

LA FILOSOFÍA COLONIAL DE LOS SIGLOS XVI, XVII Y XVIII EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE*

RESUMEN

El autor estudia la filosofía colonial en tres períodos: Primero, el de la conquista y pacificación (siglo XVI), que se caracteriza por los debates en torno a la encomienda. Destaca la figura de Juan del Valle, como principal lascasiano. En el segundo período, el del orden colonial cerrado (siglo XVII), se producen dos hechos fundamentales: un intento de comprensión de la cultura negra por parte de Alonso de Sandoval y de oposición al sistema esclavista en la figura de Francisco José de Jaca, en la primera parte del siglo; y en la segunda, un florecimiento de la filosofía académica en las universidades, principalmente en la Javeriana, con la gran figura de Juan Martínez de Ripalda, posible discípulo de Denis Mesland, amigo de Descartes. El tercer período corresponde al siglo XVIII, en el que hace crisis el orden colonial. Se destacan los debates en torno a la nueva física y la incorporación del Nuevo Reino a la "Europa culta" por obra y gracia de José Celestino Mutis. Entre los principales ilustrados destaca el autor, por sus aportes a la filosofía, a José Domingo Duquesne y al maestro de maestros José Félix de Restrepo. El autor recoge las investigaciones más relevantes sobre el tema y abre nuevas perspectivas a la investigación de la filosofía colonial.

* Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

TOMAMOS LA PALABRA colonial en el sentido más amplio posible, como el lapso de tiempo comprendido entre el momento en que Colón, en su cuarto y último viaje, hace acto de presencia en las costas de nuestro actual departamento del Chocó, hasta 1819 en que, ganada la batalla de Boyacá, se consolida definitivamente nuestra independencia con la formación por Simón Bolívar de la Gran Colombia. Son tres siglos de historia colonial o dependiente con características propias cada uno: conquista y pacificación, siglo XVI; establecimiento y vigencia de un orden colonial cerrado, siglo XVII; resquebrajamiento de dicho orden y apertura a un nuevo horizonte emancipatorio en el XVIII, que culmina con la constitución de los nuevos Estados independientes en las primeras décadas del XIX.

1. CONQUISTA Y PACIFICACIÓN

HACIA MEDIADOS del siglo XVI la conquista del actual territorio de Colombia estaba prácticamente consumada. Como bien escribe Roberto Salazar, el encuentro de 1539 en la meseta chibcha de los conquistadores Federman, Belalcázar y Jiménez de Quesada "sella, real y simbólicamente, el sometimiento de la actual geografía colombiana", quedando así abierto un nuevo camino para llegar al Perú desde la gobernación de Santa Marta, a través del río Magdalena y del macizo andino, pasando por Santafé, Popayán y Quito. En adelante sólo quedarían algunos bolsones de resistencia por ocupar y pacificar. "*Pacificación*" es la nueva palabra que reemplaza al ya anacrónico y cuestionado término "*conquista*", así como la pura y simple "*esclavitud*" de los primeros años se había convertido real y semánticamente en "*encomienda*", otra forma de servidumbre legal o de esclavitud larvada, que las Nuevas Leyes de Indias de 1542 trataron de corregir con fuerte oposición de los encomenderos.

Recorreremos sin demorarnos demasiado, este primer período de nuestra historia, que desde el punto de vista del pensamiento estrictamente filosófico es, al menos en Colombia, de poca relevancia. Los centros universitarios fueron el lugar normal para la producción filosófica y en el llamado Nuevo Reino de Granada no funcionaron hasta bien entrado el siglo XVII. Sin embargo,

desde el punto de vista de la historia de las ideas, no carece de interés el eco que aquí tuvo el pensamiento de Vitoria y las Casas.

Como es sabido, desde su cátedra salmantina, Francisco de Vitoria denunció como ilegítimos algunos de los títulos que se aducían para justificar la ocupación y colonización de las tierras descubiertas y conquistadas por la corona española; aunque, en una dialéctica de "no, pero sí", el profesor salmantino encuentra al fin y al cabo títulos legítimos para justificar la acción colonizadora de España, incluso mediante el recurso extremo a la guerra justa, en sus relecciones *De indis, prima et secunda*, de 1538-1539. Vitoria sólo conocía de oídas los desafueros de las guerras de conquista, que honestamente trató de humanizar, elaborando en abstracto un *ius gentium* o derecho internacional humanitario, base de los actuales derechos humanos. Bartolomé de las Casas fue más allá. Encomendero, afincado en tierras cubanas, descubre un día la injusticia intrínseca del sistema de encomienda de indios y resuelve consagrar su vida a su liberación. Hombre de amplia formación humanística y teológica, recurre en su dura lucha a todos los géneros literarios posibles: desde el panfleto hasta el tratado filosófico, pasando por la apología, la historia, los memoriales y los alegatos muy jurídicos. Lo justo y lo injusto no eran para él conceptos abstractos, sino realidades exigibles o denunciables ante los responsables del *statu quo*, desde una concepción humanista basada en la igualdad natural de todos los hombres y de la libertad a todos debida. En esta lucha por la justicia y la libertad de los indios no estuvo solo¹.

Juan del Valle (m. 1561)

ESTE SEGOVIANO, de cuya vida poco se sabe, fue el principal émulo del obispo de Chiapas en el Nuevo Reino de Granada. Estudió en París y se graduó en Salamanca de doctor en Teología. Pudo, sin duda, haber brillado como maestro, pero, según humilde

1. Como marco general para conocer los debates ideológicos del siglo XVI recomendamos la excelente obra de SILVIO ZABALA, *Filosofía de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972; también JAIME RUBIO ANGULO, *Historia de la filosofía latinoamericana*, I, Bogotá, USTA, 1979.

confesión suya, la elección y consagración como primer obispo de la diócesis de Popayán le "sacaron de las disputaciones y sesiones de Salamanca, inútil e inhábil para la ejecución de tanto peso" como le esperaba en las Indias. Su nombramiento, frente a otros pretendientes, pudo deberse a influencias de las Casas en la corte. Del Valle llegó a Popayán en 1548 dispuesto a exigir el cumplimiento de las Nuevas Leyes de 1542, en dura lucha a lo largo de doce años de obispo. En 1554 denuncia en carta a Carlos V la situación a la que están sometidos los indios:

hasta ahora los tienen los encomenderos por tan propios como un caballo o un negro que compran con sus dineros. De manera que ninguna diferencia hay entre ellos y esclavos sino en no venderlos y aún eso.

Le informa que, por defenderlos, es "el más mal obispo de las Indias según la opinión de los conquistadores con favor de los oidores", y que si no se remedia tal situación "yo daré voces como suelo, aunque me apedreen". En 1555, un año después de escrita la anterior carta, convoca el primer Sínodo Diocesano de nuestra historia para poner remedio a tantos desafueros y en 1558 reúne a una junta de letrados para que responda a *Catorce dudas* o cuestiones. Tanto la doctrina del Sínodo como las respuestas de la junta tienen inspiración lascasiana: se declaran injustas las guerras hechas o que se hacen a los indios, la ocupación de tierras, la destitución de sus legítimos señores y la apropiación de sus pertenencias; se denuncia el maltrato a que son sometidos en tareas de servicio personal y laboreo en las minas; y en forma radical se asienta la tesis de que: "La encomienda es contraria del universal bien y utilidad de las repúblicas de estas partes", a tal punto que ni siquiera el rey puede otorgarla. Se prohíbe, en consecuencia, dar la absolución y la comunión a los encomenderos, por estar en pecado público, mientras no liberen a los indios encomendados y restituyan sus pertenencias.

Los encomenderos movieron guerra contra el obispo no sólo con amenazas físicas, sino principalmente acusándolo ante la Real Audiencia de Santafé y ante el Consejo de Indias de usurpar la autoridad del monarca. Ante tales intrigas, resolvió del Valle viajar a España en 1558 a fin de informar personalmente de la situación; pero al liberal Carlos I había sucedido en 1556 su hijo Felipe II, de

talante autoritario, más interesado en imponer orden en su imperio, sobre el *que no se ponía el sol*, que en discutir y escuchar críticas de molestos obispos. En tales circunstancias, a su llegada a España en 1560, el Consejo de Indias hace oídos sordos a sus acusaciones, nada extraño si el propio las Casas estaba ya mal visto. Del Valle posiblemente se vio con las Casas, a cuyas manos en todo caso hizo llegar el texto de las *Catorce dudas*. Murió el obispo de Popayán en tierras de Francia a fines de 1561, en viaje hacia el Concilio de Trento, donde esperaba ser oído. No fue el único lascasiano en nuestro territorio. Hoy sabemos que muchos otros obispos, clérigos y seglares lucharon por los mismos ideales de justicia y libertad en el Nuevo Reino, de manera que se puede hablar de un verdadero movimiento lascasiano, que habría que conocer mejor².

2. EL ORDEN COLONIAL CERRADO

A FINES del siglo XVI, el imperio de Felipe II se extendía de norte a sur por todo el continente, incluyendo al Brasil, dado que España y Portugal estuvieron unidas bajo una sola corona hasta 1640. No obstante, al iniciarse el siglo XVII las potencias emergentes de Inglaterra, Francia y Holanda luchaban por obtener tajada en el reparto del nuevo mundo, sin respetar ya las viejas bulas pontificias que concedían a perpetuidad el monopolio de las Indias a España y Portugal. Para la defensa y administración de tan vasto imperio se creó una organización piramidal, centrada en la figura del monarca, cuya autoridad absoluta se ejercía desde la metrópoli mediante tres instituciones: la Casa de Contratación, que controlaba el comercio; el Consejo de Indias, que tenía en sus manos las riendas del gobierno civil y judicial; y el Patronato Regio, que se encargaba de los asuntos específicamente religiosos. A tal aparato metropolitano de poder estaban subordinadas las

2. La mejor obra sobre del Valle sigue siendo la de JUAN FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer Obispo de Popayán y protector de los indios*, Curia Diocesana, Popayán, 1961; del mismo autor: *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*, Siglo XXI Editores, México, 1974. Para el movimiento lascasiano, cfr. INDALECIO LIÉVANO, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1978, volumen I, capítulo IV; y las antologías confeccionadas e introducidas por ROBERTO SALAZAR, *La filosofía de la conquista en Colombia y La filosofía de la pacificación en Colombia* (2 volúmenes.), El Búho, Bogotá, 1983-1984.

instituciones coloniales tales como los virreinos, presidencias, gobernaciones y capitanías, reales audiencias, ayuntamientos y consejos municipales en lo civil y en lo religioso las diócesis. En esta forma, después del caos de la conquista, se impone un orden colonial ciertamente necesario, pero herméticamente cerrado, que constituye lo que llama Ortega gráficamente "tibetización" de España. Ésta se cierra sobre sí misma en defensa del inmenso imperio acosado por las potencias emergentes, y de la fe católica de sus súbditos amenazada por los herejes, colocándose así al margen de los desarrollos de la modernidad. Señalemos tres hechos sintomáticos ocurridos, apenas asume Felipe II el imperio, en 1556: prohibición de estudiar en universidades extranjeras, primer gran auto de fe en Valladolid y aparición del primer *Índice de libros prohibidos*.

La Inquisición desempeñó un papel esencial como instrumento de implantación de la Contrarreforma, contribuyendo al progresivo angostamiento del horizonte político y cultural. Es verdad que la cultura española en muchos aspectos llegó a su apogeo en la primera mitad del XVII, pero ello sucedió más por impulso del siglo anterior que por incitaciones del nuevo.

Silenciadas las grandes controversias en torno a los indios, se establece en la sociedad colonial del siglo XVII un sistema jerarquizado de castas, según el origen y el color de la piel, que reservó el último lugar para los esclavos negros, que durante cuatro siglos fueron substraídos del África en un número aproximado de quince millones de personas, de las cuales una tercera parte pereció antes de llegar a las colonias hispanas, portuguesas, inglesas, francesas, etcétera. De este monto total, alrededor de un millón y medio fue a parar a posesiones españolas. Cartagena de Indias constituyó uno de los principales puertos negreros del Caribe, recibiendo la décima parte del tráfico legalizado. Pues bien, frente a estos hechos surge en Cartagena un grupo, integrado por jesuitas principalmente, que se hace cargo de la situación de los esclavos con una actitud hacia ellos no sólo caritativa (san Pedro Claver),

sino también comprensiva hacia su cultura e incluso de denuncia y crítica del sistema esclavista³.

2.1. Alonso de Sandoval (1576-1652)

REPRESENTA LA ACTITUD comprensiva. Nacido en Sevilla en 1576, viajó con su familia, al ser nombrado su padre contador de las Cajas Reales, a la ciudad virreinal de Lima en 1583. Aquí estudió, ingresando en 1593 en la Compañía. Fue destinado a Cartagena de Indias en 1609. Allí vivió el resto de su vida, excepto el intervalo de 1617-1619 en el que volvió y vivió en Lima, para retornar definitivamente a Cartagena donde murió en 1652. Sandoval es importante en historia de la ideas por su obra sobre el mundo de los negros, publicada en Sevilla en 1627 en primera edición; y en segunda, muy ampliada, con el título definitivo: *De instauranda Aethiopum salute*, Madrid, 1647. Es evidente la analogía con la famosa obra de su correligionario José de Acosta, *De procuranda Indiorum salute*, que es citada como autoridad por Sandoval⁴. Constituye un primer esbozo de antropología aplicada, escrita con una gran actitud comprensiva hacia las culturas africanas, con el objetivo de elaborar un marco teórico para un trato más humano hacia los negros y para una más adecuada evangelización. Contiene una enorme cantidad de información adquirida de primera mano de esclavos de las más diversas etnias africanas llegados a Cartagena, así como de armadores y otros informantes. En cuanto al cuestionamiento de la esclavitud, hablando en general, Sandoval es excesivamente cauteloso.

3. Sobre la esclavitud, Cfr. ILDEFONSO GUTIÉRREZ AZOPARDO, *Historia del negro en Colombia*, El Búho, Bogotá, 1980; acerca del grupo de Cartagena, cfr. ÁNGEL VALTIERRA, *Pedro Claver, el santo redentor de los negros*, (2 volúmenes.), Bogotá, IV Centenario, 1980.

4. El título de la segunda edición es: *De instauranda Aethiopum salute. Historia de Aetiopía, naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y catecismos evangélico de todos los Aetiopes*, Alonso de Paredes, Madrid, 1647. Hay dos ediciones actuales: la de Bogotá, Presidencia de la República, 1959, preparada por Ángel Valtierra; y la más reciente que con el título: *Un tratado sobre la esclavitud*, Alianza, Madrid, 1987, preparó e introdujo excelentemente Enriqueta Vila Vilar. Sobre la influencia de Acosta en Sandoval, Cfr. MARÍA LUISA RIBARA DE TUESTA, *José de Acosta, un humanista reformista*, Editorial Universo, Lima, 1970.

Confiesa "que la gran controversia que entre los doctores hay acerca de la justificación de este tan arduo y dificultoso negocio me tuvo mucho tiempo perplejo". Sobre Sandoval pesaba el arraigado prejuicio del origen camítico de los negros, debido al cual eran considerados serviles por naturaleza. No obstante, tiene dudas sobre algunos de los títulos que se aducían para esclavizarlos y muestra una gran compasión hacia ellos, denunciando los horrores a los que eran sometidos y exigiendo un trato más humanitario, sin llegar ciertamente a cuestionar radicalmente el sistema esclavista. Además de prejuicios raciales, había en el fondo justificaciones económicas para la esclavitud. Todavía en el siglo XVIII Montesquieu la justifica, porque "el azúcar sería muy cara si no se hiciera trabajar a los esclavos", además de que "no es posible imaginar que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro. Es imposible suponer que esas gentes sean hombres" (*Espíritu de las leyes*, L. V, art. 5). Tales tesis hubieran escandalizado a Sandoval, quien inequívocamente afirma la humanidad de los negros y el buen trato que se les debe: "Esta verdad nos tiene declarada nuestra sagrada religión, que claramente nos muestra tener [en] igual concepto y estimación la salvación de los negros, que la de los indios".

2.2. Francisco José de Jaca (¿1645?-1686)

MÁS ALLÁ de la actitud caritativa de Claver y la comprensiva de Sandoval, el capuchino Francisco José de Jaca representa la actitud crítica. Sabemos que vivió en Cartagena, de donde pasó a Cuba, siendo conducido preso a España donde terminó su vida. En 1682 escribió Jaca una *Relación sobre la libertad de los negros*⁵ en la que denunciaba vehementemente la injusticia del sistema esclavista, apoyándose en la tesis de que "la naturaleza a todos nos hizo libres y a ninguno esclavo de otro". Por consiguiente, "digo ser la esclavitud contra la racional naturaleza [...] no sé qué razón

5. Cfr. dicha resolución en el libro de TOMÁS LÓPEZ GARCÍA, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas, 1982; también ha sido editada en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, N° 26, 1986, pp. 45-90.

hay que dicte la ignominia de la esclavitud propia y rigurosa en la racional creatura". Añade en otra parte que

Dios en su absoluto dominio sobre el universo, quiso adornar a la persona humana con el señorío de la libertad. Esta libertad es sobre toda estimación y precio. No se vende la libertad por todo el oro del mundo. Este don se le da al católico y al bárbaro desde el principio de su existencia.

Jaca apoya sus argumentaciones en la *Suma de tratos y contratos* de Tomás de Mercado, a quien califica de "docto", pero es claro que radicaliza sus tesis.

Un hecho decisivo para el desarrollo de la filosofía colonial fue la creación de universidades en Santo Domingo, Lima y México ya en el siglo XVI y en otras ciudades durante el siglo XVII, hasta llegar en el siglo XVIII al increíble número de una treintena, regadas por todas las colonias españolas. Tales centros universitarios fueron el lugar natural para el cultivo del saber filosófico en la línea, por supuesto, trazada por la segunda escolástica y siguiendo el modelo de Salamanca.

En la capital del Nuevo Reino de Granada, oficialmente no hubo estudios universitarios hasta bien entrado el siglo XVII. En efecto, la Universidad Tomista, con Bula Pontificia y Pase Regio desde 1580 y 1594, fue inaugurada oficialmente sólo en 1639, mientras que la Javeriana de los jesuitas, con menos pergaminos, inició estudios en 1622, provocando este hecho un largo pleito con los dominicos, que aducían tener derecho exclusivo a dar grados. Tales enredos jurídicos, no resueltos hasta principio del siglo XVIII, demoraron la normalización de los estudios superiores en la capital del Nuevo Reino e impidieron que éstos tuvieran carácter de universidad pública, como las de Lima y México. Si es válido medir el nivel académico de las universidades por el número de manuscritos que sobre temas filosófico-teológicos se conservan en nuestros archivos, ofrecemos estas significativas cifras: ocho

manuscritos son del siglo XVI; alrededor de 75 pertenecen al XVII; y 150 aproximadamente al XVIII⁶.

Entre los maestros neogranadinos del siglo XVII hay que destacar a los jesuitas Pedro Calderón, Jerónimo Escobar, Martín Eussa, José de Urbina, Juan Antonio Varillas, Mateo Mimbela, Denis Mesland y Juan Martínez de Ripalda; y a los dominicos Juan Arguiniano y Francisco Farfán, Francisco Messía y Juan Montana de todos los cuales se conservan importantes manuscritos⁷. Dentro del brillante grupo de maestros javerianos del siglo XVII merecen atención especial Mesland y Martínez de Ripalda.

2.3. Denis Mesland (1615-1672)

NACIDO EN ORLEANS en 1615, cursó en el colegio parisino de la Flèche, donde entró en conocimiento de la filosofía cartesiana. Se entusiasmó con la misma hasta el punto de hacer una síntesis de las *Meditaciones* para uso en los colegios de la Compañía que el propio Descartes aprobó con gran satisfacción. Tan estrecha amistad con Descartes, todavía no condenado pero sí discutido por sospechas de heterodoxia, aconsejó a los superiores mandar a Mesland de misionero a las Indias. Descartes se sintió conmovido con la noticia de la separación del jesuita amigo:

6. Hasta ahora la descripción más completa de manuscritos coloniales conservados en nuestros archivos es la de RAFAEL PINZÓN, *La filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII*, USTA, Bogotá, 1987; que integra la hecha por FRANCISCO QUEVEDO, "Manuscritos teológico-filosóficos santafereños", en *Eclesiástica Javeriana*, Bogotá, N° 2, 1952, pp. 191-294; cfr., también, la obra de JUAN MANUEL RIVAS SACCONI, *El latín en Colombia*, Colcultura, Bogotá, 1977; como visión de conjunto, cfr. la obra de JOSÉ ABEL SALAZAR, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*, Madrid, CSIC, 1946.

7. La primera traducción de textos coloniales en nuestro país se debe a JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antología del pensamiento filosófico colombiano: 1647-1761*, Presidencia de la República, Bogotá, 1955. Posteriormente se han editado, en edición bilingüe, dos manuscritos completos del siglo XVIII: *De actibus humanis*, 1757, de fray JACINTO ANTONIO DE BUENAVENTURA, O.P., USTA, Bogotá, 1984; y *Physica specialis et curiosa*, anónimo jesuita de 1755, que más adelante comentaremos.

He leído con mucha emoción el adiós para siempre que he encontrado en la carta que se ha tomado el trabajo de escribirme. (...) Todo ello me hace esperar que después de haber viajado a esos lugares (...) el mismo espíritu que le ha llevado allá, le vuelva a traer, y así lo deseo de todo corazón⁸.

No volverían a verse los dos amigos. Mesland se embarcó en 1645 con destino a la isla Martinica, pasando en 1651 a tierra firme. Durante su estadía en la Guyana, fue obligado a viajar a Santafé, bajo sospechas de espionaje a favor de Francia, en 1654 y nuevamente en 1664. En este segundo viaje aparece su nombre incorporado a la lista de catedráticos javerianos, aunque en 1655 volvió a sus misiones de los llanos orientales. Dos viajes más realizó Mesland a Santafé: en 1658 para una reunión de la provincia jesuítica y, finalmente en 1672, cansado y enfermo, en busca de las debidas licencias para volver a Francia, deseo que no vio cumplido, puesto que, antes de emprender viaje de regreso, murió en Santafé el 7 de diciembre de 1672. Así que, por todas estas circunstancias, tuvimos en Santafé, la actual capital de Colombia, a un discípulo y amigo de Descartes, cuyas ideas sin duda dio a conocer desde la cátedra o al menos en privado, por los años en que estudiaba Ripalda y cuando éste era ya todo un maestro javeriano⁹.

2.4. Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)

FUE BAUTIZADO el 27 de julio de 1641 en la parroquia de San Pedro de Olite, Navarra¹⁰. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1659. Teniendo 21 años llegó al Nuevo Reino de Granada como estudiante jesuita en 1662. Cursó filosofía y teología en la

8. Cfr. carta de Descartes a Denis Mesland en *Oeuvres*, Adam-Tannery, IV, 121.

9. Sobre las estancias de Mesland en Santafé de Bogotá y su magisterio en la Javeriana, cfr. JUAN MANUEL PACHECO, *Los jesuitas en Colombia*, tomo II (1654-1696), Universidad Javeriana, Bogotá, 1962, pp. 273-283; asimismo, JOSÉ DEL REY, *Bio-bibliografía colonial de los jesuitas en la Venezuela colonial*, Universidad Andrés Bello, Caracas, 1974, pp. 365-367; del mismo autor: "¿Denis Mesland, introductor del cartesianismo en América?", en *Latinoamerica*, México, N° 10, 1958, pp. 102-104.

10. Agradezco esta información al padre Fabio Ramírez, quien de paso por Olite consiguió la partida de bautismo; más datos pueden verse en JUAN MANUEL PACHECO, *Los jesuitas en Colombia*, tomo III, capítulo II, pp. 424-426.

Universidad Javeriana. Ordenado sacerdote, fue muy pronto rector del Colegio-Seminario de San Bartolomé, anexo a la Javeriana. En ésta fue catedrático desde 1677 durante veintiún años; en 1696 fue honrado con el cargo de rector, poco antes de ser enviado como procurador de la provincia jesuítica ante la corte de Madrid. Se embarcó en Cartagena en 1698 en un viaje sin regreso al Nuevo Reino. Lejos de su querida universidad, murió Ripalda en la capital española el 2 de diciembre de 1707; pero tres años antes de su muerte tuvo la satisfacción de ver su obra, fruto de los cursos de filosofía y teología dados en Santafé, bellamente editada en Lieja con el título: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*¹¹.

Antes de hablar de la obra misma y de sus contenidos, hay que señalar primero que a nuestro autor habría que denominarlo "Ripalda, el indiano", para no confundirlo con el homónimo Juan Martínez de Ripalda (1594-1648), también navarro, pero de Pamplona, maestro salmantino y autor de la celeberrima obra *De ente supernaturali*. Dicha homonimia ha perjudicado, sin duda, al indiano, cuya obra es inmerecidamente desconocida en España y América. Segundo, que nuestro Ripalda no vino a las Indias como maestro ya hecho, sino como discípulo y que fue en la propia Javeriana donde se hizo, prueba fehaciente del no despreciable nivel de los estudios universitarios en el Nuevo Reino en la segunda mitad del siglo XVII. Tercero, hay que subrayar el sentido moderno que muestra la obra ripaldiana, explicable por seguir fundamentalmente la filosofía de Suárez, sin descartar la posible influencia del cartesiano Denis Mesland, a quien Ripalda conoció y oyó en Santafé.

11. El título completo de la obra es: *De usu et abusu doctrinae Divi Thomae, pro Xaveriana Academia Collegii Sanctaefidensis in Novo Regno Granatensi, etc. Auctore P. Joanne Martínez de Ripalda Navarro ex Urbe Olitensi in eadem Academia Theologiae Professore, postea eiusdem Academiae et Collegii Rectore, nunc misso Procuratore ad utramque Curiam Pontificiam et Regiam Matritensem. Prima pars Philosophica / Secunda pars Theologica. Leodii, apud Guilielmum Henricum Streeel, Suae Serenissimae Celsitudinis Typographum, MDCCIV.*

2.4.1. Características y contenido de la obra

CUANDO EN 1698 se embarcó para España, llevó consigo Ripalda las lecciones manuscritas, dadas durante veintiún años en la Javeriana, las que según confesión del propio autor en su libro, abarcaban el universo entero de la filosofía y de la teología. Luego de una selección de temas, que consideró de especial interés, preparó para la imprenta un grueso volumen de 864 páginas, bellamente editado a doble columna con un título muy polémico. Consta de dos partes: la primera, filosófica (que consta de 605 páginas) y teológica la segunda (de 259). Hay que decir que está escrita en buen latín y que expone con gran claridad formal, siguiendo el método escolástico, los temas más importantes de la metafísica clásica: trascendentalidad y analogía del concepto del ser o ente; distinción entre esencia y existencia; realidad de los predicados metafísicos; naturaleza de los universales; principio de individuación; posibilidad y entes de razón; substancia en general; materia prima y forma substancial; los accidentes de cantidad, calidad, relación, acción, pasión, duración, ubicación, sitio y hábito; creación y concurso de Dios a las acciones de las creaturas, concurso y libertad.

Ripalda argumenta con gran rigor, aunque también con excesiva belicosidad hacia sus principales adversarios que eran los padres dominicos, a quienes acusa de malinterpretar en muchos puntos a santo Tomás, defendiéndose así de los dardos que desde la tomista se lanzaban contra los jesuitas de la Javeriana, de contrariar gravemente disposiciones pontificias que obligaban a seguir la doctrina tomista. De aquí el título: *Sobre el uso y el abuso de la doctrina de Santo Tomás*. Si de tomismo del bueno se trata, viene a decir Ripalda, a mí no me gana nadie. En ello se jugaba la aprobación definitiva de la Universidad Javeriana, hecho que felizmente se produjo en 1701 y que Ripalda celebra con gran alborozo en la "*Epístola Dedicatoria*" y en el "*Praefatio ad Lectorem*" de su obra.

No vamos a entrar a dirimir quiénes eran los que en realidad usaban y quiénes abusaban de santo Tomás, cuestión hoy anacrónica. Quizás el mayor abuso que se puede cometer con un autor, que por definición (*augere*) es un acrecentador del saber, es

convertirlo en autoridad indiscutible y paralizante. No es el caso de Ripalda, quien muestra una gran independencia crítica, aunque se diga fiel seguidor del divino Tomás y haga grandes esfuerzos por probar que lo es, por exigencias de las circunstancias. Ripalda sigue la tradición escolástica en línea con Suárez, Molina y otros maestros de la Compañía, pero sin sujetarse a ninguna disciplina de escuela.

La actitud modernizante de Ripalda se advierte desde la "Dissertatio Praevia", en la que se explican los principios del conocimiento humano, "*in qua expenduntur humanae intellectionis principia*". De esta cuestión, afirma Ripalda, "depende en gran parte toda la Filosofía, especialmente la Lógica y la Metafísica". El problema del conocimiento es, pues, el punto de partida y la antesala de la filosofía. Dando un paso más, Gottfried Leibniz y Christian Wolff dirán que el estudio de los primeros principios del conocimiento humano constituye el objeto mismo de la metafísica. Dicha "Disertación" contiene dos cuestiones: se pregunta en la primera Ripalda, ¿de qué manera conoce el entendimiento humano?, y en la segunda, ¿en qué consisten los conceptos objetivos?, y ¿qué quiere decir que las voces signifiquen las cosas conocidas? El planteamiento y respuestas a tales cuestiones muestran en Ripalda un claro sentido moderno, si, como lo afirma Etienne Gilson, el giro de la filosofía moderna consiste "en la tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto un objeto propio del conocimiento, distinto de la cosa conocida por el concepto"¹². Esta tendencia, que tuvo origen en los nominalistas de los siglos XIV y XV, pasa a Francisco Suárez, quien distingue entre "concepto formal" o el acto específico de la concepción; y el "concepto objetivo", que no es la cosa en sí, sino lo concebido o representado en tanto que objeto inmediato del entendimiento. Ripalda asume radicalmente esta distinción suareciana, hasta el punto de encerrar al entendimiento dentro del mundo objetivo de los conceptos, negándole la posibilidad de conocer las cosas tal como son fuera del alma en su realidad natural, negación ésta que constituye el nuevo horizonte de la subjetividad.

12. GILSON, ETIENNE, *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid, 1974, p. 152. Puede verse la influencia de Suárez en la filosofía moderna en la obra del mismo autor, *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1985.

No niega Ripalda la existencia del mundo exterior, al cual estamos abiertos por nuestros sentidos. Más aún, en el presente estado, del cual disputamos, nuestro entendimiento "necesita de los sentidos materiales para entender, cualquiera que sea la cosa entendida". La razón de ello, prosigue Ripalda, es clara y manifiesta, porque en este estado, el entendimiento no entiende mediante especies infusas (Ripalda está lejos del innatismo cartesiano) sino mediante especies tomadas de las cosas.

¿Cómo transcurre el proceso del conocimiento? Dichas especies

son primero recibidas por los sentidos externos, como la vista o el oído, etcétera. Seguidamente, el sentido interno, llamado común, las recibe de los sentidos externos. Después es movida por el sentido común la fantasía, potencia en la que suelen formarse los fantasmas, como en el entendimiento se forma el verbo; con una diferencia, que el fantasma es cuasiverbo de la cosa singular, mientras que la concepción o el verbo del entendimiento es imagen universal de las cosas, prescindiendo de lo singular.

El conocimiento sensible culmina, pues, en la formación de fantasmas o imágenes de las cosas singulares y a partir de aquí

el entendimiento agente abstrae de los fantasmas (...) las especies inteligibles, mediante las cuales el entendimiento posible forma el verbo, en el cual como en una imagen expresa entiende la cosa.

Ciertamente, la anterior explicación es la tradicional, pero en ella introduce Ripalda la distinción suareciana entre el "concepto formal", o la especie inteligible impresa con la que el entendimiento conoce, y el "concepto objetivo", que es lo conocido en la especie expresa o verbo de la mente. La potencia intelectiva "no entiende las cosas en su propia naturaleza, como la vista ve el color", sino que las entiende en y gracias a los conceptos objetivos que de ellas forma. De manera que el objeto inmediato del conocimiento "no son las cosas que existen fuera del alma, sino sólo las cosas existentes en el entendimiento", en forma ciertamente objetiva, pero no natural. "Todas las cosas materiales, cuantas y extensas, por su propia naturaleza se comportan como si estuvieran de espaldas a nuestra alma, que es espiritual e inmaterial".

Ripalda recurre una y otra vez al símil del espejo para mostrar que el mundo inteligible de los objetos es distinto del mundo de las cosas en sí.

Nuestra conclusión se declara con este ejemplo. Tengo a Pedro a mis espaldas; como al estar colocado detrás en modo alguno puede ser visto por mí inmediatamente y en sí, mando poner ante mis ojos un espejo algo distante, de manera que también quede opuesto a Pedro. He aquí que, como consta por la experiencia cotidiana, inmediatamente se forma en el espejo una especie o imagen en la que veo a Pedro. De donde se concluye que Pedro tal como existe a mis espaldas, existe natural y realmente, en su propia naturaleza; pero Pedro, tal como es visto por mí, no existe en su ser natural, sino sólo en su ser objetivo e intencional, como comúnmente se dice.

Del ejemplo deduce Ripalda que "el concepto objetivo de hombre o el objeto hombre, que inmediatamente entiende el alma, no es el hombre existente fuera del entendimiento, sino solamente el mismo verbo o concepto que el entendimiento forma del hombre". Ciertamente, gracias a nuestros conceptos "tenemos noticia" del mundo de las cosas existentes fuera del alma; pero tener noticia de ellas no es conocerlas en su propia naturaleza, misión imposible dada la inmaterialidad e inmanencia del entendimiento humano. Lo material y exterior sólo puede ser conocido según el modo de ser de la potencia intelectual, es decir, inmaterial e inmanentemente. Si la acción intelectual alcanzara, por ejemplo, a la piedra existente fuera del alma, "dicha acción no sería inmanente, sino transeúnte, puesto que la piedra natural no está dentro, sino fuera del alma". En conclusión, aunque es verdad que hay comunicación entre el mundo de las cosas sensibles y el mundo de los objetos inteligibles, puesto que éstos se forman a partir de aquéllas, la recíproca es falsa; lo cual quiere decir que el mundo inteligible u objetivo, no solamente es distinto del mundo sensible, según Ripalda, sino radicalmente autónomo e incomunicado. Sólo entramos en contacto con las cosas existentes fuera del alma con los sentidos. De manera que el mundo objetivo es un constructo espiritual del entendimiento, por supuesto con fundamento "*in re*" o con apoyo en los sentidos que suministran la materia para ello. Volviendo al símil del espejo, podemos imaginar dicho dualismo como una visión bifronte: con mis ojos miro hacia atrás, a Pedro que tengo a mis espaldas y lo veo en su ser natural

tal como existe fuera del alma; mientras que con mi entendimiento sólo puedo mirar hacia adelante y contemplar especularmente a Pedro, en su naturaleza humana universal, expresa en el verbo de la mente en forma inmaterial. Esta doctrina la resume Ripalda en estos cinco puntos:

Primero, el hombre según su ser real, el que tiene en su propia naturaleza, no es entendido en forma primaria, inmediata y en sí ("*primo, immediate et in se*"). Segundo, el hombre es entendido en el concepto o verbo formado, como en espejo ("*sicut in speculo*"), ya que tal concepto es su imagen expresa. Tercero, el hombre está en dicho concepto o verbo mental objetivamente o según su ser intencional, y así en verdad se dice que en el verbo el hombre "ob-yace" o está frente al entendimiento. Cuarto, que lo que primero y de por sí conoce el entendimiento es tal concepto o verbo. Quinto, el hombre tomado objetivamente, o el concepto objetivo de hombre, no es en forma inmediata el hombre fuera del alma, sino el que en ella existe.

Si ello es así, cuando hablamos acerca de algo, ¿de qué estamos hablando? ¿De las cosas tal como son en sí o de los objetos intencionales del entendimiento? Por ejemplo, si digo que *el hombre es animal*, ¿las voces "hombre" y "animal" se refieren al hombre y al animal existentes realmente fuera del entendimiento u objetivamente dentro del mismo? Pues bien, en coherencia con la anterior doctrina, Ripalda afirma que

las voces no significan, primaria e inmediatamente, las cosas que están fuera del entendimiento, en su propia naturaleza, como parecen opinar comúnmente los más Recientes, sino solamente los conceptos objetivos, las cosas existentes dentro del entendimiento, o lo que es lo mismo el verbo de la mente.

Por consiguiente, concluye que

La ciencia no es de las cosas existentes fuera del entendimiento en forma inmediata, sino mediatamente, como, en el ejemplo, la visión de Pedro tal como existe fuera del espejo es mediata y no inmediata.

Otro punto en el que se ve la independencia de criterio de Ripalda, incluso con respecto a la propia tradición jesuítica, es la célebre cuestión del concurso divino a las acciones libres de las creaturas. Luis de Molina, y con él los jesuitas, defienden el

concurso simultáneo: Dios concurre al mismo tiempo que actúa el hombre, sin violentar su libertad, porque en la ciencia media de los futuribles, conoce lo que libremente haría el hombre en cada situación. Domingo Báñez y los dominicos creen, en cambio, que Molina no asegura suficientemente el dominio absoluto de Dios sobre las creaturas y postulan en consecuencia un concurso previo y predeterminante que llamaron predeterminación física, que asegura el cumplimiento de los decretos divinos de modo infalible, pero sin despojar al hombre de su libertad. Molinismo y bañecianismo fueron dos escuelas que durante el siglo XVII rivalizaron entre sí con belicosidad llevada a extremos hoy inconcebibles. Un gran número de manuscritos coloniales es testigo de estas famosas controversias *De auxiliis*. Nuestro Ripalda, con ánimo conciliador, trató de abrir una tercera vía entre ambos extremos, admitiendo la ciencia media, aunque rechazando el concurso simultáneo por parecerle un sistema excesivamente enredado e insuficiente; cree, por otra parte, que la predeterminación bañeciana es excesiva. En consecuencia, defiende que el concurso divino a las acciones libres de las creaturas consiste en una moción física, necesariamente previa, pero en ningún caso predeterminante, sino respetuosa de la libertad humana y, en consecuencia, indiferente.

Aunque la voluntad, escribe Ripalda, sin el previo concurso y moción no puede determinarse próximamente ni a querer ni a no querer; una vez recibida tal moción de parte del solo dominio de Dios en la voluntad, ésta queda expedita en forma próxima para ambas cosas (querer o no querer) de manera que pueda ejercer su propio dominio.

Este camino intermedio, abierto por Ripalda, ha sido seguido por importantes autores, entre los que cabe destacar al cardenal Billot, Mathiusi, Vandermeersch y Parente, entre otros¹⁴.

14. Cfr. URRABURU, J.J., *Institutiones Philosophicae*, volumen VIII, *Theodiceae*, tomo 2, Vallisoleti, 1900, pp. 894-901.

3. NOVATORES E ILUSTRADOS

EL ORDEN COLONIAL impuesto en el siglo XVII sufre un fuerte remezón en el XVIII. Con el advenimiento de los Borbones se imponen desde el poder una serie de reformas administrativas, económicas y culturales para sacar a España y su imperio del secular aislamiento y saldar el atraso cultural. Es lo que se ha llamado el *despotismo ilustrado*, fenómeno que culmina en el reinado de Carlos III. La Europa del siglo XVIII se caracteriza por la ilustración, que en definición de Kant consiste en "atreverse a hacer uso de la propia razón", de una razón que tiene como base la experiencia. Las luces de la ilustración francesa llegan al virreinato de la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo, primero a través de los ilustrados españoles y después directamente. No obstante, hoy sabemos que desde los principios de siglo XVIII viene actuando en España un movimiento innovador, conocido como los *novatores*, que tiene su expresión máxima en la obra de Benito Feijoo y que prepara el camino a la Ilustración¹⁵. A medida que se va conociendo el pensamiento moderno, los novatores rompen con la tradición escolástica en algunos aspectos, sobre todo en lo referente a la vieja *imago mundi*. No obstante, la tradición pesaba demasiado para que el giro a la modernidad se produjera pronto y sin traumas. De hecho, la escolástica siguió vigente en la primera mitad del siglo XVIII en las universidades. Entre otros maestros cabe nombrar a los jesuitas: Manuel Balzategui, Luis Chacón, Francisco Escobar, Ignacio Ferrer, J. Francisco Granados, etcétera; y a los dominicos Juan J. Bonilla, Jacinto A. Buenaventura, Francisco A. Cabrejo, Rafael Mancera; así como a los franciscanos Pedro Ceballos e Ignacio A. Parrales.

15. Sobre "novatores" e "ilustrados" españoles, Cfr. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, volumen 3. Para nuestro país, cfr. JUAN MANUEL PACHECO, *Ciencia, filosofía y educación en Colombia, siglo XVIII*, Ecoe, Bogotá, 1984; GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE, *Filosofía de la Ilustración en Colombia y Filosofía de la emancipación en Colombia*, (2 volúmenes), El Búho, Bogotá, 1983-1984; RAFAEL ANTOLÍNEZ, *El Papel Periódico de Santafé de Bogotá, 1791-1797: vehículo de las luces y de la contrarrevolución*, Banco Popular, Bogotá, 1991; JAVIER OCAMPO LÓPEZ, *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*, Bogotá, Colcultura, 1980.

3.1. La nueva física

HISTÓRICAMENTE, la filosofía tradicional envejeció primero por el lado de la física, que es la que en efecto presenta mayores problemas. Un elocuente testimonio de ruptura innovadora en la Nueva Granada lo constituye el manuscrito anónimo *Physica specialis et curiosa* de 1755¹⁶, cuyo autor fue ciertamente un jesuita, peninsular o americano, que conocía bien América. Dicho texto es la parte especial de un curso más amplio de física que incluía una parte general, que el autor dio probablemente en la Universidad Javeriana. Desde el "Prólogo" se subraya la ruptura con la tradición por parte de la nueva física:

Lo que Aristóteles ampliamente disputó en los ocho libros de la *Física*, lo suelen llamar los varones sensatos no tanto filosofía sino metafísica abstractísima. Ocurre aquí, que los que estudian física aprendiendo tales abstracciones, no entienden más la naturaleza de las cosas, que los que jamás la estudiaron [...]. En la disputación, nuestros principales guías serán la experiencia, la naturaleza y la razón, para que así no os admireis si lo nuevo parezca poco conforme con el sistema aristotélico y con los más antiguos maestros, quienes pienso que hubiesen seguido otro camino en su filosofar, si hubiesen conocido las ingeniosísimas experiencias de los físicos recientes.

Prueba de tal modernidad es la "Disputación Segunda", donde el autor trata extensamente sobre la constitución del mundo, tal como es explicada por los diversos sistemas cosmográficos. Valorando sus posibilidades de verdad, afirma lo siguiente:

Los sistemas de Tolomeo y Pitágoras están en contradicción con las observaciones de los astrónomos; el de Tycho Brahe no se ha podido comprobar; el de Copérnico es el más sencillo, pero se le cree poco católico. Por esto en España todos lo rechazan como tesis, pero algunos lo admiten como hipótesis, es decir, que explica rectamente todos los movimientos de los planetas, como si fuere el sistema verdadero. Aunque aparentemente está en contradicción con la fe, pues muchos textos de la Escritura atribuyen inmovilidad a la Tierra y movimiento al Sol y a los astros. A lo que responden los copernicanos que la Biblia habla

16. Publicado con el título *Nueva filosofía natural. Physica specialis et curiosa* Edición bilingüe preparada por Pedro Nel Ramírez, USTA, Bogotá, 1988.

así porque se acomoda a lenguaje ordinario de la gente, que así piensa y habla.

Este es el primer texto en que se expone, al menos como hipótesis aceptable, el sistema copernicano, prueba de que la renovación moderna estaba entrando en nuestro medio universitario colonial con anterioridad a la llegada de Mutis.

3.2. José Celestino Mutis (1732-1808)

ES EL PADRE de la Ilustración neogranadina. Nacido en Cádiz en 1732, estudió medicina en Sevilla y Madrid, donde se doctoró y enseñó anatomía; pero su vocación investigativa se orientó hacia la botánica. En 1760 desembarcó en Cartagena y pocos meses después llegó a Santafé como médico del virrey Messía de la Cerda. Desde 1766 regentó la cátedra de matemáticas en el Colegio del Rosario y allí defendió el copernicanismo en 1773 en unas sonadas Conclusiones Públicas en contra de renuentes doctores de la Tomista. En 1783 fue aprobada por Carlos III la Expedición Botánica, siendo nombrado Mutis director de la misma y del observatorio astronómico. Murió en Santafé en 1808.

Más allá de los aportes científicos, que en botánica alcanzaron el reconocimiento de Linneo y Humboldt, Mutis influyó con su filosofía de la ciencia. En *Elementos de filosofía natural* de 1764 afirma que el objeto de la ciencia es la naturaleza "que no tiene arcano alguno que no se intente obligarla a que lo revele, ni secreto que se esconda a la curiosa investigación de los físicos"; el método de la misma, "la observación y la experiencia, fundando los razonamientos en el camino más seguro de las demostraciones matemáticas" siendo, por tanto, analítico-sintético; el fin del conocimiento científico no es sólo el de contemplar las maravillas de la naturaleza y admirar la sabiduría del creador, sino sacar provecho de "su inagotable utilidad". El investigador debe "tener una entera libertad en el estudio de la naturaleza", aunque debe proceder "con la debida lentitud y mayor precaución", consciente de que no es posible "saber todo de un golpe". Estas son, para Mutis, las cualidades que brillan en la obra del "gran Newton", que es el modelo a seguir por la ciencia ilustrada. Quedan atrás las

abstracciones, tan inútiles como infundadas, del ergotismo escolástico, y así mismo las corrientes racionalistas que en el siglo XVII, siguiendo el método cartesiano, pretendían deducir con la sola razón todos los conocimientos a partir de un primer principio, sin pasar por la prueba de la experiencia: "A esta especie de genios sistemáticos se les escapa el estado real de las cosas por el poco aprecio que hacen de la observación". Estas fecundas semillas, que Mutis sembró en nuestro medio, florecieron en sus discípulos neogranadinos. Uno de ellos, Francisco José de Caldas, conocido como el "sabio Caldas", le hacía este reconocimiento con ocasión de su muerte:

¡Qué pérdida para las ciencias, para la Patria y para la virtud! (...) En 1760 desembarcó en Cartagena de Indias, año para siempre memorable en los fastos de nuestros conocimientos y año en que empezaron a rayar las ciencias útiles sobre nuestro horizonte (...) Resolvió morir entre nosotros: tanto amaba a la América, sus selvas y su profunda tranquilidad¹⁷.

3.3. José Domingo Duquesne (1747-1822)

FUE CURA RURAL de Lenguazaque y Gachancipá, parroquias de indios, de cuya lengua escribió una gramática, además de otros ensayos de antropología cultural del pueblo muisca. Ascendió a canónigo de la catedral metropolitana de Santafé en donde en 1791 escribió la *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles*, amena fábula en la que fustiga a las filosofías contrarias al espíritu ilustrado¹⁸.

17. Una recopilación de sus principales textos es la de GUILLERMO HERNÁNDEZ DE ALBA, *Pensamiento científico y filosófico de José Celestino Mutis*, Fondo Cultural Cafetero, Bogotá, 1982 (Prólogo de Gonzalo Hernández de Alba). Sobre Mutis en relación con Newton, Cfr. los excelentes estudios de LUIS CARLOS ARBOLEDA, "Sobre una traducción inédita de los *Principia* al castellano hecha por Mutis en la Nueva Granada circa 1770", en *Ideas y valores*, 74-75, 1987, pp. 119-134; y "Acerca del problema de la difusión científica en la periferia: el caso de la física newtoniana en la Nueva Granada (1740-1820)", en *Ideas y valores*, N° 79, 1989, pp. 3-26.

18. Cfr. manuscrito de Duquesne, editado con otros textos compilados y presentados por TERESA HOUTHON, *La ilustración en Colombia*, USTA, Bogotá, 1990, pp. 13-75.

¿Argumento de la historia?: al ver Aristóteles cómo se desmoronaba definitivamente su imperio, pide a las potencias coligadas en su ruina hacer un congreso con el fin de llegar a un convenio razonable, y poder así "disfrutar con quietud lo que pueda quedarle de sus Estados". Después de discutir largo tiempo sobre el lugar del congreso (Estagira, Estocolmo, etcétera) deciden hacerlo en la brillante corte de Parnaso, bajo los auspicios de su majestad Fébea; para ello, son designados plenipotenciarios de las diversas escuelas: Aristóteles nombra al Sr. Paparrucho, marqués de Blictiris, señor de la razón razocinante y razocinada y alcalde perpetuo del Liceo y con todo ello no bien visto por su príncipe y consejo; el caballero Newton se confía al Sr. Oyseaux, erudito en ciencias naturales; el gran Descartes manda al fogoso Mr. de Tourbillons; Gassendi, a Mr. Athomes; y, finalmente, Aristipo viene a representar a la república de los eclécticos, surgida de las ruinas de la monarquía escéptica de Pirrón. Con el claro fin de ridiculizar el pomposo boato de la época, describe Duquesne la ostentosa entrada del Sr. Paparrucho con su comitiva en la corte de Apolo. Empiezan las sesiones con los discursos o arengas programados. El ecléctico critica el culto a los príncipes de las escuelas y el espíritu de partido o secta de sus secuaces. Es especialmente duro con el Peripato:

Yo no puedo comprender que Aristóteles haya recibido con gusto el magnífico título de Inefable, con que en los siglos de ignorancia pretendieron honrarle sus secuaces, transformándose sus discípulos en adoradores y sacándolo de la clase de los filósofos para colocarlo en la esfera de las deidades.

Denuncia que Descartes, por su excesivo amor a la verdad, cayó primero en un radical escepticismo y que, después de superarlo, se "elevó al grado de autor de un sistema filosófico, que si no es el más verdadero, es el más ingenioso"; pero la ingeniosidad no basta: "para el hombre filosófico mejor es la filosofía escéptica [ecléctica] que la sistemática". Son los eclécticos, en efecto, los que representan los ideales de la ilustración, porque "no teniendo escuela particular, abrazan la verdad donde quiera que les parece encontrarla".

Por su parte, el Sr. Paparrucho traía una oración en defensa del Peripato que "era un tejido monstruoso de latín y castellano,

cargada de textos y autoridades, que no se habían aprendido en los originales, sino en los elencos de los libros"; pero teniendo, antes de pronunciarla, que presentarla al consejo para su aprobación, los sabios miembros del mismo "no sólo miraron con desprecio sino con asco esta arenga", sino que redactaron otra que, por orden de su majestad Peripatética, hubo de leer en el congreso el Sr. Paparrucho, en contra de su voluntad. Los congresistas quedaron sorprendidos no sólo por la moderación y buen gusto del discurso, cualidades desconocidas en el Sr. Paparrucho, sino principalmente por el plan de capitulación:

Lo que llamamos física en nuestra escuela nada tiene de apreciable. Vuestra física es la verdadera. [...] Siempre que se conserve la lógica y la metafísica, repurgadas de cuestiones inútiles, os concedemos todo el vasto país de la naturaleza.

Cuando todo presagiaba un final feliz, con la cesión de la física, llegó el fogoso ataque de Mr. de Tourbillons a la lógica y la metafísica intencional, que son una misma cosa, ya que la lógica real pertenece a la física. Pues bien, para el representante cartesiano la verdadera lógica consta de reglas precisas y necesarias; en cambio, la lógica escolástica "es peor que la misma ignorancia. El arte de silogizar confundió el método. Nosotros deseamos propagar las ciencias útiles que nos imprimen amor patriótico"; para ello "extermínese entre los doctos esta idolatría filosófica" que es el ergotismo.

Condenadas la lógica y la metafísica intencional, quedaba el Peripato sin ninguna de las colonias de su antiguo y universal imperio. El Sr. Paparrucho entró en una profunda depresión, que obligó a suspender por algunos días las sesiones del congreso. Pensaba para sus adentros que la culpa de todo la tenía la tibia oración que el consejo le obligó a leer. Así que decidió enviar a su majestad peripatética su propia arenga junto a la escrita por el consejo, para que comparándolas tomara alguna decisión. Entre tanto, algunos congresistas deseosos de disipar la melancolía de su jefe y en esta forma "aflojar algo las tirantes del ergotismo" decidieron invitarlo al Palacio de las Musas, donde se representaba un pasaje de la comedia de Molière, *El matrimonio forzado*, que terminaba descalificando a Aristóteles como puro ruido. Se contuvo el Sr. Paparrucho en tales circunstancias y se reabrieron

las sesiones, con una propuesta concreta, a fin de evitar mayores ataques entre las potencias beligerantes: adoptar como texto obligatorio de filosofía el modernizante curso de Fortunato de Brescia, *Philosophia mentis methodice tractatura*, en lugar de la obra de Antonio Goudin, *Philosophia iusta inconcusa Divi Thomae dogmata*, llamado "Clypeus thomistarum". Tal propuesta enfureció al Sr. Paparrucho hasta el límite de pensar en la guerra total contra los nuevos filósofos, pues estaba persuadido de que "la mayor parte eran herejes". Pero se sentía paralizado por la tibieza de sus consejeros, que él interpretaba como infidelidad y traición a la escuela y al fundador de la misma. En estas circunstancias, llegó correo de su majestad Peripatética, con una solución salomónica: el Sr. Paparrucho era nombrado, con todos los honores, embajador extraordinario en la ciudad de Solón, quedando en su reemplazo el conde de Celantes, con el encargo expreso de su majestad de no tener embarazo alguno en firmar el estatuto, ley o reglamento, que introdujese en las escuelas el texto de Brescia, eso sí con la cláusula restrictiva "de por ahora y mientras no aparece otro mejor".

Esta entretenida fábula de Duquesne refleja, por una parte, cómo al interior de la escolástica colonial existía una mayoritaria corriente modernizante, que quedó en parte truncada con la expulsión de los jesuitas en 1768; pero muestra, así mismo, cómo una minoría inmovilista se oponía cerrilmente a cualquier innovación. Concretamente, el documento refleja la lucha de la Universidad Tomista contra el *Método provisional de estudios para los Colegios de Santafé de Bogotá*, con el que en 1774 el fiscal Francisco Moreno y Escandón pretendía modernizar la educación en el Nuevo Reino.

Los ataques contra el ergotismo o arte de silogizar, contra el latinismo decadente, contra el espíritu de partido o secta, contra el argumento de autoridad, contra las inútiles disputas sobre el ente ficto, etcétera, constituyen lugares comunes entre los ilustrados granadinos: Antonio Nariño, Camilo Torres, Francisco Antonio Zea, José Félix de Restrepo, Manuel del Socorro Rodríguez, como también en las *Relaciones de mando* de los virreyes. Ello demuestra hasta qué punto la sociedad colonial sentía la necesidad de reformar la educación y por qué dicha reforma se llevó a cabo, al margen de la universidad tradicional, en colegios como el del

Rosario, en academias y tertulias, y en expediciones científicas que recorrieron todo el país con verdadera pasión patriótica, descubriendo las inmensas riquezas de su suelo. Ciertamente, en este empeño nuestros ilustrados utilizaron el método analítico, pero sin nunca renunciar a la síntesis y al sistema, que es otra de las necesidades de la mente humana. Como muestra, Restrepo.

3.4. José Félix de Restrepo (1760-1832)

SE LE CONOCE como *maestro de maestros*, porque sus mejores obras fueron sus discípulos; casi todos los ilustrados del Nuevo Reino directa o indirectamente le deben algo. Nació en Envigado, en 1760. A los trece años viajó a Santafé. Como alumno del Colegio de San Bartolomé estudió artes y derecho. Expulsados los jesuitas, se doctoró en 1780 por la Universidad Tomista. Su larga vida estuvo dedicada casi por entero a la docencia: en el propio Colegio Mayor de San Bartolomé (1778-1780); en el Colegio Seminario de la ciudad de Popayán (1782-1812); en la Universidad de Antioquia (1812-1826), donde murió en 1832. Le tocó vivir la última fase de la colonia marcada por los ideales de la ilustración, la precaria independencia de la Patria Boba, la reconquista de Morillo, la gesta emancipadora de Bolívar, la constitución y el derrumbe de la Gran Colombia y, finalmente, el nacimiento de la república neogranadina. Acontecimientos cruciales, en los que se desempeñó con altura de magistrado justo y de intelectual patriota y liberal.

Su programa filosófico está esbozado en la conocida *Oración para el ingreso de los estudios de filosofía*, pronunciada en Popayán en 1791 y editada en el *Papel Periódico*. Pero, lo que es más importante, Restrepo realizó dicho programa escribiendo un curso tripartito de filosofía que, según los cánones pedagógicos de la época, comprendía las *Lecciones de lógica*, las *Lecciones de física*¹⁹, publicadas, y las *Lecciones de metafísica*, hasta hoy inéditas. Aunque editadas bien entrado el siglo XIX, estas lecciones fueron escritas a finales del XVIII como guía para sus enseñanzas,

19. DE RESTREPO, JOSÉ FÉLIX, S.J., *Lecciones de lógica*, Bogotá, Imprenta de Espinosa, 1823; *Lecciones de física*, F.M. Stokes, 1825.

como lo ha demostrado Daniel Herrera en sus estudios sobre Restrepo²⁰. Los tendremos en cuenta para mostrar algunas de las características de dicho curso.

En asuntos lógicos toma por guía la *Lógica o arte de pensar* de Arnauld y Nicole, conocidos jansenistas de Port-Royal, y por mediación suya recibe influencias de Descartes y de Wolff. Esta preferencia por Port-Royal se debe sin duda al carácter ecléctico y pedagógico de tal obra, que encaja perfectamente con los intereses de Restrepo. La lógica debe ser el instrumento para el progreso de las ciencias y guía para orientarnos en la vida, y dado que la mayor parte de los errores provienen de la formación de nuestros juicios, piensa Restrepo que hay que dar preferencia en lógica al juicio sobre el raciocinio. Rechaza como método de razonamiento la "jerigonza escolástica" del silogismo y establece en su reemplazo una lógica de reglas claras y precisas, siguiendo el método cartesiano. Dicho método debe ser analítico para la invención de nuevas verdades y sintético para la comunicación de las mismas. En cuestiones disputadas no debe primar el argumento de autoridad sino será la razón la que tendrá derecho a dirimir nuestras disputas. Una razón que tiene en cuenta los sentidos y la experiencia, "dos testigos domésticos que deben andar ordinariamente juntos y ser guiados por la razón".

Finalmente, el objetivo de la ciencia ha de ser la conquista del universo, pero no sólo en forma teórica, sino por razones principalmente de utilidad.

Las *Lecciones de física*, un grueso volumen de 390 páginas, contienen 36 lecciones, divididas en tres partes. La primera trata cuestiones de física general y toma por guía las *Lecciones de physica experimental* del Abate Nollet, en la versión española de 1757; pero no se trata de una simple síntesis, sino que con espíritu ecléctico Restrepo enriquece su texto con apoyo en otros autores,

20. Los trabajos más rigurosos sobre la filosofía de Restrepo son de DANIEL HERRERA, "José Félix de Restrepo, filósofo ilustrado", en *Ideas y valores*, 85-86, 1991, pp. 55-86; "La lógica no ergotista de José Félix de Restrepo", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 40, 1989, pp. 110-136; "La metafísica como ciencia de lo suprasensible en José Félix de Restrepo", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, N° 48-49, 1991, pp. 71-97.

que en algunos casos conoce directamente, como Newton, Huyghens, Gravesande, Kepler, Paulian, Reaumer, Wolff, etcétera. Por otra parte, argumenta sus tesis de manera personal, utilizando el método matemático, y en cuanto al fondo se separa de Nollet en algunas tesis; por ejemplo, mientras que para Nollet la esencia de la materia es la extensión, para Restrepo es la impenetrabilidad. En la segunda parte trata de temas de geografía, astronomía y cosmografía. Por supuesto, Restrepo defiende el copernicanismo al igual que Mutis, pero expone dicho sistema sin ánimo polémico, con argumentos científicos. En la tercera parte se discute si los animales tienen alma. En seguimiento de Descartes sostiene la tesis de que son autómatas, sin sensación ni conocimiento de ninguna especie. Restrepo cree que negándoles alma a los animales, "los materialistas podrán combatir con menos suceso la espiritualidad del alma humana".

En las inéditas *Lecciones de metafísica*, en total cuatro, trata: del ente en general (ontología); de Dios (teología natural); y del alma humana (psicología racional) en sí misma, en su comercio con el cuerpo y en sus operaciones superiores. Restrepo da poca importancia a las especulaciones sobre el ente en general, "porque más sirven para oprimir el entendimiento que para ilustrarlo". Interpreta la palabra "metafísica" como lo que está "sobre" lo físico o lo suprasensible. De aquí su preocupación por el estudio del alma humana y de Dios, dos realidades que constituyen el verdadero objeto de la metafísica. A propósito escribe: "Si el alma humana no es Dios, como en realidad no lo es, no hay cosa tan cercana a Dios". Restrepo fue un ilustrado profundamente religioso, que trató de armonizar su fe con las luces de la razón.

Otro aspecto llama la atención en la persona y en la obra de Restrepo: su recio carácter moral y humanitario, cuyo fundamento es la humana libertad: "quitada la libertad se transtorna toda la vida social". Desde esta convicción profunda, defendió con vehemencia, en el Congreso de Cúcuta de 1821, las siguientes proposiciones:

1. La esclavitud es directamente contraria al derecho de la naturaleza; 2. Al espíritu de Evangelio; 3. A la seguridad y permanencia de la República; 4. A las buenas costumbres; 5. A la población; 6. Al aumento de la agricultura, minería y todo género de industria.

Y, replicando a los que en el mismo Congreso vaticinaban desastrosas consecuencias para la economía del país en caso de otorgar libertad a los negros, Restrepo proclamó solemnemente la primacía de la ética sobre cualquier otro valor:

Mil veces lo he dicho, y ahora lo repito en presencia de este cuerpo soberano: si la independencia de España nos ha de costar una sola injusticia; si es necesario continuar la opresión de la humanidad para sostener la República, perezca ésta, no haya oro, seamos esclavos de los españoles, pero seamos virtuosos.

4. EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

LAS ACTITUDES frente a la colonia, cuando la vida independiente de las nuevas repúblicas estuvo ya consolidada, fueron bipolarmente contradictorias. Por una parte, la historiografía liberal del siglo XIX consideró el período colonial como "nuestra tardía edad media", contra la cual había que seguir luchando, puesto que la sentía todavía presente como una piedra en el zapato o como un peso muerto heredado, que impedía el progreso. Del lado contrario, la historiografía de talante conservador miraba con nostalgia hacia el pasado colonial, adoptando una actitud venerativa hacia la obra llevada a cabo por España, en la cual veía las mejores posibilidades para conformar nuestra personalidad histórica. Tales actitudes, rupturismo y continuismo a ultranza, nos parecen hoy superadas por ahistóricas. El pasado ciertamente ya pasó, no existe como realidad, pero queda no obstante en el presente, que *hic et nunc* somos, como sistema de posibilidades que nos permiten proyectarnos hacia el futuro.

En cuanto a historiografía filosófica, hay que superar lo que Fabio Ramírez llama la "historia deductiva", que consiste en concluir *a priori* que si "en España en esos siglos hubo tal o cual clase de filosofía, aquí también tuvo que ser así". Se trata de una hermenéutica perezosa, que soslaya la difícil tarea investigativa de un legado formalmente filosófico, que hasta hoy permanece empolvado en nuestros archivos. Hay que ir a los textos mismos e interpretarlos en su debido contexto. Juan Carlos Torchia Estrada

plantea los siguientes objetivos para el estudio de la filosofía colonial:

- Comprender el proceso interno de nuestra escolástica, como corriente filosófica, en sí y en sus relaciones, tanto con el movimiento europeo del que era una extensión, como con la filosofía moderna.

- Verla como la expresión de una concepción del mundo que se prolongó en América y examinar sus vicisitudes hasta que fue reemplazada. Desmontar los mecanismos de la crítica que se le dirigió y apreciar su naturaleza.

- Observar las conexiones, de cualquier índole o signo, y buscar relaciones, hasta donde las haya, entre esta corriente y el desarrollo posterior de las ideas en la región, sea en lo filosófico en sentido estricto o en la historia de las ideas en general.

El examen completo de cualquier momento del pensamiento latinoamericano se da siempre en dos vertientes: su naturaleza y su valor intrínseco como pensamiento por un lado, y su posible efecto sobre la sociedad, por el otro²¹.

21. Sobre enfoques históricos del período colonial, Cfr. la obra de BERNARDO TOVAR ZAMBRANO, *La colonia en la historiografía colombiana*, La Carreta, Medellín, 1984; JOAQUÍN ZABALZA, "La filosofía colonial, ¿nuestra tardía Edad Media?", en la obra dirigida por GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE, *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*, El Búho, Bogotá, 2a. edición, 1992, pp. 107-133; FABIO RAMÍREZ, "La filosofía en la colonia", en *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá, 1988; JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, "La escolástica colonial en América Latina", en *Revista latinoamericana de Filosofía*, enero-diciembre, 1979, pp. 141-178. Para un enfoque desde la arqueología de Foucault, Cfr. la obra de RENÁN SILVA, *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 1984.