

RICAURTE SOLER

FORMAS
IDEOLOGICAS DE LA
NACION PANAMEÑA



EDICIONES DE LA REVISTA "TAREAS"

PANAMA, 1963

R I C A U R T E S O L E R

FORMAS IDEOLOGICAS DE LA
NACION PANAMEÑA

EDICIONES DE LA REVISTA "TAREAS"
PANAMA, 1963

Este Estudio aparece publicado en la *Revista Interamericana de Bibliografía*, N° 1, Volumen XIV, Washington, Enero-Marzo de 1964.

FORMAS IDEOLOGICAS
DE LA
NACION PANAMEÑA

DEL AUTOR

Pensamiento Panameño y Concepción de la Nacionalidad durante el Siglo XIX. Imprenta Nacional, Panamá, 1954. 140 p. In 8º.

El Positivismo Argentino: Pensamiento Filosófico y Sociológico. Imprenta Nacional, Panamá, 1959, 308 p. In 8º.

Estudios sobre Historia de las Ideas en América. Imprenta Nacional, Panamá, 1961, 120 p. In 8º.

La Reforma Universitaria: Perfil Americano y Definición Nacional. Ediciones de la Revista "Tareas", Panamá, 1963, 19 p. In 8º.

*

"Presencia del Pensamiento de la América Latina en la Conciencia Europea". En **Cuadernos Americanos**, Año XVIII, Nº 1, México, Enero-Febrero, 1959.

"Benjamín Constant: Ideología Política y Compromiso Social". En **Política**, Caracas, Nº 15, Abril-Mayo, 1961.

Prólogo

El presente trabajo intenta sistematizar las conclusiones más señaladas a que nos condujo la docencia temporal de la cátedra de Historia de Panamá en la Facultad de Filosofía, Letras y Educación. Intenta, por otra parte, actualizar muchas de las perspectivas y materiales expuestos hace diez años en nuestro estudio de análoga temática, bien que limitado a la pasada centuria: Pensamiento Panameño y Concepción de la Nacionalidad durante el siglo XIX (presentado a la Facultad en 1953 y publicado en 1954).

En el decurso de los últimos años la imperatividad de una promoción de la historiografía nacional se hace sentir cada vez más con mayor intensidad. La actualización de las perspectivas a que nos referimos obedece, precisamente, al deseo de aportar planteamientos que en el campo específico de la Historia de las Ideas coadyuven a la tarea renovadora. Renovación, claro está, que no puede agotar su impulso en la hipostasación de ideas, en la discusión metodológica o en la fetichización de las fuentes.

Los problemas histórico-culturales a que nos abocamos en este estudio no exceden las posibilidades reales de un enfoque científico —aún cuando se haya pretendido lo contrario—. La mayor o menor apropiación conceptual de la riqueza de nuestro contenido histórico-cultural podrá ser discutida, pero permanecemos seguros en todo caso de que nuestro alineamiento ideológico y metodológico nos ha permitido una comprensión más certera que la de los desalineados pero alienados ideopuristas y filosofopuristas de nuestro hacer historiográfico.

Permítasenos observar, finalmente, que las conclusiones alcanzadas plantean como tarea impostergable el desenmascaramiento ideológico de las corrientes políticas y filosóficas que en el presente intentan imponer los clanes académicos comprometidos y solidarios con la crisis de la oligarquía nacional. Ese comprometimiento regresivo conduce hoy, particularmente en nuestra Universidad, a la negación no disimulada de toda "moral para intelectuales". Estas líneas intentan una búsqueda en nuestro pasado histórico-cultural que explique la crisis actual. En este sentido la visión retrospectiva sugiere el esquema de las tareas y prospectos del presente.

Panamá, Agosto de 1963.

A

Pedro Salazar Chambers

Introducción

- 1 - Formas Ideológicas de la Cultura Colonial.*
- 2 - La Ideología del Criollo y la Modernidad.*

Formas Ideológicas de la Cultura Colonial.

Sin constituir excepción dentro del cuadro general escolástico y aristotélico-tomista imperante en la cultura hispanoamericana de la Colonia, en Panamá, en razón de factores geográficos e históricos claramente discernibles, aquella mentalidad pareció revelar caracteres menos acentuados y modalidades que le son, ciertamente, propias. Tales particularidades dicen relación directa con un hecho que importa sobremanera destacar: las relaciones económicas y sociales típicamente feudales, tan características del resto de países hispanoamericanos, no arraigaron con intensidad en el Istmo. No es de extrañar por ello que, en tales condiciones, la concepción del mundo del feudalismo colonial hispanoamericano ofreciera, en el caso particular del Istmo, un notable desdibujamiento. Estas afirmaciones requieren mejor fundamentación y mayores precisiones.

Entre los factores de reconocida importancia que directamente condicionaron la formación de relaciones feudales en la colonia hispanoamericana cabe mencionar el sistema de descubrimiento y conquista a base de "capitulaciones", los repartimientos y encomiendas, los mayorazgos y "vinculaciones", el agro amortizado de la Iglesia. En Panamá estas instituciones ofrecen una eficacia relativa. Su descubrimiento y conquista es fundamentalmente obra, no de las "capitulaciones" o contratos otorgados por la Corona, sino de la Corona misma

que a través de Pedrarias Dávila intenta afirmarse como Estado nacional moderno. (1) Los repartimientos y encomiendas, o no tuvieron importancia, o no se produjeron en el Istmo. El erudito norteamericano Irving Leonard afirma taxativamente que "el sistema de la "encomienda", característico de la organización social española en casi toda América, no existió en el Istmo de Panamá". (2) Finalmente, sobre la escasa importancia del agro perteneciente a la Iglesia nos ofrece información indirecta la relativamente débil reacción del clero al momento de desamortizarse sus bienes, así como la poca significación del conservatismo panameño decimonónico.

En la colonia panameña no lograron, pues, prosperar formas económico-sociales acentuadamente feudales. Como centro obligado de la política mercantilista de la Metrópoli, sus ciudades terminales de la época —Panamá y Portobelo— presenciaron una actividad comercial esporádicamente convertida en verdadera "orgia mercantil". En tales circunstancias, "las necesidades del tráfico marino y las urgencias de la guerra contra los piratas hicieron de las ciudades-puerto de Panamá permanente cónclave de pilotos, cosmógrafos y expertos militares. Todo ello proclama la existencia de un clima intelectual orientado hacia el conocimiento positivo y poco propenso a los escauceos de la Escolástica". (3) Las obras de Suárez, las **Summas** de Santo Tomás y los

-
- (1). GASTEAZORO, Carlos Manuel: "Aproximación a Pedrarias Dávila". En Revista **Lotería**, Nº 27, 2ª Epoca, Panamá, Febrero de 1958.
 - (2). LEONARD, Irving A.: **Los Libros del Conquistador**. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953, p. 231.
 - (3). MIRO, Rodrigo: "Prólogo", a SOLER, Ricarte: **Pensamiento Panameño y Concepción de la Nacionalidad durante el siglo XIX**. Imprenta Nacional, Panamá, 1954. P. XIII-XIV.

Flos Sanctorum interesaron menos por su contenido teológico-religioso que por el hecho de constituir, como libros, mercancías reexportables a los centros cultos de Suramérica.

Lo expresado en manera alguna pretende sugerir que la educación y la cultura colonial panameña pudo revestir caracteres específicamente modernos. Muy por el contrario, en una u otra forma se encontraron ligados al Istmo una serie de autores representativos de la ortodoxia más intransigente. Avanzada la colonia, durante el decurso mismo del siglo XVIII, Francisco Palanco, quien fué obispo de Panamá, publica en Madrid, entre otras obras, un **Curso de Filosofía** cuyo tomo IV lleva el significativo título de **Diálogo físico-teológico contra los innovadores de la filosofía, o sea tomistas contra atomistas** (1714). (4) En este diálogo Palanco intenta mostrar los ocultos venenos y tenebrosos errores contenidos en la filosofía cartesiana y en la física moderna, extrañándose de que "simples laicos se atrevan a tratar no sólo del alma y de la mente, sino también de Dios y los ángeles". (5) En 1785 Fr. Juan Prudencio de Osorio, dominico panameño residente en Lima, publica otra obra de título igualmente significativo: **Triunfos de la verdad en obsequio y debido culto de la Concepción de María en Gracia**. (6)

(4). V. QUIROZ-MARTINEZ, Olga Victoria: **La Introducción de la Filosofía Moderna en España**. Colegio de México, México, 1949. La referencia bibliográfica que nos suministra es la siguiente: Palanco, Francisco: "Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas". **Cursus philosophici tomus quartus**. Matriti. Ex Typis Blasii de Villa Nueva. 1714. 30 s.p., 456 pp.

(5). Ibid. P. 129.

(6). V. MESANZA, Fray A.: "Un Panameño Ilustre. P. Mtro. Fr. Juan Prudencio Osorio". En **La Estrella de Panamá**, 14 de Abril de 1946.

Se intenta demostrar aquí la inmaculada concepción de María, tema polémico en aquel entonces dirimido después, en 1854, por la autoridad pontifical de Pío IX. Agréguese a todo ello, por otra parte, que la educación colonial, principalmente en manos de los jesuitas, seguía puntualmente los lineamientos generales de las "scholas", lineamientos sólo modificados por los requerimientos específicos de la catequización. Nada autoriza creer, finalmente, que en la efímera Universidad de San Javier (1744,49-1767) la filosofía impartida no fuese la escolástica, y la física enseñada la aristotélica. La "animástica", título de uno de los cursos comprendido en el trienio de filosofía, es revelador de la orientación general del curriculum universitario.

La educación escolástica y el antagonismo a la cultura moderna constituyó en el Istmo la natural proyección de la política cultural anti-moderna que a España y sus colonias imprimieron los Habsburgos. Panamá, evidentemente, no podía constituir una excepción. Diversos factores históricos — algunos de los cuales determinaron la transición gradual, sin rupturas ni desgarramientos, hacia la cultura moderna — hicieron posible, sin embargo, que dentro del mismo marco histórico de la colonia Panamá fuese objeto, si no el sujeto, de una actividad cultural caracterizada por su vocación hacia lo concreto. Este fenómeno precisa comprenderlo directa o indirectamente vinculado al proceso histórico que condujo al mercantilismo de la Metrópoli, que así como exigía una economía centralizada, propiciaba una actividad cultural que favoreciera la función de control social y político del Estado. Panamá, por su posición geográfica y la consecuente función económica desempeñada en el Imperio Colonial, ofrecía un interés parti-

cular. De ahí la proliferación de una "literatura burocrática" y de estudios de carácter histórico, geográfico y antropológico. Cabe mencionar, dentro de esta dirección, estudios tales como la **Suma de Geografía** (1519) de Martín Fernández de Enciso, la **Sumaria Descripción del Reino de Tierra Firme** (1575) de Alonso Criado de Castilla, la **Defensa de las Indias Occidentales** de Bernardo Vargas Machuca, y la **Relación Histórica y Geográfica de la Provincia de Panamá** (1640), de Juan Requejo Salcedo. Estos estudios — son ejemplos relevantes— dan fé de una actividad cultural —Panamá es su objeto— orientada hacia la descripción de una realidad que a su vez delimita la índole de temas y problemas. Frente a éstos, la cosmovisión trascendentista comienza a aparecer, cada vez más, como un sobreagregado impuesto. Aún el criollo no es sujeto en nuestra historia, pero cuando a principios del XIX adquiere conciencia de su eficiencia aquel sobreagregado, y por tanto aquella cosmovisión, pierden toda justificación social para dar paso a una concepción del mundo profundamente impregnada de inmanentismo y modernidad.

2

La Ideología del Criollo y la Modernidad.

Durante la época colonial no es dable observar en Panamá una unidad cultural e ideológica que pudiera ser considerada expresión de grupos económicos socialmente cohesionados. Si en el resto de países hispanoamericanos cabe señalar la correspondencia que efectivamente existió entre las formas del pensamiento y de la ideología medievales con las estructuras económicas y sociales de carácter feudal y semifeudal, en Panamá la más exigente investigación histórica habrá de satisfacerse con la elemental comprobación de que aquellas formas de nuestra ideología colonial constituyeron proyecciones, sin propia definición social, de las formas culturales imperantes en la Metrópoli. Precisa recordar a este respecto que nuestra población —ya lo había señalado Cieza de León— revelaba acentuadamente el carácter de población flotante. (De ello da fé la crecida cantidad de juristas y científicos que, nacidos en Panamá, desplegaron su actividad cultural en el extranjero. El más notable ejemplo es el de Manuel Joseph de Ayala, el más grande jurista indiano del siglo XVIII según una apresurada calificación de Ricardo Levene, que olvida así la notable contribución al Derecho Penal del mexicano Lardizábal). En tal circunstancia, no arries-

gamos demasiado si afirmáramos que nuestra cultura colonial fué también una cultura flotante. Los gérmenes de cohesión social —e ideológica— no aparecen sino recién a principios del siglo XIX. Pero este fenómeno es sólo comprensible en razón de la específica peripecia del criollo panameño del dieciocho.

En 1739, al cambiarse la ruta del comercio metropolitano con la consiguiente supresión de las ferias de Portobelo, el Istmo pierde, por muchas décadas, el carácter de país-tránsito que había revestido durante todo el decurso anterior de la época colonial. La profunda decadencia económica subsecuente no pudo impedir que una relativa sedimentación de la población suministrara la base demográfica que haría posible el posterior despliegue histórico-social del criollo istmeño. (7) Desde este punto de vista el cambio de ruta parece propiciar la formación de núcleos sociales propiamente criollos, formación que permitiría la superación de las características flotantes de nuestra población y de nuestra cultura colonial. En Panamá, como en el resto de países hispanoamericanos, esta irrupción del criollo en el escenario histórico-social va acompañada de un compromiso creciente con las formas del pensamiento y de la cultura moderna, en explícita oposición a las formas del pensamiento y de la cultura medieval y feudal. Y así en Hispanoamérica, como en Panamá, esta modernización de la cultura es directamente el resultado de la modernización de sus formaciones económico-sociales.

(7). En su artículo "Fundamentos Económicos y Sociales de la Independencia de 1821" (Tareas, Nº 1, Panamá, Octubre de 1950) Alfredo Castillero Calvo señala un probable decrecimiento demográfico durante el siglo XVIII. No nos parece que tal decrecimiento — de confirmarse — sea incompatible con la *sedimentación* a que nos referimos.

A principios del siglo XIX la realidad económica del Istmo se estructura en función de una coyuntura histórica simultáneamente vieja y nueva. Las guerras de independencia y un intenso contrabando con las antillas inglesas suscitan en el país-tránsito una actividad comercial que recuerda el tráfico mercantil de los siglos XVI y XVII. Nuevo es, sin embargo, el sujeto histórico —el criollo demográficamente sedimentado durante el siglo XVIII— en función del cual aquella vieja coyuntura cobra un nuevo sentido y se proyecta en dimensiones inéditas. Es precisamente entonces cuando, siguiendo el ritmo de crecimiento de esta naciente burguesía comercial criolla, la concepción trascendentista del mundo pierde vertiginosamente eficacia histórica y social para dar paso al asentamiento de las premisas culturales del inmanentismo y la modernidad.

En su dimensión hispanoamericana este fenómeno se encontraba ya anunciado, en el plano científico, por la proliferación de naturalistas que, con intención o sin ella, precipitaron la crisis de las preconcepciones escolásticas en torno a la actividad científica. Basta recordar los nombres de Hipólito Unánue, en el Perú, José Antonio Alzate, en México, Francisco José de Caldas, en Colombia, y tantos otros. Esa función fué desempeñada en el Istmo por Sebastián Joseph López Ruiz, naturalista panameño descubridor de algunas especies de quina. De su efímera actividad en Panamá cabe recordar que en 1767, presentó un informe al Gobernador, "en el cual no solo combatía como anti-higiénica la mala costumbre de enterrar los cadáveres en las iglesias, sino que aconsejaba trasladar el cementerio público, situado entonces al lado de la Catedral, a las afueras de

la ciudad". (8) López Ruiz encontró una oposición tenaz y su crítica fué infructuosa. El caso no deja de ser interesante por tratarse de un científico de ideas conservadoras, que incluso adversó, más tarde, la independencia americana. En nuestro medio la crítica científica de López Ruiz no podía dejar de ser un elemento que coadyuvaba a la crítica de las premisas ideológicas de la Colonia, lo que demuestra una vez más, en el caso particular del Istmo, la significación objetivamente revolucionaria de aquella pléyade de científicos hispanoamericanos de finales del XVIII y principios del XIX.

Anunciada por la actividad científica de los naturalistas hispanoamericanos y estimulada por el criollo en búsqueda de una ideología que vulnerara las premisas culturales que justificaron el orden colonial, la modernidad, principalmente a través de su optimismo racionalista y experimentalista, comienza a postular la necesidad de estructurar una nueva pedagogía cuya función sea la superación de la vieja cosmovisión. En 1823, dos años después de la Independencia y subsecuente unión a Colombia, un criollo anónimo, a través de la **Gaceta Oficial del Departamento del Istmo**, eleva un "Remitido" al Congreso de la República donde explícitamente señala lo imperativo de aquella necesidad. Textualmente pide:

Que la enseñanza de estudios que haya de establecerse en el Colegio de San Diego sea conforme a la índole de los educandos y a la posición geográfica del Istmo, y de consiguiente que el plan debe abrazar los elementos de los idiomas castellano, inglés y francés, principios genera-

(8). SUSTO, Juan Antonio: **Sebastián José López Ruiz. Médico y naturalista**. Imprenta Nacional, Panamá, 1950. P. 7-8.

les de comercio, de economía política, de historia sagrada y profana, de dialéctica, de Aritmética, geometría y demás ramos de matemáticas, de cosmografía, y de física experimental, **borrándose hasta la memoria del peripatetismo que ha infestado nuestra juventud y tiende a suscitar disputas estériles sin provecho público.** (9)

El texto es significativo y doblemente revelador. Si por una parte señala la exigencia de una pedagogía anti-escolástica y moderna, por la otra evidencia el compromiso y la definición social de esa exigencia. La nueva pedagogía que se postula ha de estar de acuerdo con las necesidades que surgen de la "posición geográfica del Istmo" y la actividad económica comercial que esa posición geográfica determina. Lo que implica que el criollo istmeño esclarecido de principios del XIX es ya poseedor de una conciencia social que le descubre diáfananamente las premisas generales en que ha de inspirarse su cosmovisión de clase y las contradicciones insoslayables que existen entre su conciencia de burgués

-
- (9). "Remitido. Proyecto para la formación de algunas leyes benéficas al Istmo, que eleva a la alta consideración del Supremo Congreso de la República un ciudadano natural de Panamá". En la *Gaceta Oficial del Departamento del Istmo*, Nº 10, 6 de Marzo de 1823. Este mismo espíritu se observa en la Cámara Provincial del Istmo (1848) cuando se pretendía impedir la influencia del jesuitismo en la educación y en la cultura panameña: "La Cámara no se detiene en reproducir las sólidas razones que prescriben la necesidad de desterrar el loyolismo de entre nosotros, porque sería molestar la atención de V.E. el repetir, para justificar la medida, los argumentos que tantas veces, hasta aquí en vano, han hecho resonar en las cámaras legislativas los buenos patriotas, que desean se ponga término a la escisión que en la familia granadina ha venido a causar el restablecimiento de la Compañía de Jesús, suceso que constituye un verdadero anacronismo". *Ordenanza y Peticiones de la Cámara Provincial de Panamá*. Imprenta de José Angel Santos. Por José María Bermúdez, Panamá, 1848, p. 33.

comerciante y el peripatetismo estéril y ergotista. La modernidad le ha servido así para configurar su conciencia social en explícita oposición a las formas ideológicas impuestas por la colonia. Esa misma modernidad le servirá igualmente para configurar su conciencia política en un proceso histórico que precisará los contornos de la nacionalidad y que sentará los cimientos, después de un empeño secular, del Estado republicano de 1903.

II

Premisas Ideológicas en la Estructuración de la Nacionalidad.

- 3 - La formación de la conciencia liberal.*
- 4 - La filosofía positivista del liberalismo.*
- 5 - Conciencia liberal y conciencia nacional.*

3

La Formación de la Conciencia Liberal.

Ninguna ideología política y económica como la liberal podía en Hispanoamérica expresar tan a cabalidad la aspiración del criollo a destruir el viejo orden y a crear uno nuevo en consonancia con su estructura y función social de clase. No se trata, es cierto, del criollo en general sino, específicamente, de aquellos núcleos cuya estructuración social depende más o menos directamente de las formaciones económico-sociales y políticas modernas. El criollo liberal es, por tanto, el comerciante, y más tarde el industrial, cuya actividad económica ya no se encuentra constreñida por el mercantilismo metropolitano; el profesional, y en particular el abogado, cuyo prestigio social crece en la misma medida en que decrece la importancia del clero; el burócrata, que afianza su posición social en la medida en que el Estado, como tal, se afirma frente a las fuerzas centrífugas feudales y semi-feudales. Por su parte el criollo conservador, poseedor del agro "vinculado", pactó con el clero, también poseedor de latifundios "amortizados", y con los militares, usufructuarios de prebendas "que nunca saldaban las deudas contraídas por la patria desde las guerras de independencia".

Antes de su inicio, y no importa la duración y fragor de la lucha, los liberales habían ganado la contienda. El conflicto liberal-conservador reflejaba en Hispanoamérica la contradicción entre los viejos modos de producción basados en privilegios y restricciones y las nuevas fuerzas económicas capitalistas frente a las cuales amortizaciones y vinculaciones constituían frenos insoportables. No cancelar la contradicción a través de la eliminación de esos frenos habría constituido un fenómeno histórico insólito. La necesidad histórica habría de manifestarse, y efectivamente se manifestó a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

En Panamá, como lo habíamos adelantado, las relaciones económicas y sociales de tipo feudal no enraizaron profundamente durante la época colonial. Precisamente por ello la expresión política de estas relaciones, a través de la ideología conservadora, tampoco alcanzó decisiva eficacia durante el siglo XIX. Se podría afirmar incluso que el liberalismo dió la tónica, sin contrapeso, a todas las manifestaciones de nuestra ideología económica, de nuestra ideología política, y aún de nuestra filosofía positivista.

Expresión del criollo comerciante de principios del XIX, que a través de su obligado contrabando siente las limitaciones de la política mercantilista, el liberalismo panameño alcanza, desde sus inicios, claras definiciones económicas y políticas. La misma independencia de España en 1821 se presenta a su conciencia, que siente la fascinación de lo concreto, como una empresa en que se ha comprometido su clase, y los intereses económicos de su clase. En ninguna individualidad de la generación independentista esta conciencia alcanzó mayor lucidez, ni la acción que ella fundamenta mayor empeño, que en

Mariano Arosemena. Un análisis de su acción y pensamiento en relación con la independencia cubana. Los autores

Mariano Arosemena muere en 1868 y a su pedido es enterrado con un ejemplar de un periódico del cual fue corresponsal. Su título: **El Comercio**, de Lima. (10)

A través de Mariano Arosemena, su representante más calificado, el criollo comerciante de la zona del tránsito ha expresado los motivos íntimos de su ser social y las coordenadas ideológicas que estructuran su horizonte mental. Diversas perspectivas, que no contradicen la unidad fundamental de sus supuestos, jalonan la génesis de su conciencia social, que es lo mismo que decir la formación de su conciencia liberal. En 1808 en una obra de teatro, **La Política del Mundo**, se ensayan en Panamá, quizás por primera vez, "disquisiciones psicológicas de carácter materialista". (11) A principios de la década del cuarenta, las que eran meras alusiones incidentales, plasman oficialmente a través de la introducción de la Ideología de Destutt de Tracy, en el pensum de estudios del Colegio Provincial del Istmo. (12) El movimiento histórico del pensamiento es fácilmente identificable. En Francia, la gnoseología sensualista de Destutt de Tracy puede ser considerada como el epílogo del optimismo racionalista y del empirismo materialista que configuró ideológicamente la revolución demo-liberal de 1789. En Hispanoamérica, desde México con José María Luis Mora, hasta Argentina con Lafinur, Agüero y Alcorta, la Ideología es tendencia filosófica cuya vigencia estimulan los liberales en su lucha contra el trascenden-

(10). V. MIRO, Rodrigo: **Mariano Arosemena (El Político, el Periodista, el Historiador)**. Imprenta Nacional, Panamá, 1960.

(11). MIRO, Rodrigo: **La Cultura Colonial en Panamá**. México, 1950. P. 63.

(12). V. SOLER, Ricaurte: **Pensamiento Panameño y Concepción de la Nacionalidad durante el siglo XIX**. P. 48 y ss.

tismo conservador. En Panamá, la Ideología es la corriente de pensamiento que el criollo liberal intenta imponer oficialmente —no sabemos si con éxito, y no importa— a través de su nueva pedagogía anti-peripatética y moderna. En todos los casos esta gnoseología sensualista se ha revelado íntimamente vinculada a la peripecia histórica de la democracia liberal de principios del XIX. Panamá no ha constituido una excepción.

Con todo, es el utilitarismo de Bentham donde el liberal hispanoamericano —especialmente el neogranadino, y el panameño— ha encontrado la más ajustada expresión de su conciencia social, política y filosófica. Los requerimientos de la nueva pedagogía sugieren también la necesidad de formar una nueva ética. Nada tan expedito a este respecto como el utilitarismo benthamista. Santander, fundador del partido liberal colombiano, amigo de Bentham, había exigido el empleo de sus textos en la enseñanza superior colombiana. (13) En México, los grandes teóricos de su liberalismo, José María Luis Mora y Mariano Otero, conocieron, discutieron y asimilaron el utilitarismo benthamista. En Argentina la Universidad de Buenos Aires, creada por la administración liberal de Rivadavia para oponerla a la vetusta y conservadora Córdoba, las obras de Bentham vertebraron los intentos renovadores de la enseñanza jurídica. En Panamá el criollo librecambista de la zona de tránsito no podía menos que encontrar en el principio de utilidad la justificación de su actividad económica y de su actitud vital. No podía esperarse menos de un Bentham, él mismo librecambista, que había consagrado una de sus obras a la **Defensa de la Usura**. En Bentham habría

(13). V. HOENIGSBERG, Julio: **Santander, el Clero y Bentham**. A.B.C. Bogotá, 1940.

de inspirarse, pues, su nueva ética y su nueva filosofía. Tal fué la función histórico-social y el sentido de la inspiración benthamista que encontramos en la obra jurídica, ética y filosófica de Justo Arosemena.

4

La Filosofía Positivista del Liberalismo.

En la historia de las ideas americanas pocos capítulos son tan reveladores del imperativo liberal-burgués de una nueva ética como el que, sin eufemismos, quisiéramos dominar Historia del Catecismo en Hispanoamérica. Desde los inicios mismos de la pasada centuria, y durante el decurso de la misma, estos manuales didácticos plasman la nueva pedagogía y encarnan la nueva ética. Es vieja la forma catequística, pero es nuevo el contenido moral, el enraizamiento social de su pensamiento, y el alcance efectivo de su filosofía política.

Lastrados de eclecticismo, medrosos en cuanto a los dogmas teológicos, los **Catecismos** americanos del período independentista reflejan, sin embargo, con reveladora claridad, la impostergable exigencia de una moral cívica, de una moral ciudadana, no siempre conciliable con las viejas premisas teológicas de la época colonial. En 1810, en Santiago de Chile, circula un **Catecismo Político Cristiano** de contenido más "político" y republicano que religioso y "cristiano". (14) Un año des-

(14). V. DONOSO, Ricardo: *Las Ideas Políticas en Chile*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946. P. 27.

pués, en Buenos Aires, se imprime un **Catecismo público para la instrucción de los neófitos o recién convertidos al gremio de la Sociedad Patriótica**. Ya en su título se observa la ausencia de toda motivación religiosa y el propósito decididamente revolucionario. Cuando en 1820, en Puebla, México, se da a la estampa **El Catecismo Político de la Constitución** el doctrinarismo liberal y constitucionalista se ha hecho de tal modo manifiesto que a partir de entonces nada exige, en la publicación de estos manuales didácticos, la justificación de su origen religioso.

Los catecismos del período independentista no representan, con todo, más que la iniciación de un proceso "catequístico", moral y político, cuya culminación, superadas ya ciertas formas, se observa a principios del XX en la obra liberal y jacobina del argentino Agustín Álvarez. Etapas anteriores de ese proceso las constituyeron: en Chile, el libro de Francisco Bilbao, quien transfiguró el catecismo liberal elevándolo al rango apoteósico de **El Evangelio Americano**. En México, la obra de José María Luis Mora, **Catecismo Político de la Federación Mexicana**, (1831), quien hace servir a los propósitos del federalismo liberal, y en contra del centralismo conservador, las viejas formas didácticas otrora empleadas con fines teológicos. En Panamá, la obra de Justo Arosemena, **Principios de Moral Política redactados en un Catecismo** (1842;1849), quien intenta sentar las bases de una moral, y más concretamente, de una moral política, hondamente impregnada de republicanismo y liberalismo.

Fundamentación de una moral laica al margen de todo ascetismo y de todo misticismo; formación de una ética ciudadana cónsona con los imperativos históricos

de las nacientes repúblicas; estructuración de una conciencia social burguesa forjadora de valores morales para ennoblecer el trabajo, el comercio y la industria: tales son los objetivos de la nueva ética, los ideales explícitos de la nueva sociedad. Los catecismos decimonónicos, en cuanto portadores didácticos del mensaje liberal-burgués, en cuanto vehículos populares para la difusión del nuevo "evangelio americano", alcanzaron eficacia y llenaron su cometido. Pero la fundamentación estrictamente filosófica de estos valores; la explicitación de sus supuestos gnoseológicos últimos, constituía una tarea aún no acometida. Justo Arosemena, que a través de sus **Principios** había respondido al imperativo de la vulgarización catequística, a través de sus **Apuntamientos para la Introducción a las Ciencias Morales y Políticas** (1840) intentó realizar la no acometida tarea teórica y gnoseológica. Esta obra es la más importante que en Hispanoamérica se escribió con este propósito. Las **Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea**, de Alberdi, se adentran más en los alcances prácticos de la moral y de la filosofía, pero menos en la fundamentación teórica y en la discusión gnoseológica. Los **Apuntamientos** de Justo Arosemena constituyen por ello un importante y olvidado capítulo de la Historia de las Ideas en América.

Arosemena, como era de esperar, rechaza toda fundamentación teológica de la moral. El ascetismo cristiano en el fondo no expresa otra cosa que lo que hoy denominaríamos un "eudemonismo del más allá". (15) Pero la imposibilidad **científica** de fundar la ética en la teo-

(15). AROSEMENA, Justo (Pseud. Joven Americano): **Apuntamientos para la Introducción a las Ciencias Morales y Políticas**. Imprenta de Don Juan de la Granja, Nueva York, 1840. P. 65.

logía tampoco legitima los intentos metafísicos que se han hecho al respecto. Uno de esos intentos corresponde a la teoría dieciochesca del Derecho Natural que presupone una ley moral natural de carácter universal y suprahistórico. Esta teoría, observa Arosemena, defendida especialmente por Burlamaqui, presupone la existencia de un Dios creador y providencial. Pero nada hay que pruebe científicamente esa existencia. Se pregunta, por ello, Arosemena:

Qué se deduce pues de lo expuesto? Que nosotros nada sabemos sobre nuestro origen y nuestro fin; que vagamos por la tierra como los demás seres sensibles sufriendo y gozando, sin advertir en ello ningún plan ni sistema de parte del Creador de la sensibilidad; y que no constándonos absolutamente la voluntad de éste en ningún sentido, no nos es lícito aseverar cual sea ella sobre nuestra conducta. Por lo tanto, la segunda proposición de Burlamaqui de que Dios quiere que observemos las reglas que conducen a la felicidad, es tan difícil de demostrar como la primera. (16)

Para Arosemena los intentos de fundar metafísicamente la moral son ilegítimos no sólo por cuanto recurren, como en el caso de Burlamaqui, a premisas teológicas, sino también por la ilegitimidad intrínseca del conocimiento metafísico mismo. Es más difícil de concebir, declara, una causa sin causa que una serie ininterrumpida e infinita de causas y efectos. El conocimiento científico, único válido, y en cuanto "descripción de lo que es o pasa", no tiene por qué ocuparse de premisas teológicas o metafísicas. Arosemena parte, pues, de un radical agnosticismo.

(16). Ibid. P. 44.

Sentadas estas premisas el método arosemeneano para la estructuración de las ciencias morales y políticas parece precisarse en la misma medida en que se radicaliza su repudio a la teología y a la metafísica. Estas ciencias, que más tarde se designarán bajo el rubro genérico de ciencias sociales (recuérdese que en la década del 40 con el saintsimonismo el comtismo y el marxismo la sociología se encontraba en sus pródromos) no podrían partir de supuesto alguno; su objeto es la descripción y explicación de los hechos morales y políticos o, en una palabra, de los **hechos sociales** (recuérdese a Durkheim). De ahí que las ciencias morales y políticas encuentren sus determinaciones fundamentales en la "factología", pues son ciencias "de hechos" y por tanto —para emplear la artificiosa terminología de Arosemena— ciencias factológicas.

Una ciencia factológica no podría estructurarse sino bajo la condición de encontrar un método preciso y plenamente científico. Este método, es claro, no podría ser el silogístico de los escolásticos, ineficaz por no someter a crítica las premisas de las cuales parte. Tampoco podría aceptarse una investigación fundamentada en un principio general, por evidente que éste nos parezca. Los flancos vulnerables del contractualismo rousseauiano derivan precisamente de la circunstancia de haber partido de un principio científicamente indemostrable: el contrato social de los individuos aislados. Pero hay más. Una ciencia factológica no podría fundarse ni aún sobre la base de principios generales sujetos a la observación y a la comprobación. No hay **principio** alguno que permita estructurar una ciencia factológica. Desde este punto de vista el principio de utilidad, psicológicamente correcto, no podría constituir cimiento adecuado para la fundación de las ciencias sociales:

Todos los principios y sistemas que llevamos pasados por el crisol del análisis, son, aparte de su falsedad, censurables como todo principio y sistema sobre el que se pretenda hacer estribar una ciencia. Los que tal intentan se imaginan que las ciencias son algunos edificios con sus cimientos, columnatas, etc., pero no hay nada de esto. Las ciencias no son sino descripciones de lo que es o pasa, según lo tenemos repetido, y es por tanto la más vana idea intentar que ellas descansen sobre ninguna cosa, llámese principios, sistema o como quiera.

Por esta razón ni aún aquel principio, que no es por otra parte sino la emisión de un juicio exacto, y que ha sido proclamado con exclusión de todo otro por algunos hombres sabios como Bentham y Dumont, ni aún ese, digo, puede ser lo que se quiera que sea: base de las ciencias morales y políticas. Hablo del principio de **utilidad**, o sea el juicio de que las acciones y las instituciones no son buenas y apetecibles sino cuando resulta de ellas un residuo de bien, después de comparados bienes y males. (17)

La precisión en el método y el repudio a los supuestos derivan como exigencias naturales de la gnoseología sensualista (presencia de Destutt de Tracy) que informan las concepciones filosóficas de Arosemena. En su sentir todo principio es una abstracción de hechos concretos cuyo conocimiento es sólo posible gracias a la participación directa o indirecta de la sensibilidad. Pero como ésta es con frecuencia equívoca, se impone un enfrentamiento constante con la realidad, enfrentamiento que ha de estar orientado por el método científico de la síntesis incesantemente controlada por el análisis.

(17). Ibid. P. 52-53.

El esquema metódico de Arosemena le conduce inevitablemente a postular el carácter "experimental" de la ciencia social y de la ciencia moral. En 1840 nos hablaba de las ciencias morales y políticas como ciencias "factológicas". En 1860, al publicar su **Código de moral fundado en la naturaleza del hombre** nos habla de la moral como ciencia experimental. La diferente terminología revela, sin embargo, el mismo espíritu. "La **moral dogmática** —afirma— fundada exclusivamente en la autoridad religiosa, pertenece al arte; pero como no se funda en la ciencia no es universal, ni sirve sino a los sectarios de cada religión. La **moral experimental**, fundada en la naturaleza del hombre, ya se considere como ciencia, ya como arte, es universal y sirve a todos los pueblos y a todos los hombres. . . La moral experimental supone, pues, un perfecto conocimiento de la naturaleza mental del hombre, y de sus relaciones con los objetos externos. . . La moral dogmática o religiosa ha suplido, aunque defectuosamente, a la moral científica. **Los progresos de ésta harán a la otra menos y menos necesaria.**" (18) Estos párrafos coinciden con muchos de **Hacia una moral sin Dogmas** de José Ingenieros. Compárense con los siguientes: "Los dogmas revelados ponen a la experiencia moral el dique de la Revelación. . . Creo que la ética del porvenir será, en cambio, una ciencia funcional y adoptará el método genético; sólo así llegará a independizar la conciencia moral de la humanidad de todo dogmatismo teológico o racional. . . Aplicad estas

(18). Citado por: MENDEZ PEREIRA, Octavio: **Justo Arosemena**. Imprenta Nacional, Panamá, 1919. P. 279.

ideas a la ciencia que estudie la **experiencia moral** y comprenderéis exactamente lo que significará la **moral sin dogmas** del porvenir". (19)

Lo que llevamos expuesto nos permite precisar los lineamientos generales de la ética y de la filosofía de Arosemena: mecanicismo en el método, agnosticismo radical, cientificismo y moral experimental. Tales son las coordenadas fundamentales de su pensamiento, las que precisamente permiten comprenderlo dentro de la denominación general de **positivista**.

El positivismo, dentro del cuadro histórico de la época, expresa una modalidad de pensamiento que se manifiesta no sólo en el Istmo sino también en el contexto global de los pueblos hispanoamericanos. No se trata de una tendencia del pensamiento cuya aparición se explique en función de las influencias del positivismo europeo. Tales influencias no se observan dentro del período que nos ocupa (décadas del cuarenta y cincuenta) y difícilmente serían posibles dado que esos eran precisamente los años de gestación del positivismo en Europa. Ambos movimientos son, pues, hasta cierto punto, paralelos. (20)

Definiciones positivistas las encontramos no sólo en Panamá, sino también en la Argentina (Sarmiento y Alberdi), como ya lo había señalado Alejandro Korn; en Chile, a través de la obra histórica de Lastarria, en México (algunos aspectos del realismo social de José Ma-

(19). INGENIEROS, José: **Hacia una Moral sin Dogmas**. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1947, P. 22; 27.

(20). V. SOLER, Ricaurte: "Justo Arosemena y el Positivismo Autóctono Hispanoamericano". En **Estudios sobre Historia de las Ideas en América**. Imprenta Nacional, Panamá, 1961.

ría Luis Mora y de Mariano Otero); en Colombia (en el **Ensayo sobre las Revoluciones Políticas** de José María Samper); en Cuba (modalidades del pensamiento filosófico de José de la Luz y Caballero, y del pensamiento sociológico de José Antonio Saco). Es notable que cuando la longevidad de algunos de estos autores les permitió posteriormente (décadas del 70 y 80) conocer, entonces sí, las direcciones del positivismo europeo, adhirieran con toda espontaneidad a sus planteamientos y premisas fundamentales. Ese es el caso de Sarmiento (racio-biologismo de **Conflictos y Armonías de las Razas en América**, 1883), de Lastarria (comtismo de las **Lecciones de Política Positiva**, 1874) y de Arosemena (positivismo, no sólo jurídico, de las **Constituciones Políticas de la América Meridional**, 1870. Con el título de **Estudios Constitucionales sobre los Gobiernos de la América Latina**, las posteriores ediciones de 1878 y 1888). Que no hubo solución de continuidad entre las primeras obras y las últimas, de franca inspiración positivista, fué expresamente admitido por Sarmiento —“Spencer y yo andamos por el mismo camino”— y más explícitamente aún por Lastarria en sus famosos **Recuerdos Literarios**.

La circunstancia de que la terminología filosófica e histórico-cultural ha sido creada con miras a la comprensión del desarrollo de una cultura que no es precisamente la hispanoamericana crea espinosos e inevitables problemas. Comprender bajo la denominación de “positivismo autóctono”—siguiendo a Korn—, el pensamiento hispanoamericano de mediados del XIX presenta la ventaja de aludir a las coincidencias y paralelismos anteriormente bosquejados, pero conlleva a la vez el inconveniente de marginar aspectos tan importantes como los elementos de materialismo histórico que, des-

conociendo a Marx, encontramos, sin embargo, en Alberdi y aún más específicamente en Mariano Otero. (21) Es evidente, empero, que en todos estos pensadores, Arosemena incluido, encontramos un profundo realismo social —quizás sea ésta la calificación más adecuada— que tiene como objetivo fundamental el conocimiento certero y eficaz de la realidad hispanoamericana. El esquema de ideas básicas utilizadas, anti-teológicas y anti-metafísicas, revelan una trama de conceptos de carácter esencialmente materialista —hasta donde el agnosticismo positivista implique un "materialismo vergonzante"—. Es precisamente en este aspecto, como ya lo habíamos adelantado, donde la discusión metodológica y gnoseológica de Arosemena alcanza la mayor significación histórica.

Si se intentara un balance en torno a la contribución de estos pensadores a la cultura hispanoamericana se llegaría a la conclusión de que el saldo es extraordinariamente favorable. Arosemena en Panamá, como los otros miembros de su generación en Hispanoamérica, forjaron los instrumentos conceptuales adecuados para liquidar, históricamente, las pertinaces supervivencias de las ideologías coloniales y feudales. La lucha ideológica contra la teología y contra la metafísica no siempre plasmó en la estructuración de una metodología y de una gnoseología correcta. Pero el esquema de conceptos utilizados hizo posible la configuración de una cosmovisión immanentista eficaz por cuanto reflejaba, a la vez que se proyectaba, sobre una realidad histórico-social que encarnaba las potencias del progreso y de lo

(21). V. SOLER, Ricaurte: "El Pensamiento Sociológico de Mariano Otero". En *Cuadernos Americanos*, Nº 1, México, Enero-Febrero, 1960. O en la obra citada *Estudios*. . . .

nuevo. En este sentido la verdad de la filosofía positivista de Arosemena se corresponde con la verdad de la filosofía política del liberalismo. Se trata de una verdad que por encarnar lo nuevo llevaba dentro de sí la contradicción de contener lo viejo. Pero el momento de que esa contradicción expresara el error histórico de su verdad no había llegado todavía.