciones filosóficas sobre el corazón humano bastan también para advertimos del peligro. Aún es tiempo de remediar este inconveniente, desterrando de las escuelas la filosofía de M. de Tracy y sustituyendo otra exenta de tamaños inconvenientes".

Por su parte, el deán de la Catedral de La Plata don Domingo Bustillo, que había sido Vice-Cancelario y que había hecho estudios en las Universidades de París, Berlín y Gotinga, criticaba el decreto en un interesante folleto que publicó en 1867 con el título *Ligeras observaciones aplicables a la instrucción pública*, y en el cual hacía importantes consideraciones sobre la educación racional y sobre la necesidad de escuelas normales. El Deán expresaba: "Los textos designados para la enseñanza de los colegios de la República a la época de nuestra emancipación política, contenían principios irreligiosos y doctrinas anti-sociales, que ofuscando las claras nociones de la virtud y de la justicia, ensalzaron la filosofía sensualista, que tiene por consecuencias precisas el ateísmo, materialismo y fatalismo; que en la moral sienta por único móvil y fin de las acciones humanas, el *interés personal*; y que en la legislación y política conduce al mezquino sistema utilitario de Bentham. Holbach y Destutt de Tracy fueron, pues, los textos favoritos de aquella perversa filosofía intelectual y moral, puesta tan en boga en el pasado siglo por las obras psicológicas de Loke".

Dentro de las inspiraciones de la Ideología, el Gobierno del Mariscal Sucre dispuso, por ley de 9 de enero de 1827, la creación del Instituto Nacional en la capital de la República, y de las Sociedades de Literatura que debían funcionar en las capitales de Departamento.

El Instituto Nacional debía constar de un director, un vice-director y treinta miembros. Sus fines eran, de acuerdo con el decreto: 1° Trabajar en el progreso de las ciencias y las artes; 2°. Difundir en todo el territorio de la República los conocimientos útiles y agradables; 3°. Enseñar las ciencias y las bellas letras; 4°. Redactar los reglamentos y proyectos de reformas necesarios, tanto para su régimen interior, cuanto para las escuelas, colegios y sociedades departamentales; 5°. Cuidar de la biblioteca, del museo y de todo lo que en este orden perteneciera a la nación.

Las Sociedades de Literatura tenían por objeto: 1°. Promover la ilustración dentro del Departamento en que se hallaban establecidas; 2°. Divulgar por la prensa los inventos útiles, los conocimientos agradables y todo lo que tuviera relación con la educación, la moral y la política.

El Instituto y las Sociedades Literarias no llegaron a funcionar sino en 1841. En diciembre del año anterior, se había dictado un decreto ordenando su instalación. Los considerandos de este decreto merecen ser citados. Dicen así:

"1°. Que el primer deber de un gobierno es formar ciudadanos útiles a la nación; 2°. Que esto no puede conseguirse sin el concurso simultáneo de patriotas honrados y de saber que difundan las luces de la civilización, cuidando de la educación de la juventud; 3°. Que para este efecto preparó el Congreso General Constituyente del año 26 los fundamentos de ese grandioso edificio, en la ley de 9 de enero de 1827, que en mucha parte no ha tenido cumplimiento hasta el

día; 4°. Que para formar una nación dócil y obediente a las leyes es forzoso ilustrarla, en todo lo que alcance su capacidad, arreglando cuanto sea concerniente a la instrucción pública"

Tanto el Instituto como las Sociedades Literarias no llegaron a cumplir el fin para el que habían sido creados y la reforma educacional de 1845 los suprimió juntamente con todas las disposiciones educacionales del Mariscal Sucre.

19.

PRECURSORES DEL SOCIALISMO

La personalidad del "Maestro del Libertador", Simón Rodríguez, es una de las más originales de la historia americana. Son conocidas varias anécdotas suyas por las cuales si hubiera nacido en la Grecia clásica habría merecido figurar en la galería de "los filósofos ilustres", de Diógenes Laercio, junto a los maestros del pensar cínico o escéptico. Sin embargo de su aparente excentricidad Simón Rodríguez fue un espíritu profundamente humano y preocupado siempre con los problemas del mejoramiento social.

Dentro de la evolución del pensamiento boliviano, tiene un lugar propio por haber sido en nuestro país el primer representante, de las ideas socialistas.

Simón Rodríguez al igual que casi todos los hombres de su época, se inició en la vida del pensamiento bajo la influencia de los enciclopedistas, especialmente de Holbach y de Rousseau. Las ideas pedagógicas que este último exponía en el *Emilio* son las que aplicó en la educación de su gran discípulo, tratando de hacer que éste, en vez de fatigarse en la conquista de una seca erudición que la pedagogía buscaba en estos tiempos, desarrollara su espíritu en contacto inmediato con la naturaleza y aspirando más que a su pensamiento alcanzara la libertad salvaje de las fuerzas naturales que la sabiduría un poco anquilosada de los libros.

Separado de Bolívar a principios del siglo, Simón Rodríguez se fue a Europa, donde permaneció cerca de veinte años. Trabajó para ganarse la vida, en Francia y en Inglaterra, aprendió lenguas, dirigió una escuela primaria en Rusia, consiguiendo no solamente sustentarse sino también reunir un pequeño capital, que más tarde dilapidó en América.

En el campo de las ideas europeas dominaban entonces las orientaciones sensualistas de Condillac, por un lado, y por otro las de los "Ideólogos". Los nombres famosos del pensamiento eran los de Montesquieu, Rousseau, Condillac y Holbach. También comenzaban a resonar los de De Maistre, Chateaubriand, y otros representantes de la reacción. Pero sólo se pronunciaba tímidamente el de Saint Simón, iniciador de la filosofía socialista en Francia y cuyos discípulos, más que como pensadores o filósofos, aparecían como escritores alucinados o soñadores. Sin embargo, de ello, Simón Rodríguez se inclinó en ese sentido, orientándose dentro del movimiento que, bajo la inspiración saintsimoniana, fundó en París el célebre "Padre Entantin". Como es sabido, éste era un ingeniero y hombre de negocios que se convirtió en propagandista de las ideas de Saint Simón, primero, y en apóstol de una especie de religión comunista después. Los fieles de esta religión se reunían en un templo y ensayaban la creación de una nueva sociedad, cuyas bases eran: la abolición de la propiedad privada, la emancipación de la mujer, la educación mixta y una nueva organización de la familia en la cual los hijos nacidos dentro de la comunidad no debían pertenecer a sus padres ni siquiera conocerlos.

Cuando Rodríguez se encontraba en Francia, el movimiento estaba en sus comienzos. Se hallaba en la etapa en que el Padre Entantin, juntamente con Olindo Rodríguez había fundado el *Productor*, diario destinado a difundir las doctrinas saintsimonistas.

Rodríguez concurrió a las reuniones secretas y oyó de cerca al Padre Entantin, a Olindo Rodríguez y a otros grandes apóstoles de la secta. Pero la influencia más poderosa la ejerció sobre él Pedro Lerroux, que también había formado parte, inicialmente, del grupo del Padre Entantin, del que se separó para desarrollar sus propias ideas.

Lerroux estaba intelectualmente más cerca de Simón Rodríguez que el Padre Entantin. Porque, siendo un fervoroso partidario de las ideas de Rousseau, se asimiló la tendencia del pensamiento de Saint Simón. Además, Lerroux tenía un espíritu más realista que el grupo del Padre Entantin, que acabó disolviendo sus teorías sociales en una especie de mística.

Sin embargo, de este contacto con el grupo del Padre Infantin y con Pedro Lerroux, Simón Rodríguez no estudió ni conoció las obras del propio Saint Simon. Por lo menos así lo declaró en Chile al profesor Van der Heyl, cuando éste, en cierta oportunidad, le hizo notar que sus doctrinas sociales eran análogas a las del filósofo socialista francés.

De todos modos, es evidente que el espíritu de Simón Rodríguez estaba impregnado de las ideas de Rousseau y Saint Simon y que sobre la base de ellas llegó a concebir un socialismo que podríamos denominar de pedagógico. Amalgamó las concepciones que había recogido en el *Emilio*, acerca del poder de la educación natural, con las del saintsimonismo, conocido por él a través del Padre Infantin y de Leroux e imaginó una teoría sobre la transformación de la sociedad por medio de la educación de los niños.

Simón Rodríguez no se limitó a la actividad puramente especulativa, sino que trató de poner en práctica sus concepciones.

En efecto, cuando Bolívar lo trajo consigo a Chuquisaca, le encargó la ejecución de un plan educativo. Creó entonces su famosa Escuela Modelo, que debía enseñar artes y oficios a los niños del pueblo, preparándolos para que pudieran bastarse a sí mismos. La escuela debía sostenerse con el trabajo de los alumnos y aun permitir a éstos sustentar a sus padres ancianos o inválidos.

El pensamiento director de Simón Rodríguez era que organizando escuelas modelos en toda la República, se podría educar cada cuatro años 25.000 hombres que, siendo realmente libres porque lo eran económicamente, contribuirían a la creación de una verdadera democracia social.

La escuela modelo fracasó. Rodríguez no tenía condiciones de hombre de acción. Le faltaba capacidad organizadora. El establecimiento que debía bastarse a sí mismo y dar beneficios causó gastos excesivos al tesoro nacional, acabando por ser clausurado.

Sin embargo, Rodríguez atribuyó el fracaso de su magnífica iniciativa a otra clase de razones, usando argumentos que revelan que su socialismo no era puramente teórico y tenía hondas raíces en su espíritu.

He aquí ante todo, cómo explicaba el objetivo de la Escuela Modelo: "Expidió (Bolívar) un decreto para que se recogieran los niños pobres de ambos sexos, no en casas de misericordia a hilar por cuenta del Estado; no en conventos a rogar a Dios por sus bienhechores; no en cárceles a purgar la miseria o los vicios de sus padres; no en hospicios a pasar sus primeros años a servir para merecer la preferencia de ser vendidas a los que buscan criadas fieles o esposas inocentes. Los niños se habían de recoger en casas cómodas y aseadas, con piezas destinadas a talleres y surtidas de instrumentos y dirigidas por buenos maestros".

La Escuela Modelo había sido objeto de acerba y apasionada crítica. Entre otras acusaciones se le dijo que crearía en Bolivia lo que hoy llamaríamos la lucha de clases. He aquí como respondía Simón Rodríguez a esta acusación: "La intención no era (como se pensó) llenar el país de artesanos rivales o miserables, sino instruirlos y acostumarlos al trabajo para hacerlos hombres útiles, asignarles tierras y auxiliarles en su establecimiento, era colonizar al país con sus propios habitantes. Se daba instrucción y oficio a las mujeres para que no se prostituyeran por necesidad, ni hicieran del matrimonio una especulación para asegurar su subsistencia".

Rodríguez encontraba que, en el fondo, el fracaso de la Escuela Modelo, si en parte se había debido a la incompreensión del Mariscal Sucre, tenía como causa principal el egoísmo de las clases ricas, interesadas en mantener a la población de las ciudades y los campos en la esclavitud. "No se niegue —decía— que algunos habrían perdido con la mudanza. Los burros, los bueyes, las ovejas y las gallinas pertenecerían a sus dueños; de la gente nueva no se sacarían pongos para la cocina, ni cholas para llevar las alfombras detrás de las señoras; al entrar a las ciudades no se dejarían agarrar por el pescuezo (a falta de camisa) por orden de los asistentes, para limpiar las caballerizas de los oficiales, ni a barrer plazas, ni a matar perros, aunque fuesen artesanos; los caballeros de las ciudades no encargarían indiecitos a los curas y como no vendrían, los arrieros no los venderían en los caminos. Lo demás lo saben los hacendados".

Además de esa repercusión que, gracias al maestro del Libertador, alcanzaron en el plano educacional, las ideas de Saint Simon tuvieron otra más importante aún en el plano político: fueron propagadas entre el pueblo durante el gobierno del General Manuel Isidoro Belzu, el presidente más popular que tuvo Bolivia.

Hacia mediados del siglo se produjo la caída del patriciado boliviano que, constituido bajo el régimen de la Colonia española, había continuado dirigiendo casi exclusivamente la vida pública del país. Sobrevino entonces la irrupción de las masas populares y entro la "plebe en acción", al

decir de Alcides Arguedas, abriéndose con ello un período de confusión política, que constituye la época más oscura de la historia boliviana.

Esa transformación se produjo con la ascensión al mando del General Manuel Isidoro Belzu, que dirigió el país desde 1849 y lo gobernó durante seis años, dentro de las más difíciles condiciones, teniendo que debelar casi cotidianamente motines, revueltas y cuartelazos.

Belzu fue un demagogo y consiguió la adoración de las masas. Y para ponerlas de su lado les predicó doctrinas aprendidas en los escritores saintsimonianos. Las imprentas oficiales llegaron a editar folletos socialistas. Y he aquí el contenido de un discurso que en un momento de grande exaltación política, pronunció Belzu ante las muchedumbres en una plaza de La Paz, según el testimonio de un escritor que presenció el acontecimiento.

"Una turba insensata de aristócratas ha venido a ser árbitro ¡ de vuestras riquezas y de vuestros destinos; os explotan sin cesar y no lo echáis de ver; os trasquilan día y noche y no lo sentís; monstruosas fortunas se acumulan con vuestro sudor y sangre y no lo advertís. Se reparten las tierras, los honores, los empleos, las dignidades, dejándoos tan sólo la miseria, la ignominia, el trabajo y guardáis silencio. ¿Hasta cuándo dormiréis así? Despertad de una vez; ha sonado ya la hora en que debéis pedir a la aristocracia sus títulos y a la propiedad privada sus fundamentos. ¿No sois iguales a los demás bolivianos? ¿Esta igualdad no es el forzoso resultado de la igualdad del género humano? ¿Por qué sólo a ellos se les suministra las condiciones de desarrollo material, intelectual y moral y no a vosotros? La propiedad privada es la fuente principal de la mayor parte de los delitos y crímenes, en Bolivia es la causa de la lucha permanente entre los bolivianos, es el principio del actual egoísmo dominante, de aquel egoísmo eternamente condenado por la moral universal. No más propiedad, no más propietarios, no más herencias. ¡Abajo los aristócratas! La tierra para todos; basta de la explotación del hombre".

Infelizmente, la predicación de esas ideas a una masa inculta de campesinos y artesanos no tuvo otro resultado que provocar las violencias que se producen siempre que la plebe es fanatizada y lanzada por la pasión a estrellarse contra las realidades de la vida económica y política. Fuera de llevar a su riguroso cumplimiento la abolición de la esclavitud ya dispuesta por la constitución de Bolívar, Belzu nada práctico hizo para mejorar la condición del pueblo cuya pujanza utilizó para sus fines políticos. Y las doctrinas revolucionarias desaparecieron sin dejar huellas, cuando, muerto Belzu, cayó el país en la sombría tiranía de Melgarejo.

20.

LAS FACULTADES DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Hacia 1845 se produjo en el pensamiento filosófico del país un cambio de importancia cuya manifestación oficial fue el decreto orgánico de Universidades dictado el 25 de agosto de dicho año.

Hasta esa fecha había estado en vigencia el "Reglamento Orgánico para los colegios de ciencias y artes» de 27 de octubre de 1827 inspirado francamente como ya hemos visto en las concepciones de los "ideólogos" franceses.

La adopción de la "ideología» de Destutt de Tracy, en las primeras épocas de la República, se justificaba como hemos dicho ya no solamente porque la "ideología" provenía del enciclopedismo, que había inspirado a los revolucionarios de la independencia, sino también porque contenía elementos que contribuían a estimular la acción política de los creadores de la nacionalidad, tales como el principio de la perfectibilidad humana, el entusiasmo por la ilustración, la confianza en la eficacia social de lo que entonces se llamaba "las luces de la ciencia". La ideología por otra parte, hacía de las ideas la fuente de toda humana actividad y de ese modo legitimaba la existencia de una especie de aristocracia intelectual dentro de la sociedad, doctrina grata a los doctores que habían hecho en Bolivia la revolución y creado la República.

El abandono de la "ideología" sólo se produjo con el ascenso de Tomás Frías a la dirección del Ministerio de Educación. En efecto, todavía en 1840, el Ministro Manuel Sánchez de Velasco al dictar el decreto que establecía el Instituto Nacional y las sociedades literarias expresaba en los considerandos del mismo su convicción de que la formación de ciudadanos útiles al país sólo podía

producirse" defendiendo las luces de la civilización" y que para formar una nación dócil, obediente a las leyes era forzoso ilustrarla en todo lo que alcanzara su capacidad". Y el Reglamento de Universidades, que dictó Casimiro Olañeta en 1842, si bien modificaba en parte la organización creada por la ley de 1827, anunciando con ello el cambio ideológico, la mantenía en vigencia: El reglamento de Colegios de 28 de octubre de 1827 se declara vigente en todo lo que no se oponga a este decreto".

El decreto de 25 de agosto de 1845 y los reglamentos que lo completaron son las manifestaciones oficiales de la transformación que había ocurrido en el pensamiento del país.

Como es sabido, después del auge del sensualismo se produjo en Europa un movimiento de retorno hacia las concepciones adicionales en filosofía y en religión. Aparecieron en Francia Chateaubriand, De Maistre, Lamennais. Como una transacción entre el revolucionarismo del siglo XVIII y las reacciones de comienzos del siglo XIX surgió el movimiento ecléctico de Cousin.

Obedeciendo a ese movimiento europeo, en Bolivia y, en general, en todos los países latinoamericanos, se produjo un retorno a las concepciones clásicas del pensamiento. La religión recobró su viejo prestigio y los pensadores católicos retornaron en la enseñanza el lugar que habían estado ocupando Holbach, Destutt de Tracy o Locke. Se hizo obligatorio el estudio del catecismo. En los colegios de La Paz los textos oficiales eran el Catecismo de Pouget y la Historia Sagrada por Pinton. Los cursos superiores estudiaban el Catecismo Demostrado de Sinorius. El artículo 45 del reglamento de la universidad y de los colegios de La Paz, disponía: "El profesor de Historia y Filosofía dictará en este año escolar (clase primera) un curso de filosofía mental y moral, que cumplirá de los autores más clásicos; guardando unidad de sistema principios".

El artículo 41 del mismo reglamento decía: "Los elementos de Historia Universal se estudiarán en el compendio de Anquetil o por el discurso inmortal de Bossuet debiendo el profesor en este timo caso agregar un extracto histórico de los siglos XVIII y IX hasta el presente".

El decreto de 25 de agosto de 1845 es particularmente interesante para la historia del pensamiento filosófico boliviano porque creó las Facultades de Filosofía y Humanidades.

El decreto, en la introducción, explicando en cierto modo la leva organización universitaria, expresaba que era necesario poner orden y sistema en la instrucción pública, para evitar que ésta estuviera sujeta "a la inestabilidad de las opiniones y a las pasajeras exigencias de la política". Añadía que se había "consultado con este objeto las mejoras y adelantamiento compatibles con los medios de que dispone el Estado". El decreto estaba inspirado por el deseo de un retorno a las tradiciones mentales y por un sentido práctico de las posibilidades nacionales.

Se dividió la República en tres distritos universitarios: Sucre, La Paz y Cochabamba. El artículo 8° del decreto determinaba: "La Universidad constará de cinco Facultades a saber: 1° Facultad de Teología; 2° Facultad de Derecho y Ciencias Políticas; 3° Facultad de Medicina; 4° Facultad de Ciencias Matemáticas y Físicas; 5° Facultad de Humanidades y Filosofía".

No conocemos los reglamentos que se dictaron a sí mismas las Universidades de Sucre y Cochabamba. La de La Paz se dio uno que fue aprobado el 27 de junio de 1846.

De acuerdo con ese reglamento la Facultad de Filosofía y Humanidades debía tener un profesor de alta filosofía y de literatura. La enseñanza de la Facultad duraba dos años y comprendía tres exámenes que debían rendirse cada ocho meses.

El primer examen era "de moral aplicada a política en todas sus relaciones sociales" Serviría de texto la obra que con el mismo título había publicado Víctor Esteban Jouy.

El segundo examen estaba destinado al "arte crítico y del buen gusto literario", y el tercero al arte poética de Horacio y traducida por Martínez de la Rosa.

Como se ve, la primera facultad de filosofía y humanidades boliviana, era muy modesta en todos sus aspectos. Aparte de no tener sino un catedrático y no comprender sino tres exámenes, las materias de estudio eran excesivamente limitadas; en la filosofía propiamente dicha, el reglamento sólo determinaba el estudio de la moral. El estudio de la psicología, de la lógica y sobre todo de la metafísica, no se hacía en la Facultad.

Quizás el autor del decreto presuponía en los estudiantes de la "Facultad de Filosofía y Humanidades" el conocimiento del catolicismo, en el cual los grandes problemas de la psicología, la lógica y la metafísica están ya resueltos definitivamente. Tal vez para él el problema que las facultades debían resolver era sólo el de llevar "a la política y a las relaciones sociales" las normas de la ética y por eso sólo consignó ésa como única materia de exámenes.

De todos modos la distribución de las materias y la sencilla organización de los cursos mostraban que la Facultad de Filosofía y Humanidades era práctica y consultaba efectivamente las posibilidades del Estado, conforme a lo declarado en la introducción del decreto.

Es interesante anotar que en el tercer examen de la facultad el decreto recomendaba la aplicación del arte poética a la comparación de "la poesía europea y la americana, entre ésta y la boliviana, marcando el genio y caracteres de ellas".

La iniciativa era original aunque demasiado prematura, porque hasta ese momento las letras nacionales contaban con pocos exponentes y era por lo mismo difícil determinar su "genio y carácter", que aún hoy nos parecen indefinibles.

21.

LA FILOSOFÍA ESCOCESA

José Joaquín de Mora se hallaba desterrado en Londres, cuando comenzó a interesarse por los pueblos hispanoamericanos. Allí conoció a Bernardino Rivadavia que poco después lo contrató para que se trasladara a la Argentina. Al salir de Europa, Mora escribía, refiriéndose a sí mismo en tercera persona: "El objeto de sus más ardientes deseos es la felicidad de aquellas naciones, la perpetuidad de su independencia, el triunfo de los ideales republicanos sobre la tiranía, el fanatismo, la traición y la ignorancia". En América fue fiel a esos ideales. Los defendió siempre con entusiasmo y sufrió por ellos. Fundó en la Argentina *La Crónica Política y Literaria de Buenos Aires*, órgano oficial. Cuando apenas había iniciado sus labores cayó Rivadavia del Gobierno y Mora tuvo que dejar Buenos Aires. Se trasladó a Chile. Redactó allí la Constitución del año 1828. Pero el triunfo del partido conservador trajo como consecuencia su destierro. Pasó al Perú donde se afilió al partido de Gamarra. La caída de éste le obligó a viajar a Bolivia, donde se puso a las órdenes de Santa Cruz. Tenía 51 años de edad entonces. Fue secretario privado del mariscal. Y empleó todo su talento en la defensa de la Confederación Perú-boliviana.

Estaba en Londres, en calidad de Cónsul General de la Confederación y probablemente encargado de conseguir el reconocimiento de ésta por el gobierno británico, cuando sobrevino la caída de Santa Cruz y con ella el fracaso de la audaz iniciativa de éste, que había querido establecer la unidad política del Alto y el Bajo Perú.

Mora no regresó más a la América. Continuó su carrera en España, donde publicó obras literarias que le dieron gran renombre. Llegó a ser miembro de la Real Academia.

Mora vino oficialmente a América como educador. Y como tal fue recibido en la Argentina, en Chile y en Bolivia. Rivadavia le encargó una escuela. En Santiago creó el Liceo de Chile. En Bolivia fue catedrático de Literatura de la Universidad de La Paz y fundó un establecimiento de educación secundaria.

Para la enseñanza en los establecimientos que tenía a su cargo, escribió Mora varios manuales de carácter elemental. Uno de esos manuales, de derecho romano, escrito sobre la base de la obra de Heinecio, circulaba todavía hace algunos años en la Facultad de Derecho de Sucre.

Su actividad filosófica fue intensa. Durante su permanencia en Chile, tradujo y publicó el *Ensayo sobre el hombre* de Poppe y escribió su curso de *Derecho natural*. En Lima publicó, en 1832, el *Curso de lógica* y el *Curso de ética según la escuela de Edimburgo*.

El pensamiento de Mora seguía las orientaciones de Maine Reid y Dugald Stewart, que predominaron en las universidades de Escocia, en la segunda mitad del siglo XVIII. Maine Reid y Dugald Stewart reaccionaban contra la filosofía de Locke y de Hume, que conducía al escepticismo y trataban de restablecer sobre la base del sentido común, los principios de la virtud, la ciencia y la religión, amenazados por los análisis demasiado sutiles de aquellos pensadores. Para los escoceses, el pensamiento filosófico no podía estar en oposición con las concepciones sanas del hombre corriente y debía tomar sus principios de la conciencia ingenua.

La difusión de los libros de Mora coincidió con el movimiento que el pensamiento filosófico realizaba en Bolivia en 1845. Contribuyó a facilitarla el hecho de que unían las concepciones tradicionalistas de la escuela escocesa en filosofía a las ideas liberales dentro de la política y el derecho, en una amalgama que armonizaba con la mentalidad boliviana del momento.

El *Curso de ética según la escuela de Edimburgo* fue reeditado en La Paz en 1846.

La ética era, para Mora, "la aplicación de la razón a la conducta moral del hombre". Los actos voluntarios, a su juicio, suponían la inteligencia. A la razón correspondía la regulación de los apetitos así como la función de orientar los actos humanos.

Para él, la esencia de lo moral no era el interés, como sostenía la escuela utilitarista, sino el amor a la humanidad. "Convengamos, pues — decía — en que el principio de sociabilidad fomenta el amor a la humanidad, que le sirve de fundamento y que este amor es el móvil principal, es la perfección moral".

Siendo la responsabilidad un supuesto necesario de la acción ética, Mora concluía que ella presuponía la libertad de la voluntad. Contra los partidarios del determinismo, argumentaba en los siguientes términos: "No siendo el hombre una máquina, necesariamente sus determinaciones han de fundarse en motivos; pero de aquí no se infiere que el motivo más fuerte lo ha de arrastrar sin remedio. Supongamos a un hombre en igualdad exacta de dos motivos opuestos; se decidirá por uno de los dos, sin embargo, de que el otro es exactamente igual. Luego no es la fuerza del motivo la que la impele: es otra fuerza superior, que no puede ser otra que la libertad".

De la existencia del mundo moral, ascendía Mora a la afirmación de la existencia de Dios. "El orden moral está en dependencia directa de Dios, Dios es el actor de todo bien".

Finalmente, declaraba que "todas las nociones morales que adquirimos confirman la necesidad del castigo y de las remuneraciones". Y de ahí, concluía que era un hecho la existencia de la vida futura.

Las ideas jurídicas de Mora lo aproximaban a las doctrinas de Rousseau. Desde luego, reconocía que las leyes del derecho natural eran manifestaciones del orden universal creado por Dios. Aceptaba la existencia de un estado natural anterior al estado civil del hombre. En el estado natural, los derechos del hombre eran: la propia defensa, el uso de las cosas irracionales, la libertad y el culto a Dios. El paso del estado natural al estado civil se hizo en virtud de un pacto. "¿Cuáles debieron ser las condiciones de ese pacto primitivo?" se preguntaba Mora y respondía: "Si (el hombre) sacrificó su independencia fue a cambio de la seguridad, fue exigiendo que se respetase su vida, su propiedad como él res: petaba la vida y la propiedad de los otros". Los derechos dentro de la sociedad civil eran: la libertad, la igualdad y la propiedad.

La libertad civil, diferente de la natural, era según él la manifestación más valiosa del progreso social. "El hombre más civilizado es el más libre" — decía.

La igualdad era también un producto del pacto social. En el estado natural "todo es para el que ha abusado de su fuerza; para el débil no hay nada". Sólo en el estado civil puede establecerse el equilibrio y la igualdad entre los hombres.

En cuanto a la propiedad era un derecho condicionado por la obligación del trabajo, según Mora. "Porque no siendo la propiedad establecida sino en bien de la sociedad y no pudiendo nacer este bien sino del trabajo, faltando éste falta la base de la institución".

El *Curso de lógica según la escuela de Edimburgo* fue re-impreso en La Paz en 1848.

En el discurso preliminar explicaba Mora las finalidades del libro diciendo que "no fue su intento sacar disputadores astutos, ni difusos razonadores, ni teóricos sistemáticos; sino indicar a sus alumnos el camino que conduce al descubrimiento de la verdad por medio de un conocimiento claro y metódico de los instrumentos que la providencia nos ha dado para adquirirla".

Refiriéndose a la tendencia filosófica del curso, el autor decía: "Se ha preferido un sistema tan moderado en sus principios, como profundo en sus observaciones: sistema abrazado por una serie de hombres eminentes que de él han sacado los tesoros de luz que han vertido en diferentes ramos de ilustración. Tal es la escuela de Dugald Stewart, Reid, Smith y otros, a la que se ha dado el nombre de Escuela de Edimburgo".

El 5 de diciembre de 1834 pronunció Mora un discurso en la Universidad de La Paz, en su calidad de catedrático de literatura, inaugurando el curso de esa materia.

En dicho discurso se refería a la importancia de la literatura, expresando que ésta toma el trabajo intelectual del hombre y las manifestaciones de su actividad espiritual "para trasladarlos a la sociedad y plantarlos en ella como gérmenes inagotables de vida y de riqueza".

Después de afirmar que el siglo XIX no era un siglo de ilusiones sino de realidades, decía: "La literatura nivelándose con el progreso general de la ilustración no se limita a la observancia práctica de algunos documentos sino que, hermanándose con la filosofía, busca en los mismos secretos de la racionalidad, la causa de sus aciertos".

El interesante discurso fue publicado en un pequeño folleto por la imprenta del Colegio de Artes de La Paz.

22.

EL ECLECTICISMO

Más o menos en la misma época, surgieron en Francia, como reacción contra el naturalismo del siglo XVIII y el sensualismo de principios del XIX, tres escuelas: la teológica de Chateaubriand, de Bonald y de Maistre; la espiritualista de Laromiguière, Biran y Jouffroy y la ecléctica de Víctor Cousin, Damiron, Delavigne, etc.

La primera escuela representaba el retorno al catolicismo ortodoxo. Su influencia se hizo sentir en Bolivia reanimando el pensamiento católico que se había mantenido por debajo de las exaltaciones enciclopedistas e ideológicas de la época. Hacia 1842 se publicó en La Paz la traducción de una obra de Chateaubriand titulada *El siglo de oro del cristianismo*.

Las ideas de la segunda escuela, que en realidad eran las de la escocesa trasladadas a territorio francés, fueron divulgadas en el país por las obras de José Joaquín de Mora a que nos hemos referido en el capítulo anterior.

El eclecticismo fue el movimiento que tuvo en Bolivia mayor difusión. No sólo se publicaron aquí varias traducciones de libros de Cousin, Damiron, Delavigne, Benard sino que se escribieron algunas obras originales inspiradas en el espiritualismo de esos autores, del cual decía en el Brasil Tobías Barreto que no era sino "uno de los gestos de repugnancia que hacía el siglo XIX ante la copa de nuevas y acérrimas verdades que le ofrecían la mano de los grandes pensadores".

El eclecticismo más que un sistema filosófico fue un método para la selección de las ideas. Nació como una proyección de las doctrinas de la escuela de Edimburgo, que como hemos dicho pretendía ser un retorno a las verdades del sentido común. Su fundador Víctor Cousin (1792-1867), fue discípulo de Laromiguière, Royer Collard y Maine de Biran.

De acuerdo con las teorías de Cousin, cuatro concepciones han dominado el pensamiento humano sucesivamente: el sensualismo, propio del hombre primitivo que no tiene de las cosas sino la impresión que éstas producen en los sentidos; el idealismo, que aparece cuando el hombre ha desenvuelto sus facultades especulativas; el escepticismo, que surge en el espíritu cuando el pensamiento ha pretendido resolver los problemas del mundo y de la vida y no lo ha conseguido; y, finalmente, el misticismo, al cual recurre el hombre, que no puede permanecer en la perpetua duda, para conocer por la inspiración a Dios.

Cousin afirmaba que todas esas concepciones tenían una parte de error y una parte de verdad. Y su método consistía en "separar las negaciones falsas y exclusivas y elegir las afirmaciones admisibles de todos los sistemas y por fin coordinarlos científicamente", para conseguir el verdadero conocimiento de la realidad.

Como hemos dicho ya, se hicieron en Bolivia traducciones de obras de Cousin, Delavigne, Damiron, Benard y se publicaron algunas obras bajo la inspiración de sus doctrinas. Vamos a referirnos a los autores de dichos trabajos.

PEDRO TERRAZAS

Jurisconsulto y escritor, que había traducido al castellano las *Armonías económicas* de Bastiat, hizo también la traducción de la *Filosofía moral del siglo XVIII* de Cousin. El libro, publicado en Potosí, el 1° de enero de 1845, llevaba el siguiente título: *Curso de Historia de la Filosofía moral del siglo XVIII, dictado por Mr. Víctor Cousin, publicado por M. M. E. Vacherot y traducido del idioma francés al castellano por Pedro Terrazas*.

En el prólogo, declaraba Terrazas que una afición decidida le había hecho consagrarse a la filosofía y que, después de recorrer varios sistemas, ninguno le había parecido "más bien fundado, más elevado, más digno del hombre que el que había desenvuelto en Francia Mr. Cousin". He aquí cómo sintetizaba Terrazas ese sistema: "Habiendo tenido completo desarrollo todos los elementos de la filosofía con una marcha aislada y exclusiva, no hay ya adónde ir ni qué inventar; no quedaría otra cosa que retroceder y por consiguiente lo único que resta es la recomposición de todos los

elementos aislados, su *fusión* metódica sujetándolos a principios incontestables y arreglados en todo con exactitud y verdad. Esta es la nueva filosofía: éste es el eclecticismo".

Terrazas consideraba la filosofía moral de Cousin como una de las más dignas y elevadas. Y le parecía que estaba llamada a serenar las mentes perturbadas por las filosofías naturalistas, reconduciendo los hombres al seno del cristianismo.

Terrazas expresaba que al traducir la obra de Cousin creía prestar un servicio al país, porque, a su juicio, el predominio de las filosofías naturalistas, desde los comienzos de la vida republicana, había producido su decadencia moral: "Un reglamento antiguo — decía — mandaba que la juventud alimentara su alma con las doctrinas de Destutt de Tracy. La juventud no debiera nutrirse con principios que pueden conducir al egoísmo, al materialismo, a la impiedad, al crimen sistemado; ellos deben ahogar los gritos de la conciencia porque se dan como verdades y producen convencimiento. Quizá ésta es una de las causas de la inestabilidad de los gobiernos sudamericanos y del desorden de los pueblos. El desenfreno de las pasiones es consecuencia del sensualismo".

FÉLIX REYES ORTIZ (1828-1884)

Escritor y periodista prestigioso. Tuvo participación activa en política. Fue profesor durante varios años y tuvo a su cargo el rectorado de la Universidad de La Paz.

El pensamiento filosófico boliviano le debe dos libros. Primero, un breve *Compendio de fundamentos de religión*, publicado en La Paz en 1860, y luego una traducción del *Compendio de Filosofía* de A. Delavigne, que apareció en la misma ciudad, en 1855.

El compendio de religión fue compuesto para los alumnos del seminario y del ateneo de La Paz. El propósito de la obra era establecer los fundamentos filosóficos de la religión. "No hay — decía Reyes Ortiz — ni puede haber oposición positiva entre la verdadera religión y la verdadera filosofía, entre la fe y la razón. La verdadera religión fraterniza con el saber. Poca filosofía decía Bacon, aleja de la religión: mucha filosofía conduce a ella".

El *Compendio de Filosofía* era una traducción de la obra de A. Delavigne, como hemos dicho ya. Pero Reyes Ortiz no se limitó al papel de traductor. "Como el autor francés — decía Reyes Ortiz — que escribió este curso con el carácter de un manual; ha omitido algunos tratados, y tocado rápidamente otros, he aventurado algunas ideas, aumentando algunos tratados y explicando o modificando otros; cuidando siempre de no desvirtuar el sistema".

Son interesantes las consideraciones que hacía Reyes Ortiz en el prólogo del libro, tanto con respecto a la filosofía en Bolivia como con relación al eclecticismo.

"La enseñanza de la filosofía — decía — a tiempo de la creación de las universidades de Bolivia, estaba reducida al árido e infecundo conocimiento de las sumulas, a la sutileza de ras "categorías" y a ese ergotismo aristotélico, resto sin duda de la Edad Media. Más tarde y hasta el presente, en La Paz, se han tomado fragmentos heterogéneos de diversos autores, queriendo conciliar principios repelentes y resultando de esto un monstruoso sincretismo, perjudicial a la ciencia y al espíritu. He aquí el cuadro de esa mezcla — metafísica de La Romigüiere, lógica de Mora y más tarde Balmes, ética de Mora o de Holbach o de Balmes; de modo que resultaba este falso colecticismo— sensualismo francés de Condillac, expuesto y modificado por La Romigüiere, algo de] espiritualismo y de la filosofía descriptiva de Dugald Stewart, materialismo de Holbach y un ápice del teologismo de Balmes. ¿Ha podido haber sistema en este plan?

"Por ese rápido cuadro se ve que el sensualismo ha dominado en nuestro país por más tiempo del que debía. Y no es difícil descubrir la razón de ello. En el centro de Europa está la fuente de la civilización y Bolivia parece estar en los bordes y orillas de esa fuente; de manera que cuando un pensamiento se agita allí, llega aquí tarde y debilitado, como cuando arrojada una piedra en el centro de un pozo produce ondulaciones circulares; algunas de las cuales tocan los bordes y otras se pierden sin tocarlos. El sensualismo de Condillac subsistió, pues, por más tiempo del que debía hasta que llegaron las ondulaciones espirituales tarde y débilmente. Hemos sido tocados por fin de esa agitación filosófica de la Europa y es preciso seguir el camino que nos abre el siglo y que las altas inteligencias despejan".

He aquí lo que Reyes Ortiz decía de la filosofía de Cousin:

"El sistema de este compendio pertenece, pues, a ese sistema dominante, adoptable y adoptado en los países civilizados: hablo del eclecticismo, sistema que, abrazando lo espiritual no

desprecia lo sensual; que habita tanto en el mundo de los sentidos, que se alimenta tanto de las sublimes inspiraciones y arrebatos místicos de Santa Teresa y San Buenaventura, como de las experiencias craneológicas y naturalistas de Gall y Spurzheim; sistema que subsiste y que conquista con éxito el terreno de otras ciencias, a pesar de la acritud de Cormenin, de las reflexiones de los enciclopedistas del siglo XIX y de los ataques de Balmes (cito estos autores por ser los más populares). Cousin se siente cada vez más firme en su trono y desde allí mira con placer los progresos de su sistema. Omiso enunciar más ideas sobre esto porque para hacer un elogio del eclecticismo sería preciso principiar por Empédocles que lo columbró, pasar por la turbulenta escuela de Alejandría, descansar en Leibniz y llegar hasta M. Cousin, que lo introduce en el siglo en que vivimos. Sería menester razonar sobre sus felices conquistas y sus progresos en las ciencias que derivan de lo justo, de lo útil, de lo bello. Su mejor elogio es su popularidad sancionada por el tiempo y el genio".

LUIS QUINTIN VILA

Este escritor muy conocido dentro de las letras bolivianas por haber expuesto un sistema de métrica castellana que después fue adoptado por otros preceptistas sudamericanos, publicó en Cochabamba, en 1889, las *Lecciones de Filosofía elemental*.

El libro era una traducción y compendio de la obra de Ch. Benard "con pocas variaciones y aun adiciones tomadas de diversas fuentes", como lo expresaba el propio autor.

Luis Quintín Vila publicó su libro en la época en que dentro del país se libraba ya la lucha del positivismo y el liberalismo contra el catolicismo y el partido conservador. En los siguientes párrafos del libro se siente el eco de esas luchas que se libraban también en Francia: "Hoy día el movimiento del espíritu filosófico parece haberse detenido. Los diversos sistemas se disputan los espíritus. El *positivismo* y el *escepticismo*, salvas las excepciones, parecen invadir las almas. Pero el espíritu humano no puede detenerse ni adormirse. De los trabajos acumulados de la ciencia y de la historia saldrá una *filosofía nueva*. La condición del éxito es el respeto a las grandes verdades: *Dios, el alma, la libertad, la ley moral*. En cuanto a la parte positiva de la ciencia filosófica su suerte es independiente de los sistemas. Los hechos observados y las verdades adquiridas subsisten y su número ante los espíritus que no son superficiales o que no están cegados se acrecienta cada día".

VICTORIANO SAN ROMÁN

Victoriano San Román, panfletario apasionado, publicó en 1873, en Cochabamba su libro *Elementos de Filosofía Moderna*, escrito sobre el modelo de los tratados eclécticos.

En la introducción, explicaba San Román el origen de su obra, en los siguientes términos: "El estado social actual, lo mismo que la civilización piden con más urgencia el estudio atento de la filosofía. Esta razón, acompañada de la propagación de las doctrinas materialistas, nos han impelido a la formación del presente curso elemental".

San Román tenía un claro concepto de la importancia de la filosofía. He aquí, por ejemplo, cómo se refería a su utilidad práctica: "Las cuestiones relativas al hombre y a la naturaleza humana, no son solamente hechas para excitar nuestra curiosidad. De su solución depende nuestra conducta moral. ¿Cómo el hombre podrá dirigirse en la vida si no sabe ni lo que es él mismo ni de dónde viene ni a dónde va? ¿Si ignora sus propias facultades y la manera como debe emplearlas, si él no conoce ni la causa primera que le ha dado el ser ni el fin para el que ha sido creado"?

En la psicología estudiaba el alma, sus atributos y facultades; dedicaba una lección a la estética, otra a la noología y una tercera a la prasología. Consagraba a la lógica tres lecciones que eran tal vez las más interesantes del libro. Hacía de ellas consideraciones prácticas muy acertadas como las que hablan de la lectura o de la importancia de la duda. He aquí por ejemplo, cómo se refería al testimonio de los hombres como elemento de certidumbre: "Por el testimonio de los sentidos adquirimos el conocimiento de la existencia y cualidades sensibles de los seres materiales que nos afectan, del orden y disposición de la naturaleza visible que nos rodea y de los acontecimientos palpables que pasan a nuestra presencia y de que somos testigos. Pero si no tenemos presentes estos seres sensibles, si su acción fecunda en hechos notables ha pasado en

siglos anteriores a nuestra existencia, o en lugares distantes de nosotros e inaccesibles a nuestro sentido, ¿cómo y por qué medio podremos tener conocimientos seguros acerca de ellos?

"Este medio es el testimonio de los hombres, testimonio tan interesante para nosotros que parece que reproduce y multiplica nuestra existencia, haciéndonos en cierto modo estar presentes en todos los siglos pasados y en todos los países distantes de nosotros. A él somos deudores de la certidumbre de los hechos que sirven de base y fundamento a la religión y a la sociedad; y por lo mismo establecer o defender el pirronismo universal acerca de los hechos históricos, es declararse abiertamente enemigo de la religión y de la sociedad: pues es destruir una y otra por sus mismos fundamentos".

En la parte relativa a la moral, analizaba San Román la naturaleza, el origen y los caracteres de la ley moral. Exponía y criticaba las doctrinas de Epicuro, Bentham, Smith. Se refería a la teoría agustiniana que reducía la moral al precepto: "Ama y haz lo que quieras" y afirmaba que la moral era una ley natural cuyo conocimiento se encontraba al alcance de toda inteligencia.

En la teodicea exponía San Román las pruebas de la existencia de Dios y estudiaba los atributos de éste. Se refería al destino del hombre y demostraba la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad.

RIGOBERTO TORRICO

Debemos citar finalmente a este profesor de Cochabamba, que murió a los veinticuatro años de edad y que publicó en 1854, una traducción del *Curso elemental de Filosofía* de Damiron.

23.

UN MORALISTA KANTIANO

Entre los eclécticos bolivianos, Luis Velasco merece un lugar aparte, no solamente por haber sido uno de los primeros en divulgar en el país las ideas de la escuela de Cousin, sino también por haber orientado su pensamiento en el sentido de la filosofía moral de Kant.

Velasco se hizo cargo de la cátedra del primer curso de la Facultad de Derecho de Sucre, en 1845. Es decir, en los momentos en que se realizaba el cambio radical en la instrucción pública nacional impuesto por decreto de 25 de agosto de dicho año.

Cuando Velasco inició sus labores docentes no existían en el país obras que hubieran podido servir a los estudiantes de derecho dentro de la nueva orientación educacional; todos los escritores que se conocían entonces en las Universidades eran contrarios al espíritu de la reforma. "Materialismo o empirismo — dice Velasco —; ved ahí lo único que encontraba en el fondo de esos escritores que eran reputados como los maestros de la ciencia".

Los escritores más leídos en las Facultades de Derecho eran entonces, según Velasco, Burlamaqui, Volney y Braulio Fox.

De la Filosofía jurídica de Burlamaqui, que gozaba de gran reputación en Bolivia, decía Velasco: "Marcha a tientas, tomando ya el principio universal de la justicia como motivo moral de acción y origen del derecho, ya tributando ciego culto a la doctrina de la utilidad, ya estableciendo como suprema fuente de las determinaciones morales el deseo de la dicha". Añadía Velasco que la obra sobre derecho natural de Burlamaqui parecía más un epítome de legislación romana que un tratado de filosofía jurídica. En cuanto a Volney, decía "que respiraba un muy grosero materialismo". Y en Braulio Fox encontraba todos los defectos y errores de los filósofos del siglo XVIII.

Con el propósito de ponerse en armonía con ras nuevas tendencias educacionales y de dar a sus alumnos una enseñanza que estuviera de acuerdo con la *filosofía del siglo*, se consagró Velasco al estudio de las obras de Dugald Stewart, Cousin y Jouffroy, en las que encontró elementos para el fin que se proponía. "Emprendí, pues, el delicado trabajo — dice — de tomar en estas fuentes los principios que debía enseñar y de acomodarlos con un método racional para seguir con claridad y éxito la serie de mis lecciones".

En 1848, como resultado de esa labor, publicó su *Curso completo de derecho natural*.

La obra, más que de filosofía del derecho era un tratado de ética. En efecto, estaba dividida en cinco secciones que trataban de los siguientes asuntos:

- 1° Los hechos morales de la naturaleza humana;
- 2° La religión natural;
- 3° Los deberes del hombre para consigo mismo o de la moral personal;
- 4° Los deberes del hombre para con sus semejantes;
- 5° Libertad. Igualdad. Propiedad. Conclusión.

No hay en el libro sino referencias incidentales al derecho. Pero esta circunstancia hace de la obra de Velasco una obra única en nuestra literatura filosófica del siglo pasado. La personalidad de Velasco sólo puede parangonarse, por la vocación filosófica, con Mamerto Oyola Cuéllar. Con la diferencia de que mientras Oyola Cuéllar fue un pensador preocupado casi exclusivamente por el problema del conocimiento, Velasco concentró su interés en el problema ético. Velasco tuvo, además, la ventaja, y por eso fue más conocido que Oyola Cuéllar, de escribir con orden y método.

La obra de Velasco es interesante, como hemos dicho ya, por el hecho de que su pensamiento, dentro de las concepciones eclécticas, se había inclinado muy marcadamente hacia las teorías morales de Kant.

Velasco encuentra en la conducta tres estados o grados, que constituyen tres categorías de la vida moral.

En el primer estado, el hombre actúa obedeciendo a las tendencias primitivas de su naturaleza. Como todos los seres animados, el hombre originariamente se mueve de modo instintivo, sin previa deliberación, hacia la satisfacción de sus inclinaciones. En este estado de la conducta, el hombre está dominado por las pasiones. "La pasión determina fatalmente la acción y la dirección de nuestras facultades" — expresa Velasco.

Cuando la razón surge, produce grandes modificaciones en ese estado primitivo de la conducta humana. La razón ejerce un control sobre los impulsos, somete las pasiones al cálculo, que ya no va a la satisfacción de las tendencias en una forma espontánea, sino seleccionándolas, buscando el interés bien entendido de la naturaleza humana. La razón produce una especie de dominio del hombre sobre sí mismo. "Hay en este segundo estado acción armónica entre el elemento apasionado y el elemento racional". El modo de determinación que caracteriza a este estado es el modo *egoísta*, puesto que lo que el hombre busca con su inteligencia es su bien particular. "La razón — dice Velasco refiriéndose a este estado de la conducta moral— es en el hombre la antorcha de Psiquis. Ella sola es la que viene a revelar el fin último de sus pasiones".

Sin embargo, el segundo estado se mueve dentro de un círculo vicioso, desde el punto de vista de la moral. Se busca la satisfacción de las necesidades de la naturaleza humana porque eso es lo moral. Y cuando se trata de definir la moral, se la define como la necesidad de satisfacer las necesidades naturales. Pero la razón humana presiente que el bien real es algo que sale de ese círculo. "El bien, el verdadero bien, el bien en sí, el bien absoluto es el orden universal". Cuando el hombre llega a la comprensión de esta verdad es que ha alcanzado realmente el plano de la verdadera moral, porque su actividad no se orienta por ninguna otra consideración que la de la conciencia de que sus actos tienen trascendencia como elementos del orden universal. El hombre no se encierra en sí mismo. Sus actos tienen proyección universal, porque forman parte de un orden que envuelve a todas las criaturas. Velasco llega, así, a una concepción de una moral de carácter netamente kantiano. Porque para él sólo en el tercer estado moral la conducta está "plenamente purificada de todo lo empírico o de lo que pertenece a lo antropológico" (Kant).

Si bien no reproduce el precepto kantiano según el cual el hombre debe obrar de tal manera que sus actos puedan convertirse en norma universal de conducta, Velasco afirma que la verdadera sustancia de la moral está precisamente en esa universalidad de sus preceptos.

Hay otro aspecto también típicamente kantiano en las concepciones éticas de Velasco. Y es su afirmación de que la moral constituye un imperativo que debe ser cumplido aun contra las propias inclinaciones y los propios intereses, de donde proviene su grandiosa majestad y su profundo sentido. Según Velasco la verdadera moralidad está encerrada en este mandamiento: "quered el bien cualesquiera que sean las consecuencias". "La ley del deber — añade — obliga a todos los hombres no solamente sin consideración a los presentes sino también a los futuros intereses de ellos".

Las secciones de la obra que se refieren a la parte especial de la moral, a los deberes del hombre para consigo mismo y para con sus semejantes, son tratadas por Velasco con una grande elevación y al mismo tiempo con un sentido generoso de humanidad.

Las consideraciones que hace sobre el deber que tiene el hombre para consigo mismo y las que hace sobre los deberes para con los demás hombres, hacen de Velasco no solamente el primer teórico de la ética entre nosotros sino también un auténtico moralista.

24.

EL PENSAMIENTO DE MANUEL JOSÉ CORTES

Manuel José Cortés es conocido entre nosotros únicamente como poeta e historiador. Por ejemplo, Ignacio Prudencio Bustillo, en la bella y breve semblanza aparecida primero en la revista *Adelante* e incluida en el volumen de *Páginas dispersas* publicado recientemente por la Universidad de San Francisco Xavier, dice de él: "Poeta lírico, historiador y escritor jocoso, Cortés se ha distinguido en todos los géneros literarios. Se puede, sin embargo, esbozar su silueta considerando en él sólo al poeta y al historiador".

Otro crítico más reciente, Enrique Finot, en su excelente *Historia de la literatura boliviana*, publicada en México en 1943, dice: "Escribió Cortés además de sus poesías reunidas en 1852 en un opúsculo aparecido en Valparaíso, algunas obras de carácter histórico".

Sin embargo, Cortés es acaso más importante como pensador que como historiador y poeta. Su influencia en el dominio de las ideas ha sido más profunda, aunque no tan notoria como la literaria, pues se ejerció mediante libros que fueron estudiados en el país como textos en los colegios y en la Universidad.

Cortés fue indiscutiblemente un hombre múltiple. He aquí una biografía sintética que hizo de sí mismo en una carta dirigida a Gabriel René-Moreno en 1857:

"Nací en Cotagaita, provincia de Chichas, el 10 de abril de 1815. Hice mis estudios en el colegio de Junín. He sido oficial del ministerio de relaciones exteriores, auditor del ejército, rector del colegio de Potosí, cancelario de la universidad de Sucre, con-juez de la corte suprema, encargado de negocios al Perú, varias veces diputado y prefecto. Como oficial del ejército concurrí a la batalla de Ingavi. Durante el gobierno de Belzu he sido desterrado tres veces y otras tantas he emigrado a la Argentina. Desde el año 33 he escrito en varios periódicos. Estoy para terminar la *Historia de Bolivia*. Tengo escritos algunos dramas y leyendas".

Cortés murió en 1865, en la ciudad de Sucre.

Las agitaciones de su vida se reflejan en la riqueza de sus pensamientos y en la variedad de su obra. Fue un luchador político y sus producciones lo muestran. En un prólogo al parecer inédito para algunas de sus poesías, que se conserva en la Biblioteca Nacional, dice Cortés: "Lo que principalmente he querido es servir a la libertad; porque sé que se puede servirla en verso o en prosa, con la pluma o con la espada, con los hechos o con la palabra. Si en algo sigo constantemente un sistema es en no abandonar jamás una causa que es de todos los hombres y todos los pueblos".

También en su *Ensayo sobre la historia de Bolivia* revela Cortés su temperamento político, diciendo: "Aplaudiremos a los hombres que por sus virtudes merezcan elogios y levantaremos un grito de indignación contra aquellos que por sus crímenes hayan hecho mal a nuestro país". Razón por la cual su historia a veces deja de serlo para convertirse en panfleto, pues como observaba Gabriel René-Moreno en el estudio crítico que publicó en la *Revista del Pacífico* hay ocasiones en que Cortés "manifiesta claramente la más estudiada y culpable parcialidad".

Pero no vamos a ocuparnos ahora de la agitada vida de Cortés ni de su obra poética ni de su labor histórica. Nos vamos a limitar a presentarlo en esa faceta casi desconocida de su existencia que es su obra como pensador.

El pensamiento filosófico en Bolivia ha pasado por varios períodos que, si bien no son originales y se han limitado a seguir las directivas del pensamiento europeo, no por eso han sido menos definidos, fisonomizando las instituciones, presidiendo la conducta de los individuos y animando los movimientos políticos de nuestra patria. Manuel José Cortés pertenece a uno de los períodos más característicos: el ecléctico. He aquí cómo él mismo se refiere, en una página de su *Historia de Bolivia*, al panorama filosófico de su tiempo: "En ras ciencias filosóficas se seguía antes

el empirismo superficial y no pocas veces absurdo de Locke y el sensualismo de Condillac, que caminando sobre las huellas del filósofo inglés transforma la sensación en atención, juicio, reflexión, etc., convirtiendo en actividad la pasividad. Aún tuvo más partidarios Destutt de Tracy que lleva el sensualismo a sus más absurdas consecuencias. Víctor Cousin, que propagó en Francia las doctrinas alemanas, quizás sin comprenderlas lo bastante como lo han creído algunos escritores europeos, es el escritor que ahora está más en boga".

En nuestro libro sobre *La filosofía en Bolivia* hemos mostrado cómo hacia 1845, sufrió el pensamiento nacional una transformación radical. Hasta entonces habían imperado en la república las filosofías naturalistas de los enciclopedistas y de los ideólogos, que presidieron la revolución de la independencia y la creación de la república.

En dicha época, el pensamiento boliviano abandonó el naturalismo para orientarse hacia el eclecticismo de Víctor Cousin.

El eclecticismo es, como se sabe, la doctrina según la cual todos los sistemas filosóficos tienen algo de verdad y algo de error y, por lo tanto, lo más razonable no es inventar nuevos sistemas sino tomar de los que ya existen la parte que tienen de verdad, desechando sus errores. El eclecticismo es, de ese modo, una especie de método, un procedimiento fácil para formarse una filosofía.

El eclecticismo tuvo inmediata repercusión en el país.

Desde luego, dio una nueva orientación a la educación pública. Bajo la dirección de Tomás Frías, que era entonces Ministro de Instrucción, se dictó el decreto orgánico de Universidades de fecha 25 de agosto de 1845, que restauró la educación religiosa y desterró los textos de los filósofos utilitaristas, ideólogos y naturalistas.

En literatura el eclecticismo se manifestó con la boga del romanticismo, como lo hace notar el propio Cortés cuando dice: "Muchas composiciones de nuestros poetas tienen un tinte religioso; en otras aparece la duda y la desesperación, lo que no nos debe causar extrañeza en una época de transición, en que las ideas religiosas, resultado de la dirección de nuestros actuales estudios, están en pugna con la incredulidad que cundió durante la revolución".

El eclecticismo presidió también las corrientes subterráneas de la atormentada política en esos tiempos, poniendo las bases de lo que más tarde llegaría a ser el partido conservador, que luchó contra el liberalismo de raíces positivistas.

El eclecticismo que en su aspecto propiamente filosófico se manifestó en la cátedra y en la prensa tuvo expresiones más permanentes en libros que aparecieron entonces, en una abundancia que hoy asombra sobre todo a quienes ignoran que en Bolivia hubo una importante producción filosófica.

En efecto, Pedro Terrazas hizo en Potosí una traducción del *Curso de filosofía moral* de Cousin; Félix Reyes Ortiz, que publicó un opúsculo de religión, tradujo el *Compendio de filosofía* de Delavigne; Luis Quintín Vila tradujo las *Lecciones de filosofía elemental* de Benard; Victoriano San Román escribió sus *Elementos de filosofía*; Rigoberto Torrico hizo una traducción del *Curso elemental de filosofía* de Damiron; Luis Velasco fue autor de un *Curso completo de derecho natural*; José Manuel de la Reza publicó el *Nuevo manual de filosofía* de Benard; Laureano Paredes escribió un *Extracto de la filosofía del Derecho*, aparte de opúsculos escritos por Telmo Ichazo, José Mas, etc., y de reediciones como la del *Nuevo curso de filosofía* de Eugenio Geruzez hecha en Sucre en 1870, o la del *Curso completo de Derecho Natural*, extractado de Ahrens, Jouffroy, Burlamaqui, etc., reimpreso en Sucre en 1867.

Pues bien, a ese vigoroso y amplio movimiento filosófico pertenece Manuel José Cortés, con las obras a que nos hemos referido al comienzo de esta disertación y con un opúsculo titulado *Introducción general al Derecho* que servía de texto en nuestra Universidad.

La brevedad del tiempo de que disponemos no nos permite un análisis detenido de esas obras, por lo que nos limitaremos a dar sólo una idea de ellas.

Comenzaremos refiriéndonos a la traducción de la *Filosofía elemental* de Gallupi. El barón Pascual Gallupi fue en el siglo XIX uno de los más famosos exponentes del eclecticismo italiano. Perteneció al grupo de los inspiradores de ese movimiento ideológico que después encarnaron Gioberti y Rosmini y que tuvo una influencia poderosa en la vida política de Italia.

Cortés no hizo indudablemente sino una traducción de su obra, pero las traducciones tienen importancia en países como el nuestro. Desde luego, revelan en el traductor una preferencia definida y entusiasta que lo lleva a realizar el esfuerzo de la traducción. Y ese esfuerzo en el caso

de Cortés tuvo que ser considerable, pues la obra de Galluppi comprendía dos volúmenes con más de seiscientas páginas en total. Por otro lado, las obras traducidas pasan a animar el movimiento de ideas del ambiente que se publican. La traducción trasplanta la obra que de otro modo habría permanecido ignorada. Cortés incorporó, pues, a nuestra cultura y a nuestro espíritu el pensamiento del filósofo italiano.

La traducción de Cortés tiene además otro mérito; está precedida de un prólogo en el cual, el escritor boliviano hace una brillante exposición de sus propias ideas.

No puedo resistirme a la tentación de reproducir aquí algunos párrafos de ese prólogo, que mostrarán la amplitud de espíritu y la excelencia de estilo, que caracterizaban a Cortés como pensador.

He aquí lo que decía Cortés sobre la importancia que la filosofía tiene para la vida social: "Donde la razón levanta libremente el vuelo, allí aparece en toda su dignidad la naturaleza humana, allí crece la libertad, cuyo pleno goce anhela el mundo. ¿No podría decirse de la filosofía lo que Turgott dijo del filósofo Franklin, que arrebató el cetro de los tiranos?"

Es igualmente grande la importancia que Cortés atribuye a la filosofía dentro de la vida individual. "Penetrando en lo íntimo de nuestro ser — dice — hallamos dentro de nosotros mismos, según la bella expresión de Laromiguière, un mundo no menos admirable que el mundo de los sentidos. En efecto, cuando la luz de la razón alumbra las profundidades de la conciencia, percibimos fenómenos asombrosos de que antes no sabíamos damos cuenta. Entonces comprende el hombre la excelencia de su naturaleza y la elevación de su destino".

He aquí, ahora, cómo justifica Cortés sus preferencias por la filosofía ecléctica: "Se ha dicho que un sistema completamente erróneo no hallaría cabida en la inteligencia humana; en efecto, si algún sistema ha merecido acogida, ha sido porque contenía alguna verdad, y ésta, libre de error, ha pasado al dominio de la ciencia. De este modo el género humano, o más bien su parte inteligente, ha adoptado el eclecticismo, si por esta palabra se entiende no una conciliación imposible de sistemas contradictorios, sino la adopción de la verdad, sea cual fuere el sistema a que pertenezca".

Con respecto a las relaciones de la filosofía con la religión, las ideas que Cortés expone en el prólogo son también claras y bien definidas. Para él, filosofía y religión no están reñidas, se complementan; son dos formas del conocimiento. "Las ideas religiosas no son otra cosa que ideas más o menos intuitivas, por decirlo así. ¿Por qué, pues, la fe, obra de Dios, no podrá o no deberá ser examinada por la razón, dádiva que Dios ha hecho al hombre?"

Tales son las ideas fundamentales de Cortés. De ellas fluyen los principios que aplica en sus producciones literarias e históricas y en su vida política. Por eso sus versos cantan a Dios, a la libertad, al amor, al dolor y, por eso, su religión le hace atacar a los clérigos y a la Iglesia, sobre todo cuando aquéllos no representan sino intereses materiales, concupiscencias y ambiciones que ocultan detrás de los eternos anhelos místicos de los hombres, para triunfar más fácilmente.

La traducción de los *Elementos de filosofía* fue publicada en Valparaíso en 1852.

Tres años más tarde escribió Cortés su *Bosquejo de los progresos de Hispanoamérica*, que sin lugar a dudas es su mejor obra.

No es un libro de historia, como generalmente se cree. El mismo lo declara en el prólogo cuando afirma que si bien es absolutamente indispensable una historia que muestre la evolución de los pueblos americanos "en armonía con las luces de la época", no es eso lo que se propone realizar por considerarse sin fuerzas para la empresa. "Me propongo — dice — solamente mostrar los progresos que la América independiente ha hecho desde la conquista hasta nuestros días". El libro es, pues, un estudio de carácter sociológico, un ensayo tan interesante de filosofía social que causa asombro que hubiera quedado tan olvidado por los bolivianos.

Desde luego, el título y el espíritu de la obra de Cortés recuerdan el famoso libro de María Juan Condorcet, llamado *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

Si Condorcet expresa su fe en el progreso diciendo en el prólogo de su obra que "no hay marcado ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esta perfectibilidad, independientes de todo poder que quisiera detenerlos, no tienen ningún otro término que la duración del globo en que nos ha lanzado la naturaleza"; Cortés, por su parte, cree que "en los acontecimientos que conserva la historia hay una progresión creciente de mejora, que el bien sobrepuja siempre al mal".

No sabemos si Cortés conoció el libro de Condorcet, al cual no cita ni una sola vez; pero es indiscutible la similitud de los libros. Y si Condorcet es considerado como uno de los precursores de la sociología, como un filósofo de la historia, Cortés debe ser también reconocido como tal, entre nosotros.

Hay sin embargo que establecer una diferencia fundamental resultante del hecho de que Condorcet era naturalista y ateo, mientras que Cortés era ecléctico y espiritualista. Por eso si Condorcet cree que el progreso humano obedece a un lógico proceso natural, Cortés ve en él la intervención divina. "El bien acumulándose y perpetuándose en los pueblos — dice — al paso que el mal desaparece, tal es la justificación de las miras de la providencia, tal la prueba con que la filosofía confirma la sabiduría del orden en el universo".

El libro de Cortés comprende doce capítulos en los cuales, primero, estudia en sus líneas esenciales la vida de los pueblos hispanoamericanos durante la época pre-colombiana, durante la Colonia, en la revolución y después de su independencia, y, luego, analiza las instituciones fundamentales de la sociedad hispano-americana: la religión, la instrucción, la literatura, la industria, el gobierno, la legislación, la autoridad y los derechos del hombre. Ese estudio y ese análisis muestran, según Cortés, que los pueblos hispanoamericanos a pesar de su corta existencia, han experimentado importantes progresos.

Las observaciones de Cortés son tan interesantes, tan precisas, que merecerían una exposición detenida. Pero, como hemos dicho antes, no podemos referirnos aquí sino a sus ideas más importantes. Lo haremos citando en lo posible textualmente sus propias palabras.

Después de describir el estado de la América en la época pre-colonial, entre los aztecas y los incas, llega Cortés a la conclusión de que ese estado distaba mucho del de una sociedad civilizada. "Los derechos políticos eran casi nulos y aun los derechos que la naturaleza confiere a todos los hombres, eran el monopolio de las clases privilegiadas". "El bienestar material era el objeto primordial del Gobierno". "Era bien pequeña la importancia de los individuos sin que fuera mayor la sociedad". Todo eso se debía según Cortés al espíritu materialista de las culturas aborígenes. "El valor de los pueblos — dice — no es considerable sino cuando los mueve y anima un mismo pensamiento moral, cuando bajo la fecunda influencia de la libertad se despliegan las pasiones elevadas. El cuidado excesivo de lo que es puramente material, enerva y degrada el espíritu".

Ideas semejantes le sugiere el cuadro de la conquista española. Cortés no cree que ésta fuera resultado de la codicia. "Nada de lo que es grande y glorioso puede nacer de las malas pasiones; sea cual fuere la constancia y la fuerza que se les quiera atribuir, esas pasiones no son nunca las de una grande masa de hombres, ni pueden por consiguiente animar los esfuerzos de todo un pueblo". La fuerza que impulsó a los españoles a realizar la conquista fue, según Cortés, el deseo de la propagación de la fe católica. "Los españoles, que por siete siglos habían defendido su religión, estaban animados cuando vinieron al nuevo mundo, del mismo espíritu religioso que los árabes a quienes acababan de vencer".

En la colonia observa Cortés que los conquistadores no supieron suprimir las barreras que los separaban de los conquistados. No se consiguió una comunidad de sentimientos, ni de religión, ni de idioma. Los nativos conservaron los suyos. "No sólo permanecieron extraños los americanos a los españoles sino que se puso la América en el más completo aislamiento respecto a los demás pueblos del globo". "No había Gobierno sino Poder". Cosas muy diferentes, según Cortés, "porque para que haya gobernados, es necesario que se les considere, no como una masa inerte que ha de moverse por fuerza sino como seres inteligentes y libres, cuya aprobación es indispensable para que exista la autoridad".

Esa situación preparó el ambiente para la revolución. Pero no fue su causa. "La raíz de la revolución americana ha de buscarse en las ideas a la sazón difundidas en América. Los hechos de que tiene cuenta la historia, son siempre las manifestaciones del pensamiento; esto es demasiado obvio para que pueda ponerse en duda. Los pueblos como los individuos no ejecutan sino lo que piensan".

En el capítulo V estudió Cortés la religión analizando las creencias de los primitivos pobladores de América y el catolicismo de los españoles. Discute las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Y termina proponiendo que América se independice de Roma. "La América — dice — que, a causa de la distancia que la separa de Roma, no puede las más veces proveer a sus

necesidades espirituales, debería quizá formar una iglesia separada. La unidad religiosa subsistiría a pesar de la separación, porque ella consiste en la creencia y no en el gobierno que la declara".

Después de estudiar la instrucción, haciendo un substancioso análisis de las ideas educacionales durante la Colonia y la República, pasa Cortés a ocuparse de la literatura ibero-americana, cuyas características principales observa atinadamente. "La libertad es el genio que anima las composiciones americanas". Porque "la literatura hispano-americana propiamente dicha, data de la guerra que se encendió por la independencia del Nuevo Mundo". Otros atributos de las letras americanas son la sencillez y la naturalidad. "El genio del Nuevo Mundo se muestra sin esos vanos atavíos a que suele recurrir una vieja civilización, como recurre a postizos adornos la mujer, que por la edad ha perdido los encantos del sexo". Encuentra también Cortés como característica de la literatura ibero-americana, la melancolía que atribuye, por una parte, a la impresión que producen en el hombre las vastas soledades del continente y, por otra, a la servidumbre de la época colonial. Cortés piensa que la literatura ibero-americana "debe ser filosófica y tener la noble aspiración de percibir lo bello en su origen, es decir, lo infinito". "La ciencia y el arte deben ser medios que contribuyan al cumplimiento del destino humano. La filosofía ha de mostrar el camino del bien, alumbrado por la antorcha de la verdad; la literatura debe mostrarlo sembrado de flores, a la luz apacible de lo bello o al rayo deslumbrador de lo sublime".

En el capítulo VIII hace Cortés un detenido examen de la vida económica americana. Y en él encontramos algo que para los bolivianos es ya un *ritornello*: "La industria minera, contingente y perecedera por su naturaleza, no ofrece más que una prosperidad momentánea. Véase lo que es Potosí después de haber enriquecido al mundo. Los pueblos que no tienen más que una industria precaria deben dirigir sus esfuerzos a la creación de otra segura y destinar a este fin una parte de su numerario".

Los últimos cuatro capítulos están consagrados al estudio de las instituciones políticas y jurídicas. Desde luego, encuentra Cortés que los países americanos en general no son sino parodia de la verdadera democracia. "Los gobiernos americanos — dice — no son la creación del pueblo sino la obra de la fuerza o de las intrigas de las facciones. De aquí nace que los gobernantes sean exclusivos, que sacrifiquen el interés del país al interés de la bandería a que pertenecen y se hagan opresores para someter a los partidos. De aquí también que muchos de esos gobernadores no tengan el talento ni ninguna de las cualidades que requiere el mando. El partido que los eleva desatiende el mérito y no busca más que al hombre que pueda satisfacer sus mezquinos intereses. El bando vencido, por su parte, acecha la ocasión de derribar al bando vencedor, conspira secretamente y cuando recobra sus fuerzas vuelve otra vez al combate".

Pero esa realidad amarga no hunde en el pesimismo a Cortés, que ha escrito su libro precisamente para demostrar que a la larga el bien vence al mal. Cortés piensa que hay en la conciencia de las masas, en el corazón del pueblo, fuerzas que han de acabar sobreponiéndose a la torpeza de los gobernantes y a las violencias de los políticos. "Hay en el corazón humano — dice — un sentimiento que repeliendo la violencia no concede más que a la razón el derecho de mandar: ese sentimiento, garantía de la dignidad del hombre, explica la oposición que los pueblos hacen a la tiranía, bajo cualquier forma que se presente". "Tampoco se debe olvidar — añade — que existe en los hombres un deseo innato de adelantamiento y de progreso; permaneciendo latente, por decirlo así, en las épocas de atraso, aparece con toda su energía en las épocas de avanzada civilización".

En esos sentimientos confía Cortés. Y por eso termina su libro con esta profesión de fe: "Cuando los gobiernos americanos penetrados de la alta misión de que están encargados, hagan marchar a su respectiva nación por el camino del progreso, ocupará América el punto a que está llamada por la fecundidad prodigiosa de su suelo y por la extensión de su territorio. Entonces llegará a realizar el fin a que le dan derecho los heroicos sacrificios que ha consagrado a la libertad. ¡Plegue al cielo dar en ese grandioso destino, una parte notable a la patria del que esto escribe!".

Con ese espíritu compuso Cortés su *Historia de Bolivia*, en la cual están trascritas literalmente muchas páginas del *Bosquejo*. Para él, la historia no es una ciencia natural. "La tarea del historiador — dice — consiste en comprender en cuanto sea dable, la obra de Dios y la del hombre, en dar a la humanidad una lección moral al mismo tiempo que religiosa".

La historia de Bolivia comienza, según Cortés, con la guerra de la independencia. Enrique Finot en el libro que hemos citado antes, sostiene que esta afirmación de Cortés no es más que

pretexto para prescindir de la época precolombiana y colonial. Pero no es así. Cortés la hacía con absoluta sinceridad. "Sólo los pueblos — dice — que, sin experimentar comprensión alguna se encaminan a la perfección política o social, merecen lugar en los anales del género humano. La esclavitud no tiene historia. Sólo con la libertad hacen los pueblos suyos el elogio o el vituperio y cargan con la responsabilidad de sus acciones".

Dentro de esa misma convicción escribía Cortés en el *Bosquejo* criticando a los que hallaban prematura la independencia de la América hispana: "Los partidarios del régimen colonial ven los males, hartos graves por cierto, que afligen a la América; pero olvidan los que sobre ella han pesado durante la dominación española; no ven que en los horrores mismos de la anarquía hay algo digno del hombre, en tanto que en las calamidades del despotismo no hay sino una profunda degradación moral, señalada por la desaparición de ser racional; la anarquía acredita que hay hombres; la tiranía no prueba sino que hay bestias".

Las bestias no tienen, pues, historia, según Cortés. Sólo hay para ellas la historia de sus dominadores. Por eso pensaba que la historia de Bolivia anterior a la independencia no era sino un fragmento de la historia de España.

Debemos citar finalmente otro trabajo de Cortés también de índole filosófica; su opúsculo titulado *Introducción general al Derecho*, publicado en Sucre, en el cual desenvuelve algunas nociones elementales para el uso de los estudiantes de la Universidad.

* * *

Como se ve, el pensamiento de Manuel José Cortés era vigoroso y coherente, inspirado por una filosofía perfectamente definida. Muchas de sus ideas tienen todavía una viviente actualidad.

En todo caso, el estudio de su obra es interesante, porque su conocimiento permite apreciar la mentalidad de su época y explicar las manifestaciones de la vida social que se encontraba influenciada por esa mentalidad.

Y también porque hace ver que los hombres del pasado boliviano que, como Cortés, actuaron en los diferentes sectores de la vida nacional, tenían una formación filosófica que les daba una vigorosa base de cultura.

Eso explica sin duda por qué el país, a pesar de las convulsiones políticas y las dificultades institucionales, pudo mantenerse vigoroso y seguro de sí mismo. Fueron hombres de un firme y claro pensamiento, de una honda conciencia social y humana los que hicieron que Bolivia, con menores recursos que ahora y con mayores problemas, se afirmara en el siglo pasado a pesar de todas las resistencias políticas que por todos lados se oponían a su creación.

Hombres como Manuel José Cortés, de visión amplia, de perspectivas universales, que no se perdían en el fragor de las luchas momentáneas, han sido los que han dado a Bolivia la contextura que la ha hecho nacer y subsistir. Por eso son dignos de nuestra admiración y de nuestro estudio.

* * *

Otro ecléctico, actualmente ignorado, fue don José Manuel de la Reza, nacido en Cochabamba el 19 de marzo y muerto en 1889.

No fue la vida de Reza tan brillante como la de Cortés, pero fue, sin duda, muy digna. Hizo sus estudios en Cochabamba y se graduó como abogado en la Universidad de San Simón. Desempeñó importantes funciones públicas, habiendo sido en su ciudad natal Rector de la Universidad, Fiscal y Ministro de la Corte Superior. Por dos veces fue convencional y mereció ser elegido presidente de la Asamblea Constituyente de 1861. De espíritu independiente, fue un decidido opositor a los gobiernos de Belzu, Córdova y Melgarejo. Desempeñaba el cargo de fiscal de partido bajo el gobierno de Linares, con el cual simpatizaba, cuando un agente oficial cometió un delito; Reza lo persiguió y lo sometió a juicio, siendo por ello retirado del puesto. Pero Linares, al darse cuenta de la injusticia, la reparó nombrando al íntegro funcionario Ministro de la Corte Superior de Cochabamba.

Reza fue, sobre todo, un educador. Enseñó a la brillante generación de que fueron exponentes Néstor Galindo, Ricardo Terrazas, Julio Méndez, Nataniel Aguirre, Quintín Vila y otros.

Le corresponde un puesto en la historia del pensamiento boliviano por haber publicado en 1874, en la Imprenta del Siglo de Cochabamba, una traducción del *Nuevo manual de filosofía* de Ch. Benard, volumen de 160 páginas que fue editado con la ayuda de Julio Méndez.

No fue Benard filósofo de primera magnitud dentro del eclecticismo; pero sí uno de sus más distinguidos expositores. Tuvo grande influencia en nuestro país porque además de la traducción de Reza, fue publicada diez años más tarde, en la misma ciudad de Cochabamba, otra hecha por Luis Quintín Vila, a la que me he referido ya en mi libro sobre la *Filosofía en Bolivia*. Vila que, como he dicho, fue discípulo de Reza, hizo su traducción de una edición posterior de la obra de Benard, que por lo mismo era más amplia que la de Reza.

* * *

Merece también ser recordado entre los eclécticos bolivianos el cura Felipe Beltrán, que publicó en 1871 en Oruro un opúsculo con el título de *Elementos de sicología, extractados de la filosofía cristiana del padre Ventura de Reaulica*.

El padre Joaquín Ventura de Reaulica fue filósofo y orador a mediados del siglo pasado. Se le llamaba el Bossuet italiano. Actuó en la política de su patria cuando ésta se hallaba bajo el poder temporal del Papa.

La obra del cura Beltrán era un folleto de 36 páginas y se reducía a un estudio del alma y de algunos de sus atributos, como la inmortalidad y la libertad.

El cura Beltrán explicaba así la aparición de su trabajo: "Como la Sicología que tuve a bien extraer de la filosofía cristiana del Padre Ventura de Reaulica fue clasificada de Teología por algunos estudiantes, he resuelto publicarla".

* * *

Debo, finalmente, referirme aquí a dos escritores sucrenses autores de trabajos sobre filosofía del Derecho.

El primero es Laureano Paredes (1822-1864) que escribió un *Extracto de la filosofía del Derecho*. Fue un meritorio educacionista que vivió en Sucre consagrado a la enseñanza, si bien llegó a ser Conjuez de la Corte Suprema de Justicia, Presidente del Tribunal de Valores y Prefecto del departamento de Chuquisaca.

El *Extracto* constituía un opúsculo de 42 páginas y apareció en 1864. Estaba destinado a los estudiantes de la Universidad, cuyo profesor era Paredes. Seguía las orientaciones de Ahrens, definiendo el derecho natural como "el conjunto de los medios o condiciones indispensables para la realización del destino impuesto al hombre por su naturaleza racional, en cuanto estas condiciones dependen de la voluntad humana".

El segundo fue Telmo Ichazo (1853-1900), una de las personalidades más brillantes del partido conservador a fines del, siglo pasado y que infelizmente murió cuando apenas tenía 47 años. Ichazo era un hombre de una mentalidad ágil, de un espíritu vivaz y de una excepcional simpatía. Fue profesor de la Facultad de Derecho de Sucre, Ministro de Hacienda y de Gobierno, Ministro Plenipotenciario en Buenos Aires, Asunción y Montevideo. Con el Paraguay suscribió un tratado de límites acerca del cual publicó un importante estudio. La muerte lo sorprendió a principios de 1900, cuando los conservadores se disponían a presentarlo como candidato a la Presidencia de la República. .

A la edad de 18 años publicó un *Extracto de Derecho Natural o de filosofía del Derecho*. El volumen, de 76 páginas, era una obra de adolescencia en que Ichazo hacía la exposición de las ideas de su profesor don Belisario Boeto, a quien dedicaba el opúsculo, presentándolo "como fruto de los conocimientos que el patriotismo de su inteligencia había depositado en los corazones de la juventud amante de la ciencia".

UN DISCÍPULO DE LAMMENAIS EN BOLIVIA

El abate Roberto de Lammenais fue uno de los panfletarios franceses más ardientes y generosos del segundo cuarto del siglo XIX. Profundamente cristiano, fue llamado por el papa León XII et "último padre de la Iglesia". Pero como sus ideas políticas lo distanciaron de la Iglesia, con la cual llegó a una franca ruptura, Lamartine lo calificó de "jacobino negro de la revolución del siglo XIX".

En esa época en que la Iglesia, reaccionando contra el espíritu de la revolución francesa, se convirtió en instrumento del despotismo, poniendo la religión al servicio de los principios monárquicos, Lammenais sostuvo que la religión era el fundamento de la libertad y de la igualdad entre los hombres y que el cristianismo debía ser la fuente de la verdadera democracia. Trató así de armonizar el catolicismo con el liberalismo y de dar a aquél un sentido renovador y humano.

Lammenais escribió libros que se hicieron inmediatamente populares, en los cuales sus ideas religiosas y políticas, así como su indignación por el espectáculo de la explotación de los débiles y los miserables, se expresaban en forma violenta y llena de pasión.

Pensaba que los dolores de la humanidad obedecían a que ésta se había desviado del camino trazado por Dios y que por tanto nacían del hombre mismo. "El grito del pobre sube hasta Dios, pero no llega a los oídos del hombre", decía. Pero "el cristianismo, amortajado en la envoltura material que lo cubre, reaparecerá en el esplendor de su vida perpetuamente joven". Según Lammenais, la sociedad perversa y anticristiana, llena de egoísmo y de insensatas pasiones, que el orgullo y la avaricia habían hecho insoportables, tema que abandonar sus viejos vicio, restableciendo la fraternidad y el amor sobre la tierra. "Se entrevé — escribía — la época dichosa que saludará en Cristo a su último y supremo legislador". "El Evangelio de Cristo, sellado por algún tiempo, se abrirá ante las naciones y todos vendrán a leer en él y a fundar en él su vida".

Pues bien, las ideas de Lammenais repercutieron en nuestro país. En 1869 apareció en Lima y se reeditó en La Paz en 1871, un libro titulado *La doctrina del pueblo* inspirado en esas ideas. Su autor era Casimiro Corral.

Casimiro Corral nació en La Paz en 1825. Se graduó de abogado en la Universidad de la misma ciudad. Fue Ministro de Estado, diplomático, candidato a la Presidencia de la República en las elecciones de 1873, frente a Adolfo Ballivián, y a la vice-presidencia en 1892 cuando Gregario Pacheco candidateaba a la presidencia. Su personalidad es discutida por los historiadores debido a la intervención que tuvo durante el gobierno de Morales.

Tomás O'Connor d'Arlach, que lo conoció personalmente, lo describe así: "De mediana estatura, delgado como son casi todos los hombres estudiosos, de color moreno, rostro enjuto y expresivo, pera y bigotes negros como su pelo, ojos igualmente negros, vivaces y de mirada profunda; fácil dicción, palabra persuasiva e insinuante, amable y sagaz pero reservado, es imposible tratar al jefe del partido democrático sin apreciarlo inmensamente".

Alcides Arguedas, en cambio, lo consideraba como una curiosa mezcla de leguleyo y de hombre de Estado, de payaso y de mercachifle. "Teórico iluso y obtuso que sabía escribir regularmente".

Este último juicio, por lo menos, es falso, porque sin duda *La doctrina del pueblo* es la obra de un escritor y de un verdadero pensador, habiendo inclusive merecido un elogioso juicio crítico que Emilio Castelar publicó en una revista española. Lo que induce a pensar que la historia deberá revisar su juicio sobre este hombre que al ser derrotado en las elecciones presidenciales en 1873, se dirigió a sus partidarios diciéndoles: "Sometámonos todos a la voluntad nacional y al imperio de la ley; sostengamos el orden a todo trance y Bolivia ingresará en la vía de su prosperidad y ventura".

En todo caso podrá aplicarse a él, como a otros grandes escritores nacionales que naufragaron en las lodosas aguas de nuestra política, aquella conocida frase de Goethe: "Las

insuficiencias de un hombre son los hechos de su época, sus virtudes y su grandeza le son propias".

Lammenais publicó varias obras. Corral se inspiró para escribir su *Doctrina del pueblo* en *El libro del pueblo* del abate francés. Hay la misma forma aforística en ambos libros. La misma fe en el progreso, el mismo fervor religioso y político. Hasta en la extensión *La doctrina del pueblo* y *El libro del pueblo* se asemejan.

Sin embargo, Corral no sigue servilmente al escritor francés. Porque si éste es francamente socialista, aquél es sobre todo un liberal. El pueblo para Lammenais es "la clase dominada en oposición con la dominadora, la políticamente esclava en oposición con la políticamente libre". En cambio para Corral el pueblo no es "la multitud ignorante y vagabunda que se alborota y agita en las perturbaciones sociales" sino "el conjunto de ciudadanos que tienen vínculos indisolubles en la sociedad en que viven, cuyos intereses están ligados ya por el trabajo, ya por su alta inteligencia, ya por las virtudes que poseen, ya por los sacrificios y servicios que rinden a la asociación". De ahí que si Lammenais se dirige a los pobres y les dice: "¡Proletarios, hombres del pueblo, uníos! Corral les recomienda: " Educáos, instruíos".

Desde luego, Corral afirma que el elemento primordial de todo progreso es la instrucción y educación del pueblo, es decir la discusión de la verdad que da la conciencia de las leyes divinas y capacita al hombre para obrar bien y con plena libertad. "La verdad es de todos y para todos como el aire y la luz. La mentira, la calumnia, son elementos deletéreos que corroen la democracia". "Los sofismas en política han derramado tanta sangre como los errores en la religión".

Como consecuencia de ello la libertad del pensamiento es de esencial necesidad. "La verdad no se impone con la espada sino con la razón". Y también la libertad de prensa y de enseñanza. Para Corral, "la prensa libre es la conciencia del pueblo". Por eso, no solamente es perjudicial sino inútil tratar de amordazarla. "Las restricciones, prohibiciones y cortapisas que se oponen a la libertad no hacen otra cosa que comprimir las pasiones que más tarde estallan en el terreno de los hechos". En cambio "de la discusión libre de doctrinas y del choque de ideas antagónicas ha nacido el progreso". Por lo que respecta a la enseñanza, la falta de libertad convierte a los hombres en fanáticos religiosos o políticos. "Y un pueblo fanático es casi siempre instrumento de los demagogos y ambiciosos o víctima cómoda de déspotas y tiranos".

Por eso, Corral ataca la intolerancia que trata de imponer por la fuerza opiniones o creencias determinadas. "La intolerancia es la dictadura del fanatismo. La intolerancia crucificó a Cristo". Y añade que "el verdadero discípulo de Cristo no puede ser fanático ni intolerante".

Así, pues, para Corral, la falta de una buena educación, la falta de instrucción son la causa de los males que pululan en el país". "No puede haber república mientras el ciudadano sea esclavo de la fe que no razona — de la esperanza ciega y fatal que no se apoya en la voluntad libre para obrar espantosamente — de las preocupaciones que extravían la inteligencia — del imperio de los vicios que estragan el corazón y corrompen los sentimientos generosos — de la intolerancia que engendra el fanatismo y la anarquía y que se opone a la caridad — y de la indiferencia que conduce al egoísmo, a la afeminación, a la avaricia y a la inacción".

Corral se declara cristiano: "Por nuestra parte no vacilamos en confesar que la religión de Jesucristo es la sola verdadera. Hace 18 siglos que la humanidad vive del ejemplo y de la palabra de Jesús. En las inquietudes de nuestra alma, en las amarguras de nuestra debilidad, en los peligros y males que nos sobrevienen ¿en quién sino en Jesús y sólo en su doctrina encontraremos la calma, la tranquilidad, el apoyo y la salvación? La humanidad ha sido redimida sólo por la palabra de Jesús por su admirable y santo ejemplo, que prueba su divinidad".

Corral piensa como Lammenais que los grandes cambios que se operan en el mundo, son el anuncio de que se aproxima la redención de la humanidad.

No cree en la eficacia de las rebeliones. "Ninguna insurrección, por legítima que parezca, ha producido los bienes que se prometían sus autores; lo que ha probado que lo que no se obtenga por medios lícitos y legales tendrá siempre consecuencias funestas".

Para Corral sólo son verdaderas revoluciones los movimientos que transforman la fisonomía de los pueblos. "Jesucristo operó la revolución más grande y trascendental en el género humano, revelando al mundo la ley de gracia que consagra la unidad de Dios, la fraternidad universal, la igualdad de todos los hombres, la libertad individual y la eficacia de las virtudes individuales sobre la tierra".

Esa revolución fue para Corral el punto de partida de todos los progresos que posteriormente ha registrado la humanidad y que han permitido paulatinamente reconquistar los derechos usurpados por la fuerza.

La suprema conquista del progreso es según Corral la libertad. "El género humano ha estado encadenado por muchos siglos a los pies de los tiranos de la razón y de la conciencia. La violencia y la impostura han inventado tormentos, hogueras y cadalsos para mantener al hombre en el envilecimiento, en la ignorancia, en la degradación. Unas veces en nombre de Dios y otras con el derecho de la fuerza, los enemigos de la libertad han impedido el desarrollo de la civilización. Pero como es imposible detener el progreso de la humanidad, a pesar de todos sus esfuerzos ha triunfado la causa de la libertad, de la justicia, de la verdad y de la razón".

Por eso " sólo con la libertad en el corazón y la ley en la mano se puede gobernar bien a un pueblo".

Con respecto a los pueblos americanos Corral piensa que han recibido una herencia funesta de los españoles. "Nuestras jóvenes repúblicas no han podido desvestirse de los harapos del coloniaje: aún tenemos en nuestras manos el triste legado de fanatismo, intolerancia, abyección y abatimiento que hemos heredado de los españoles; aún hay entre nosotros déspotas y esclavos, tiranos y siervos desgraciados". "Pocos años contamos los americanos de existencia independiente; ¡pero cuántas manchas y faltas no se registran ya en las cortas páginas de nuestra historia política! No nos han faltado tiranos ni demagogos: nuestra fisonomía y propensiones nos condenan a gritos, que somos descendientes de los españoles".

Sin embargo, Corral tiene fe en el porvenir de nuestro continente: "La democracia se desarrolla, aplica y practica en América y el Nuevo Mundo está destinado a ser el foco de donde irradian las buenas doctrinas que tienen que cambiar la faz de la civilización de todos los pueblos en que aún dominan la teocracia, la autocracia o la anarquía o el militarismo, — por eso creemos que el progreso americano es la esperanza de la regeneración del mundo".

De ahí se sigue su concepción de la doctrina de Monroe: "América para los americanos", dice la doctrina Monroe. Nosotros proclamamos algo más: América para el mundo entero: para todo hombre de cualquier color, secta, raza, origen o región que sea". Por eso afirma enfáticamente: "La palabra *extranjero* está borrada en el diccionario de los verdaderos demócratas".

La grandeza material de los pueblos sólo puede resultar de la libertad económica. "Si desaparecen los privilegios y monopolios. Si la circulación de las riquezas no está entorpecida por restricciones y violencias". Su posición, es francamente liberal a este respecto. "*Laissez faire, laissez passer*, ha proclamado la ciencia moderna. Y en verdad que si no hubiese libertad amplia para la producción y la circulación de la riqueza se aniquilaría la propiedad que es la fuente de opulencia de un país".

Para Corral la propiedad es el fundamento de la vida material. "Atacarla y asaltarla es destruir desde sus bases la sociedad".

El espíritu sinceramente democrático y el amplio liberalismo de Corral se manifiestan en su actitud con respecto a la mujer, al indio y a la pena de muerte.

Piensa que la mujer debe ser liberada. "Dignifiquemos a la mujer y será digna del hombre; démosle los mismos derechos y garantías que tenemos en la sociedad: desatemos las doradas cadenas con que la tenemos adornada y bien pronto la patria florecerá.

En cuanto al indio, observa su abatimiento y su desconfianza y ve que en su espíritu fermentan el rencor y el deseo de rebelión que no dejará de manifestarse en cualquier oportunidad, como lo prueban las frecuentes tentativas de sublevación, y escribe las siguientes palabras: "Todos han ganado con la emancipación del yugo español, menos los verdaderos americanos; porque el indio permanece como en la época del coloniaje en el abatimiento y estupidez, en la grosera idolatría que le fomentan los que sacan ventajas de su ignorancia y superstición. ¡Infeliz! El indio tiene una condición más odiosa que la del esclavo africano. Y no obstante se califica de crimen cada esfuerzo que hace por su libertad".

Corral cree que el indio es un elemento de alto valor humano, por su admirable docilidad, por la suavidad de sus costumbres y por su laboriosidad, elementos que podrían ser aprovechados para el progreso del país.

Sobre la pena de muerte decía Lammenais: " Fue derogada hace dieciocho siglos sobre la cruz de Cristo". Corral escribe: "Cortar el árbol para recoger el fruto es obra de un insensato, pero

cortar la vida del hombre para recoger el fruto de la moralización es obra de salvajes". Es decir, que no se puede con un crimen corregir la criminalidad.

Corral termina su libro con una profesión de fe optimista. Cree que llegará un día la fraternidad de todas las naciones. Entonces no habrá víctimas del fanatismo, ni persecuciones religiosas; todos los idiomas formarán uno solo, todos los pueblos adoptarán las mismas leyes; se formarán grandes confederaciones continentales y las controversias se resolverán con las armas de la razón y la justicia; las fronteras no serán sino líneas geográficas. Entonces vendrá el reino de Dios sobre la tierra, "puesto que todos somos hermanos, hijos de un mismo padre que está en los cielos y que como Gran Soberano legisla en el Universo y en la Eternidad".

La *doctrina del pueblo*, alcanzó grande difusión. O'Connor d' Arlach dice que ese libro dio fama a su autor. Pero del mismo modo que Lammenais fue condenado por la Iglesia de Europa, Corral encontró la resistencia de los elementos religiosos entre nosotros. Un sacerdote lo llamó "diabólico hereje". En esa época se publicaba en Sucre, un periódico titulado *El Cruzado*. Fundado por el padre Mamerto Esquiú, defendía los intereses de la Iglesia y las doctrinas del ultramontanismo. Uno de sus principales redactores, el brillante escritor Miguel de los Santos Taborga, sin duda uno de los polemistas de más fuerza que ha tenido Bolivia, dedicó a Corral una serie de artículos titulados: ¡Doctrina y verdad, o sea antítesis de la doctrina del pueblo" que aparecieron entre el 10 de abril de 1871 y agosto de 1872.

A pesar de que, cuando comenzaron a publicarse dichos artículos, Corral era Ministro de Relaciones Exteriores de Morales y estaba "sentado en el solio del poder y de la grandeza", como dice Taborga, éste hizo la crítica vigorosa del libro, previniendo que la realizaba sobre todo porque "las doctrinas vertidas por el señor Corral son las doctrinas flotantes en nuestras sociedades".

La crítica de Taborga se dirigió principalmente contra las ideas expuestas por Corral sobre la verdad, la revolución francesa y la intolerancia.

Si bien aceptaba la tesis de que "la verdad es de todos y para todos, como el aire y la luz", Taborga observaba que "no todos son para toda verdad", que hay verdades que sólo en ciertas condiciones pueden ser comprendidas: "el reptil que se oculta bajo la tierra no puede mirar al sol como el águila que se embebe en sus rayos"; que las verdades de la religión no se someten al raciocinio: "el raciocinar es un acto del entendimiento; el creer es un acto de voluntad".

Como Corral afirmaba que la revolución francesa había completado la obra iniciada en el Gólgota, Taborga consagró una gran parte de su trabajo a estudiar el siglo XVIII que levantó "el error sobre el ancho pedestal de la corrupción de costumbres, para extender sus sombras sobre el mundo entero". Trató de mostrar que lejos de ser la revolución francesa el complemento del Gólgota, "entre lo cumplido por Jesús en el Gólgota y la revolución hay el antagonismo que hay entre la luz y las tinieblas, la civilización y la barbarie, la caridad que ama la persona y el orgullo que odia y persigue". La revolución francesa no era para Taborga sino "la barbarie, la guerra a la civilización y a las ciencias".

Finalmente, Taborga se refería a los conceptos de Corral acerca de la tolerancia, sosteniendo que "la verdad no divide su imperio con la mentira, ni el sol estaría destinado a alumbrar el mundo si no tuviera fuerza para disipar las tinieblas"; que no se puede tener tolerancia con el error y que, por eso, la Iglesia es intolerante pero al mismo tiempo llena del espíritu de caridad que "no es culpable de complicidad con el error", pero que extiende el amor hacia los descarriados por aquél.

Después, el libro de Corral se hundió en el olvido, envuelto en los pliegues del desprestigio que acompañó a su autor con ocasión de su caída política.

26.

LA FILOSOFÍA JURÍDICA DE AHRENS

En el prólogo de su *Filosofía del Derecho*, publicada en Sucre en 1889, escribía Luis Arze Lacaze: "Es notoria la falta de un texto de derecho natural. El único que se usa y que fue reproducido en La Paz el año 79, es tomado de la obra que publicó Ahrens en 1837 e inferior al original. Y es un anacronismo presentar como actuales, doctrinas de aquella época, desde la cual hasta hoy, las ciencias sociales han andado mucho camino".

Las doctrinas de filosofía jurídica de Ahrens tuvieron en efecto una grande difusión en Bolivia, como la tuvieron en España y en la América toda. Ahrens fue como es sabido un divulgador de las ideas de Krause que se propagaron en España, a través de Sanz del Río y de Giner de los Ríos que hicieron del krausismo el más poderoso movimiento filosófico español del siglo XIX.

En materia jurídica el krausismo se caracterizó por una concepción humanista y universalista del derecho. Para Krause el derecho debía orientar la vida en el sentido de obtener que los hombres, tanto individual como colectivamente, llegaran a la perfección ética. Para Krause el derecho no podía limitarse a garantizar a cada uno el uso de su libertad sino que debía darle las condiciones para que pudiera usar de ella para la realización de su destino, Krause soñaba con una humanidad en que hubieran desaparecido todas las divergencias y todos los antagonismos que actualmente la disgregan.

A causa de una publicación que disgustó a las autoridades políticas y sobre todo de su participación en un motín, Enrique Ahrens (1808-1874) tuvo que refugiarse en Bélgica. Fue designado catedrático de filosofía en Bruselas. En 1838 publicó en París su *Curso de derecho natural*. Después regresó a su patria donde actuó en la política y en la universidad.

El *Curso de derecho natural* fue traducido al español en 1853, habiéndose hecho la edición respectiva en París. El título de esta edición era *Curso de derecho natural o de Filosofía del Derecho formado con arreglo al estado de esta ciencia*.

Ahrens comenzaba estableciendo que la existencia del hombre para subsistir necesitaba de ciertas condiciones. Estas condiciones podía ser físicas, que no dependen de la voluntad humana, o voluntarias y libres. Todo hombre tenía el deber de buscar las condiciones que le permitían realizar su destino. La moral le indicaba al hombre cuál era ese destino y el derecho le proporcionaba las condiciones para realizarlo. La moral consistía en cumplir los fines elevados de la vida. El derecho en disponer de las condiciones exteriores que permitieran el cumplimiento de dichos fines. De ahí que Ahrens consideraba como "la más completa y satisfactoria de todas las que se han dado" la siguiente definición del derecho adoptada por Krause: "El derecho es el conjunto de las condiciones externas e internas dependientes de la libertad y necesarias al desenvolvimiento y cumplimiento del destino racional, individual y social del hombre y de la humanidad".

He aquí las consideraciones que Ahrens hacía sobre la religión: "La conciencia, esta antorcha oculta en las profundidades del yo, que refleja y juzga a todas sus determinaciones, que siembra la quietud en la vida del hombre de bien y la inquietud en el corazón de los hombres corrompidos y que nos revela todo lo que somos, es el primer santuario, el primer templo levantado a la religión. El hombre tiene sobre sí la carga de cumplir su destino su inteligencia y su razón lo llevan a conocer las relaciones en que está con el Ser Supremo, la conducta que debe observar para alcanzar su fin religioso".

Se hicieron en Bolivia algunas ediciones de la obra de Ahrens. Tenemos a la mano una con el título de *Principios de filosofía del derecho o de derecho natural* que es reproducción de la edición española hecha en París en 1853. Pero no comprende toda la obra. Ha sido suprimida la parte relacionada con la "Teoría filosófica del derecho de las instituciones sociales o del derecho público".

La influencia de la filosofía jurídica de Ahrens se hizo sentir también por intermedio de la obra de José Silva Santisteban. Este prestigioso político y jurisconsulto peruano escribió un libro titulado *Derecho natural o filosofía del derecho*, que fue editado en Lima y después traducido al francés. De esta obra de Santisteban se hicieron en Bolivia algunas reediciones. Tenemos noticia de una que se publicó en Santa Cruz en 1867. La cita de Arce Lacaze con que iniciamos el presente capítulo nos informa de la existencia de otra hecha en La Paz en 1870.

Bajo la influencia de Ahrens y Santisteban, publicó en La paz, en 1879, el profesor José R. Mas, un opúsculo titulado *Nociones elementales de derecho natural o filosofía del derecho*, que es sumamente interesante.

En la "Advertencia" con que se abre el libro, el autor declara lo siguiente: "Habiendo enseñado cuatro años consecutivos por el texto de Santisteban, a pesar de hallarme en contradicción con algunas de sus doctrinas, es natural que, en la redacción del mío haya seguido su mismo método y aun tomado muchas de sus palabras, así como las de otros autores que he podido consultar".

El libro consta de dos partes. Una general en que el autor estudia la idea del derecho, las relaciones del derecho natural con las demás ciencias, el desarrollo de la noción del derecho, la necesidad y el objeto del gobierno, la ley y las divisiones del derecho. La parte especial está consagrada al estudio de la personalidad, la libertad, la igualdad, la religiosidad y la sociabilidad, como atributos humanos que el derecho debe defender y, en seguida, de la sociedad doméstica, las sociedades accidentales, la propiedad, la sucesión hereditaria y los contratos.

La definición que Mas adopta para el derecho es la siguiente: "El derecho es el conjunto de prestaciones recíprocas, que los hombres están obligados a hacerse, de medios dependientes de su voluntad y que en el caso necesario es lícito exigirlos aun por medio de la coacción"

Son características las ideas de Mas en lo que se refiere a la tolerancia religiosa, sobre todo en la época en que fueron formuladas. Sostiene que el Estado debe defender y proteger la verdadera religión, y declara: "La tolerancia o mejor dicho la facultad de ejercer públicamente cualquier culto, en un Estado que posee la religión verdadera, debe ser prohibida". Afirma que la libertad de cultos sólo puede existir, como el resultado de una necesidad política, en los países en los cuales hay poblaciones establecidas con diversas religiones y en los Estados que poseen una sola religión sería la tolerancia una punible imprudencia, que no haría sino crear los antecedentes de la disgregación espiritual del pueblo.

También son interesantes sus ideas sobre el derecho a la libertad, en esa época en que comenzaba en el país la prédica del liberalismo. "La libertad no es un fin — dice — como erróneamente predicaba el liberalismo del último siglo; es un medio de acción y su ejercicio es legítimo únicamente cuando conspira a realizar un fin racional".

Por lo que toca a la organización política, Mas afirmaba: "Todo poder emana de Dios, es una verdad que la razón demuestra, que la religión enseña, que la tradición atestigua y que se sorprende en los instintos y en las creencias constantes de la humanidad. El poder político tiene la primera razón de ser y su fuente originaria en Dios; pero no es conferido directa e inmediatamente más que por la comunidad perfecta y en circunstancias dadas puede ser modificada por ella misma". La soberanía del pueblo está pues condicionada por la perfección de éste. No es la voluntad de un pueblo arbitrariamente organizado lo que hace hacer el verdadero poder político. "La misión del gobierno se deduce del principio que le da origen: dirigir la sociedad a su fin racional, conservando el orden y haciendo observar la justicia".

La influencia de las ideas jurídicas de Ahrens así como la de las teorías filosóficas de la escuela ecléctica, se mantuvo en el país hasta el advenimiento del positivismo.

27.

EL POSITIVISMO

Con la guerra del Pacífico se produjo, hacia 1880, un violento cambio en la vida de Bolivia. Como consecuencia de esa guerra, Chile se apoderó de las zonas salitreras del Litoral boliviano, privando al país no solamente de la riqueza que el salitre representaba sino también de la extensa costa que tenía sobre el océano, y encerrándolo entre sus montañas. El hecho llevó la conciencia boliviana hacia la consideración de la realidad en una forma brutal y la preparó para la adopción de principios menos idealistas que los que el eclecticismo y el catolicismo habían venido enseñándole. Fue entonces que apareció en el país el positivismo, cuyas doctrinas se habían difundido ya en todos los países latinoamericanos.

Tenía el positivismo principios que lo aproximaban a la política. La ley de los tres estados, según la cual la humanidad había pasado, primero, por la etapa teológica, después por la metafísica, para llegar finalmente a la positiva, en que la ciencia experimental tendría el gobierno de la existencia humana, constituía una sugestiva interpretación de la historia que incitaba a la modificación de las instituciones. Además, al afirmar que la ciencia transformaría el mundo, haciendo que la naturaleza se sometiera los designios del hombre, el positivismo abría perspectivas nuevas y una visión del progreso ilimitado, que debían necesariamente reflejarse en la vida social. Por otro lado, las doctrinas positivistas eran un alimento intelectual que no exigía muy elevada cultura. La simplicidad a veces ingenua, de sus claras afirmaciones, las hacía fácilmente asimilables aun por los espíritus menos habituados a las disciplinas del pensamiento

filosófico. Así se explica que el positivismo se hubiera inculcado con la política no solamente en Bolivia sino en todos los países latino-americanos, en los cuales constituyó una de las poderosas corrientes de renovación político-social.

El hecho es que en Bolivia el positivismo resultó mezclado en las campañas ideológicas que acompañaron el nacimiento de los primeros partidos basados en principios aparecidos en Bolivia. Hasta entonces la política no había girado sino en torno de grupos personalistas. "Por primera vez en Bolivia — decía Baptista en 1883 — la cuestión electoral lleva envuelta la cuestión social".

El partido liberal, que representaba los ideales renovadores estableció sus doctrinas sobre las bases científicas y filosóficas de la época. Y esas bases fueron las del positivismo. Como reacción, surgió el partido conservador, compuesto por elementos del Gobierno. He aquí cómo definía las tendencias de ese partido su fundador, Mariano Baptista: "Libertad en el orden, en el orden vinculado a la ley social del cristianismo. Nuestras libertades sociales y políticas conquistadas por sobre las tiranías individuales queremos mantenerlas sin extravíarlas en las corrientes del jacobinismo, tiranía colectiva, voltaria y anónima, más sangrienta y voltaria en meses de dominación que la tiranía de los reyes en un siglo de imperio. Y porque queremos mantener esas libertades puras de sofismas en su concepción, puras de violencia en su práctica; porque queremos eso, nos llamamos conservadores".

A la resistencia del gobierno, vino a sumarse la de la Iglesia. El arzobispo de Sucre expidió una pastoral refiriéndose a la Encíclica que el Papa León XIII había dirigido a la cristiandad previniéndola contra la masonería y el liberalismo. El arzobispo enumeraba así los perniciosos principios de liberalismo, dentro del cual estaba involucrado el positivismo: "Separar la Iglesia del Estado, o tenerla encadenada. Debilitar su influencia en la sociedad, coartar su libertad y disminuir sus derechos, con la libertad del culto, la enseñanza laica, el matrimonio civil, la persecución de las órdenes religiosas y la libertad sin freno de pensar y publicar sus pensamientos".

No le fue difícil al positivismo difundirse en el país porque el movimiento de la filosofía naturalista que tuvo tanto ascendiente en los primeros lustros de la República no había llegado a desaparecer completamente. Por debajo de las corrientes eclécticas y espirituales, se mantuvieron vivas muchas de las ideas que habían dejado en el pensamiento nacional los enciclopedistas, los ideólogos y los sensualistas. Los libros que habían servido de textos hasta 1845 se conservaban en las bibliotecas y alimentaban algunos cerebros.

Así, por ejemplo, hacia 1850, como escribe Humberto Vázquez Machicado en su libro sobre el *Aporte cruceño a la cultura Nacional*, dos profesores difundían en Sucre la incredulidad religiosa: Manuel Caballero y Angel Menacho. Gabriel René Moreno, citado por Vázquez Machicado, los describe así: "De vasta ilustración y de índole pacata, el primero, y de talento brillante y seductor el segundo, ambos fueron hijos del Departamento de Santa Cruz, modestos hasta la timidez, materialistas empedernidos, profesores en ramos de mayor o menor importancia. Las dotes de estos hombres se completaban entre sí para la empresa que muy quedos acometieron en torno suyo, contra toda creencia en un orden sobrenatural o revelado, procurando encaminar las ideas de sus adeptos hacia el positivismo experimental de las ciencias naturales". Esos profesores que ejercieron una grande influencia, agrupando en torno suyo discípulos entusiastas y fervorosos, de una "incredulidad irrevocable y categórica" — como dice el propio Moreno — no publicaron nada. La divulgación de sus ideas la hicieron desde la cátedra y también desde la "Sociedad Filética", de la cual ambos fueron miembros. La Sociedad Filética se había fundado en Sucre hacia 1851 para el cultivo de "las ciencias y letras y el estudio de las artes en cuanto tienden a perfeccionar aquellas".

Contribuyó también mucho a la difusión de las nuevas ideas la presencia en el país de algunos hombres de ciencia europeos, como Rodolfo Falb y la Comisión Científica Italiana que visitó Santa Cruz hacia 1875.

Rodolfo Falb, que viajó por las Américas entre 1877 y 1880, estuvo en La Paz reuniendo datos sobre la geología, la etnología y la arqueología del altiplano. Se vinculó con los intelectuales más distinguidos de la ciudad. Dictó conferencias. Provocó algunas polémicas, como la que mantuvieron con don Pedro José Iturri, quien defendió las doctrinas católicas contra una tesis en que Falb había sostenido "que la materia es eterna y que todos los astros y planetas, incluso esta diminuta tierra en que vivimos se formaron ellos mismos por sus leyes eternas, afirmando tácitamente que no hay Dios".

La Comisión Científica Italiana, compuesta por los doctores Benatti, Manó y Logatto, publicó en Santa Cruz en 1875 un folleto que circuló ampliamente en el país con el título de *El naturalismo positivo en la medicina*, en el cual se hacían afirmaciones como éstas: "La vida, considerada bajo el sentido medical (y haciendo abstracción completa de toda cuestión moral, religiosa, que no es, lo repetimos, de nuestro dominio), la vida pertenece esencial y exclusivamente al dominio de la materia y consiste en una continuada serie de movimientos que no son sino el resultado de otros movimientos". "Materialmente hablando, el hombre, al par de cualquier otro ser, no representa sino una forma transitoria en el eterno círculo de la naturaleza, una diminuta molécula en la inmensidad". He aquí cómo hacía el folleto la defensa del positivismo: "El positivismo ha tenido la dicha de romper de un solo golpe la horrible y dura cadena que tenía atados al poste de la inmovilidad los afanosos brazos del progreso medical y una vez vencedor, este mismo positivismo ha puesto la razón única y brillante de los hechos, en el altar de la ciencia".

En Bolivia no tuvo aceptación la religión de la humanidad imaginada por Comte. No se tomó en serio el templo, el catecismo, el calendario ni la Diosa Humanidad. Sólo se profesaron las doctrinas científicas y filosóficas del maestro. Y su divulgación, más que por individuos determinados, se hizo por algunos grupos de intelectuales, no del todo homogéneos.

En La paz funcionaba desde 1876 el "Círculo Literario", compuesto por un núcleo de escritores prestigiosos y que, a partir de 1877, publicó una revista. En dicha revista apareció en 1877, en números sucesivos, una traducción hecha por Julio Méndez del libro de Luis Dumont titulado *Haeckel y la Teoría de la Evolución en Alemania*. La obra traducida correspondía al período darwinista de Haeckel. Era una exposición del transformismo que, ya entonces, Haeckel, "más darwinista que Darwin" — según Dumont — extendía hasta a lo inorgánico, atribuyendo" vida a todos los seres de la naturaleza, a los cristales, lo mismo que a la más pequeña molécula". El libro contenía un análisis de las doctrinas expuestas por Haeckel en una serie de lecciones que dió en Jena a fines de 1867. Era, por tanto, muy anterior al famoso tratado sobre *Los enigmas del Universo*, que se publicó en 1899 y en el Cual Haeckel expuso el monismo naturalista de que fue campeón.

La personalidad más vigorosa del Círculo Literario era Agustín Aspiazu, que seguramente fue uno de los escritores de más sólida preparación científica que ha tenido Bolivia. Belisario Díaz Romero, decía de él: "Por sus ideas avanzadas y su espíritu eminentemente heterodoxo, Aspiazu habría sido el fundador del partido radical desde muchos años atrás, pero tuvo el defecto, según aseguran sus íntimos, de tener carácter tímido y reservado".

Aspiazu tenía una cultura vastísima y disertaba con igual facilidad sobre un tema de derecho que sobre un asunto científico cualquiera. Su espíritu era equilibrado y tolerante. "Hija de la vanidad y del orgullo — decía — la intolerancia es un vicio, porque supone la necia presunción del acierto, el aferramiento de convicciones, la infalibilidad del pensamiento, la persuasión engañosa de haber penetrado los más profundos arcanos". En 1889, fundó Aspiazu la "Sociedad Geográfica de La Paz" cuyo objeto era el conocimiento sistemático de la geografía boliviana, que hasta entonces no había sido estudiada sino fragmentariamente (*) A principios del siglo pasado estuvo en el país el naturalista Tadeo Haencke. Vino a América con la expedición científica de don Alejandro Malaspina. Se estableció en Cochabamba, donde escribió mucho. Algunos de sus trabajos sobre botánica e hidrografía fueron publicados entre 1801 y 1802 en El Telégrafo de Buenos Aires. Su obra más considerable fue la Introducción a la historia natural de Cochabamba en que describía la naturaleza de Cochabamba y de otras zonas de Bolivia. Debido a la revolución de la independencia Haencke no pudo regresar a Europa. Murió en Cochabamba en 1817. Un criado lo envenenó por equivocación.

En 1830 estuvo en Bolivia Alcides D'Orbigny, que entre 1826 y 1833 hizo la exploración de la América Meridional. D'Orbigny estudió la geografía, la geología y la etnografía de Bolivia. Era un brillante escritor. Sus libros El hombre americano y El viaje por la América Meridional son verdaderos monumentos de la ciencia natural francesa del siglo XIX.

Durante la primera mitad del siglo pasado, realizó también en La Paz una obra de investigación científica don José María Bozo, natural de Santa Qm. Ingenioso y excéntrico, fue llamado el Diógenes boliviano. Existe una obra inédita suya titulada Materia médica en Bolivia. D'Orbigny, que lo conoció en 1830, dice a su respecto: "Para él, todas las ciencias naturales consistían en el empleo de las plantas y en el descubrimiento de metales útiles, el resto no le parecía sino objeto de simple curiosidad". La colección de boletines publicados por la Sociedad fundada por Aspiazu constituye una de las publicaciones científicas más interesantes en Bolivia.

El núcleo positivista de Sucre fue más combativo que el de La Paz. Lo encabezaba Benjamín Fernández, profesor de la universidad que tenía a su cargo la cátedra de Derecho Público Constitucional. Con su enseñanza de la doctrina positivista, Fernández renovó el espíritu de la universidad, que hasta ese momento había seguido sosteniendo los principios del derecho natural, de conformidad con las doctrinas de Ahrens y de Silva Santisteban. "Benjamín Fernández

— dice Ignacio Prudencio Bustillo agitó las aguas estancadas de la tradición jurídica e hizo subir a la superficie los sedimentos de error que dormían apaciblemente en el fondo".

Al lado de *Benjamín Fernández*, actuaban en Sucre otros profesores y escritores que realizaron una activa campaña, publicando libros, renovando la enseñanza, difundiendo desde la prensa las nuevas ideas y provocando con ello una enérgica reacción del ambiente.

Esos hombres eran *Samuel Oropeza*, periodista, profesor de la Universidad, que escribió algunas obras sobre economía política, finanzas bolivianas, estadística; *Valentín Abecia*, historiador, e *Ignacio Terán*, profesor y escritor.

Si el positivismo no tuvo paladines de excepción en Bolivia, contó en cambio con magníficos adversarios.

A las obras extranjeras, que se leían por todas partes, a la propaganda que los liberales hacían del positivismo en los diarios y a las enseñanzas del grupo de Sucre y de La Paz, los corifeos conservadores opusieron una acción brillante, ya en la tribuna, ya en la prensa, ya en el libro. En esa polémica se levantan con verdadero esplendor Mariano Baptista y el Arzobispo de Sucre Miguel de los Santos Taborga.

Mariano Baptista, que fue el mayor orador de Bolivia, parlamentario, fundador del partido conservador, como ya hemos dicho, y Presidente de la República, fustigó el liberalismo y las ideas positivistas, infatigablemente. Para el conocimiento del movimiento intelectual de la época a que nos estamos refiriendo, es particularmente valiosa la serie de artículos que publicó en un diario de Sucre, en 1887, con el título de *La correspondencia del viernes*. En dichos artículos, Baptista desenvolvía la tesis de que vivimos del plagio: del plagio en los gustos, del plagio en las ideas. Estamos pendientes de lo último que se produce en Europa para imitarlo aquí. "Como nuestros mayores hicieron su Biblia de Voltaire y de Rousseau, muchos jóvenes del día buscan generalmente la infalibilidad en Proudhon, Renán, Darwin, Draper y el resto". Baptista criticaba ese mimetismo desde su posición de católico. Para él las verdades cristianas debían ser el contenido permanente e inmutable del pensamiento boliviano. Las desviaciones que observaba en los escritores y políticos nacionales sólo las explicaba como resultado de esa manía de plagio que él glosaba en las páginas de *La correspondencia del viernes*.

Baptista se refería reiteradamente a la influencia de Renán — "el muy leído hasta por nuestras damas" — a cuyo respecto emitía el siguiente juicio: "Es más soportable la befa volteriana que el homenaje vulpino de este hombre. Con su invariable marcha en zig-zag, me repugna ese literato de blasfemia untuosa, seco de alma, de insondable egoísmo, hábil estilista, rico de imaginación que ha pervertido almas jóvenes, lanzándolas en la indecisión idiotamente distraídas, sin fuerzas para arrostrar y resolver terrible problema de sus destinos.

Miguel de los Santos Taborga, no tuvo el prestigio que sus cualidades políticas y tribunicias dieron a Baptista, pero fue un escritor de una cultura más profunda, de un estilo más firme y vigoroso que éste. Se inició como escritor en *El Cruzado*, revista quincenal católica que se publicó durante algunos años a partir de 1868.

Taborga fue Arzobispo de Sucre y sin duda uno de los más eminentes prelados de la República. En la época en que el liberalismo trataba de limitar los privilegios de la Iglesia, fue su defensor valiente y decidido.

En un diario de Sucre publicó una serie de artículos que fueron reunidos en un libro, en 1905, con el título de *El positivismo, sus errores y falsas doctrinas*. La crítica de Taborga era agresiva. Presentaba al positivismo como un sistema absurdo y contradictorio. "Una escuela que nos reduce a la condición de bestias", expresaba. He aquí lo que podría considerarse como lo sustancial de su crítica del positivismo: "La antifilosofía a que M. Augusto Comte dio el nombre de positivismo no es otra cosa que O materialismo antiguo, presentado bajo formas y nombres nuevos. Los verdaderos padres del positivismo son Leucippo, Demócrito, Zenón, Epicuro; hay sin embargo una diferencia bien marcada entre las doctrinas de éstos y el moderno materialismo: hacían mal uso de la razón, pero no la desconocían; enseñaban errores monstruosos sobre las grandes cuestiones, pero no intentaban suprimirlas. El positivismo es, pues, un paso adelantado hacia las más espesas tinieblas intelectuales, pues es la negación de las verdades de orden intelectual y moral".

Taborga criticaba los principios fundamentales del positivismo. Demostraba detenidamente la falsedad de la ley de los tres estados de Comte y afirmaba la perennidad del hecho religioso así como la necesidad del pensar metafísico. Atacaba vigorosamente la metodología positivista que

quería reducir la fuente de todo conocimiento al método experimental. Y después de referirse a la propia vida de Comte que era, para él, un desequilibrado, dedicaba cuatro capítulos a demostrar que el positivismo no era sino materialismo, ateísmo y fatalismo.

Menos brillante, sin duda, pero también interesante, es otro escritor que intervino en la polémica: el cura Martín Castro, que publicó en Sucre varios folletos con el título *¿De dónde vienen y adónde van?*

En uno de esos folletos, el más voluminoso estudiaba *La fe ante la ciencia moderna*. Este trabajo del Padre Castro estaba destinado a refutar la aseveración de que con "los descubrimientos de la ciencia moderna la fe se hacía de todo punto imposible", Después de afirmar que lo que "ellos (los positivistas y masones) tienen la osadía de llamar ciencia no es tal ciencia ni cosa que se le parezca", el Padre Castro examinaba una por una, en capítulos diferentes, catorce objeciones de la ciencia contra la religión católica. Terminaba declarando que lejos de estar en contradicción con la ciencia, el catolicismo había contribuido siempre a su progreso y enriquecimiento.

28

EL COMTE BOLIVIANO

Pocos son en el país los amantes de la historia de nuestra cultura que no han oído hablar de Benjamín Fernández. Quienes ignoran que fue el fundador del Liceo Libertad de Sucre, están informados de sus polémicas con Miguel de los Santos Taborga. Los que no conocen la fama que se le dio de materialista y ateo, tienen noticia de su labor periodística. Pero todos saben que fue el paladín del positivismo en nuestro país y que se lo llamaba por eso *el Comte boliviano*.

Su nombre ha quedado, pues, y se sienten aún en la Universidad de Chuquisaca, los efectos de la influencia que ejerció sobre sus numerosos discípulos.

Pero, como ocurre con muchos hombres de su tiempo, su fama es mayor que el conocimiento que se tiene de su persona y de su obra. Ya en vida de él se formó una leyenda oscura, alimentada por la imaginación popular, que ve algo de diabólico y de perverso en los hombres de pensamiento audaz, en aquellos que chocan con las creencias tradicionales y especialmente con las poderosas fuerzas de la Iglesia. Y esa leyenda hizo borroso su recuerdo.

La ignorancia con respecto a Fernández, se debe en gran parte a que no dejó ningún libro. Escribió mucho, enseñó durante la mayor parte de su vida. Pero sus producciones se publicaron en periódicos de su época, de los que actualmente no queda casi nada. Y sus discípulos, si bien algunos fueron fecundos escritores, apenas hablaron de él y de las lecciones que les diera.

Fue, sin embargo, una de esas personalidades en torno de las cuales debe mantenerse encendido el fuego del recuerdo. Perteneció a la categoría de los hombres que dan nuevas orientaciones a su tiempo, que luchan y sufren persecuciones por sus ideas renovadoras, que abren nuevos cauces al pensamiento de sus pueblos.

Trataremos aquí de esbozar su silueta con los elementos que después de algunas investigaciones, hemos encontrado en los archivos y bibliotecas públicas y particulares de Sucre, haciendo con el varón ilustre algo de aquello que decía el poeta:

*Retengo entre las sombras
el perfil que se esfuma".*

I

Benjamín Fernández nació en Potosí el año 1838. Muy joven vino a Sucre, donde hizo todos sus estudios.

Fue discípulo de Manuel María Caballero. Cuando Fernández seguía los cursos de secundaria, su maestro, que tenía alrededor de treinta años, era el pensador huraño pero ya prestigioso, que estudiaba con fervor las obras de los enciclopedistas y al mismo tiempo enseñaba la doctrina moral de Jesús, y cuya fama de filósofo incrédulo alarmaba a los espíritus católicos de la ciudad. Fernández sufrió el influjo de esa personalidad serena y luminosa, que vivió consagrada a la meditación y a la docencia en la ciudad universitaria.

En junio de 1858 Fernández se graduó de abogado y poco después viajó a Europa, donde permaneció algunos años visitando varios países. Más tarde se refirió a ese viaje en un artículo, expresando el propósito de hacer conocer las observaciones que en materia de instrucción pública había recogido en el viejo mundo. Infelizmente, no llegó a ocuparse sino del régimen administrativo en la educación prusiana.

Cuando regresó a Sucre, fue amigo de uno de los hombres más inteligentes de esa época, Santiago Vaca Guzmán, que era nueve años menor que él. Vaca Guzmán fue exilado en 1871 a raíz de una campaña periodística contra el gobierno y se trasladó a Córdoba primero y luego a Buenos Aires, donde se radicó definitivamente. Llevaba las ideas recibidas también de Caballero. Jesús era para Vaca Guzmán, "el filósofo más profundo el político y socialista más hábil que haya cruzado la tierra". Al mismo tiempo pensaba que "no existe fiera más cruel y más sanguinaria que la criatura humana bestializada por el fanatismo religioso. Vaca Guzmán admiraba a Fernández y en su *Historia literaria boliviana* lo puso "entre los mejores escritores pertenecientes a la juventud" del país.

Fernández encontró, asimismo, en la ciudad a otro hombre excepcional que fue una especie de Francisco Caldas boliviano: don Diego Felipe de Lira. Nacido en Sucre en 1818, después de haberse graduado de abogado, Lira se consagró al estudio de las matemáticas y de la astronomía. Hizo exploraciones de carácter geográfico. Enseñó durante muchos años en la Facultad de Derecho de la Universidad. En su juventud combatió a Belzu y después a Melgarejo. A mediados del año 1883 una autoridad que Lira había atacado por la prensa, ordenó el allanamiento de su domicilio y el saqueo de su biblioteca, con cuyo motivo desaparecieron todos sus trabajos inéditos sobre matemáticas y astronomía, así como los originales de un libro de Derecho Natural. Esta violencia que destruyó la labor de toda su vida, enloqueció a Lira quien terminó sus días en agosto de 1883, llenando de fórmulas algebraicas las paredes de la modesta habitación en que lo había recluso su desventura.

La actividad de Fernández se desarrolló principalmente en el plano de la cultura. No fue un literato sino un pensador y un maestro. Su prosa simple y clara, que algunas veces alcanzaba las alturas de la elocuencia, no tenía la firmeza, la pulcritud, la elegancia de los escritores de raza. Era una prosa hecha para la exposición de ideas. Las actividades de la cultura no le alejaron sin embargo de la ocupación política: Desempeñó funciones públicas diversas. En 1891 fue candidato a la diputación por Sucre. Activo luchador liberal y demócrata, debe ser considerado el teórico del liberalismo boliviano.

Como hombre de pensamiento, ponía por encima de todo la de las ideas, sin por ello desconocer la necesidad de la lucha y la importancia de la pasión en la vida. Por eso escribía: "El entusiasmo que habla y se consagra a avivar las pasiones políticas en los momentos de conflicto en que se trata de salvar la patria de un desastre, suele ser el origen de grandes hechos, de bellas y magníficas acciones. Pero cuando sobreviene la calma, el ardor de la exaltación debe dejar lugar a la reflexión, que es la única que funda y establece algo de durable y permanente". En otra oportunidad decía: "Vivir del sentimiento de hoy puede ser útil. Vivir del pensamiento de mañana es además satisfactorio y consolador".

Fernández, predicando francamente una filosofía que chocaba con el espíritu conservador de la época, tuvo que sostener una lucha tremenda, que si no llegó a ser trágica, fue con frecuencia dolorosa. La calumnia, la injuria, la intriga, se alzaron tratando de aislarle en la sociedad y agitando en contra suya las turbias pasiones populares.

II

Era Fernández un tipo de hombre bien apersonado. Tomás O'Connor d'Arlach, que fue su discípulo y un tiempo su colaborador como cronista del periódico *La Libertad*, lo describe del siguiente modo en su breve biografía publicada en el libro *Semblanzas y recuerdos*: "Lo recuerdo como si le estuviera viendo: joven, alto, delgado, blanco, de amplia frente y negra cabellera, como su largo bigote, ojos pardos, metal de voz baja y suave, fino, culto, amanerado como una dama, muy aseado y elegante en el vestir".

Espíritu arrogante y generoso, ajeno a resentimientos y bajas pasiones, cuando, pocos meses antes de su muerte, dejó de publicar *El Orden*, Fernández pudo escribir con toda verdad, en su editorial de despedida: "Ni los odios, ni las calumnias han conseguido arrancarnos del terreno

de la moderación, estrictamente impersonal, en que hemos debatido las candentes cuestiones de actualidad, sin haber jamás descendido al terreno de la diatriba y las contiendas personalistas".

En la época en que Fernández comenzó a actuar, Sucre tenía vigorosamente estructuradas sus fuerzas conservadoras. La clase dirigente, llena de preocupaciones antañonas, era rica, devota y aristocrática. La Iglesia, apoyada plenamente por esa clase, tenía una influencia incontestada. El Arzobispo de La Plata mantenía incólume el prestigio y la autoridad que tuvo desde los tiempos coloniales y en torno suyo hombres de indiscutible talento defendían la doctrina católica considerada como la base inmovible y absoluta sobre la que debía asentarse la vida de la sociedad y del Estado. El pueblo, francamente fanático, se hallaba bajo la influencia del clero. Había también un núcleo ilustrado. Santiago Vaca Guzmán, en su libro citado, describía ese núcleo diciendo: "La clase ilustrada no es fanática, no siendo tampoco liberal decidida. Dentro de esta esfera existe un círculo racionalista que desconfía dar a conocer sus ideas porque teme, sin duda, que el fanatismo popular explotado con cualquier pretexto llegue a un atentado".

Pues bien, Fernández tuvo la franqueza de hacer conocer sus ideas y se atrevió a desafiar las reacciones del ambiente. He aquí por ejemplo cómo O'Connor d' Arlach, que pensaba con el medio, juzgaba a Fernández: "Muy joven todavía hizo un viaje por Europa, y allí, desgraciadamente, se nutrió de las perniciosas doctrinas de la escuela positivista, con las que tanto mal se hizo a sí mismo y a muchos de sus discípulos que siguieron esa errónea corriente. Yo, por lo mismo que lo quería mucho y conocía tan bellas cualidades de su carácter, sufría verdaderamente al ver el mal camino que mi amado profesor seguía y lo errado que marchaba, pues que quien se desvía de las doctrinas invariables y eternas de Cristo y de su Iglesia, abraza de hecho el error".

Desafiando las creencias del medio, chocando con las tradiciones religiosas, Fernández tuvo que librar una lucha sin tregua, que duró hasta su muerte y que lo persiguió en todas sus actividades. Las clases conservadoras lo atacaron con saña, con esa crueldad que es peculiar a la intolerancia que perdona o disimula cualquier delito común pero que no puede soportar aquellos que llama pecados contra el espíritu. Fernández supo sostener con inmensa dignidad esa lucha, en la que por otra parte no le faltaron elementos que le ayudaran a sobrellevar las dificultades.

No es exacto que Fernández hubiera, como dice O'Connor d' Arlach, conocido durante su viaje las doctrinas positivistas. Cuando llegó de Europa venía influenciado por escritores como Luis Blanc y Eugenio Pelletan, librepensadores, irreligiosos, teóricos del progreso, retoños del siglo, de la ilustración, que eran muy r leídos en Francia cuando Fernández estuvo en ese país, pero ajenos a filosofía de Comte. Fernández sólo comenzó a difundir el positivismo después de la fundación del Liceo Libertad.

Los primeros artículos que hemos podido encontrar de él aparecieron en un periódico que fundaron en 1873 los miembros del Club Nacional, asociación organizada con el propósito de "cooperar al mantenimiento del régimen constitucional y promover la mejora de las instituciones públicas», como rezaba el artículo 17° de su estatuto. En ese periódico, que no tenía una ideología definida, Fernández publicó varios estudios sobre educación y cuestiones sociales.

III

El hecho capital dentro de la vida de Fernández lo constituyó la creación del Liceo Libertad, que fue el escenario de su grande labor como maestro y como sembrador de ideales.

El 22 de noviembre de 1872 se había dictado la ley de libertad de enseñanza, en virtud de la cual sólo la instrucción primaria corría por cuenta del Estado. Dicha ley en sus artículos fundamentales disponía que la enseñanza era libre en todos sus grados y que la instrucción secundaria y la superior quedaban entregadas a la empresa y esfuerzo privados, debiendo el Estado sostener la instrucción secundaria solamente en las capitales de departamento en que no hubieran podido fundarse liceos particulares. Esta ley fue objeto de muchas críticas. Fernández se convirtió en su decidido defensor. El régimen de enseñanza libre tenía a su juicio un doble valor. Por un lado, permitía desvincular la actividad educacional del centralismo rutinario y paralizante del Estado. "Se hace necesario — decía en este sentido — pensar en constituir los intereses del país fuera de esa pendiente resbaladiza e insegura por la que el torrente de nuestras guerras civiles arrastra día por día nuestros gobiernos y con ellas todas nuestras efímeras instituciones", Por otro

lado la libertad de enseñanza representaba para él la base misma de la libertad del pensamiento. "La libertad de la enseñanza plena y completa, está en la libertad de doctrina".

Pues bien, queriendo hacer realidad esos principios, Fernández fundó el Liceo Libertad. La empresa le costó muchos afanes. Hizo referencia a ellos en el discurso que pronunció en la ceremonia de inauguración realizada el 31 de enero de 1874, diciendo: "Sin más títulos ni antecedentes, es cierto, que nuestro entusiasmo por todo lo grande, noble y generoso, lanzamos al público la iniciativa. Ni una sola voz contestó a nuestro llamamiento. Contábamos con la cooperación del Gobierno, que debe una decidida protección a toda institución naciente. Nos dirigimos al Ministro de Instrucción de entonces con el propósito de restablecer bajo la vivificante acción de la libertad, la Universidad que la citada disposición echaba por tierra. El resultado fue una negativa con infracción de la ley. Miramos en torno nuestro. Creíamos hallar apoyo al menos en aquellos que hasta entonces se habían consagrado a la enseñanza, pero sólo hallamos egoísmos e indiferencia".

Fernández se proponía organizar una Universidad completa. Al terminar su discurso se refirió a esa aspiración diciendo: "¿Podrá llegarse a la Universidad libre y existente por sí misma, como el poder social encargado de representar y difundir la ciencia? lo dudamos; pero tal es nuestra tendencia y el objeto culminante de nuestro propósito.

El Liceo funcionó primero sólo como Facultad de Derecho, siendo sus profesores, además de Fernández, Telmo Ichazo, Atalía Vargas y Manuel Molina. Después incluyó también un colegio secundario. El establecimiento se desarrolló con éxito por la calidad del personal docente y porque concurría a él lo mejor de la juventud de Sucre.

IV

El campo especulativo de su predilección fue la filosofía. No sabemos en qué circunstancias ni cuándo conoció la obra de Comte. Pero a su difusión se entregó con fervor en el Liceo Libertad. Fernández predicaba el abandono de las ilusiones teológicas y metafísicas que, por lo demás creía que habían sido ya superadas por el progreso humano. Por eso se burlaba de los ultramontanos diciendo que éstos "atribuían la evolución que se verificaba en las ideas a la perversión de los que las profesaban". Pero la causa de esa evolución estaba, según él, "en el medio social que ha creado el siglo en que vivimos, en la celeridad con que se transmiten los conocimientos y las ideas; en el contacto que la facilidad de comunicaciones procura entre los pueblos, en la difusión de la prensa, del folleto, del libro". "Sería menester — añadía — destruir todos los progresos que admiramos: caminos de hierro, telégrafos, teléfonos, ciencias, artes; sería menester destruirlo todo y entonces la juventud que no leería, que no sabría lo que pasa en los distintos pueblos, que no se pondría en contacto con la civilización creciente, no se *corrompería*".

Como positivista, tenía fe en la acción del pensamiento. "Los pueblos viven — decía —, por una idea que se encarna en la conciencia pública y toma su forma en un gobierno".

Y como político boliviano se preguntaba: "¿Cuál es la idea que ha presidido la marcha de la República y cómo la ha servido?" La respuesta era desalentadora: "Los principios democráticos que alumbraron la república en el momento de su fundación, se han eclipsado más de mil veces entre el humo de las discordias civiles y hemos continuado nuestra vida de servidumbre bajo la presión de autocracias militares salidas de los motines de cuartel". "Cincuenta años de guerras intestinas, de motines de cuartel, de demagogia. Y en medio de ese caos de egoísmo, de lucha, ninguna revolución". Pues bien, la verdadera revolución la traía el positivismo.

Fernández daba a la doctrina comtiana un aspecto novedoso. Para él las doctrinas positivistas significaban un cambio radical en la actitud del hombre frente a la sociedad y al mundo. Antes del positivismo, en la época que Fernández llamaba de la *civilización subjetiva*, la ley de la existencia era la lucha del hombre contra el hombre. Después del positivismo, dentro de la *civilización objetiva*, la actividad obedecía al principio de la lucha del hombre contra la naturaleza.

"Ya no se trata, — decía — de someter a los disidentes para procurar la uniformidad, ya no se trata de emprender una guerra de exterminio a consecuencia de un dogma. Semejantes extravíos son propios de una *civilización subjetiva* que ha pasado y que no volverá. La lucha hoy no es de hombre a hombre. No se tiende a dividir la sociedad por creencias, por doctrinas, por ideas. El terreno de discusión de las doctrinas es el de la *lógica objetiva*, cuyas armas son la observación y la experiencia. La lucha se empeña con la naturaleza, para descubrir sus secretos,

para conocer sus leyes y hacerlas servir de progreso social: es la civilización científica y productiva; la civilización de la industria; del comercio, de la locomotora, de la enseñanza".

En un ambiente dividido por las luchas personalistas, por conflictos de ambiciones, donde la intolerancia no permitía la profesión de ideas nuevas, estas palabras tenían resonancias inesperadas. Llamaban a algo más amplio que las luchas de ambiciones a que estaba acostumbrado el país. "Cuando las pasiones políticas — decía — dominan exclusivamente, absorbiendo en sí solas la atención pública, sólo se vive para el momento que pasa". El esfuerzo creador, el esfuerzo orientado hacia el futuro debe ser el de la ciencia, el de la técnica, el de la industria. "Nos hallamos en un período en que las doctrinas políticas deben examinarse a la luz de la ciencia, abandonando el trillado camino del empirismo y del voluntario capricho de sistemas subjetivos". La tolerancia, era para Fernández una exigencia positivista. "Fanatismo y libertad — decía — son términos que se excluyen".

Si bien realizó una campaña firme contra el clericalismo, no puede por eso ser considerado Fernández un enemigo de la religión. En sus cursos del Liceo Libertad, en sus artículos de prensa, sostuvo siempre que si había que luchar contra el conservantismo que trataba de explotar los sentimientos religiosos para hacerlos servir a los intereses terrenales de los hombres de la iglesia y de los políticos, las creencias eran "hechos de conciencia íntima". Consideraba la religión como algo de carácter puramente personal. "Un ciudadano — decía — como particular puede ser católico, protestante, librepensador, deísta o ateo, sin que esto interese lo más mínimo a la sociedad, porque a cada cual, según su inteligencia y sus conocimientos, le toca buscar su salud eterna del modo que lo entienda".

Con respecto a sus creencias personales, sin ser propiamente un ateo, Fernández era un agnóstico. Reconocía que la ciencia sólo puede conocer la realidad dentro de la cual actúa nuestra experiencia personal, pero al mismo tiempo pensaba que detrás de la realidad empírica está lo incognoscible, la realidad última acerca de la cual nada puede decirse. "Se calumnia a la doctrina positivista cuando se asegura que es materialista y atea. El positivismo concibe el absoluto, por tanto no niega a Dios ni al alma humana".

En ningún momento aceptó la religión de la humanidad con que quiso Comte coronar su sistema filosófico. "Augusto Comte — escribía — que ha precedido a la construcción de la filosofía positiva concluye por una síntesis que semeja la constitución de la Iglesia católica. Pero no diremos que hay por eso una religión positivista.

Tenía una gran fe en la técnica y en las creaciones de la industria moderna. He aquí lo que decía, por ejemplo, acerca de la influencia de los ferrocarriles: "Las vías férreas son un poderoso elemento de civilización y de progreso, porque por ellas, a más de los objetos materiales que se transportan, viajan las ideas, se abren paso franco las doctrinas, la tolerancia se introduce con la inmigración, la libertad crece y se ensancha con la variedad de opiniones y de creencias que resultan del contacto de diversas nacionalidades. Su empuje es irresistible".

Otra consecuencia de la civilización objetiva era la necesidad de intensificar la cultura. "Instruid, moralizad al pueblo: elevad su alma a la altura de sus deberes y del sentimiento de justicia y sólo así podréis pedirle paz, orden y estabilidad". Para Fernández "la inteligencia es el motor que impulsa al progreso". "Cuando la inteligencia opacada por doctrinas exclusivas e incompletas se impone a sí misma una muralla impenetrable ante la que se detiene amedrentada, es que la potencia activa que vivifica el ser se ha recogido dentro de sí misma y ha vuelto hacia las sombras del pasado, por temer sin duda verse deslumbrada por los destellos que irradian de la aurora en que entra la humanidad en nuestro siglo".

Las injusticias sociales, la explotación humana eran para Fernández frutos de la *civilización subjetiva*. No deben existir entre los hombres desigualdades que la naturaleza no establece y que nacen solamente de factores subjetivos, es decir de los prejuicios, del error, del egoísmo. "No son los privilegios, las exenciones, la supremacía, y el imperio de unos pocos que se apartan del movimiento de la época, lo que debe conservarse en un régimen republicano. Semejantes concepciones propias de la monarquía basada en la desigualdad y las distinciones no tienen cabida en el gobierno de las instituciones libres".

Según Fernández, el Estado debía consagrar la libertad y estimular la autonomía natural de todas las esferas de la vida individual y social y la independencia del individuo, de la familia, del municipio, de la región; por lo cual *la última palabra de la ciencia política era, para él, el federalismo*. Dedicó a este asunto un extenso artículo polémico que apareció en septiembre de

1870, en el *Correo de Bolivia*. "Al pedir — decía con vehemencia — el ingreso de la Federación abogamos por la desaparición de ese monstruo, conjunto de servilismo, de encono, de depravación, de despotismo, de disolución, que se llama gobierno unitario. La república se halla suspendida entre la suerte de Polonia o la Federación. Que escoja".

Fernández estaba lleno de optimismo con respecto al destino humano. Para él "la perfección no está detrás sino delante de nosotros; y todos nuestros esfuerzos se dirigen a alcanzarla". Caracterizaba el progreso diciendo: "El hombre vino a la tierra desnudo, expuesto a la inclemencia de las estaciones esclavo de la naturaleza y sometido por la fuerza, aislado y miserable. Pero en su frente brillaba la luz del pensamiento: invocó su auxilio y dueño del poder que éste le comunicara venció a la naturaleza y la sometió a su dominio. Hoy la gobierna".

Afirmaba que la fe en el progreso constituía el fondo filosófico de "la democracia moderna y la creencia más firme de la época en que vivimos".

Sin embargo, la realidad de nuestro país lo llevaba a dolorosas constataciones, a la comprobación de que estamos en un estado de atraso lamentable. En la política interna como en la internacional veía nuestras tremendas deficiencias. He aquí lo que escribía en *El Orden* en 1891: "Transcurre el tiempo vertiginosamente, pasan los meses y los años sin que alcancen a tener satisfactoria solución nuestros problemas de política interna. Siempre las mismas ilusiones, las mismas esperanzas desvanecidas. No parece sino que estuviéramos condenados a no tener más historia que la de los más crueles desengaños". "Nuestras desgracias exteriores corren parejas con nuestros desconciertos Internos. No hay un solo tratado internacional en que no se hubiera sacrificado alguna parte de nuestro territorio en favor de nuestros vecinos; no hay uno solo en que alguno de nuestros derechos de soberanía nacional o de independencia de nuestra bandera no hubiera sido humillado. El tratado internacional de hoy es peor, más depresivo que el de ayer, y éste más que el del día anterior. Nuestra escuela diplomática si es que alguna hay, es la escuela de las seguras derrotas y de los desatinos más abominables".

Dirigía sus flechas contra el pensamiento conservador de su tiempo: "Vivimos una época en que las viejas tradiciones se desmoronan y se hunden y en que el espíritu humano, libre de las ligaduras que lo sujetaban, se abandona a la corriente del progreso. El siglo XIX constituye la gran época en que la humanidad dispersa y separada por la intolerancia y las restricciones, se asimila y se funde en el magnífico crisol de la solidaridad humana, preparada por el espíritu del cristianismo".

En una época en que el país, después de la guerra del Pacífico, veía todos los horizontes cubiertos de sombras, estas palabras llenas de fe y de esperanza reconfortaban y entusiasmaban a los jóvenes.

No tardaron sin embargo en provocar la reacción de las fuerzas conservadoras. Ya en 1877 encontramos el Liceo en conflicto con las autoridades de la época. En la ceremonia de instalación de los cursos de dicho año, se produjo un incidente. El reglamento del Liceo contenía una disposición según la cual los profesores tenían la más absoluta libertad para enseñar las doctrinas que creyeran convenientes. La disposición fue observada por el Inspector de Instrucción, surgiendo un conflicto. *El Cruzado*, órgano clerical, denunció con ese motivo "las funestas tendencias y criminales trabajos del Liceo dirigidos a extraviar la inteligencia de la juventud"; y añadía: "Interesa a todos y muy particularmente a los padres de familia, oponer un fuerte dique a las ideas, que el día de mañana, llenando de duelo el seno del hogar doméstico, serán fecundas en funestas consecuencias para la sociedad".

A raíz de ese comentario, que fue reproducido por otros diarios, se inició una violenta campaña contra el Liceo. Entonces se puso frente a Fernández, por primera vez, Miguel de los Santos Taborga, que lo combatió hasta su muerte. Durante quince años estuvo Taborga vigilante, atacando al paladín de las ideas nuevas, persiguiéndolo en todas sus actividades, hincándole las garras, defendiendo de sus ataques los baluartes de la Iglesia, en un duelo que ha sido sin duda uno de los más ardientes que ha presenciado la historia del pensamiento en nuestro país.

En este primer encuentro, Taborga, calificando a Fernández de impío, herético y ateo, lo acusaba de enseñar "las doctrinas de la escuela liberal que son antagónicas del catolicismo".

Fernández se defendió diciendo: "*El Cruzado*, fantasma de edades pasadas, es un anacronismo; permanece estancado en medio de la barbarie del siglo XIII, mientras que la sociedad, evolutiva por naturaleza, ha llegado al siglo XIX", En otro lugar expresaba: "*El Cruzado* perseguiría todavía a Harvey, atormentaría a Campanella, flagelaría a Prinelli, aprisionaría a

Galileo, encarcelaría a Pascal, a Molière, a Montaigne, mientras que la ciencia triunfante, con las confirmaciones de la experiencia, levanta estatuas a esos genios, asienta sobre los trofeos de sus grandiosos descubrimientos el edificio de su poder". "Los señores cruzados acechan aquel establecimiento (el Liceo Libertad) porque en él se procura enseñar ciencia en vez de teología". Fernández afirmaba finalmente que la "libertad de enseñanza tiende a la investigación de la verdad, la cual excluye la intolerancia".

Taborga replicó sosteniendo que "el Catolicismo no envejece ni muere, y *El Cruzado*, que sigue su bandera, es siempre viejo y siempre nuevo como el catolicismo". "El profesor (Fernández) es él mismo no más que un rezagado del siglo XVIII, del siglo impío e incrédulo". Añadía que toda la ciencia se contiene en la teología: "Dios es la verdad y la verdad por esencia y la verdad suma y absoluta; pretender apartar a Dios de la ciencia es, pues, pretender nada menos que apartar a la ciencia de la verdad", "Para que las ciencias sean ciencias tienen que llegar a ese centro donde todo se reúne, a ese foco que condensa todo rayo luminoso: Dios". Y observaba irónico: "Los padres de familia no quieren profesores que anden todavía tras la investigación de la verdad, quieren profesores que posean la verdad, que la conozcan y puedan transmitirla a sus hijos".

Fernández dirigía sus respuestas desde el periódico *La Libertad*, que había fundado pocos meses antes y del cual era director y desde donde comenzó a difundir públicamente las ideas que enseñaba en las aulas.

Otro conflicto se produjo cuando los alumnos del Liceo publicaron, en septiembre de 1879, un periódico llamado *La Juventud*. De sus redactores decía *El Cruzado*: "Los escritores de *La Juventud* son ciegos partidarios de la pretendida filosofía positiva, monstruoso conjunto de aberraciones en que puede haber de todo, menos lo que puede llamarse positivo ni filosófico". Taborga les consagró un largo artículo en el cual refiriéndose a las consecuencias del positivismo en Bolivia, decía: "Respecto de nuestra patria, las doctrinas positivas son demasiado materialistas, demasiado ateas, demasiado groseras, para que lleguen a dominar en el grado y modo que vosotros esperáis; pero no por esto dejan de ser un funestísimo mal para este pobre país, donde la falta de instrucción y de estudios serios darán cierta boga aunque sea efímera a los absurdos principios del positivismo".

Taborga atribuyó los artículos de *La Juventud* a Fernández. "El artículo — decía — por su estilo y conceptos va revelando que el autor es uno solo y que este no es otro que...él, y no hay más que uno que sea él", y más adelante insistía: "Repito que no es más que uno el autor del artículo en que me ocupo, y por más que esté bien caracterizado, hablo de él en plural porque así lo exige el pseudónimo con que se oculta".

Casi simultáneamente con la aparición de *La Juventud* el Liceo dio otra muestra de su actividad, con la publicación de la tesis que leyó el alumno del cuarto curso de derecho Isaac Medina sobre el Estado, en la que se decía, entre otras cosas, lo siguiente: "Las ciencias sociales no existían hasta la época en que, para el bien de la humanidad, nació la escuela positiva con el genio de Comte".

Esta tesis, que fue publicada el 31 de agosto de 1879, en la imprenta de Pedro España de Sucre, era interesante por ser una síntesis de las lecciones que Fernández dictaba a sus alumnos en derecho público. Taborga atacó también esta producción del Liceo en un artículo que fue contestado por Medina y por los redactores de *La Juventud*.

Así, el Liceo Libertad tuvo en Sucre una vida intensa, realizó con brío la tarea de combatir el conservantismo, de romper las estratificaciones tradicionales del ambiente. Inyectando nuevas fuerzas y renovando la fe en el futuro puso un nuevo fermento en la vida confusa del país que permitió a éste seguir luchando por ideales que si bien nunca se convierten totalmente en realidad, hacen marchar a los pueblos, abriéndoles perspectivas en medio de las incertidumbres del futuro.

De sus aulas salieron hombres que después propagaron las ideas del maestro. Entre éstos fueron particularmente notables Agustín Iturricha que en 1891, enseñaba el positivismo en el Colegio Junín, siendo suspendido de su cátedra por ese motivo. Iturricha después figuró como escritor orientado hacia las doctrinas espiritistas; Samuel Oropeza, que en 1899 publicó una obra titulada *Estudios de ciencia moderna* en la que hacía un análisis de las diferentes disciplinas científicas de acuerdo con las doctrinas de los pensadores positivistas; Simón Caballero, que fue catedrático de la Universidad; Federico Rück Uriburu, que en 1908 publicó un libro titulado *Paradojas* en el cual aparece la huella spenceriana: "El sentimiento verazmente religioso — decía Rück Uriburu — levantará su mansión propia por sobre las limitaciones de la ciencia y navegará

siempre en el mar sin orillas de lo incognoscible. El sentimiento religioso, pues, no las religiones positivas existentes, será fundamentado por la filosofía científica".

V

Fernández no sólo divulgó sus ideas en la cátedra. Fue escritor y periodista y tuvo la pluma en la mano hasta poco antes de morir. Toda su producción original apareció en periódicos. Escribió para *El Club Nacional* y *El Eco del Pueblo*. Fundó y dirigió *La Libertad* y *El Orden*.

Como hemos dicho, no publicó libro alguno, salvo una traducción del *Manual Republicano* de Julio Berni, que apareció en 1882. Aunque el escritor y político francés estaba afiliado a la escuela ecléctica de Coussin, su libro era un breviario de política liberal y desarrollaba las doctrinas de la Revolución Francesa. La traducción de Fernández destinada al pueblo, apareció con un prólogo de los editores que decía lo siguiente: "Ilustración es emancipación. Emancipación de las preocupaciones, de los errores inveterados; emancipación de las groseras supersticiones, de los explotadores que las mantienen; emancipación de las ridículas pretensiones de clase que engendran las guerras sociales; emancipación de la ignorancia que es la que hasta aquí ha remachado la cadena de la esclavitud; esclavitud de la persona antes, del espíritu después, de la ciencia, siempre".

Fue en 1889 que Fernández fundó *El Orden*, órgano del partido democrático, de tendencias liberales, que defendió la candidatura de Gregorio Pacheco frente a las de Baptista y Camacho. Ese diario se caracterizó por la altura y la brillantez con que sostuvo las ideas renovadoras frente a las tendencias conservadoras.

Dos polémicas sostuvo Fernández desde las columnas de *El Orden*. La primera, que comenzó en marzo de 1891, fue con *El Independiente*, periódico conservador que se declaraba a sí mismo *conservador progresista*, y que atacó al liberalismo acusándolo de haber producido en España espantosos trastornos sociales. Fernández mostró desde luego al periódico que conservantismo y progreso eran términos antagónicos y que no podía unírseles sino para engañar ilusos. En cuanto a la situación de España escribió las siguientes palabras: "En España por centenares de años una dominación sin piedad explota la credulidad y la ignorancia. Por la brutalidad, la violencia, el ardid y la mentira, se mantiene y se perpetúa. Pero la luz penetra en esas inteligencias embrutecidas y el odio que la explotación sistemática ha engendrado y el deseo de venganza se abren camino. A la voz de la libertad se despierta la conciencia adormecida del pueblo y en un arranque de arrojo se levanta y extermina a sus opresores. ¿A quién es menester acusar? ¿A los oprimidos que reivindican sus derechos o a los opresores que los habían conculcado?"

La otra polémica fue con *La Capital*, periódico fundado en 1890 y que ocupaba el lugar que dejara *El Cruzado* en la defensa del ultramontanismo contra sus enemigos de entonces: el espíritu liberal, la masonería y el positivismo. La polémica la sostuvo Taborga contra Fernández.

Taborga, ante todo acusaba a Fernández de haber atacado y zaherido desde su aparición al partido nacional y a los principios que sostenía. En efecto, Fernández, en un artículo titulado *Acusaciones* había responsabilizado al Gobierno en los siguientes términos: "Se ha violado la constitución, cancelando derechos, imponiendo penas infamantes, confinando a lugares malsanos, fusilando por delitos políticos. Se ha atentado contra la libertad de imprenta. Se ha destruido la libertad de enseñanza. Se han sancionado privilegios odiosos. No es todo eso lo peor. Se aviva el fanatismo religioso, se provocan rivalidades de doctrinas, se azuza a los ciudadanos los unos contra los otros favoreciendo a éstos y persiguiendo y anatematizando a aquéllos. Se violan las tumbas, se profanan los cadáveres, se excomulgan publicaciones".

Taborga atacó a Fernández diciéndole: "Encastillado en la presunción propia, dándoos ínfulas de sabio, no dejáis de la boca los nombres de ciencia, progreso, libertad, escupís sentencias, pronunciáis oráculos". "Lo que quisierais es retozar, seguir corrompiendo y extraviando las ideas, sin que nadie os inquiete ni moleste". "Lo que leéis es vuestro pensamiento. No tenéis juicio propio ni jamás se os conoció un solo acto de crítica".

Fernández, hizo la exposición, la defensa de los principios fundamentales del comtismo: el valor de la ciencia, el determinismo, el progreso del espíritu humano revelado por la aparición del método positivo.

Taborga respondió haciendo también afirmaciones fundamentales. "El positivismo no es un progreso, ni el ateísmo y el materialismo son ideas nuevas sino errores viejísimos presentados hoy bajo el mentiroso nombre de ciencia. Todavía el materialismo ateo de un Zenón, de un Epicuro, de un Lucrecio, fue menos estulto que el que profesó el positivismo".

¿Y de qué libertad habla el redactor? ¿Qué es la libertad para quien constantemente enseña a sus alumnos que no existe libre albedrío, que el hombre es movido en sus acciones precisa- mente por aquel objeto que inclinaba la balanza de su voluntad?"

"Si el libre albedrío es una quimera, levantemos bien alta la bandera de la fatalidad; las leyes están demás; rasguemos nuestros códigos; nadie es culpable, nadie es responsable; ¡abajo los tribunales! Apodérese cada uno de lo que pueda, domine el más fuerte; ¡viva el derecho de la fuerza!. "Y vos que acabáis de negar el libre albedrío, añadís que la libertad es una realidad".

"Al positivismo estaba reservado el caer más bajo que todas esas sectas oscuras, al condensar sus tinieblas, al negar la filosofía y la razón y presentar un materialismo estúpido como un invento muy reciente, como una doctrina admirable, destinada a triunfar en la humanidad".

"El positivismo no es progreso, es degradación; no es adelanto, es barbarie; no es ciencia ni instrucción, es ignorancia; sus ideas no son sino viejísimas; no es esa la civilización del siglo; es la fuente de todos los errores que destruirían toda civilización si llegaran a dominar".

VI

Fernández fue siempre un grande amigo de la juventud, a la que defendió y de la cual decía: "No es posible condenar a la juventud sin condenar al progreso. Para mantenerla en la inacción sería preciso levantar entre ella y la civilización del siglo las murallas de la China. Se asimila las nuevas ideas no porque alguien se las enseña sino por los progresos de la época: por el estudio, por la lectura, por los viajes, porque vive, porque respira"

Dio el fundamento filosófico al liberalismo boliviano que se impuso en el país a principios del presente siglo y del cual escribía Luis Paz en 1891 lo siguiente: "El fondo común de los principios liberales es el racionalismo individual, el racionalismo político y el racionalismo social, Derívanse de ellos la libertad de cultos más o menos restringida, la supremacía del Estado en sus relaciones con la Iglesia, la enseñanza laica o independiente sin ningún lazo con la religión, el matrimonio legalizado y sancionado por la intervención única del Estado; su última palabra, la que todo lo abarca y sintetiza es la palabra *secularización*, es decir la no intervención de la religión en acto alguno de la vida pública, verdadero ateísmo social, que es la última consecuencia del liberalismo",

Finalmente, Fernández defendió la libertad de pensamiento y de enseñanza contra el clericalismo que escondiéndose detrás de los superiores valores de la religión trataba de imponer hegemonías políticas o sociales, Constituye quizás en nuestra historia el único caso de un hombre íntegramente entregado a la lucha por la verdad especulativa, por la difusión de principios filosóficos.

Tenía, por eso, razón su hijo político Ricardo Mujía al escribir con ocasión de su muerte:

*"Viste la juventud muda, abatida,
envuelta en los sudarios del pasado,
¡Muerta la juventud cuando es la vida
cuando es el alma del pueblo desgraciado!
Y "¡no!" dijiste con sublime anhelo,
con noble inspiración de patriotismo,
y libre el pensamiento alzó su vuelo
humillaste al imbécil fanatismo".*

* * *

Murió Fernández en 1891. Y, momentos antes de morir, este hombre que había, sido considerado materialista, ateo, enemigo de la religión, escribió la siguiente profesión de fe:

"Yo, Benjamín Fernández, declaro que nunca he creído que una sola personalidad pudiera influir de una manera radical en el cambio de las ideas religiosas de un pueblo; ni que tampoco un programa político pudiera verificar ese cambio. La religión es una esfera de actividad social y como tal merece el respeto y las consideraciones de los hombres. En cuanto a errores si los ha habido en mis escritos, la posteridad y la justicia se encargarán de corregirlos".

La bandera que enarbó Fernández sigue flameando en los cielos de la patria. El positivismo tuvo en nuestra historia un importante papel. Hizo ver a nuestros hombres la constante evolución del pensamiento, reveló la esencia puramente humana de muchas quimeras, renovó instituciones, hizo retroceder la intolerancia con el fulgor de la razón. Y si bien las posiciones filosóficas del positivismo han sido superadas y la batalla que libró entre nosotros parece demasiado simple a los hombres de hoy que han visto dos guerras mundiales y han asistido a acontecimientos tan grandes como la consolidación de la revolución rusa y la aparición y destrucción del nazismo, es indudable que los supremos ideales renovadores de Fernández siguen en pie. Su exigencia de verdad, su anhelo de abrir las mentes al conocimiento de la realidad objetiva, su repudio a los prejuicios, su fe en la fuerza del pensamiento y del espíritu, siguen vivientes y llenos de validez.

Fernández perteneció a esa categoría de hombres que a través de la historia han venido luchando porque la humanidad como prenda que las pasiones, los intereses sectarios, los dogmatismos deben doblegarse ante la serena y luminosa acción de la inteligencia y que creen que ésta es la única fuerza que puede conducir a los hombres hacia la mutua comprensión y la verdadera armonía. Puede por eso decirse con justicia que su pensamiento no sólo fue guía que señala caminos sino luz que ilumina horizontes.

29.

MAMERTO OYOLA CUELLAR

En la época en que tanto en La Paz como en Sucre se realizaba la ardiente polémica entre positivistas y conservadores, vivió en Santa Cruz un pensador que es, seguramente, el exponente del pensamiento filosófico boliviano en el siglo XIX: Mamerto Oyola Cuellar.

Autodidacto por excelencia, se elevó hacia la consideración de los temas más abstractos de la filosofía como son los de la gnoseología. Oyola Cuellar colocó en el centro de sus meditaciones el siguiente pensamiento de Descartes que cita varias veces en su libro: "¿No podrá suceder que un Dios poderoso y maligno tuviese el placer de engañarnos, revistiendo el error a nuestros ojos con apariencia de certidumbre y de evidencia?"

Oyola se preguntaba con angustia si detrás de la aparente armonía de la naturaleza había un verdadero orden, o si por el contrario el mundo en vez de ser un todo ordenado y racional era una realidad en que reinan voluntades arbitrarias y caprichosas.

"Ante esta duda universal — decía Oyola — nada resiste; todas las verdades, todas las ideas sucumben".

Oyola Cuellar nació en Santa Cruz en 1838 y murió en la misma ciudad en 1902. Hizo sus estudios en la Universidad de Cochabamba. Fue profesor y también director de un colegio en su ciudad natal. Fue Diputado varias veces, Senador y Prefecto del Departamento del Beni. Cuando falleció era Ministro de la Corte de Justicia de Santa Cruz.

Oyola fue, en política, liberal y pretendía arrancar su liberalismo de la filosofía cartesiana. En un artículo publicado en 1887, en un diario de Santa Cruz, decía a este respecto lo siguiente: "No participo de esa especie de liberalismo que hace de la simple voluntad el principio de la justicia; porque la voluntad de las mayorías sin reconocer más freno que sus pasiones, ejerce tiranía de peor carácter que el despotismo del sable, que tampoco reconoce otra regla que su voluntad soberana. El liberalismo racional que ha fundado las instituciones políticas, sobre bases permanentes, reconoce y proclama un orden superior a los poderes humanos; ese liberalismo satisface los progresos sociales, porque admite la sana doctrina de la razón; empero, esos principios universales no los relaciona a la verdad suprema reduciéndolos a necesidades psicológicas del espíritu. El liberalismo racional y a la vez ontológico que admite, con certidumbre la realidad del Ser infinito y absoluto como origen de los principios eternos, es el que ha tomado arraigo en mi conciencia: tal es la doctrina liberal que profeso".

La posición de Oyola Cuellar dentro de la discusión de su época era, pues, singular. Su filosofía lo llevaba en la dirección de los conservadores. Sus ideas políticas lo colocaban entre los revolucionarios y liberales.

Su actuación política fue discreta. Oyola era sobre todo un temperamento especulativo. Creía firmemente en la acción de las ideas dentro de la sociedad. Comentando un proyecto de ley sobre instrucción, decía en 1887, en un diario de Santa Cruz: "Es un deber de los hombres públicos facilitar la difusión de las ideas filosóficas: si esas ideas no penetran en la conciencia de la sociedad, volverá el pueblo tarde o temprano al eterno círculo de las revoluciones que han desmoralizado el país; porque los individuos que no tienen un principio científico para modelar su conducta, están dispuestos a vender su conciencia y a vivir de rodillas en las antecámaras de los palacios".

En 1886, escribió Oyola Cuellar su único libro, que se publicó en Barcelona, en 1889, con el título de *La razón universal*. El libro llegó a Bolivia a principios del siglo, en momentos en que el país salía de una revolución y se encontraba frente al conflicto del Acre. Por eso casi no fue conocido y como en 1902 murió su autor, cayó en el más completo olvido.

Han contribuido para ese olvido, además de los motivos indicados, la dificultad del tema tratado por Oyola, que exigía una cierta cultura filosófica y, sobre todo, los graves defectos del autor en el aspecto de la exposición.

Oyola Cuellar era desordenado sin ser confuso. Además se repetía cansadoramente. Sin embargo de ello, exponía sus ideas con claridad. Su prosa, sustanciosa y precisa, era la de un auténtico escritor. Estaba por eso Oyola en condiciones de realizar lo que él mismo aconsejaba: "La ciencia o el conocimiento de las nociones de la razón es una cosa accesible a toda conciencia cuando se popularizan sus principios empleando para ello un lenguaje claro sin metáforas ni rodeos". Pero el desorden en la exposición y las infinitas repeticiones hacían perder al libro todas las ventajas que le daba el estilo de su autor.

Lo más característico en el pensamiento de Oyola Cuellar era su cartesianismo. "Seguiremos en la exposición — dice — el camino trazado por el genio luminoso de Descartes, que echó las bases del espiritualismo más profundo que jamás ha existido". Oyola era pues un racionalista. Con Cousin llegaba a afirmar que la razón es como un mensajero angélico que trae a los hombres noticias de mundos desconocidos que sus sentidos no pueden penetrar.

La filosofía cartesiana es indudablemente anticuada. Ya nadie reconoce a la especulación abstracta la capacidad que el grande filósofo francés le daba atribuyéndole la virtud de penetrar en la entraña de las cosas y del universo. Sin embargo, el culto de la razón, el establecimiento de la dignidad del pensamiento, la defensa de los luminosos y serenos fueros de la inteligencia tanto para el conocimiento del mundo como para la orientación de la conducta que caracterizan al cartesianismo, son de un valor permanente, sobre todo cuando las pasiones y los instintos pretenden erigir en principio sus inclinaciones irracionales.

Oyola encontraba que, en su época, el pensamiento se hallaba sujeto a grandes errores que podían reducirse a los siguientes: el escepticismo kantiano, el panteísmo idealista de Hegel y el materialismo.

Consideraba funestas esas doctrinas, no solamente porque llevaban a la negación de las verdades que más interesan al hombre: Dios y el alma, sino también porque en la vida social y política conducían a la negación de la personalidad humana y hacia el cesarismo.

Oyola pensaba que los referidos errores provenían de una sola fuente: la filosofía de Locke. En esta filosofía encontraba Oyola dos nefastos gérmenes: 1) el empirismo y 2) la duda sobre la naturaleza del pensamiento.

Con respecto al empirismo de Locke decía Oyola: "La escuela de Locke niega lo necesario, lo universal, lo absoluto. Su doctrina es la práctica rigurosa de la célebre máxima: *Nada hay en el entendimiento que no hubiese estado antes en los sentidos*. Establece *a priori* la experiencia de los sentidos como la fuente única del origen de nuestras ideas, es decir de nuestros conocimientos".

La duda sobre la naturaleza del pensamiento fue expresada según Oyola cuando Locke decía que tenemos ideas de la materia y del pensamiento, pero que carecemos del conocimiento suficiente para saber si un ser puramente material puede pensar o no.

De esos dos gérmenes nacían pues todos los errores del pensamiento moderno.

De la duda sobre la naturaleza del pensamiento provino el escepticismo kantiano, a través de Berkeley y de Hume.

Oyola admiraba la obra de Kant. En determinada época de su vida, siguió sus ideas. "Mucho tiempo — dice — vagó mi espíritu dominado por las deslumbradoras teorías del solitario pensador de Koenigsberg". Por eso comentaba así el kantismo: "Kant presenta el acontecimiento

más notable, el último que registra la historia, el que ha turbado la paz y la calma de todos los espíritus: la *Crítica de la Razón Pura*".

He aquí cómo establecía Oyola la relación entre Locke y Kant: "La duda del modesto filósofo ¿no es en el fondo la misma del filósofo alemán? El desconocido ¿no es el mismo que desconoce Locke y que no sabe si será una substancia extensa, es decir, la materia con la posibilidad de pensar? En el fondo Kant y Locke desconocen la idea del ser, esto es, la idea de substancia".

Según Oyola, Kant abandonó el mundo de las realidades para encerrarse en un mundo de formas lógicas, estériles, que, según él mismo, no tenían existencia fuera del pensamiento. Abrió un abismo entre el ser y el pensar y no pudo encontrar el puente que pudiera franquearlo. Lanzado en el campo de las abstracciones, Kant fue a perderse en el vacío.

No menos desolador y pernicioso era para Oyola el panteísmo idealista de Hegel, que provenía del kantismo. "La doctrina de la razón pura — dice — encierra el germen del panteísmo hegeliano".

He aquí cómo exponía Oyola la doctrina hegeliana: "Hegel abraza el problema de la metafísica en toda su extensión; es el esfuerzo poderoso del pensamiento que quiere sondear los abismos de la ciencia universal, de la ciencia divina, de la ciencia de Dios: se arroja en alas de su genio en el camino abierto por su predecesor. Desde luego borra la sombra del ser que Kant había dejado detrás de la idea: todo lo que está en la razón, dice, está en la naturaleza, y todo lo que está en la naturaleza está en la razón. El pensamiento es el ser, el ser es el pensamiento. He aquí el idealismo subjetivo de Kant convertido en idealismo objetivo, absoluto: la idea y el ser no son sino dos modos, dos maneras de ser, dos momentos de la idea absoluta, de la idea en sí; por manera que identificados el pensamiento y el ser, el pensamiento es lo absoluto. Dios, el hombre y la naturaleza; no busquéis nada fuera del pensamiento; el pensamiento es todo, la idea absoluta, la idea de las ideas".

Oyola criticaba el idealismo panteísta de Hegel observando primero que el panteísmo conducía al ateísmo, pues había de Dios una idea puramente lógica. En consecuencia, la realidad para el hegelianismo era una ilusión. Y como toda realidad dejaba de tener existencia propia, el hombre dejaba también de ser un ser sustancial. "Los seres finitos no son más que sombras vanas, modos pasajeros de la vida infinita".

Oyola se refería a las consecuencias políticas del panteísmo hegeliano, diciendo que hacía desaparecer la personalidad y destruía la libertad. "El Estado es la idea divina realizada como mundo social; es la sustancia de todos los espíritus y de todas las existencias; es nada: la suma lógica de todos los espíritus, que a su vez no son sino accidentes, modos pasajeros que se pierden en el océano de la vida universal, es decir, en la idea de las ideas de Hegel".

Oyola, además de referirse a las consecuencias cesaristas del hegelianismo, vinculaba a éste con el socialismo. No había conocido la obra de Marx que hizo de la dialéctica de Hegel la ley de la vida de los pueblos y que trasladó al terreno político los principios que Hegel había imaginado para el mundo metafísico. Oyola sólo se refería a los sansimonianos. Y afirmaba que los principios revolucionarios de éstos, que aspiraban a suprimir la libertad individual, la propiedad, la familia, es decir todo lo que podía ser personal, para absorberlo en el Estado, tenían su origen en el panteísmo.

Se ocupaba, finalmente, Oyola del materialismo. Oyola establecía que Locke había sido un empirista neto pero que aceptaba la existencia del espíritu. Para Locke el alma era una tabla rasa, pero era una realidad diferente de la materia. "Condillac dio un paso más reduciendo el alma a una colección de sensaciones". Cabanis, después redujo la sensación a la impresión orgánica. Y así nació el materialismo. Oyola estudiaba detenidamente el materialismo y sobre todo las ideas que del profesor español don Pedro Mata había expuesto en su libro titulado *Tratado de la razón humana*.

En cuanto al positivismo, Oyola lo consideraba solamente una variante del materialismo. Era la única filosofía de la cual se expresaba con menosprecio. "El positivismo tan decantado y que tanta bulla ha metido se reduce, en dos palabras, a la antigua escuela de la sensación que, si bien revela perspicacia en el análisis de una mala idea de su potencia metafísica, pues se detiene en la superficie de las cosas, sin penetrar su esencia; flota en el vacío, en el mundo fenomenal".

Se detenía particularmente Oyola a considerar la forma como el materialismo y el positivismo destruían la realidad personal del hombre. Si el panteísmo diluía el hombre en el todo,

el materialismo y el positivismo lo vaciaban completamente, privándole de todo contenido. "El materialismo es un error deplorable; porque negar el alma como principio distinto del cuerpo es destruir la unidad y la libertad humanas".

En sus resultados el panteísmo y el materialismo se parecían. Ambos llegaban "a la negación de Dios, del alma, de la libertad y, por consiguiente, del deber absoluto". Ambos proclamaban "el despotismo absoluto en política".

Oyola consideraba que para librarse de los errores de la filosofía hegeliana y del materialismo, así como para salvar a los individuos y a las colectividades de las perniciosas consecuencias de esas doctrinas, no había sino el retorno a los grandes principios de la filosofía cartesiana que él llamaba la filosofía francesa, por antonomasia.

La filosofía de Descartes le parecía la única salvación frente al escepticismo panteísta, y materialista, frente a la negación de la realidad profunda de lo humano, porque la conciencia de nuestra realidad íntima, de nuestro propio espíritu era el fundamento de dicha filosofía. Descartes ponía en la base de su sistema este hecho: "Pienso, luego existo".

La conciencia de nosotros mismos nos da, pues, la conciencia de una realidad absoluta y profunda. Frente al universo enigmático y oscuro, que nos desorienta y engaña está la conciencia luminosa de nuestro pensamiento, de nuestra existencia, de nuestro yo que piensa y que por lo mismo no puede dejar de ser una realidad.

Oyola como Descartes, oponía a todas las dudas y a todas las negaciones de los filósofos de su tiempo, la realidad íntima, dotada de ese sentido y de esa expresión que no encontramos en las cosas del mundo exterior.

"No hay realidad más inmediata — decía Oyola — más íntima que nuestra propia realidad, ¿dónde tomaríamos mejor la idea de la naturaleza, de la sustancia, del alma, de Dios y de sus atributos? Tal es el camino indicado por Descartes. "Yo pienso, luego existo", no es un silogismo, es un acto de intuición inmediata; la idea contiene necesariamente un ser, porque la nada no puede ser concebida; tal es la primera verdad, base de todas las demás".

Oyola después de referirse a los diferentes aspectos de la filosofía cartesiana, decía que Descartes" no hizo aplicación de sus principios al orden moral ni al social sino al puramente metafísico". La aplicación de las ideas cartesianas al orden político la hicieron los filósofos del siglo XVIII. La Revolución Francesa fue una consecuencia de la filosofía de Descartes. Oyola advertía, sin embargo, que los filósofos del siglo XVIII habían sido en su mayor parte sensualistas y materialistas y, por consiguiente, contrarios a lo esencial de la filosofía cartesiana y que, por lo tanto, había una contradicción entre las ideas que predicaban en política y las que sostenían en la filosofía y en las ciencias.

"La gloria del Gobierno de las sociedades por la razón — decía Oyola — pertenece a los filósofos del siglo XVIII, que reconocieron en la práctica los principios que negaban en teoría. Guiados por un amor ardiente y generoso a la humanidad, los filósofos de aquel tiempo que querían destruir las creencias del pasado, hacen triunfar los derechos de tolerancia, de libertad; los derechos sagrados del hombre. Ninguna filosofía obró con más eficacia sobre los destinos sociales y políticos".

En materia moral, Oyola afirmaba que contra el subjetivismo kantiano había que reconocer la existencia de un orden moral objetivo y obligatorio para todos los hombres. "La moral universal — dice — se revela a la conciencia de todos los pueblos y de todos los hombres, porque los principios de la razón impersonal son necesarios y universales; existe, pues, una justicia, un derecho absoluto".

En lo que respecta a la religión, Oyola confesaba sus creencias católicas, en los siguientes términos: "Guardamos en el fondo del alma respeto inviolable por la fe católica que nos habla de Dios y nos muestra el cielo como la patria común y verdadera de todos los espíritus. Sin embargo, creemos que la filosofía y la religión revelada son distintas; la una no puede reemplazar a la otra, aunque ambas son necesarias".

LOS SPENCERIANOS

Con el triunfo de la revolución liberal de 1899, pasó el positivismo a tener ascendiente oficial en el país. La influencia del positivismo se hizo sentir en la instrucción pública, en las instituciones y en la vida moral e intelectual.

En 1901 se dictó un decreto por el cual se sometió al control del Estado toda la enseñanza, tanto civil como eclesiástica. En 1909 se fundó la primera escuela normal de preceptores, bajo la dirección de pedagogos belgas y dentro del más riguroso laicismo, iniciándose con ello la transformación de las actividades educacionales, que hasta entonces, se hallaban en manos de religiosos y de profesores improvisados. En 1913 se suprimieron las asignaturas de religión y doctrina cristiana, en todas las escuelas y colegios.

Dentro de la vida normal del país, el positivismo dio lugar a un cierto predominio de los intereses materiales sobre los puramente morales. Mediante transacciones que reportaban beneficios económicos al país, se resolvieron antiguos problemas políticos o internacionales.

En el campo intelectual, comenzó el estudio objetivo de las realidades nacionales, sobre la base del determinismo naturalista que caracteriza al positivismo. Ese estudio llegó a hacerse despiadado en la obra de Alcides Arguedas que publicó a principios del siglo un libro de sociología boliviana titulado *Pueblo enfermo*, que alcanzó notoriedad continental y cuyas ideas dejaron una profunda huella en el pensamiento nacional. En los colegios se enseñaba las doctrinas transformistas y monistas. En las universidades que ya habían sentido el soplo renovador antes de la revolución liberal, se consideró definitivamente predestinadas a la extinción la religión y la filosofía. En las facultades de Derecho se oficializó la enseñanza de la sociología y se difundieron las doctrinas criminológicas de Lombroso, Ferri y Garofalo.

El positivismo creó en el país una mentalidad superficial y al mismo tiempo fanática, que no podía concebir la existencia de realidades que rebasaran el campo de lo puramente biológico y material y que atacaba violentamente a la religión.

Frente a esa superficialidad y a ese fanatismo las doctrinas spencerianas vinieron a representar una especie de reacción.

Si bien Spencer se mantenía dentro de las tradiciones netamente positivistas, sus doctrinas tenían algunas características que parecían reconducir el pensamiento hacia las generalizaciones de tipo filosófico y hacia la solución de las inquietudes religiosas.

El evolucionismo, desde luego, constituía una interpretación sistemática de la realidad, que, si bien superficialmente, parecía oponer una concepción científica a las viejas concepciones del universo. Para Spencer, la realidad no era sino un proceso de perpetua transformación; nada era estable, todo estaba en continuo cambio. Al ser, oponía el devenir, la evolución. Por otra parte, Spencer admitía la existencia de algo que se encontraba más allá de nuestras investigaciones y que él llamaba "lo incognoscible". Reconociendo la realidad de un misterio, que jamás la ciencia podría llegar a penetrar, abría las puertas a la religión y a la posibilidad de la conciliación de ésta con las ciencias, cosa que el positivismo había negado rotundamente, declarando que la religión y la metafísica eran estadios definitivamente superados por el pensamiento humano.

Con esas tendencias aparecieron en Bolivia Luis Arce Lacaze y Daniel Sánchez Bustamante, los dos spencerianos más notorios que hemos tenido y que separándose de los positivistas, agresivos y radicales en sus negaciones, representaron el retorno hacia formas menos escuetas y del pensamiento y concepciones más idealistas de la vida.

Luis Arce Lacaze nació en Sucre en 1872 y murió en La Paz en 1929. Fue profesor de la Universidad de Sucre, parlamentario, escritor. Publicó algunos libros, pero la mayor parte de su influencia intelectual la ejerció a través de la cátedra. Espíritu desigual, desordenado, un poco inclinado hacia la misantropía, pertenecía a la categoría de los pensadores solitarios. Impresionaba a sus alumnos por la grande pasión, por las ideas que tenía y por la viva inquietud de su espíritu. En el fondo de su pensamiento una preocupación por los problemas religiosos ardía angustiosamente en la atmósfera que le había creado el positivismo y el evolucionismo.

Publicó en 1892 una obra titulada *Filosofía del Derecho*, que contiene lo esencial de sus ideas en esa época. Esta obra debía constar de dos partes. Sólo se publicó la primera. Después de afirmar que "conocer una cosa es saber lo que es, lo que ha sido y de donde procede", entraba el libro al estudio de la evolución de las instituciones jurídicas, desde los tiempos prehistóricos. Hacía luego una exposición de las doctrinas jurídicas surgidas a través de la historia.

"La teoría evolucionista — decía Arce Lacaze después de hacer esas exposiciones — que se desprende de las anteriores páginas ha sido aceptada no solo por el mundo científico sino también ha sido desenvuelta y armonizada con el dogma por eminentes escritores católicos".

Arce Lacaze reconocía el predominio de las ideas positivista. Si bien creía que éstas habían sido exageradas por los discípulos de Comte. Hoy el positivismo — decía — se ha enseñoreado de todo el mundo científico y sólo algunos hombres que han quedado muy rezagados en el desenvolvimiento intelectual de nuestra época, sienten todavía aprensiones pueriles contra él".

Más adelante, al hacer un estudio sobre las necesidades humanas, se refería a la situación de los hombres en el mundo en los siguientes términos: "Si pudiéramos escuchar todo el clamor humano que llena los ámbitos de nuestro planeta, damos cuenta de todas las emociones y afectos que agitan el alma de cada hombre, seguramente la vida de la humanidad no nos parecería más que un perpetuo frenesí". Esa visión dramática de la condición humana, más próxima de Pascal que del optimismo positivista, hacía pensar a Arce Lacaze que si bien podemos conocer los fines terrestres del hombre, el objetivo supremo de su existencia no puede ser explicado por la ciencia. "El destino último del hombre es el que la fe nos enseña y con respecto a él a la filosofía no le toca más que una cosa: demostrar la incompetencia de la ciencia en estas cuestiones, probando que siempre que ella las aborda se desvirtúa y pierde su carácter esencial".

Se ve por ahí la importancia que daba Arce Lacaze a la religión y a las ideas de Spencer sobre lo incognoscible. Repitiendo " casi las palabras del filósofo inglés, decía a este respecto: "La ciencia no es y tal vez no llegará a ser nunca, a pesar de su progreso incesante, el conocimiento de la verdad toda. Ella se reduce a lo que es conocido de una manera real, a lo que está probado y comprobado, a lo que es positivo, entendiéndose bien, positivo quiere decir incontestable. Mucho existe en el universo que no puede ser conocido de esa manera y parece que aún hay, mucho también, que escapa a la potencia misma de nuestro conocimiento: esto es lo que la lógica moderna denomina incognoscible. Pero lo incognoscible existe: decir que no se puede conocer científicamente no es negar su existencia".

Esta actitud de Arce Lacaze explica la evolución ulterior de sus ideas. Durante la segunda época de su actividad universitaria, alrededor de 1918, su pensamiento se orientó hacia la filosofía pragmatista. Solía referirse con particular insistencia al famoso pensamiento de Pascal: "El corazón tiene razones que la razón no comprende", que comentaba, afirmando que no sólo la actividad racional puede darnos el conocimiento de las cosas.

En este período de su vida, Arce Lacaze se interesó por las concepciones de William James. El pragmatismo, sobre todo, con su afirmación de que el criterio de la verdad de una idea debe ser el grado de su influencia estimulante sobre la vida, le parecía de un valor indiscutible. Y si no llegaba a declarar francamente su adhesión a las verdades religiosas, se presentía que, su espíritu, formado en el fragor de las luchas del positivismo, se inclinaba hacia ellas.

Arce Lacaze cultivó también la sociología. Consideraba que el libro de Juan Bautista Alberdi *Bases* era una de las obras capitales del pensamiento político-sociológico latinoamericano. En sus cursos universitarios y en publicaciones periódicas estudió esa obra que no solamente admiraba como un programa político de una precisión casi profética, sino como la expresión de una gran sinceridad realista, de un criterio político admirablemente equilibrado.

En los últimos años de su vida, después de pasar por el Parlamento, se consagró a los estudios pedagógicos, que siempre le habían interesado. Preparaba una obra sobre pedagogía nacional, cuando murió.

Daniel Sánchez Bustamante nació en La Paz en 1871 y murió en Buenos Aires en 1933. Tuvo una actuación brillante en la política nacional. Fue uno de los fundadores del partido radical. Publicó numerosas obras entre las cuales sólo nos corresponde citar aquí los *Principios de Derecho*, que escribió en 1905, cuando era catedrático de la Universidad de La Paz.

La obra comprendía dos partes. La primera se refería a los principios del derecho. En ella Sánchez Bustamante analizaba la idea del derecho, las relaciones entre la filosofía del derecho y las demás ciencias, la evolución de las instituciones jurídicas, las fuentes del derecho y los

caracteres de la ley. La segunda parte estudiaba las bases del derecho privado, o sea el régimen de las personas, el de los bienes y las obligaciones y los contratos.

Bustamante avanzó en sus ideas, de Spencer hacia Guyau. "La doctrina evolucionista —decía— tiene un fondo común con la utilitaria, se confunde con ella, como confiesa el mismo Spencer. De consiguiente, presenta el mismo lado objetable: la dicha no es el único fin humano. Al par que la lucha por el interés y la concurrencia vital, existe la lucha por el bien y por la justicia, la lucha moral en la que acaban por vencer aquellos que saben concebir el más alto ideal y perseguirlo con firmeza más perseverante. La ley de selección natural tan brutal a primera vista, como dice Guyau, sirve no obstante a la realización de ese ideal aquí abajo".

La concepción del incognoscible spenceriano tomaba en Sánchez Bustamante un significado predominantemente ético. La teoría de Spencer al abrir para el conocimiento de una especie de puerta de escape hacia lo absoluto, la abría también para la moral. Si no todo se reducía para el conocimiento a lo sensible y experimental, era lógico que no todo se redujera para la vida moral a lo utilitario y personal.

"Hacer del egoísmo —decía Sánchez Bustamante— y del yo un absoluto, sería considerar el mundo sensible como el todo y creer que el interés es el todo". Y más adelante añadía: "Eriger el mecanismo de las fuerzas y de los intereses en ley única, equivale a afirmar que el mecanismo como tal es la única realidad y esto es lo que jamás se ha demostrado y jamás se podrá demostrar".

Para Sánchez Bustamante las ideas de bien y de justicia, eran la manifestación en la conciencia humana de una realidad absoluta de la que el espíritu tenía una intuición general. "De la concepción de la Energía infinita —que el lenguaje humano llama Dios— se deriva la idea del bien humano, que es el último fin de la conducta y que exige que los sentimientos, los intereses y los afectos se subordinen a la razón".

El problema de la libertad de la voluntad era para Sánchez Bustamante "quizás la base misma de la filosofía jurídica".

Entre la doctrina del determinismo que afirma que todos los actos del hombre están condicionados por causas exteriores negando toda libertad y la doctrina del libre arbitrio, que sostiene la absoluta independencia de la voluntad, Sánchez Bustamante adoptaba la teoría de la autonomía del espíritu.

Reconocía que el conocimiento de las leyes biológicas (herencia, adaptación, selección, etc.) había destruído la antigua doctrina de la libertad absoluta. Pero pensaba que, dentro de ese conocimiento, había que aceptar "la posibilidad de hacer predominar, sobre nuestros estados emocionales nuestros estados intelectuales". De esa posibilidad surgía la concepción de la verdadera libertad del hombre, que consistía no en obrar sin motivos y sin causas, sino en la facultad de obedecer a motivos superiores, no materiales ni biológicos, sino espirituales.

Desde el punto de vista del derecho, esta concepción de la libertad justificaba el concepto de la responsabilidad humana. Las exigencias jurídicas no tendrían razón de ser si los principios y las normas no pudieran ejercer influencia sobre la voluntad.

De ahí el idealismo moral que confería a las siguientes palabras de Sánchez Bustamante el acento del *Ariel* de Rodó: "Aceptar los motivos universales y buenos; consentir los; amarlos; obrar conforme a su fecundo determinismo, con creciente certeza; oponer a la fuerza emocional exterior la fuerza voluntaria interior; escuchar la voz de la conciencia antes de seguir los alados y cambiantes motivos que asoman de fuera; y, por último, esperar, creer en que el ideal contemplado, tan lejos, vendrá a despertar en el alma las vibraciones de los justos y de los mejores — tal es la libertad en sus varias ponderaciones y tal es la justicia".

Gracias a esas ideas, y al poder de su estilo terso y transparente, Daniel Sánchez Bustamante se convirtió más tarde en guía espiritual y profesor de idealismo de la juventud boliviana, que lo proclamó su Maestro y a la cual él siempre predicó la necesidad de vencerse a sí misma por "los poderes formidables del amor, de la tolerancia, de la gentileza y del patriotismo".

IGNACIO PRUDENCIO BUSTILLO

Hacia 1918 se hizo cargo de la cátedra de Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho de Sucre, Ignacio Prudencio Bustillo, que la regentó hasta 1921. En 1923 publicó, con el título de *Ensayo de una filosofía jurídica*, un resumen de las lecciones dictadas en sus cursos. Este ensayo es interesante porque corresponde a una nueva época en la historia del pensamiento boliviano: la crisis de las concepciones liberales, de las ideas individualistas de la Revolución Francesa, que desde la fundación de la República habían venido dominando en el espíritu nacional.

Prudencio Bustillo nació en Sucre en 1895 y murió en la misma ciudad en 1928. Antes de ser catedrático de la Universidad, había sido profesor de literatura en el Colegio Junín de Sucre y efectuado investigaciones sobre literatura boliviana que publicó en revistas. En 1918 escribió una monografía sobre la misión de su abuelo, don Rafael Bustillo que fue Ministro de Bolivia en Santiago en la época que precedió a la guerra del Pacífico. Finalmente, antes de su muerte publicó una biografía del Presidente Aniceto Arce, que es considerada como una de las mejores obras bolivianas del género. El *Ensayo de una filosofía jurídica* contiene lo sustancial de sus ideas filosóficas.

Prudencio Bustillo se mantenía dentro de las concepciones del positivismo, si bien se notaba en su pensamiento una grande influencia de José Ingenieros, cuyas obras se leyeron muchísimo en Bolivia durante el primer cuarto del presente siglo.

Prudencio tenía la fe en la ciencia que caracterizaba a los más entusiastas discípulos de Comte. "Leed — decía — *El porvenir de la ciencia* de Renán, la *Introducción a la medicina experimental* de Claudio Bernard, las obras tan populares y a la vez tan rigurosamente científicas de Poincaré y de Le Dantec, ved sobre todo los admirables y constantes descubrimientos de las ciencias desde hace cincuenta años y decidme si no trasciende de todo esto un soplo optimista que derriba los linderos artificiales opuestos a la investigación científica".

En cuanto a la filosofía, Prudencio Bustillo le asignaba el papel de una vasta generalización de los hechos descubiertos por las ciencias. Y, con Ingenieros, aceptaba la posibilidad de una metafísica edificada sobre bases científicas. "La metafísica positiva — decía — frase que hace algunos años no habría tenido sentido, se forja sin salir de la información científica por medio de hipótesis que deben ser consideradas como las últimas deducciones, las más generales y abstractas, del conocimiento experimental".

Prudencio dedicaba algunas páginas de su libro a la filosofía de Bergson. Se refería a la grande influencia de éste en el pensamiento de la época y al entusiasmo de sus discípulos, que parecían constituir "una nueva religión de sabios como fue el neoplatonismo de Alejandría". Reconocía que la intuición podía permitir al hombre admirables descubrimientos, pero pensaba que no debía convertirse en un método. "La intuición — decía — constituye una manera peligrosa de filosofar, que se presta a la fantasía y al capricho. No podemos abandonar por ella las sólidas posiciones del positivismo científico que mitigado por el idealismo de una filosofía construida con los datos de la experiencia, se nos aparece como el seguro apoyo de la humanidad, arrastrada perennemente por el flujo de las doctrinas contrarias".

Por lo que toca a los hechos éticos, Prudencio sustentaba la necesidad de la moral científica. No aceptaba la existencia del derecho natural, a cuyo análisis dedicaba un capítulo. Para él la moral era un fenómeno sujeto a variaciones de conformidad con los cambios de la mentalidad colectiva; de las condiciones de la existencia social y de otros factores que actuaban sobre las costumbres de los pueblos y sus concepciones del bien y de la justicia.

La base de toda moral, de acuerdo con lo descubierto por Spencer, debía ser la biología. "El imperativo vital — decía — ordena a los seres obrar de tal suerte que conserven la propia vida y la de la especie a que pertenecen. Es bueno lo que se conforma con este imperativo, es malo lo que lo contraría".

Con estos antecedentes filosóficos, Prudencio hacía la crítica de los principios individualistas del derecho procedente de la Revolución Francesa. En esta parte de su libro, Prudencio Bustillo seguía fielmente las orientaciones del tratadista francés León Duguit.

Como es sabido Duguit sostenía que los principios del derecho individualista de la Revolución desde el día siguiente de su establecimiento habían comenzado a resquebrajarse, mostrando su insuficiencia y afirmaba que habían sido substituídos paulatinamente por otros. El individuo había dejado de ser el centro del interés jurídico, el cual se dirigía hacia lo social.

Así, para Prudencio, el propio derecho dejaba de ser el antecedente de una exigencia personal, para ser ante todo un deber. El derecho no era sólo una potestad sino una obligación, porque la colectividad al conferir un derecho al individuo se lo otorgaba para el mayor beneficio de todos.

De ese modo el sujeto de derecho, el titular del derecho ya no era el individuo, que pasaba a ser un simple funcionario jurídico, sino la colectividad.

Prudencio hacía el análisis de los derechos personales, de la libertad, de la propiedad, de la familia. La persona según él no era sino "un valor social que las leyes deben respetar e incrementar". En cuanto a la libertad "antes que un derecho era una función que obligaba al individuo a llevar a cabo su tarea todo lo que pudiera de sí en beneficio colectivo". Al concepto individualista de la propiedad según la cual ésta era el derecho absoluto de disponer de una cosa, oponía el criterio socialista, según el cual "el propietario ejerce una función social correlativa de un deber".

Las concepciones que exponía Prudencio y que tuvieron amplia difusión en el país reforzando la influencia de las obras de Duguit, inspiraron algunas manifestaciones de la política boliviana en los últimos tiempos. Y la Constitución Política dictada en 1938 al referirse al derecho de propiedad estableció la siguiente disposición: "La propiedad es inviolable siempre que llene una función social".

Las consideraciones que Prudencio hacía con respecto a las consecuencias que tenía el individualismo jurídico sobre la situación de los indígenas en Bolivia merecen mención. Decía que el derecho actual haciendo una abstracción inadmisibles abandonaba al indígena a su propia suerte por el sólo hecho de considerarlo un sujeto de derechos libre y soberano, que debía bastarse a sí mismo. Pero en realidad el indígena era un infeliz que se hallaba a la merced de quien quisiera explotarlo. El derecho, pues, en vez de otorgarle esa autonomía que no podía practicar debía reconocer la verdadera condición que tenía dentro de la realidad social y otorgarle derechos de acuerdo con la función social que podía desempeñar.

32.

UNA MÍSTICA DE LA TIERRA

Como expresión, primero, de ese anhelo de independencia que caracteriza actualmente a los pueblos americanos, que no quieren reducirse al papel de productores de materias primas y de consumidores de productos espirituales, (1) En la reunión del Instituto de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones celebrada en Buenos Aires en septiembre de 1936, se discutió el tema, al tratarse de las relaciones actuales entre la cultura europea y la cultura de la América Latina. Habiéndose afirmado la existencia de esta última como independiente de aquella, se trató de definir concretamente sus características diferenciales. Se dijo que el espíritu latinoamericano se distinguía por ser ampliamente humano, cosmopolita, internacionalista, espontáneo y contrario a la especialización espiritual. Pero como ninguno de los atributos enumerados podía caracterizar una cultura, se llegó a la conclusión de que no había diferencia esencial entre la cultura europea y la latinoamericana y que ésta se movía dentro de la órbita de aquella. y, luego obedeciendo a la influencia de las teorías de Spengler, que sostienen que las culturas son realidades históricas totalmente independientes e impenetrables entre sí y sin las cuales la vida de las colectividades no tiene sentido propio, ha nacido en Bolivia una corriente de ideas que puede denominarse una mística de la tierra.

Sostiene esa mística que la tierra, el paisaje, lo telúrico tienen una especie de espíritu y que actúan sobre el hombre creando formas de vida individuales y sociales, dando nacimiento a tipos culturales con fisonomía tan propia como los ambientes geográficos que las han producido.

La tierra boliviana es realmente excepcional. En las cordilleras y en el altiplano andino, los hombres viven dentro de un paisaje extrañamente original y expresivo. Es, pues, fácil imaginar que

en esa tierra puede surgir y surgirá una cultura peculiar, totalmente diferente de las que hasta ahora han existido.

Por otra parte, en los Andes se encuentran los restos de culturas desaparecidas, como las misteriosas ruinas de Tiahuanacu, y aún viven los descendientes de viejos pueblos que alcanzaron notable grado de desenvolvimiento.

A la admiración por el paisaje original se suma la admiración por la vida y la obra de sus enigmáticos pobladores primitivos para dar la impresión de que éstos y aquél pueden ser en el futuro escenario y actores de nuevas formas culturales.

La mística de la tierra tuvo su precursor en Emeterio Villamil de Rada que, hace más de medio siglo, en su libro titulado *La lengua de Adán* y con una erudición filológica y bíblica notable, trató de demostrar que el hombre americano no había venido de otros continentes para instalarse en el nuestro sino que, por el contrario, era en América, y más concretamente en las orillas del lago Titicaca que debía buscarse la cuna de la humanidad.

La mística de la tierra ha tenido su expositor más original y más vigoroso, a principios del siglo, con Franz Tamayo. Recientemente ha inspirado a Jaime Mendoza interesantes trabajos y hoy anima el pensamiento de un importante grupo de intelectuales bolivianos, entre los cuales merecen particular mención Roberto Prudencio, Humberto Palza y Fernando Diez de Medina.

FRANZ TAMAYO

Franz Tamayo es una personalidad singular dentro del escenario intelectual contemporáneo de Bolivia: Gran poeta, hombre de Estado eminente, Tamayo nos interesa aquí sólo en su carácter de pensador.

En 1910 publicó en La Paz una serie de artículos, que después recopiló en un libro con el título de *Creación de la pedagogía nacional*. En dichos artículos hacía Tamayo admirables consideraciones sobre el problema de las razas en Bolivia, sobre la influencia de lo geográfico en la cultura y sobre la necesidad de hacer de la energía moral la base de la vida pública. Si bien Tamayo no ha vuelto, desde entonces, a ocuparse de esas ideas, fueron expuestas por él con tan extraordinario vigor que han venido actuando sobre la conciencia nacional.

Comenzaba Tamayo criticando a los pedagogos que pretendían hacer de "nuestros nuevos países nuevas Francias y nuevas Alemanias". Se refería a lo que llamaba el "bobarysismo pedagógico" boliviano, que colocaba la instrucción en un plano ajeno a la realidad, y con estos antecedentes sostenía la necesidad de crear una pedagogía destinada a formar el carácter nacional.

La determinación del carácter de las naciones tiene, según Tamayo, dos fuentes: el medio geográfico y la sangre. "La tierra se estudia en la raza" — dice —. "La tierra hace al hombre y en este sentido la tierra no sólo es el polvo que se huella, sino el aire que se respira y el círculo físico en que se vive".

Tamayo encontraba en Bolivia una tierra "magra, vasta y solitaria", rodeada de "colosales montañas escarpadas que son como fortalezas naturales y también como naturales prisiones"; y sobre esa tierra, la raza india. "El alma de la tierra ha pasado a ésta con toda su grandeza, su soledad, que a veces parece desolación y su fundamental sufrimiento". y por eso, el indio constituía para Tamayo la realidad esencial boliviana.

No sólo en Bolivia, sino en el continente todo, el indígena es el elemento humano más fuerte, según Tamayo; el mestizo viene en seguida, y sólo después, el blanco que, en Sud América, "por lo menos desde la Colonia, no es otra cosa que una sangre de mendigos hambrientos, descastados y feroces". Aún los mestizos según Tamayo son superiores a los blancos. "Los Díaz, los Melgarejos, los Guzmán Blanco, los Castro, los Rosas y otros más, buenos y malos, sabios o salvajes, grandes o grotescos, pero todos dominadores, vencedores y hegemónicos, todos tienen la marca mestiza en la frente, y la energía que representan es de origen indio — es la sangre india que resurge sobre la sangre advenediza y aventurera". El indio posee un vigor físico y moral que parece inagotable. La rudeza del ambiente en que vive ha acabado por hacerse fortaleza espiritual en él. Si a sus cualidades se sumara una educación inteligente se alcanzarían indudablemente resultados incomparables".

Sin embargo, en Bolivia, "sólo el blanco ha existido para el blanco". Pero eso tiene que terminar porque si "nuestras ideas son de blancos, todos nuestros sentimientos son de mestizos".

Consecuentemente con su indigenismo, Tamayo se mostraba contrario al "Humanitarismo". "Ideal de la humanidad" — decía. "Eso es una irrealidad que no ha existido nunca sino como un producto artificial y falso del romanticismo francés".

Se oponía en consecuencia al moralismo enfermizo" aprendido de los ideólogos franceses" y que no sirve sino para debilitar a los hombres. Influido por Nietzsche, Tamayo afirmaba que ese moralismo no hacía sino adormecer nuestras energías y esclavizar nuestro espíritu. Y predicaba la necesidad de aprender a luchar y vencer —"única ciencia que es capaz de engrandecer una nación",— casi como lo haría Mussolini dos lustros más tarde.

Condensaba sus ideas a este respecto en los siguientes términos: "El nuevo oráculo délfico que habrá que grabar sobre la portada de nuestras escuelas, no será el de *hacéos sabios* sino el de *hacéos fuertes*. Esta es la solución del problema total de la vida; éste es el sentido del siglo en que vivimos; ésta es la realidad de las cosas como las practican las más grandes naciones del pasado y del presente".

Ante las supervaloraciones de lo mestizo y de los indígenas que encontramos en Franz Tamayo, parece oportuno recordar las ideas que otro grande escritor boliviano, Gabriel René Moreno, tenía al respecto y que eran radicalmente opuestas.

Gabriel René Moreno escribió entre 1864 y 1908 una serie de obras excelentes. Era un escritor de la más pura estirpe castellana y es considerado como el Príncipe de las letras nacionales. Nacido en Santa Cruz, donde la sangre española se ha conservado casi sin mezcla, Moreno tenía odio por indios y mestizos.

"Esa raza de cobre — decía refiriéndose al indio — ha rendido ya sus pruebas secularmente. Su poder y su civilización no resistieron en el imperio peruano al primer contacto del poder y civilización de un grupo de blancos aventureros. Su herencia es hoy para nosotros nada. Ningún nuevo factor, ni uno sólo ha aportado esa raza a la cultura ni al concurso de la actividad moderna. El indio incásico no sirve para nada. Pero, eso sí — y aquí la funesta deformidad— representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración concreta en las vísceras del organismo social".

He aquí algunos juicios de Moreno sobre los mestizos: "Los mestizos con su tórax levantado por los apetitos y su espíritu uncido por instinto al proselitismo del caudillaje, representan en la especie humana una variedad subalterna, que corresponde a una degeneración confusa de la impetuosidad española y del apocamiento indígena". "¿Cabe alimaña más dañina en la sociedad que el cholo abogado, ni gato montés más rapaz y bravío que el cholo mandón? La propensión de la casta tiende como es notorio al ocio, a la reyerta, al servilismo y a la intriga, gérmenes del bochinche y del caudillaje; bien así como de otro lado, la estupidez y amilanamiento del indio incásico se amoldan a punto para perpetuar en la sociedad el despotismo".

Moreno pensaba consecuentemente, que los indios y los cholos estaban destinados a sucumbir frente a los blancos.

JAIME MENDOZA

Por caminos diferentes, Jaime Mendoza llegó más tarde a afirmaciones semejantes a las de Tamayo acerca de la influencia de lo telúrico sobre la nacionalidad. Jaime Mendoza, médico, novelista de gran prestigio (Rubén Darío lo llamó el Gorki boliviano), se consagró a estudios histórico-geográficos. Sostenía que la aparición de Bolivia como entidad política independiente, a pesar de los designios de Bolívar que quería anexarla al Perú, se debió al imperativo geográfico. El macizo andino, que había hecho surgir la milenaria cultura de Tiahuanacu, que sirvió de base a la Gobernación de Nueva Toledo, y a la Audiencia de Charcas, impuso también la existencia de Bolivia como un producto de la necesidad geográfica.

Jaime Mendoza pensaba que el macizo andino, de la misma manera que había actuado en la vida política de la nación, había influido en la formación del alma de sus pobladores. El paisaje modela los espíritus como modela los cuerpos, según él.

Y como Tamayo, aunque no con la energía polémica de éste, afirmó Jaime Mendoza que lo fundamental en la realidad boliviana era lo indígena. El indio era para Jaime Mendoza la encarnación del propio espíritu andino.

Jaime Mendoza desarrolló estas ideas entre 1920 y 1930 en varios libros y principalmente en *La tesis andinista* y en *El macizo boliviano*, libros que tuvieron extraordinaria difusión en el país y que influyeron directamente en los escritores de la actual generación.

ROBERTO PRUDENCIO

Roberto Prudencio es un pensador inquieto y brillante. Su espíritu se orienta hacia una filosofía existencialista y es francamente irracionalista.

No ha escrito libro alguno hasta la fecha, pero es fundador y director de la revista *Kollasuyo*, que se edita en La Paz y que constituye el centro del movimiento que proclama la necesidad del retorno a la tierra.

En diciembre de 1939, publicó Prudencio en dicha revista un estudio que, a pesar de su brevedad, pues sólo tiene ocho páginas, es una síntesis completa de las ideas que sirven de base al movimiento.

Comienza Prudencio afirmando que el concepto de la universalidad de la cultura es un producto del racionalismo abstracto. A ese racionalismo opone el hecho de que la cultura "no es sino la expresión formal de lo telúrico". No hay por lo tanto cultura universal sino culturas regionales. "Cada región del mundo plasma sus propias formas, cada paisaje suministra sus propias expresiones". El paisaje modela el alma y determina el carácter del hombre. En el paisaje duermen los elementos de todo arte, de toda cultura, que el espíritu no hace más que despertar.

Con esos antecedentes, Prudencio pregunta cuál es el alma del paisaje andino boliviano. Ese paisaje está formado por la montaña y el altiplano. "La montaña es un límite puesto al horizonte, es el cerco gigantesco que ha levantado la propia tierra en su anhelo de encerrarse en sí misma". "El altiplano es lo presente, es la extensión desnuda de esa atmósfera que envuelve las cosas y que les quita su perfil definido".

A ese paisaje corresponde el alma del kolla, su habitante. "El kolla es dominador y vigilante. Sabe captar en una intuición inmediata la esencia de las cosas ". "El kolla conoce el secreto de la concreción: es sobrio y mesurado".

Pero esta influencia del paisaje no se limita a actuar sobre el espíritu de los individuos, sino que se hace sentir también en las colectividades, creando unidades de carácter político. En esto Prudencio sigue las ideas de Jaime Mendoza. "El paisaje anima primero la cultura que tiene como centro la "ciudad pétrea " de Tiahuanacu, "plasmación de las propias energías telúricas". Después, el Kollasuyo es dentro del imperio incaico una unidad política compacta y homogénea. Cuando llegan los españoles es sobre esa unidad que fundan la Gobernación de Nueva Toledo y después la Real Audiencia de Charcas". "Y viene la República y con ella el Kollasuyo, tomando el nombre de Bolivia, cobra una nueva faz".

Durante la República según Prudencio se ha perdido el contacto entre el hombre y la tierra, la nacionalidad vive sujeta a influencias extranjeras. Ninguna de las manifestaciones del espíritu boliviano corresponde a las poderosas energías telúricas de la montaña andina. De ahí el languidecimiento de la vida nacional que para recobrar su fuerza tiene que arraigar nuevamente en la tierra.

Termina Prudencio su estudio, diciendo: "El nuevo kolla, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado, tiene que cumplir su fin 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 Tiahuanacu, que perdurará así a través de una nueva humanidad, la que sabrá arrancar al paisaje ancestral un nuevo sentido".

HUMBERTO PALZA

Catedrático de Sociología de la Universidad de La Paz y diplomático, Palza está más cerca de Spengler que de los antropogeógrafos. Sin embargo, piensa, como todos los escritores bolivianos a que nos estamos refiriendo en este capítulo, que el retorno a la tierra es para el hombre en general y para el sudamericano en particular, " la reconquista de su alma, de su mundo".

Palza ha publicado en 1939 el primer libro de una serie que constará de tres volúmenes, titulado *El hombre como método*, en el cual, aceptando con Splenger que la cultura de occidente

está en decadencia, trata de encontrar las bases de una cultura original, que sustituyendo a aquella pueda orientar la existencia de los pueblos indoamericanos. Palza no circunscribe por tanto su estudio a Bolivia.

El libro revela un amplio conocimiento de lo que se ha escrito sobre la filosofía de la cultura y contiene observaciones sugestivas sobre la vida espiritual sudamericana.

Para Palza el hombre universal no existe. No es sino un "ser pensado conceptualmente". No hay en la realidad, sino hombres "que habitan determinadas zonas del planeta".

De ahí resulta que no existe un solo "humanismo". El humanismo de la época del Renacimiento no lo fue sino para los europeos. Hay, o por lo menos deben haber, tantos humanismos como grupos sociogeográficos. La América india hasta ahora sólo ha conocido los humanismos de los otros pueblos. "Lo que le falta es vivir su propio humanismo".

Y eso es posible porque "el hombre es el único prisma para la visión y comprensión de las cosas". Si el solista griego decía que el hombre es la medida de todas las cosas, Palza afirma que "El hombre es un método". Cada tipo humano es una manera de encarar el mundo. Por consiguiente, a cada hombre le corresponde una filosofía, una gnoseología, una lógica y una ciencia propias.

Al hombre de la América India le falta aún crear su cultura, su filosofía y su ciencia, que son condiciones indispensables para que su existencia llegue a su verdadero equilibrio. Un pueblo que no está en perfecta coordinación con su mundo circundante y que no ha creado la armonía dentro de su propio pensamiento no puede estar en equilibrio. Y éste sólo puede conseguirse con una filosofía y con una lógica propias.

Por eso dice Palza que "lo que la América tiene que comenzar a entender es que no acabará por ser una cultura mientras no comience por tener una filosofía". Al hablar de una filosofía no se refiere Palza necesariamente a un sistema de ideas, o sea una determinada explicación de las cosas, sino a "un conjunto de condiciones subyacentes del pensar, del sentir, del concebir y otros supuestos".

A la filosofía propia corresponderá necesariamente una gnoseología, es decir, que las categorías del pensamiento europeo tendrán que ser substituidas por otras indoamericanas. Habrá que crear también una nueva lógica, puesto que los procesos del pensamiento no pueden ser idénticos en todos los cerebros humanos. Así "surgirá una concepción del mundo indoamericana" que será expresión de su "propio modo de sentir, ver y pensar".

Y eso sólo podrá conseguirse mediante la articulación del hombre indoamericano con la tierra. "La naturaleza no confía sus secretos si no es en directo y reconcentrado diálogo con ella. Dígalo sino el indio, dígalo el mismo europeo, que fundó una ciencia tan sólida. Tiene de solidez lo que de observación y compenetración con la naturaleza hubo".

Palza ha de publicar próximamente los dos siguientes volúmenes de su obra titulados *La naturaleza como sistema* y *La cultura como síntesis*, en los cuales hará ver que la cultura es una conjugación del hombre con la naturaleza.

FERNANDO DIEZ DE MEDINA

Fernando Diez de Medina no se ha dedicado especialmente a la filosofía; es sobre todo un poeta y un brillante crítico. Tiene varios libros publicados. Entre ellos es excepcionalmente interesante el que lleva por título *El arte nocturno de Víctor Delhez* (Buenos Aires, Ed. Losada, 1939). Es una biografía, "a la manera fantástica", del celebrado xilógrafo flamenco que ha vivido en Bolivia durante un tiempo haciendo ilustraciones para una edición de la Biblia. En torno a la vida y a la obra del xilógrafo hace Diez de Medina consideraciones agudas y brillantes sobre el arte y sobre los problemas de la vida contemporánea.

El paisaje boliviano ha inspirado a Fernando Diez de Medina observaciones originadísimas. Ese paisaje con sus cordilleras, sus valles y sus montañas nevadas, que se levantan o se hunden como agitadas por una terrible fuerza cósmica y que él ha comparado con una "tempestad petrificada", tienen para él un profundo espíritu, cuyos enigmas quiere desentrañar.

Fernando Diez de Medina se ha preocupado particularmente por las proyecciones estéticas de ese paisaje. En un estudio que tiene ya escrito, y del cual sólo ha publicado hasta ahora algunos fragmentos, sobre la personalidad y la obra de Franz Tamayo, es donde ha enfocado más

de cerca el tema, haciendo ver que el paisaje andino, ha encontrado su expresión poética en esa obra.

El paisaje andino es de una austeridad majestuosa, de una severidad y de una precisión geométricas, bajo un cielo diáfano y casi metálico. "Al paisaje áspero y fuerte — dice Diez de Medina — corresponde el habitante hosco y enigmático". Y este habitante al contemplar su mundo encuentra en su alma cualidades que dentro de la fluencia de lo psicológico corresponden a la realidad física del paisaje. "El poder de síntesis, la concisión verbal, la visión objetiva y aguda, el zarpazo inmediato", son atributos del alma kolla.

Pero al mismo tiempo, sobre la montaña inmóvil e inmutable, se agita el viento, como súbita realidad viva y cambiante, dentro de la geografía andina, dando al hombre una lección de energía transparente y expansiva. Y también ese elemento, se refleja en la pujanza del alma boliviana. Y en la poesía de Franz Tamayo, exponente de esa alma, "la violencia explosiva, las audacias verbales, son el viento del Ande en vaso clásico", al decir de Diez de Medina.

33.

EL MARXISMO

Las teorías del materialismo histórico fueron aplicadas a la interpretación de la realidad boliviana recién desde 1920. La *Sociología Argentina* de José Ingenieros, publicada pocos años antes, comenzó a divulgarse en esa época en los círculos universitarios del país. Ingenieros, abandonó la interpretación idealista de los hechos históricos y sociológicos tanto americanos como argentinos e inició su explicación por causas económicas. El descubrimiento del Nuevo Mundo era, según él, un episodio de la aproximación comercial de los pueblos europeos a los pueblos asiáticos. La conquista fue un proceso de penetración económica de España necesitada de metales preciosos para sostener sus grandiosas conquistas. La independencia de los pueblos sudamericanos obedeció, no a la influencia de las ideas enciclopedistas, sino a la necesidad que los productores de la colonia tenían de mercados libres en Europa. En general, según Ingenieros, la vida política argentina seguía fielmente el proceso de la organización económica del país. Estas explicaciones de Ingenieros se aplicaban en parte a la realidad boliviana y fueron rápidamente aceptadas en los medios universitarios.

Posteriormente, tuvo una influencia vigorosa y sobre todo cargada de intenciones políticas, un libro de José Carlos Mariátegui titulado *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, publicado en Lima, en 1928. Ese libro era una recolección de artículos aparecidos en revistas. Estaba más cerca de la conciencia boliviana que el de Ingenieros y tuvo, por eso, acción más decisiva que éste. Los siete ensayos se referían a los siguientes temas: esquema de la evolución económica peruana; el problema del indio, vinculado inmediatamente con el problema de la tierra; el proceso de la instrucción pública como expresión de la estructura económico-social peruana; el problema religioso, que Mariátegui resolvía expresando "que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos"; el problema del regionalismo. El libro concluía con un extenso estudio del proceso de la literatura peruana, enfocado desde el punto de vista revolucionario o socialista.

A esta influencia de Mariátegui, hay que añadir otra también peruana ejercida por Haya de la Torre y el grupo de los apristas, en un sentido aún más marcadamente político que aquél.

Pero la mayor difusión del materialismo histórico en el pensamiento boliviano se debió a publicaciones de autores europeos, principalmente rusos, que inundaron las librerías bolivianas, como las de todos los países del mundo. Rápidamente, el marxismo dejó de ser tema de discusiones académicas o de especulaciones intelectuales para convertirse en doctrina política, bajo la influencia de los acontecimientos mundiales y debido también a las entidades de carácter internacional creadas para la difusión del marxismo en todo el mundo. Hacia 1930, tanto en los círculos universitarios como en los núcleos obreros, se notaba ya la aparición de un espíritu de clase, completamente desvinculado de los partidos tradicionales. Se organizaron algunos grupos de estudiantes y de trabajadores de carácter netamente revolucionario, más o menos homogéneos, pero que carecían de cohesión.

Tal estado de cosas se mantuvo hasta 1938 o 1939, época en que se inició la organización de los partidos políticos revolucionarios que actualmente existen en Bolivia, los cuales comienzan a tener en la vida política del país una influencia efectiva.

Los representantes más caracterizados de la idea marxista en Bolivia son actualmente Gustavo Navarro y José Antonio Arce.

Gustavo Navarro que es conocido por el pseudónimo de Tristán Marof, pertenece al período que podíamos llamar heroico del marxismo boliviano. Se adhirió a las ideas revolucionarias durante su permanencia en Europa, donde desempeñaba un cargo consular. Dejó el cargo y habiéndosele negado el ingreso al país recorrió casi todos los países sudamericanos. Ha publicado varios libros entre los cuales merecen mencionarse *El ingenuo continente americano*, *La tragedia del altiplano*, *La justicia del Inca*. Navarro es actualmente diputado nacional por el Partido Socialista Obrero de Bolivia (PSOB).

José Antonio Arce es de formación netamente universitaria. Ha sido catedrático en la Universidad de La Paz. Y después en la de Sucre, donde ha fundado el Instituto de Sociología Boliviana. Fue un tiempo Asesor Técnico del Ministerio del Trabajo. Ha fundado el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR). Actualmente se encuentra dictando cursos en una Universidad de los Estados Unidos de América.

Los temas de la especulación marxista en Bolivia, pueden ser reducidos a los que a continuación enumeramos:

1. *El problema indígena.*— Objeto de las constantes preocupaciones del pensamiento boliviano, el problema indígena tenía necesariamente que interesar al marxismo. Por un lado, el indio es un ser económicamente inferior, ejemplar al parecer perfecto del proletario campesino. Por otra parte, la organización agraria que tenía antes de la conquista española ofrecía muchos puntos de contacto con los sistemas de organización marxista.

Algunos escritores han querido encontrar en el régimen de los indios el tipo de las organizaciones socialistas o comunistas. El asunto ha sido objeto de largas discusiones.

El grupo político que dirige José Antonio Arce ha expresado su opinión al respecto en los siguientes términos. "No pudo haber verdadero socialismo ni comunismo en la sociedad incaica por dos razones esenciales: 1° La técnica económica rudimentaria que necesitaba explotar en gran escala el trabajo personal humano; 2° La consecuente presencia de una clase sojuzgante y otra sojuzgada".

El estudio de la organización económica primitiva de los indios tiene un interés no solamente teórico sino práctico porque dicha organización no ha desaparecido. Subsiste actualmente en las comunidades indígenas. La tendencia del marxismo boliviano es hacer que dichas comunidades indígenas se conviertan en modernas cooperativas agrícolas controladas y protegidas por el Estado.

2. *El tipo económico de Bolivia.*— Se ha alegado contra el marxista boliviano: 1° Que el país no tiene el tipo económico que corresponde a la etapa socialista y que no existe un desarrollo tal del capitalismo que pueda determinar la existencia de un verdadero proletariado capaz de organizar la lucha de clases; 2° que la técnica industrial boliviana es rudimentaria, y que la agricultura está entregada en su totalidad a los indígenas; 3° que disponiendo, como disponen de tierras propias éstos son pequeños burgueses; 4° que la gran industria en Bolivia es de carácter extractivo y que, por consiguiente, aquí no existe sino el proletariado de las minas.

Sin embargo de esas observaciones, el marxismo sostiene que Bolivia no está excluida del proceso revolucionario a que están sujetos todos los pueblos del mundo.

Según el marxismo, desde el punto de vista internacional, los países son imperialistas o coloniales. Bolivia pertenece a un tipo semicolonial. Posee la independencia política, pero no la económica. Sin el respaldo de una organización capitalista propia, Bolivia depende de los recursos financieros y económicos internacionales para su existencia.

Por consiguiente en la lucha de clases, Bolivia se enfrenta no al capitalismo nacional, que no existe, sino al capitalismo extranjero, que la domina desde afuera y por intermedio de un grupo de elementos que lo representan dentro del país.

La gran burguesía contra la cual tiene que luchar Bolivia es una burguesía ausente, lejana, que actúa desde las capitales financieras y que maneja la vida del país con los funcionarios, los administradores y todos los colaboradores de las empresas que organizan los sistemas de explotación.

Para combatir los imperialismos extranjeros el marxismo propone la nacionalización de las fuentes de producción para que el Estado, como representante del pueblo, las maneje en lugar de que lo hagan los explotadores invisibles del imperialismo.

3. *Internacionalismo.*— Como consecuencia de esa dependencia en que el país se encuentra con respecto a los imperialismos extranjeros, el marxismo no acepta la posibilidad del aislamiento de Bolivia con respecto a los demás países. El nacionalismo, la sobreestimación de las peculiaridades nacionales, son perniciosos desde el punto de vista marxista.

El marxismo establece la solidaridad de los trabajadores del mundo. La lucha entre los capitalistas y los proletarios es una lucha que se realiza no solamente en los ámbitos nacionales. Es un proceso mundial en el que todos los pueblos tienen una función. Y el advenimiento del régimen socialista no podrá ser efectivo sino cuando incluya a todos los pueblos de la tierra.

Por consiguiente, en vez de ir hacia la diferenciación, el marxismo insiste en mostrar la función internacional de Bolivia dentro de la vida político-económica del mundo.

4. *Esquema de la historia de Bolivia.*— Para el marxismo la sucesión de los acontecimientos políticos y militares que la mentalidad burguesa ha venido calificando de historia, no tienen realmente importancia histórica; no son sino reflejo de hechos más profundos que son los económicos.

La verdadera historia de Bolivia no está en los actos de sus políticos ni en las hazañas de sus militares, sino en el ingreso paulatino del pueblo boliviano dentro de la órbita de la economía y de las finanzas extranjeras. Sus conflictos son los conflictos de los grandes imperialismos de Europa y Norte América y de los imperialismos menores que se hallan en formación dentro de los países sudamericanos.

La historia de Bolivia que parece tan desorientada, tiene según eso un profundo sentido. Los hombres no son sólo juguetes de pasiones inferiores, ni son sólo los impulsos primitivos los que mueven al país. Los acontecimientos se suceden obedeciendo a un determinismo férreo y están llenos de significación dentro del proceso económico de la historia universal.

La historia de Bolivia, según el marxismo, no es una marcha incierta a través de los tiempos, sin rumbo alguno. Avanza como la de todos los pueblos preparando el país para que pueda formar parte del plan mundial económico y social que organizará a los hombres cuando se haya superado la lucha de clases que actualmente los divide y se haya impuesto el reinado de la verdadera libertad basada en la economía.

LA PAZ, enero-diciembre de 1941.

34.

OPINIONES EXTRANJERAS SOBRE LA FILOSOFÍA EN BOLIVIA

Con motivo de la publicación que la Editorial Losada de Buenos Aires hizo en 1945 de mi libro *La filosofía en Bolivia*, algunos especialistas extranjeros han expresado opiniones sobre la historia del pensamiento filosófico en nuestro país, que considero útil divulgar, sobre todo por lo que representan como contribución crítica al estudio de este aspecto importante de la vida nacional. Me referiré únicamente a cuatro de esas opiniones que me parecen las más características y las de mayor autoridad.

La revista *Cuadernos americanos* de México en su número correspondiente a marzo-abril de 1946 registró un comentario de José Gaos, el prestigioso profesor español, refugiado o "transterrado", — como él dice —, en México. De este trabajo que ocupa diez páginas de la revista merecen ser destacados dos fragmentos. El primero se refiere a la necesidad de que los países latinoamericanos estudien su pasado intelectual y dice así: "Sobre la necesidad de investigar, documentar y escribir la historia del pensamiento en los países de lengua española vengo insistiendo en todos los lugares y ocasiones oportunos. Lo indispensable de basar en el conocimiento del propio pasado la acción inmediata o lejana siempre futura, es cosa reconocida universalmente, o poco menos, por fortuna, en estos países; pero el propio pasado dista de estar conocido suficientemente para ellos, sobre todo dado que estratos del mismo tan fundamentales para asentar la acción como el de las ideas cuentan entre los peor conocidos todavía. No voy a

repetir una vez más todo lo que falta aún, sino a referirme tan sólo a aquel vacío del que viene a llenar una porción más el libro objeto de esta nota. Faltan los libros de conjunto que deben, alternativamente, orientar el resto del trabajo y recoger sus resultados. Historia del pensamiento en los países de lengua española. Historia del pensamiento siquiera de lengua española, en su unidad y totalidad, no existe ninguna: apenas la idea. De historia del pensamiento de la América Española toda no existen más que panoramas y un libro que como algunos de los panoramas abarca sólo el período contemporáneo. Historia del pensamiento en cada uno de ellos la tienen más o menos completa, en todos sentidos, tan sólo algunos de estos países, a los que ha venido a sumarse Bolivia".

En seguida, el profesor Gaos hace un análisis del contenido del libro llegando a la conclusión de que "Bolivia coincide con otros países, en la sucesión de la mentalidad primitiva, la mentalidad colonial, la ilustración y la ideología y sus relaciones con la independencia, el positivismo y el circunstancialismo de los últimos tiempos y el marxismo".

Sin embargo de esta coincidencia en la evolución Gaos cree encontrar en la historia de las ideas filosóficas en Bolivia algunas peculiaridades, que podrían resumirse así:

1°. "Cierta retraso, en la aparición al menos, de los movimientos enumerados". El retraso podría tener su explicación en el hecho de encontrarse nuestro país más alejado de los centros culturales y particularmente de Europa.

2°. "Alguna influencia, como quizás las del eclecticismo y el krausismo, si inferior a la que tuvieron en otros países, superior a la que no tuvieron en unos terceros". Es decir, que esas influencias según Gaos no tuvieron en todos los países latinoamericanos la misma intensidad que en Bolivia.

3°. "No haber sido superado el positivismo por las filosofías espiritualistas que en otros países, sino en parte haberse sublimado en la mística de la tierra, en parte haber sido sustituido por ésta".

La "mística de la tierra" a que alude Gaos es aquella corriente ideológica que nació entre nosotros con Franz Tamayo y ha sido sostenida después por Jaime Mendoza, Humberto Palza, Roberto Prudencio, Fernando Diez de Medina, Federico Ávila y otros escritores nacionales, en sentido de que Bolivia debe volverse hacia la tierra para alcanzar su verdadera cultura. Franz Tamayo decía que la cultura es el genio de la tierra. Mendoza pensaba que el indio no es más que la tierra hecha alma. Entregarse a la influencia telúrica, bañarse en la plenitud del ambiente en que vivimos, es según esta tendencia, que he bautizado con el nombre de "mística de la tierra", la suprema necesidad de nuestro pueblo para que pueda vivir auténticamente su propia vida.

Gaos tiene razón cuando dice que no ha habido en Bolivia un movimiento de reacción antipositivista y de afirmación franca y categóricamente espiritualista. En efecto, no ha ocurrido entre nosotros lo que pasó por ejemplo en el Brasil, donde Farías Brito a fines del siglo pasado hizo una demoledora crítica del positivismo entonces dominante en el país, abriendo el camino no sólo al espiritualismo sino el neotomismo que surgió en torno a la personalidad de Jackson de Figueirado. Del positivismo hemos pasado, por un lado, a la "mística de la tierra" que Gaos no sin justificación considera una sublimación del positivismo y por otro lado al marxismo que es de raíz esencialmente materialista.

4°. Después de destacar la "amplitud y vigor" de la "mística" Gaos hace una interesante aproximación de ésta a una actitud del pensamiento español. "Este último movimiento — dice— ofrece analogías notables con el de la generación del 98 en España, como primera manifestación del cual deben contarse los *Ensayos en torno al casticismo*, de Unamuno, ensayos de la tierra castellana, "desde la tierra hasta la mística". Sería útil el estudio comparativo sugerido por Gaos entre el movimiento africanizante y antieuropeo que inició Unamuno como un esfuerzo de revelación de la sumersa originalidad del espíritu español y el misticismo telúrico boliviano.

Después de las de Gaos, son interesantes las opiniones que consigna Mario Bunge en el número correspondiente a abril de 1945 de *Minerva*, la revista bonaerense consagrada exclusivamente a la filosofía y que ha dedicado ya importantes estudios a la filosofía en los países latinoamericanos. Mario Bunge, que es el prestigioso director de la revista, se caracteriza por su ardiente oposición a los movimientos irracionalistas contemporáneos que considera vinculados a las tendencias políticas de tipo fascista.

Como Gaos, encuentra Bunge que el pensamiento boliviano está en su evolución histórica dentro del mismo esquema que los demás países latinoamericanos. "Las etapas históricas del pensamiento boliviano — dice — tal como nos las presenta Francovich, son esencialmente las mismas que en el resto de Latinoamérica; teólogos ortodoxos, clérigos iluministas, enciclopedistas, ideólogos, sansimonianos, eclécticos, positivistas, irracionistas, marxistas".

Pero encuentra una diferencia: "el irracionalismo contemporáneo no fue simplemente importado en Bolivia, como en los demás países latinoamericanos: fue asimilado y adaptado a las condiciones bolivianas transformándose en una *mística de la tierra*".

La actitud de Bunge con respecto a esta mística no es favorable. Por el contrario, el joven y brillante pensador argentino vincula esa corriente de la filosofía boliviana al racismo y al existencialismo heideggeriano que tanta repulsión le producen, por sus consecuencias políticas. En tal sentido, dice lo siguiente: "Este existencialismo telúrico (fundado en la tierra y en la sangre) — y que como el heideggeriano se reduce al final de cuentas un crudo materialismo— apareció en Bolivia ya a principios de este siglo con Franz Tamayo; en lugar de endiosar a la "raza aria" endiosó, naturalmente a la indígena boliviana (la "raza de cobre" que "descubrió" Keyserling)".

En cambio, para Humberto Muñoz Ramírez la "mística de tierra" es uno de los movimientos más sugestivos de la actualidad boliviana. Muñoz Ramírez que visitó nuestro país hace algunos meses es un inquieto investigador de la historia cultural de su patria, Chile, y de los pueblos latinoamericanos. En 1945 publicó en Buenos Aires un libro titulado *Movimientos Sociales en el Chile Colonial*, en que estudia los sucesivos esfuerzos de la iglesia chilena para defender los derechos y el bienestar de los indígenas contra la codicia de conquistadores y encomenderos. En el número correspondiente a septiembre de 1945 de la revista *Estudios* que aparece en Santiago escribió su interesante comentario sobre la filosofía en Bolivia.

Coincide con Gaos y Bunge al encontrar en Bolivia los mismos períodos ideológicos que en los otros países de la América Latina diciendo: "Uno tiene la impresión, al leer *La filosofía en Bolivia* que lo mismo podría decirse del resto de los países latinoamericanos, cambiando los nombres y estableciendo algunas pequeñas variantes en las fechas. Y esto nos lleva a pensar en la conveniencia de un estudio semejante para Chile, ya que nuestra patria no cuenta con ninguna historia de su desenvolvimiento filosófico".

Y, también como Gaos y Bunge, Muñoz Ramírez se detiene la mística de la tierra con marcado interés: "En la enumeración de las diversas escuelas que son simple eco de lo ya dicho o enseñado por algún célebre maestro en Europa, sobresale el capítulo de Guillermo Francovich titula "Una mística de la tierra".

Después de hacer una breve exposición de la "mística de la tierra", dice: "Esta nueva filosofía de tipo netamente boliviano, es la que esta escuela trata de determinar. Está sólo en sus comienzos — como es natural — pero el hecho es de tal trascendencia que vale la pena destacarlo".

Y enseguida se plantea las siguientes importantes preguntas: "¿Esa filosofía boliviana deberá serlo con exclusividad, o deberá incorporar en su seno aquellos postulados eternos y universales que son patrimonio de todos? ¿Podrá desentenderse de la cultura europea recibida a través de España y que está de hecho incorporada al proceso de su nacionalidad?"

Muñoz Ramírez cree que el movimiento, superando el autoctonismo que lo caracteriza, puede incorporar en su seno los principios de la cultura occidental. "Estimo yo — dice — que pasado el primer momento, en que la violencia misma del esfuerzo por desprenderse de los europeos ha llevado a esos filósofos a considerar lo puramente autóctono y aun indígena, pasado ese primer momento, repito, no habría ningún obstáculo en que aceptaran los postulados del valor eterno y universal".

De muy diferente índole son las consideraciones que el eminente profesor español refugiado también en América, David García Bacca, publicó en el *Boletín Bibliográfico* del Centro de Estudios Filosóficos de México correspondiente al primer semestre de 1945. Ante el cuadro que presenta la filosofía en Bolivia, García Bacca hace algunas consideraciones sobre la posibilidad de una filosofía en estas tierras. "El panorama de la filosofía en la América Latina — escribe — plantea un terrible problema de *filosofía de la cultura*: de la posibilidad y fecundidad del transplante de las ideas filosóficas europeas a esta tierra privilegiada. Y la impresión que se recibe al leer obras como la de Francovich es que el terreno hispanoamericano no está hecho para filosofías europeas, sean escolásticas, eclécticas, kantismo, materialismo, idealismo ". "La infecundidad de

todas las filosofías europeas al transplantarlas en América es evidente y el mismo caso pasa en España. ¿Es que no van con nuestro tipo de alma, capaz de grandes producciones literarias, artísticas... ?".

Esto le permite a García Bacca afirma que la fecundidad filosófica no es igual en todos los espíritus por mucho que éstos sean vigorosos: "Las ideas no prenden igual en todos los tipos de almas": puede presentarse la infecundidad filosófica "aun en ato mas fecundas en otros géneros espirituales, como la literatura y el arte".

Y de ahí arranca García Bacca una consecuencia que creo debemos meditarla todos los que nos interesamos por la cultura filosófica de nuestro pueblo: "Esta infecundidad ideológica en *grande*, puede depender de que no se las introduce en el alma por medios propios a cada tipo, por ejemplo: una introducción "literaria" a la filosofía, a base de la literatura de cada país americano, tal vez diera excelentes resultados filosóficos, que, a su vez, plantearan a otros tipos de alma, como el europeo, el problema de la asimilación y comprensión de la filosofía americana. Francovich nos ha dado una muestra de este procedimiento de tratamiento literario de problemas filosóficos en la obra *Los ídolos de Bacon*".

Propone, pues, García Bacca que no estando acaso dotados de la capacidad de abstracción que tienen los europeos; que careciendo de la disposición para dar a la idea los contornos límpidos y casi geométricos de las creaciones racionales, pueden los latinoamericanos y por ende los bolivianos aproximarse al saber filosófico por las vías de lo estético. Claro está que la filosofía así formulada no tendrá el aspecto adusto y severo de lo sistemático; no será de una contextura exclusivamente lógica; pero no por ello podrá ser menos rigurosa y verdadera. La idea pura, la concepción racional, quedarán encerradas en formas atrayentes, dotadas de la riqueza que tienen las cosas de la vida misma. La filosofía estará vinculada a las preocupaciones, a las inquietudes de nuestro espíritu, a nuestros grandes mitos populares dándoles el sentido simbólico que los conviertan en expresiones sugestivas de verdades superiores. De esa manera la filosofía, como cosa viviente e inquietante, ingresará a formar parte de los elementos palpitantes de nuestra espiritualidad. Insensiblemente, la atención atraída por las formas estéticas irá hacia las concepciones filosóficas sin tener que realizar el esfuerzo de la abstracción que no es necesaria sino en las formas puras del pensar filosófico. El camino que propone García Bacca sería, pues, el que han seguido casi todos los pueblos que han exteriorizado sus concepciones del universo, de la vida y del destino humano mediante epopeyas, mitos, leyendas o creaciones literarias que, como las de Cervantes, Dostoiewski o Unamuno, son vetas inagotables de sabiduría y expresión del espíritu profundo de los respectivos pueblos.

© Rolando Diez de Medina, 2006
La Paz-Bolivia

[Inicio](#)